

Phýsis^{minima}

Collana di Filosofia

Phýsis. Collana di Filosofia
ISSN 2499-6408

Ispirata all'idea di una nuova Filosofia della natura, *Phýsis* si propone come spazio editoriale per lavori che abbiano al centro della loro riflessione la natura nei suoi molteplici aspetti e come luogo di integrazione e confronto fra i diversi saperi e le diverse tradizioni filosofiche.

Diretta da
Emilio Carlo Corriero | Iain Hamilton Grant

Comitato scientifico internazionale
Remo Bodei | Massimo Cacciari | Michael Esfeld |
Manfred Frank | Sergio Givone | Jason Wirth

EMILIO CARLO CORRIERO

Il dono di Zarathustra

La 'lieta' novella di Nietzsche

Rosenberg & Sellier

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia
e Scienze dell'Educazione dell'Università degli Studi di Torino

© 2019 Rosenberg & Sellier

Pubblicazione resa disponibile
nei termini della licenza Creative Commons
Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 4.0



www.rosenbergesellier.it

Rosenberg & Sellier è un marchio registrato utilizzato
per concessione della società Traumann s.s.

prima edizione italiana, ottobre 2019
ristampa, febbraio 2020

isbn 978-88-7885-792-6

LEXIS Compagnia Editoriale in Torino srl
via Carlo Alberto 55
I-10123 Torino
rosenberg&sellier@lexis.srl

INDICE

- 11 *Premessa*
- 17 1. Dinamiche del donare
- 47 2. Il dono più grande
- 85 3. Per chi splende il Sole
- 123 4. Del nuovo amore

*a Mattia,
ovviamente*

PREMESSA

Yes, as everyone knows,
meditation and water are wedded forever.

H. MELVILLE, *Moby-Dick*¹

Si è sovente sottolineata la diretta continuità che l'opera di Nietzsche paradossalmente conserva con il cristianesimo, suo grande nemico, per esempio rileggendo la figura di Gesù che Nietzsche salva nelle pagine de *L'Anticristo* in contrapposizione alla costruzione teologica operata da Paolo, oppure ancor più significativamente verificando il valore della definizione di 'quinto evangelo' che il filosofo stesso riserva al suo travagliato capolavoro, *Così parlò Zarathustra*. Poco però si è insistito, a mio avviso, sul concetto di 'dono' e sulla complessa e articolata dinamica che Nietzsche presenta come filo conduttore del suo libro. Si tratta di un espediente letterario e filosofico a un tempo, cruciale tanto per la comprensione dello *Zarathustra* – ma anche per esteso dell'intera ultima fase del pensiero di Nietzsche –, quanto per la suddetta continuità che tale pensiero intrattiene e conserva con il cristianesimo. Ciò si comprende in particolare se si legge il dono di Zarathustra assieme all'amore rinnovato che è appunto al centro del 'quinto evangelo', quale sua espressione e quale sua dinamica. Come detto, più che di concetto si dovrebbe infatti parlare di una dinamica, ossia una 'dinamica del donare' che coinvolge esplicitamente il piano etico (basti pensare all'evidente rimando del discorso intitolato *La virtù che dona*), ma che riguarda anzitutto la concezione ontologica dell'ul-

timo Nietzsche da cui semmai segue la riflessione 'etica' come conseguenza della diagnosi nichilistica del presente e della tensione al superamento. Il tema del dono è assolutamente centrale nello *Zarathustra* e, accompagnando il lettore per l'intera opera, dal Proemio sino al quarto libro aggiunto nel 1885, si mostra come chiave di lettura per la comprensione della volontà di potenza e per la possibile soluzione dei nodi e dei caotici dissidi interni alla sua dinamica. In quanto infatti si innesta sulla relazione volontà-amore, ossia sul nesso fondamentale per la riflessione di Nietzsche ma direi per il cristianesimo in generale da Agostino in avanti², il dono e le dinamiche a esso connesse rivelano quella 'legge impossibile' che restituisce *sensu* alla terra nell'epoca della 'morte di Dio'. Il nuovo amore che rimpiazza l'amore dei compassionevoli, è infatti la volontà di potenza orientata all'*Übermensch* (Oltreuomo): una volontà capace di ri-donare senso alla terra, e che si mostra come 'volontà di creare' in quanto impone al carattere caotico del divenire la direzione al superamento. Fuori da questo 'orientamento', la volontà di potenza rimane infatti espressione permanente del Chaos dell'eternità, e risponde esclusivamente alla conservazione e al continuo potenziamento delle posizioni acquisite³.

Ma oltre a consentire di afferrare la portata dell'azione rivoluzionaria che Nietzsche intende *agire* nel solco del messaggio evangelico ripensando l'amore quale motore e fine del volere, la funzione del dono risulta fondamentale per comprendere molteplici aspetti della *pars construens* della filosofia di Nietzsche. In particolare, attraverso la dinamica del donare introdotta da Nietzsche nello *Zarathustra* è possibile comprendere il senso della 'trasvalutazione di tutti i valori', nonché la concezione assiologica che

è alla base della sua riflessione intorno al nichilismo passivo e attivo.

Inoltre il dono descrive per Nietzsche la genesi e la funzione del sapere. Il dono di Zarathustra è infatti un dono di saggezza (*Weisheit*); un bene che va donato, condiviso, perché da esso discendano le opportune conseguenze. Un dono che trasforma dall'interno chi lo accoglie. Come tutti i doni, si può accogliere o si può respingere, ma proprio in quanto dono sempre comunque 'scandalizza', mette cioè il donatario davanti a un'alternativa i cui esiti non sono affatto indifferenti.

Ma intorno alla figura del dono è possibile anche ricostruire la concezione nietzscheana della comunità, delle relazioni interpersonali, e della definizione del loro commercio. Compagni di strada, amici, sodali, ospiti, semplici uditori, emergono dallo *Zarathustra* nella loro funzione proprio in relazione all'atto del ricevere e del donare. Le fasi che a tutta prima paiono semplicemente funzionali alla narrazione assumono nello *Zarathustra* un significato diverso e complesso se lette alla luce della dinamica del donare che Nietzsche introduce quale meccanismo rivelatore di sviluppi e processi da correggere e superare, e quale ri-attivatore di modelli relazionali efficaci e funzionali alla realizzazione dell'infinita aspirazione all'*Oltreuomo*.

Più in generale si può dire che la metafora del donare assuma nel 'campi di significato' dello *Zarathustra* la funzione di raccordo fra i concetti-chiave che guidano la filosofia affermativa di Nietzsche. Nel dono trovano un'articolazione, pur sempre enigmatica e tutta da dipanare, la 'morte di Dio', la 'volontà di potenza' e la tensione all'*Übermensch*, ma anche ciò che è da sempre più problematico da integrare nel disegno nietzscheano, ossia la 'dottrina

dell'eterno ritorno dell'uguale', la quale si comprende soltanto all'interno di una concezione organica del tempo e dunque in base alla complessiva concezione ontologica. Una concezione che fa capo al *Chaos des Alls* (caos del tutto), quale carattere generale del mondo, e dunque a un continuo divenire da cui proviene l'eventualità dell'accadere delle forme dell'essere che esperiamo nella loro 'datità'. Una *Gegebenheit* che trova eco ovviamente nella nostra stessa gettatezza (*Geworfenheit*), nella sacralità di una provenienza insondata che possiamo indagare per l'appunto nella forma di un darsi/donarsi continuo di quest'eterno e inesausto divenire nelle molteplici forme dell'essere.

I nessi cruciali che Nietzsche lascia apparentemente abbandonati a loro stessi – semmai legati assieme da soluzioni sempre problematiche e rivedibili – trovano dunque composizione e soluzione nell'articolata dinamica del donare ma soprattutto attraverso la comprensione del carattere particolare del 'dono di Zarathustra' descritto da Nietzsche.

Senza alcuna pretesa di completezza rispetto all'interpretazione del *Così parlò Zarathustra* nel suo complesso – ché sarebbe impresa di tutt'altro genere⁴ –, attraverso l'itinerario che qui propongo si chiariscono alcuni determinanti nodi concettuali dell'opera e del pensiero di Nietzsche, ma si apre al contempo una più ampia prospettiva tutta ancora da esplorare.

Oneglia, settembre 2019

Note

¹ «Sì, come ciascuno sa, acqua e meditazione sono sposate per sempre», in H. Melville, *Moby Dick o la Balena*, trad. it. C. Pavese, Milano, Adelphi, 2001, p. 38

² Cfr. H. Arendt, *Il concetto di amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica* (1929), trad. it. L. Boella, Milano, SE, 2014; R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna, il Mulino, 1991.

³ Cfr. G. Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht*, Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1998; in particolare pp. 28-48.

⁴ Oltre ai classici G. Naumann, *Zarathustra Commentar*, Leipzig, 1899-1901 e H. Weichelt, *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra, Erklärt und gewürdig*, Leipzig, 1910 (seconda edizione rielaborata *Zarathustra-Kommentar*, Leipzig, Meiner, 1922), si veda anche l'ottimo commento di G. Pasqualotto, pubblicato assieme all'edizione italiana tradotta da Sossio Giametta e pubblicata da Rizzoli nel 1988, nonché il prezioso volume dedicato all'interpretazione dello *Zarathustra* curato da Volker Gerhardt nel 2012 per l'Akademie Verlag e uscito nella collana *Klassiker Auslegen*. Si veda inoltre il *Commento allo "Zarathustra"* di S. Giametta, pubblicato nel 1996 da Bruno Mondadori.

1. DINAMICHE DEL DONARE

Timeo Danaos et dona ferentes.

VIRGILIO, *Eneide*, II, 49

Dare per prendere

Ogni dono attende una remunerazione. Lo ha messo bene in evidenza sul piano antropologico Marcel Mauss¹ con il suo fondamentale *Saggio sul dono*, e lo ha precisato Emile Benveniste nelle sue preziose e altrettanto fondamentali ricerche etimologiche². Nel 'dare' che si accompagna a un 'dono' è sempre in vista il 'prendere', un futuro 'risarcimento' per il dono fatto. Mai il dare è esente dall'intenzione di prendere, ed è per tale motivo che il dono incute quel timore dell'obbligo che sempre 'scandalizza' il donatario: lo esorta all'accettazione e dunque all'*escalation* che ne segue ovvero lo spinge al rifiuto di quell'obbligo futuro e quindi alla negazione della relazione offerta, o ribadita, da chi dona. In ogni dare è sempre insito un voler prendere – è significativo del resto come in tutte le lingue indoeuropee la radice del verbo 'prendere' e del verbo 'dare' sia la stessa, *dō³.

Il dono implica un 'dovere', un *debitum* in colui che lo riceve, così come in chi si pone nella condizione di rifiutare il dono stesso; ma quale forza contenuta nella cosa donata fa sì che il donatario si senta obbligato alla risposta, sia essa un rifiuto a ricambiare sia essa l'adesione allo 'scambio'? Il 'valore' del dono che implica e richiede una

risposta adeguata non sta tanto nella cosa stessa che viene donata quanto piuttosto nell'essenza di chi la dona. Rifacendosi in particolare alla cultura dei Maori, Marcel Mauss sostiene che negli oggetti donati esista un' 'anima' che li lega al donatore⁴. La cosa donata conserva in sé lo *hau* o essenza vitale del donatore ed è tale forza insita in essa che la porta a ritornare presso l'origine da cui proviene. Mauss estende questa lettura a legge universale ossia a struttura innata presente in ogni essere umano e tale conclusione fu oggetto di critica da parte per esempio di Lévi-Strauss, che vedeva in questa conclusione un'estensione scientificamente insostenibile⁵ dovuta probabilmente alla sua volontà di lasciare zone d'ombra inspiegabili o riconducibili all'aura di mistero e magia a cui Mauss era particolarmente sensibile. Al di là della critica mossa da Lévi-Strauss e delle differenti soluzioni proposte⁶, la messa in evidenza di una sorta di forza o 'spirito del dono' che attiva una determinata dinamica non può in alcun modo essere accantonata, poiché qui sta l'essenza del dono stesso. Nella dinamica del donare non si può non evidenziare una certa 'forza' insita nel dono che lo vincola al donatore e alla relazione entro cui la dinamica ha luogo. È dunque nella relazione, o meglio nel processo che è la relazione stessa, che va ricercata quella 'forza' che Mauss evoca riferendosi alla cultura maori.

Attraverso il dono io voglio affermare il *mio* valore, non il valore del dono, e – di più – voglio quel 'riconoscimento' che passa attraverso l'accettazione del dono, poiché tale accettazione conferma il mio valore nell'ambito più vasto delle reti sociali all'interno delle quali si inserisce la relazione sottesa al dono in questione.

La cosa donata non è mai inerte: sempre in qualche modo 'animata', spesso individualizzata da colui che la dona e comunque 'intenzionata' dalla relazione che mira a instaurare o sulla quale si innesta, essa tende a ritornare presso il focolare d'origine, producendo un'equivalenza che la sostituisca o un'eccedenza che mantenga in vita il dono-scambio e con esso la relazione sottesa. Certo il valore 'intrinseco' della cosa donata ha una sua importanza, si dona generalmente qualcosa a cui si possa attribuire un qualche pregio a prescindere dal donatore, tuttavia tale 'valore' non è che l'involucro necessario di un *valore* sottostante e sostanziale, costituito dall'essenza di chi dona e dalla relazione donante-donatario che si va a istituire o a confermare. Si può dire insomma che il valore della cosa donata dipende da più varianti: dal donante e dal donatario per cui il dono è pensato, dalla relazione tra i due soggetti, dall'occasione e dal luogo in cui il dono prende corpo, dalle qualità proprie della cosa donata... Tutti aspetti che vanno tenuti assieme e che assieme contribuiscono a determinare il valore dell'oggetto donato, ma sempre e comunque in via transitoria, ch  la determinazione di un 'valore'   sempre il risultato provvisorio di un processo continuo.

A volere isolare fenomenologicamente le componenti essenziali dell'atto del donare si rinvengono un donatore, un donatario e la cosa donata.   evidente che le circostanze in cui si fa un dono, l'occasione (in modo imprevisto o in una particolare ricorrenza?), le modalit  con le quali si dona (in modo casuale o secondo un rito preciso?) sono tutte componenti fondamentali per la definizione delle dinamiche del 'donare', tuttavia ci  che risulta preponderante nel 'dono'   sempre la relazione fra chi dona e colui al quale il dono   indirizzato. Nella cosa donata, colui che dona   come se vi infondesse parte della propria

essenza, della propria autorità, in definitiva parte del proprio *valore*, nell'attesa che dall'incontro con il donatario e dall'auspicata accettazione del dono – che può avvenire anch'essa con modalità diverse – possa derivare l'agognato 'riconoscimento'⁷ di quel valore che il donante 'azzarda' nell'atto di donare. È solo nella relazione che il valore di chi dona emerge, secondo sfumature di differenti livelli che derivano dalla relazione stessa: dall'accettazione del dono e dalla risposta che il donatario sceglie (quando può scegliere) di mettere in campo deriva quindi la 'valorizzazione' del dono, ossia dell'oggetto donato, ma anzitutto il 'riconoscimento' del *valore* di chi dona.

È in base alla corrispondenza tra donatore e donatario che la cosa donata assume valore, e dunque quella 'forza magica' che la *intenziona* e la ri-orienta presso l'origine da cui proviene. I doni possono essere di diverso tipo, sacrificali, commerciali, rituali, ed essere fatti nelle più varie circostanze; ciò che permane come costante è il fatto incontrovertibile che il 'valore' del dono, la sua essenza più intima, ossia la forza che la anima, dipende inequivocabilmente dalla relazione fra donatore e donatario. Sia che il dono s'innesti su una relazione preesistente, sia che il dono contribuisca a istituire l'inizio di una forma di relazione, il suo 'valore' dipenderà sempre, tanto nel processo di offerta ed eventuale accettazione quanto nello scambio e nel futuro ricordo di quella originaria donazione, dalla relazione tra i soggetti coinvolti. A conferma del carattere transeunte del valore assegnato al dono sta la relazione, che è quanto di più dinamico e suscettibile di variazione possa esserci. Le relazioni infatti mutano costantemente, poiché continuamente cambiano i soggetti coinvolti, con variazioni che avvengono sia fuori sia dentro la relazione stessa⁸. Può accadere che il dono abbia

una funzione in queste mutazioni, ma altrettanto spesso il dono può avere un ruolo semplicemente passivo rispetto a tali cambiamenti e il suo 'valore' o 'disvalore' dipendono da circostanze del tutto avulse dalla donazione. Una relazione che s'incrina o che addirittura s'interrompe riverbera necessariamente i suoi effetti su oggetti che magari hanno contribuito a rinforzare tempo prima quella relazione che ora mostra le sue fragilità; e quell'oggetto, un tempo prezioso e insostituibile, cade nell'indifferenza prendendo posto tra le tante cianfrusaglie che ci circondano o magari la sua sola vista un tempo gradita e gratificante ci risulta ora odiosa e insopportabile⁹.

Non si può separare la cosa donata da colui che la dona e dall'atto che l'accompagna. Rispondendo al dono e comunque nell'atto di ricambiare, si rimane strettamente legati all'essenza del donante infusa nell'oggetto donato: dono e risposta, sia essa positiva o negativa, sono inestricabilmente vincolati all'essenza di chi dona. Il medesimo oggetto offerto in dono da soggetti differenti richiede inevitabilmente risposte differenti, non necessariamente nel contenuto oggettuale magari soltanto nelle sfumature della 'risposta', nelle sue modalità, nelle sue tempistiche, e ciò a testimonianza ulteriore del fatto che non nell'oggetto donato v'è il valore da riconoscere, quanto piuttosto nel donatore stesso e nella relazione che intrattiene con il beneficiario. La donazione è un atto che in sé può prescindere dallo strumento (dono) di cui si avvale; o meglio, lo strumento può diventare determinante quando con esso non si vuole semplicemente affermare il proprio 'valore' (quello di chi dona), ma piuttosto segnalare un'eventuale variazione occorsa nella relazione o per qualche ragione segnalare il disvalore dell'altro a cui si dona.

Ciò accade quando per esempio un atto di donazione che si ripete ciclicamente con le stesse modalità, quasi rituali, servendosi del medesimo strumento ‘dono’ (o di doni fra loro affini) con un determinato valore intrinseco, improvvisamente muta per le dinamiche relazionali in cui si innesta e a segnalarlo interviene per l'appunto l'utilizzo di uno strumento-dono di valore intrinseco palesemente differente.

Molteplici sono evidentemente le varianti a cui si può andare incontro nella descrizione dell'atto di donare e qui, per i fini del discorso, non è utile disperdersi nella descrizione della casistica, ci basti sottolineare ancora una volta come attraverso il dono si compia spesso un'azione volta ad affermare il proprio ‘valore’ esigendone il ‘riconoscimento’; il dono è anzitutto l'affermazione del valore del donante, e si nutre direttamente della ‘volontà di potenza’ di chi dona: in ciò consiste quella forza che ‘scandalizza’ il donatario, lo pone nell'*impasse* di dover in qualche modo ‘rispondere’, poiché non gli è data possibilità di indifferenza, anche questa sarebbe infatti una risposta che ha ripercussioni sulla relazione che il dono tiene assieme.

In questa forma, il dono è in sé e per sé ‘violento’, proprio in quanto è mera affermazione di potenza: donare significa porsi immediatamente su di un piano di conflittualità e accettare il dono significa riconoscere il conflitto stesso e tentare di stemperarlo. Rifiutare un dono, d'altro canto, non mette affatto al riparo dal conflitto, poiché anzi significa dichiarare la propria incapacità a ricambiare, oppure – ancor peggio, per quanto attiene al conflitto – non riconoscere il valore di colui che dona. Davanti al dono, la risposta può significare subordinarsi al donatore, accettare la subordinazio-

ne che il dono tende a ribadire, ovvero respingere recisamente l'affermazione di potenza insita nella donazione. Già solo nell'accettare il dono, il donatario comincia a ricambiare lo stesso, riconoscendo il valore della cosa donata ma soprattutto il valore di colui che la dona. La conflittualità insita nel dono apparentemente si stempera nelle forme di questa accettazione e il donatario ricava anch'esso quell'adeguato 'riconoscimento' del suo *status* nella relazione con il donatore che evita così il conflitto aperto. Uno *status* che però va preservato nel processo attivato dalla donazione, la quale raramente si esaurisce in un unico atto.

Proprio in quanto il dono deve alla relazione il suo valore occorre sempre considerare i soggetti coinvolti nella dinamica del donare e in quale rapporto essi stiano fra loro.

In un caso che è piuttosto ricorrente il donatario può essere scelto nel gruppo dei pari al fine di rinsaldare l'unità e la parità fra i contraenti, in tal modo il dono innesca una dinamica consuetudinaria nella quale si assiste a una *escalation* del valore dell'oggetto da donare (che qui risulta esser significativo proprio per la sempre presunta parità fra i soggetti coinvolti), mirante a stabilire un equilibrio di forze con gerarchie chiare, ma da riaffermare continuamente. Nel gruppo dei pari chi ricambia il dono è portato a superare in valore il dono ricevuto, sia per onorare il donatore sia per non correre il rischio di subordinarsi allo stesso perdendo la propria 'dignità' di pari fra altri pari. Questo tipo di dono diviene così consuetudine che stringe e rinsalda il patto, sempre nutrendosi del sotterraneo conflitto tenuto a freno dal processo di donazione e continuo riconoscimento reciproco delle posizioni acquisite.

Quando invece il dono è fatto da un piano di palese inferiorità, esso non ha altro compito se non onorare la potenza del donatario, riconoscerla e riaffermarla. In questo caso il dono si nutre dell'essenza del donatario riconosciuta e affermata da chi dona, e non richiede ricompensa giacché già s'innesta su di un piano di risarcimento: ossia il donatore è obbligato a donare dal valore del donatario che non può non riconoscere. E anche se i doni offerti non sapranno mai colmare la distanza che intercorre fra chi dona e il donatario, alla dinamica della donazione è affidato il compito di dare 'dignità' allo stato di subordinazione in cui versa necessariamente e senza via di uscita il donatore, di valorizzare dunque la posizione di chi dona mediante il rapporto che così conserva con il donatario e la sua riconosciuta e inaggirabile potenza.

All'inverso, se è chi dona a trovarsi nella condizione di palese superiorità e il donatario nell'impossibilità di ricambiare adeguatamente, il dono diviene mera e assoluta (ri-)affermazione di potenza che può giungere a umiliare il donatario stesso, ovvero può assumere l'aspetto dell'elemosina – in questo caso la dignità del donatario è salvata, almeno apparentemente, dal contesto caritatevole in cui si inserisce la donazione.

Nel quadro appena descritto pare non esserci posto per un dono svincolato da dinamiche violente, eppure esistono forme di dono che non rispondono in tutto e per tutto a questa descrizione. Non si tratta però di distinguere classicamente con Seneca tra dono come *beneficium* o dono come *munus*, vedremo subito infatti come una tale distinzione conservi tutte le problematiche dianzi descritte. Si tratta piuttosto di verificare la possibilità di un dono che sia svincolato dalle dinamiche relazionali che abbiamo provato a mettere in luce.

Pensiamo per esempio ai doni che si innestano su relazioni di totale alterità fra i soggetti coinvolti, come accade nel caso di doni offerti dagli uomini agli dèi. A tutta prima sembra che tale forma di donazione si possa facilmente far rientrare nel caso già accennato che vede il donatario in uno stato di superiorità rispetto a colui che dona, tuttavia appare ovvio che qui il donatario, prima ancora che nella condizione di superiorità, è anzitutto nello stato di più totale 'alterità' rispetto al donatore. Fra i due soggetti della particolare 'relazione' non intercorre una semplice diversità gerarchica e di grado, bensì una differenza fondamentale, potremmo dire ontologica, in virtù della quale il dono perde di efficacia, non è in alcun modo vincolante nemmeno in ordine alla preservazione della 'dignità' di colui che offre in dono, poiché l'eventuale risposta del donatario dipende esclusivamente dalla libera e gratuita volontà divina. Il dono offerto agli dèi è sempre inadeguato, e il suo eventuale valore gli deriva semmai *in toto* dall'alterità assoluta, dall'essenza divina, non più dalla mediazione fra donatore e donatario. Si offre al dio per quietarne le ire o per ottenere qualcosa, ma la risposta divina è sempre gratuita e svincolata dal dono d'offerta o di sacrificio.

Ed è proprio nel dono che la divinità può offrire all'uomo nella sua infinita libertà, che si può ritrovare quella *gratuità assoluta* che emancipa il dono dalle implicazioni sopra esposte. Con la dinamica della relazione salta qui anche la relativa dinamica della donazione. In questa particolare forma di 'relazione', il dono di dio è in assoluto un dono di grazia, un dono d'amore, senza ragione, senza fondamento, che non può mai conoscere risposta adeguata. Al dono di grazia si risponde semmai provando a imitare quell'amore con le forze di cui l'uomo dispone. Quello che

Nietzsche introduce nello *Zarathustra* è un dono particolare, che sembra svincolarsi dalla dinamica della donazione proprio ponendosi in continuità con il dono d'amore del Dio dei cristiani. In particolare, il modello di dono suggerito da Nietzsche si avvale della relazione d'amore che regge la gratuita donazione, ma mira evidentemente a superare gli aspetti del credo cristiano a suo avviso non più sostenibili.

Nella figura di Gesù il cristianesimo sintetizza in uno il dono gratuito che Dio fa agli uomini del figlio suo e il modello da imitare perché gli uomini possano in qualche modo rispondere a quel dono inestimabile. L'*imitatio Christi* è quindi il lieto destino di chi, per grazia di Dio¹⁰, intende vivere nell'amore di Dio, nella relazione d'amore.

Ciò che infatti mette definitivamente in discussione la dinamica violenta del donare, e che Nietzsche avvertiva come cruciale per il superamento a cui mirava, è la particolare relazione che s'instaura sulla legge d'amore del cristianesimo. L'amore di Dio per gli uomini, che giunge all'estremo dono di Gesù, e il conseguente amore degli uomini per Dio, che si traduce in amore per il Prossimo, rompono gli schemi classici della donazione e rimettono in circolo l'energia che nutre l'essenza del dono stesso. Il dono entra così in una nuova dimensione allorquando si svincola dalla dinamica violenta che al dono da sempre inerisce, per darsi alla legge impossibile dell'amore¹¹. Nietzsche coglie la novità di questo dono, ma coglie altresì le criticità connesse a una visione metafisica dell'esistenza che separa il mondo ideale dal mondo reale. Con il dono di Zarathustra egli intende rimanere all'interno di questa tradizione continuandola, ma prima di tutto superando le difficoltà che la concezione teologica

porta con sé. Il suo modello immanente non può fare a meno dell'amore, ma tale amore va perfezionato e rivoluzionato e per far ciò va anzitutto colmata la distanza tra terra e cielo¹².

Il terzo paradigma

Si è accennato a come le dinamiche del dono appena descritte possano risultare di fatto attribuibili a un particolare tipo di dono, vale a dire al *munus*, e non al dono in generale, che invece si caratterizzerebbe per la generosità e la gratuità con la quale viene fatto a differenza di ogni altra dazione mirante allo scambio e al commercio.

È nota la valenza attribuita da Aristotele al dono e note sono le sue considerazioni sulla *philia* che si basa sulla prodigalità e sulla reciprocità fra gli amici, nonché la sua opinione secondo cui non potrebbe darsi *koinonia* senza amicizia. Considerazioni che hanno esercitato per lungo tempo una grande influenza e che hanno contribuito senza dubbio a legare indissolubilmente il dono alla spontaneità e al disinteresse perché possa dirsi effettivamente tale. Un dono autentico sarebbe quindi un dono pienamente altruista libero da dinamiche legate alla forma del dare per prendere. Tale forma di dazione disinteressata verrà successivamente descritta da Seneca mediante il termine latino *beneficium* in contrapposizione all'espressione *munus* la quale descrive un dono interessato ed egoista¹³ e racchiude in sé l'obbligo della restituzione. A partire da questa distinzione si potrebbe ricostruire una duplice storia del dono, in cui a prevalere nella piena definizione del dono per eccellenza sarebbe il filone del *beneficium* a cui più facile sembra ricondurre quella spontaneità e quella

liberalità che pensiamo immediatamente associate al dono. Eppure, *munus* e *beneficium* più che come due distinte e separate forme di dono appaiono come componenti inseparabili del dono in generale, come poli interni al medesimo che talvolta prevalgono l'uno sull'altro e talvolta si bilanciano, ma sempre rimangono difficili da distinguere e tenere separati. D'altra parte, Benveniste rintraccia la dinamica del dare-prendere, che in questa separazione ideale dovremmo ricondurre esclusivamente al dono come *munus*, già nella radice **dō-* e nei derivati dal greco *doron*, *dorea* e *dosis*, così di fatto rendendo difficoltosa anche sul piano etimologico la separazione che isolerebbe il dono autentico dal dono interessato. Ed è sempre al dono in generale – e non esclusivamente alla forma riconducibile al *munus* – che Benveniste associa inoltre quella rete di significati che rimandano all'insidia che in esso si nasconde e che Mauss aveva da par suo evidenziato nell'obbligo di ricambiare che il dono sempre impone e nella 'forza' insita nel dono stesso.

Nell'articolata ricostruzione di Benveniste, la forma *dosis* risulta particolarmente significativa per il nostro discorso e per l'uso della nozione di dono da parte di Nietzsche. Con *dosis* si designa 'l'atto di offrire', e l'espressione può anche assumere significato giuridico traducendo in «diritto attico l'attribuzione di un'eredità per volontà espressa», ma soprattutto *dosis* rimanda al significato medico di 'dose' e «la parola è passata per prestito semantico in tedesco, *Gift*, e, come il greco e il latino *dosis*, è servita da sostituto per *uenenum* 'veleno'»¹⁴. Ciò rimanda a quell'insidia sempre nascosta nel dono in generale, che conferma ulteriormente l'ambiguità del dono stesso e la difficoltà di separare nettamente *beneficium* da *munus*. Il dono è in sé velenoso, promette

nella spontaneità con cui è offerto ma sa tradire. Lo 'scandalo' che il dono sempre costituisce per chi ne è beneficiario sta nella necessaria decifrazione di quella ambiguità che gli si accompagna. La forza insita nel dono si compone dell'essenza di chi dona, della relazione su cui si innesta e dell'*enigma* che porta con sé, vale a dire del mistero intorno alle intenzioni interne alla volontà di potenza del donatore che si trasferiscono nella cosa donata. Si tratta di un mistero che viene decifrato come dono velenoso, ma che in realtà nasconde il dissidio interno al volere: si tratta dello scontro tra volontà egoistica e volontà universale che sempre si agita nell'animo umano e si riverbera nel dono. Questo, per definizione, dovrebbe essere sempre spontaneo e disinteressato, ma nello 'scandalo' che produce per il donatario rivela l'ambiguità a esso connessa. Dell'insidia del dono e della sua velenosità si avvarrà esplicitamente Nietzsche nel suo utilizzo della metafora, da un lato, per mostrare come l'ambiguità sempre insita nella donazione eserciti una funzione necessaria a svelare le dinamiche violente connesse al dono e, dall'altro, per chiarire come tale ambiguità possa esser superata allorquando i nodi che imbrigliano il volere, nel dissidio tra volontà egoistica e volontà universale, siano dipanati dall'amore quale legge che orienta il volere stesso – e le relazioni nelle quali tale volere si esercita – al superamento dei contrasti. Un meccanismo già smascherato dall'amore cristiano, dall'*agape*, ancora tuttavia incapace – agli occhi di Nietzsche – di un pieno superamento, poiché impedito dalla distanza tra Dio e gli uomini e imbrigliato nell'insuperabile aporia tra grazia e libertà umana¹⁵.

