

Cap. II.: Nietzsche e la «*Geburt*» (*Apollineo e dionisiaco*, Adelphi, Milano 2010, pp. 55-73).

Un'intuizione di "immenso valore". Importanza e limiti dell'estetica nietzschiana.

Tesi del capitolo

1. L'intuizione nietzschiana della contrapposizione "apollineo-dionisiaco" fonda la possibilità di un'arte filosofica.
 - 1.1. Questa intuizione si basa su una interpretazione non corretta dell'estetica di Schopenhauer e sul divorzio che ne consegue tra bellezza e verità, per cui l'arte per Nietzsche deve fuggire dalla conoscenza della verità, pur basandosi su di essa.
2. L'arte, al contrario, deve esprimere e coniugare verità e bellezza, come hanno fatto i presocratici e Beethoven.

Problemi e punti critici

- 1) Origine storica della tragedia greca: è nata davvero dal ditirambo satiresco?
- 2) Interpretazione falsata della metafisica di Schopenhauer: per quest'ultimo volontà e rappresentazione non sono in antitesi.
- 3) Equiparazione illegittima tra il pessimismo dionisiaco del VI sec. a. C. e il pessimismo schopenhaueriano.
- 4) Wagner e Schopenhauer sono lenti deformanti la conoscenza dei greci.
- 5) Religione e arte per Schopenhauer sono stati di conoscenza intuitiva privi di volontà, quindi di sola gioia; per Nietzsche invece il dionisiaco collettivo è un misto di gioia e dolore.
- 6) Mancata individuazione in Nietzsche del dionisiaco individuale: questo è «il torto più grande della *Geburt*» (p. 63).
- 7) Mancato approfondimento in Nietzsche delle dottrine dei presocratici (=causa del non riconoscimento del dionisiaco individuale).

Testi

I. Il Nietzsche della *Geburt* è un filologo, nel senso che si è visto prima [cfr. cap. I]. Egli scopre la grecità come il campo vero della grandezza ed il suo problema è anzitutto estetico, anche qui nel significato sopradetto di ricerca del supremo valore. L'intuizione essenziale cui egli giunge, che si può esprimere nella determinazione generica di un fenomeno apollineo e di uno dionisiaco, è sacrosanta ed incontrovertibile, perfettamente parificabile a quei supremi momenti spirituali della scienza rinascimentale. Questa distinzione porta con sé una differente valutazione del fenomeno artistico dal momento che al dionisiaco tocca indubbiamente una dignità superiore che all'apollineo, e stabilisce quindi la possibilità di un'arte fondata sulla conoscenza, un'arte filosofica insomma. (G. Colli, *Apollineo e dionisiaco* op. cit., p. 57)

II. «il terzo e il quarto libro del *Welt als Wille und Vorstellung* rappresentano per lui come due visioni del mondo opposte l'una all'altra, egualmente valide nel loro isolamento, che l'attraggono e lo respingono al tempo stesso. Si radica così in lui la convinzione che la verità e la bellezza siano le massime antitesi possibili.» (G. Colli, *Apollineo e dionisiaco* op. cit., pp. 58-59)

III. Correggere il mondo [eine Weltkorrektur]- ecco la religione o l'arte. Come deve apparire il mondo, perché valga la pena di vivere? (Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, in *Opere complete*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Vol. III, t. 3, p. I, 5 [32])

IV. ESCHILO — Sono sdegnato per questo caso e le viscere mi si rivoltano, di dover rispondere a costui. Ma perché non dica che mi trovo a mal partito, (a *Euripide*) rispondimi: per qual motivo bisogna ammirare un poeta?

EURIPIDE — Per l'abilità e per i consigli, in quanto rendiamo migliori i cittadini.

ESCHILO — E se questo non l'hai ottenuto, ma da buoni e generosi li hai fatti scelleratissimi, quale pena converrai di aver meritato?

DIONISO — La morte: è inutile che lo domandi a lui.

ESCHILO — E considera poi, quando appena li avevano ricevuti da me, che uomini erano: valorosi, alti quattro cubiti, e non scansadoveri e piazzaiuoli e chiacchieroni come ora e cialtroni; ma spiravano lance e alabarde ed elmi dal bianco cimiero e caschi e gambiere e cuori con sette pelli di bue.

EURIPIDE — Che guaio si avvicina!

DIONISO — Con i suoi elmi, costui ti stritolerà.

