

APOLLINEO E DIONISIACO

PROSPETTIVE E SVILUPPI
CON NIETZSCHE E OLTRE NIETZSCHE

a cura di
Simona Bertolini



Il presente volume appartiene alla collana "Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche" ed è pubblicato con il contributo dell'Alma Mater Studiorum Università di Bologna.

Indice

- 7 Simona Bertolini:
Prefazione
- 11 Raffaella Colombo
Dioniso e il volo 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 Eracleito
- 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

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

- 105 Diego Melegari
Rinascite della tragedia. "Dionisiaco" e "storia della follia"
in Michel Foucault
- 121 Silvia Capodivacca (a cura di)
Nascere e dire si 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 Maria Zambrano
- 153 Luca Cremonesi
Senieri nietzscheani nella filosofia di Gilles Deleuze.
La repubblica (apollinea) e il paese (dionisiaco) delle meraviglie
- 169 Recensioni
- 179 *Elenco degli autori*

È solo l'immagine tua!
Dio, tessitor di frodi,
È inganno di poeti....

Ruota del mondo, nel suo rotolare,
meta sfiora su meta:
Tribolazione – la chiama l'astioso,
ma per il giullare è – gioco....

Gioco del mondo che imperiosamente
Va mescolando Essere e Parvenza: -
L'eterna demenza
È noi che rimescola dentro!....”

APOLLINEO E DIONISIACO NELL'INTERPRETAZIONE NIETZSCHEANA DI ERACLITO¹

di *Claudia Rosciglione*

1.

L'incipit del primo paragrafo de *Die dionysische Weltanschauung* recita così:

“I Greci, che esprimono e al tempo stesso nascondono la dottrina segreta della loro visione del mondo nei loro dèi, hanno stabilito come duplice fonte della loro arte due divinità, Apollo e Dioniso”².

Dunque, Nietzsche non soltanto individua come luogo spaziale e temporale di affermazione e sviluppo dell'apollineo e del dionisiaco il mondo greco, ma afferma fin dall'inizio la compresenza di Apollo e Dioniso quali entrambi fonti dell'arte greca e più in generale – come vedremo in seguito – di una certa visione del mondo e dell'uomo.

Nietzsche, allora, predilige nella sua analisi il mondo greco ed in particolare la filosofia presocratica poiché a suo avviso essa sfuggirebbe alla decadenza in cui sarebbe incorsa la filosofia da Socrate in poi³. Infatti, la filosofia greca a partire da Socrate perderebbe la sua grecità, il suo carattere ellenico, in cui non a caso apollineo e dionisiaco giocano, nell'ottica nietzscheana, un ruolo fondamentale. Dunque, i greci di cui parla Nietzsche sono i presocratici, coloro che ancora pos-

¹ Per le opere di Nietzsche in citazioni o in nota si useranno le seguenti sigle: *DW* = *Die dionysische Weltanschauung*; *PHG* = *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*; *GT* = *Die Geburt der Tragödie*; *MA I, II* = *Menschliches Allzumenschliches I, II*; *FW* = *Die fröhliche Wissenschaft*; *FP* = *Fragmente postumi*. Inoltre: *DK* = Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1971.

² *DW*, I.

³ Cf. *MA II*, 221.

siedono la loro ellenicità di cui l'apollineo e il dionisiaco sarebbero fonti di ispirazione determinanti.

Dobbiamo, a questo punto, domandarci: secondo Nietzsche, che cosa sono apollineo e dionisiaco? Chi sono Apollo e Dioniso? Quali caratteristiche essi incarnano?

