



Settimana Internazionale della Ricerca
Matera, Napoli, Rio de Janeiro, São Paulo, Durham
6-13 Ottobre 2012

Lucio Saviani

BATTITI DI CIGLIA E GRAPPOLI DI EVENTI

Chronos, Aion, Kairòs: i tre tempi di Nietzsche



Matera, 9 ottobre 2012

Casa Cava, h. 17.30

Lucio Saviani

BATTITI DI CIGLIA E GRAPPOLI DI EVENTI

Chronos, Aion, Kairòs: i tre tempi di Nietzsche

1.

La concezione nietzscheana del tempo si presenta nel *Così parlò Zarathustra* nei termini di una apparizione enigmatica. Nel capitolo “La visione e l’enigma”, come vedremo tra poco, Zarathustra racconta di una visione che ha la forza di un incubo, di una scena notturna, descritta con parole cariche di orrore, schifo, nausea e raccapriccio: un pastore si dimena a terra, gridando, perché un serpente gli è strisciato in bocca attaccandosi al palato. Ma, prima di giungere a questa visione, come per prepararci ad essa, propongo di spostarci intanto in un’altra scena.

Siamo sotto le mura di Troia. Stanno uno di fronte all’altro Diomede figlio di Tideo e Glauco figlio di Ippoloco. Prima di cominciare il duello, Diomede chiede a Glauco di rivelargli il suo nome e dirgli la stirpe da cui discende. Dalle parole di Glauco verrà alla luce un legame di ospitalità che esiste tra i due. Così, in luogo del duello, avviene lo scambio reciproco delle armi in dono.

“Se anche questo però vuoi sapere, per conoscerla bene
la stirpe mia, molti la fanno tra gli uomini.
V’è una città, Efira, nella vallata d’Argo che nutre cavalli;
qui visse Sisifo, ch’era il più astuto degli uomini,
Sisifo, figlio d’Eolo; e un figlio generò, Glauco;
e Glauco generò Bellerofronte perfetto,

a cui bellezza gli dèi e ardore invidiabile diedero; ma Preto contro di lui meditò mali in cuore;

e lo cacciò – ch'era molto potente – dal paese degli Argivi; l'aveva posto sotto il suo scettro Zeus”.

(*Iliade*, libro VI)

Prima ancora di enunciare le glorie della sua stirpe, quasi a fare da contrappeso, Glauco ha sottolineato il carattere transeunte delle stirpi umane. E' un tema, questo, molto ricorrente nella letteratura greca arcaica, che anticipa la riflessione filosofica intorno al fluire delle cose e al potere negativo del corso del tempo:

“Tidide magnanimo, perché mi domandi la stirpe?

Come stirpi di foglie, così le stirpi degli uomini;

le foglie, alcune ne getta il vento a terra, altre la selva fiorente le nutre al tempo di primavera;

così le stirpi degli uomini: nasce una, l'altra dilegua”.

In un tempo in cui l'appartenenza e il legame di parentela sono *fondamentali* per garantire la legittimità del ruolo sociale e politico, la memoria delle genealogie e della discendenza è di uguale e fondamentale importanza. Necessario è dunque riuscire a ricordare lunghe serie di nomi di antenati, che mettano in condizione chi ascolta di risalire ad un mitico progenitore, che molto spesso è un dio. La genealogia esposta da Glauco ha inizio con Eolo, che una leggenda voleva figlio di un mortale e di una ninfa, dunque divinità minore. Nella sua struttura *lineare*, questa genealogia sfuma progressivamente da un tempo del mito alla storia. A dar voce, e una lunga serie di nomi, a quello che per il pensiero filosofico resterà il problema del rapporto tra eternità e tempo, nel mito l'eternità divina discende e incontra le temporali vicende umane a partire da un originario accoppiamento tra un mortale e una divinità che, per sua natura, vive la dimensione dell'eterno.

