



APOLLINEO E DIONISIACO

PROSPETTIVE E SVILUPPI
CON NIETZSCHE E OLTRE NIETZSCHE

a cura di
Simona Bertolini



Apollineo e Dionisiaco

Così come è fuor di dubbio che il binomio “Apollineo e Dionisiaco” richiami anzitutto alla memoria la prima opera nietzscheana, è altrettanto indubitabile che esso possa essere scorto in controluce quale sorta di filo rosso nascosto di molta filosofia contemporanea. Il volume, senza rinunciare a considerare Nietzsche un punto di riferimento ineludibile, si propone di utilizzare l'autore, a cui è dedicata la prima parte, come centro propulsore a cui far seguire l'approfondimento di percorsi interpretativi, filosofici e non solo, sui quali veder sperimentata la ricchezza e la forza sempre viva del binomio che da lui prende il nome. Iniziando col rammentare il ruolo della figura di Dioniso nella cultura antica e terminando con una serie di interventi atti a confermarne l'attualità in disparati luoghi di riflessione novecenteschi, il testo è mosso dall'intento di esibire la pregnanza e nel contempo l'onnipervasività di una coppia di concetti che, venuta meno qualsivoglia “immagine del mondo”, si rivela essere sottesa a ogni livello del reale, dal piano ontologico-conoscitivo a quello esistenziale, psicologico e artistico.

Contributi di Simona Bertolini, Silvia Capodivacca, Raffaella Colombo, Luca Cremonesi, Umberto Curi, Rossella Fabbrichesi, Stefano Ferrari, Maria Fernanda Ferrini, Carlo Gentili, Carlo Lo Presti, Stefano Marino, Diego Melegari, Ferdinando G. Menga, Adele Ricciotti, Claudia Rosciglione.

Simona Bertolini (1980) si è laureata in Filosofia con una tesi sull'interpretazione heideggeriana di Hölderlin (con cui ha vinto la sesta edizione del Premio di Filosofia “Viaggio a Siracusa” nella sezione “Tesi di laurea”). È attualmente dottoranda presso l'Università di Bologna, dove sta concludendo un progetto di ricerca dedicato al pensiero cosmologico di Eugen Fink. Collabora con diverse riviste filosofiche italiane e ha pubblicato articoli e saggi su Heidegger, Hölderlin, Nietzsche, Fink. Insieme a R. Formisano è curatrice del volume *Filosofia, Estetica ed Etica: otto percorsi di ricerca* (Aracne, 2009). In corso di preparazione è la monografia *Eugen Fink e il problema del mondo: tra ontologia, idealismo e fenomenologia*.

In copertina

“Senza titolo” di Dimitri Corradini.

ISBN 978-88-548-3313-5



9 788854 833135

euro 13,00

Copyright © MMX
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133/A-B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-3313-5

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: maggio 2010

Indice

- 7 Simona Bertolini
Prefazione
- 11 Raffaella Colombo
Dioniso e il volto oscuro della festa
- 19 Maria Fernanda Ferrini
*Colori della natura e colori dell'uomo (Friedrich Nietzsche,
Morgenröthe 426)*
- 33 Ferdinando G. Menga
*L'ombra lunga di Apollo. Annotazioni sulla filosofia nietzscheana
della tragedia*
- 49 Rossella Fabbrichesi
Goethe e Nietzsche. Apollo e Dioniso, Dioniso e Apollo
- 63 Claudia Rosciglione
Apollineo e dionisiaco nell'interpretazione nietzscheana di Eraclito
- 77 Stefano Marino (a cura di)
*Apollineo e dionisiaco in Nietzsche e nella cultura contemporanea.
Dialogo-intervista con Carlo Gentili*
- 83 Simona Bertolini
*Apollineo e dionisiaco come cifre di una nuova esperienza del
mondo. La Nietzsches Philosophie di Eugen Fink*
- 99 Stefano Ferrari
*Apollineo e dionisiaco nella concezione freudiana dell'arte:
qualche riflessione*

- 105 Diego Melegari
Rinascite della tragedia. "Dionisiaco" e "storia della follia"
in Michel Foucault
- 121 Silvia Capodivacca (a cura di)
Nascere e dire sì alla vita, un'ovvietà tutta apparente.
Dialogo con Umberto Curi
- 133 Carlo Lo Presti
Apollineo e dionisiaco nella danza d'inizio Novecento
- 141 Adele Ricciotti
Il dionisiaco e le sue forme nell'opera di María Zambrano
- 153 Luca Cremonesi
Sentieri nietzscheani nella filosofia di Gilles Deleuze.
La repubblica (apollinea) e il paese (dionisiaco) delle meraviglie
- 169 Recensioni
- 179 Elenco degli autori

PREFAZIONE

di Simona Bertolini

Così come è fuor di dubbio che il binomio "apollineo e dionisiaco" richiami anzitutto alla memoria la prima opera nietzscheana, è altrettanto indubitabile che esso, ben oltre Nietzsche, possa essere scorto in controluce quale sorta di filo rosso nascosto di molta filosofia contemporanea. Numerose direzioni di pensiero, nel Novecento ma non solo, risultano accessibili proprio laddove si utilizzi come chiave di lettura la relazione di divergenza e compenetrazione fra istanze che, al di là dell'appellativo loro assegnato, sono di fatto riconducibili al rapporto dialettico fra questi due impulsi.