Nel rispondere a tali domande vediamo subito come Nietzsche stesso distingua nettamente tra la figura di Apollo e quella di Dioniso. Il primo, infatti, è il dio "delle rappresentazioni di sogno", della bellezza, della serenità e dell'assenatezza⁴. Il secondo è, invece, il dio dell'ebbrezza, del rapimento, dell'istintuale⁵. Secondo Nietzsche, però, la loro diversità non significa incompatibilità, incommensurabilità, tra la sfera dell'apollineo e quella del dionisiaco. Piuttosto ciò che rappresenterebbe "il punto culminante della grecità" sarebbe, invece, proprio la loro coesistenza da cui apollineo e dionisiaco traggono forza e vigore. Nietzsche racconta che "quanto più possente crebbe lo spirito artistico apollineo, tanto più liberamente si sviluppò il dio fratello Dioniso"⁶. Dunque, il rapporto tra apollineo e dionisiaco trova espressione in Nietzsche attraverso quello che potremmo definire un ossimoro: conciliazione-battaglia. Così, l'interpretazione nietzscheana del rapporto tra apollineo e dionisiaco sembra inserirsi pienamente all'interno della sua visione del mondo come gioco del divenire che si sviluppa proprio attraverso la dialettica di contrari quali conciliazione e battaglia⁷. Nell'ottica nietzscheana, allora, il fatto che apollineo e dionisiaco incarnino delle caratteristiche diverse non implica necessariamente che siano l'uno la negazione dell'altro, quanto piuttosto che questa loro diversità serve a ciascuna sfera per arricchirsi e rafforzarsi attraverso il confronto continuo e serrato; in questo senso la relazione tra apollineo e dionisiaco potrebbe essere vista come battaglia. La natura di questa "conciliazione-battaglia" è fortemente tra-

⁴ Cfr. *DW*, 1.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ A tale proposito la nostra posizione si discosterebbe da quella sostenuta da Giorgio Colli, il quale attribuirebbe a Nietzsche l'errore di non cogliere quanto vicini fossero Apollo e Dioniso ponendoli soltanto in un rapporto di totale contrapposizione incolmabile.

gica o meglio è, secondo Nietzsche, l'essenza della tragicità. A tale proposito egli afferma:

"Così si potrebbe in realtà simboleggiare il difficile rapporto fra l'apollineo e il dionisiaco nella tragedia con un legame di fratellanza fra le due divinità: Dioniso parla la lingua di Apollo, ma alla fine Apollo parla la lingua di Dioniso. Con questo è raggiunto il fine supremo della tragedia e dell'arte in genere"⁸.

Dunque, la realizzazione della tragedia ha il suo culmine nell'unità di Dioniso e Apollo. Nella tragedia, infatti, avremmo, nell'ottica nietzscheana, una forte presenza di Dioniso conciliato, però, con Apollo. Saremmo, allora, in presenza di un esempio decisivo di che cosa s'intende in Nietzsche per conciliazione degli opposti e per armonia che deriva dalla tensione; concetti che a sua volta – come vedremo più avanti – Nietzsche riprende proprio dal filosofo presocratico Eracito. Apollo e Dioniso rappresentano rispettivamente l'uno la superficie e l'altro il profondo, l'individualità e la sua dissoluzione, la calma e l'ordine di ciò che appare e la violenza di ciò che ribolle in profondità. Il tragico sarebbe proprio l'espressione di una realtà che non rimane ferma nella contrapposizione rigida di tali opposti, ma al contrario si scopre come il movimento continuo di questi l'uno verso l'altro. Il dionisiaco non potrebbe essere, infatti, senza l'apparenza dell'apollineo, attraverso cui prende forma e emerge dalle viscere, ma, a sua volta, esso è quel profondo che sorregge la superficialità dell'apollineo.

L'eccezionalità dell'uomo greco (presocratico) consisterebbe proprio nell'essere la concreta realizzazione dell'uomo tragico – dell'"artista tragico" dice Nietzsche più precisamente –, ossia l'insieme conciliato ed opposto di dionisiaco ed apollineo. L'uomo greco avrebbe un atteggiamento di leggerezza, serenità ed innocenza: da un lato la serenità e la solarità di Apollo, dall'altro l'ebbrezza e la gioia sfrenata e innocente di Dioniso.