Una struttura *lineare* rimane, tuttavia, a fondamento di genealogie divine come quella esposta nella *Teogonia* di Esiodo, dove insieme discendono dèi, astrazioni personificate e forze della natura:

“Dal Chaos nacquero l’Erebo e la nera Notte; dalla Notte quindi nacque l’Etere e il Giorno, che ella partorì dopo averli concepiti unita in amore con l’Erebo. Poi. La Terra per prima generò eguale a se stessa il Cielo stellato, tale che la coprisse in ogni sua parte, per farne la sicura dimora sempiterna degli dèi beati, e generò le ampie montagne, amena dimora delle dèe Ninfe, le quali stanno sui monti selvosi; generò ancora il pelàgo scintillante, ribollente di flutti, il Mare, senza l’aiuto del tenero amore. Quindi appresso, unitasi al Cielo generò l’Oceano dai profondi vortici, e Ceo e Creio ed Iperione e Giapeto, Tia e Rea e Temi e Mnemosyne, e Febe dall’aurea corona, e l’amabile Teti. E dopo di essi venne alla luce il più giovane, Crono dai tortuosi pensieri, il più terribile dei figli, che prese in odio il genitore dal grande vigore”.

Chronos il terribile. Chronos dai tortuosi pensieri, che odia il celeste vigore del padre.

Come nella successiva riflessione filosofica, nel pensiero mitico che racconta la genealogia divina tutto trae origine dal Chaos in-differenziato. Un Chaos indistinto, in cui i contrari non hanno ancora conosciuto separazione (e dunque accoppiamento), a partire da quella *principale*: i principi maschile e femminile. Ma dalla Terra che si unisce al Cielo sono generati Temi, Iperione, l’amabile Teti, Mnemosyne e il terribile Chronos. Chronos, che odia il padre al punto di evirarlo, per salvare la madre da un abbraccio che è tanto forte da impedire che i frutti dell’unione vengano alla luce:

“In realtà, quanti nacquero dalla Terra e dal Cielo furono i figli più terribili, e vennero odiati dal loro genitore fin dall’inizio; così, appena ognuno di essi nacque, il Cielo li nascose tutti nei recessi della Terra, e non lasciò che venissero alla luce del giorno, e godette della sua opera malvagia (...) Giunse il grande Cielo, portando con sé la notte,

ed attorno alla Terra, avido di amore, si avvolse spandendosi dappertutto; allora il figlio suo uscendo dall'agguato stese la mano sinistra, mentre con la destra afferrava la falce immane, larga, dai denti affilati, ed in un attimo solo falciò i genitali del padre suo, quindi li scagliò lontano gettandoli dietro di lui”.

Il mondo ha veramente inizio quando il Cielo e la Terra si separano. Il taglio, la de-cisione di Chronos separa i genitori liberando la Terra dall'avvolgente e *continuo* amplesso in cui è costretta da un Cielo che genera figli, costretti anch'essi a non vedere la luce, rimanendo oppressi e nascosti nelle viscere della Terra madre.

Nel dire il *rapporto* eternità-tempo, il racconto di Esiodo mantiene la struttura lineare e la sequenza irreversibile delle genealogie umane e, insieme, introduce una trama della struttura “edipica” del tempo, in cui gli istanti figli uccidono gli istanti padri e a loro volta vengono divorati dagli istanti che li seguono. Destino di Chronos sarà, infatti, essere eletto re dei Titani e poi unirsi alla Titana Rea, e poi ancora generare Hestia, Demetra, Era, Ade, Poseidon e Zeus. Chronos sarà per sempre colui che divora i suoi figli appena nati. Si salverà solo Zeus, che costringerà il padre Chronos a vomitare i figli ingoiati e avrà come ricompensa il trono e la folgore, simboli del suo potere sugli dèi e sugli uomini.

2.