Se in una simile prospettiva il dionisiaco pare talvolta rivestire un ruolo di preminenza, ciò – occorre specificare – non è da ricondursi a motivi rintracciabili nell'equilibrio fra i due concetti, quanto piuttosto a ragioni intrinseche alla stessa storia della filosofia occidentale; concentrare l'attenzione sull'influsso di Dioniso, riconoscendogli così un ruolo di primo piano, non intende in alcun modo alludere ad una sua prevaricazione rispetto alla tendenza opposta, bensì, più semplicemente, implica il riconoscimento della rottura radicale che il suo avvento rappresenta in una tradizione di pensiero dominata per secoli dall'incidenza di Apollo. Con una metafora: è l'"ultimo arrivato" a polarizzare l'interesse su di sé e sulla sua destabilizzazione e relativizzazione della supremazia apollinea, senza che di quest'ultima vengano tuttavia scalfiti il valore ed il significato consolidati.

Posto che a risultare qui ravvisabile è la visione storica consegnataci da più autori (si pensi ad esempio a Nietzsche o a Heidegger, ma anche alla sotterranea filosofia della storia di Hölderlin, a cui entrambi si richiamano), tale visione, a prescindere dall'individuazione del punto di svolta in questo o quel filosofo, si presta ad essere sfruttata quale chiave di decifrazione di un processo filosofico in cui la fissità delle forme del mondo, a qualsiasi livello le si intenda, chiede ad un certo punto di essere fatta esplodere. Già Hegel, in una celebre pagina della *Vorrede* della *Fenomenologia*, riferendosi alla vita dello Spirito da cui

la rigidità della coscienza naturale viene appunto travolta, si esprime in questi termini: “il vero è il delirio bacchico in cui non c’è membro che non sia ebbro; e poiché ciascun momento, mentre tende a separarsi dal Tutto, altrettanto immediatamente si dissolve, questo delirio è anche la quiete trasparente e semplice”. Con l’affacciarsi della contemporaneità, quell’impulso che con Nietzsche definiamo “dionisiaco” pare insinuarsi come un tarlo fra gli spazi lasciati liberi dal *principium individuationis*, dalla prescrizione valoriale, dall’arte bella, suggerendo vie del filosofare in cui le vecchie categorie, laddove non incappino in una vera e propria distruzione (è ancora il caso di Nietzsche o di Heidegger, come di tanta filosofia francese), sono comunque ripensate alla luce di un processo in divenire che le eccede e che ne vede per così dire lo scioglimento nel fondo originario da cui esse prendono forma. La stessa impostazione fenomenologica, che tanta incidenza ha avuto ed ha tuttora nel dibattito filosofico, è del resto interpretabile in quest’ottica, nella misura in cui il suo fine è da ultimo identificabile con l’inabissamento dello stile del mondo nel processo costitutivo da cui sorge.

Sebbene sempre accanto alla forma apollinea, suggello di quella realtà da cui sempre la filosofia ha inizio, la tensione verso l’informe (da intendersi come pre-forma più che come non-forma) diviene così, per utilizzare la nota espressione ricoeuriana, il più grande sobillatore di “sospetto” ai margini della nostra esperienza, non importa se al fine di decostruirla o, su sentieri più moderati, semplicemente di fondarla.

Sulla base di queste premesse, il volume, senza rinunciare a considerare Nietzsche un punto di riferimento ineludibile, si propone di utilizzare l’autore, a cui è dedicata la prima parte, quale centro propulsore a cui far seguire l’approfondimento di percorsi interpretativi, filosofici e non solo, sui quali veder sperimentata la ricchezza e la forza sempre viva del binomio che da lui prende il nome. Iniziando col rammentare il ruolo della figura di Dioniso nella cultura antica e terminando con una serie di interventi atti a confermarne l’attualità in disparati luoghi di riflessione novecenteschi, siamo mossi dall’intento di esibire la gravidanza e nel contempo l’onnipervasività di una coppia di concetti che, venuta meno qualsivoglia “immagine del mondo”, si rivela essere sottesa ad ogni livello del reale, dal piano ontologico-conoscitivo a quello esistenziale, psicologico ed artistico. Nella con-

vinzione che la plasticità dei profili con cui l’uomo si orienta, l’incastro fra pieni e vuoti da cui la minaccia dell’indistinto risulta arginata e convogliata in un senso, resti falsamente fondata sino a quando non venga tracciata sullo sfondo di quell’inafferrabile abisso dionisiaco che, proprio in quanto pre-formale, può dare ragione di ciò che invece esige una forma, del nostro spazio di vita apollineo.