La pur problematica distinzione operata da Seneca tra *munus* e *beneficium* rende chiaro se non altro per contrasto come al dono autentico – quel-

lo per l'appunto riconducibile al *beneficium* – si debba attribuire il carattere della piena gratuità. A partire dall'assunto che possa darsi un tale dono del tutto svincolato dalle dinamiche di scambio, alcuni allievi di Mauss riuniti attorno al MAUSS – *Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales* – hanno tentato negli anni una attualizzazione e ripresa del concetto di dono, che accoglie la visione 'sistemica' di Mauss, da molti osteggiata proprio per la 'visione in grande' del tutto insolita per le scienze umane e sociali¹⁶, nella direzione però di un'indagine volta a evidenziare la possibilità del 'dono' svincolato da dinamiche di mero scambio economico e piuttosto orientato a istituire e conservare anzitutto relazioni sociali a cui successivamente subentrano anche relazioni di tipo economico. Alain Caillé in particolare suggerisce questa lettura come 'terzo paradigma' per la formazione dei legami sociali. Il primo paradigma, quello 'utilitarista', bersaglio principale degli studiosi del MAUSS, sostiene «che sia possibile e nello stesso tempo necessario riferire l'insieme dei fenomeni sociali esclusivamente alle decisioni e ai calcoli degli individui»¹⁷, visti come soggetti mossi esclusivamente dalla salvaguardia del proprio interesse particolare; il secondo paradigma, simmetrico al primo e che può essere definito 'olistico', ritiene invece di poter «spiegare tutte le azioni, individuali o collettive, analizzandole come altrettante manifestazioni dell'influenza esercitata dalla totalità sociale sugli individui e della necessità di riprodurla»¹⁸. A tutta prima si sarebbe tentati – osserva Caillé – di inscrivere in questo modello il dono descritto da Mauss, dal momento che, in continuità con l'illustre zio Émile Durkheim, Mauss insiste sull'obbligatorietà della risposta come fattore preponderante sul dono stes-

so, evidenziando così come di fatto non possa darsi dono che all'interno di un quadro di reciprocità già preesistente quale struttura complessiva delle relazioni. Caillé e gli studiosi del MAUSS ritenevano che le indagini di Mauss mostrassero invece un quadro che resiste al facile inserimento del dono e delle sue dinamiche nel paradigma olistico. La totalità sociale non preesiste agli individui né vale il contrario, poiché piuttosto la totalità sociale, gli individui e le rispettive posizioni si determinano ininterrottamente e processualmente mediante le interrelazioni e le interdipendenze che si producono. Diventa dunque centrale comprendere la "modalità generale" di questo processo relazionale. Caillé ritiene per l'appunto che sia possibile farlo attraverso un terzo paradigma, il paradigma del dono, inteso come «performatore per eccellenza delle alleanze». Lo spazio per accedere a questa lettura del dono sarebbe offerto dallo stesso Marcel Mauss che, pur rinvenendo in ogni dono un obbligo di restituzione, superava le barriere olistiche introducendo una certa quota di libertà e individualismo ad accompagnare l'eventualità e le modalità della restituzione: «l'obbligo che ci fa il dono è un obbligo di libertà. Un'esortazione, si sarebbe tentati di dire, all'azione, nel senso che Hannah Arendt dava a questo termine»¹⁹. Più che di un vero e proprio paradigma si tratterebbe, secondo lo stesso Caillé, di una traccia percorsa più o meno consapevolmente da studiosi di diversa estrazione e non riconducibili al *Saggio sul dono* di Mauss²⁰ – certamente qui orientata in modo sistematico, secondo l'impulso di Mauss – ma ancora gravida di questioni tutte da verificare, come per esempio la possibilità di individuare un dono pienamente gratuito e la direzione che tale dono prende nella società. Per Caillé e

Godbout non vi sarebbero dubbi sulla possibilità di identificare un dono completamente gratuito²¹, eppure la stessa definizione dalla quale partono presenta più di qualche problema nel tentativo di mostrare tale gratuità. Definendo dono «ogni prestazione di beni o servizi effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone»²², si evidenzia certamente l'assenza di qualsivoglia garanzia nell'ottenere la restituzione, ma al contempo si mette chiaramente in evidenza il fine per il quale il dono è fatto, vale a dire l'istituzione o la conservazione delle relazioni sociali. La definizione ristretta di cui si servono Godbout e Caillé ha il vantaggio di mostrare una dimensione del valore dei beni che gli economisti paiono ignorare e che va al di là del 'valore d'uso' e del 'valore di scambio', ossia rispettivamente dei bisogni che un bene permette di soddisfare e della quantità di altri beni o della quantità di moneta che il bene in oggetto permette di acquisire; attraverso la definizione ristretta si chiarirebbe un ulteriore valore del bene, il 'valore di legame', ossia la capacità che il dono donato ha di creare o riprodurre relazioni sociali. Nonostante questa opportuna estensione al 'valore di legame', nella definizione utilizzata l'obbligo della restituzione rimane perfettamente intatto, poiché la restituzione si concretizza nella relazione stessa per la quale il dono è pensato. E se anche la possibilità di ricambiare o meno dipende dalla libertà dell'individuo, ciò non toglie che il dono così descritto conserva in sé quella forza che pone il beneficiario dinanzi a una scelta a cui non può sottrarsi. Non è affatto un caso che Godbout – a cui Caillé rimanda per una chiarificazione del significato dell'espressione – collochi immediatamente dopo la descrizio-

ne del 'valore di legame' l'ampio e problematico paragrafo dedicato alla gratuità dei doni²³. Qui infatti la questione risulta complessa da dipanare; per un verso si richiede che il dono per esser tale sia spontaneo e disinteressato, per l'altro – seguendo Mauss – si ritiene che per definizione ogni dono attende una remunerazione, sia essa diretta o binaria, ossia ristretta a donatore e donatario, sia essa indiretta e circolare, ossia connessa a una più ampia rete di scambi in cui la restituzione da parte del donatario avviene nella società da cui il donatore trae comunque beneficio. Nel capitolo *Gratuità e riconoscenza* del suo *Vocabolario delle Istituzioni indoeuropee*, effettivamente Benveniste apre alla possibilità di un dono che esula dal circuito degli scambi, affermando l'esistenza di un «secondo circuito, quello del favore e della riconoscenza, di ciò che si dà senza attesa di ricambio, di ciò che si offre per 'ringraziare'»²⁴. Tale circuito sarebbe evidentemente riconducibile al dono gratuito, un'espressione che rimanda al termine di derivazione religiosa 'grazia'. Il significato del dono gratuito, disinteressato, senza perché, costituisce un'eccezione al dono di scambio, al significato mercantile della dazione, un'eccezione che però capita. Il dono gratuito esiste, come possibilità tra le varie forme del dare e dunque tra le varie forme economiche. Proprio tale eccezione sembra suggerire a Benveniste un più alto livello per la comprensione delle nozioni economiche, che non andrebbero banalmente ricondotte a bisogni materiali, poiché «tutto ciò che si riferisce a nozioni economiche è legato a rappresentazioni molto più vaste che mettono in gioco l'insieme delle relazioni umane o delle relazioni con la divinità; relazioni complesse, difficili, in cui le parti sono sempre implicate»²⁵. Il dono autenticamente gratu-

ito che esula dalle dinamiche di scambio è esclusivamente il dono che si innesta su di un piano relazionale che non consente autentica restituzione. Il dono gratuito altro non è che la forma di dono che più si avvicina in termini sempre e soltanto asintotici al dono divino: l'autentico e solo dono di 'grazia'; un dono perfettamente gratuito e libero in quanto animato dal puro amore per le creature a cui si dona nella forma della creazione continua, e un dono a cui per l'appunto semmai si può rispondere con un agire volto a continuare la creazione, per ciò che è possibile fare all'uomo e, nell'accezione cristiana, imitando il dono che Cristo stesso è con gratitudine: ringraziando e ri-creando assieme.

Ma al di là dello specifico del dono d'amore del cristianesimo con il quale Nietzsche si confronta per la definizione del proprio modello di donazione, ciò che certamente possiamo riconoscere come dono gratuito è il dono iniziale da cui proviene il circolo ben descritto dalle tre Grazie nella loro danza che simboleggia il dare, il prendere, il ricambiare. Se il circolo rappresentato dalle tre Grazie²⁶ descrive un circuito economico virtuoso, la Grazia maggiore riceve il primo dono da cui tutto il resto procede senza presupposti, senza condizioni, senza perché. È qui che sta semmai il vero dono gratuito pienamente libero e infondato che può poi condurre al circolo virtuoso, o meno virtuoso, come può anche rimanere inascoltato. Ma tale dono non è che il mistero e la sacralità dell'essere stesso in cui già da sempre ci troviamo ad essere. Una condizione che possiamo pensare 'religiosamente', in quanto appunto ci rilega assieme nella comunità che si riconosce in un debito comune, come consegnataci dal Creatore o comunque da un'entità verso cui siamo in obbligo per il nostro stesso stare al mondo.

La difficoltà di individuare il dono fuori dallo scambio e dal circolo che esso attiva è stata evidenziata fra gli altri da Derrida nel suo *Donare il tempo*, saggio nel quale il filosofo rimprovera a Mauss di non aver cancellato il paradosso che il dono porta con sé: delineando il dono con le sue dinamiche, con i suoi attori e con i suoi caratteri fenomenologici, Mauss non farebbe altro che evidenziare l'impossibilità del dono autentico e disinteressato. Derrida chiarisce che il dono in quanto tale può darsi soltanto nell'eccedenza rispetto allo scambio e alla circolarità del dare e avere, e tale eccedenza rimanda al tempo, all'evento che il dono deve costituire per essere tale, dunque all'evenemenzialità del dono stesso, al suo accadere imprevisto e imprevedibile²⁷. Nel suo discorso, Derrida avanza inoltre un accostamento del 'dono' alla 'natura', alla *physis*, che risulta prezioso per la nostra ricostruzione del dono di Zarathustra. Alla natura infatti nella sua doppia accezione di *natura naturans* e *natura naturata* afferisce il medesimo paradosso che associamo al dono: nel tentativo di definirla essa ci sfugge continuamente, «ma il *phyein* della *physis* – osserva Derrida – non è forse innanzitutto la donazione di ciò che dà vita (*donne naissance*), la produttività originaria che genera, fa spuntare o crescere, porta alla luce e alla fioritura?»²⁸, e non è dunque qui, nel suo possibile e libero accadere, nel suo essere evento, che va ricercato tanto il dono autentico quanto la *physis* nel suo significato originario e permanente? Le riflessioni di Derrida sul dono sortiscono tra l'altro l'effetto di rendere possibile (se non altro percorribile) un pensare postmetafisico, non ontoteologico. Su questa strada ha avviato le sue riflessioni fenomenologiche Jean-Luc Marion²⁹, il quale identificando la donazione, il dono, con il fenomeno originario, ha mostrato come la 'ragione'

del dono (quando è tale, e dunque originariamente) non possa essere ricostruita mediante il principio di ragion sufficiente. All'impossibilità del dono messa in evidenza da Derrida, Marion risponde attraverso l'analisi fenomenologica di ciò che rende il dono sovrapponibile alla logica economica dello scambio. A fare del dono un mero commercio contribuiscono le tre figure del 'donatore' del 'donatario' e della 'cosa donata', laddove mancasse una di queste figure, verrebbe meno, secondo Marion, l'identificazione con lo scambio e ci troveremmo di fronte a un dono libero da quelle dinamiche. Al di là delle sottili argomentazioni di Marion sull'*adonné*' volte a render plausibile una fenomenologia non metafisica sulla base di una generale riflessione sulla donazione³⁰ e al di là delle pur significative ricadute etico-religiose che il suo pensiero ha avuto, ciò che qui è utile sottolineare per il nostro discorso riguarda essenzialmente la riflessione sulla gratuità originaria del dono dell'essere e la sua necessaria infondatezza, capace di suggerire un pensare al di là del fondamento.

Se Derrida e Marion indagano, seppur in modi e con esiti differenti, gli aspetti per così dire 'decostruttivi' del dono e la sua presunta 'impossibilità' e paradossalità, gli autori del MAUSS, come abbiamo visto, percorrono una via alternativa, che potremmo anche definire 'costruttiva', evidenziando la 'possibilità' pratica del dono e la sua virtuosità. Ciò che accomuna tutti questi tentativi è l'identificazione di una 'eventuale' *gratuità* posta nel dono iniziale da cui tutto procede, ed è su tale forma di dono che ha gettato nuova luce, per altre vie e con altri intenti, Roberto Esposito con le sue indagini intorno all'origine della *communitas*.

Riprendendo il legame etimologico di *communitas*

e *munus* e insistendo opportunamente sul ‘dovere di ricambiare’ che sarebbe più marcato e presente nel *munus* piuttosto che nel *donum* in generale, Esposito chiarisce come sia questa particolare forma di dono-obbligo a tenere assieme la co-munità. Il *munus* è il debito che si è contratto e che implica una necessaria restituzione; esso non indica il dono che si riceve, ma piuttosto il dono che si offre: nel (dover-)dare dunque si avvertono in comunità i partecipanti della stessa, i quali sono accomunati dall’obbligo e tale obbligo li spinge a ricambiare vicendevolmente nella comunità che dunque diventa il luogo in cui si realizza la restituzione. Ciò che tiene unita la comunità, ossia quanti sono legati assieme nel *munus*, nell’obbligo, non è tanto una proprietà che essi condividono (o posseggono in comune), quanto piuttosto il dovere che essi avvertono come comune vincolo: «*communitas* – afferma Esposito, chiarendo così una ulteriore e fondamentale distinzione individuata nel suo percorso teoretico – è l’insieme di persone unite non da una ‘proprietà’, ma, appunto, da un dovere o da un debito. Non da un ‘più’, ma da un ‘meno’, da una mancanza, da un limite che si configura come un onere, o addirittura come modalità difettiva per colui che ne è, invece, ‘esente’ o ‘esentato’. È qui che prende corpo la [...] più caratterizzante delle coppie oppostive che affianca o subentra alla alternativa pubblico/privato: vale a dire quella che mette a contrasto *communitas* e *immunitas*: se *communis* è colui che è tenuto all’espletamento di un ufficio – o all’elargizione di una grazia – al contrario *immunis dicitur qui nullo fungitur officio* (P.F., 127.7) e può perciò restare *ingratus*»³¹. Nella sua controistoria del pensiero politico moderno, Esposito punta l’attenzione tra l’emergere dell’individualità e l’*immunitas* che la caratterizza quale tentativo di sfuggire all’ob-

bligo che tiene assieme la *communitas*, e ciò risulta particolarmente interessante in relazione alla lettura nietzscheana dello stato e del suo superamento³², nonché per la comprensione del significato delle ‘nuove’ possibili relazioni che Nietzsche auspica anche avvalendosi della metafora del dono.

Esposito osserva che alla base della *communitas* vi è il *munus*, in quanto dono fatto, il dono che si deve fare per ricambiare e non il *donum* come dono ricevuto. La *communitas*, intesa come insieme di membri uniti in un comune scopo, non si decide a partire da un pieno, da una presenza che va spartita, ma da un vuoto, da un’assenza che va colmata con la partecipazione al debito. Eppure, il vuoto che tiene assieme i membri della *communitas* si costituisce come risposta a una forza che proviene da non-dove. Il mistero connesso a questa obbligazione che vincola e ri-lega i membri della comunità può senza dubbio venire estesa all’ambito della grazia, quale prima donazione, senza interesse, senza vincolo, senza perché. La donazione libera e assoluta da cui può prendere avvio tanto la comunità quanto il circolo dare-prendere-restituire. Ogni dare del *munus* presuppone un avere privo di intenzione, poiché se tale intenzione vi fosse, la risposta sarebbe obbligata, mentre qui rimane dipendente dalla libera volontà di unirsi nella restituzione.

Chiaramente il discorso di Esposito ha un obiettivo ben chiaro che riguarda la genesi e la struttura della società e delle comunità che la compongono, tuttavia il quadro descritto presenta una tale estensione che interroga su questioni generali che possono trovare una chiave di lettura proprio a partire dalla funzione esercitata dal dono. Si tratta infatti di considerazioni che risultano particolarmente preziose nel nostro discorso intorno al ‘dono di Zarathustra’, in parti-

colar modo per quanto riguarda la definizione delle relazioni in rapporto al dono come *munus* e circa la possibilità di svincolarsi da esse nella *immunitas*. Ma si tratta anzitutto di riflessioni che finiscono per avere una forte ricaduta oltre che sul piano antropologico e etico-sociale, anche e soprattutto sul piano ontologico³³ e che costituiscono un buon viatico per l'ulteriore approfondimento della *Weltanschauung* che Nietzsche in qualche modo prefigura e delinea mediante il dono.

La 'morte di Dio' è l'annuncio con il quale il folle sancisce sulla piazza del mercato la fine di una determinata struttura di valori e l'annuncio della possibilità di una nuova ridefinizione. La scelta della metafora del dono in Nietzsche non è affatto casuale ed è ragionando sull'*immunitas* – per usare in maniera estensiva l'efficace terminologia di Esposito – che il soggetto avverte e pretende nell'epoca del dio morente che è possibile (rin-)tracciare la via proposta da Nietzsche nel segno di un nuovo dono, di un nuovo modo di donare. È come se si riproponesse in termini più ampi la questione che è alla base della tesi di Esposito, ossia come è possibile abitare la *communitas* umana senza dissolversi in essa, ma senza richiudersi nella gabbia asfissiante dell'*immunitas*?³⁴ Ossia come è possibile vivere le relazioni senza deputare a istanze metafisiche la loro tenuta e senza tuttavia ridurle all'arbitrio dei singoli?

Per comprendere e apprezzare la rilevanza della metafora del 'dono' per l'intera struttura dello *Zarathustra* occorre puntare l'attenzione su di un aspetto sul quale Nietzsche insiste costantemente nell'opera, vale a dire sulle relazioni, sul loro costituirsi e sul loro 'rinnovarsi', poiché – lo si è visto – proprio sulle relazioni si basa la dinamica che il dono innesca. In quest'ottica, si comprende l'intera struttura narrativa

dell'opera e si afferrano i motivi dell'introduzione di personaggi e situazioni che risultano apparentemente estemporanee e prive di nesso. Proprio lavorando sulle relazioni e sul ruolo giocato in esse dal particolare 'dono' di Zarathustra, Nietzsche chiarisce alcuni concetti fondamentali per la sua trasvalutazione di tutti i valori, poiché tale trasvalutazione passa per l'appunto per l'abolizione dei vecchi valori – legati alle forme di relazione che nell'epoca della 'morte di Dio' mostrano i propri limiti perché basantesi su vincoli 'metafisici' che non reggono più –, e per la tensione al superamento verso nuovi valori che si rendono praticabili mediante l'affermazione di nuove forme di relazione, apparentemente nel segno della mera *immunitas*, in realtà altrettanto se non più vincolanti rispetto ai precedenti. In questo quadro, in cui l'amore cristiano viene stravolto e ripensato da Nietzsche e gioca un ruolo fondamentale nella definizione delle 'nuove' relazioni, vanno lette alcune coppie concettuali che Nietzsche contrappone per sottolineare l'auspicata trasvalutazione: in particolare vedremo come la coppia 'prossimo'/'amico' che esemplifica il passaggio dall'amore evangelico all'amore di Nietzsche sia da leggersi nell'ottica della determinazione di un destinatario finalmente pronto ad accogliere il dono di Zarathustra; un lungo processo di determinazione che passa anche attraverso l'esplicitazione di un'altra coppia concettuale assai importante per le dinamiche del dono in generale e per il IV libro dello Zarathustra in particolare, ossia la coppia 'nemico'/'ospite'.

Come vedremo meglio, il dono di Zarathustra è innanzitutto diretto agli 'uomini superiori', a quanti avvertono l'insostenibile fragilità della situazione in cui vivono e in qualche modo si spingono al suo superamento sebbene sempre impediti nella com-

piuta realizzazione dello stesso. Nel IV libro dello *Zarathustra*, scritto successivamente rispetto al resto dell'opera, gli *höheren Menschen* che Zarathustra incontra sul proprio cammino vengono da lui 'ospitati' presso la sua caverna. Ora, come ha evidenziato Benveniste³⁵ il tema dell'ospitalità è strettamente connesso all'ambito più vasto del 'donare'. Il termine iniziale per *hospes* è *hostis* e trova il corrispondente nel gotico *gasts*; ma mentre il senso di *gasts* è 'ospite', quello di *hostis* è 'nemico'. Per spiegare il rapporto tra 'ospite' e 'nemico', si ammette di solito che l'uno e l'altro derivino dal senso di 'straniero', *xénox*, che è ancora attestato in latino, e da ciò possiamo dedurre la distinzione tra uno 'straniero favorevole' che è 'ospite' e uno 'straniero ostile' che è appunto 'nemico'. È curioso che l'*hostis* non sia lo 'straniero' in generale, bensì lo 'straniero' inteso come colui che entra in relazione con la comunità 'ospite' per il tramite dello scambio di doni: come osserva Benveniste ricorrendo esplicitamente al *Saggio sul dono* di Mauss, il fondamento dell'istituzione dell'ospitalità è proprio infatti la 'relazione di compenso' fra ospite e ospitato³⁶: si riaffaccia qui la coppia *communis/immunis*, dove per l'appunto *immunis* è colui che non tiene fede all'obbligo di restituire e nella relazione di 'ospitalità' diventa dunque 'ostile', nel caso presentato da Nietzsche, d'ostacolo al superamento e dunque destinato al tramonto.

Attraverso il 'sacrificio del miele' (altro aspetto cruciale, quello del 'render-sacro', su cui dovremo necessariamente soffermarci), Zarathustra attira presso di sé gli uomini superiori, nella speranza che essi sappiano contraccambiare il dono che egli va loro facendo avviando quella dinamica socio-relazionale funzionale alla nuova 'valorizzazione'. Inizialmente Zarathustra è persuaso che essi sappiano rispondere

adeguatamente al dono, ossia sappiano convertire il messaggio in realtà, in azione conseguente, vale a dire che sappiano donare a Zarathustra quell'Oltreuomo che egli va loro vaticinando, ma quasi subito egli comprende l'inadeguatezza del loro saper donare, il loro limite insuperabile che è fondato nelle radici metafisiche della loro esistenza e viene per l'appunto segnalato in modo incontrovertibile dal particolare carattere del 'dono' che va loro offrendo e dallo 'scandalo' insuperabile che produce.

Ma dunque in cosa consiste per l'esattezza questo dono? E quale amore Nietzsche assume come forma di relazione entro cui tale dono può trovare piena realizzazione nelle dinamiche che innesca?

Note

¹ M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* (1950), trad. it. F. Zannino, Torino, Einaudi, 2002.

² Cfr. E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (1969), ed. it. a cura di M. Liborio, Torino, Einaudi, 1976.

³ E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* cit., pp. 59 e segg.

⁴ Cfr. M. Mauss, *Saggio sul dono* cit., pp. 16-20.

⁵ Cfr. C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Mauss*, in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

⁶ Cfr. J.T. Godbout, *Lo spirito del dono* (1992), in collaborazione con Alain Caillé, trad. it. A. Salsano, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, pp. 157 e segg.; cfr. anche M. Aime, *Da Mauss al MAUSS*, Introduzione a M. Mauss, *Saggio sul dono* cit., pp. XIV-XVI.

⁷ Sul ricco tema del riconoscimento rimando agli eccellenti studi di Axel Honneth e in particolare al suo recente *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, trad. it. F. Cuniberto, Milano, Feltrinelli, 2019.

⁸ Cfr. A. Fabris, *RelAzione: una filosofia performativa*, Brescia, Morcelliana, 2016; si veda anche Id., *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Brescia, Morcelliana, 2010.

⁹ Cfr. R. Bodei, *La vita delle cose*, Roma-Bari, Laterza, 2014.

¹⁰ L'aporia che qui si apre e sostanzialmente rimane aperta nel cristianesimo tra libertà della scelta di ricambiare al dono e alla grazia di Dio costituisce uno degli aspetti critici dell'amore cristiano che Nietzsche mira a superare sin dai suoi primi tentativi filosofici.

¹¹ Come ha messo in luce Cacciari e come vedremo più avanti, l'amore per il prossimo riassume in sé anche e soprattutto l'amore per il nemico, che davvero rende quest'amore 'impossibile' e avulso dalle dinamiche classiche della donazione: «Dio ama il *plesios* fino alla figura del *nemico*. Dio ama il *suo* nemico. Noi siamo chiamati ad amare i *nostri* nemici a Sua immagine. Salta ogni schema compensativo-retributivo. Nulla richiede tale amore, nel suo rivolgersi a ognuno, ma a ognuno nella concretezza inaggrabile del suo apparire, del suo volto proprio, che comunque si oppone a chi viene incontro», M. Cacciari, *Drammatica della prossimità*, in E. Bianchi e M. Cacciari, *Ama il prossimo tuo*, Bologna, il Mulino, 2011, p. 95.

¹² In ciò si comprende il passaggio dall'*imitatio Christi* all'*imitatio naturae* già evidenziato da Löwith e che ho ripreso nel mio *Volontà d'amore. L'estremo comando della volontà di potenza*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2011

¹³ Cfr. Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis* (62 d.C.), *Sui Benefici*, ed. it. a cura di M. Menghi, Roma-Bari, Laterza, 2008.

¹⁴ E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* cit., p. 49. Cfr. anche M. Mauss, *Gift-Gift*, in M. Granet e M. Mauss, *Il linguaggio dei sentimenti*, a cura di B. Candian, Milano, Adelphi, 1975, pp. 67-72 e J. Starobinski, *A piene mani. Dono fastoso e dono perverso* (1994), trad. it. A. Perazzoli Tadini, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.

¹⁵ Ho sviluppato il tema in E.C. Corriero, *Ordo amoris, ordo voluntatis*, in *Cristalli di Storicità. Saggi in onore di Remo Bodei*, a cura di E.C. Corriero e F. Vercellone, Torino, Rosenberg & Sellier, 2019, pp. 62-75.

¹⁶ A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, trad. it. A. Cinato, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, pp. 23 e segg.

¹⁷ Ivi, p. 8.

¹⁸ Ivi, p. 10.

¹⁹ Ivi, pp. 12-13.

²⁰ Parlando di terzo paradigma, Caillé e i colleghi del Mauss non pretendono in alcun modo di rivelare una scoperta inaudita, «al contrario, tutto ciò che enunciamo è di una grande semplicità ed è già stato formulato, in una forma o nell'altra, infinite volte. Molteplici scuole, filosofiche o sociologiche, girano e hanno girato attorno alle stesse questioni da molto tempo» (ivi, p. 15).

²¹ Cfr. J.T. Godbout, *Lo spirito del dono* cit., pp. 220 e segg.

²² Ivi, p. 30; Caillé riprende la medesima definizione ristretta di Godbout come base per la esplicitazione delle dinamiche del terzo paradigma, cfr. A. Caillé, *Il terzo paradigma* cit., pp. 79 e segg.

²³ Cfr. J.T. Godbout, *Lo spirito del dono* cit., pp. 217-220 per il 'valore di legame' e pp. 220-233 per la gratuità del dono.

²⁴ E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* cit., p. 153.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cfr. D. Vidal, *Les trois Grâces ou l'allégorie du Don, "Gradhiva"*, n. 9, pp. 13-47.

²⁷ Per Derrida il dono non è, ma c'è, si dà: «Il dono, come l'evento, come evento, deve restare imprevedibile, ma restarlo

senza trattenersi. Esso deve lasciarsi strutturare dall'alea [...]. Il dono e l'evento non obbediscono a niente, se non a principi di disordine, cioè a principi senza principio», J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa* (1991), trad. it. G. Berto, Milano, Raffaello Cortina, 1996, pp. 122-123; sul tema del dono cfr. anche J. Derrida, *Donare la morte* (1999), trad. it. L. Berta, Milano, Jaca book, 2002.

²⁸ Ivi, p. 128

²⁹ Cfr. J.-L. Marion, *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia* (1989), trad. it. S. Cazzanelli, Venezia, Marcianum Press, 2010.

³⁰ Cfr. in particolare J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione* (1997), trad. it. L. Caldarone, Torino, SEI, 2001; cfr. anche Id., *Dialogo con l'amore*, a cura di U. Perone, Torino, Rosenberg & Sellier, 2007. Per una panoramica generale del 'dono' in filosofia si veda A. Tagliapietra, *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, Torino, Einaudi, 2009.

³¹ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, nuova edizione 2006, p. XIII.

³² «Là dove finisce lo stato, guardate, guardate, fratelli! Non lo vedete, l'arcobaleno, e i ponti del superuomo?» (*KSA*, IV, p. 64), F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Del nuovo idolo*.

³³ R. Esposito, *Communitas* cit., pp. 145-162; in particolare p. 148.

³⁴ A tal proposito risultano preziose per la comprensione del modello proposto da Esposito le sue analisi condotte sulle forme dell'identità nell'opera di Remo Bodei, cfr. R. Esposito, *Lo stemma e il Blasone*, in *Cristalli di Storicità. Saggi in onore di Remo Bodei*, a cura di E.C. Corriero e F. Vercellone, Rosenberg & Sellier, Torino, 2019, pp. 30 e segg.

³⁵ Cfr. E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* cit., pp. 64-75.

³⁶ «l'ospitalità si chiarisce con il riferimento al *potlatch* di cui è una forma attenuata. Essa si basa sull'idea che un uomo è legato a un altro (*hostis* ha sempre un valore reciproco) dall'obbligo di compensare una certa prestazione di cui è stato beneficiario», E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* cit., p. 69.

2. IL DONO PIÙ GRANDE

Die Feigen fallen von den Bäumen,
sie sind gut und süß;
und indem sie fallen, reisst ihnen die
rote Haut.

Ein Nordwind bin ich reifen Feigen.

F. NIETZSCHE,

*Also sprach Zarathustra,
Auf den glückseligen Inseln*¹

Dono di saggezza

Nella premessa a *Ecce homo*, autobiografia intellettuale ed esaltato testamento spirituale di Nietzsche, è egli stesso a descrivere *Così parlò Zarathustra* come il più grande dono (*Geschenk*) mai fatto all'umanità², un dono complesso, di difficile comprensione³, sempre enigmatico e sfidante, 'scandalizzante' per l'appunto come ogni dono sa essere. Nel presentarlo in questi termini è Nietzsche stesso a suggerire una chiave d'accesso alla interpretazione dell'enigma che lo *Zarathustra* costituisce: esso è un dono e come tale esige una 'risposta', ma quale? La questione si complica e si arricchisce di significato se pensiamo che Nietzsche definisce inoltre la sua opera 'un libro sacro', precisamente un 'quinto evangelo'⁴ con il quale intende «sfidare tutte le religioni»⁵. Un dono dunque, che come un guanto di sfida viene lanciato a tutte le religioni (*Zarathustra* ha forse in serbo per noi una 'nuova' forma di 'religione'?) e ponendosi in continuità con i vangeli intende rivederne il canone per superarli. È all'interno di queste coordinate che occorre leggere *Così parlò Zarathustra*: si tratta anzitutto di un dono che si inserisce nella relazione

d'amore descritta nei vangeli al fine di sfidarla e rinnovarla.

Al compimento del trentesimo anno, Zarathustra «lasciò la sua patria e il lago della sua patria e andò sui monti», abbandonò la propria comunità (la sua 'patria'), ciò che lo legava agli altri e il fondamento saldo e imperturbabile su cui essa fonda il vincolo comunitario (tale è il 'lago' che raffigura la ricchezza stabile e compiuta, e rimane immoto rispetto a un fiume e ancor più rispetto al mare, vera metafora dell'Oltreuomo), e si ritirò in alto, sui monti⁶, per esplorare in solitudine la profondità della propria anima al cospetto della natura. Da tale isolamento, nel profondo contatto con la natura, ricavò una saggezza (*Weisheit*) che lo trasformò. È chiara qui l'eco emersoniana del confronto dell'uomo con la natura – «un uomo dovrebbe superare il confronto con un fiume, una quercia, una montagna»⁷ si legge in *Conduct of Life* –, che Nietzsche riprende come pretesto per spiegare la provenienza e il contenuto della saggezza accumulata da Zarathustra e la conseguente trasformazione che lo porta ad abbandonare il suo ritiro, 'costringendolo' di fatto a donarsi agli uomini, tramontando e così comunicando quella saggezza. Sin dal proemio, Zarathustra è infatti colui che, colmo di ricchezze accumulate nel suo eremitaggio e *trasformato* da una saggezza che in lui ora trabocca, ha bisogno di donarsi a piene mani, ha bisogno di farsi donatore e di *svuotarsi* di quella saggezza per tornare a esser uomo e non più un *trasformato*.

Come il sole che risplende dinanzi a lui all'inizio del suo viaggio di discesa (o tramonto) fra gli uomini, il trasformato Zarathustra ha bisogno di donatori,

ha bisogno di mani che siano pronte ad accogliere quel dono che egli porta in sé:

O grande astro, che cosa sarebbe la tua felicità se tu non avessi coloro a cui risplendi?

[...]

Vorrei donare e distribuire, finché i savì tra gli uomini tornassero a rallegrarsi della loro follia e i poveri della loro ricchezza.

Per questo devo scendere in basso: come fai tu la sera, quando vai dietro il mare e porti ancora luce al mondo infero, tu astro straricco!

[...]

Vedi: questo calice vuol ridiventare vuoto, e Zarathustra vuol ridiventare uomo.