Nel pensiero greco vivono un rapporto di coappartenenza, e non di semplice opposizione, la concezione lineare del tempo (successione ‘cronologica’) e la concezione del tempo secondo la dimensione qualitativa e incommensurabile della durata, o concezione “ciclica”. Potremmo dire per quest'ultima, ricordando Henri-Charles Puech: “Dominato da un'idea di intelligibilità che assimila l'essere autentico e pieno a ciò che è in sé e resta identico a sé, all'eterno e all'immutabile, il greco considera il movimento e il divenire come gradi inferiori della realtà, in cui l'identità non è più compresa – nel migliore dei casi – che sotto forma di permanenza e di

perpetuità, cioè di ricorso. Il movimento circolare, che assicura il mantenimento delle stesse cose attraverso la loro ripetizione e il loro continuo ritorno, è l'espressione più immediata e più perfetta (e, dunque, la più prossima al divino) di ciò che, nel punto più alto della gerarchia, è assoluta immobilità”.

Il vocabolario greco classico ricorre dunque a una biforcazione della nominazione del tempo in “chronos” e “aión”. A partire dal celebre passo (37d) del *Timeo* in cui il tempo è detto essere “immagine mobile dell'eternità”.

In che senso va intesa una tale ‘immagine’? Se intesa nel senso di imitazione o copia, il tempo-chronos testimonierebbe una deprivazione, dequalificazione, diminuzione in direzione del “simulacro”, del tutto interna ad un'interpretazione dualistica del platonismo. Eppure, qui, Platone non ricorre per ‘immagine’ al termine *eidolon*, quanto piuttosto ad *eikón*. Chronos è dunque mobile *icona* di aión. (...) non semplice eidolon, simulacro, ma icona, immagine autentica della durata nel senso di scansione e declinazione ritmica della durata. Intanto, torniamo al passo del *Timeo*, rileggendone una parte più ampia:

“Il Padre generatore, quando osservò questo mondo in movimento e vivente e immagine degli dèi eterni, se ne compiacque, e, rallegratosi, pensò di renderlo ancora più simile all'esemplare. E, dunque, poiché quell'esemplare è un vivente eterno, così anche questo universo, per quanto era possibile, Egli cercò di renderlo simile ad esso. Ora, abbiamo notato che la natura del Vivente è eterna, e questa non era possibile adattarla perfettamente a ciò che è generato. Pertanto Egli pensò di produrre una immagine mobile dell'eternità, e, mentre costituisce l'ordine del cielo, dell'eternità che permane nell'unità, fa un'immagine eterna *che procede secondo il numero*, che è appunto quella che noi abbiamo chiamato tempo (...) a ciò che è sempre immobilmente identico non conviene nulla di quanto la generazione ha conferito alle cose, che si muovono nell'ordine del sensibile, che sono forme del tempo che imita l'eternità, e *si muove ciclicamente secondo il numero*”.

Nelle più antiche occorrenze dell'*Iliade* di Omero, *aión* ha il significato di “forza vitale” e poi anche di “midollo spinale”. Spesso *aión* è anche associato a *psyché*, come quando per dire la morte si parla di abbandono da parte di *psyché* e di *aion*. Osserva Giorgio Agamben: “Se *psyché* è il principio vitale che anima il corpo, quale può essere qui il senso del suo accostamento a *aión*, se non si deve pensare a una semplice ripetizione? *Aión* – è questa la sola interpretazione che permetta di ridurre a un insieme coerente i vari significati sopramenzionati – indica la forza vitale in quanto essa, nell’essere vivente, è percepita come un che di temporale, come qualcosa che ‘dura’; cioè come l’essenza temporalizzante del vivente, mentre *psyché* è il soffio che anima il corpo e *thumos* è ciò che muove le membra”. (*Infanzia e storia*, p.72).

In un saggio del 1937, *Expression indo-européenne de l'éternité* apparso nel “Bulletin de la Société de Linguistique”, Emile Benveniste ricorda che “il radicale *aiw-* veniva associato a *yu* e *yuwen-*, e di conseguenza alle forme indoeuropee in *-en-* (come il sanscrito *yuvan* e il latino *iuvenis*), che si sono specializzate per esprimere l’energia vitale della giovinezza”.