EURIPIDE — E tu che hai fatto per educarli così valorosi?

DIONISO — Parla, Eschilo, e non sdegnarti facendo il superbo.

ESCHILO — Ho composto un dramma pieno di Ares.

DIONISO — Quale?

ESCHILO — *I Sette a Tebe*: e chiunque l'aveva visto, bramava diventare un bravo combattente.[...] Queste sono le cose, che devono trattare i veri poeti. E considera come, fin dal principio, sono stati utili i poeti, quelli bravi. Orfeo ci insegnò le cerimonie sacre e ad astenerci dal sangue; Museo, i rimedi delle malattie e gli oracoli; Esiodo, i lavori dei campi e le stagioni dei frutti e l'aratura. E il divino Omero, da che cosa conseguì onore e gloria, se non per avere insegnato cose utili, come lo schierarsi in campo e il valore guerresco e l'armamento degli eroi?

DIONISO — Ma non è stato capace d'insegnarlo a quell'idiota di Pantacle: ieri l'altro, al corteo, s'era già affibbiato il casco e ci voleva legar su il cimiero.

ESCHILO — Ma l'ha insegnato a tanti altri e valorosi, fra cui era il bravo Lamaco. Onde la mia anima, così ispirata, creò le molte

virtù dei Patrocli e dei Teucri cuori di leone: così incitavo ogni cittadino, appena udiva la tromba, ad elevarsi all'altezza di quelli. Ma no, per Zeus, quelle puttane di Fedre e Stenebee non le ho create io: e nessuno mai sa che io ho creato una donna innamorata!...] EURIPIDE — E che male fanno alla città, o sciagurato, le mie Stenebee? ESCHIOLO — Che tu a donne oneste, mogli di galantuomini, le hai indotte a bere la cicuta, dopo essersi svergognate con i tuoi Bellerofonti. EURIPIDE — E non è reale, forse, la storia che ho composto su Fedra? ESCHIOLO — Per Zeus, proprio reale. Ma il poeta deve nascondere il male, non svelarlo e portarlo sulla scena. Ai bambini, insegna il maestro; ai giovani, il poeta. Noi abbiamo il dovere, assolutamente, di dir cose oneste.» (Aristofane, *Le rane*, trad. di R. Cantarella, Einaudi, Torino 1976, 111-116)

V. Nella tragedia greca, l'uomo eroico, che è abituato al dolore, che cerca il dolore, loda la sua esistenza (*Götzendämmerung*). Questo è il valore del concetto di dionisiaco in Nietzsche: lode del dolore. (G. Colli, *La ragione errabonda*, Adelphi, Milano 1982, [152], pp. 195-196)

VI. Non bisogna confondere l'eccitazione che si produce in una tribù selvaggia [...] con il sentimento di gioia straripante e di amore reciproco nato all'improvviso che sorge talvolta in una comunità di uomini appartenenti ad un grado di civiltà superiore, per quanto essi non siano personalità eccezionali e possano aver raggiunto un tale stato per mezzo di eccitanti artificiali, sentimento quest'ultimo che pure può assomigliare al primo dal modo di apparire, potendo del pari, per la sua violenza, manifestarsi attraverso grida e movimenti scomposti. (G. Colli, *Apollineo e dionisiaco* op. cit., p. 66)

VII. «[Platone] chiama bello ciò che massimamente risplende e attrae, cioè, per così dire, la visibilità dell'ideale. Ciò che riluce in tal modo più di ogni altra cosa, ciò che possiede in sé una tale luce persuasiva di verità e di esattezza, è quel che noi tutti percepiamo come il bello nella natura e nell'arte, e che ci costringe ad assentire dicendo: "questo è il vero". [...] l'essenza del bello non consiste nel fatto di essere semplicemente posto di fronte alla realtà, o contrapposto ad essa, ma nel fatto che la bellezza, per quanto inaspettata possa essere, è come una garanzia che, in tutto il disordine del reale, in tutte le sue incompiutezze, cattiverie, storture, parzialità, in tutti i suoi fatali sconvolgimenti, il vero purtuttavia non resti irraggiungibile in una sua lontananza, ma ci si faccia incontro. La funzione ontologica del bello è appunto quella di colmare l'abisso che si apre tra l'ideale e il reale.» (H.-G. Gadamer, *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica*, a cura di R. Dottori, Marietti, Genova 1986, p. 16)