(KSA, IV, p. 11)⁸

La similitudine che Nietzsche introduce immediatamente con il sole in apertura del proemio chiarisce senza mediazioni la particolarità della donazione di Zarathustra. Non si tratta infatti di un gesto dettato da generosità o di un atto animato da intenzioni di tipo morale, si tratta piuttosto di un'esigenza naturale che ha il carattere della necessità più che della libera scelta. Così come il sole *deve* calare dietro il mare per portare luce al mondo infero, allo stesso modo Zarathustra *deve* (*muss*) tramontare fra gli uomini e portare la sua saggezza. Così come il sole non sceglie di donare la propria luce e il proprio calore ma è necessitato a farlo per la sua stessa natura, allo stesso modo Zarathustra deve portare fra gli uomini il suo dono, illuminandoli di quella saggezza e così trasformandoli. Lo stesso verbo utilizzato da Nietzsche per descrivere l'«obbligo» che motiva Zarathustra a svuotarsi e a donare è *müssen* con cui si descrive una necessità di tipo naturale e non *sollen* che rimanda piuttosto a un dovere di tipo morale. Sin dal proemio è chiaro che Zarathustra non è mosso

da un intento di tipo etico o pedagogico, ma da una necessità che gli proviene dal profondo contatto, o addirittura dalla fusione con la natura attraverso cui ha maturato una saggezza che è tale anche in quanto obbliga Zarathustra stesso alla donazione e dunque al suo tramonto. Due aspetti fondamentali e intimamente correlati emergono immediatamente. La saggezza che ha fatto di Zarathustra un *trasformato* esige, per compiersi pienamente, la donazione agli uomini, e dunque Zarathustra non può conservarsi in quella trasformazione, in quella 'forma' che ha provvisoriamente raggiunto ma che non può essere definitiva, perché è destinata allo svuotamento e al tramonto per un'insuperabile esigenza intima al dono medesimo. Anche il 'dono di Zarathustra' conserva intatta la sua motilità, ovvero la necessità di passare di mano in mano, di attivare così un processo orientato in una determinata direzione. Anche questo dono, che pure in molti punti necessariamente diverge dal dono che dianzi abbiamo descritto, ha la necessità di attivare una qualche dinamica: obbligando allo scambio attiva di fatto un circolo i cui effetti devono essere intesi come parte integrante del dono stesso.

Un altro aspetto che rimane apparentemente conforme alle consuete dinamiche del dono è la *gratuità* che deve accompagnarlo. Sebbene infatti il dono di Zarathustra non possa esser inteso come segno di generosità o liberalità, né sia accompagnato da slanci di tipo morale o filantropico né tantomeno sia dovuto a una qualche forma di 'grazia' divina, nella necessità del dono di Zarathustra è chiaramente presente la sua 'gratuità'. Una gratuità particolare, certo, poiché non rinvia per l'appunto a un atto di grazia voluto da una qualche divinità che donando a Zarathustra lo esorta all'imitazione e alla continuazione di quel 'gratuito' donare; una gratuità che è piuttosto da

leggersi in questa accezione “naturale” del dono che proviene a Zarathustra e da lui ‘deve’ passare agli uomini. La volontà che accompagna l’originaria trasformazione di Zarathustra e poi la donazione di questi agli uomini non ha nulla a che vedere con la libera scelta per il bene che deve comunicarsi agli uomini, pena la loro (e la sua) perdizione, ha anzi a che fare con un accumulo di potenziale che deve volgersi in volontà e così passare attraverso chi saprà farsi recipiente capace di accogliere e capace però di svuotarsi a sua volta o, per usare un’altra efficace metafora nietzscheana, sarà capace di farsi ‘ponte’ verso la comune tensione all’Oltreuomo. Questa ‘naturale’ gratuità del dono che comporta altresì una particolare ‘libertà’ del dono stesso – poiché giunge gratuitamente (liberamente, senza perché) a Zarathustra e da questo ‘vuole’ immediatamente passare oltre senza ipostatizzarsi – attiva le caratteristiche che normalmente riconosciamo come parte integrante dell’atto di donazione. Il dono di Zarathustra, come il dono in generale, ‘scandalizza’ chi lo riceve, lo costringe a una qualche risposta e, nel caso di un’accettazione, obbliga il beneficiario a rispondere *adeguatamente* al dono, a conformarsi a quel dono e ad agire conseguentemente. Nel caso del dono di Zarathustra la risposta adeguata consiste anzitutto nel conformarsi ai contenuti di quella particolare saggezza. Zarathustra è trasformato per effetto di quella saggezza e cerca anime disposte a farsi calici da riempire e subito pronti a svuotarsi per farsi a loro volta donatori della medesima saggezza che trasforma e conduce al tramonto che annuncia l’Oltreuomo. La *Weisheit* di Zarathustra è chiaramente distinta dal *Wissen*, dal sapere logico-deduttivo, e viene a Zarathustra dal suo ritiro e dal suo isolamento come emersione di una consapevole coappartenza alla

totalità. Nella parola *Weisheit* si fondono in uno la dimensione morale della *fronesis* e il sapere teoretico della *sophia*, virtù che Aristotele teneva distinte e separate. La saggezza a cui si richiama Nietzsche, in particolare come contenuto del dono di Zarathustra, è l'unione di *fronesis* e *sophia*: un'unione presente nel pensiero presocratico che Zarathustra richiama quale vero oggetto della filosofia in quanto "amore per la sapienza", o continua tensione alla saggezza, non come a un che di separato e altro dall'uomo stesso, ma piuttosto come permanente cura del legame universale che egli avverte come costitutivo della sua stessa essenza. D'altra parte, la definizione del 'filosofo' in *Al di là del bene e del male*, opera coeva allo *Zarathustra*, è piuttosto chiara:

un filosofo: un uomo che costantemente vive, vede, ascolta, spera, cose fuori dell'ordinario; che viene colto dai suoi stessi pensieri quasi dal di fuori, dall'alto e dal basso, come da quel genere di avvenimenti che è *suo proprio* (KSA, V, p. 235)⁹.

Il filosofo è quindi colui che pensa ciò che è fuori di lui e sa riconoscere i propri pensieri come scaturenti da se stesso, poiché riconosce in sé una comune appartenenza alla totalità e non rinviene quella separazione, propria del pensiero riflessivo, che impedisce la comprensione della comune origine e appartenenza, poiché partire da una distinzione di tipo gnoseologico scava una distanza di carattere ontologico che risulta infine invalicabile. La saggezza di cui invece deve essere costantemente in cerca il *filo*-sofo restituisce l'unità e la comune appartenenza dell'individuo al Tutto e consente di riconoscere proprio nell'"amore" che dirige a quella stessa saggezza il medesimo "amore" che tiene unite assieme tutte le cose: questa consapevolezza, che non è mai un sapere

inerte e statico, né frutto di dimostrazioni né mero annuncio di un profeta, agisce in chi l'accoglie e lo trasforma poiché lo induce all'azione perfettamente conforme a quel sapere. La saggezza di cui fa dono Zarathustra non solo ricuce la separazione ontologica tra un alto (da cui proviene la legge) e un basso (che a tale legge si conforma), ma si mostra capace di tenere assieme ontologia e morale, poiché l'azione che da essa scaturisce risulta perfettamente conforme al quadro ontologico più generale.

Conducendo al tramonto chi l'accoglie, la saggezza di cui Zarathustra fa dono, esorta alla continuazione attiva della legge che lega il Tutto (a cui l'individuo, solo apparentemente separato, sempre comunque appartiene) a se stesso, la quale si traduce nel 'sacrificio' della propria individualità. Accogliere la saggezza significa al contempo 'sacrificare' se stesso in nome di ciò che quella saggezza auspica e promette. Il tema del sacrificio è costante nello *Zarathustra*, e non occorre andare all'emblematico 'sacrificio del miele' del IV libro per verificarne la presenza. Lo *Zarathustra* è un libro fortemente intriso di riferimenti religiosi e biblici in particolare, e non va banalizzato come l'espressione di una forma di neopaganesimo. Senza dubbio è presente nell'opera una componente che orienta a una forma di 'nuova mitologia', nel segno delle esperienze tardo-romantiche e ovviamente nel segno di Dioniso, il grande assente dell'opera che però, evidentemente, proprio con la sua assenza testimonia la sua costante presenza come orizzonte di riferimento entro cui tale nuova mitologia deve dispiegarsi e *attuarsi*¹⁰. Tuttavia, la religiosità dello *Zarathustra* è piuttosto da leggersi come tensione al superamento del cristianesimo¹¹, che non si compie però nel semplice ritorno a una forma di paganesimo o in un ribaltamento di tipo feuerbachiano in cui

L'(oltre?)uomo (ri-)assume in sé i caratteri che un tempo ha attribuito al Dio che ora muore, ma che anzi non può prescindere dalla tradizione cristiana e che intende altresì accogliere la legge d'amore in un quadro tuttavia non più de-ciso dalla metafisica, che distingue un mondo ideale e un mondo apparente, bensì in una forma di trascendenza immanente che assume la dimensione umana nel contesto naturale ma non lascia spazio a soluzioni di tipo riduzionistico né sul versante spiritualistico né sul versante naturalistico. Ciò che consente questo pericoloso equilibrio è proprio la tensione inesausta all'Oltreuomo, una tensione che non si esaurisce mai e che attiva un costante processo di superamento o trascendimento di sé, ossia della propria individualità. Ma al di là di queste considerazioni di carattere generale, la religiosità dello *Zarathustra* è testimoniata, come si diceva, dalla presenza del tema del sacrificio. Lo stesso *Zarathustra* è figura sacrificale. Officiante e vittima sacrificale allo stesso tempo, egli stesso è il calice (*Becher*) che si svuota della saggezza accumulata, in evidente analogia al vino trasformato in sangue di Cristo da sé medesimo nel duplice ruolo di mediatore della trasformazione per volontà di Dio e di agnello del sacrificio deciso da Dio per gli uomini. Il sacrificio di *Zarathustra* si compie nell'abbandono necessario di quella fusione con la natura maturata nel suo isolamento e si realizza nel suo tramonto presso gli uomini. L'*Unter-gang* a cui si destina è un passaggio da compiere necessariamente, non v'è gloria né buon cuore in quel gesto; la volontà che lo determina non è espressione di un'azione morale svincolata dalle leggi che governano la totalità, scaturisce bensì dalla potenza (nel senso della capacità, del poter/saper-fare) accumulata e non da una decisione assunta deliberatamente in base a considerazioni di carattere

etico, che sembrano interrompere lo scorrere degli eventi costituendo l'eccezione. Si tratta dunque di una decisione certamente necessitata, ma non lo è forse anche la scelta di Cristo? Questa necessità di carattere naturale sembra qui, in *Così parlò Zarathustra*, sovrapporsi alla necessità del sacrificio di Cristo e volerla anzi scalzare. Il Crocifisso si immola per la necessità voluta da Dio, ma a più riprese Gesù manifesta una resistenza ad adempiere al compito assegnatogli. Non solo l'«allontana da me questo calice» (Lc 22, 42) pronunciato da Gesù al monte degli Ulivi con l'avvicinarsi del destino fatale, ma soprattutto il cruciale «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato» (Mc 15, 34) pronunciato sulla Croce e su cui tanto si è scritto e dibattuto. Senza ovviamente poter qui approfondire questioni che ci porterebbero lontano dal problema che vogliamo mettere a fuoco, ci sembra di non rinvenire analoga resistenza in Zarathustra, una resistenza che attesta con forza l'umanità del Cristo, le sue fragilità che ce lo rendono più vicino e dunque avvalorano il suo sacrificio 'per noi'. La resistenza "umana, troppo umana" del Cristo non è presente in Zarathustra che anzi fa di tutto per compiere il proprio destino, per farsi destino esso stesso, per accelerare e rendere possibile il realizzarsi della saggezza mortifera per lui e per l'individualità di quanti l'accoglieranno. È come se la volontà che in Gesù è ancora scissa e chiede all'amore del Padre una soluzione per tenerla in unione, nella saggezza di Zarathustra abbia trovato composizione. Nei passi evangelici che abbiamo citato infatti non è semplicemente presente la 'resistenza' del Cristo uomo, è anzi posta in evidenza la separazione tra il volere umano e il volere divino o universale: un dissidio che nell'uomo è sempre presente e che necessita dell'amore, meglio

sarebbe dire della 'volontà d'amore', per strutturarsi adeguatamente. Nel vangelo di Luca si legge, infatti, «Padre, se vuoi, allontana da me questo calice», e già nel brevissimo inciso 'se vuoi' testimonia di una libera volontà che guida al sacrificio necessario ma è capace di arrestarne il destino con una libera scelta; ma soprattutto si legge subito dopo nelle parole di Gesù un'ulteriore chiarificazione del momento e della natura della necessità che incombe: «tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà». Qui è chiaro che siamo davanti a una doppia volontà, la volontà dell'uomo Gesù che, per un verso, esprime la propria umanità con il timore dell'avvicinarsi dell'ora fatale e con la volontà di conservarsi nella propria individualità e, per l'altro, riconosce una volontà più alta – quella di Dio – a cui pur con sofferenza si consegna e che lo condurrà al superamento della condizione semplicemente umana¹². In Zarathustra non è presente questa scissione del volere. Sin dalla sua discesa presso gli uomini è come se la volontà della sua stessa saggezza si servisse di lui come araldo e donatore. È come se nel trasformato Zarathustra i nodi della volontà si fossero sciolti e risolti in forza dell'amore per il Tutto. All'inizio del suo ritiro egli obbedì alla propria volontà individuale e scelse infatti l'isolamento e il ritiro; corse certamente il rischio di perdersi in quell'isolamento e nella sua soggettività¹³, ma da lì ricavò invece quella saggezza che invece lo ha rimesso in armonia con la totalità e lo esorta a comunicare a tutti il comune legame.

L'ancor più enigmatica espressione «*Eloì, Eloì, lamà sabactàni*», «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato», con cui Gesù riprende le prime parole del salmo 22 [21] e testimonia ulteriormente di questa tragica separazione tra il volere dell'uomo e il volere divino che deve trovare composizione

sulla croce e poi naturalmente nella resurrezione. Non è certamente sufficiente enumerare i passaggi in cui Gesù chiarisce la sua comunione col volere di Dio¹⁴ per eliminare il dissidio interno alla volontà umana urlato dalla croce. Questa lacerazione rimane nell'uomo e il sacrificio di Cristo e la sua resurrezione segnano la strada che la 'libera' volontà di ciascuno 'deve' intraprendere per sanare il dissidio e sciogliere i nodi della volontà nel segno dell'amore, perché questa si faccia pienamente 'volontà d'amore'. Ma la lacerazione da sanare e i nodi del volere da sciogliere sono figli di una originaria distinzione ontologica che li decide, vale a dire la separazione tra Dio e gli uomini (e per estensione – non banale per il cristianesimo – tra Dio e il creato). L'amore di Dio per gli uomini, che si traduce non soltanto nella creazione ma nel dono estremo del Figlio suo, segnala agli uomini la via da seguire. Il suo dono offre l'esempio a cui rispondere e conformarsi per accostarsi a quell'amore (nell'*imitatio Christi*), ma lo sforzo umano sarà sempre incapace di quella 'perfezione' e si tradurrà sempre e comunque in un'aspirazione, aiutata dalla grazia ma impedita dal peccato, che semmai si compirà nell'aldilà. Anche Zarathustra esorta a un amore pieno che troverà compimento nell'Oltre-uomo, così attestando l'impossibilità di raggiungere 'perfettamente' quella pienezza che esso rappresenta. Tuttavia Zarathustra è totalmente pervaso di un amore che non conosce alterità e che di fatto rende possibile all'uomo – con le sue sole forze – la soluzione e il superamento dei nodi del volere nell'adesione a un'unica volontà che sempre dona e mai nulla trattiene per sé, e l'impossibilità di raggiungere l'*oltre-uomo* sta nella necessità per chi si incammina in quella direzione di rinunciare a se stesso, perché dal *proprio* tramonto possa nascere

l'*Übermensch* che per l'appunto egli non potrà mai vedere con i *suoi* occhi.

Si è opportunamente osservato come l'aspetto fisico-naturale del dono di Zarathustra sia da intendersi come alternativa opposta da Nietzsche al dono d'amore dei Cristiani¹⁵. Tuttavia, ritenere che Nietzsche voglia sostituire quell'amore quale legge della donazione, e delle relazioni su cui si innesta o determina, con una semplice necessità di tipo fisico-naturale non permette di cogliere l'autentico significato dell'introduzione del dono nel particolare contesto descritto dallo stesso Nietzsche come il 'quinto evangelo'. L'intento di Nietzsche è ben più articolato e complesso di una semplice abolizione della legge d'amore operata mediante l'introduzione di un modello riduzionistico di tipo naturalistico. Non si comprenderebbe infatti la necessità di far ricorso costante al dono, ma soprattutto non si comprenderebbe il continuo riferimento alle dinamiche che al dono sempre si accompagnano. Più che all'abolizione della legge d'amore, avvalendosi dello straordinariamente ricco quadro metaforico del dono, Nietzsche punta al 'perfezionamento' di quella legge, alla sostituzione delle vecchie tavole con le nuove che pure in quella linea si inseriscono, necessariamente. Solo così è peraltro possibile cogliere per un verso l'autentico significato dell'espressione 'quinto evangelo' e per l'altro l'insistenza di cui si diceva a proposito del dono come mezzo per la comunicazione della saggezza. Perché mai infatti parlare di 'quinto' di una serie se non v'è continuità, ma brusca e netta interruzione? Perché mai parlare di 'quinto evangelo' se in esso non v'è traccia alcuna della legge d'amore che caratterizza il nuovo testamento e, semmai, i riferimenti a essa sono semplicemente volti alla sua abolizione e al suo

superamento? E perché scegliere come modalità di comunicazione della saggezza il dono con tutte le implicazioni che esso porta con sé e con tutto ciò che evoca in riferimento alla sua gratuità e quindi al vincolo con la 'gratia' che lo anima? Perché non parlare semplicemente di una nuova dottrina da insegnare, da comunicare, o addirittura da dimostrare razionalmente? Perché, dunque, far ricorso a una dinamica che si pone in diretta continuità con l'amore del nuovo testamento e che implica un generale ripensamento delle relazioni entro cui agisce, se poi tale continuità deve esser semplicemente liquidata e abbandonata?

Lo si è detto, il dono, quale che sia, si nutre della relazione sulla quale insiste (o che contribuisce a istituire) e non v'è dono che non abbia ricadute sul rapporto che intercorre tra donatore e donatario. Di qui la scelta operata da Nietzsche di utilizzare le dinamiche del donare come strumento centrale per il ripensamento della legge d'amore dei vangeli: legge sulla quale si regge tanto la relazione di Dio con gli uomini quanto la relazione degli uomini fra loro, che nell'ottica del superamento non può semplicemente venire 'tolta' (e segnale inoppugnabile di questa impossibilità è proprio l'utilizzo del dono, che evoca immediatamente l'amore *agapico* di Dio per gli uomini), ma deve essere semmai stravolta, ripensata e rinnovata in un quadro (quello descritto dalla 'morte di Dio') in cui è 'tolta' – questa sì – la relazione all'Altro, e dunque la distanza tra mondo terreno e mondo celeste. Ciò non significa in alcun modo negare o abolire l'amore, significa semplicemente perfezionarlo alla luce di una nuova consapevolezza.

In questo stravolgimento del piano relazionale non può in alcun modo venir tralasciata la particolare tipologia di dono di cui si avvale Nietzsche, nonché

una riflessione, peraltro auspicata da lui stesso in *Ecce homo*¹⁶, rispetto alla scelta del donatore che ricade proprio sul 'profeta' Zarathustra. Ma prima di una riflessione su Zarathustra e sui motivi che probabilmente portarono Nietzsche a scegliere come donatore proprio il profeta iranico, occorre chiarire la natura del dono che questi porta agli uomini.

Subito appare chiaro che il suo è un dono di saggezza (*Weisheit*): il suo è infatti un annuncio, un messaggio che deve certamente 'comunicare', ma che deve anzitutto 'donare'. Trasformato da quella saggezza che ha ricevuto nel suo isolamento, Zarathustra, «tediato della *sua* saggezza, come l'ape che ha accumulato troppo miele, *ha* bisogno di mani che si protendano». La saggezza che egli porta in dono non può rimanere inerte nelle mani di chi la acquisisce; nemmeno Zarathustra può mantenere per sé quella saggezza, poiché affinché mantenga ciò che va promettendo, essa deve essere a sua volta venire donata e, soltanto in questa particolare modalità, comunicata. Nel suo dono, egli annuncia/insegna il superuomo, l'*Übermensch*, e la via per raggiungerlo. Già il suo messaggio giungeva originariamente solitario alle orecchie dello stesso Zarathustra: non frutto di dimostrazioni scientifiche o deduzioni logiche, la saggezza che ora trabocca nel suo cuore viene a lui in maniera del tutto 'gratuita' e senza fondamento dal contatto con la natura e dal suo assoluto isolamento. Ora che la sua saggezza è maturata in lui, Zarathustra è costretto a svuotarsi, ma la stessa necessità che lo muove a svuotarsi di quella saggezza, lo spinge a farlo nel modo che più si avvicina alla maniera con la quale tale saggezza è venuta a lui. Così come a Zarathustra giunge in dono originariamente e senza motivo la saggezza dell'Oltreuomo, così, con analogo movimento, egli

deve ora 'restituire', dis-obbligarsi, svuotandosi di quella saggezza, donandola agli uomini. Le modalità della ricezione dipenderanno ovviamente da quanti sapranno accettare il ruolo e la funzione di beneficiario di questo dono particolare, ma la prassi della donazione da parte di Zarathustra rimarrà costante dall'inizio alla fine del libro.

La saggezza che il dono di Zarathustra porta con sé poggia sull'insensatezza del mondo, sulla sua abissalità che ora si mostra storicamente con l'evento della 'morte di Dio'. Il dono offerto da Zarathustra consiste in una saggezza volta a salvare da quella insensatezza disperata nella quale il mondo declina. Certo, tale dono consiste nell'idea del superuomo che viene suggerita e nella dottrina dell'eterno ritorno quale ipotesi 'più pesante', ma a costituire effettivamente l'essenza di quella saggezza sta piuttosto l'idea che sia possibile 'dare senso' all'esistenza insensata, sia cioè possibile decidersi per la tensione all'Oltreuomo e per l'accettazione dell'eterno ritorno¹⁷, e il destino dell'uomo non consista nella semplice alternativa tra l'oblio, ossia la 'rimozione' dell'infondatezza e insignificanza dell'esistere, e la resa disperata al nichilismo passivo, declinante.

Un tempo il sacrilegio contro Dio era il sacrilegio più grande, ma Dio è morto, e sono morti con Dio anche quei sacrileghi. Commettere sacrilegio contro la terra è ora la cosa più spaventosa, e fare delle viscere dell'imperscrutabile maggior conto che del senso della terra! (KSA, IV, p. 15)¹⁸.

Sacrilegio vuol dire ora, nell'epoca della 'morte di Dio', rivolgere le proprie speranze all'imperscrutabile, alla trascendenza, all'aldilà, augurandosi di ricavare da lì il senso della nostra esistenza. La saggezza che Zarathustra ora intende donare agli uomini consiste

nella consapevolezza di poter ‘creare’ con le proprie forze, di poter ‘donare senso’ alla terra dall’interno di quell’insensatezza in cui il mondo appare precipitato («forse non vi è mai stato un mare così “aperto”», *KSA*, III, p. 574¹⁹). «*Io vi insegno il superuomo [...]*. La vostra volontà dica: *sia il superuomo il senso della terra!*» proclama Zarathustra alla folla radunata sulla piazza del mercato, con una modalità non dissimile dall’annuncio con cui l’*uomo folle* proclama ne *La gaia scienza* la ‘morte di Dio’. Eppure, poco prima, nelle primissime battute in cui semplicemente accenna alla sua saggezza, Zarathustra rivela l’arcano che si cela in questa novella e lo rende affatto differente dall’inaudita comunicazione dell’*uomo folle*. Il contesto è simile, ma il contenuto del messaggio è assolutamente differente. Mentre la ‘morte di Dio’ può essere annunciata dall’*uomo folle*, dietro cui probabilmente si cela la figura storica di Diogene di Sinope, e può di fatto rimanere un messaggio inascoltato, poiché non richiede ancora una reazione ‘positiva’, la saggezza che Zarathustra vuole comunicare, proprio in quanto pretende di costituire la condizione per il superamento dell’abisso aperto dalla ‘morte di Dio’ e dunque la risposta ‘positiva’ alla deriva nichilistica passiva²⁰, richiede una modalità di comunicazione che non lasci indifferenti, che scandalizzi anzi e che obblighi a una risposta quale che sia, e il dono adempie compiutamente a questa funzione.

Dono d’amore

Il dono si presta perfettamente a questa esigenza insita nel contenuto della saggezza di cui è totalmente pervaso Zarathustra, poiché per un verso, in accordo alle consuete dinamiche che gli ineriscono

e che abbiamo tracciato, costringe a una qualche risposta il donatario, e, per l'altro, inserisce immediatamente quella inaudita comunicazione in una precisa tradizione – che viene morendo con Dio, che è anzitutto per Nietzsche il Dio dei Cristiani – ponendola in perfetta continuità con essa. Lo testimonia in maniera incontrovertibile il primo dialogo che Zarathustra intrattiene nella sua discesa dai monti. Nello scambio con il santo eremita che Zarathustra aveva già incontrato anni prima nel suo cammino d'ascesa allorquando scelse il suo isolamento e che ora, vedendolo ridiscendere dalla sua montagna, immediatamente lo riconosce come un 'trasformato'. Ipotizzando nell'eremita il medesimo sentimento che lo pervade, Zarathustra afferma chiaramente la sua volontà di tornare fra gli uomini per far loro un regalo (*ein Geschenk*). Ma ciò meraviglia molto l'eremita, che nel suo ritiro anziché l'amore per gli uomini ha maturato l'amore per Dio e si aspetta, a sua volta, che l'isolamento abbia sortito il medesimo effetto presso Zarathustra. «Io amo gli uomini», afferma Zarathustra rivelando i suoi intenti, ma il santo non comprende: quello 'stesso' amore per gli uomini – sostiene il santo – lo aveva condotto al suo eremitaggio, ma da quell'esperienza egli non aveva affatto visto riconfermato e aumentato l'amore per gli uomini; egli era giunto piuttosto all'amore per Dio, «ora amo Dio: gli uomini non li amo. L'uomo è per me una cosa troppo imperfetta». Proprio l'amore che aveva spinto il santo eremita all'isolamento è quell'amore che Nietzsche mediante lo *Zarathustra* intende stravolgere e rinnovare, poiché esso proviene dalla relazione metafisica che lega Dio agli uomini e sempre conduce a separazione e distacco – l'amore del santo per Dio non è altro in fondo che la perfetta 'spiritualizzazione' di quell'amore e il con-

seguito grande disprezzo per l'uomo e per la sua imperfezione al cospetto dell'Ideale. Ascoltando con stupore le parole dell'eremita a cui evidentemente non è giunta la notizia della 'morte di Dio' («è mai possibile? Questo santo vegliardo non ha ancora sentito dire, qui nel suo bosco, che *Dio è morto!*»), Zarathustra comprende che per comunicare la sua saggezza occorre ripensare la relazione fra gli uomini alla luce di quella consapevolezza e occorre dunque riformare l'amore perché diventi legge di quella rinnovata relazione. Ma il terreno non è ancora pronto alla semina, «perché mai ho parlato d'amore! – quasi si rimprovera Zarathustra, per aver svelato l'intento più segreto del suo annuncio –, Io porto agli uomini un regalo!», si corregge ma solo parzialmente, poiché lo stesso santo eremita lo mette subito in guardia circa i rischi connessi alla donazione: «non dar loro nulla [...] prendi tu piuttosto qualcosa da loro», ammonisce l'eremita, «e se proprio vuoi dar loro qualcosa, non dar loro più di un'elemosina, e prima lascia che mendichino per essa!». L'eremita conosce perfettamente il segreto che si cela dietro il dono, sa che esso intende ripetere l'amore *agapico* di Dio per gli uomini, ma il suo grande disprezzo per l'uomo – maturato entro la nefasta separazione metafisica tra mondo vero e mondo apparente di cui si nutre la sua 'spiritualizzazione' nonché la sua solitudine – gli impedisce di ammettere la possibilità di un donatario capace di riconoscere l'autenticità del donare. All'uomo si possono al più elargire 'elemosine', poiché a essi spetta semplicemente il ruolo di sudditi supplici che devono riconoscere costantemente la loro inferiorità. Ma Zarathustra non è disposto a fare elemosine, «per questo non sono abbastanza povero», dice; ossia non si riconosce in una posizione di presunta superiorità, giacché questa

vive sempre della separazione suddetta e Zarathustra l'ha invero superata nel suo isolamento dal quale ha 'gratuitamente' ricavato la sua saggezza. Il santo eremita, espressione e metafora della cieca fede nella separazione metafisica, ha frainteso financo il suo stesso isolamento in cui si bea di lodare Iddio in comunione con la natura ma in totale disprezzo per l'uomo, per il quale non nutre più fiducia alcuna. «Bada che accettino i tuoi tesori! Essi diffidano degli eremiti e non credono che noi veniamo per donare» – il santo vegliardo si riconosce nella schiera degli eremiti pronti a donare la propria saggezza, i propri tesori, sebbene a un mondo che ai suoi occhi non è in grado di conoscere il beneficio. Nel suo disprezzo per l'uomo e nell'illusione di ricambiare con il suo ritiro l'amore di Dio per l'uomo «cantando, ridendo e lodando Iddio», l'eremita non fa che rivelare la menzogna in cui conduce la propria esistenza nell'amore per il trascendente, e non può comprendere il valore che si cela nel dono di Zarathustra, il quale avverte chiaramente che a quelle orecchie non può giungere il suo messaggio, poiché esso stravolge completamente la visione in cui l'eremita conduce la sua vita: «che cosa non avrei da darvi! Ma che io vada via subito, acciocché nulla vi prenda!». Zarathustra sa che il suo dono spazzerebbe via le convinzioni dell'eremita, ma al contempo teme che da quelle certezze, radicate nell'isolamento in cui l'eremita è – come lui – vissuto, egli possa essere a sua volta contaminato. Il rischio si annida sempre nel dono, e l'eremita con la sua regola di vita promette di donare una felicità ultraterrena. Zarathustra teme che rimanendo presso di lui in relazione di 'ospitalità', il vegliardo possa far dono a Zarathustra di quella saggezza metafisica e che dunque si chiuda nel suo isolamento, nell'apparenza

della sua pienezza e perfezione, e possa resistere alla necessità di donare agli uomini che lo ha portato ad abbandonare la sua montagna. È per questo motivo, che si congela rapidamente dal santo 'tentatore' in un simbolico passaggio di testimone, e va fra gli uomini a portare un dono nuovo, chiarendo peraltro come l'originario contatto con la natura da cui proviene il dono stesso non possa in alcun modo risolversi nella solitudine della contemplazione, ma quella saggezza richieda anzi che dal confronto con la natura maturi il rinnovato rapporto d'amore per gli uomini e fra gli uomini, di qui la necessità di ripensare, ampliare e stravolgere l'amore del Dio dei cristiani. Affermando di amare l'uomo, Zarathustra intende smascherare quell'amore che si basa sulla menzogna di Dio e istituisce le relazioni d'amore fra gli uomini a partire dall'illusione che esse derivino la propria origine dall'amore di Dio. Sulla bocca di Zarathustra, l'amore per l'uomo significa la sostituzione di quel soggetto metafisico con l'amore immanente di cui Zarathustra si fa profeta.

Zarathustra non intende affatto però abolire l'amore Cristiano, intende anzi servirsi della dinamica sulla quale esso ha prosperato per lunghi secoli per sostituirlo, tuttavia, con un amore affermativo che, abolendo la distanza tra Dio e gli uomini (quali imperfetti imitatori di quell'amore che da Dio sempre proviene), riporta quell'amore sulla terra *orientandolo* all'Oltreuomo, quale infinita e comune tensione degli uomini al proprio superamento. È innegabile che almeno apparentemente l'identificazione di un fine comune quale obiettivo di quell'amore si ponga in continuità con l'amore dei Cristiani tutto orientato alla perfezione nel regno dei cieli. Manca però qui un'origine imperscrutabile da cui proverrebbe quell'amore e quella spinta, manca

insomma la distinzione metafisica e con essa viene a cadere il discredito e il disprezzo per le imperfezioni dell'uomo, i quali possono assumere ora sulle loro spalle il peso delle loro scelte. All'interno di quella separazione dal trascendente, per l'uomo è al più possibile un amore di tipo compassionevole, mentre Zarathustra, la cui saggezza non si nutre della separazione metafisica e non vive del disprezzo per gli uomini, insegna con il suo dono un amore che può ri-legarli nuovamente e orientarli, finalmente, nel comune *Streben* verso l'Oltreuomo. Tale saggezza proviene dalla terra stessa ossia dal fato a cui siamo legati e che possiamo tornare ad amare; tale saggezza proviene propriamente dalla comune appartenenza degli uomini al mondo, ossia dalla totalità dalla quale la concezione metafisica li teneva separati, macchiati di un peccato che impediva loro la piena adesione al Tutto. Paradossalmente la stessa menzogna di Dio che un tempo teneva assieme gli uomini nel comune obbligo di restituire e rendere grazie per il loro essere-al-mondo voluto da Dio, li rende ora – nell'epoca della 'morte di Dio' – 'immuni' dal quel vincolo; sapere che Dio non c'è più e non funge più da fondamento e da oriente per l'uomo, procura all'uomo un senso di spaesamento che, per un verso, lo ammalia con le lusinghe della sua indipendenza finalmente 'ritrovata' e, per l'altro, lo destina letteralmente alla disperazione, all'assenza di speranza in un senso dell'esistere. Non c'è speranza infatti per chi pensa semplicemente in se stesso le risorse per l'affermazione della propria esistenza; chi mai se non un folle potrebbe pensare nella sua solitudine (nel senso dell'*immunitas* che svincola dal comune vincolo della *communitas*) e nella sua autonomia le risposte ultime per il proprio essere al mondo?