Questo ricorso all’ *Aión* spesso raffigurato come un fanciullo, a differenza di *Chronos* che ha sembianze di un vecchio attempato, ci darà, tra breve, occasione di soffermarci su un fondamentale aspetto della concezione nietzscheana del tempo, ovvero della concezione cairologica del tempo-gioco in Nietzsche.

Intanto il ricorso all’*arithmos*, al numero, comporta una cesura nel flusso della durata. Una crisi che trova le sue radici sia nel verbo *krino* (taglio, divido, giudico: da cui *krisis*, crepa, crinale, discriminare) sia nel verbo *keiro* (taglio).

Questa cesura, questo taglio, ci riconducono al gesto decisivo di *Chronos* che evira il padre *Urano* e, come vedremo, ci introducono all’altro nome del tempo, attraverso quella concezione cairologica del tempo in Nietzsche simboleggiata da un altro “taglio” decisivo: il morso con cui il pastore-oltreuomo di Zarathustra recide il capo al serpente-tempo che gli è strisciato in bocca attaccandosi al palato.

3.

Il pensiero dell'eterno ritorno si presenta nelle pagine di Nietzsche, in primo luogo, come una visione spaventosa dell'esistenza che, senza alcuna possibilità di salvezza, finisce per inaridirsi, immobilizzarsi nell'eternità di un sempre-uguale (*Immergleiche*). Zarathustra ne parla, in principio, in termini di nausea, orrore, ma soprattutto sempre indicando visioni o scenari notturni, come ricordando parole udite in un incubo. Tuttavia è in questi luoghi che emergono i termini in cui Nietzsche ha inteso affrontare il problema della redenzione. In primo luogo, la concezione dell'eterno ritorno come tempo ricurvo, lineare e continuo non è annunciata da Zarathustra, bensì dal nano, figura dello spirito di gravità; la redenzione a cui Zarathustra guarda è rivolta non soltanto contro la *recta via* del tempo cristiano, a cui si contrapporrebbe una rinascita del tempo circolare di stampo greco e pagano ma, soprattutto, al carattere di *durata continua* che soggiace ad entrambe i modelli di temporalità in questione. Zarathustra rivolge il suo sguardo "pieno di terrore" ai suoi discepoli quando incontra quell'autentico pensiero abissale che è l'Attimo. L'annuncio di una nuova esperienza del tempo, intorno a cui gravitano tutti gli altri momenti della dottrina nietzscheana, non risiede, dunque, nella ripresa del flusso ciclico del divenire. E' invece in questione, qui, quella dimensione ambigua in cui si muove la nuova esperienza del tempo quando l'eterno ritorno dell'uguale sembra, da un lato, svelare l'orizzonte nichilistico dello *Immergleiche* ma, dall'altro, aprire a quel tempo della salvezza che solo può permettere il 'progetto' della transvalutazione dei valori. Nietzsche sembra indicare come unica possibile via d'uscita dal 'medusizzante' senso di condanna proprio il superamento del nichilismo, ma pensando il superamento, essenzialmente, come radicale accettazione e approfondimento del nichilismo.

La teoria dell'eterno ritorno è infatti il luogo in cui Nietzsche intende indicare non solo l'approfondimento, ma soprattutto la transvalutazione del nichilismo stesso, in

quanto solo accettando il tempo del nichilismo può essere scorta la possibilità di redimerlo.