VIII. «Chiamando bella una cosa, veniamo con ciò a dire che ella è oggetto della nostra contemplazione estetica; la qual cosa implica due fatti: da un lato, che la vista di quella ci renda obiettivi, ossia che noi nel contemplarla non siamo più consapevoli di noi stessi in quanto individui, bensì in quanto puro, libero da volontà soggetto del conoscere; e dall'altro lato, che nell'oggetto non la singola cosa, bensì conosciamo un'idea – il che può solo accadere fin quando la nostra contemplazione dell'oggetto non sia asservita al principio di ragione, non vada dietro al suo rapporto con qualcosa fuori di esso (rapporto ch'è sempre collegato a rapporti con la nostra volontà), bensì posi nell'oggetto medesimo. [...] Ora, poichè da un verso ogni cosa che esista può esser considerata in modo puramente obiettivo e fuor di ogni relazione; poichè inoltre dall'altro verso, in ogni cosa la volontà - qualunque sia il grado della sua oggettività – si rileva, e la cosa stessa è quindi espressione di un'idea; ne viene che ogni cosa è bella.» (Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. a cura di C. Vasoli, Laterza, Bari 2009, Libro III, pp. 239-240)

IX. Secondo Schopenhauer nella contemplazione estetica ha luogo una separazione momentanea del conoscere e del volere: la Volontà tace e si leva al suo posto il soggetto conoscente, lo spettatore di tutti i fenomeni, «occhio eternamente aperto sull'universo». Questo puro occhio dell'universo è il soggetto corrispondente alle Idee; ed esso si leva nell'anima solo quando è soppressa l'individualità. Alla conoscenza contemplatrice del bello sembra dunque si debba far corrispondere non l'assenza della volontà in genere, ma l'assenza della volontà particularizzata. [...] Le creazioni sue appariscono come qualche cosa di elementare, di inconscio, di indipendente dalla volontà individuale. Ma non perciò è necessario parlare di una separazione dell'intelletto e della volontà. Come nella vita morale all'intuizione morale corrisponde un mutamento essenziale della volontà, così nella contemplazione estetica la visione delle unità ideali superiori opera una dissociazione del conoscere dalla volontà chiusa nei confini dell'individualità empirica ed eleva la volontà verso una forma universalizzata che in questa più alta forma di vita trova l'unità e la pace. (P. Martinetti, *Schopenhauer*, Garzanti, Milano 1941, p. 51)

X. Nietzsche usa il termine « verità » in due sensi, riferendolo ora a un contenuto, cioè al nocciolo del mondo, alla radice della vita, ora a una forma, a una certa espressione verbale. Curiosamente, la verità rivolta al contenuto è qualcosa di pacifico per Nietzsche, anche se non ama parlarne, e si può dire che per lui tale verità è nota sin dal principio, senza sviluppi né oscillazioni. Si tratta della verità in quanto «conoscenza del dolore», secondo l'insegnamento di Buddha e Schopenhauer. L'altra verità per contro è un giuoco illusorio, una presunzione tirannica, un esercito di metafore, oppure la maschera che il pensatore assume per celare l'orrore della prima verità. Questa doppia verità è una trappola che imprigiona Nietzsche: l'uomo morale che sta in lui è responsabile di questo intreccio. Un ingenuo presupposto morale comanda infatti che chi conosce la verità debba anche «dirla». Solo il veritiero ha diritto alla verità. Ma chi conosce la verità « non può » dirla, perché peccerebbe contro la vita, inducendo a rifiutarla. È un conflitto morale tra il dovere di dire la verità e il dovere – o il piacere - di affermare la vita. Perciò il filosofo «pecca», diventa menzognero, diventa artista, per evitare la parola veritiera. La moralità - o l'immoralità- della vita è più forte: egli si mette una maschera tragica, impone tirannicamente, nella sua finzione, verità più blande. Tale è la dottrina della volontà di potenza. Dobbiamo intendere a questo modo anche l'intuizione dell'eterno ritorno? O non si rivela qui piuttosto l'ansia di conquistare una «terza» verità, che soppianti la verità del dolore, senza ricorrere artisticamente alla metafora? Ma l'intuizione dell'eterno ritorno non è un'estasi catartica, una folgorazione incrollabile e definitiva: si ripresenterà sempre per Nietzsche «l'ora più silenziosa», con la sua visione terrificante del dolore, muro invalicabile [...]. (da "Doppia verità", in G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974, pp. 174-175)