Il dono di Zarathustra offre una saggezza capace di orientare al superamento di quella *immunitas* nichilistica, ma non conduce a una lieta e definitiva *communitas*; nient'affatto, nel dono che ha in serbo Zarathustra v'è al fondo lo svuotamento stesso del vincolo: fine di quella comune restituzione è infatti il tramonto dell'uomo, perché da questo tramonto nasca ciò che è oltre-l'uomo. Zarathustra si serve dunque del dono e della legge d'amore rinnovata per andare oltre il dono stesso o oltre le sue dinamiche, per smascherarne il meccanismo che si cela dietro la sua 'gratuità' e condurre l'uomo entro il proprio destino di tramonto, un destino che risponde a un amore più grande che è l'amore per il tutto, ovvero l'amore per l'eternità, se intendiamo con eternità non un tempo infinito bensì la pienezza dell'essere²¹ che si rivela nell'attimo.

Rispetto al dono della tradizione cristiana, che si annuncia anzitutto come dono (d'amore) di Dio agli uomini i quali devono restituire in uno sforzo infinito rimanendo all'interno dell'amore di Dio (Gv 15, 10: «Se osserverete i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore, come io ho osservato i comandamenti del Padre mio e rimango nel suo amore»)²², il dono di Zarathustra non dipende da un donatore originario – Zarathustra stesso è un semplice mediatore –, e la sua forza e il suo potere dipendono dal dono stesso. Ciò non toglie che però il dono di Zarathustra continua a vincolare alla 'restituzione'; il dono di saggezza non è affatto slegato dalla relazione tra donatore e donatario, semplicemente la relazione viene rivoluzionata alla luce della specificità del dono e della sua dinamica. La saggezza che viene donandosi, mediante Zarathustra, impone a chi l'accoglie un'adeguata risposta la cui norma è inscritta nella saggezza stessa che avanza. Il dono 'scandalizza'

comunque, tuttavia non perché il donatario debba sentirsi in obbligo nei confronti del *profeta* Zarathustra, che letteralmente porta la parola ‘di altri’ (o meglio sarebbe dire, ‘d’altro’) e si fa semplice mediatore; l’obbligo della restituzione che il dono impone deriva non dall’*auctoritas* da cui proviene, ma proprio dall’assenza di tale *auctoritas* separata. La saggezza che ora va donando viene a Zarathustra del tutto gratuitamente come emersione in superficie di un comune sapere, di un’appartenenza che ci vincola da sempre alla totalità. Ancor più cogente è dunque quest’obbligo rispetto a un obbligo contratto con un Dio a cui mai potremmo fino in fondo corrispondere in maniera adeguata. Il dono di Zarathustra è in fondo una voce che avvertiamo già da sempre dentro di noi, ed è la voce che ci comunica la nostra radice comune, la nostra comune provenienza che ci lega alla totalità ed è capace di ri-legare, di riallineare il volere egoistico al volere universale verso il nostro comune destino, secondo un pensiero che presenta una chiara eco emersoniana e rimanda ai primissimi scritti filosofici di Nietzsche²³, ma che nella filosofia matura di Nietzsche si chiarisce come tensione inesausta all’Oltreuomo, inteso quale alternativa al destino nichilistico passivo dell’‘ultimo uomo’. Con la ‘morte di Dio’ si apre di fatto un’alternativa netta e senza mediazioni tra un destino che continua il declinare disperato che ha condotto all’esaurimento dell’ipotesi di Dio, che pure per secoli ha assolto la sua funzione di vincolo comunitario (nel senso più alto e più ampio dell’espressione), e la scelta per un nichilismo attivo che prende atto dell’assenza di fondamenti ultimi e decide il destino all’insegna del superamento del disperato declinare a cui sembra consegnato l’essere nell’epoca della ‘morte di Dio’. Questa decisione passa, come detto, per

l'accettazione di un nuovo amore affermativo che soppianta l'amore dei compassionevoli e intende consegnare ogni frammento disperso alla totalità da cui si è separato. È a partire da qui che risulta possibile ricavare la comprensione di quelle perentorie esortazioni al nuovo amore che si leggono nel § 4 del Proemio e che fuori da tale contesto teorico risultano contraddittorie e paradossali:

Quel che è grande nell'uomo è che egli è un ponte e non un fine: quel che si può amare nell'uomo è che egli è un passaggio e un trapasso.

[...]

Amo coloro che non stanno a cercar prima una ragione dietro le stelle per sacrificarsi e perire: ma che si sacrificano alla terra perché la terra sia un giorno del superuomo.

[...]

Amo colui che fa della sua virtù la sua inclinazione e la sua fatalità: così egli vuole, per amore della sua virtù, vivere ancora e non vivere più.

[...]

Amo colui la cui anima si dissipa, che non vuole ringraziamenti e che non restituisce: giacché egli dona sempre e non vuole conservarsi.

[...]

Amo colui la cui anima è stracolma, sicché dimentica se stesso, e tutte le cose sono in lui: così tutte le cose diventano la sua fine (*KSA*, IV, pp. 16-18).²⁴

Questa articolata professione di amore pronunciata da Zarathustra con un evidente richiamo alle Beatitudini²⁵ si apre con una premessa che anticipa e riassume ogni asserzione successiva. L'amore per l'uomo che Zarathustra professa è un amore volto anzitutto a liberare l'uomo da se stesso, dalla sua soggettivazione, dalla gabbia della finitudine entro la quale aveva trovato conforto quale canale privilegiato per il contatto con il Dio a cui rendere grazie. Tra gli

effetti del cristianesimo contro cui intende dirigere l'amore portato in dono da Zarathustra v'è infatti l'exasperazione della soggettività che a partire dalla mediazione dell'assoluto operata dal Cristo-uomo conduce nella modernità, in un inestricabile intreccio con il processo di secolarizzazione, a un'exasperazione del valore assegnato al singolo e a forme di religiosità intimistiche che finiscono per negare il senso stesso della religione, intesa come *re-legere*, tenere assieme. Paradossale effetto del cristianesimo frainteso è infatti il potenziamento del soggetto: si pensi all'atteggiamento spavaldo di quanti ascoltano sulla piazza del mercato, saldi nelle loro convinzioni, nella loro 'soggettività', nell'illusione di essere al riparo dal crollo, il *folle* che annuncia la 'morte di Dio'. Chi pretende di comprendere l'Oltreuomo come il potenziamento dell'individuo non afferra la proposta alternativa a tale destino di declino che invece avanza Nietzsche. Anziché il potenziamento dell'individuo, l'Oltreuomo prefigura l'abbandono dell'individualità; ciò che è degno d'amore nell'uomo non è la sua capacità di potenziarsi, ma semmai la sua capacità di dismettere quella potenza, di rinunciare a farsi fine per divenire mezzo del superamento. Ciò che è degno d'amore nell'uomo è la sua capacità di 'distaccarsi' da sé, di svuotarsi della propria potenza di sé (o meglio di questa illusione) e di prendere (la giusta) 'distanza', di esonerarsi dall'ambiente in cui è immerso e dagli impulsi che gli provengono²⁶. L'uomo è un animale "non ancora stabilmente determinato" (*festgestellt*) – si legge al § 62 di *Al di là del bene e del male* – e in ciò risiede la sua condanna e insieme la sua fortuna, poiché non è chiuso all'interno di un ambiente (nel senso non solo biologico, ma pienamente ontologico) che lo determina e lo definisce in una forma finale da realizzare. La sua eventuale

entelechia è sempre aperta a soluzioni differenti: ciò che Nietzsche auspica mediante Zarathustra è che l'uomo riconosca nella propria 'potenzialità' non un fine da portare a compimento nel potenziamento della propria individualità, bensì un mezzo per convertire quella potenzialità in tensione al superamento della condizione individuale. L'amore che Zarathustra professa nel proemio è teso a mostrare questa risorsa nell'uomo ed è volto a ridestare questo sentimento profondo, sempre presente nel fondo della sua anima come capacità di 'distaccarsi' da sé, dalla gabbia della propria individualità per avvertirsi parte di una totalità sempre diveniente a cui già da sempre l'uomo appartiene. Dichiarando il proprio amore, Zarathustra non fa altro che richiamare quel legame del legame che ci vincola al Tutto e che pur albergando nel fondo della nostra anima ha bisogno d'esser ridestato, poiché il rivestimento metafisico ha scavato una separazione talmente profonda da illuderci della nostra autonomia e della nostra autosufficienza. Con la figura del dio fattosi uomo e con l'amore che accompagna questa particolare 'donazione', il cristianesimo si avviò certamente su questa strada, che conduce al superamento delle distinzioni, ma rimase prigioniero della separazione metafisica sulla quale si fondava e delle costruzioni teologiche che su di essa vennero edificate determinando progressivamente, per un verso, l'insignificanza dell'ipotesi di Dio e dunque la sua 'morte' storica e, per l'altro, il potenziamento della soggettività la quale, nutrendosi della separazione metafisica, accumulò in sé quel valore attribuito e assegnato un tempo fuori di sé, presso Dio.

Il fatto che Dio è diventato uomo – osservava il giovane Nietzsche in *Libertà della volontà e fato* – non fa che ricordarci che l'uomo non deve ricercare la sua

beatitudine nell'infinito, bensì deve fondare sulla terra il suo paradiso²⁷.

È certamente paradossale, ma tra gli effetti di questo passaggio decisivo compiuto dal cristianesimo che mostra Dio farsi uomo, v'è il lato opposto della medaglia: è l'uomo a essersi fatto Dio. Non abolendo la distinzione originaria tra mondo ideale e mondo reale, l'uomo si illude di (ri-)appropriarsi di quegli attributi che aveva riservato a Dio, e non afferra l'autentico messaggio, che secondo Nietzsche sarebbe alla base della legge d'amore dei vangeli. Come egli stesso mostra molti anni dopo in un passo decisivo de *L'Anticristo*, l'amore dei vangeli mira infatti alla realizzazione della beatitudine direttamente "sulla terra" passando per il superamento di ogni distinzione, inclusa ovviamente la distinzione fondamentale tra 'mondo vero' e 'mondo apparente':

L'incapacità di resistere diventa qui moralità («non contrastare al male!» sono le più profonde parole dei Vangeli, in un certo senso la loro chiave), lo diventa la beatitudine nella pace, nella mitezza, nel non-*poter-esser-nemici*. Che cosa significa «lieta novella»? la vita vera, la vita eterna è trovata, – non viene promessa, esiste, è *in voi*: come vita nell'amore, nell'amore senza detrazioni o esclusioni, senza distanza (*KSA*, VI, p. 200)²⁸.

Gli aspetti costitutivi e caratterizzanti dell'amore evangelico originario riecheggiano nella figura sempre di là da venire dell'*Übermensch*²⁹: si tratta infatti di un amore che non conosce distinzioni e al quale nulla si sottrae, un amore che è sempre privo di risentimento e di vendetta «che non rimprovera, non contrasta: non porta la spada». Tuttavia, l'amore dei vangeli, secondo Nietzsche, non è di per sé sufficiente a compiere il superamento e infatti conduce

per un verso all'indifferenza nichilistica e per l'altro all'esaltazione dell'individualità. Con il suo 'quinto evangelo', Nietzsche ritiene di poter compiere quel "passo decisivo" nella direzione già segnata dall'amore dei vangeli, capace di superare le secche in cui il cristianesimo storico ha condotto. L'amore dei vangeli deve essere integrato da una *dinamica attiva*, che sia capace di (ri)costituirlo dall'interno come infinita *volontà affermativa di creare*, di 'donare senso' laddove il senso è smarrito e abbandonato a un perpetuo declinare. Tale aspetto 'positivo' è secondo Nietzsche assente nell'amore di Gesù che si presenta piuttosto come un atteggiamento passivo o, nel migliore dei casi, semplicemente 'reattivo'.

Nel non-*poter-esser-nemici* della parola evangelica sta per Nietzsche il presupposto necessario ma non sufficiente per quell'amore totale che è l'amore per l'*Übermensch*. La «lieta novella» ci mostra nel fondo della nostra anima la possibilità di realizzare la nostra *vita* sulla terra; ci mostra in fondo che la beatitudine è possibile «qui e ora», «come vita nell'amore senza distinzioni o esclusioni». Ma tale annuncio è fatto secondo Nietzsche sempre all'interno di un contesto religioso-metafisico che finisce per risolverne la spinta emancipativa e non consente di conseguire ciò che promette.

Accogliere e comprendere una tale saggezza (*Weisheit*) preliminare significa tuttavia porsi in cammino sulla lunga strada dell'amore che conduce all'*Übermensch*, al 'nuovo' senso da assegnare alla terra, ma perché questo possa realizzarsi occorre un 'nuovo amore', un amore rinnovato, che è per l'appunto quello che Zarathustra professa sin dal proemio.

Nel chiarire la natura di questo amore, Zarathustra lo rivela come un'autentica esortazione all'azione («die höchste That») all'interno di una nuova dina-

mica del donare: «Amo colui la cui anima si dissipa», ribadisce Zarathustra, riprendendo il passo di poco sopra in cui lodava colui che è capace di sacrificarsi senza la necessità di cercare una «ragione dietro le stelle», ma si sacrifica «alla terra perché un giorno vi nasca l'Oltreuomo»; ma in questa ripresa chiarisce una dinamica precisa. Zarathustra non esorta semplicemente al sacrificio di sé, mostra bensì le modalità in cui questo sacrificio deve compiersi perché possa servire allo scopo. Il sacrificio si compie infatti nel dono che si fa di sé stessi, delle *proprie* ricchezze, dei *propri* beni, della *propria* individualità, senza però volere in alcun modo innescare *per sé* il meccanismo di ricompensa-restituzione. È degno d'amore infatti chi «non vuole ringraziamenti e chi non restituisce», vale a dire colui che si svincola ed è svincolato dal dono inteso come scambio³⁰, perché è capace di separarsi dai *suoi* beni anzitutto dismettendo il proprio sé, «dissipando la propria anima». Egli diviene degno di questo amore in quanto dona sempre e non vuole conservarsi e così facendo non è 'donatore' che esige benefici, né 'donatario' che ricambia, ma semplice mezzo e strumento di quella donazione, che è l'autentico Soggetto di questa dinamica che ha come fine la nascita dell'*Übermensch*. Qui Zarathustra offre un'ulteriore chiave d'accesso al meccanismo che si cela nella struttura narrativa e argomentativa dell'opera. L'amore di cui è pregno Zarathustra, e che ora intende donare sotto forma di saggezza che conduce all'Oltreuomo, è la 'legge' in base alla quale devono istituirsi le nuove relazioni: virtuoso risulta infatti colui che agisce conformemente a questa legge. La virtù introdotta nel proemio in questa professione d'amore e poi ripresa più avanti in un discorso interamente a essa dedicata è per l'appunto la 'virtù che dona'. Una sola virtù deve guidare l'uomo, per-

ché in questa *schenkende Tugend* si risolvono i nodi del volere che impediscono l'adesione all'amore a cui Zarathustra esorta e chiudono l'individuo nella *propria* volontà, 'rimpicciolendolo'. La 'virtù che dona' traduce invece quella volontà più alta in cui deve confluire il volere egoistico:

Quando volete con una sola volontà, e questa svolta di ogni fatalità si chiama per voi necessità: lì è l'origine della vostra virtù.

In verità, un nuovo bene e male è essa! In verità, un nuovo scrosciare e la voce di una nuova sorgente!

È potenza, questa nuova virtù; è un pensiero dominante e intorno a esso un'anima avveduta: un sole d'oro e intorno a esso il serpente della conoscenza! (KSA, IV, p. 99)³¹.

In questa 'virtù che dona', per amore della quale si vuole al contempo «vivere ancora e non vivere più», si cela l'enigma che si accompagna al dono di Zarathustra, e che nel passo appena citato riecheggia nella figura del serpente attorno al sole d'oro, la quale immagine rimanda alla velenosità del dono che allude per un verso alla 'selezione' del giusto donatario e per l'altro alla 'perdizione' a cui questi va incontro.

La figura del serpente ritorna d'altronde in modo alquanto significativo ne *La visione e l'enigma*, uno dei discorsi più noti e più interpretati dello Zarathustra³², in cui peraltro si cela la natura del dono di saggezza dietro un *enigma* (anch'esso sempre insidioso e sfidante) da sciogliere. La figura del serpente che penetra nella gola del pastore sembra raffigurare una saggezza velenosa (perché *avvelenata*, ossia fraintesa e tradita), di per sé mortifera, la quale può venire però riconvertita mediante un de-cisione, un 'distacco' che deve compiersi perché si possa accogliere adeguatamente il dono velenoso (e avvelenato)³³ di saggezza. Il morso dato dal pastore (di greggi?

V'è forse un riferimento alla predicazione di Cristo (cfr. Gv 10, 1-21) e alla sua eventuale capacità di riconvertire una dottrina oramai avvelenata?) alla testa del serpente lo 'trasforma' infatti nell'Oltreuomo in cui si compie la perfezione dell'amore per il tutto prefigurata dall'eterno ritorno dell'uguale.

Al di là di queste considerazioni, basti qui tener fermo come la 'virtù che dona' valga a tradurre in termini 'etici' l'azione di chi si conforma alla dinamica (anzitutto 'ontologica') dell'amore suggerito da Zarathustra.

L'introduzione di una 'virtù', e quindi di una connotazione etica nella scelta che si compie conformandovisi o meno, chiarisce come l'esortazione a donare che echeggia in queste pagine non sia un mero invito a dissipare la propria anima a svuotarla di ogni contenuto e di dedicarsi a un continuo dispendio energetico. Lo svuotamento della propria anima a cui Zarathustra esorta non si esaurisce affatto in questo continuo darsi 'senza motivo', come talvolta si è inteso assumere l'intento nietzscheano nel senso per esempio della *dépense* suggerita da Bataille – aspetto che pure è presente in Nietzsche e che mette in luce i limiti di una concezione economica ridotta alla legge dell'utile. Nello *Zarathustra*, il dono, il dispendio di sé non è però fine a se stesso; in tale svuotamento è piuttosto costantemente presente un fine verso cui dirigere tale esubero ed eccesso, e tale fine è precisamente l'Oltreuomo. Zarathustra non ama semplicemente chi è pronto a dissipare la propria anima stracolma, chi è pronto a immolarsi per farsi donatore inesausto. Egli ama anzitutto ciò che è "grande nell'uomo", ossia il fatto che egli – proprio per il suo carattere non definito, sa essere "ponte e non un fine" («quel che si può amare nell'uomo è che egli è un passaggio e

un trapasso (*Untergang*)». Nel suo donarsi l'uomo prepara la propria fine (*Untergang*) come 'passaggio' (*Übergang*) all'Oltreuomo e dunque il suo dare non deve semplicemente trasformarsi in un caotico dispendio energetico. Il suo donarsi diviene 'virtuoso' allorquando egli conforma il proprio volere all'unica volontà (di potenza) orientata al superamento di ogni individuazione, perché da quella dinamica, che egli 'virtuosamente' accoglie per sé, ogni frammento disperso risulti incluso nella totalità. Colui la cui anima è stracolma e di tale ricchezza non si serve per aumentare la propria potenza, ma anzi si avvale per orientarla al superamento di sé, obbedisce fino in fondo alla 'virtù che dona': si fa tutt'uno con la volontà di potenza ma non semplicemente al fine di una continua eccedenza, bensì per agire *eticamente* (di qui l'utilizzo dell'espressione 'virtù' che rimanda all'agire morale) nella direzione dell'Oltreuomo.

Note

¹ «I fichi cadono dall'albero, essi sono buoni e dolci; e quando cadono si spacca la loro pelle rossa. Io sono un vento del nord per i fichi maturi», F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Sulle isole beate*.

² «Fra i miei scritti il mio Zarathustra sta a sé. Donandolo all'umanità, le ho fatto il più grande regalo che essa abbia mai avuto [...]. Qui non parla un profeta, uno di quegli spaventosi ibridi di malattia e volontà di potenza che vengono chiamati fondatori di religioni. Bisogna innanzitutto *ascoltare* bene il suono che esce da questa bocca, questo suono *alcionio* per non far torto al senso della sua saggezza. “Le parole più silenziose sono quelle che portano la tempesta. Pensieri che incedono con passi di colomba guidano il mondo”», F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1967-1977 e 1988 [KSA], vol. VI, p. 269; *Ecce homo, Prologo*; per la traduzione italiana delle opere di Nietzsche faccio riferimento all'edizione *Opere*, a cura di G. Colli - M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964 e segg. rimandando dove è possibile semplicemente all'opera e al paragrafo. Sull'utilizzo dell'aggettivo 'alcionio' in relazione alla donazione si veda G. Shapiro, *Alcyone: Nietzsche on Gift, Noise, and Women*, SUNY, Albany, 1991, pp. 1-51: «Si ricordi che Alcione, da cui deriva l'aggettivo 'alcionio', fu trasformata [per pietà dagli dèi] in un uccello marino quando tentò disperatamente di seguire il suo sposo Ceice annegato in mare [durante una tempesta scatenata dagli dèi per punire la loro felicità]. Come risultato di questa trasformazione, il mare osserva ogni anno un periodo di calma così che gli alcioni [gabbiani o martin pescatori] possano deporre le loro uova nei loro miracolosi nidi galleggianti», ivi, p. 16 (traduzione mia). Consacrati a Teti, gli alcioni rappresentano un collegamento tra cielo e terra, ed è facile cogliere nella quiete che consente la loro riproduzione quelle 'parole silenziose' che portano con sé la 'tempesta' (quella tempesta per la quale Ceice e Alcione morirono e furono 'trasformati') che può generare nuovi 'trasformati'.

³ «Aver capito sei frasi di quel libro, cioè averle vissute, innalza i mortali a un grado più alto di quello che gli uomini “moderni” potrebbero raggiungere» (KSA VI, p. 299) – scrive Nietzsche in risposta a Heinrich von Stein che lamentava di non aver capito una sola parola dello *Zarathustra*; cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo, Perché scrivo libri così buoni*.

⁴ Nella lettera del 13 febbraio del 1883 che Nietzsche invia da Genova al suo editore Ernst Schmeitzner Nietzsche parla del suo libro ormai concluso come di un «passo decisivo»: «si tratta di un “poema” o di un “quinto vangelo”, o piuttosto di qualcosa per il quale non c’è ancora un nome» (F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe* cit., vol. VI, pp. 327 e seg.).

⁵ In una lettera inviata nell’aprile del 1883 a Malwida von Meysenbug Nietzsche afferma per l’appunto di «aver sfidato tutte le religioni» e di aver realizzato con lo *Zarathustra* «un nuovo ‘libro sacro’» (F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe* cit., vol. VI, p. 363).

⁶ L’alternanza di alto e basso, profondo e superficiale è costante nello *Zarathustra* e consente di per sé un interessante chiave di lettura per la comprensione della nozione di passaggio, *Über-gang*, e per la nozione di tramonto, *Unter-gang*.

⁷ R.W. Emerson, *Condurre la vita*, trad. it. A.M. Nieddu, Torino, Aragno, 2008, p. 30.

⁸ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Proemio*; per la traduzione italiana dello *Zarathustra* faccio riferimento all’edizione curata da S. Giametta, Milano, Rizzoli, 1996.

⁹ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, § 292.

¹⁰ «Il mio concetto di “dionisiaco” è diventato qui *azione suprema* [*die höchste That*]» (KSA, VI, p. 343), scrive Nietzsche in *Ecce homo*, suo testamento intellettuale, chiarendo come l’assenza di Dioniso sia di fatto la testimonianza del suo completo dispiegamento nell’azione – al passo decisivo – a cui *Zarathustra* esorta; cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo, Così parlò Zarathustra*, 6.

¹¹ Lo stesso Dioniso, nel suo sviluppo triadico e ancor più nella sua forma di *Iaccus*, è un dio che in qualche modo prepara e anticipa la venuta di Cristo. In concreto poi, nella tensione al superamento del cristianesimo, Nietzsche utilizza espressamente la figura di Dioniso contrapposta al Crocifisso, ossia al Gesù neutralizzato nel sacrificio, quale linea comune smarrita e da recuperare; per un approfondimento dei punti di contatto tra Dioniso e Cristo rimando a G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo: conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, Torino, Marietti 1820, 2006, che pur fortemente di impianto girardiano costituisce una preziosa risorsa per tali tematiche; ho trattato più approfonditamente questi temi nel capitolo *Deus sempre adveniens* del mio *Vertigini della ragione. Schelling e Nietzsche*, Torino, Rosenberg & Sellier, nuova edizione 2018, pp. 155-193.

¹² Cfr. anche Gv 12,27: «L’anima mia è turbata; che cosa

dirò? Padre *salvami* da quest'ora? Ma proprio per questo sono giunto a quest'ora! Padre glorifica il tuo nome».

¹³ È il pericolo in cui per esempio è incorso, senza saperlo evitare, l'eremita con cui si confronta appena disceso dalla montagna.

¹⁴ Per esempio, nel vangelo di Giovanni: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10,30); «Io non sono solo perché il Padre è con me» (Gv 16,32).

¹⁵ Sul tema rimando alle preziose considerazioni di G. Pasqualotto, *Commento a F. Nietzsche, Così parlò Zarathustra*, trad. it. S. Giametta, Rizzoli, Milano, pp. 369-546; qui in particolare pp. 384-385.

¹⁶ «Nessuno mi ha mai domandato, e avrebbe dovuto domandarmelo, che cosa significhi, proprio sulla mia bocca, sulla bocca del primo immoralista, il nome *Zarathustra*: perché ciò che costituisce l'enorme unicità di quel persiano nella storia è proprio l'opposto» (KSA, VI, p. 367), F. Nietzsche, *Ecce homo, Perché io sono un destino*.

¹⁷ In un'apparente contraddizione volta invece a impedire, da un lato, una lettura teleologica della tensione all'Oltreuomo e, dall'altro, la banale visione circolare del tempo quale soluzione dell'enigma dell'eterno ritorno. L'eternità a cui rimanda l'eterno ritorno è piuttosto la perfezione immanente che l'immagine irrappresentabile dell'Oltreuomo promette in una tensione continua che è da leggersi piuttosto in continuità con il detto di Anassimandro nel quale ogni frammento trova soluzione nella totalità originaria da cui proviene e alla quale è destinato a tornare. Qui, tuttavia, Nietzsche scorge il doppio rischio di una separazione tra mondo vero e mondo apparente e di una visione morale e moralizzante del mondo: la soluzione proposta per superare la separazione è il divenire eracliteo. Tuttavia come ho cercato di mostrare altrove, la dottrina di Anassimandro, se correttamente intesa, vale come sintesi *ante litteram* dell'Essere di Parmenide e del divenire di Eraclito: «Se è vero che la dottrina ontologica descritta dalla *volontà di potenza* è in definitiva la sintesi dell'ontologia dell'Essere di Parmenide e dell'ontologia del divenire proposta da Eraclito, ancor più vero è che esse trovano sintesi *ante litteram* già nel detto di Anassimandro, qualora s'intenda, tuttavia, l'*ἄπειρον* (*ápeiron*) come il luogo a-topico nel quale si rinviene il *divenire assoluto*, senza ordine, regola e forma, dell'Essere in quanto esiste, che a sua volta garantisce il divenire 'fenomenologico' degli enti in quanto nascono, permangono e tramontano; ossia, sulla base di una distinzione a cui abbiamo già fatto cenno tra 1) il *divenire assoluto* dell'*ἄπειρον*

e dunque di “ciò che veramente è” e 2) il divenire per così dire ‘fenomenologico’ degli enti che ‘appaiono’ e che percepiamo mediante la ‘sensazione’, la quale fa capo sempre e comunque all’unità della Volontà originaria», E.C. Corriero, *Volontà d’amore* cit. p. 74; cfr. in generale pp. 72-74.

¹⁸ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Proemio*.

¹⁹ Id., *La gaia scienza*, § 343.

²⁰ *Infra*, nota 12, pp. 117-118.

²¹ Nel senso proposto da Plotino: «eternità, cioè quel tipo di vita privo di scosse, tutto insieme, ormai senza limiti e sbandamenti, per il fatto che si colloca stabilmente nell’Uno [...]», *Enneadi* III, 7, 11; ed. it. a cura di G. Reale, Milano, Mondadori, I Meridiani, 2012, p. 741.

²² Come osserva Enzo Bianchi, «l’essenza del cristianesimo [è] nell’annuncio non solo dell’amore che vince la morte, ma di un amore gratuito, chiamato “grazia” [...]; l’amore gratuito, libero, incondizionato, fedele per l’eternità. Questa è la buona notizia, vangelo: l’amore di Dio non va meritato, ci precede, ci raggiunge prima che noi possiamo fare qualcosa per meritarlo! [...] L’amore di Dio per l’umanità (cfr. Gv 3, 16: “Dio ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito”) è amore che non può essere ripagato. Come recita un’antica anafora che in un solo versetto dà tutto il movimento originato dalla gratuità: “Ti rendiamo grazie, Signore, noi tuoi servi peccatori ai quali hai concesso la tua grazia che non può essere ripagata (*Anafora di Addai e Mari*)», in E. Bianchi, *Dono e Perdono*, Torino, Einaudi, 2014, pp. 16-17

²³ «La volontà libera – scrive Nietzsche in *Fato e storia* – appare come ciò che non conosce catene, che è arbitrario; è l’infinitamente libero, avventuroso, lo *spirito*. Ma il fato [...] è la forza infinita della resistenza contro la libera volontà; una volontà libera senza fato è tanto impensabile quanto lo spirito senza la realtà, il bene senza il male. Perché a fare una qualità occorre l’opposto [...], la volontà libera non è nient’altro che il *potenziamento supremo del fato*», F. Nietzsche, *Scritti giovanili, 1856-1864*, trad. it. a cura di M. Carpitella, Milano, Adelphi, 1998, p. 209.

²⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Proemio*.

²⁵ Cfr. in generale il *Discorso della montagna* in Matteo (Mt 5, 1-48), ma anche il cosiddetto ‘discorso della pianura’ di Luca (in particolare Lc 6, 20-45).

²⁶ Le riflessioni della successiva antropologia filosofica, in particolare di Scheler e di Gehlen, devono molto a Nietzsche e

a loro volta risultano illuminanti per questo passaggio del suo pensiero.

²⁷ F. Nietzsche, *Scritti giovanili, 1856-1864* cit., p. 213.

²⁸ F. Nietzsche, *L'Anticristo*, § 29.

²⁹ Lo ha messo bene in evidenza M. Cacciari nel suo saggio *Il Gesù di Nietzsche*, in "Micromega", 1, 2000; cfr. anche M. Cacciari, *L'arcipelago*, Milano, Adelphi, 1997, pp. 143-154; sulla figura di Gesù nella filosofia di Nietzsche si veda ovviamente K. Jaspers, *Nietzsche e il Cristianesimo*, trad. it. G. Dolei, Milano, Christian Marinotti Edizioni, 2008.

³⁰ Peraltro in continuità con il passo evangelico Mt 10, 8: «gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date»

³¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Della virtù che dona*.

³² Per una lettura complessiva del passo rimando al mio *Vertigini della ragione. Schelling e Nietzsche*, Torino, Rosenberg & Sellier, nuova edizione 2018, pp. 99-103.

³³ Il dono di saggezza è velenoso perché per un verso destina alla morte, al tramonto dell'individualità, ma è altresì velenoso in quanto avvelenato poiché porta con sé il rischio di una dottrina declinante e passiva tradita nelle sue fondamenta.

3. PER CHI SPLENDE IL SOLE

Had I not seen the Sun
I could have borne the shade
But Light a newer Wilderness
My Wilderness has made.

E. DICKINSON¹

Donatori e donatari

Se rimaniamo sul piano della narrazione dello *Zarathustra*, l'idea dell'Oltreuomo, dell'*Übermensch* – inizialmente è questa idea a dominare l'opera e solo successivamente essa viene integrata con l'ipotesi dell'eterno ritorno dell'uguale – è qualcosa che si offre a lui, è un'immagine che gli giunge. Il messaggio rimarrebbe inerte se Zarathustra lo serbasse per sé, anzi ne andrebbe della sua stessa salute, nonché della tenuta dell'immagine dell'Oltreuomo, che si offuscherebbe e si 'deformerebbe', come mostra lo specchio del fanciullo nel sogno rivelatore che apre il II libro. Zarathustra è tornato nuovamente sulla montagna in attesa di vedere i risultati della sua 'semina' presso gli uomini, ma nel suo nuovo e lungo isolamento realizza quale pericolo corra la sua saggezza:

Che cosa mi ha tanto spaventato in sogno da farmi svegliare? Non era venuto da me un fanciullo che portava uno specchio?