Proprio perché l'eterno ritorno è, in primo luogo, accettazione dell'esistenza, esso può essere la "grande prova" oltre al "peso più grande". Tuttavia, non si riesce a cogliere la "grande prova", la dimensione salvifica dell'eterno ritorno – il tempo liberato – se non si va più 'al fondo' della questione dell'Attimo, che rappresenta l'autentico pensiero abissale lasciato in consegna da Zarathustra. Lo sguardo terribile, che trasforma il volto di Zarathustra, è fissato sull'abisso aperto da un pensiero che a lui "è giunto" per rispondere alla filastrocca del nano sul nauseante ritornare delle cose sotto la volta celeste. E' il pensiero dell'Attimo, in cui si eccede il corso lineare del tempo, la durata, in cui la volontà che da sempre si oppone impotente al "così fu" finalmente si redime dal flusso della durata. Non si tratta più, qui, della greve visione (dello spirito di gravità) del ritornare del sempre-uguale, ma neppure dell'Amor fati, che vuole e ama l'ordine del Necessario; l'attimo è, ora, intersezione dell'eterno e del temporale, presente che, non più puntuale e inessenziale, si risolve in un presente infinito. Nello *Zarathustra* il pensiero dell'Attimo entra in gioco, come dicevamo all'inizio, nel capitolo "La visione e l'enigma", quando Zarathustra si ferma con il nano davanti a una porta carraia su cui è scritto "Attimo" (*Augenblick*, battito di ciglia, colpo d'occhio). Alla porta carraia convergono due strade (passato e futuro) da nessuno mai interamente percorse. Nel capitolo appare in tutta la sua complessità il problema della nuova concezione del tempo che finora si era annunciata soltanto in forma negativa, passiva, nelle parole dello spirito di gravità. La scena centrale del capitolo appare quando Zarathustra è ancora con il nano presso la porta e mentre accenna all'abissale dimensione dell'Attimo. Quasi come d'incanto, come in un 'miracolo', appare da lontano a Zarathustra un pastore che urla, si contorce e dimena. Il pastore è in preda al panico: un serpente nero gli strisciato in bocca. La tonalità emotiva dell'intera scena è l'orrore, il raccapriccio, la nausea. Zarathustra in preda all'orrore grida al pastore di mordere e sputare via la testa del serpente. Il pastore recide il capo al serpente e si allontana ridendo, "circonfuso" di luce, ridendo come nessun altro mai.

Ripresa nella semplicità di uno schema, la scena lascia cogliere le sue principali implicazioni di ordine simbolico. L'apparizione del pastore, priva di ogni legame e continuità di spazio e tempo con la scena precedente (la porta carraia), dichiara in modo perentorio la non-prevedibilità e sistemabilità della concezione autenticamente abissale del tempo. A staccare la testa al serpente non è Zarathustra (che rimane il maestro al tramonto, che può solo 'indicare') ma il pastore (l'oltreuomo-a-venire). Il morso al serpente (il tempo continuo) è l'evento, la decisione in cui il pastore impara ad amare il tempo dell'Attimo, il tempo della liberazione, il momento in cui decide e si apre al proprio destino. E' agli uomini simili a questo pastore che Zarathustra chiederà di interpretare la scena-enigma, ai marinai, a coloro che sono inclini più al rischio e all'intuizione che al calcolo e alla contemplazione.

Così come accade al pastore che sputa via la testa del serpente, il gesto autenticamente decisivo appare all'uomo che nell'attimo decide della propria libertà come il gesto del fanciullo eracliteo che ripetutamente ricrea il divenire e rinnova i casi del mondo. E' dunque proprio il carattere 'decisivo' a differenziare il gesto dell'Attimo dall'Amor fati: l'amore per una *forma* eterna lascia il posto, nell'Attimo, alla volontà di rinnovare il gesto creatore, il gioco dell'eterno.

Il tempo come insieme di occasioni, 'grappoli' di eventi; l'Attimo come esperienza decisiva, che va dunque colta. E' nell'emergere del carattere eventuale dell'Attimo, dell'occasione, che è opportuno cercare le premesse del problema che Nietzsche indica come la questione cruciale, implicata dall'eterno ritorno, ossia: quale spazio sia ancora praticabile dalla volontà dopo la morte di Dio. Nell'eterno ritorno, la volontà è Amor fati, ma questa volta amore per il ritorno dell'eterno, il ritorno degli Attimi. L'esercizio della volontà nel tempo della morte di Dio è saper accogliere l'evento nei suoi ritorni: "innocenza e oblio", "un sacro dire di sì"; ma, soprattutto, sarà gioco.