Dunque, la convivenza di apollineo e dionisiaco sarebbe già storicamente accaduta ed è a questa che bisognerebbe guardare, secondo Nietzsche, studiandola ed interpretandola nella consapevolezza *tragi-*

⁸ *GT*, 21.

ca, però, di non potere più tornare indietro ad un tempo ormai finito. A partire da questa consapevolezza dovrebbe formarsi, secondo Nietzsche, lo spirito dell'uomo del futuro, ossia dell'*Übermensch*. Quest'ultimo sarebbe colui che ha il coraggio di rifiutare il modello dell'uomo mediocre del greco, il quale si rifugia nell'ordine, nella pura razionalità dell'intelletto che semplifica, schematizza, immobilità, la natura dinamica e complessa del mondo e reprime il carattere intuitivo, istintivo, creativo dell'uomo nel suo processo conoscitivo.⁹ A differenza dell'*Übermensch*, quest'uomo mediocre sarebbe figlio di una storia che ha, appunto, dimenticato e distrutto l'armonia tragica greca tra apollineo e dionisiaco e, dunque, anche tra uomo e natura. L'uomo greco, invece, che riconosceva la "conciliazione-battaglia" tra apollineo e dionisiaco, era anche colui che incarnava tale coesistenza di opposti mostrando di essere istintivo, intuitivo e creativo e, allo stesso tempo, razionale, sereno e sistematico. In tal modo quest'uomo si sarebbe posto rispetto alla natura, al mondo esterno, in un rapporto non di dominio, di controllo, quanto piuttosto di confronto e di partecipazione. La grandezza dell'uomo tragico greco si baserebbe, quindi, proprio sul fatto che la conciliazione di apollineo e dionisiaco, di cui egli stesso è espressione, implicherebbe l'ulteriore conciliazione con la natura, con il mondo del divenire, di cui l'uomo farebbe parte senza pretendere di dominarlo, ordinarlo, semplificarlo.

Dunque, la particolarità dell'interpretazione nietzscheana del rapporto tra apollineo e dionisiaco consisterebbe – a nostro avviso – certamente nel fatto che essa non esprime un'ingenua contrapposizione tra i due termini, quanto invece una conciliazione che potremmo definire *dinamica*, ma anche nel fatto che tale rapporto sia espressione di un nuovo modello di conoscenza e d'interazione tra l'uomo e la natura; tale modello *naturalizzato* sarà il *leit motiv* di tutta la filosofia di Nietzsche, il quale ne intravede le origini già proprio nel mondo greco presocratico.¹⁰

⁹ Cfr. *FP 1887*, 10[39], *MA I*, 146.

¹⁰ A tale proposito Colli mette in evidenza come lo sguardo con cui Nietzsche osserva il mondo moderno, che dovrebbe essere il suo mondo, è invece quello dei Greci; cfr. G. Colli, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, Adelphi, Milano 1982, p. 86. Barbera, inoltre, vede proprio in questo sguardo degli antichi greci sul

Secondo Nietzsche, infatti, apollineo e dionisiaco rappresentano entrambi degli aspetti che giocano un ruolo fondamentale nel processo conoscitivo. Da un lato, Apollo, laddove Nietzsche lo identifica con il *principium individuationis*¹¹, esprimerebbe il piano dell'intelletto che distingue, ordina, classifica fermandosi ad un'armonia apparente della natura che trasmette bellezza e serenità. Dall'altro lato Dioniso, che Nietzsche, invece, definisce come la violazione del *principium individuationis*¹², esprimerebbe il piano dell'intuizione, della creatività, della fantasia, attraverso cui è possibile andare oltre il piano apparente dell'armonia e dell'ordine cogliendo piuttosto il carattere più nascosto e profondo di una realtà che è divenire, movimento, molteplicità. Alla luce di ciò, se apollineo e dionisiaco sono – come abbiamo visto precedentemente – tra loro in un rapporto di conciliazione dinamica, allora, dal punto di vista gnoseologico ciò significa che non ci sarebbe intelletto, che schematizza in un ordine apparente, senza creatività e intuizione e viceversa. Il processo conoscitivo sarebbe, dunque, l'insieme dinamico di tutte queste componenti, senza le quali nessun rapporto tra l'uomo e la natura sarebbe possibile. Iniziamo, così, a vedere in che modo il rapporto tra apollineo e dionisiaco rientri in quel processo di *Vernatürlichung* che, secondo Nietzsche, ristabilirebbe un certo equilibrio anch'esso dinamico nel rapporto tra uomo e natura sul modello di ciò che era già accaduto nel mondo greco presocratico.¹³