«Oh, Zarathustra – mi ha detto il fanciullo – guardati nello specchio!»

Ma quando mi son guardato nello specchio, ho urlato, e il mio cuore è stato scosso: perché non me ci ho visto dentro, ma la smorfia e il ghigno di un demonio.

In verità, fin troppo bene capisco il segno e l'ammo-

nimento del sogno: la mia dottrina è in pericolo, la malerba vuol farsi chiamare grano!

I miei nemici sono diventati potenti e hanno deformato l'immagine della mia dottrina così che i miei diletti sono costretti a vergognarsi dei doni che ho loro fatti (KSA, IV, pp. 105-106)².

Dal suo nuovo ritiro, Zarathustra ha compreso il rischio che corre il suo donare tanto per lui quanto per chi lo accoglie, ma la sua saggezza continua a crescere ed egli non può far altro che ancora donare. Forte di questa ulteriore consapevolezza, di questa conferma ricavata dalla sua nuova solitudine, Zarathustra può/deve di nuovo scendere fra gli uomini, dai suoi 'amici', a cui ha già donato, ma anche dai suoi 'nemici', che hanno respinto quel dono. L'amore di Zarathustra, dopo questo nuovo ritiro, non conosce distinzioni: «Come amo ormai ognuno a cui io possa anche solo parlare! Anche i miei nemici appartengono alla mia beatitudine» (KSA, IV, p. 107)³. In questo passaggio cruciale dello *Zarathustra*, il dono di saggezza trova la sua direzione proprio nell'amore che supera ogni divisione e che però traduce la tensione all'Oltreuomo: «Ben c'è un lago in me, un lago solitario, bastante a se stesso; il mio fiume d'amore lo trascina giù con sé, verso il mare» (KSA, IV, p. 106)⁴. Il fiume d'amore che è l'essenza della saggezza accumulata non consente a Zarathustra l'isolamento e lo esorta a istituire relazioni di 'amicizia', perché possa comunicare e donare quella saggezza così che questa infine conduca all'Oltreuomo, all'aperto del mare, nel cui continuo divenire ogni differenza è superata.

Zarathustra è dunque definitivamente costretto a *svuotarsi* di detto pensiero e a comunicarlo nella forma di un dono agli uomini, o meglio a coloro che hanno orecchie per tale saggezza. Come ricorda il

sottotitolo, *Così parlò Zarathustra* è “ein Buch für Alle und Keine” – un libro per tutti e per nessuno: non si tratta semplicemente di un sottotitolo il cui intento possa ridursi, diremmo oggi, a ragioni di tipo ‘commerciale’ che per un verso nel definirlo un libro “per tutti” afferma la sua semplicità, la sua accessibilità, e, per l’altro, definendolo un libro “per nessuno” esercita di fatto una seduzione e una lusinga nei confronti di quanti si sentono comunque pronti a decifrare l’enigma che esso porta con sé e a smentire lo stesso autore sulla presunta inaccessibilità del contenuto. Anche il sottotitolo va letto piuttosto alla luce dell’atto di donazione che Nietzsche intende aver compiuto scrivendo lo *Zarathustra* – come si è detto, egli ritiene infatti di aver fatto all’umanità ‘il dono più grande’ che abbia mai ricevuto e di aver scritto un ‘libro sacro’ (precisamente il ‘quinto evangelo’) con il quale intende sfidare tutte le altre religioni. In questo senso, *Così parlò Zarathustra* si comprende come “un libro per tutti e per nessuno”: si tratta infatti di un libro “per tutti”, poiché tutti sono potenziali donatari, tutti sono infatti in grado di accettare il dono che Zarathustra ha in serbo per loro, poiché a tutti è concesso di accedere al fondo della propria anima a cui lo *Zarathustra* è anzitutto rivolto al fine di ‘convertire’⁵ l’uomo in direzione dell’Oltreuomo, eppure pochi sanno intendere la forza di quel dono, pochi ne possono afferrare il significato recondito; ma di certo ‘nessuno’ sa portarlo a compimento: ‘nessuno’, come recita il sottotitolo (ein Buch für Keine), poiché chi lo accogliesse fino in fondo dovrebbe accettare la propria fine, il proprio tramonto, giacché solo a partire da quel tramonto è possibile che nasca l’Oltreuomo.

Il concetto di dono di cui Nietzsche si avvale nello *Zarathustra* sfugge in qualche misura alle dinamiche e alle implicazioni che ineriscono classicamente al dono e che in precedenza abbiamo voluto ripercorrere⁶. Tuttavia, Nietzsche si serve consapevolmente del dispositivo che il dono introduce nelle relazioni – istituendole, alterandole o consolidandole –, al fine di chiarire la natura sconvolgente del suo messaggio e di inserirlo saldamente all'interno di una precisa tradizione segnata dall'amore dei vangeli quale suo auspicabile esito.

Rispetto alle dinamiche che generalmente si ripetono nella donazione, nello *Zarathustra* si mette in evidenza un particolare dono che si nutre di se stesso e non pretende di ricavare 'valore' da chi lo dona o dalla relazione nella quale la donazione si realizza o si rinsalda. Il Soggetto della donazione è qui il dono stesso: ossia la saggezza che vuole farsi dono e che agisce direttamente sull'essenza tanto di chi dona quanto di chi quel dono riceve o respinge. La conoscenza di cui è in possesso Zarathustra, in seguito al suo isolamento, modifica e costituisce lo stesso Zarathustra, che appunto discende dalla montagna come un 'trasformato'. Qui non è affatto il donatore a costituire mediante la propria volontà di potenza l'essenza della cosa donata, non è certamente Zarathustra a 'donare senso' alla cosa da donare, a *intenzionarla*, a esercitare quell'influsso che la rende carica della 'forza' che esercita sul donatario, è bensì lo stesso dono che agisce sul donatore e sul donatario determinandoli – entrambi – nella loro essenza e quindi nella loro relazione. In questo consiste il vero ribaltamento della dinamica del donare introdotto da Zarathustra: il soggetto della donazione non è più un Dio donatore distante e altro dagli uomini ai quali dona; il soggetto della donazione diviene il

dono stesso a cui va attribuita una interna dinamica (di per sé indipendente da donatore e donatario) e una forza autonoma, che viene immediatamente spontaneo accostare al *Wille zur Macht* che si afferma in fondo, nel suo estremo ‘comando’, come ‘volontà d’amore’⁷.

Se Dio dona agli uomini il creato e il Figlio suo in una relazione di amore *agapico* che istituisce e intende veder perpetuata dagli uomini nella sempre insufficiente imitazione di quell’amore (per Dio e fra gli uomini mediante l’amore per il prossimo), nel dono di Zarathustra è l’amore stesso – quale legge ultima ed estremo ‘comando’ del *Wille zur Macht* e quale legame universale che tiene assieme il Tutto – a tradurre la dinamica e la forza insite nel dono: ogni frammento disperso assume dunque un suo valore autonomo, indipendente dalla relazione con un creatore, e ogni individuo acquisisce una propria dignità come parte di una totalità a cui è già da sempre connessa. Il dono di saggezza si serve di Zarathustra per dirigere al fondo dell’anima degli uomini e mira a ridestare quella dinamica assopita e saturata nell’isolamento prodotto da quella separazione tra mondo vero e mondo apparente, che ha finito per rendere ogni cosa di per sé insignificante poiché in qualche modo distinta dalla totalità sempre diveniente. Il dono mira dunque a destare la volontà di potenza dalla sua ‘cristallizzazione’ apollinea – che ormai ha esaurito la sua forza e la sua tenuta – e a volgerla nella direzione del ‘dionisiaco’, assegnando però all’eccesso che ne deriva una precisa direzione segnata dall’amore per l’Oltreuomo: il nuovo senso da assegnare alla terra (*der Sinn der Erde*).

Se, come si è detto, il soggetto della relazione è qui il dono stesso occorre soffermarsi sulla natura del ‘donatore’ Zarathustra utilizzato da Nietzsche

e quindi dei donatari che ricevono dalle sue mani quel dono.

Originariamente, nei piani di Nietzsche, lo stesso Zarathustra avrebbe dovuto annunciare la 'morte di Dio' già ne *La gaia scienza*. Tuttavia, si convinse che fosse più opportuno riservare questo primo annuncio all'*uomo folle*, che con ogni probabilità rimanda alla figura storica del filosofo cinico, seguace di Antistene, Diogene di Sinope vissuto nel IV sec. a.C. A questi è assegnato il compito di annunciare sulla piazza del mercato una verità che tutti conoscono e per la quale tuttavia nessuno ha orecchi. Diversamente da Zarathustra non porta nuovi valori, non porta con sé una saggezza capace di superare quell'abisso aperto dalla 'morte di Dio', la sua lanterna ha una luce troppo debole e si perde «nella chiara luce del mattino», ovvero nel primo sorgere della 'filosofia del mattino' che traduce per Nietzsche l'epoca nella quale gli spiriti liberi sono giunti alla libertà della ragione e, superate le nebbie della metafisica, sono pronti a una nuova aurora. Tuttavia il cammino che porta al superamento di Dio, inteso come fondamento stabile su cui allestire le proprie esistenze, è ancora lungo e l'illusione del superamento si tramuta facilmente nella sostituzione del vecchio idolo con nuove ipostasi e nuove certezze da idolatrare. La fioca luce che l'*uomo folle* porta con sé nella sua lanterna annuncia debolmente il sorgere di un nuovo sole – quella saggezza che successivamente verrà portata in dono da Zarathustra –, e necessariamente si perde nella luce del mattino che avanza sulla piazza del mercato⁸. Il mercato è il luogo in cui si assegna e si riconosce il giusto valore alle cose, è anzitutto il luogo dello scambio, e metaforicamente traduce la fede dell'uomo nel 'valore' e nell'idea che i 'valori' che

muoiono possano semplicemente essere rimpiazzati da altri più capaci e più resistenti al tempo⁹. Ma non a caso l'uomo folle - Diogene non porta con sé nuovi valori: il suo compito è anzitutto quello di mostrare la falsità della 'valorizzazione' stessa e la necessità di una 'trasvalutazione di tutti i valori', la quale non è semplicemente il superamento e la sostituzione dei valori che vengono meno con nuovi e più efficaci valori, bensì lo smascheramento dei 'valori' stessi e dell'insignificanza su cui poggiano. Se Dio muore viene meno l'istanza da cui proviene la possibilità della valorizzazione intesa come riconoscimento di un 'valore' assoluto (Dio per l'appunto) da cui tutto discende; comprendere la morte di Dio significa riconoscere nell'assegnazione del 'valore' un esercizio semplicemente umano che non può banalmente risolversi nell'ottica dello scambio e della sostituzione dei valori vecchi con i nuovi, ma richiede anzi una nuova saggezza ancora di là da venire.

La scelta del folle-Diogene per questo primo annuncio che prepara il terreno per il successivo messaggero Zarathustra ci dice molto rispetto al procedere di Nietzsche. Quello dell'*uomo folle* è un vero e proprio annuncio, che non ha ancora assunto il carattere della donazione; certo, l'immagine della lanterna allude a una nuova 'luce', ma essa è ancora di là da venire e ancora non si conosce la via attraverso cui essa giungerà agli uomini, se mai vi giungerà capace di illuminare davvero la strada. È per tale ragione che per questo primo passo Nietzsche preferisce a Zarathustra la figura dell'*uomo folle* che esplicitamente rimanda a Diogene, il pensatore che proponeva l'abolizione delle norme sociali vigenti e i valori che ne erano alla base e, richiamandosi a una totale indifferenza (*adiaforia*) rispetto all'esteriorità, auspicava un 'ritorno alla natura'. L'*uomo*

folle ha il compito di annunciare la ‘morte di Dio’ e la conseguente fine dei ‘valori’ che si nutrono di quel fondamento metafisico, ma non ha il compito di proporre nuovi ‘valori’: la sua ‘follia’ testimonia l’impossibilità di comunicare e di venire ascoltato. Egli prepara il terreno al messaggio di Zarathustra il quale si avvia a compiere quel «passo decisivo» integrando l’annuncio della ‘morte di Dio’ con una saggezza volta al superamento dell’abisso che la ‘morte di Dio’ ha spalancato. Ma perché la nuova saggezza possa attecchire essa deve essere donata, non insegnata né semplicemente comunicata, perché in questa forma non rispetterebbe quella ‘trasvalutazione di tutti i valori’ che si rende necessaria dopo la ‘morte di Dio’ e risponderebbe ancora alla dinamica dello scambio, della sostituzione, della ricompensa che il mercato traduce efficacemente tanto ne *La gaia scienza* quanto in *Così parlò Zarathustra*. Il primo annuncio dell’*uomo folle* segnala l’impossibilità di afferrare la portata sconvolgente e rivoluzionaria della ‘morte di Dio’ in un’ottica di semplice scambio e sostituzione dei vecchi valori con i nuovi, ma è il successivo intervento di Zarathustra, che afferma esplicitamente di avere un ‘dono’ per gli uomini e di essere mosso nella sua donazione da un ‘amore’ illimitato e senza motivo, a chiarire definitivamente il significato della ‘trasvalutazione’ e la dinamica che deve ora, dopo la ‘morte di Dio’, venire attivata. Il ‘dono di Zarathustra’ si pone come una sorta di ‘terzo paradigma’ della ‘valorizzazione’, che subentra dopo il ‘paradigma metafisico’ che assegna valore a partire da una sorgente divina e dopo il ‘paradigma dell’ultimo uomo’ che ritiene si possa compiere il superamento della ‘valorizzazione’ metafisica semplicemente assumendo su di sé, sulla propria individualità, la completa responsabilità del

‘valore’. Finisce così per ‘valere’ ciò che per l’uomo ha ‘valore’ di scambio e il mercato restituisce alla perfezione questa forma di ‘valorizzazione’ contro cui dirige invece il paradigma del dono proposto da Zarathustra, in cui il valore non rimanda più ad altro, ma semmai dipende dal donare stesso.

Il dono subentra allorquando Zarathustra avverte che la ‘morte di Dio’ e la fine del paradigma metafisico conducono all’attribuzione del valore decaduto all’(ultimo) uomo che in quella separazione metafisica ha vissuto e prosperato: l’individuo assume su di sé il valore che aveva assegnato a Dio e realizza un potenziamento del soggetto che in fondo non fa che rovesciare il paradigma metafisico senza però superarlo, così che le stesse relazioni entro le quali si determinano questi presunti nuovi ‘valori’ sono decise dalla logica dell’utile e del vantaggio per il soggetto. Contro questa visione ‘economica’ della ‘valorizzazione’, con il suo dono di saggezza e di amore, Zarathustra intende suggerire una piena ‘trasvalutazione di tutti i valori’, un nuovo paradigma per l’attribuzione di ‘valore’, che vada al di là del bene e del male ovvero di una logica che dà valore a seconda di ciò che è bene o male *per* il soggetto coinvolto nella relazione. Riprendendo l’amore dei vangeli e la gratuità che a esso si accompagna, Zarathustra mostra la possibilità di continuare quell’amore al di là della separazione metafisica tra mondo vero e mondo apparente, e il suo costante – e, a tratti, violento – attacco al cristianesimo, ai suoi valori e alle sue derive, non è che il tentativo di recuperare quanto di quella tradizione va conservato e continuato dopo la ‘morte di Dio’. La possibilità di questa ‘trasvalutazione’ passa per una netta cesura che il dono di Zarathustra presenta rispetto alle dinamiche che solitamente è possibile ricostruire nella donazione.

Come detto, qui il soggetto della donazione, ciò che dà valore e istituisce le relazioni entro cui la donazione accade, non è il donatore né il donatario bensì il dono stesso. Il valore non è assegnato a partire dallo scambio che si realizza, ossia a partire dalla volontà di potenza di chi dona o dalla risposta del donatario, poiché è il dono stesso a 'valere' al di là di ciò che è bene e di ciò che è male per chi lo dona e per chi lo riceve (o lo rifiuta). Qui assume un particolare significato anche il riferimento all'oro, metallo che sempre si dona e che ha in sé il proprio valore, in quanto esso stesso vale senza rimandare ad altro da cui quel valore ricava¹⁰. Con la 'morte di Dio' viene meno l'istanza (metafisica) a partire dalla quale si assegna il 'valore' e si svela come 'valore' solo ciò che in sé e per sé 'vale'. «Manca lo scopo. Manca la risposta al 'perché'. Cosa significa nichilismo? I valori supremi *si svalutano*» (KSA, XII, p. 350) si legge in un aforisma del 1887 (9 [35]), ma il quadro appare già chiaro in un passaggio dello scritto del 1873 *Su verità e menzogna in senso extra-morale*:

Che cos'è la verità? Un esercito mobile di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane, che sono state sublimite, tradotte, abbellite poeticamente e retoricamente, e che per lunga consuetudine sembrano a un popolo salde, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni, delle quali si è dimenticato che appunto non sono che illusioni, metafore, che si sono consumate e hanno perduto di forza, monete che hanno perduto la loro immagine e che quindi vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete (KSA, I, pp. 880-881)¹¹.

Quando viene meno il valore metafisico della moneta ciò che permane è il valore intrinseco del metallo di cui la moneta è fatta. Ma se tale valore è assegnato solo a partire dallo scambio, e dunque

da una 'valorizzazione' ancora legata all'uomo quale metro della valorizzazione, il richiamo all'oro, metallo che sempre si dona per i suoi innumerevoli pregi e che sembra sfuggire almeno parzialmente alla dinamica del mero scambio, è un rimando al 'dono' quale possibile via per la nuova 'valorizzazione' che si compie come realizzazione del nichilismo compiuto o attivo¹².

Superata la 'valorizzazione' metafisica, il dono di Zarathustra propone una nuova forma di 'valorizzazione'¹³: a 'valere', ad avere 'valore' è qui il dono stesso che nella sua necessaria dinamica (non v'è dono infatti fuori dall'atto di donazione) trasferisce 'valore' a chi lo accoglie e a chi se ne fa a sua volta latore. Zarathustra non è dunque da considerarsi fuori dal dono di cui è carico e per effetto del quale è ora un 'trasformato'. La figura storica di Zarathustra ricava 'valore' proprio e soltanto in forza del dono che ha ricevuto e che ora è pronto a donare a sua volta. Certo, così come accade a parti invertite nella dinamica classica che descrive la donazione in cui il valore in sé dell'oggetto donato non è indifferente, ma ricava il proprio 'valore' definitivo dalla combinazione del suo (presunto) valore intrinseco con la volontà di potenza di chi lo dona in relazione al (rapporto col) donatario, in modo analogo qui al donatario/donatore Zarathustra non va attribuito il suo 'valore' esclusivamente a partire dalla sua figura storica, anche se evidentemente ciò non può risultare indifferente per il ruolo che gli è assegnato e al quale egli costantemente si attiene. Il 'valore' autentico discende dal dono stesso, da quel particolare soggetto della donazione che è il *Wille zur Macht*, eppure la scelta di Zarathustra come latore del dono e mediatore presso gli uomini a cui a sua volta dona non è affatto trascurabile. «Nessuno mi

ha mai domandato, e avrebbe dovuto domandarmelo, che cosa significhi, proprio sulla mia bocca, sulla bocca del primo immoralista, il nome *Zarathustra*» (KSA, VI, p. 367)¹⁴, osserva Nietzsche in *Ecce Homo*, esortando a un'indagine che rivelerà il senso della sua scelta. Agli occhi di Nietzsche, Zarathustra¹⁵ è il fondatore della morale, e deve quindi essere anche il primo a *riconoscere* quell'errore per consentirne il superamento: nell'ottica di una trasvalutazione di tutti i valori il ricorso di carattere genealogico a Zarathustra è funzionale allo smascheramento della loro infondatezza, ma è altresì funzionale alla 'posizione' di nuovi valori che risultano così palesemente infondati, ma proprio da quella infondatezza ricavano la loro 'forza', che risiede interamente nella tensione all'Oltreuomo, nell'amore che non conosce distinzioni e che orienta liberamente la volontà di potenza nel suo inesausto divenire.

Zarathustra profeta di Nietzsche non è affatto coincidente con il profeta persiano: ciò che insegna e professa fra le pagine dell'opera nietzscheana ha poco o nulla a che fare con il contenuto della sua dottrina storica. Egli ha ricavato piuttosto dal suo lungo isolamento dagli uomini una saggezza di cui era ignaro e che lo ha 'trasformato' facendo ora di lui il messaggero ideale del superamento della morale e dell'avvento dell'Oltreuomo. Nato secondo alcuni nel 588 a.C. e secondo altri nel 630 a.C., il personaggio storico Zarathustra fu il fondatore di una sorta di *dualismo* tra Bene e Male, rappresentato dall'opposizione tra il dio Ohrmazd, signore della luce, e il dio Ahriman, signore delle tenebre. La contrapposizione descritta da Zarathustra non si presentava tuttavia come una distinzione che gettasse discredito sulla materia in favore dell'ambito spirituale. La sua dottrina attribuiva anzi grande valore e

dignità al *corpo*, e in questo presenta certamente un punto di contatto con la filosofia di Nietzsche, che per l'appunto parla della grande ragione del corpo distinguendola dalla piccola ragione dello spirito¹⁶. Si è osservato inoltre che Zoroastrismo e pensiero nietzscheano convergono anche in altri punti come per esempio nella complementarità tra bene e male, nella critica al concetto e alla pratica della vendetta, e nella contestazione della tirannia del passato e del futuro sul presente. Ma al di là di alcune affinità teoriche, che pure esistono, la scelta di un orientale come indicatore del destino filosofico e culturale dell'Occidente è tesa, probabilmente, a sottolineare la peculiarità del suo messaggio e il suo carattere sapienziale. Non v'è infatti argomentazione logica dietro la dottrina di Zarathustra, essa ha piuttosto il carattere di una saggezza di vita che subentra a determinare e suggerire una particolare *Weltanschauung*.

Nietzsche si serve di Zarathustra per lasciare agire nel modo più efficace la dinamica del dono di saggezza che intende attivare quale meccanismo per lo smascheramento della falsità dei valori e per il superamento della deriva nichilistico-passiva nella 'posizione' di nuovi valori che orientino l'uomo all'Oltreuomo. La scelta dell'originario donatario che deve farsi a sua volta donatore ricade sul profeta Zarathustra, il quale, 'trasformato' dalla sua saggezza, è da essa stessa costretto a svuotarsi per comunicare quel sapere agli uomini. È qui che finalmente entrano in gioco le dinamiche della donazione che Nietzsche intende sfruttare come espediente narrativo e argomentativo. Sebbene il donatore vero e proprio non sia Zarathustra, una volta ridisceso dalla sua montagna è in questa veste che si presenta a coloro i quali incontra, ed è sempre a lui – in qualità di donatore – che sembra rivolta la risposta, positiva o

negativa che sia, al dono. Compagni di viaggio, amici, ospiti sono presentati in questa particolare 'relazione' con il donatore Zarathustra, ma non si tratta che di un'illusione, poiché sin dalle primissime battute del proemio il lettore sa che questi non è altro che un mediatore che necessariamente dovrà essere obliato così come dovrà essere abbandonato il libro che ha fra le mani una volta che lo abbia compreso e ne abbia accolto il messaggio, poiché questo (così come Zarathustra stesso) non è altro che uno strumento in vista del superamento. Il dono che Zarathustra porta con sé implica infatti anche la rinuncia al legame con il 'donatore Zarathustra', poiché questi assolve una semplice funzione di servizio al dono in sé¹⁷, ossia alla volontà di potenza, che è l'autentico soggetto donatore.

Come un fiume che si fa strada tra gli ostacoli del terreno per sfociare in mare, così la saggezza che trabocca da Zarathustra (dal lago della sua solitudine) cerca fra gli uomini la sua strada per giungere all'Oltreuomo e nel suo passaggio non può che trasformare ciò che incontra in mezzi necessari al raggiungimento del suo fine. Il 'valore' degli uomini sta eventualmente nella funzione che si dispongono ad assolvere, ossia nella loro capacità di rendere possibile l'avvento dell'*Übermensch*: «Quel che è grande nell'uomo è che egli è un ponte e non un fine: quel che si può amare nell'uomo è che egli è un passaggio (*Übergang*) e un trapasso (*Untergang*)» (*KSA*, IV, pp. 16-17)¹⁸.

Ciò di cui va in cerca Zarathustra sono per l'appunto 'donatori' che sappiano accogliere fino in fondo il dono di saggezza che egli va loro offrendo e che dunque sappiano farsi 'ponte' per il superuomo e sappiano destinarsi al proprio tramonto rinunciando a sé stessi. Il dono di saggezza che Zarathustra porta

con sé presenta sin dal proemio la propria insidia. Ogni dono è velenoso, ogni dono cela in sé un pericolo, e il dono di Zarathustra certamente non si sottrae a questa legge. «Un sole d'oro e intorno a esso il serpente della conoscenza!», questa è forse l'immagine più significativa del dono di Zarathustra: una ricchezza traboccante che si rivela essere una saggezza velenosa¹⁹, letale, per chi l'accoglia. Nel portare presso gli uomini il 'suo' dono mortifero Zarathustra è d'altra parte accompagnato dai suoi animali, l'aquila e il serpente, che rispettivamente raffigurano l'*orgoglio* di una saggezza che rende al confronto vano e sterile ogni altro sapere e l'*astuzia* (velenosa) con la quale tale saggezza deve insinuarsi nelle orecchie degli uomini perché l'ascoltino e *per* essa infine ne muoiano, perché dal loro tramonto possa nascere l'Oltreuomo. Orgoglio e astuzia velenosa concorrono a sedurre e irretire i donatari di cui Zarathustra è in cerca per avviarli al loro tramonto («mein Gang ist ihr Untergang») in nome dell'amore per l'Oltreuomo. Ma la sua ricerca non è affatto facile e l'espedito del dono (che in sé racchiude l'*orgoglio* della ricchezza che va promettendo e l'*astuzia* che nasconde la velenosità della saggezza) è deputato a 'selezionare' quanti possano accoglierlo e seguirne il destino.

Sappiamo che Nietzsche attinge alle fonti sul dono prevalentemente dalla mitologia classica e dalla mitologia nordica, senza ovviamente trascurare la Sacra Scrittura. Nell'*Edda*, per esempio, saga mitologica che Nietzsche lesse e rilesse nei suoi anni giovanili e che costituì una base culturale costante per tutta la sua parabola speculativa, il dono è presentato come una necessità sacra, un dovere morale e giuridico che si è tenuti a osservare, ma che sempre reca in sé un pericolo. Come si evince da un passo dell'*Havamal*,

uno dei vecchi poemi dell'*Edda*, che peraltro nel 1922 Mauss pone a epigrafe del suo *Saggio sul dono*, questa saga mitologica mette esplicitamente in guardia dal rischio estremo che comporta il dono:

è meglio non pregare [chiedere]
che sacrificare troppo [agli dei].
Un regalo fatto attende sempre un regalo in cambio.
È meglio non recare offerte
che farne troppe.

Servendosi dell'espedito del dono, Nietzsche sa certamente di richiamarsi alla dinamica compensatoria che abbiamo ripercorso, ma sa anche di servirsi di un meccanismo complesso e articolato che agisce su diversi piani e a varia intensità. È possibile infatti individuare un primo livello *religioso* del dono, che si esplica nella forma del sacrificio, o dell'omaggio alla divinità; un secondo livello per così dire *economico*, legato allo scambio e alla ricompensa; e un terzo livello *giuridico*, in cui il dono assume la forma del riscatto, del pagamento imposto come conseguenza di un crimine da riscattare. Consapevole del carico di significati che l'atto del donare porta con sé, presentando il messaggio di Zarathustra come un 'dono', Nietzsche attiva tutti e tre i livelli del donare attraverso un ripensamento generale del primo e più rilevante dei significati che ineriscono alla donazione, quello 'religioso'²⁰. È in questo senso che vanno pensati anche la 'selezione' e il ruolo che spetta ai 'donatari', che ricevono il dono velenoso accettando il loro 'sacrificio' che è poi il 'sacrificio' di una complessiva concezione del 'valore' legata all'acquisizione, allo scambio, e alla ricompensa, proprio del livello economico della donazione, nonché della concezione della 'responsabilità', della colpa, e del risarcimento, che riguarda il livello 'giuridico'

(ed etico) del dono. La saggezza di Zarathustra una volta accolta, con il 'sacrificio' che essa pretende da chi la accoglie fino in fondo, restituisce al dono la sua innocenza e redime dalla vecchia concezione religiosa, economica e giuridica della donazione, che muore in una volta sola con la 'morte di Dio'. Il dono di Zarathustra insomma si avvale delle dinamiche classiche della donazione per 'passare' da donatore a donatario e comunicare il suo contenuto di saggezza. Tale saggezza, però, una volta accolta appieno, rivela l'eccedenza del dono di Zarathustra rispetto a quelle dinamiche, e questa eccedenza risiede proprio nella 'volontà d'amore' che comanda la donazione.

La componente velenosa che si accompagna costantemente all'aspetto seduttivo del dono di Zarathustra è semplicemente funzionale all'estinzione di tali caratteri fondamentali: il dono di Zarathustra rivela le dinamiche perverse del dono avvalendosene e però superandole nel fine che mira a realizzare, ossia l'Oltre dell'uomo. È errato pensare che il donare-dissipare sia funzionale a se stesso; in quest'ottica infatti non si comprenderebbe la tensione all'*Übermensch*, né si comprenderebbe la continua e affannosa ricerca di donatari, che in quest'ottica si rivelerebbero dei meri replicanti di Zarathustra. Non il donare in sé, come dispendio e sperpero di energia, ma il donare in quanto dono d'amore e di saggezza è il centro nevralgico dello *Zarathustra*, quale "dono più grande" mai offerto all'umanità e soprattutto quale "quinto evangelo". I donatari di cui Zarathustra è in cerca devono a loro volta disporsi a farsi donatori di questa saggezza in una relazione di amore per il tutto, che si cela nel fondo dell'anima, e che li condanna inesorabilmente al tramonto della propria individualità maturata nell'oblio di quella comune appartenenza. Se Zarathustra ha

ricavato quella saggezza nella propria solitudine, ora egli cerca di ridestare quella saggezza in quanti sono disposti a seguirlo nella sua predicazione. Se inizialmente pensa di poter trovare ascolto presso la folla raccolta al mercato, subito comprende che là non troverà chi è pronto a seguirlo, né troverà beneficiari autenticamente capaci di 'rispondere' al dono, senza fare della sua saggezza una dottrina da seguire.

Mi si è fatta luce dentro: ho bisogno di compagni e di uomini vivi – non di compagni morti e di cadaveri da portare con me dove voglio.

Ma di compagni, ho bisogno, che mi seguano perché vogliono seguire sé stessi – e là dove io voglio.

Mi si è fatta luce dentro: non alla folla parli Zarathustra bensì a dei compagni! Non diventi Zarathustra pastore e cane di un gregge! (KSA, IV, p. 25)²¹.

Zarathustra sa che il suo dono può trovare beneficiari solo in coloro che avvertono in loro stessi (nel fondo della loro anima) la comune volontà che anima Zarathustra e scelgono di seguirlo perché in fondo non fanno che seguire la loro stessa volontà. Zarathustra parla di compagni di viaggio, di *Gefährten*, poiché questi si dispongono a procedere nel medesimo cammino che il destino ha segnato per Zarathustra, quel tramonto da cui nascerà la nuova aurora dell'Oltreuomo. Il cammino (*Gang*) di Zarathustra, a cui si uniscono i suoi compagni di strada, coincide con il suo e con il loro tramonto (*Unter-gang*). Come Zarathustra, essi accolgono quella saggezza che ora splende in loro per donarsi e comunicarsi ad altri pronti ad accoglierla.

Chi accoglie il dono di Zarathustra diventa a sua volta ricco di luce propria, non per un semplice travaso di energia, ma piuttosto perché egli ritrova in

se stesso quella ricchezza che aveva obliato. Il riferimento al sole di cui si è detto non va letto come un trasferimento di energia che proviene a Zarathustra dalla sua solitudine e quindi passa ai suoi donatori. Si tratta piuttosto di un dono che riattiva l'energia sopita e ridesta la ricchezza presente in ciascuno: ossia la sua originaria coappartenza al Tutto. Ciò diviene particolarmente chiaro nel discorso *Il canto alla notte*.

È notte: ora soltanto si risvegliano tutti i canti degli amanti. E l'anima mia è il canto di un amante.

È in me qualcosa di implacato, implacabile: esso vuol farsi sentire. È in me una brama d'amore, essa stessa parla il linguaggio dell'amore.

Io sono luce: ah, fossi notte! Ma questa è la mia solitudine, di essere recinto di luce [...]

Ma io vivo nella mia propria luce, ribevo in me stesso le fiamme che erompono da me.

Non conosco la felicità di chi prende; e spesso mi venne in sogno che il rubare dovesse essere ancora più beato del prendere.

Questa è la mia povertà, che la mia mano non si riposa mai dal donare; questa è la mia invidia, che io vedo occhi aspettanti e le notti rischiarate dal desiderio.