Desidero salutare e ringraziare la giovane redazione della rivista “Chora”, di cui il presente volume doveva inizialmente costituire un numero monografico (il che spiega la presenza di alcuni contributi sotto forma di intervista, nonché delle recensioni finali). Con la speranza che a questo spazio di dialogo filosofico, e ad altri affini, siano garantiti uno sviluppo e un futuro. Con il sincero ed appassionato augurio che alle giovani generazioni non venga negato il terreno per continuare a coltivare ed amare la ricerca filosofica.

Parma, febbraio 2010

ro può eccedere il sapere. Nel Foucault degli anni Sessanta il “dionisiaco”, insieme crepa, abisso e irruzione dell’infinito e del non senso, costituisce l’elemento principale di una simile apertura. Solo gli ultimi interventi foucaultiani arriveranno a tematizzare forme di incontro tra soggettività e verità altrettanto resistenti di fronte all’“ottimismo teoretico” oggetto di questo primo attacco “nietzscheano”...

Apollineo e Dionisiaco
ISBN: 978-88-578-3313-5
DOI: 10.4399/978885783313511
pag. 121-132

NASCERE E DIRE SÌ ALLA VITA, UN’OVVIETÀ TUTTA APPARENTE. DIALOGO CON UMBERTO CURI

a cura di Silvia Capodivacca

Fin dal titolo la sua opera più recente¹ rivela uno spiccato gusto per il paradosso: l’intento di illustrare *La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche* attraverso il ricorso alla nota sentenza *Meglio non essere nati*, infatti, ad un primo sguardo sembra essere semplicemente irrealizzabile. Del resto, nell’articolato percorso argomentativo proposto nel volume, Lei stesso indica l’*impasse* logica che si verifica nel momento in cui viene affermato che la cosa migliore per l’individuo coincide di fatto con il non-essere tale di quest’ultimo. Considerato il dichiarato allineamento ad un asse storico-filosofico preciso – da Eschilo a Nietzsche – ma nondimeno molto complesso e variegato, le differenti reazioni elaborate per far fronte ad una constatazione atroce quanto ineludibile in che modo danno la misura dell’impianto socio-culturale a cui fanno riferimento? Si apre davvero una voragine tra l’approccio greco e il modo cristiano di affrontare quello che altrove è stato definito “l’inconveniente di essere nati” ovvero dinnanzi a tale problema si riscontrano ecumeniche affinità tra visioni del mondo perlopiù contrapposte?

R. La domanda fa riferimento ad una molteplicità di temi tra loro differenti che attraversano e intersecano complessivamente la linea argomentativa del volume. Penso che possa essere utile anzitutto distinguere all’interno delle questioni poste alcuni nodi tematici centrali sui quali soffermarsi per tentare qualche approfondimento. Il primo punto che mi sembra significativo e rilevante è quello che riguarda il carattere *paradossale* della sentenza che ho posto deliberatamente in posizione enfatica come titolo del libro. Questa sentenza ricalca certamen-

¹ Per una sintetica rassegna dei contenuti dell’opera interessata, rimandiamo allo spazio “Recensioni” alla fine del presente volume.

te la forma del controsenso, perché è evidente che ritenere migliore non essere nati è una affermazione che non può essere attribuita in nessuno modo a chi nato lo è già e quindi non può esprimere una preferenza relativa al proprio statuto di essere poiché questo essere si è appunto già costituito. Tuttavia, proprio il carattere indicibile di questa affermazione è anche un indizio e una testimonianza del rilievo di carattere concettuale e strettamente filosofico del quesito che sottende la formulazione che ho proposto come titolo. In altre parole, domandare della condizione umana, di quale ne sia la quintessenza e il reale fondamento vuol dire essere disposti a giungere anche a porre questo interrogativo fino alle sue conseguenze estreme, cioè fino a revocare in questione la possibilità e la desiderabilità stessa di essere nati. "Meglio non essere nati" che, non dimentichiamolo, non è un'affermazione ma è la risposta o, per essere più precisi, è il *response* fornito ad una domanda, questa espressione va intesa come indizio della radicalità di un interrogativo che riguarda la condizione umana. Se vogliamo cioè spingere fino alla radice questo domandare dobbiamo essere disposti a giungere al punto, solo apparentemente paradossale, di chiederci se meglio sarebbe neppure essere nelle condizioni di porci questo dubbio, se meglio sarebbe quindi neppure essere nati.

Un secondo filone tematico che viene adombrato nella domanda è quello che riguarda per così dire l'arco storico-concettuale presente nello sviluppo di questo testo. Una prima precisazione mi sembra necessaria e addirittura doverosa: non ho inteso in nessun modo tracciare una linea più o meno continua né ancor meno esauriente tra Eschilo e Nietzsche, bensì, attraverso la forza direi anche suggestiva di questi nomi, ho cercato di indicare due punti di riferimento concettuali piuttosto che gli estremi di un vero e proprio percorso cronologico. Ne è prova il fatto che la più parte del libro è dedicata ad una esplorazione della cultura greca arcaica e classica e che gli ultimi due capitoli del testo non affrontano la contemporaneità e ancor meno si richiamano a Nietzsche come autore di riferimento, ma piuttosto tentano di affondare in quello straordinario patrimonio di problemi – prima ancora di teorie e di pensiero filosofico – che è la Bibbia, ebraica e cristiana. Dire "tra Eschilo e Nietzsche" significa quindi mostrare alcuni punti di riferimento di una riflessione che, per riprendere un'espressione di Hei-

degger, "non si muove, non procede", ma semmai davvero "segna il passo sempre nello stesso posto".