nostro mondo l'espressione più rivoluzionaria di Nietzsche; cfr. S. Barbera, *Der griechische Nietzsche des Giorgio Colli*, in «Nietzsche-Studien», 18, 1989, p. 92.

¹¹ Cfr. *GT*, 1.

¹² *Ibid.*

¹³ Nietzsche legge il modello ontologico e gnoseologico, proposto dai Preplatoni ed in particolare da Eraclio, all'interno della sua polemica contro la scienza positivista che negherebbe il carattere complesso e dinamico del mondo. Egli, infatti, già nel periodo in cui scriveva *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* contemporaneamente esplorava i nuovi campi della chimica e della scienza, i cui modelli erano alternativi a quello positivista e che avrebbero portato alle teorie dinamiche dei campi di forza e al principio di conservazione della forza di von Helmholtz. È proprio al suo amico Carl von Gersdorff in una lettera datata 5 aprile 1873 che Nietzsche confessa di aver dovuto intraprendere, durante la stesura di *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, studi specifici di matematica, chimica, fisica degli atomi ecc. Cfr. C. Rosciglione, *Homo Natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche*, ETS, Pisa 2005, pp. 18n., 111n.; K. Spiekermann, *Natur-*

Tutta l'attenzione che Nietzsche poi di fatto rivolge preferenzialmente al dionisiaco giungendo quasi a dimenticare l'altra faccia della medaglia, ossia l'apollineo, è una conseguenza di quella rottura operata dalla tradizione di pensiero occidentale platonica e postplatonica che ha messo da parte il dionisiaco affermando solo ed esclusivamente la razionalità apparente, superficiale e ordinatrice dell'apollineo. Dice Nietzsche a proposito di Platone:

“Separò gli istinti dalla polis, dalla lotta, dal valore militare, dall'arte e dalla bellezza, dai misteri [...] Negò tutte le premesse del «greco eccellente» di vecchio stampo [...] diede l'esempio della più perfetta separazione degli istinti da ciò che è antico”¹⁴

Per ristabilire l'equilibrio, allora, bisogna ridare spazio e forza a ciò che per secoli è stato nascosto come gli istinti, la creatività, l'intuizione, la corporeità, la molteplicità, il divenire; in una sola parola il dionisiaco. Quest'ultimo avrebbe, infatti, il ruolo importantissimo di unire ciò che, invece, l'apollineo tenderebbe a dividere, separare, ordinare. “Le feste di Dioniso – dice Nietzsche – non solo stringono il legame tra uomo e uomo, ma riconciliano anche uomo e natura”¹⁵. Ciò per cui, allora, Nietzsche si impegna attraverso la sua filosofia è proprio la riscoperta e la riaffermazione di questa dimensione dionisiaca. Essa consente di vedere la corporeità, gli istinti, la conoscenza intuitiva, non come qualcosa di inferiore e secondario rispetto all'anima razionale di stampo platonico, quanto piuttosto come ciò che sorregge quell'anima la cui attività è soltanto uno dei molteplici aspetti della natura umana e del suo rapporto con il mondo. Così, quest'ultimo, a sua volta, non sarebbe più solo ed esclusivamente il risultato di un processo conoscitivo che esclude l'intuizione, l'istinto, il corpo, ossia un mondo ordinato, prevedibile, categorizzabile, ma anche un mondo in cui c'è spazio per le differenze, il movimento, il divenire e di cui, quindi, l'uomo non è padrone assoluto.

wissenschaft als subjektlose Macht?, W. de Gruyter, Berlin-New York 1992, pp. 74-75.