Oh, infelicità di tutti i donatori! [...]

Essi prendono da me: ma tocco io anche la loro anima? C'è un abisso tra il dare e il prendere; e l'abisso più stretto è il più difficile da superare (KSA, IV, pp. 136-137)²².

Questo passaggio dello *Zarathustra* si comprende solo in quanto se ne coglie la disperazione che pervade il donatore. È nella notte che la luce di Zarathustra splende ed evidenzia la sua solitudine; se di giorno la 'sua' luce si confonde e si perde nel chiarore del sole, nella notte essa si staglia e rivela la sua solitudine e la sua forza, che sono la solitudine e la forza di quanti sanno accogliere il suo dono e

ridestare quella luce propria nascosta nel fondo della loro anima. Per raggiungerla occorre farsi donatori al pari di Zarathustra che tutto dona e nulla per sé trattiene, ma attestarsi su questa posizione di dispensatori *sans emploi*, di meri donatori, scava ulteriori separazioni e accresce la solitudine, nonché la cattiveria che in essa si annida:

Una fame cresce dalla mia bellezza: vorrei far male a coloro a cui risplendo, vorrei derubare coloro a cui ho donato – tanta è la mia fame di cattiveria. [...]

La mia felicità di donare si estinse nel donare, la mia virtù si stancò di se stessa, per la sua sovrabbondanza! Chi sempre dona, il suo pericolo è che perda il pudore; chi sempre dispensa, la sua mano e il suo cuore si incalliscono a forza di dispensare (*KSA*, IV, p. 137)²³.

Il donare-dissipare di Zarathustra richiede una legge d'amore che lo disciplini e lo guidi, e tale legge ha le sue radici nel fondo dell'anima che Zarathustra a questo punto dispera di aver 'toccato' con il suo donare. Il continuo donare di Zarathustra non si esaurisce in se stesso in una sorta di filosofia della *dépense* che in una forma di *potlatch* attivi un circolo virtuoso capace di superare la dinamica economica del 'valore'. La 'disperazione' della sua solitudine vale come ulteriore segnale rivelatore della necessità di superare anche questa forma di donazione. Il donare di Zarathustra corre sempre il rischio di venire frainteso, e la disperazione della sua solitudine è sempre lì a segnalare quel rischio. La solitudine non è mai il fine, vale semplicemente come mezzo per acquisire la giusta distanza dalla folla, non vale come approdo ché anzi finisce sempre per distorcere il senso dell'isolamento in un illusorio potenziamento di sé.

Il prossimo e l'amico

La sua leggerezza e la sua gioia si manifestano invece quando il donare è volto alla sua stessa estinzione nella tensione all'Oltreuomo, che davvero non conosce solitudine o distinzioni di sorta. Nella comune tensione all'Oltreuomo a cui esorta, Zarathustra trova il senso autentico del suo dono, e la disperazione della sua solitudine viene superata dal legame d'*amicizia* che lo vincola ai suoi donatari, a cui ha davvero toccato l'anima. È di *amici* in fondo quelli di cui ha bisogno Zarathustra per donare la sua saggezza, perché amico è colui che rinviene al fondo della propria anima la medesima tensione al superamento e vuole con una sola volontà. Ma l'amico non è affatto un porto sicuro presso cui approdare, è piuttosto colui che sfida e mette in pericolo le proprie certezze e minaccia l'autocratica solitudine:

«Uno è sempre di troppo intorno a me» – così pensa l'eremita. «Sempre uno per uno – alla lunga fa due!»
Io e Me siamo sempre troppo presi a colloquiare: come si potrebbe sopportarlo se non ci fosse un amico?
Sempre per l'eremita l'amico è il terzo: il terzo è il sughero che impedisce al colloquio dei due di sprofondare (KSA, IV, p. 71)²⁴.

L'amico salva dalla solitudine l'eremita (colui che vive della propria solitudine), ma al contempo mette a rischio le sue certezze, sprona, sfida; in questa relazione 'pericolosa' che è l'amicizia, Nietzsche vede la risorsa capace di consentire il 'passaggio' del dono di Zarathustra: proprio nell'amicizia risiede la relazione d'amore da riattivare e capace di orientare all'Oltreuomo. Non di discepoli ha bisogno Zarathustra, ma di amici a cui comunicare il proprio amore 'orizzontale' che ha dismesso ogni ricorso alla

trascendenza e a relazioni 'verticali'. Nel rapporto maestro-discepolo si conserva una disparità che Zarathustra mira a superare; la stessa provenienza della saggezza impedisce una tale gerarchia. L'amicizia invece pone immediatamente su di un piano di parità, di condivisione, di comune appartenenza e comune destino. E con la figura dell'amico Nietzsche intende in particolare 'correggere' l'amore per il prossimo. Nelle intenzioni di Nietzsche, infatti, la descrizione del destinatario dell'amore e della saggezza che porta in dono Zarathustra deve ulteriormente confermare il 'perfezionamento' della «lieta novella» che egli intende portare a compimento con il suo «quinto evangelo». Nel passaggio dall'amore per il prossimo all'amore per l'amico, si chiarisce tuttavia come il movimento messo in atto da Nietzsche non si possa in alcun modo pensare come una liquidazione del cristianesimo come di una dottrina ritenuta insignificante e inservibile, ma piuttosto come il tentativo di riprendere e 'continuare' una dottrina corrotta da fraintendimenti e semplificazioni funzionali alla volontà di sopraffazione. L'amore dell'amico non sostituisce infatti l'amore per il prossimo: a ben vedere l'amore per l'amico è una semplice ripresa di quel 'comandamento' ultimo che si compie per Nietzsche solo al di là della separazione tra mondo vero e mondo apparente. Con il superamento dell'amore del prossimo Nietzsche intende superare l'amore compassionevole che inchioda l'oggetto amato e ne impedisce la libertà. Ma l'amore compassionevole contro cui si scaglia non è altro, per Nietzsche, che l'esito di una dottrina fraintesa e tradita, che va anzi recuperata nella sua tensione più profonda.

Guai a tutti coloro che amano, se non hanno anche un'altezza che sia al di sopra della loro compassione [...].

Ogni grande amore è al di sopra anche della compassione: poiché esso vuole ancora creare l'oggetto amato! «Al mio amore sacrifico me stesso e il prossimo mio come me stesso» – così dicono tutti i creatori (*KSA*, IV, pp. 115-116)²⁵.

Mentre la compassione 'inchioda' (letteralmente) l'oggetto amato, Zarathustra nel suo amore infinito (ri-)crea l'oggetto da amare, e nell'amico a cui dona ridesta nel fondo dell'anima quel medesimo amore che vuole creare e vuole *donare senso* in un mondo che ha scoperto essere privo di significato alcuno. Per questo amore che è volontà di creare occorre sacrificare sé stessi e con sé stessi è necessario sacrificare ogni amore che conserva e mantiene inerte nella compassione l'oggetto amato, ossia il 'prossimo' nell'accezione fraintesa e criticata da Nietzsche.

Voi creatori, voi uomini superiori! Si è gravidi solo del proprio figlio. Non lasciatevi ingannare, non lasciatevi persuadere! Chi è mai il *vostro* prossimo? E anche se agite «per il prossimo», lo stesso non create per lui! Disimparatemi questo «per», voi creatori: la vostra stessa virtù vuole che non facciate alcuna cosa col «per» e «al fine di» e «poiché». Contro queste parolette bugiarde dovete turarvi le orecchie.

La virtù «per il prossimo» è soltanto la virtù della piccola gente: qui vale il «tutti uguali» e «una mano lava l'altra»: essa non ha né il diritto né la forza per il *vostro* egoismo! Nel vostro egoismo, o creatori, è la previdenza e la provvidenza della donna gravida! Ciò che nessuno ha ancora visto coi suoi occhi, il frutto: questo protegge e risparmia e nutre tutto il vostro amore.

Dove è tutto il vostro amore, presso il vostro figlio, lì è anche tutta la vostra virtù! La vostra opera, la vostra volontà è il vostro «prossimo»: non lasciatevi ingannare da falsi valori! (*KSA*, IV, p. 362)²⁶.

L'immagine del 'prossimo' contro cui si scaglia Nietzsche è l'immagine prodotta dal generale frain-

tendimento del legame *agapico* a cui tale amore fa riferimento. L'amore del prossimo deriva strettamente dall'amore di Dio e per Dio; in Luca si legge: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore e tutta la tua anima e tutte le tue forze e tutta la tua mente, e amerai il prossimo tuo come te stesso» (Lc 10, 27)²⁷, lo stesso amore (*agapán*) che è rivolto a Dio va rivolto al prossimo, ma la relazione fra gli uomini nell'amore quale massimo comandamento non sfuma in un generico amore per Dio²⁸, in un tentativo sempre destinato allo scacco di ricambiare quell'amore²⁹. Nietzsche intende superare l'amore per il prossimo perché ha anzitutto come obiettivo il superamento della cesura tra mondo ideale e mondo apparente, ma sa riconoscere in quell'amore per il prossimo un valore che di fatto trasferisce nell'amore per l'amico. Già nell'*agape* sembra saltare ogni schema compensativo-retributivo proprio davanti al comandamento dell'amore del prossimo³⁰, tuttavia, secondo Nietzsche, tale amore è impedito nei suoi effetti dall'originaria menzogna che separa Dio dagli uomini e dal creato. A ciò è volto il 'nuovo' amore che egli professa in parziale continuità con l'amore dei vangeli. Dal 'prossimo', dunque, troppo legato al Dio che dietro di lui si cela, all' 'amico' che non ha rivestimenti metafisici a cui rimandare, ma solo una comune provenienza e una possibile comune tensione. Nel passaggio dall'amore per il prossimo all'amore per l'amico, Nietzsche intende operare un superamento del fraintendimento che vede nell'amore del prossimo l'amore compassionevole ma, come è stato giustamente osservato da Massimo Cacciari, è proprio nell'amore dell'amico professato da Zarathustra che «ritroviamo i tratti *liberanti* della prossimità. La relazione di *philia* non si compie se non tiene in sé, in tutta la loro drammaticità, i tratti

del *plesios*. Il rapporto con l'amico è inseparabile da quello con quel prossimo abissalmente remoto che l'io scopre essere per se stesso, non appena inizi la risalita dalla sua caverna»³¹. Quando Nietzsche, attraverso Zarathustra, esorta a passare dall'amore per il prossimo all'amore per il remoto, per l'avvenire, non fa che riaffermare in realtà ciò che è già contenuto nel comandamento dell'amore per il prossimo, vale a dire l'amore per chi è massimamente lontano, remoto, per l'estraneità che l'altro che a noi per l'appunto si approssima sempre costituisce³². Come detto, Nietzsche intende superare la figura fraintesa del prossimo nell'amore per l'amico, ma qui si rinvergono i tratti fondamentali di quella figura e di quel drammatico 'comandamento' che impone l'amore per l'estraneo da noi, per ciò che perturba e mette a rischio la nostra 'solitudine', la nostra 'isola beata': esattamente ciò che è prescritto per l'amore per l'amico/nemico.

Voi non sopportate voi stessi e non vi amate abbastanza: e perciò volete indurre il prossimo ad amarvi e indorarvi con il suo amore [...]

Uno va dal prossimo perché cerca se stesso, e l'altro perché vorrebbe perdersi. Il vostro cattivo amore per voi stessi fa della vostra solitudine una prigione per voi (KSA, IV, p. 78)³³.

Il dono è sempre potenzialmente gravido di conseguenze nefaste³⁴, lo rivela continuamente Zarathustra nel suo andare in cerca di donatari, l'insidia è sempre in agguato. La saggezza che porta in dono è velenosa, ma Zarathustra non può astenersi dal donare, questa è la sua solitudine e la sua condanna, dalla quale può liberarsi soltanto svuotandosi di quella saggezza presso coloro che sanno ascoltare e per essa – come lui – definitivamente tramontare. Zarathustra sa che il dono va

superato, ma è consapevole della sua 'condanna': «io però sono un donatore: mi piace donare, da amico ad amico», perché in questa relazione di amicizia è come se il dono venisse superato e perdesse le dinamiche più perniciose che gli si accompagnano. Un passo di Emerson, fonte preziosa e costante per Nietzsche, mostra come sia possibile superare nella relazione d'amore le dinamiche violente e sopraffattorie che ineriscono al dono.

La legge dei benefici è un canale difficile che richiede una navigazione cauta, oppure navi robuste. Ricevere doni non è un compito da uomo. Come osate far doni? Quasi non possiamo perdonare al donatore. La mano che ci nutre corre quasi il pericolo di essere morsa. Noi possiamo ricevere qualsiasi cosa dall'amore, perché questa è una maniera di ricevere da noi stessi; ma non da qualcuno che si pretende donatore³⁵.

Nel saggio *On Gifts and Presents*, Emerson rivela che nell'amore soltanto è possibile un dono che non porti con sé risentimento e obbligazione. Solo dall'amore noi possiamo ricevere, perché è come ricevere da noi stessi. Quando Nietzsche allude al dono 'da amico ad amico', pensa con ogni probabilità proprio a questo tipo di dono, in cui il donatore è l'amore stesso, che *passa* da amico ad amico rinsaldando la relazione d'amicizia (*philia*), il vincolo che lega gli amici nella loro comune origine e nella loro comune tensione. «È una maniera di ricevere da noi stessi [e] non da qualcuno che si pretende donatore», scrive Emerson, e la dinamica pare ripetersi nel dono *di* Zarathustra, che da 'amico' *passa* all' 'amico' l'amore stesso che egli ha ritrovato nel fondo della propria anima, nella sua solitudine. Nulla di per sé dona Zarathustra se non una 'saggezza' capace di ridestare in chi la sa ascoltare quella luce che giace sopita e

obliata al fondo dell'anima; una volta riattivata, essa è capace di ricucire quel legame (oramai) sfilacciato con il Tutto. Come detto, quella luce può nuovamente offuscarsi o peggio perdersi nell'altezzosa solitudine dei presunti 'eletti', ovvero può dirigersi sempre ancora all'amore per l'amico' che infine conduce alla tensione all'Oltreuomo: al comune desiderio di dismettere la propria individualità in quella luce ritrovata.

Io non vi insegno il prossimo ma l'amico [...]. Vi insegno l'amico in cui esiste un mondo compiuto, una coppa del bene – l'amico che crea, che ha sempre da donare un mondo compiuto [...]. L'avvenire e ciò che è remoto siano per te la causa del tuo oggi: nel tuo amico devi amare il superuomo come tua causa (KSA, IV, p. 78)³⁶.

Nell'amore per l'amico è contenuta la tensione all'*adveniens*, ma è soprattutto contenuto il riferimento a una comune radice. Nell'amico, che è anche e soprattutto nemico³⁷ in quanto ci sfida e mette a rischio la nostra stabilità, risiede la possibilità per uscire dalla nostra 'solitudine' e dal rischio che essa porta con sé; la relazione con l'amico consente di rinvenire in sé stessi quella stessa ricchezza che l'amico costituisce per noi: mediante l'amico si esce dalla sterile relazione Io-Me, si supera lo spirito di gravità che immobilizza e isterilisce il fondo della nostra anima e si può liberare il proprio volere nella direzione dell'Oltreuomo.

Nell'amico deve potersi ritrovare quella 'nobiltà'³⁸ di cui si è capaci e che rende possibile l'apertura all'avvenire dell'Oltreuomo. In questo l'amico/nemico è quanto di più prossimo a noi, è l'ostacolo che ci rivela, nel confronto che salva dalla solitudine fine a se stessa, il fondo della nostra stessa anima, una co-appartenenza che libera a una comune (pos-

sibile e, pertanto, libera) tensione, ossia all'amore per l'*Übermensch*.

Nell'amico Zarathustra ama colui che sa rinunciare a se stesso per darsi all'Oltreuomo, e nell'amico ritrova quell'amore che è la medesima dinamica che anima il suo cuore stracolmo che non può fare a meno di donarsi. Zarathustra non esorta semplicemente alla relazione di amicizia fra gli uomini, egli stesso ha bisogno di amici per far sì che la solitudine del suo lago trabocchi in fiumi che conducano infine al mare dell'Oltreuomo. Egli stesso ha la necessità di trovare donatori se non vuole annegare la sua speranza più alta nel lago che ha accumulato in sé. Ogni grande solitudine corre questo rischio. Lo si è detto, «l'amico è il sughero che impedisce al colloquio tra Io e Me di sprofondare», è l'appiglio che restituisce la solitudine, pur necessaria come isolamento dalla folla intrappolata dalle reti della metafisica e anebbiata dal declino nichilistico passivo, a una comune appartenenza e a un 'possibile' comune destino di superamento. L'amico è capace di mostrare questa capacità di separarsi da sé, di attingere al fondo dell'anima, che non è affatto un Io più profondo e separato, bensì il contatto immediato con il Tutto a cui da sempre apparteniamo. L'amico è colui che ci mostra la capacità del 'distacco' da sé, la facoltà di spezzarsi per aprirsi all'Oltreuomo. Ma l'amico è l'altro da me che io stesso sempre sono: con il passaggio dal prossimo all'amico, Zarathustra non intende selezionare una élite, ma mostrare come l'amore così inteso sia capace di istituire relazioni di amicizia nella solitudine³⁹. Così come il prossimo non identifica una 'specie' particolare ma semplicemente colui che, dalla sua estraneità, si approssima e ci impone una risposta d'amore, in modo analogo l'amico non deve essere inteso come membro di una

‘casta’ speciale di eletti già pronti per il superamento: amando nell’altro l’amico, semplicemente dispongo me stesso al ‘distacco’ e mi apro al superamento dell’individuazione.

Il dono di Zarathustra è dono d’amore e di saggezza, poiché nel suo darsi ripete l’amore che conduce all’Oltreuomo, la cui saggezza non è un sapere che giunge da remote distanze, ma dal fondo dell’anima come leggiamo in alcuni passi del III libro dello *Zarathustra*, sicuramente il libro più teoreticamente denso dei quattro.

Sorgi, pensiero abissale, dalla mia profondità! Io sono il tuo gallo e la tua alba (KSA, IV, p. 270)⁴⁰.

O anima mia, io ti ho restituito la libertà sulle cose create e increate: e chi conosce, come la conosci tu, la voluttà di ciò che è per venire? (KSA, IV, p. 278)⁴¹.

In passi come questi, si chiarisce come la saggezza di cui intende far dono Zarathustra non è che l’emersione di un sapere presente in ciascuno nella propria ‘profondità’ velata nel commercio fra gli uomini fattisi folla e ancora però fraintesa nella solitudine, qualora questa sia semplicemente fine a se stessa. La virtù che dona esorta a superare gli ostacoli connessi alla solitudine, che se per un verso può consentire l’accesso al fondo dell’anima per l’altro può sprofondare nell’egoismo più cieco.

Che la cima solitaria non si isoli e non basti a se stessa in eterno; che il monte scenda a valle e i venti delle cime alle bassure:

Oh, chi sa trovare il giusto nome di battesimo e di virtù per tale desiderio e nostalgia? “la virtù che dona” – così una volta Zarathustra nominò l’innominabile.

E allora accadde anche – e in verità accadde per la prima volta! – che la sua parola esaltasse l’egoismo,

il sano e intatto egoismo che scaturisce da un'anima possente (KSA, IV, p. 238)⁴².

Con l'espressione 'virtù che dona' Zarathustra tenta di dare nome a ciò che non può essere definito mediante un nome (l'innominabile, *das Unnennbare*): con la 'virtù che dona' Zarathustra descrive una dinamica che deve accompagnare all'Oltreuomo ma che in sé e per sé non significa ancora nulla e anzi corre sempre il rischio di venire anch'essa fraintesa nel senso dell'esaltazione dell'egoismo, della brama e della continua affermazione del dominio.

Le tre cose definite 'cattive' dalla morale tradizionale, voluttà, brama di dominio ed egoismo, trovano una nuova luce nel *grande meriggio*, laddove l'egoismo non coincide più con l'isolamento e il potenziamento dell'individuo, ma costituisce la chiave d'accesso per l'Aperto dell'Oltreuomo. Come la voluttà e la brama di dominio, l'egoismo (la volontà di individuazione e suo potenziamento) costituisce sempre però un pericolo per chi tocca il fondo della propria anima e si arresta a quel continuo dissipare, senza piuttosto aprirsi all'*oltre-sé* e indirizzare correttamente quel flusso che proviene dalla profondità della sua stessa anima.

Ama l'amico tuo come te stesso – si potrebbe dire parafrasando la parola del vangelo, a condizione però di intendere quell'amore nel nuovo senso offerto da Zarathustra, vale a dire come volontà di superare se stesso nella volontà di creare che dirige all'Oltreuomo. In questo senso l'amico è tale proprio in quanto attraverso di lui riusciamo a scorgere e a condividere la ricchezza che ci accomuna nel fondo della nostra anima e non in quanto in lui risieda un tratto elettivo che dobbiamo emulare. Non si può insomma pensare di far coincidere immediatamente

l'amico con l'«uomo superiore»: la figura dell'amico descrive semplicemente la relazione d'amore che va instaurata / recuperata e quindi volta all'Oltreuomo.

A chiarirci ulteriormente questo punto è il quarto libro dello *Zarathustra*. Interamente dedicato agli uomini superiori, e redatto da Nietzsche successivamente ai primi tre con i quali in un primo momento riteneva di fatto conclusa l'opera, questo quarto libro costituisce su più livelli una vera e propria messa alla prova della tenuta concettuale del «dono di Zarathustra» e della sua efficacia pratica.

Note

¹ «Se non avessi mai visto il Sole / avrei sopportato l'ombra – / ma la luce ha reso il mio Deserto / ancora più selvaggio», E. Dickinson, *Silenzi*, trad. it. B. Lanati, Milano, Feltrinelli, 1990, pp. 156-157.

² F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Il fanciullo con lo specchio*.

³ *Ibidem*; l'amore per l'amico, che si completa però soltanto con l'amore per il nemico, è da leggersi in diretta continuità con l'autentico amore del prossimo predicato nei vangeli. Quando Nietzsche propone il superamento dell'amore del prossimo ha in mente una figura fraintesa e tradita dall'amore compassionevole che inquina l'amore per sé e per l'avvenire («il vostro amore del prossimo è il vostro cattivo amore verso voi stessi»), ma a ben vedere la figura dell'amico che egli propone in sostituzione ha molto in comune con il *plesios*. Cfr. M. Cacciari, *Drammatica della prossimità* cit.

⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Il fanciullo con lo specchio*.

⁵ Che la trasvalutazione di tutti i valori risulti una sorta di *conversio* lo si deduce peraltro esplicitamente allorché Nietzsche descrive la sua opera come «una sfida a tutte le religioni», così di fatto affermando di poter assegnare un senso a un mondo scopertosi privo di significato.

⁶ *Supra*, pp. 11-27.

⁷ Sul passaggio dalla volontà di potenza alla 'volontà d'amore' cfr. il mio *Volontà d'amore* cit.; l'amore è infatti la parola 'ultima' della volontà di potenza, ma per il suo carattere ricorsivo e affermativo, l'amore non descrive la 'legge' che governa il *Wille zur Macht* così 'definendolo', ma semplicemente l'opzione capace di perpetuarne la dinamica nella continua tensione al superamento raffigurato dall'Oltreuomo; cfr. anche E.C. Corriero, *Ordo amoris, ordo voluntatis*, in *Cristalli di storicità. Saggi in onore di Remo Bodei*, a cura di E.C. Corriero e F. Vercellone, Torino, Rosenberg & Sellier, 2019.

⁸ «Qui perlopiù si trova chi non crede in Dio, eppure che Dio sia morto è qualcosa che non può raggiungere le orecchie degli infedeli. Questi rimangono legati alla medesima concezione che afferma l'esistenza di Dio: negandone l'esistenza essi permangono nell'opposizione dialettica tra essere e non-essere, non andando incontro a nessun tipo di contraddizione. La follia che conosce la 'morte di Dio' necessita della solitudine: "Fuggi,

amico mio, nella tua solitudine! [...] Dove finisce la solitudine, là comincia il mercato; e dove comincia il mercato, là comincia anche il chiasso dei grandi commedianti e il ronzio delle mosche velenose” (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Delle mosche del mercato*). Il mercato è il luogo dove l'uomo è popolo, e il popolo ha bisogno di commedianti e buffoni; qui 'sconvolgere' significa dimostrare, 'far impazzire' significa convincere: una verità che s'insinua in orecchie fini, qui la si chiama menzogna e nulla», E.C. Corriero, *Il Nietzsche italiano. La 'morte di Dio' e la filosofia italiana del secondo Novecento*, Torino, Aragno, 2016, p. 106.

⁹ Una diagnosi che trova conferma nel discorso che Carl Schmitt conduce sul termine valore con la consueta profondità di analisi: «Oggi per la coscienza comune il termine 'valore' è talmente impregnato di senso economico e commerciale che non si può più tornare indietro [...]. L'economia, il mercato e la borsa sono diventati in questo modo il terreno di tutto ciò che si definisce valore in senso specifico [...]. La logica del concetto economico di valore rientra quindi in un ambito razionale di giustizia commutativa, *justitia commutativa*», in C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, ed. it. a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2009, pp. 21-25. La proposta di Nietzsche non va però semplicemente intesa come una 'filosofia della vita' che determina il valore a partire dall'intensità e dall'accumulo di potenziale nel soggetto, né in una filosofia della *dépense* che attribuisce valore al darsi illimitato e senza motivo. Nietzsche ritiene piuttosto che la trasvalutazione di tutti i valori si compia attraverso lo smascheramento delle radici genealogiche del 'valore', e i nuovi 'valori' abbiano semmai il loro fondamento nella volontà di 'dare senso' in/a un mondo che si sa privo di significato. Tale volontà di (donare) senso che è poi volontà di creare trova la sua direzione nell'amore che è appunto da intendersi come l'estremo *comando* (*Befehl*) (o comandamento?) della volontà di potenza e volge in direzione dell'Oltreuomo.

¹⁰ Sull'enigma del dono, cfr. S. Rossi, *Oro*, Bologna, il Mulino, 2018, pp. 166 e segg.; cfr. anche A. Quadrio Curzio (a cura di), *Oro: storia, protagonisti, problemi*, Roma, Newton Compton, 1989.

¹¹ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extra-morale*, I.

¹² Se il nichilismo incompleto è il semplice rovesciamento dei valori, «il nichilismo completo, invece, deve eliminare perfino il posto stesso dei valori – il soprasensibile in quanto ambito – e, conformemente a ciò, deve istituire i valori in modo diverso e trasvalorarli.

Ne segue chiaramente che il nichilismo completo, compiuto

e quindi classico, implica sì “la trasvalorizzazione di tutti i valori precedenti”, ma la trasvalorizzazione non è una mera sostituzione dei vecchi valori con valori nuovi. Il trasvalorizzare diviene il travolgimento e capovolgimento del tipo e della modalità del valorizzare. La istituzione di valori ha bisogno di un nuovo principio, ossia di un nuovo posto da cui partire e in cui mantenersi. Il principio non può più essere il mondo del soprasensibile, divenuto privo di vita. Il nichilismo mirante alla trasvalorizzazione così intesa, pertanto, sarà alla ricerca di ciò che è massimamente vivente. Il nichilismo diviene così esso stesso “l’ideale della vita ultraricca” (*Volontà di potenza*, af. 14)», M. Heidegger, *Holzwege*, ed. it. a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2014, p. 266; sul tema si veda F. Vercellone, *Il nichilismo*, Roma-Bari, Laterza, 1996; F. Volpi, *Nichilismo*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

¹³ Recentemente François Jullien ha proposto la nozione di ‘risorsa’ in sostituzione di quella di ‘valore’, suggerendo che quanto del cristianesimo si può ancora apprezzare vada letto proprio alla luce delle ‘risorse’ che esso può fornire più che dei ‘valori’ che può sostenere e della loro validità nella società contemporanea. La proposta di Jullien, tuttavia, non mi pare esuli dal rimando a un valore più alto, il soggetto, il quale per l’appunto individua risorse utili alla propria estensione qualitativa e quantitativa. La trasvalutazione di Nietzsche mira piuttosto a evidenziare la genealogia dei valori, la loro necessità, nonché la possibilità di una nuova posizione di valori sulla base della piena consapevolezza nichilistica dell’assenza di valori ultimi. Cfr. F. Jullien, *Risorse per il Cristianesimo. Ma senza passare per la via della fede*, trad. it. M. Garzillo e V. Ostuni, Firenze, Ponte alle Grazie, 2019, pp. 26-37.

¹⁴ F. Nietzsche, *Ecce homo, Perché sono un destino*.

¹⁵ Il nome di Zarathustra comparve per la prima volta fra le carte di Nietzsche in un aforisma del 26 agosto del 1881 in relazione al progetto di un libro che avrebbe dovuto avere per titolo *Mittag und Ewigkeit*. Si ritiene che Nietzsche abbia scelto Zarathustra come suo messaggero sull’onda della lettura di un passo dei *Saggi* di Emerson che nella sua copia risulta sottolineato. Nell’appunto del 1881 si legge: «*Das ist es!* (è lui!): Perché meriti che lo si descriva quando si leva e si cinge i fianchi e s’avvia da qualche altra parte, noi esigiamo da un uomo che sappia profilarsi nel paesaggio grandioso come una colonna. Le immagini più degne di fede sono quelle dei grandi uomini che sanno imporsi e attrarre su di sé tutti i sensi fin dal loro primo apparire, come accadde al sapiente orientale, inviato a valutare i meriti di Za-

rathustra o Zoroastro. Quando il sapiente da Yunnah giunse a Balk, così ci narrano i persiani, Gutasp indicò il giorno in cui i mobeds di ogni terra dovevano riunirsi e fu approntata per il sapiente di Yunnah una sedia d'oro fino. E, al momento debito, il Yezdam da tutti amato, il profeta Zarathustra, comparve al centro dell'assemblea. Guardandolo in volto il sapiente di Yunnah disse: "Il suo aspetto, il suo incedere, il suo portamento non possono ingannare: da lui non può provenire che la verità"» (KSA, XIV, p. 279); cfr. anche H. Weichelt, *Zarathustra-Kommentar* cit., pp. 222-227 e pp. 291-294.

¹⁶ «Il corpo è una grande ragione, una molteplicità con un unico senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore. Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami 'spirito', un piccolo strumento e giocattolo della tua grande ragione» (KSA, IV, p. 39), F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Dei disprezzatori del corpo*.

¹⁷ Zarathustra non è un seduttore, se seduce è per effetto del dono stesso; per sé non chiede nulla, e anzi chiede d'essere dimenticato e superato come Nietzsche stesso avverte in conclusione del prologo di *Ecce homo*, riprendendo un passo dello *Zarathustra*: «Dite che credete in Zarathustra? Ma che importa Zarathustra? Voi siete i miei credenti: ma che importano tutti i credenti? Non vi eravate ancora cercati: allora trovaste me. Così fanno tutti i credenti; perciò ogni fede è così poco importante. Ora io vi ordino di perdere me e di trovare voi; e solo quando mi avrete tutti rinnegato ritornerò tra voi. In verità con altri occhi, fratelli, cercherò allora i miei discepoli perduti; con un altro amore vi amerò allora» (KSA, IV, pp. 101-102), F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Dei credenti*. Qui Nietzsche avanza una risposta e un'integrazione a Mt 10, 33: «chi invece mi rinnegherà davanti agli uomini, anch'io lo rinnegherò davanti al Padre mio che è nei cieli»; sulla 'differenza' che intercorre tra Gesù e Zarathustra quanto alla 'novella' che annunciano cfr. K. Schlechta, *Nietzsche e il grande meriggio*, trad. it. U.M. Ugazio, Napoli, Guida, p. 63 e segg.

¹⁸ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Proemio*.

¹⁹ Nelle fonti da cui Nietzsche ricava le sue informazioni sul dono, il tema del dono funesto è assai ricorrente. Il termine *Gift*, presente nell'idioma anglosassone come in quello germanico per l'appunto, significa sia 'dono' sia 'veleno'. La parola deriverebbe, seguendo l'itinerario etimologico suggerito da Emile Benveniste nel suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* del 1971, per prestito semantico dal greco *dósis*, 'atto di offrire', 'la promessa di offrire', che in un'accezione medica valida sia

in greco sia in latino indicava la ‘dose’, e via via venne utilizzato come sostituto di *uenenum*, ‘veleno’. La saggezza di Zarathustra è velenosa nel senso che se penetra, annienta chi lo accoglie, lo tramuta in altro. «Un bastone sulla cui impugnatura d’oro c’era un serpente che si attorciglia attorno al sole», questo offrono per commiato a Zarathustra i suoi discepoli nel capitolo ‘della virtù che dona’: un’immagine quanto mai densa di significato. Il serpente nell’immaginario nietzscheano indica la conoscenza velenosa che viene offerta come dono, essa infatti si attorciglia al sole d’oro – metallo che sempre si dona e simbolo supremo del donare.