In *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, Nietzsche scrive: "Un divenire e passare, un costruire e distruggere, senza alcuna responsabilità morale, nell'innocenza eternamente uguale, ha in questo modo soltanto il gioco dell'artista e del bambino. E così come il bambino e l'artista giocano, gioca il fuoco che vive eternamente,

costruisce e distrugge in innocenza, e questo gioco gioca l'Eon con se stesso". Lo stesso "sacro dire di sì alla vita", al "giuoco della creazione", lo *Ja-sagen* nietzscheano, è rappresentato da un fanciullo che 'ricorda' il fanciullo eracliteo del *frammento 52*: "Innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, una ruota ruotante da sola, un primo moto, un sacro dire di sì". Il fanciullo che gioca appare ancora, nel Nietzsche eracliteo, come "forza plasmatrice del mondo"; ne *La nascita della tragedia* Nietzsche scrive: "Quell'aspirazione all'infinito, il colpo d'ala dell'anelito, insieme alla suprema gioia per la realtà chiaramente percepita, ricordano che in entrambi gli stati dobbiamo riconoscere un fenomeno dionisiaco, il quale ci rivela ogni volta di nuovo il gioco di costruzione e distribuzione del mondo individuale, come l'efflusso di una gioia primordiale, similmente come la forza plasmatrice del mondo viene paragonata da Eraclito l'oscuro a un fanciullo che giocando disponga pietre qua e là, innalzi mucchi di sabbia e di nuovo li disperda". All'immagine del fanciullo che gioca Nietzsche ritorna più volte ma spesso 'ricordandola', come in questo caso, non direttamente da Eraclito. Anche quando, ad esempio, scrive, ancora ne *La filosofia nell'età tragica dei Greci*: "Trasformandosi in acqua e terra, egli costruisce come un fanciullo torri di sabbia vicino al mare, costruisce e distrugge; di tanto in tanto egli ricomincia daccapo il gioco", Nietzsche sembra piuttosto ricordare Eraclito attraverso una scena dell'*Iliade* (0,361); oppure ricorda il fanciullo che gioca ricorrendo ad un appunto di Diogene Laerzio sulla vita di Eraclito (IX,3 – DK, A1): "Fra gli uomini Eraclito era, come uomo, incredibile; e anche se lo si poteva vedere mentre prestava attenzione ai giochi di chiassosi bambini, nel far ciò egli pensava senza dubbio a quello che mai altri uomini avevano pensato in siffatte occasioni, ossia al gioco del grande fanciullo cosmico Zeus".

L'intuizione nietzscheana del mondo come "gioco di divini lanci di dadi" (come in *Genealogia della morale*: "Da allora l'uomo è annoverato tra le più inaspettate e stimolanti mosse azzeccate che gioca il 'grande fanciullo eracliteo', si chiami Zeus o caso") o "gioco di forze e onde di forza" o, ancora, come "gioco delle contraddizioni fino al piacere dell'armonia", traduce il divenire eracliteo. Ma, demone del tempo e del divenire eracliteo, appare, ostinato, sempre un fanciullo: "E' l'impulso a giocare,

risorgente sempre di nuovo, che suscita alla vita altri mondi. Talvolta, il fanciullo getta via il suo giocattolo, ma tosto lo riprende”. (*La filosofia nell’età tragica dei Greci*).

Nello stesso modo, infine, Nietzsche evoca il fanciullo eracliteo quando ne *La nuova concezione del mondo (Frammenti postumi 1887-88)*, contro ogni visione meccanicistica, propone l’immagine del mondo attraverso la scena di un gioco a dadi: “Se il mondo può essere pensato come una determinata quantità di forza o come un determinato numero di centri di forza – e ogni altra rappresentazione rimane indeterminata e quindi inservibile – ne segue che esso deve percorrere un numero calcolabile di combinazioni nel gran gioco dei dadi della sua esistenza (...) il mondo come circolo e che si è innumerevoli volte ripetuto e che prosegue il suo gioco all’infinito”.