¹⁴ *FP* 1888, 14[94].

¹⁵ *DW*, 1.

Dunque, la differenza tra il dionisiaco nietzscheano, ossia quello della modernità, e il dionisiaco del mondo greco presocratico consiste nel fatto che mentre il primo deve riemergere con forza da una lacerazione avvenuta con l'apollineo e protrattasi nel tempo, il secondo, invece, convive naturalmente e originariamente con il suo opposto (l'apollineo) in un rapporto di armonia che abbiamo già più volte riassunto nell'espressione “conciliazione-battaglia”. La ricchezza del mondo ellenico presocratico consisterebbe, secondo Nietzsche, proprio in questa naturalità del rapporto tra apollineo e dionisiaco, tra uomo e natura, che non ha ancora subito nessuna contaminazione, nessun tentativo di separazione. È questo il contesto all'interno del quale si svilupperebbe, infatti, il pensiero di Eraclito che – lo vedremo nel paragrafo successivo – Nietzsche intravede come il pensiero tragico ed ellenico per eccellenza.

2.

L'attenzione particolare che Nietzsche rivolge al filosofo di Efeso deriva – come vedremo – non soltanto dall'immagine classica che si ha di Eraclito come il filosofo del *panta rei*, ossia di quel divenire che è poi tanto presente nella filosofia nietzscheana, ma anche dal modo in cui, secondo Nietzsche, Eraclito avrebbe visto il rapporto tra apollineo e dionisiaco e, attraverso di questo, tra uomo e natura.

Nietzsche, infatti, individua in Eraclito colui che per primo parla dell'ordine del mondo come del gioco di un fanciullo che costruisce e distrugge in piena innocenza¹⁶. Egli si riferisce al famoso frammento 52DK in cui Eraclito dice che “l'eternità (*aiwn*) è un fanciullo che gioca, muovendo i pezzi sulla scacchiera: di un fanciullo è il regno”. Rimanendo sul piano metaforico, allora, quest'eternità sarebbe l'artefice di un mondo assolutamente imprevedibile e continuamente cangiante così come lo è il gioco di un fanciullo che “getta via il suo giocattolo, ma tosto lo riprende”¹⁷. Inoltre Nietzsche sottolinea che Eraclito, affermando una tale visione del mondo, si pone di fronte ad

¹⁶ Cfr. *PHG*, 7.

¹⁷ *Ibid.*

essa non come "l'uomo limitato che guarda le cose staccate e non unite" e che giudica quel gioco di costruzione e distruzione violento e ingiusto; egli, invece, è "simile al dio contemplativo" poiché "intuisce il tutto" riuscendo a cogliere l'armonia che deriva dai contrari, dalle cose contrastanti e molteplici¹⁸. Così proprio all'interno di questa visione contemplativa eraclea, che tende ad unire, a vedere insieme, piuttosto che a dividere, Nietzsche pone anche l'apollineo e il dionisiaco. Infatti, la conciliazione dinamica, di cui abbiamo discusso nel paragrafo precedente e che abbiamo interpretato come la chiave di lettura nietzscheana del rapporto tra apollineo e dionisiaco, Nietzsche la direbbe – a nostro avviso – da questa armonia dei contrari che sta alla base della filosofia eraclea. Apollineo e dionisiaco possono stare insieme, coesistere senza annientarsi l'un l'altro, solo se s'intende l'unità come pluralità. Secondo Nietzsche, il padre di questa identità di unità e pluralità è proprio Eraclito¹⁹. Dunque, il concetto di conciliazione-battaglia, attraverso cui Nietzsche descrive il rapporto di apollineo e dionisiaco, sembrerebbe derivare dal *Polemios* eracleo. Eraclito, infatti, afferma che "Pòlemos di tutte le cose è padre, di tutte le cose è re [...]"²⁰ e ancora che "occorre sapere che Pòlemos è comune a tutte le cose e Giustizia è Contesa e tutto nasce secondo Contesa e Necessità"²¹. Dunque, se il *Polemios* è padre di tutte le cose, il mondo di cui l'uomo fa parte non è altro che la continua tensione tra una pluralità di contrari, i quali proprio attraverso la contesa entrano in relazione e in questo modo stanno insieme formando quell'unità che è allo stesso tempo pluralità. Inoltre, Eraclito identifica questa contesa con la giustizia, poiché il fatto che il *Polemios* sia il carattere proprio di tutta la realtà lo rende qualcosa di necessario e naturale, cioè qualcosa che non può essere diversamente da quello che è; ciò implicherebbe che la contesa sia anche giustizia nel senso che semplicemente è e non può