Infine, un terzo filone tematico a cui la domanda faceva riferimento, e che penso sarà anche opportuno riprendere nel corso della nostra conversazione, concerne la relazione di divergenza ovvero affinità tra il pensiero della tradizione greco-latina da un lato e quello cristiano dall'altro. In realtà ho cercato di guardarmi, nello sviluppo della mia indagine, da quelli che mi sembrano essere schemi storiografici e concettuali ormai obsoleti e del tutto consunti; in primo luogo allontanandomi dall'esigenza di rintracciare analogie, nel senso etimologico del termine, cioè di trovare *logoi* che siano simili tra l'universo classico e quello cristiano. D'altro lato mi sono altrettanto rigorosamente astenuto dalla contrapposizione netta tra questi due mondi, come se si trattasse in qualche modo di esercitare un'opzione in favore dell'uno o dell'altro; ho cercato piuttosto di vedere fino a che punto, attraversando questi testi, il pensiero potesse trovare alimento per un approfondimento alla questione che soggiace e percorre il volume. Ciò posto, non c'è dubbio che il pensiero cristiano rappresenti una delle novità, se non la novità decisiva con la quale una riflessione sulla condizione umana non può che misurarsi all'uscita da quell'orizzonte per molti aspetti concluso che è costituito dalla tradizione greco-latina.

All'interno del vasto raggio di indagine di cui Lei rende conto in *Meglio non essere nati*, l'interpretazione che Friedrich Nietzsche fornisce dell'incontro tra il Sileno seguace di Dioniso e re Mida spicca tra le altre anche a partire dalla posizione testuale nella quale è inserita. Nella volontà poc'anzi resa esplicita di scardinare le comuni distinzioni cronologiche troppo spesso posticce rispetto all'andamento concettuale dell'argomentazione, infatti, la cornice e il punto di attacco del Suo volume è proprio l'ermeneutica nietzscheana della sentenza, che l'autore espone all'interno della sua cosiddetta "prima opera filosofica", ossia *La nascita della tragedia*. Ci può spiegare il perché di questa scelta, ovvero può rendere manifeste le ragioni che L'hanno spinta a prediligere come *incipit* un commento certamente non neutrale della vicenda mitica piuttosto che la narrazione diretta della medesima?

R. Credo che questa sia una precisazione utile e per molti versi importante per cercare di cogliere uno degli aspetti più significativi della riflessione che sviluppo nel testo. La fonte testuale alla quale attingiamo più direttamente è Plutarco, il quale peraltro ricorda che egli stesso ha tratto questa massima da un dialogo di Aristotele di cui ci sono pervenuti soltanto pochi frammenti. Anziché partire in ordine cronologico dalla formulazione originaria della sentenza così come ci viene tramandata da un filone di fonti antiche relativamente continuo, ho preferito partire dalla citazione che ne fa Nietzsche. Quale significato ha questa opzione? Io direi, sperando di non deludere il lettore e Lei con la quale sto conversando, che la ragione principale di questa scelta è di carattere tecnico-retorico, prima e più ancora che di carattere concettuale. Piuttosto che insistere, nella presentazione della sentenza silenica, sulla sua profonda vicinanza al sentire contemporaneo, ho scelto di esibire direttamente tale modernità, ritrovando il medesimo responso all'interno del discorso di uno degli autori, quale è Nietzsche, che sull'attualità, sulla sua intima contraddittorietà, sul suo carattere fortemente problematico ha costruito buona parte del suo pensiero. Più esplicitamente, mi è sembrato un buon punto di attacco, per contestualizzare la sentenza che già nella sua formulazione originaria ha molti significati e differenti valenze, richiamare l'analisi di un filosofo che dal punto di vista cronologico è un pensatore contemporaneo e che a questa *ghnome* greca conferisce un'interpretazione del tutto originale. D'altra parte non nascondo che, al di là di questa funzione "strumentale", l'aver evocato Nietzsche non è di per sé un'operazione puramente tattica, ma riveste un suo significato intrinseco. Da questo punto di vista va ammesso che non mi sono particolarmente impegnato (e credo che il lettore potrà verificarlo direttamente) ad inseguire nello specifico il significato che la sentenza ha all'interno dell'opera di Nietzsche. Con la diligenza che spesso viene richiesta allo studioso, ma, se mi si consente di dirlo, anche con l'ironia che qua e là io credo che affiori dalla prime pagine del mio libro, ho piuttosto cercato di fornire gli strumenti a coloro che vogliano ricostruire sotto il profilo della storia della critica l'importanza del responso silenico nell'opera di Nietzsche, nonché ho indicato alcune piste che potrebbero essere seguite e approfondite per rintracciare complessivamente il quadro in cui compare la formulazione. Il pensiero di Nietzsche giovane, anzi