²⁰ Si pensi alla ‘sfida’ lanciata da Zarathustra «a tutte le religioni».

²¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Proemio*.

²² Id., *Così parlò Zarathustra, Il canto della notte*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Id., *Così parlò Zarathustra, Dell’amico*.

²⁵ Id., *Così parlò Zarathustra, Dei compassionevoli*.

²⁶ Id., *Così parlò Zarathustra, Dell’uomo superiore*.

²⁷ Cfr. anche Mt 22, 36-40; il passo evangelico si compone in realtà di due passi del Pentateuco, *Deuteronomio* 6,5 («Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze») e *Levitico* («Amerai il prossimo tuo come te stesso»); ciò che costituisce la radicalizzazione dell’insegnamento è piuttosto l’estensione dell’amore del prossimo all’amore per tutti, nemici inclusi (Mt 5, 43 e segg.; Lc 6, 27 e segg.); cfr. A. Fabris, *I paradossi dell’amore*, Brescia, Morcelliana, 2000, pp. 89-107.

²⁸ «*Theós agape*, significa che il Signore si rivela come tale, come *il* prossimo, amando il prossimo che ha nome *plesios*. Ed è *philos* di chi, a sua volta, lo ricerca, lo approssima, diviene se stesso nel ricercarlo. Ma il prossimo è sempre anche altro, il *plesios* inquieta e colpisce. Nell’Agape non si annulla affatto il carattere agonico della relazione, ma proprio questo viene “salvato”: la morta separatezza diviene riconoscimento, distinzione, compassione. Il prossimo non elimina lo straniero, l’*hospes* non cancella il *thauma* dell’apparire dell’altro. Ma cuore e mente si conformano alle loro figure. Così il Dio, per Hölderlin, si conforma allo straniero, proprio rivelandosi come il prossimo – e *proximus* in se stesso, poiché nella stessa Vita egli tiene in sé il Figlio flagellato. *Theós agape* e *Theós xenos* non possono andare disgiunti», M. Cacciari, *Drammatica della prossimità* cit., p. 105.

²⁹ «Dio stesso che si sacrifica per la colpa dell'uomo, Dio stesso che si ripaga su se stesso, Dio come l'unico che può riscattare l'uomo da ciò che per l'uomo stesso è divenuto irriscattabile – il creditore che si sacrifica per il suo debitore, per amore (dobbiamo crederci?) –, per amore verso il suo debitore!... [...]» (KSA, V, P. 331), F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, «Colpa», «cattiva coscienza» e simili, § 21.

³⁰ M. Cacciari, *Drammatica della prossimità* cit., p. 95.

³¹ Ivi, p. 128.

³² *Supra*, nota 28.

³³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Dell'amore del prossimo*.

³⁴ «I grandi favori non rendono riconoscenti ma vendicativi; e se il piccolo beneficio non viene dimenticato, diventa un tarlo roditore. “Siate restii nell'accettare! Fate della vostra accettazione un segno di distinzione!” – così io consiglio a coloro che non hanno niente da donare» (KSA, IV, p. 114), F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Dei compassionevoli*.

³⁵ R.W. Emerson, *Saggi*, trad. it. G. Colli, Torino, Boringhieri, 1962, p. 370.

³⁶ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Dell'amore del prossimo*.

³⁷ «Nel proprio amico bisogna avere il proprio miglior nemico. Gli devi esser vicinissimo col cuore, se gli ti opponi [...]. Per il tuo amico non potrai mai agghindarti troppo: giacché devi essere per lui uno strale e un desiderio verso il superuomo» (KSA, IV, pp. 71-72), F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Dell'amico*.

³⁸ Nel senso dell'*Edelkeit* di Meister Eckhart, per il quale *nobile* è «quell'“uomo” che non ha nulla in comune con nulla, ovvero non ha né forma né rassomiglianza con questo o con quello, e non sa nulla del Nulla, in guisa tale che non si trova e non si coglie in lui in alcun luogo il Nulla, che gli è completamente tolto, e in lui si trova soltanto pura vita, essere, verità e bontà», Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile*, trad. it. a cura di M. Vannini, Milano, Adelphi, 2004, p. 229. Sebbene Sloterdijk abbia correttamente descritto questa medesima nobiltà come “una posizione verso il futuro”, nella sua lettura non coglie affatto la capacità di svuotarsi e di rinunciare a se stesso che è insita nell'uso dell'aggettivo e insiste invece sul tratto attivo-propositivo che erge il nobile a signore; cfr. P. Sloterdijk, *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes 'Evangelium'*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, p. 49.

³⁹ Quelle che Nietzsche definisce ne *La gaia scienza* ‘amicizie stellari’; cfr. *infra*, nota 47, pp. 150-151.

⁴⁰ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Il convalescente*.

⁴¹ Id., *Così parlò Zarathustra, Del grande anelito*.

⁴² Id., *Così parlò Zarathustra, Delle tre cose cattive*.

4. DEL NUOVO AMORE

Tutti li miei penser parlan d'Amore
e àno i·loro sì gran varietate
ch'altro mi fa voler sua potestate,
altro folle ragiona il suo valore,
altro sperando m'aporta dolzore,
altro pianger mi fa spesse fiate,
e sol s'accordano in cherer pietate
tremando di paura, che è nel core.

DANTE, *Vita nova*

Ospitalità

Attraverso il 'sacrificio del miele', Zarathustra attira presso la sua caverna offrendo loro 'ospitalità' (una relazione, questa, intrinsecamente connessa alle dinamiche del donare) gli 'uomini superiori' che ha incontrato nel suo cammino di predicazione. Zarathustra pensa di aver individuato in loro i possibili donatari, egli senz'altro li ritiene degni di ricevere il dono per il quale è disceso dalla sua montagna, ma appare dubbioso circa la loro capacità di 'rispondere' adeguatamente alla donazione. Ospitandoli presso di sé, spera di poter realizzare lo scopo insito nel suo dono, ma è al contempo sospettoso circa la loro capacità di accogliere fino in fondo gli effetti della donazione; la sua 'ospitalità' diviene così la definitiva messa alla prova della loro 'fedeltà' alla saggezza che egli offre loro. La loro 'superiorità' sta nell'avvertire, seppur a diverso grado, la gravità del momento che l'umanità attraversa nell'epoca della 'morte di Dio', in loro però Zarathustra non ha ancora identificato degli 'amici' nel senso sopra indicato, e nei suoi piani il sacrificio del miele così come l'esito della relazione di 'ospitalità' riveleranno o meno la loro

capacità di essere autenticamente *amici*, entrando nella relazione d'amore per il tutto. E, infatti, la delusione che Zarathustra ricaverà dalla loro 'risposta' rivelerà e confermerà che il suo dono non è banalmente diretto a degli 'eletti', ma a tutti coloro che autenticamente sono pronti ad ascoltare la voce più profonda della loro anima, in quanto l'amore dell'*amico*', nel doppio significato del genitivo non fa che ripetere l'amore libero per sé e per la propria appartenenza al divenire continuo del Tutto.

In questo quarto libro dedicato agli uomini superiori, Nietzsche intende mostrare come l'amore dell'amico corra sempre ancora il rischio di tramutarsi in 'compassione' per gli uomini superiori. L'amore a cui Nietzsche esorta mediante la figura dell'amico che sostituisce la (frintesa) figura del 'prossimo' mira a superare ogni distinzione e ogni privilegio, e mostra come anche in chi sembra più vicino al superamento possa di fatto annidarsi il desiderio di conservare la propria soggettività, l'amor di sé che non consente di guardare al di là della relazione Io-Me, e condanna a sprofondare nella propria individualità.

Attraverso il 'sacrificio del miele' Zarathustra attira presso di sé gli *höheren Menschen* e incontrandoli lungo il suo cammino li invia presso la sua caverna dove offre loro 'ospitalità'. Tanto il 'sacrificio' quanto l'ospitalità rimandano come sappiamo al più vasto concetto del 'donare'. Sembra quasi di assistere in questo quarto libro a una sorta di shakespeariana 'trappola per topi', ossia a una messa in scena volta a rivelare le ragioni per le quali Zarathustra si è servito del 'dono' per comunicare il suo messaggio e come tale dinamica contribuisca a indirizzare al superamento.

Innanzitutto, il 'sacrificio'. Il libro si apre con Zarathustra nuovamente solo, seduto su un masso

davanti alla sua caverna. La sua saggezza e la sua solitudine lo hanno ulteriormente trasformato, all'immagine acqua del lago che ha bisogno di traboccare e farsi fiume per riversarsi nel mare aperto del superuomo subentra l'immagine del più denso miele che «ispessisce il sangue e rende anche l'anima più silenziosa» (KSA, IV, p. 296)¹, di fatto chiudendo Zarathustra nella sua solitudine che non riesce a comunicare. È a questo punto che Zarathustra pensa al 'sacrificio del miele', che è poi il sacrificio della sua solitudine, vale a dire la volontà di 'render sacro' il proprio isolamento rinunciandovi. Ma non si tratta di un autentico 'sacrificio': «Che sacrificio! Io sperpero ciò che mi vien donato, io sperperatore dalle mille mani: come potrei ancora chiamare ciò un sacrificio?». Il sacrificio del miele si rivela essere un ulteriore espediente di cui si serve Zarathustra per attrarre l'uomo e poter donare-comunicare la sua saggezza. Quasi come Lucrezio si serve della poesia, il miele delle muse, per comunicare una dottrina che «solitamente appare troppo severa a chi non l'abbia saggiata»², Zarathustra si serve del 'sacrificio' del miele per attrarre gli uomini tanto con la dolcezza che il 'miele' promette con il suo colore simile al giallo dell'oro e del sole, quanto con il 'sacrificio' e con ciò che questa pratica religiosa evoca, ma che qui deve trovare il definitivo smascheramento. Già nell'espressione 'sacrificio del miele' si allude allo sperpero e al dispendio che sempre è in realtà compreso nel 'sacrificio' in generale³; nel sacrificio 'officiato' da Zarathustra questo aspetto fondamentale si rende ancor più manifesto, nient'affatto da celarsi come mistero vergognoso quanto piuttosto da esaltare come azione da continuare e 'santificare'.

Il richiamo al 'sacrificio' è da leggersi in un confronto con il 'sacrificio' di Gesù che discende tra

gli uomini e culmina con la croce; lo conferma il richiamo di poco successivo alla “lenza d’oro” con cui Zarathustra vuole «adescare i pesci uomini più straordinari»⁴ in una chiara eco della metaforica evangelica: «vi farò pescatori di uomini» (Mt 4,19), promette infatti Gesù agli umili pescatori che va incontrando lungo il mare di Galilea⁵; ma lo confermano anche le tentazioni che Zarathustra, come Gesù, è chiamato ad affrontare e superare. La prima di queste tentazioni, come si è detto, è la sua stessa ‘solitudine’, che apparentemente lo appaga, ma egli supera per la compulsiva necessità che ha in sé di donare e svuotarsi, l’altra è la ‘compassione’, che imbriglia l’amore a cui aspira ‘inchiodando’ l’oggetto amato. L’intero quarto libro è attraversato da questo basso continuo che è il grido disperato dell’uomo superiore che invoca l’aiuto compassionevole di Zarathustra, costituendo l’ultima e più grande tentazione che egli è chiamato a superare per ‘liberare’ il proprio amore.

Che, come detto, il ‘sacrificio del miele’ debba esser letto in una contrapposizione al ‘sacrificio’ di Gesù che Nietzsche mette in scena per segnalare il ‘salto’ che occorre spiccare per passare dall’amore compassionevole all’amore dell’Oltreuomo, non significa evidentemente che ci si debba arrestare al recupero di questa dinamica della *dépense* contenuta nel sacrificio di Zarathustra, per un verso, perché tale dinamica semplicemente volta all’eccesso e allo sperpero non è in grado di per sé di condurre all’Oltreuomo senza la direzione che solo l’amore può assegnare⁶ e, per l’altro, perché già il particolare ‘sacrificio’ di Gesù, figlio di Dio, ‘smaschera’ il meccanismo che si cela dietro la messa a morte della vittima perfetta. Senza necessariamente dover scomodare Girard⁷ e le sue riflessioni sul meccanismo

vittimario, la crocifissione quale morte sacrificale di Dio stesso ha in sé il potenziale per rivelare ciò che è implicito nel sacrificio – non foss’altro che per il fatto che nella crocifissione si pretende di ‘sacrificare’ il Figlio di Dio, ossia ‘render sacro’ nel processo ciò che già necessariamente lo è.

Mostrata la dinamica del sacrificio ed esaltata in esso la donazione continua votata allo sperpero e al dispendio continui, occorre un passo ulteriore nella direzione già segnata dall’amore di Gesù eppur tradita e fraintesa. Il *nomos* dell’amore viene infatti tradito proprio da chi fraintende la crocifissione e svilisce l’amore professato in vita da Gesù nell’amore compassionevole per il morto in croce: cosa significa se non questo l’affermazione perentoria di Nietzsche «il cristianesimo è morto sulla croce»⁸? La croce non è stata recepita per quello che voleva essere, ossia come la rivelazione del senso autentico del ‘sacrificio’, e ha finito per travolgere la stessa parola d’amore insita nel messaggio di Gesù, ridotta così attraverso il risentimento e la volontà di vendetta all’amore compassionevole⁹ per la vittima che noi tutti, in quest’ottica, saremmo: un amore semplicemente reattivo che evidentemente impedisce ogni tensione e ogni volontà di creare. Da questo punto, Nietzsche può riprendere quell’amore infranto e spezzato, vilipeso e tradito nell’amore compassionevole, per riportarlo sulla terra al di là di qualsivoglia distinzione di carattere metafisico.

Sacrificio

Come detto, al tema del ‘sacrificio’ è connessa nel quarto libro l’idea dell’‘ospitalità’, in un intreccio

cio che si dipana solo a partire dalla comprensione della più ampia dinamica del dono messa in atto da Zarathustra.

L'accezione religiosa del dono che ritroviamo nel 'sacrificio' quale sempre inefficace dono a Dio, non è del tutto assente nell'ospitalità, quella particolare relazione che mi obbliga a offrire all'altro che a me o alla mia dimora si *ap-prossima* e che nel ricambiare o meno la mia offerta di ospitalità e i miei doni ospitali si rivela quale amico o nemico: una vera messa alla prova, quella dell'ospitalità, a cui Zarathustra intende sottoporre gli uomini superiori che ha attirato presso di sé mediante il 'sacrificio del miele'.

Come detto in precedenza¹⁰, il termine iniziale per *hospes* è *hostis* e trova il corrispondente nel gotico *gasts*; ora, mentre il senso di *gasts* è 'ospite', quello di *hostis* è 'nemico'. Ed è qui che ritroviamo il nesso da chiarire e che dipende dal senso e dalla dinamica del dono di ospitalità: per spiegare il rapporto tra 'ospite' e 'nemico' si ammette di solito che l'uno e l'altro derivino dal senso di 'straniero', ancora attestato in latino; da qui si avrebbe una possibile distinzione in 'straniero favorevole' che è dunque l'ospite e 'straniero ostile' che è per l'appunto chi si rivela 'nemico'. *Hostis* è innanzitutto lo 'straniero' «in quanto gli si riconoscono dei diritti uguali a quelli dei cittadini romani»¹¹, non indica dunque lo straniero in generale, bensì per l'esattezza colui che entra in relazione per il tramite dello scambio di doni¹²: si comprende dunque come il fondamento dell'istituzione dell'ospitalità risieda proprio nella 'relazione di compenso' che si instaura fra ospite e ospitato. Quando lo scambio di doni non è rispettato, l'ospite diviene ostile, nemico.

Attraverso il 'sacrificio del miele', Zarathustra attira presso di sé gli uomini superiori, nella speranza

che essi sappiano contraccambiare il dono che egli va loro facendo. Inizialmente Zarathustra è persuaso che essi possano contraccambiare il dono, ossia sappiano *agire* concretamente la saggezza di Zarathustra, che sappiano cioè parlargli dell'Oltreuomo e si diano al tramonto necessario, ma quasi subito egli realizza la loro incapacità di ricambiare. Da potenziali amici essi mostrano in questa loro inadeguatezza la loro 'ostilità', non sono infatti capaci di ricambiare quell'amore "da amico ad amico" che Zarathustra pensava di poter realizzare attraverso di loro. Il lungo *grido di aiuto* che aveva angosciato Zarathustra nella sua ridiscesa volta a raccogliere presso di sé gli uomini superiori con l'astuzia del 'sacrificio del miele', ora proviene direttamente dalla sua caverna dove questi hanno trovato ricovero¹³.

Ma voi non immaginate cosa renda il mio cuore così petulante:

– voi stessi lo rendete e la vostra vista, perdonatemelo! Chiunque veda qualcuno disperato diventa infatti coraggioso. Parlare a uno che sia disperato – per questo ognuno si ritiene abbastanza forte.

Anche a me voi avete dato questa forza – un buon dono, miei nobili ospiti! Un eccellente dono ospitale! Ebbene ora non adiratevi se a mia volta vi offro del mio (KSA, IV, p. 347)¹⁴.

Gli uomini superiori raccolti nella caverna in relazione di ospitalità, con la loro stessa disperazione in qualche modo *offrono* a Zarathustra il quale ne ricava un nuovo afflato nel comunicare la sua saggezza. Egli ha offerto sicurezza e ristoro agli uomini superiori e ora vorrebbe avere da loro un dono ospitale che sappia ricambiare il suo messaggio/dono, vorrebbe sentir da loro parole che vadano nella direzione dell'Oltreuomo:

Questo dono ospitale chiedo per me al vostro amore, che mi parliate dei miei figli. Per questo sono ricco, per questo sono diventato povero: che cosa non ho sacrificato,

– che cosa non sacrificherei per avere una sola cosa: *questi* figli, *questa* vivente piantagione, *questi* alberi di vita della mia volontà e della mia suprema speranza! (KSA, IV, p. 351)¹⁵.

Ma lo scambio di doni che qui si vorrebbe attivare è già compromesso dalla relazione d'amore che l'accompagna: il grido di disperazione che proviene dalla caverna segnala che l'amore di Zarathustra per loro è ancora necessariamente un amore compassionevole, non potrebbe essere diversamente: pur consapevoli della 'morte di Dio', essi vivono pienamente in quella contrapposizione tra alto e basso e non sanno trovare sicurezza alcuna fuori da quello schema. La loro disperazione è l'estrema tentazione per Zarathustra: con il loro grido d'aiuto essi chiedono di esser salvati nella loro individualità e nella separatezza nella quale vivono e prosperano (altro carattere della loro superiorità è infatti la loro 'posizione' acquisita all'interno di quella separatezza a cui ancor sempre tendono a tornare) senza saper passare oltre. Gli uomini superiori non si presentano mai come 'amici' legati dalla comune ambizione al superamento, risultano anzi d'ostacolo allo stesso e, per la loro sete di sicurezza, non sono in grado di ispirare altro che compassione: quell'amore compassionevole che Zarathustra avverte in sé come ultima tentazione e che segnala la loro insuperabile distanza dal 'nuovo amore'. Chiusi nella loro individualità e nel loro isolamento, gli uomini superiori non afferrano le parole di Zarathustra e finiscono per idolatrare l'asino che taglia il suo I-A, così travisando il senso del *santo dir sì* (l'azione suprema'

del *dionisiaco*) e trattenendolo in una distinzione ancora metafisica – ben sottolineata dalle parole del vecchio papa – che impedisce l'amore per il tutto e dunque per l'Oltreuomo.

«Ma che state facendo, figlioli?» Gridò, rialzando da terra gli oranti. «Guai se qualcun altro vi vedesse, oltre a Zarathustra!

Chiunque giudicherebbe che, con la vostra nuova fede, siete o i peggiori bestemmiatori di Dio o le più stolte di tutte le vecchiette!

E anche tu, vecchio papa, come si accorda con te stesso il fatto che tu adori in questa forma un asino come un Dio?»

«O Zarathustra, rispose il papa, perdonami, ma nelle cose di Dio io sono più illuminato di te. Come è giusto. Meglio adorare Dio così, in questa forma, che in nessuna forma!» (KSA, IV, p. 390)¹⁶.

La nostalgia che pervade l'intero *Così parlò Zarathustra* e in particolar modo queste ultime pagine è dovuta alla modalità che accompagna il dono di Zarathustra: esso è sempre dono di amore, eppure è costantemente in cerca dell'amico che sia in grado di rimanere in quella relazione e adeguatamente contraccambiare. In quanto 'ospiti' che non sanno contraccambiare al dono, gli uomini superiori si rivelano 'ostili' alla funzione di Zarathustra, ma il suo amore compassionevole nei loro confronti non si tramuta in astio o in odio¹⁷; essi vengono comunque accolti nell'Amore per il Tutto, in quella forma di amore che è anche amore per il 'nemico' che è di ostacolo eppure stimola al superamento.

Lo conferma in modo efficace anche la presenza fra gli ospiti di Zarathustra dell'«uomo più brutto», colui che ha ucciso Dio, anche lui è degno di essere ospitato presso la caverna di Zarathustra. Nel quadro che porta alla venuta all'Oltreuomo, dell'indistinto,

è ammessa anche la più grande aberrazione. Quell'amore totale e senza riserve per l'Oltreuomo che verrà, dona senso a ciò che è e a ciò che è stato.

Ma che gli uomini superiori siano incapaci di ricambiare al dono testimonia al contempo della difficoltà dell'accesso all'Oltreuomo e della prosimità di questo evento per ciascuno di noi. La messa alla prova degli uomini superiori chiarisce il significato dell'amore "da amico ad amico" che deve costituire la relazione sulla quale è possibile accedere all'Oltre dell'uomo, ossia al superamento delle distinzioni. Gli uomini superiori non sono di per sé l'amico che Zarathustra indica, non sono di per sé capaci di quella amicizia, poiché troppo pervasi dalla propria individualità e troppo timorosi di perderla. I mezzo-infranti rimangono tali fuori dalla relazione d'amore, anzi in quella separazione, in quella frattura essi perpetuano figurativamente la distinzione tra mondo ideale e mondo apparente e al di là di quella non sanno procedere.

[...] per me non siete abbastanza belli e bennati. Per le mie dottrine ho bisogno di specchi puri e lisci; sulla vostra superficie si deforma la mia stessa immagine.

Più di un peso, più di un ricordo opprime le vostre spalle; più di un cattivo nano si annida nei vostri angoli. Anche in voi c'è plebe nascosta.

E per quanto siate elevati e di specie superiore: molte cose sono in voi storte e malformate. Non c'è fabbro al mondo che possa aggiustarvi e raddrizzarvi per me. Voi siete soltanto ponti: possano uomini più elevati passare sopra di voi per andare dall'altra parte (KSA, IV, pp. 350-351)¹⁸.

Gli uomini superiori non sono abbastanza 'nobili' da separarsi da sé stessi, da svuotarsi della propria soggettività e farsi riempire della nuova saggezza. Delle tre metamorfosi che aprono lo Zarathustra

sulla strada che conduce all'Oltreuomo, il cammello del 'tu devi', il leone dell'io voglio', il fanciullo dell'io sono', l'immagine con cui si chiude il quarto e ultimo libro non è affatto il fanciullo, ma significativamente il leone con il quale l'ultima tentazione, la compassione per gli uomini superiori, è vinta¹⁹ e può iniziare la ricerca dell'amico nel segno del nuovo amore e dell'Oltreuomo. Il percorso non è affatto compiuto, la strada è semplicemente segnata ma richiede nuovi compagni²⁰, altri attende Zarathustra sui monti pronti a continuare il suo donare, «uomini più elevati, più forti, più vittoriosi, più lieti [...]: *leoni ridenti* devono venire!» (KSA, IV, p. 351)²¹. La figura del leone con cui si chiude lo *Zarathustra* è l'invito a farsi 'leoni ridenti', amici di Zarathustra nella comune esortazione all'avvento dell'io sono' del fanciullo: del sigillo dell'eternità intesa come pienezza e perfezione in cui ogni distinzione è risolta e ogni 'io voglio' coincide con un (unico) più alto volere. L'io voglio' del leone ha il compito di ridestare la co-scienza nascosta in ciascuno di noi, una coappartenenza che ci lega alla totalità e non conosce separazioni e che soprattutto ci impedisce di rimanere nella nostra separatezza e solitudine. Anche il leone va infatti superato perché giunga la levità e l'innocenza del fanciullo. Liberati dal fardello della morale del 'tu devi', consapevoli dunque della 'morte di Dio', gli uomini superiori non sono ancora capaci di affermare la volontà del leone, e intendono trascinare la loro esistenza al riparo di una nuova ipotesi 'metafisica'. I compagni e gli amici di Zarathustra si rivelano invece come coloro che sono capaci di affermare la loro volontà e al contempo sanno separarsene²², perché da quel distacco (che è dapprima disprezzo e quindi definitivo oblio di sé stessi) possa sorgere l'innocenza del divenire raffi-

gurata dall'«io sono» del fanciullo («Unschuld ist das Kind und Vergessen») che annuncia l'Oltreuomo.

Distacco e trasformazione

Con il suo sviluppo e con il suo esito il quarto libro dello *Zarathustra* mostra dunque come la via per l'Oltreuomo non sia affare privato degli uomini superiori, ma sia anzi un messaggio 'per tutti e per nessuno', vale a dire sia potenzialmente accessibile a tutti e non solo a una élite perché tutti hanno la possibilità di rinunciare a sé stessi e aprirsi al fondo della propria anima nella coappartenenza al Tutto che hanno rimosso, ma sia al contempo un messaggio 'per nessuno' semplicemente nel senso che chi l'accogliesse fino in fondo dovrebbe rinunciare con ciò alla propria individualità e dunque a se stesso. Ecco per quale ragione il dono da amico ad amico restituisce la relazione d'amore su cui si può innestare tale dinamica volta al superamento. L'amico è colui che sa rinunciare a se stesso, e quando dona non v'è obbligo verso di lui perché è come se ricevesti dal fondo della mia stessa anima. Nell'amico, in cui mi rivedo se entro in piena relazione con lui, c'è quella nobiltà²³ che lo rende capace di svuotarsi e rinunciare alla propria soggettività. Quella stessa nobiltà che peraltro nello *Zarathustra* Nietzsche riconosce a Gesù proprio nel discorso che precede *La virtù che dona*.

Credetemi, fratelli! Egli morì troppo presto; egli stesso avrebbe rinnegato il proprio insegnamento, se fosse arrivato fino alla mia età! Era abbastanza nobile per rinnegarlo!

Ma era ancora immaturo. Immaturamente ama il giovane e immaturamente odia egli l'uomo e la terra.

Legati e pesanti sono ancora il suo animo e le ali del suo spirito.

Ma nell'uomo c'è più bambino che nel giovane, e meno malinconia: meglio egli s'intende di morte e di vita (KSA, IV, p. 95)²⁴.

Nella 'nobiltà' che Zarathustra riconosce a Gesù («Edel genug war er zum Widerrufen!») sta la possibilità di separarsi da sé, di rinunciare alla propria individuazione per donarsi e ricongiungersi con il fondo della terra che è il fondo infondato (*Abgrund*) della propria anima: una possibilità che però, secondo Nietzsche, Gesù non portò a compimento e fu anzi impedita dal travisamento teologico della sua dottrina di vita. Questo discorso *Della libera morte*, oltre ad anticipare i temi de *L'Anticristo* in cui Nietzsche ribadirà i pregi della predicazione di Gesù contrapponendoli al fraintendimento teologico compiuto dalla lettura di Paolo, prepara per l'appunto il senso del tramonto che dona la nuova aurora, superando però quella lettura sacrificale della morte di Gesù che ne ha tradito la dottrina.

Nel vostro morire deve ancora fiammeggiare il vostro spirito e la vostra virtù, come un tramonto che incendia la terra: o se no il morire non vi sarà riuscito.

Così voglio io stesso morire, affinché voi amici per amor mio amiate di più la terra; e terra voglio tornare a essere, per avere pace in quella che mi generò (KSA, IV, p. 95)²⁵.

Riprendendo la relazione di amicizia quale dinamica capace di ricondurre al fondo della terra che coincide con il *Grund der Seele* (fondo / fondamento dell'anima), Nietzsche compie qui il passaggio alla 'virtù che dona' intendendola come movimento²⁶ necessario ad agevolare il superamento e la venuta dell'Oltreuomo. Si tratta di un ulteriore invito ad

accogliere in modo adeguato il dono di saggezza e d'amore che richiede un 'distacco' dal proprio Io e una successiva 'trasformazione' di chi lo riceve e lo accetta, secondo un processo non dissimile da quello che Meister Eckhart descrive in relazione però all'accettazione del dono di grazia. Il modo in cui gli uomini devono disporsi ad accettare il dono di Zarathustra ricorda infatti molto da vicino le caratteristiche dell'*uomo nobile* descritte da Eckhart.

Il dono di Zarathustra è in qualche modo assimilabile, pur con tutte le cautele del caso, al dono gratuito per eccellenza, il dono di grazia, con la sola grande differenza che in quel caso il donatore è identificato in un Dio quale signore di un mondo separato, mentre qui viene del tutto a mancare il *Chi* della donazione²⁷. Il dono non identifica in Zarathustra un donatore vero e proprio ma un semplice mediatore di una saggezza che emerge in superficie come memoria rimossa della terra che tutti accomuna: quel *Chaos des Alls* che, in quanto carattere generale dell'essere²⁸, occorre ridestare in sé – superando la propria individuazione – per poter partorire-generare una stella danzante²⁹.

In questo parallelo del dono di Zarathustra con il dono di grazia, si rinvencono alcuni decisivi punti di contatto. Il dono di grazia è un dono per tutti e per nessuno, per tutti, nel senso che tutti possono essere destinatari di quel dono la cui ragione sta esclusivamente nel volere di Dio, e per nessuno nel senso che con le proprie forze nessuno può conquistare per sé quel dono senza l'intervento di Dio. In entrambi i casi però l'uomo può disporsi ad accettare l'eventuale dono. Come nel dono di grazia, l'uomo può disporsi ad accogliere Dio, così l'uomo superiore può farsi amico, ossia può 'spezzarsi' perché da lui

possa nascere l'*Übermensch*. In entrambi i casi si può evidenziare quel 'distacco' da sé (*Abgeschiedenheit, Gelassenheit*) che Meister Eckhart descrive per l'accettazione del dono di grazia:

Bisogna prima di tutto abbandonare sé stessi: così si abbandonano tutte le cose. In verità, se un uomo abbandonasse un regno o un mondo intero e mantenesse se stesso, non avrebbe abbandonato proprio niente³⁰.

Per comprendere questo passo, che si compie pienamente nell'abbandono di Dio stesso, è opportuno leggerlo assieme alla risposta che Gesù dà ai Greci raccolti per vederlo, conoscerlo:

Se il chicco di grano, caduto in terra, non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto. Chi ama la propria vita, la perde e chi odia la propria vita in questo mondo, la conserverà per la vita eterna (Gv 12, 20-25).

Il tema dell'abbandono della propria individualità, del proprio orgoglio, dei legami (anche familiari) che caratterizzano un individuo, è assai ricorrente nella predicazione di Gesù; si tratta di una continua esortazione alla vita vera (trasformata e piena)³¹, possibile solo mediante il 'distacco' dalla propria soggettività e da ciò che è ad essa connesso.

Nel pensiero di Eckhart, 'distacco' significa farsi simile a Dio, e infatti al termine del processo di 'distacco' si giunge al fondo dell'anima, riconosciuta quale profondità insondabile, ma non come fondamento metafisico bensì quale 'luogo' della nascita di Dio nell'uomo, ossia quale luogo della generazione del Logos. Come osserva Vannini, «in Eckhart distacco è equivalente ad amore, inteso come fine di ogni passione [...]; è un gioioso e quasi estatico dimenticare sé stessi, uscire da sé stessi come piccolo, accidentale, io psicologico, per ritrovarsi in una

dimensione che non è più propria [...], ma che è universale: quella dimensione “che solo amore e luce ha per confine” (Dante, *Paradiso*, XXVIII, 54)».³²

Ecco che cosa intende Nostro Signore quando dice: «Un uomo nobile partì», l'uomo, infatti, deve abbandonare tutte le immagini e se stesso, e diventare estraneo a tutto e da tutto dissimile, se vuole e deve veramente accogliere il Figlio e divenire figlio, nel cuore e nel seno del Padre³³.

Il vuoto prodotto dall'abbandono della propria individualità viene colmato al fondo dell'anima dalla ricchezza di Dio stesso³⁴ attraverso la grazia. Dall'altra parte, in Nietzsche a una tale forma di 'distacco' giunge chi davanti all'*Ab-Grund*, ossia davanti all'abisso che si è aperto con la morte di Dio, non individua altri appigli metafisici, ma anzi si abbandona alla comune appartenenza al Tutto, rinuncia a se stesso (alla propria soggettività quale ultimo baluardo metafisico) e può così accogliere il messaggio esorbitante di Zarathustra, e come lui diventare un 'trasformato', perché da quella necessaria trasformazione possa nascere un giorno il superuomo, il *semper adveniens*.