¹⁸ *Ibid.* In *FP 1876-1877*, 23[26], significativo è l'uso nietzscheano del termine tedesco *Einsicht* per riferirsi alla capacità umana di accorgersi che non esisterebbe nessuna cosa poiché, piuttosto, tutto scorre, tutto diviene. Questo termine, infatti, indica proprio la visione d'insieme che caratterizzerebbe la conoscenza intuitiva e che permetterebbe all'uomo di percepire la molteplicità nell'unità e viceversa.

¹⁹ Cf. *PHG*, 6.

²⁰ 53DK.

²¹ 80DK.

essere altrimenti. Sono proprio questi frammenti che Nietzsche ha in mente quando afferma, come abbiamo visto più sopra, che l'unità è la pluralità o ancora che "la contesa della pluralità costituisce essa stessa la giustizia unica"²². Infatti, secondo Nietzsche, questo nuovo concetto eracleo per cui la giustizia starebbe nella contesa rafforzata ancora di più l'idea che la realtà sia divenire, inteso proprio come lotta e conciliazione degli opposti. L'armonia di cui parla Eraclito – tanto cara a Nietzsche – è proprio questo gioco di confronto continuo tra pluralità di elementi diversi; essa scaturirebbe dalla discordanza tra gli elementi²³.

Nietzsche, dunque, pone il rapporto tra apollineo e dionisiaco e tra i due modelli di vita e di uomo, che ciascuno di essi rappresenta, all'interno di questa armonia degli opposti ritenendo che già Eraclito, in qualche modo, avesse compiuto questa operazione.

A tale proposito, concordiamo con Colli nel sostenere che laddove Nietzsche riprende il famoso frammento 52DK egli ha in mente la figura di Dioniso: quest'ultimo, infatti, sarebbe egli stesso un fanciullo che gioca²⁴. Per Nietzsche essere dionisiaci significa non dimenticare "[...] il gioco di costruzione e distruzione del mondo individuale come l'efflusso di una gioia primordiale [...]"²⁵. L'atteggiamento dionisiaco sarebbe, dunque, quello di colui che accetta il carattere fanciullesco di un mondo, il quale è un continuo nascere e perire, costruire e distruggere, senza giudicarlo, ma anzi accettandone l'innocenza. Questo sarebbe, infatti, l'occhio contemplativo che Nietzsche attribuisce ad Eraclito. In questo senso potremmo dire, nell'ottica nietzscheana, che Eraclito è "l'uomo estetico", o tragico, che "può contemplare il mondo in questa maniera"²⁶.

Da questo punto di vista, certamente Nietzsche vede in Eraclito colui che per primo nella filosofia greca afferma quel carattere dionisiaco

²² Cf. *PHG*, 6.

²³ Cf. 8DK.

²⁴ Cf. G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1980, vol. 3, p. 189.