giovannissimo (ha ventotto anni quando scrive *La nascita della tragedia*, ma al responso si era già riferito in alcuni scritti coevi o addirittura precedenti) e il significato che egli attribuisce alla sentenza silenica esorbitano dunque dall'ambito dei miei interessi specifici. Ciò che maggiormente mi sta a cuore e mi preme è invece mostrare come, all'interno della riflessione di un autore per tanti aspetti diverso e remoto rispetto alle fonti classiche, si riproponga nel suo carattere paradossale l'interrogativo che soggiace alla risposta di Sileno.

Un'ultima postilla: non voglio eludere uno degli aspetti della domanda, quello cioè in cui mi si chiede per così dire di misurarmi esplicitamente con l'interpretazione nietzscheana. La mia convinzione è che il filosofo introduca in questo passaggio de *La nascita della tragedia* il responso con lo scopo evidente di illuminare l'altra faccia del mondo greco, quella faccia tragica, dionisiaca, pessimistica in un senso autentico. Tanto per capirsi, credo che Nietzsche consideri molto seriamente la sentenza, e che solo in seguito, non soltanto nel corso e nell'ambito de *La nascita della tragedia*, ma anche negli scritti successivi, conferisca a questo ragionamento un significato diverso. La mia impressione – pur non essendo passata al vaglio di una vera e propria ricerca – è che nel contesto in cui per la prima volta la convoca e la cita, Nietzsche consideri la massima silenica nel suo aspetto deliberatamente provocatorio, al fine di contrapporre alla presunta armonia e serenità dell'Olimpo greco questa visione cupa e autenticamente tragico-pessimistica.

Proprio in relazione a quanto Lei ha affermato, relativamente cioè alla possibilità di tracciare a margine dell'indagine percorsi ermeneutici alternativi, vorrei potere sottoporre al Suo vaglio critico uno tra gli innumerevoli itinerari centrifughi che si dipanano dalla linea argomentativa del libro. In apertura al volume, chiudendo l'ermeneutica nietzscheana, viene messo in evidenza il carattere di "intrinseca e non accidentale ambivalenza" (p. 15) attribuito dal filosofo dell'eterno ritorno alla massima silenica: "la formula «meglio sarebbe non essere nati», posta in bocca ad un seguace del «dio notturno», come espressione emblematica dello spirito dionisiaco, non implica affatto, secondo Nietzsche, il rifiuto della vita, o comunque una forma di rassegnazione, poiché essa

prelude, nel quadro di una «trasvalutazione di tutti i valori», a ciò che appare il suo esatto opposto, vale a dire l'immedesimazione orgiastica della vita in tutte le sue manifestazioni" (pp. 15-16). Il valore antifrastico della sentenza, tuttavia, sembrerebbe venire in qualche modo posto in questione dallo stesso Nietzsche quando, in un testo di pochi anni successivo a *La nascita della tragedia*, la massima viene associata ad un "insopportabile cristianesimo superlativo" e concepita come "il più strambo paradosso che ci sia": nel primo volume di *Umano, troppo umano*, infatti, l'autore cita i versi di Calderón de la Barca che affermano "la più grande colpa dell'uomo / è di essere nato", denigrandoli come espressione di debolezza e immiserimento tipici del cristianesimo. È legittimo, dal Suo punto di vista e a partire da tali constatazioni, pensare ad una biforcazione e ad un'antifasi in seno non già alla sentenza in quanto tale, bensì ad una specifica volontà di approccio alla medesima? In che modo si potrebbe altrimenti trasvalutare il senso della massima silenica al punto da renderla espressione del contrario di ciò che comunque afferma con irrevocabile perentorietà?

R. Per rispondere alla domanda che Lei formula è necessario innanzitutto sottolineare un aspetto della mia ricerca che penso non possa venire del tutto trascurato. L'approccio che è reso evidente nel volume non va nella direzione di un approfondimento specifico di alcuni passaggi del pensiero nietzscheano ma, come dicevo prima, di una spregiudicata, deliberatamente strumentale utilizzazione di alcuni punti nevralgici, intesi alla stregua di prospettive strategiche di un ragionamento che poi procede comunque in direzione diversa. Stanti questi presupposti e venendo al contenuto della interrogazione, credo che ci sia una fondamentale differenza tra il modo con il quale Nietzsche richiama per la prima volta il responso silenico nel contesto de *La nascita della tragedia* e il senso con cui una formulazione apparentemente identica dal punto di vista letterale ricorre attraverso il riferimento a Calderón in opere nietzscheane successive, per esempio, come Lei ha appena ricordato, in *Umano, troppo umano*. In che senso si tratta di due contesti e quindi di due accezioni della medesima sentenza completamente diversi? Sono persuaso che negli scritti degli anni 1870-1872, che culminano con *La nascita della tragedia*, Nietzsche individui in questa formulazione la possibilità di rompere la granitica