Entbildung-Überbildung, spoliazione e trasformazione³⁵, dunque. Così come per Eckhart la coppia di concetti esemplifica il promuovere-accogliere il dono d'amore di Dio, allo stesso modo essa riassume il destino che tocca a chi sappia accogliere il dono d'amore di Zarathustra.

L'evento

Così come l'*uomo nobile*, nel Logos generato nel fondo dell'anima, rimane aperto a Dio e all'essere non

trattenendo nulla per sé e abbandonandosi all'amore di Dio, in modo analogo l'*amico*, che annuncia la possibilità in ciascuno dell'Oltreuomo che verrà, si annuncia come nuova apertura dell'essere, 'luogo' senza spazio che ama la totalità, che tutto accoglie e nulla per sé trattiene. L'Oltreuomo è da intendersi, infatti, come simbolo estremo per una nuova concezione ontologica che potrà venire dopo la 'morte di Dio', ossia sul fondamento infondato che con essa si è rivelato 'storicamente'. La volontà di potenza trasvalutata nella volontà di amare e creare presenta un 'essere' che coincide di fatto con il 'divenire' e che dunque non sta oltre la soglia come archetipo (vuoto) da imitare. Il nuovo 'essere', svuotato dai propri fondamenti assoluti e libero dalla logica del *Grund*, sa agire la propria *Entbildung* (spoliazione) senza rimanere inerte in un disperato nichilismo.

Facendo in sé il vuoto e disponendosi al riempimento e alla continua 'donazione', ci si dispone ad accogliere e ricreare il nuovo senso dell'essere, l'Oltreuomo: figura irrepresentabile che sta a significare il farsi divenire dell'uomo e il suo continuo trascendersi, ma che rimanda anzitutto a una più generale vicenda di carattere ontologico.

'Distacco' e 'trasformazione' non sono ancora sufficienti per definire il dono d'amore e saggezza di Zarathustra. L'amore, che l'amico è capace di ridestare in me, mi apre ad accogliere il dono di saggezza, ma esso va continuato e agito perché possa dirsi veramente accolto. «Amo colui la cui anima si svuota, che non vuole ringraziamenti e che non restituisce: giacché egli dona sempre e non vuole conservarsi» (*KSA*, IV, p. 17)³⁶, si legge nel proemio dello *Zarathustra*, ma il passo si completa soltanto nel *senso* che si assegna a quel donare a cui l'anima si apre. Nell'accogliere l'eterno ritorno dell'uguale

non si intende chiudere il donare all'interno di un circolo, come peraltro pare prefigurare il passo del proemio appena citato³⁷, poiché ciò di fatto impedirebbe quella 'volontà di creare' che è l'aspetto determinante dell'amore di Zarathustra volto al superamento dell'abisso aperto dalla 'morte di Dio'.

Guardate che pienezza intorno a noi! Ed è bello, dalla sovrabbondanza, guardare laggiù, verso mari lontani. Un tempo si diceva Dio, quando si guardava verso mari lontani; ma ora io vi ho insegnato a dire: superuomo. Dio è una supposizione; ma io voglio che il vostro supporre non vada al di là della vostra volontà creatrice. Potreste forse creare un Dio? Allora non parlatemi più di iddii! Ben potreste invece creare il superuomo (KSA, IV, p. 109)³⁸.

L'eterno ritorno è l'ipotesi che restituisce l'eternità intesa come pienezza e perfezione dell'essere e solo a partire da questa pienezza, rinsaldata dal legame d'amore che tiene in unità la totalità dispersa nel molteplice delle individualità, è possibile procedere alla 'creazione' dell'*Übermensch*.

Oh, come potrei io non bramare l'eternità e il nuziale anello degli anelli, l'anello del ritorno?
Mai ancora trovai la donna dalla quale desiderassi avere figli, se non la donna che amo: giacché io t'amo, o Eternità! *Giacché io t'amo, o Eternità!* (KSA, IV, p. 290)³⁹.

La tensione all'Oltreuomo che Zarathustra porta in dono, non è che l'adesione all'amore per il tutto che supera ogni parzialità e ogni proprietà. Si tratta di un amore che non rinnega affatto l'amore professato in vita da Gesù, ma che anzi lo continua e lo estende all'ambito naturale che rimaneva ai margini di una spiritualizzazione antropocentrica: come osserva Jullien sulla scorta del commento di Zumstein al Vangelo di Giovanni, «*spiritualizzare*

vorrà dire in Giovanni passare dall'essere-in-vita degli esseri (la loro *psyché*) a ciò che li rende effettivamente vivi (in quanto *zoé*)»⁴⁰, con una possibile e auspicabile apertura al creato e al di là dei limiti dell'uomo. L'Oltreuomo non è infatti da intendersi come l'esito di un perfezionamento antropologico, ma è anzi l'estensione dei limiti dell'uomo – “animale non determinato” e proprio per questo capace di estendere i propri confini – alla totalità della natura: si tratta di una continua aspirazione che ha per certi versi i tratti dell'*Oversoul* di Emerson e riguarda il piano ontologico prima ancora che quello meramente antropologico. Mediante l'aspirazione all'Oltreuomo non si tratta semplicemente di realizzare un uomo migliore, più forte, più potente. L'Oltreuomo è piuttosto un 'typus' umano che esemplifica e riassume nel rinnovato (invero auspicato) rapporto dell'uomo con la natura⁴¹, con la totalità, una complessiva visione ontologica⁴², che 'accoglie' l'essere nel suo divenire e, riconoscendo la sua natura processuale, si dispone ad accoglierne l'evento nel suo accadere e a rispondere attivamente a esso, ricreando.

Come il cristianesimo libera dalla nozione di causa e Gesù di fatto 'accade' costituendo l'evento possibile che irrompe a rivoluzionare il piano ontologico prima ancora che il piano antropologico⁴³, così l'Oltreuomo non è l'esito di una causa ma è la possibilità che può compiersi, che può per l'appunto accadere, l'evento per il quale dobbiamo *attivamente* disporci, ossia disporre la nostra apertura al divenire, all'accadere dell'essere, alla sua 'natura' evenemenziale. In questo sta il carattere sempre *adveniens* dell'Oltreuomo che impedisce di leggerlo come esito e tappa finale di un processo dialettico. Rispetto alla venuta di Cristo, la continua tensione all'Oltreuomo, combinata con l'ipotesi (che resta sempre tale) dell'eterno ritorno

dell'uguale, ha la funzione di 'redimere' dal passato inibendo ogni imm modificabile, ogni fondamento stabile, e di rendere così possibile l'apertura al divenire, ossia al darsi dell'essere nel suo accadere, fuori da ogni escatologia e da ogni visione ontoteologica⁴⁴. La *ricreazione* continua auspicata da Nietzsche completa e perfeziona il messaggio evangelico con il riferimento al 'naturale' che integra lo 'spirituale', e impedisce di vedere in questa parzialità l'accesso privilegiato alla totalità. È proprio della natura far saltare l'impostazione ontoteologica: includendo sempre in se stessa in unità 'produttività' e 'prodotti', ossia il concetto di *physis* come sorgente e origine diveniente dell'essere e la definizione di natura come 'somma di tutte le cose', la natura rende impossibile la figura del fondamento e impedisce di pensare a un creatore separato dal creato. In questo senso, la 'volontà di creare' di Nietzsche è liberata dall'ipotesi di Dio e restituita all'uomo come parte integrante e *attiva* della natura nel suo processo. Più che di creazione è ora il caso di parlare di una 'ricreazione' continua, un termine che rimanda alla tradizione cristiana ma trova forma compiuta al di là dell'ipotesi metafisica di Dio. Per Tommaso, per esempio, la prima creazione è avvenuta da parte del Padre per mezzo del Verbo (*Summa Theologiae* III, 3) e la rivelazione è la *recreatio* in Cristo che risponde alla *creatio* completandola e perfezionandola in un chiaro rimando a Paolo: «se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco, ne sono nate di nuove. Tutto questo però viene da Dio, che ci ha riconciliati con sé mediante Cristo» (2Cor 5, 17-18). In Cristo (e nella *imitatio Christi*) si compie la ricreazione (Gal 6, 15: «ciò che conta è l'essere nuova creatura»)⁴⁵, ma tale ricreazione va liberata dalla creazione ontoteologica originaria,

ossia dall'ipotesi di un Dio separato che abbia per l'appunto posto in essere una prima volta il mondo. In quest'ottica, il 'positivo'⁴⁶ della *revelatio* non rimanda a un'origine separata e distante da imitare, ma al corso stesso del divenire in cui siamo già da sempre collocati. Ricreazione dunque senza creazione ontoteologica, senza separatezza e senza distinzioni metafisiche, tale è la 'volontà di creare' di Nietzsche in quanto volontà di donare senso a ciò che senso non ha, giacché è privo di una causa originaria.

D'altra parte, è proprio mediante la continua tensione al *semper adveniens* Oltreuomo combinata all'ipotesi dell'eterno ritorno che Nietzsche consegue due risultati strettamente connessi fra loro: esortando a una prassi che accolga quella tensione e la agisca, impedisce, innanzitutto, di leggere l'Oltreuomo come esito di un abbandono mistico alla fusione con il tutto e, in secondo luogo, rende possibile quella (seppur parziale) conservazione di sé che è necessario preservare nel dono continuo a cui pure invita. La legge d'amore che impone di donarsi completamente risulta, infatti, 'impossibile' proprio in quanto conduce – se accolta pienamente – al proprio esaurimento, al proprio definitivo tramonto: la 'tensione' all'Oltreuomo, che 'orienta' il continuo darsi di sé, consente paradossalmente di salvarsi nel tramontare stesso, nel comune e solitario percorso (quel *Gang* che, come dice Zarathustra, coincide con il vostro/nostro *Untergang*) sempre possibile nel suo accadere (nel suo *evento*) in quanto da sempre radicato nel fondo dell'anima di ciascuno come possibilità di 'distacco' e 'trasformazione'. Una paradossale 'comunità di solitari' è quella che si delinea con il dono di Zarathustra, nella definizione di una sorta di *amicizia stellare* orientata alla nascita dell'Oltreuomo⁴⁷. Solo in questi termini è lecito

parlare di una particolare forma di *communitas* in divenire che supera l'*immunitas* nichilistica (passiva) senza che però possa in alcun modo tradursi in una qualche forma politica (stabile), giacché anche lo Stato è una forma metafisica da superare nella continua tensione all'*oltre* dell'uomo⁴⁸. Il vincolo di questa *amicizia stellare* risiede piuttosto nella comune appartenenza al tutto e nella possibile comune 'risposta' al dono di Zarathustra. In questa (comune) tensione che non spezza del tutto chi si dispone a seguirla si predispone l'apertura all'evento e alla (ri-)creazione dell'Oltreuomo, sempre *adveniens* ma sempre possibile 'qui e ora', in chiara continuità con l'insegnamento di Gesù che esorta alla vita piena, e in risposta polemica al fraintendimento teologico del suo messaggio.

La vita vera, la vita eterna è trovata – non viene qui promessa, esiste, è in voi («es ist da, es ist in *euch*»): come vita nell'amore, nell'amore senza detrazioni o esclusioni, senza distanza (KSA, VI, p. 200)⁴⁹.

Se si trasferisce il centro di gravità della vita non nella vita, ma nell'"al di là" – nel nulla – si è tolto il centro di gravità alla vita in generale (KSA, VI, p. 217)⁵⁰.

Note

¹ F. Nietzsche., *Così parlò Zarathustra, Il sacrificio del miele*

² «sic ego nunc, quoniam haec ratio plerumque videtur tristior esse quibus non est tractata, retroque volgua abhorret ab hac, volui tibi suaviloquenti carmine Pierio rationem esponere nostram et quasi musaeo dulci contingere melle, si tibi forte animum tali ratione tenere versibus in nostris possem, dum perspicias omnem naturam rerum qua constet compta figura»,

Lucrezio, *De rerum natura*, I, 943-947; trad. it. a cura di G. Milanese, Milano, Mondadori, 1992, pp. 70-71.

³ Come osserva efficacemente Bataille «I culti esigono uno spreco sanguinoso di uomini e di animali da sacrificio. Il sacrificio non è altro, nel senso etimologico della parola, che la produzione di cose sacre.

Fin dall'inizio, appare come le cose sacre siano costituite da un'operazione di perdita: in particolare, il successo del cristianesimo dev'essere spiegato attraverso il valore del tema della crocifissione infamante del figlio di Dio che porta l'angoscia umana a una rappresentazione della perdita e del decadimento senza limiti», G. Bataille, *La nozione di dépense*, in Id., *La parte maledetta*, preceduto da *La nozione di dépense*, trad. it. F. Serna, introduzione di F. Rella, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 45. Si veda anche Id., *Su Nietzsche*, trad. it. A. Zanzotto, Milano, SE, 1994.

⁴ «[...] il mare degli uomini: verso di esso lancio io ora la mia lenza d'oro e dico: spalancati, abisso umano!

Spalancati e gettami i tuoi pesci e granchi scintillanti! Con la mia esca migliore voglio oggi adescare i pesci-uomini più straordinari» (*KSA*, IV, p. 297), F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Il sacrificio del miele*.

⁵ «Mentre camminava lungo il mare di Galilea, vide due fratelli, Simone, chiamato Pietro, e Andrea suo fratello, che gettavano le reti in mare; erano infatti pescatori. E disse loro: "venite dietro a me, vi farò pescatori di uomini"» (Mt 4, 18-19)

⁶ Come si è detto, la volontà d'amore è infatti anzitutto volontà di donare senso in un mondo privo di significato.

⁷ «I Vangeli parlano sempre dei sacrifici solo per escluderli e negare loro ogni validità [...]. Non c'è nulla nei Vangeli che suggerisca la morte di Dio come un sacrificio [...]. Grazie alla lettura sacrificale, ha potuto esistere, per quindici o venti secoli,

quella che si chiama la cristianità, ossia una cultura fondata come tutte le culture, almeno fino a un certo punto, su forme mitologiche prodotte dal meccanismo fondatore [...]; una simile concezione non può che dissimulare, ancora una volta, il significato vero della Passione e la funzione che i Vangeli le attribuiscono: sovvertire il sacrificio, impedirgli per sempre di funzionare costringendo il meccanismo fondatore a uscire fuori dal suo ritiro [...], esponendo alla luce del sole il meccanismo vittimario», R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, trad. it. R. Damiani, Milano, Adelphi, 1996, pp. 235-237; si vedano in generale pp. 235-297.

⁸ «Già la parola “cristianesimo” è un equivoco –, in fondo è esistito un solo cristiano e questi morì sulla croce. Il “Vangelo” morì sulla croce. Ciò che a cominciare da quel momento è chiamato “Vangelo”, era già l’antitesi di quel che *lui* aveva vissuto: una “cattiva novella”, un *Dysangelium*. È falso sino all’assurdo vedere in una “fede”, per esempio nella fede della redenzione per mezzo di Cristo, il segno distintivo del cristiano: soltanto la pratica cristiana, una vita come la visse colui che morì sulla croce, soltanto questo è cristiano [...]» (KSA, VI, p. 211), F. Nietzsche, *L’Anticristo*, § 39; in quest’ottica è da leggersi la contrapposizione di Dioniso al Crocifisso: «Dioniso con il “Crocifisso”: eccovi il contrasto. *Non* è una differenza nel martirio: piuttosto, il martirio ha un altro senso. In un caso, la vita stessa, la sua eterna fecondità e il suo ritornare determina il tormento, la distruzione, la volontà di annientamento... Nell’altro, la sofferenza, il “Crocifisso come innocente”, è un’obiezione contro questa vita, è la formula della sua condanna [...]. Il “Dio in croce” è una maledizione scagliata sulla vita, un dito levato a comandare di liberarsene – Dioniso fatto a pezzi è una *promessa* di vita; la vita rinasce in eterno e ritornerà in patria, tornerà dalla distruzione», F. Nietzsche, *Volontà di potenza*, § 1052; trad. it. a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano, Bompiani, 1992.

⁹ «In sé, con la sua morte, Gesù non poté volere null’altro, se non dare pubblicamente la prova più forte, la *dimostrazione* della sua dottrina ... Ma i suoi discepoli erano lontani dal perdonare questa morte – il che sarebbe stato evangelico nel più alto senso [...] Tornò nuovamente a galla proprio il sentimento meno evangelico, la *vendetta*» (KSA, VI, p. 142), F. Nietzsche, *L’Anticristo*, § 40.

¹⁰ *Supra*, p. 41.

¹¹ E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* cit., p. 69; più in generale sul tema dell’ospitalità, pp. 64-75.

¹² Sulla scia di Marcel Mauss, Benveniste afferma che «l’o-

spitalità si chiarisce con il riferimento al *potlatch* di cui è una forma attenuata. Essa si basa sull'idea che un uomo è legato a un altro (*hostis* ha sempre un valore reciproco) dall'obbligo di compensare una certa prestazione di cui è stato il beneficiario», E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* cit., p. 69.

¹³ «Giacché sedevano lì tutti quanti insieme coloro che egli aveva incontrato sul suo cammino durante il giorno: il re di destra e il re di sinistra, il vecchio mago, il papa, il mendicante volontario, l'ombra, il coscienzioso dello spirito, il triste indovino e l'asino; l'uomo più brutto s'era messo una corona in testa e si era cinto con due fasce di porpora – perché amava come tutti i brutti travestirsi e farsi bello. E in mezzo a questa afflitta compagnia stava l'aquila di Zarathustra, arruffata e inquieta, perché doveva rispondere a troppe cose per le quali il suo orgoglio non aveva risposta; dal collo le pendeva però l'accorto serpente» (KSA, IV, pp. 346-347), F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Il saluto*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Id., *Così parlò Zarathustra, La festa dell'asino*.

¹⁷ «“Il mio ultimo peccato?” esclamò Zarathustra e rise di collera per le sue stesse parole [...].

“Compassione! La compassione per l'uomo superiore!” gridò, e la sua faccia divenne di bronzo. “Ebbene, questo ha fatto il suo tempo!

Il mio dolore e la mia compassione – che importanza hanno? Cerco io forse la felicità? Io cerco la mia opera!”» (KSA, IV, p. 408), F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Il segno*.

¹⁸ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Il saluto*.

¹⁹ «Nel frattempo gli uomini superiori che stavano nella caverna di Zarathustra si erano svegliati e si mettevano in corteo per andare incontro a Zarathustra e porgergli il saluto del mattino [...]. Ma quando giunsero alla porta della caverna, preceduti dal rumore dei loro passi, il leone si adombrò violentemente, si voltò di colpo via da Zarathustra e balzò, ruggendo selvaggiamente, verso la caverna; e gli uomini superiori, sentendolo ruggire, gridarono tutti come con una bocca sola, fuggirono indietro e in un attimo furono spariti [...]. Ordunque! Il leone è venuto, i miei figli sono vicini, Zarathustra è diventato maturo, la mia ora è giunta» (KSA, IV, pp. 407-408), F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Il segno*.

²⁰ «Ebbene essi dormono ancora, questi uomini superiori, mentre io sono desto: questi non sono i miei veri compagni! [...]

Essi non capiscono quali sono i segni del mio mattino, il mio passo non è per loro un grido di risveglio» (KSA, IV, p. 405), F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Il segno*.

²¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Il saluto*.

²² In questo senso si comprende a quale libertà conduca, per Nietzsche, il volere in una chiara eco degli scritti giovanili influenzati da Emerson che non consente però alcuna resa all'estinzione della volontà nella *noluntas* di matrice schopenhaueriana: «il volere libera: questa è la vera dottrina della volontà e della libertà – così ve la insegna Zarathustra. Non più volere e non valutare e non più creare! Oh, che questa grande stanchezza resti sempre lontana da me!

Anche nel conoscere io sento solo il piacere di generare e di divenire della mia volontà; e se nella mia conoscenza è innocenza, ciò accade perché è in essa volontà di generare» (KSA, IV, p. 111), F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra, Sulle isole beate*.

²³ *Supra*, nota 38, p. 121.

²⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Della libera morte*.

²⁵ *Ibidem*; la 'nobiltà' di Gesù è da leggersi in parallelo con la definizione di 'idiota', nel senso dostoevskijano, espressione con la quale Nietzsche descrive ("col rigore del fisiologo") il profilo psicologico di Gesù ne *L'Anticristo*, alludendo alla sua semplicità e alla sua innocenza, tipiche del perfetto povero. Un riferimento che impedisce di leggere la 'nobiltà' di Gesù come tratto distintivo e conseguenza della sua 'genialità' o della sua 'eroicità' pretese dalla lettura di Renan contro cui si scaglia Nietzsche (cfr. *L'Anticristo*, § 29).

²⁶ Che è un'azione etica ma nel senso dell'«azione suprema» in cui si traduce nello *Zarathustra* il dionisiaco.

²⁷ Zarathustra è infatti messaggero e latore di un dono che ha a sua volta ricevuto dalla profondità della sua anima.

²⁸ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, § 109.

²⁹ «Io vi dico: bisogna avere ancora il caos in sé per poter partorire una stella danzante. Io vi dico: voi avete ancora il caos in voi» (KSA, IV, p. 19), F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Proemio*. Sulla nozione di Chaos in Nietzsche mi permetto di rinviare al mio *Volontà d'amore* cit., in particolare pp. 102 e segg. «L'amicizia è il sotterraneo 'legame' d'amore (φιλία, *filia*) nel quale l'uomo, che si apre all'idea del *superuomo*, può scorgere il Χάος (*Chaos*) che come una comune essenza, come una superanima (*Überseele*), costituisce l'immediatezza nella quale è possibile ogni autentico rapporto con il Tutto» (Ivi, p. 144).

³⁰ M. Eckhart, *Istruzioni spirituali*, in Id., *Opere tedesche*, ed. it. a cura di M. Vannini, Firenze, La Nuova Italia, 1982, p. 61.

³¹ A differenza degli altri Vangeli (Mc 8, 35; Mt 10, 39; Lc 17, 33), il Vangelo di Giovanni parla esplicitamente di *zoé*, ossia di 'essere vitale', 'vita in senso pieno', contrapposta a *psyché* come semplice 'essere in vita': «chi ama la propria vita (*psyché*), la perde e chi odia la propria vita (*psyché*) in questo mondo, la conserverà per la vita (*zoé*) eterna» (Gv 12, 20-25); cfr. F. Jullien, *Risorse per il Cristianesimo* cit., pp. 54-55 e segg.

³² M. Vannini, *Introduzione a Eckhart. Profilo e testi*, Firenze, Le Lettere, 2014, p. 34.

³³ M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, a cura di M. Vannini, Milano, Adelphi, 2004, p. 227.

³⁴ Come osserva Vannini, con l'amore che porta al 'distacco' l'uomo per Eckhart è in qualche modo in grado di aprirsi alla grazia: «Quasi per una legge fisica, per cui ogni vuoto deve essere colmato, chi fa il vuoto in e di se stesso viene ricolmato dall'essere divino. È una legge necessaria, che non dipende dalla volontà di Dio: Dio deve farlo, non può farne a meno», M. Vannini, *Introduzione a Eckhart* cit., p. 30.

³⁵ «Il sesto grado è quando l'uomo è spogliato di se stesso e trasformato dall'eternità di Dio; quando è giunto al perfetto e totale oblio della vita effimera e temporale, ed è portato e trasfigurato in un'immagine divina, quando è divenuto figlio di Dio», M. Eckhart, *Dell'uomo nobile* cit., p. 225.

³⁶ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Proemio*.

³⁷ Autorizzando per esempio la lettura di Bataille.

³⁸ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Sulle isole beate*.

³⁹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, I sette sigilli*.

⁴⁰ F. Jullien, *Risorse del cristianesimo* cit., p. 63.

⁴¹ Secondo quella 'sdivinizzazione della natura e la successiva 'naturalizzazione' dell'uomo di cui si legge nel § 109 de *La gaia scienza*: «Ma quando la finiremo di star circospetti e in guardia! Quando sarà che tutte queste ombre di Dio non ci offuscheranno più? Quando avremo del tutto sdivinizzato (*entgöttlicht*) la natura! Quando potremo iniziare a *naturalizzare* (*vernaturlichen*) noi uomini, insieme alla pura natura, nuovamente ritrovata, nuovamente redenta!» (*KSA*, III, pp. 468-469).

⁴² «Ora l'uomo si riconosce Natura, e appunto riscopre in se stesso un nuovo amore: quel medesimo *Chaos des Alls* che anima se stesso e la Natura nel suo complesso. Un primo passo è compiuto, ma non è sufficiente. Perché la *naturalizzazione* dell'uomo possa dirsi compiuta nella trasvalutazione di ogni valore, occorre che si

realizzi anche una ‘nuova’ *umanizzazione* della Natura: e ciò in fondo significa l’infinita aspirazione all’*Übermensch*, quale nuovo senso da assegnare alla terra, ovvero quale “motore attivo” di una dinamica travolgente che solo l’amore che infinitamente dona è in grado di rappresentare simbolicamente, contrapponendo alla figura (*Typus*) dell’*ultimo uomo*, l’a-tipico dell’*Oltreuomo*», E.C. Corriero, *Volontà d’amore* cit., p. 145; sulla nuova umanizzazione della natura si vedano anche pp. 145-150.

⁴³ Come osserva Jullien commentando il vangelo di Giovanni: «Il Cristo è colui che, all’interno dell’Essere, apre la via dell’evenemenzialità. Come dire che, allo statuto ontologico che presso i greci condannava il divenire in nome dell’Essere e lo rendeva incapace di un avvento, Giovanni sostituisce fin dal principio un altro statuto possibile, uno statuto cristico, tale da ancorare il divenire in seno all’Essere e da renderlo in grado di innovare [...]. Spingendo all’estremo il pensiero del divenire-avvento, Giovanni ci dice essenzialmente due cose. Da una parte, che l’evento può cambiare tutto: possiamo “divenire sani”, da infermi che eravamo; che può farci entrare dentro una vita totalmente altra e che, per mezzo di esso, l’impossibile diventa possibile. Dall’altra, che, quando l’evento è giunto al suo punto decisivo, nella maggior parte dei casi, dall’esterno non lo percepiamo: “in mezzo a voi sta uno [il Cristo] che voi non conoscete” (Gv 1, 26)», F. Jullien, *Risorse del cristianesimo* cit., pp. 45-48.

⁴⁴ Si muove in questa direzione la riflessione di Martin Heidegger sull’*Ereignis* in particolare nella conferenza del 1962 *Tempo ed Essere*, in cui chiarisce come il pensiero occidentale abbia privilegiato il dono dell’essere, l’essere in quanto presente, ovvero il *Gabe*, ciò che si dà nell’*Es gibt*, tralasciando invece di considerare l’*Es* dell’*Es gibt* che rimane indeterminabile nei termini dell’ontoteologia; sul tema mi permetto di rinviare al mio E.C. Corriero, *The Absolute and the Event. Schelling after Heidegger*, London - New York, Bloomsbury, 2020.

⁴⁵ In accordo a quanto si legge anche in Rm 1, 16 - 8, 39.

⁴⁶ Nel senso della filosofia positiva di Schelling che ha per l’appunto a oggetto la mitologia e la rivelazione, ossia il processo di creazione e ricreazione. Sul tema rimando al mio *Pensare la Natura. La Naturphilosophie di Schelling alla luce della sua filosofia positiva*, “Annuario filosofico”, 30, 2014, pp. 171-193.

⁴⁷ Il passo de *La gaia scienza* riassume bene il senso nietzschiano dell’amicizia che abbiamo descritto in precedenza e questa particolare relazione fra solitari: «*Amicizia stellare*. Eravamo amici e siamo diventati estranei. Ma è giusto così e non vogliamo dissimularci né mettere in ombra questo come se dovessimo

vergognarcene. Noi siamo due navi, ognuna delle quali ha la sua meta e la sua strada; possiamo benissimo incrociarci e celebrare una festa tra di noi, come abbiamo fatto: allora i due bravi vascelli se ne stavano così placidamente all'ancora in uno stesso porto e sotto uno stesso sole, che avevano tutta l'aria di essere già alla meta, una meta che era stata la stessa per tutti e due. Ma proprio allora l'onnipotente violenza del nostro compito ci spinse di nuovo lontani l'uno dall'altro in diversi mari e zone di sole e forse non ci rivedremo mai – forse potrà anche darsi che ci si riveda, ma senza riconoscerci: i diversi mari e soli ci hanno mutati! Che ci dovessimo divenire estranei è la legge *incombente* su noi: ma appunto per questo dobbiamo divenire anche più degni di noi! Appunto per questo il pensiero della nostra trascorsa amicizia si fa più sacro! Esiste, verosimilmente un'immensa e invisibile curva e orbita siderale, in cui potrebbero essere ricomprese, quasi esigui tratti di strada, le nostre diverse vie e mete, – innalziamoci a questo pensiero! Ma la nostra vita è troppo breve, troppo scarsa la nostra facoltà visiva per poter essere più che degli amici nel senso di quella nobile possibilità. E così vogliamo *credere* alla nostra amicizia stellare, anche se dovessimo essere terrestri nemici l'un l'altro» (KSA, III, pp. 523-524), F. Nietzsche, *La gaia scienza*, § 279; sul punto si veda il già citato M. Cacciari, *L'arcipelago* cit., pp. 143-154.

⁴⁸ «Là dove *finisce* lo stato, guardate, guardate, fratelli! Non lo vedete, l'arcobaleno, e i ponti del superuomo?» (KSA, IV, p. 64), F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Del nuovo idolo*. Ho mostrato altrove, come la forma Stato sarà semmai intesa come funzionale al superamento nei frammenti destinati alla compilazione de *La volontà di potenza*: «Al più lo Stato può assolvere la funzione *contrattiva*, oppositiva, che permette il superamento e la trasvalutazione di tutti i valori. Se lo Stato perde la propria 'vocazione', obliterandosi nel velamento metafisico, esso tende a perpetuarsi nel proprio decadimento e nella propria corruzione; viceversa, se recupera la sua funzione limitante 'necessaria', eppure transeunte, permette il *libero* evolversi della *Überwindung*», E.C. Corriero, *Vertigini della ragione* cit., p. 146.

⁴⁹ F. Nietzsche, *L'Anticristo*, § 29.

⁵⁰ Id., *L'Anticristo*, § 43.

Phýsis

Collana di Filosofia

Massimo Donà

DIRE L'ANIMA

Sulla natura della conoscenza

2016 | pp. 96 | paper € 12,00 | ebook € 5,99

Germana Pareti, Antonio G. Zippo

CHE FARE, QUANDO FARE, SE FARE

Un'indagine sui processi reconditi dell'atto volontario

prefazione di Giovanni Berlucchi

2016 | pp. 144 | paper € 14,00 | ebook € 6,99

Iain Hamilton Grant

FILOSOFIE DELLA NATURA DOPO SCHELLING

a cura di Emilio Carlo Corriero

postfazione di Maurizio Ferraris

2017 | pp. 320 | paper € 24,00 | ebook € 8,99

Massimo Cacciari, Emilio Carlo Corriero, Manfred Frank,
Iain Hamilton Grant, Wolfram Högbe, Hans Jorg Sandkühler, Jason Wirth

LIBERTÀ E NATURA

Prospettive schellinghiane

a cura di Emilio Carlo Corriero

2017 | pp. 160 | paper € 15,00 | ebook € 7,49

Wolfgang Wieland

LA FISICA DI ARISTOTELE

**Studi sulla fondazione della scienza della natura
e sui fondamenti linguistici**

prefazione di Vincenzo Vitiello

2018 | pp. 400 | paper € 28,00 | ebook € 9,99

Emilio Carlo Corriero

VERTIGINI DELLA RAGIONE

Schelling e Nietzsche

prefazione di Massimo Cacciari

2018 | pp. 240 | paper € 18,00 | ebook € 7,99

Michael Esfeld

FILOSOFIA DELLA NATURA

Fisica e ontologia

prefazione di Mauro Dorato

2018 | pp. 160 | paper € 13,50 | ebook € 5,99

CRISTALLI DI STORICITÀ

Saggi in onore di Remo Bodei

a cura di Emilio Carlo Corriero e Federico Vercellone

2019 | pp. 240 | paper € 17,50 | ebook € 7,49

Marco Vozza

MORFOLOGIA DI EROS

2019 | pp. 224 | paper € 16,00 | ebook € 6,49

minima

Emilio Carlo Corriero

IL DONO DI ZARATHUSTRA

La 'lieta' novella di Nietzsche

2019 | pp. 160 | paper € 12,00 | ebook € 4,99



To whom it concerns,

This letter confirms that Bloomsbury's Academic division is publishing a translation of Emilio Corriero's *Il dono di Zarathustra*, titled in English, *'The Gift' in Nietzsche's Zarathustra: Affirmative Love and Friendship*.

The work publishes in August 2021, on Bloomsbury's Philosophy list.

If you would like any further detail, please do not hesitate to get in touch.

Many thanks,

Jade

Jade Grogan
Assistant Editor, Philosophy
Bloomsbury Publishing Plc
50 Bedford Square, London, WC1B 3DP