²⁵ *GT*, 24.

²⁶ Cf. *PHG*, 7. Inoltre, si veda *Die Vorplatonische Vorlesungen X*, in cui Nietzsche chiama tutto il pensiero di Eraclito sul divenire e l'armonia degli opposti una "percezione intuitiva". Cf. W. Müller-Lauter, *Über Werden und Wille zur Macht*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1999, pp. 194 s.

co del mondo per il quale egli stesso poi in epoca moderna combatterà strenuamente. L'interpretazione nietzscheana del pensiero di Eraclito coglierebbe la rottura che il filosofo greco avrebbe attuato nei confronti di quella filosofia del suo tempo, la quale non accettava il divergere se non come apparenza (Parmenide) e che riteneva scandaloso affermare che il conflitto sia padre di tutte le cose²⁷. Eraclito, infatti, vede giustizia e necessità laddove, invece, "l'uomo limitato" parmenideo, ma anche platonico, vede soltanto *hybris*. Egli, così, identificando *Dike* con *Polemos* sgrava questo carattere della natura da qualsiasi giudizio morale; esso sarebbe "al di là del bene e del male". In questo modo, secondo Nietzsche, Eraclito propone una *Welkenschauung* naturalizzata, che egli prende a modello per quel processo di *Vernatirlichung* necessario a riconciliare uomo e natura. Inoltre, il filosofo greco proporrebbe un modello di conoscenza in cui il *logos* non è solo calcolare, ordinare, astrarre, ma anche e soprattutto intuire in quel modo che - abbiamo visto - è tipico dell'uomo estetico, dell'artista tragico. Dice Nietzsche a tale proposito:

"[...] Eraclito ha una forza suprema di rappresentazione intuitiva. Verso l'altra specie di rappresentazioni che si attua nei concetti e nelle combinazioni logiche, ossia verso la ragione, Eraclito si mostra invece freddo, insensibile, anzi ostile, e sembra provar piacere quando può contraddire la ragione con una verità acquisita intuitivamente. Egli fa questo in affermazioni come «ogni cosa ha sempre in sé il suo opposto», con una tale franchezza, che Aristotele lo incolpa, di fronte al tribunale della ragione, del più grave delitto, ossia di aver trasgredito il principio di contraddizione»²⁸.

Diversamente da quello che, secondo Nietzsche a torto, Aristotele pensava di Eraclito, è proprio il *logos* eraclichito di questa rappresentazione intuitiva che permetterebbe all'uomo di relazionarsi ad una natura (*physis*) che - dice Eraclito - "ama nascondersi"²⁹. Infatti, se questa *physis* è il gioco di un fanciullo che costruisce e distrugge conti-

²⁷ In *Die Vorplatonische Vorlesungen* X, a proposito della differenza tra Eraclito e Parmenide, Nietzsche afferma che "[...] la molteplicità, che secondo Parmenide è un'illusione dei sensi, per Eraclito è la veste, la forma dell'apparenza dell'uomo; non è affatto un'illusione [...]".

²⁸ *PHG*, 5.

²⁹ 123DK.

nuamente ed in cui l'armonia nasce dalla contesa degli opposti così come l'unità dalla pluralità, allora, essa non è qualcosa di semplice, lineare e fisso, quanto, piuttosto, qualcosa di ambiguo; è proprio questa ambiguità, derivante dalla sua complessità, che nasconde la natura all'uomo rendendola enigmatica.