monoliticità della visione classica del mondo greco o meglio della visione neoclassica del mondo greco, qual'era quella affermata dalla scuola neumanistica tedesca. Per contrastare questa lettura distillata della grecità intesa come universo di belle forme, come rappresentazione, nostalgicamente contemplata, di un cosmo armonico ed equilibrato da perfette simmetrie, contro tutto ciò Nietzsche fa deflagrare la forza esplosiva di questa sentenza. Quest'ultima non è dunque immediatamente distinguibile dal contesto in cui viene formulata e dalle finalità di carattere polemico e anti-storicistico con le quali Nietzsche la adopera. Per dirla in altri termini, sarebbe come se noi estrapolassimo da *La nascita della tragedia* la sola concezione del dionisiaco senza tener presente che esso non si dà se non in questa relazione di forze e accentuata tensione con l'apollineo. Altra cosa è quando la sentenza compare, certo attraverso la stratificazione concettuale su di essa proiettata dal mondo cristiano, nel cuore dell'età moderna, poiché in questo caso non si tratta più di contrapporre ad una determinata interpretazione del pensiero classico un'ermeneutica più articolata, meno levigata di quella sostenuta da personaggi come Wilamowitz: in un contesto completamente diverso la sentenza assume quindi un significato radicalmente differente.

Ma c'è un punto ancora più importante sul quale vorrei soffermarmi. Nietzsche a mio giudizio è quello che più di altri e meglio di altri ha colto, pur non esplicitandolo in maniera dichiarata, un aspetto di carattere "tecnico" della sentenza silenica che è fondamentale per capirne il significato. Come cerco di argomentare all'interno del testo e come prima ho accennato, l'espressione "meglio non essere nati" non è una affermazione, ma una risposta, che presuppone dunque un interrogativo. Inoltre, non solo non ha un carattere enunciativo bensì presuppone il riferimento ad altro (cioè presuppone il riferimento ad una domanda che è stata posta), ma implica altrettanto il rimando ad uno specifico codice comunicativo che è quello proprio dell'universo simbolico-concettuale del dio di Delfi. "Meglio non essere nati" è dunque una risposta – e non un'enunciazione – e non è neppure semplicemente una risposta, poiché è tecnicamente un responso – oracolare – che condivide i caratteri che lo stesso Eraclito menziona a proposito del modo di esprimersi di Apollo, il quale come sappiamo non dice e non disdice, ma *semainei*, cioè "fa segni". Nietzsche coglie questa intima

controversità della sentenza e in qualche misura ne esalta la carica intimamente problematica. Altra cosa è quando la massima compare al di fuori dell'originario contesto greco e quindi di questa costellazione oracolare e viene proposta non più come una risposta, ma come un'enunciazione, con la pretesa che poi questa enunciazione, è il caso di Calderón, dica la verità definitiva e univoca sulla condizione umana. Rispetto a questa affermazione si può comprendere allora non solo il dissenso radicale di Nietzsche ma anche il suo scherno nei confronti del modo in cui la sentenza viene riproposta nei drammi di Calderón de la Barca.

Stando all'interpretazione appena dichiarata, sembra che il punto di rottura tra differenti interpretazioni della sentenza all'interno dell'opera nietzscheana, ne *La nascita della tragedia* può essere compendiato dal particolare e insieme centrale ruolo rivestito da Apollo e Dioniso, intesi come assolutamente indissolubili. Del resto, molti sono gli indizi lasciati dallo stesso Nietzsche che rendono trasparente la funzione di assoluta centralità rivestita da questi due personaggi olimpi all'interno della vicenda silenica. Rispetto alla inestinguibile complessità dell'espressione "meglio non essere nati", i due dèi greci possono essere considerati emblematici di una particolare concezione dell'essere umano, una sorta di terza via alternativa sia al pessimismo fine a se stesso che all'abbandono fideistico proprio dell'epoca cristiana? La condizione tragica dell'uomo, sempre sospeso tra illusione apollinea e dionisiaco "piacere dell'annientamento", può venire intesa come propulsiva di una forma nuova di esistenza che, nell'impossibilità di scalfire il catastrofismo che trasuda dalla massima silenica, decide comunque di far nascere il "mondo degli dèi olímpici", ossia, fuor di metafora, che comprende la necessità, per la vita, del sogno, della menzogna e delle chimere apollinee?