Tutti i riferimenti nietzscheani (ma anche, è utile qui ricordarlo, di Heidegger nell’ultima delle lezioni de *Il principio di ragione*) al fanciullo di Eraclito, citano il celebre frammento 52: “Il corso del mondo è un fanciullo che gioca spostando tessere – la regale signoria di un fanciullo”. In quel frammento il fanciullo è l’immagine del corso del mondo, e per indicare quest’ultimo Eraclito ricorre ad un termine preciso. Il nome di quel fanciullo è *Aión*.

4.

L’Attimo nietzscheano, l’*Augenblick*, il colpo d’occhio incrocia dunque il tempo del *kairós*, di quella “coincidenza brusca e improvvisa in cui la decisione coglie l’occasione e compie nell’attimo la propria vita. Il tempo infinito e quantificato è così di colpo delimitato e presentificato: il *kairós* concentra in sé i vari tempi (‘*omnium temporum in unum collatio*’) e, in esso, il saggio è padrone di sé e a suo agio come il dio nell’eternità. Esso è l’”ultima mano” data ogni volta alla propria vita, che sottrae radicalmente l’uomo all’asservimento al tempo quantificato (‘*qui cotidie vitae suae*

summam manum imposuit, non indiget tempore”). (G. Agamben, *Infanzia e storia*, p.103).

A sua volta, come è noto, il *kairós* incrocia in più loghi l'*exaíphnes*, quel “repentino” spesso tradotto anche con “attimo” che Aristotele definisce “il cambiare in un tempo inavvertibile per la sua piccolezza” (*Fisica*, IV). Ma talvolta l'*exaíphnes* nei poemi omerici era anche l'improvviso scintillio, spesso assassino, sullo scudo degli eroi, segno inatteso di una presenza e di un intervento divino. Come il tempo di un fulmine. L'*attimo* del chiarore, nell'erompere fulmineo della luce che si fa largo tra le tenebre, il bagliore di luce che erompe nel fulmine che, con i suoi “colpi”, ricorda Eraclito nel *frammento 64*, “governa tutte le cose”. Il corso del mondo è governato da un colpo di fulmine.

Il sapere degli uomini, agli occhi di Eraclito, vede le cose ma non il mondo-delle-cose in cui esse *hanno luogo*, e che tuttavia non si risolve nella loro totalità. Nei frammenti eraclitei è fatto cenno ad una differenza non ancora metafisica tra le cose e l'Aperto in cui esse vengono all'essere e si fanno-innanzitutto nella presenza.

L'essere non rimane chiuso in se stesso ma si *apre* nelle cose, pur non riducendosi ad esse: l'uno non è senza la molteplicità, eppure lascia essere il tutto in quanto ne differisce radicalmente, lasciando apparire nel suo bagliore l'*ordine* del kosmos.

L'Attimo è anche il tempo di un ‘lampo’ di cui parla Jankélévitch, il repentino accadere di una di quelle “apparizioni disparenti” che decidono del senso e della verità delle cose. E' il bagliore improvviso in cui dal *luogo* immanente si intra-vede l'*ordine* profondo e senza senso nel cui mistero l'immanenza è fondata. Seguiamo le parole di Jankélévitch:

“E siccome ciò che io cerco esiste appena, siccome l'essenziale è un quasi-niente, un non-so-che, una cosa leggera fra tutte le cose leggere, questa ricerca forsennata tende soprattutto a mostrare l'impalpabile - qualcosa di cui si può intravedere l'apparizione, ma non verificarla, poiché svanisce nell'istante stesso in cui appare, poiché la prima volta è anche l'ultima. La seconda volta è la ripetizione minimale richiesta per una verifica... Senonché, l'oggetto della nostra ricerca non è che un'apparizione subito dispersa, un evento che non sarà in nessun caso reiterato né,

pertanto, confermato: un ingannevole bagliore nella notte!”. (V. Jankélévitch. *Quelque parte dans l'inachevé*).

Nel repentino balenìo del fulmine Eraclito invitva a vedere il movimento “rapido” che dall’uno - che non è statica trascendenza - procede e *ha luogo* nelle cose.

L’evento dell’essere è un’*apertura* che ac-cade, e si abbatte con un colpo e uno squarcio.