È a questo proposito che sembra rientrare in gioco la figura di Apollo. Nietzsche, infatti, si riferisce in particolare ad un frammento in cui Eraclito attribuisce proprio ad Apollo questa dimensione enigmatica. Egli afferma che "il Signore che ha l'oracolo in Delfi non dice e non nasconde: segna (*shmainet*)"³⁰. Dunque, Eraclito è sì, secondo l'interpretazione nietzscheana, il filosofo del dionisiaco, ma anche dell'apollineo coerentemente, d'altro canto, con la sua idea della coesistenza degli opposti. Apollo, infatti, riguarda il momento conoscitivo e quando viene interrogato dall'uomo, il quale vuole sapere e conoscere, egli non dice qualcosa di esplicito, né però tace completamente, bensì fornisce dei segni che come enigmi gli uomini devono decifrare o meglio, in termini nietzscheani, interpretare (*deuten*). Nietzsche vede in Eraclito per primo la capacità e il coraggio di cogliere questo carattere apollineo. Il filosofo greco, infatti, considerò ciò che aveva ascoltato dall'oracolo del fico come "sapienza immortale" che deve essere "eternamente interpretata e ha un'azione illimitata in lontananza"³¹. Dunque, il *shmainein* eraclichito è ciò che gli uomini come Eraclito, gli uomini contemplativi, devono accettare per l'eternità e rispetto a cui possono solo interpretare continuamente.

A nostro avviso, allora, il frammento in questione, così come Nietzsche stesso lo interpreta, è strettamente legato al frammento 123DK, precedentemente citato, in cui Eraclito afferma il carattere ambiguo ed enigmatico di una natura che si nasconde. Infatti, ci si è domandati cosa possa fare l'uomo rispetto a questa natura se non interpretare ciò dietro cui essa si nasconde, ma allo stesso tempo si manifesta: i segni (*shmaina*). Dunque, l'apollineo è espressione non soltanto del carattere enigmatico della natura, ma anche di quello interpretativo della conoscenza.

³⁰ 93DK.

³¹ Cf. *PHG*, 8.

In tal modo, se l'Eone che gioca con se stesso, il fanciullo che costruisce e distrugge innocentemente, sono, secondo Nietzsche, l'espressione del carattere dionisiaco del mondo che diviene incessantemente e che, di conseguenza, sfugge al tentativo dell'uomo parmenideo di ordinarlo e fissarlo, il *shmainein* eracleico è, a sua volta, espressione del carattere apollineo di quello stesso mondo che si nasconde attraverso il suo apparire sotto forma di segni che l'uomo deve interpretare.

3. Conclusioni

Comprendiamo, così, in che senso, secondo Nietzsche, il dionisiaco non può essere senza l'apollineo e viceversa pur mantenendo ciascuno la propria specificità. Infatti, il *shmainein* che Eracleito attribuisce ad Apollo è ciò attraverso cui la profondità e la complessità dionisiaca della natura appare, si manifesta, senza che essa perda la sua enigmaticità, ma anzi rafforzandola. Secondo l'ottica nietzscheana, quindi, apollineo e dionisiaco sono aspetti fondamentali della stessa realtà, ossia di un mondo che diviene incessantemente essendo una pluralità di elementi in continuo movimento e che, di conseguenza, non può essere conosciuto una volta per tutte come qualcosa di fisso e stabile, ma che, al contrario va eternamente interpretato nei segni che esso stesso fornisce all'uomo. Quest'ultimo, allora, sembrerebbe non avere affatto un ruolo privilegiato di controllo all'interno della natura poiché egli non è altro che un suo elemento tra tanti altri, il quale partecipa, come tutto ciò che è naturale, al gioco innocente di costruzione e distruzione, di nascita e morte.³²

Nietzsche, in conclusione, individua proprio in Eracleito, nel suo modo di intendere l'apollineo ed il dionisiaco, l'affermazione di questo particolare rapporto tra l'uomo e la natura; egli, infatti, interpreta il pensiero eracleico in linea con la sua battaglia contro quell'antropomorfismo teleologico che – a suo avviso – avrebbe separato l'uomo dalla natura, il soggetto dall'oggetto. Così, apollineo e dionisiaco acquistano una nuova luce all'interno di un progetto di

³² Cf. PHG, 7.

Vernatürlichung di cui Nietzsche sembra vedere proprio Eracleito come padre ispiratore.