R. In questo caso credo che potrò essere più conciso, non già perché l'argomento sia meno importante, ma per la ragione esattamente opposta e cioè perché la questione posta coinvolge fino a tal punto la mia ricerca degli ultimi quindici anni che, francamente, mi trovo in grandissima difficoltà a poter rispondere con abbreviazioni che, in un modo o nell'altro farebbero torto a ciò che costituisce uno dei percorsi

di riflessione più indicativi del mio modo di pensare. Intendo dire soprattutto una cosa: già in quel mio testo [*Endiadi. Figure della duplicità*, Feltrinelli, Milano 2000, 2a ed.] che ritengo essere il più significativo come punto di riferimento del percorso di indagine menzionato, Dioniso ha un significato tutto particolare. Egli non è una divinità come le altre, non è semplicemente "l'antagonista" di Apollo. Credo che anche Nietzsche non lo intenda in questi termini; sarebbe un errore vederli rispettivamente come il cavaliere bianco e il cavaliere nero, come l'uno l'antitesi dell'altro. Dioniso è proprio il dio della contraddizione, è il dio notturno, il dio della doppia nascita ed è il dio della doppia morte, è il dio, soprattutto, che compendia in sé ciò che è più caratteristico della condizione umana spinta al suo limite estremo: egli è infatti l'unico immortale che muore. La figura di Dioniso è, a mio giudizio, il paradigma divino della condizione umana, la rappresentazione della nostra impossibilità ad essere soltanto uno, dell'irrisolvibile duplicità che è caratteristica e contrassegno peculiare dell'essere uomini. In questo senso credo che il riferimento alla figura di Dioniso sia quanto può illustrare meglio i paradossi e la tragedia della condizione umana, a partire se vogliamo dalla sua stessa morte. Egli infatti viene colto e sbranato dai Titani mentre, distratto, rimira la sua immagine riflessa nello specchio: questo *spàragmos* così significativo, che non a caso segnerà anche il destino del cantore di Dioniso, e cioè di Orfeo, sta a indicare che Dioniso vive solo in forza della pluralità, fino a quando cioè la molteplicità viene tenuta insieme nella sua figura. Da questo punto di vista, naturalmente con tutta la cautela che un'affermazione così temeraria esige, credo che non sempre Nietzsche abbia tenuto presente la forza di intima contraddizione di Dioniso e, qualche volta (questo accade certamente ne *La nascita della tragedia*), se ne sia spregiudicatamente servito come semplice contraltare della figura di Apollo.

Nel capitolo *Incontrare Dio* della Sua opera Lei stabilisce un parallelismo innanzitutto tra numerosi testi dell'antichità classica e il Qohelet e in un secondo momento tra quest'ultimo e la sentenza silenica. Entrambi questi nessi hanno il loro fulcro nel noto adagio *ton pathei mathos*, presente sia nella tradizione greca classica che in quella ebraico-cristiana. Relativamente alla sentenza

“meglio non essere nati”, quindi, l'espressione mostrerebbe che l'unica via rimasta carrabile per chi sia già stato immerso nel vortice dell'esistenza è quella “di *non voler sapere*, di restare nell'ignoranza” (p. 203). In rapporto alla particolare funzione che Lei associa a Dioniso, si può pensare che ciò che è meglio per l'uomo non si identifichi necessariamente con l'inconsapevolezza della propria condizione, ma che all'opposto solo se esperisce la profonda negatività della vita in quanto tale l'individuo sarà in grado di elaborare delle soluzioni proficue e alternative alla disperazione? Se finanche i due personaggi olimpi evocati da Nietzsche sono chiamati a convivere senza necessità di fusione tra le loro istanze antitetiche, allora è imprescindibile, per chi intenda davvero dire sì alla vita, conoscere perfettamente il fondo oscuro della medesima, rappresentato proprio dalla negazione della vita medesima. Se non vi fosse qualcosa che in continuazione neghi senso e valore all'esistenza, sembra dirci Nietzsche, non si potrebbe affermare nulla, non vi sarebbe bisogno di imporsi con un Sì! onnipervasivo ma sempre consapevole dei propri limiti.

R. Tentare una sintesi delle questioni che Lei ha opportunamente e con grande acume individuato come i problemi che dominano l'ultima parte del mio libro è particolarmente arduo. Per limitarmi solo ad alcuni spunti, devo dire che è vero, tra i numerosi punti di contatto che credo di avere rilevato tra alcuni brani del Primo Testamento e testi che, non dimentichiamolo, dal punto di vista storico-cronologico sono pressoché coevi del mondo greco-classico, uno degli indizi di più evidente convergenza è proprio quel passaggio del Qohelet che nella versione della Vulgata suona: *qui auget scientiam, auget et dolorem*. “Chi aumenta la conoscenza per ciò stesso accresce anche il dolore” è per l'appunto una formulazione che ricalca quasi testualmente quel nesso tra *pathémata* e *mathémata* che da Erodoto fino ai grandi tragici troviamo direi quasi ossessivamente ripetuto nel mondo greco classico – la conoscenza è fonte di sofferenza. A mio avviso, questo è un nodo teoretico decisivo poiché consente di operare una sorta di triangolazione tra il modo con il quale questa sentenza compare nel pensiero tragico classico, il modo in cui essa viene ripresa o comunque formulata all'interno del Qohelet e di altri testi della tradizione veterotestamentaria e infine il ruolo che essa assume nella riflessione nie-

tzscheana. Sono quindi d'accordo con ciò a cui la domanda si riferisce, anche se proverei a riformularla in una maniera ancora più problematica. Intendo dire che certamente una consapevole affermazione alla vita non può che includere anche uno sviluppo maturo della conoscenza, ma altrettanto non è possibile non interrogarsi su quello che a me è sembrato, proprio alla luce del percorso descritto nel libro, uno dei punti di maggiore e più intensa, lacerante problematicità. La “saggezza popolare greca”, nella visione che abitualmente viene tramandata, si compendia nel motto che si dice comparisse sul frontone del tempio di Delfi *ghnòti seautòn*. Ciò che l'uomo deve tentare di fare è conoscere e, per prima cosa, conoscere se stesso. C'è uno straordinario frammento di Eraclito, il numero 101 nella catalogazione Diels-Kranz, dove lapidariamente leggiamo: *edizesàmen emeoutòn*, ho indagato me stesso. Esso suona quasi come una epigrafe in grado di scardinare il significato complessivo della ricerca eraclitea – ho indagato me stesso. In questa direzione si volge a mio avviso anche un'interpretazione originale e anticonformistica qual è quella suggerita da Michel Foucault negli scritti relativi all'interpretazione del mondo greco. L'*pepiméleia eautòu* posta in evidenza dal filosofo francese diventa il modo in cui si esprime la necessità di un ritorno su se stessi, di un prendersi cura di sé non solo dal punto di vista della *meléte*, dell'esercizio, ma anche nella prospettiva di una vera e propria conoscenza di sé. La posizione foucaultiana quindi non contraddice, bensì esprime in maniera più compiuta lo stesso motto del “conosci te stesso”. D'altra parte, come dimenticare che di fronte a tutto questo, di fronte a questa lettura e a questa linea di sviluppo, una molteplicità di figure e di testimonianze interne alla cultura greca classica stanno a indicare la fortissima esigenza di un atteggiamento opposto, e cioè la sottolineatura dei danni che sono impliciti nel tentare di conoscere? Personaggi come Edipo, Odisseo, Narciso e Mida, sono tutte figure a cui il Sileno innanzitutto dice: “Ma perché vuoi sapere ciò che per te sarebbe meglio ignorare?”. Allora, come tenere insieme queste due linee? Da un lato l'enfasi sulla necessità di una conoscenza autoriflessiva e dall'altro il monito severissimo a non conoscere se stessi, poiché ciò è fonte inevitabile di dolori e di sofferenze. Nel mio libro questa tematica così importante viene deliberatamente proposta in tutta la sua probabilmente insuperabile problematicità; la questione viene tenuta

aperta, perché credo che questi siano due aspetti che concorrono a definire lo straordinario patrimonio che ancora ci consegna il mondo greco classico.

APOLLINEO E DIONISIACO NELLA DANZA D'INIZIO NOVECENTO

di Carlo Lo Presti

Apollineo e Dionisiaco
ISBN: 978-88-578-3313-5
DOI: 10.4399/978885783313512
pag. 133-140

Probabilmente Nietzsche non avrebbe immaginato che apollineo e dionisiaco, i due principi da lui individuati nella *Nascita della tragedia*, avrebbero trovato nel nuovo secolo la loro più efficace personificazione nel campo della danza. Infatti né l'opera del Novecento, né la musica strumentale, si prestano a incarnare tali principi: il superamento del modello wagneriano porta con sé un totale mutamento d'orizzonte. L'influenza di Nietzsche si farà invece sentire con forza quando le prime pioniere della danza "libera", Isadora Duncan in particolare, cercheranno di esporre le loro idee innovative. Ma soprattutto le produzioni dei Ballets Russes di Diaghilev, che conquistano Parigi dal 1909 in poi, costituiscono il maggiore palcoscenico sul quale si confrontano apollineo e dionisiaco.

Più precisamente si ha l'impressione che un turbine dionisiaco animi la danza negli anni precedenti alla Grande guerra. Ma proprio su questo sfondo assume un maggior rilievo il progetto "apollineo" del *Daphnis et Chloé* di Maurice Ravel (1912).

La danza libera, totalmente emancipata dalla tradizione accademica ottocentesca, irrompe sulla scena europea nei primi anni del Novecento grazie a una figura fortemente carismatica, Isadora Duncan. Nata negli Stati Uniti nel 1877, li inizia a sperimentare una danza basata su movimenti naturali, che mettano in evidenza le capacità espressive di tutto il corpo. Nel 1899 inizia la sua avventura europea, trasferendosi prima a Londra e poi a Parigi. Qui propone delle danze ispirate all'antichità greca: si esibisce a piedi nudi, indossando tuniche leggere, accompagnata da musiche classiche del passato (Gluck, Beethoven, Schubert, Chopin). Esordisce a Parigi nel salotto di Mme de Saint-Marceaux, punto d'incontro dei principali artisti e letterati: qui il 15 gennaio 1901 è il giovane Ravel ad accompagnare al pianoforte le sue danze. Ma la sua arte non conquista il largo pubblico: sarà piuttosto