

telletto socratico è pertanto un intelletto tracotante, che disconosce la sapienza delfica e ne rappresenta propriamente la degenerazione nella forma dell'irrigidimento dogmatico²³. La forza apollinea è anzitutto una forza ermeneutica e mediatrice, capace di interpretare la natura di ogni essere vivente, svelandone la finitezza e con ciò i limiti, stabilendo cosa sia naturalmente *giusto*; inoltre è forza ermeneutica e poetante dal momento che è Apollo il dio che interviene a sanare l'eccesso dionisiaco e titanico, stemperando il misticismo musicale ed orgiastico nelle immagini del mito: ma è proprio da questo intervento che nasce il teatro tragico, consistente nella *interpretazione apollinea del sacro abisso dionisiaco*. Interpretare quindi il dionisiaco come *Heilige* e l'apollineo come impulso germinale della *Kultur* che sorge dall'esperienza primordiale del sacro a cui si tiene fecondamente legata mostra definitivamente il socratismo come demone della *Civilization* razionalistica moderna: il superamento di quest'ultima e la conquista di una cultura autentica e vitale passa attraverso la riscoperta del sacro nello spazio poetico della tragedia, ove l'uomo ricostituisce la sua integra naturalità.

2. *Hybris e Civilization*

La ragione socratica della *Civilization* riscontra nella narrazione tragica «qualcosa di incommensurabile, una certa ingannevole determinatezza e insieme una enigmatica profondità, anzi un'infinità dello sfondo»²⁴, in altre parole trova incomprensibile il sacro che traluce enigmaticamente dalle maschere apollinee degli eroi protagonisti del dramma. L'azione della *ratio* tecnico-scientifica, sotto forma di scienza storica e naturale moderna, corrode il fondamento mitico della religione e compromette definitivamente la possibilità dell'esperienza simbolica del sacro nel mondo moderno. Una volta che la civilizzazione fondata sulla morale e sulla scienza socratica prende il sopravvento sulla cultura radicata nell'esperienza mitica del sacro,

è destino di ogni mito di rattrappirsi a poco a poco nella ristrettezza di una presunta realtà storica e di essere trattato da un'epoca posteriore come un evento unico, con pretese storiche. E i Greci erano già in pieno sulla via di trasformare con arbitrario acume tutto il loro sogno mitico di gioventù in un *evento giovanile* sto-

pietà della figura di Apollo, e sul legame del dio delfico con l'enigma e la divinazione, si veda G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974, p. 39 e segg.; inoltre C. COLLI STAUDI, *Nietzsche filologo tra maturità e vita. Il confronto con i Greci*, ETS, Pisa 2009, pp. 134-138.

²³ KGA III/1, p. 90; OFN III/1, p. 95

²⁴ KGA III/1, p. 76; OFN III/1, p. 81

rico e prammatico. Giacché è questa la maniera in cui le religioni sogliono estinguersi: quando cioè, sotto gli occhi severi e razionali di un dogmatismo ortodosso, i presupposti mitici di una religione vengono sistematizzati come una somma conchiusa di avvenimenti storici e si comincia a difendere affannosamente la credibilità dei miti, opponendosi però a ogni loro ulteriore vita e sviluppo naturali; quando cioè il sentimento del mito si estingue e al suo posto subentra la pretesa della religione alla fondatezza storica²⁵.

La potenza critica di questo passo non si esaurisce nel richiamo polemico alla *malattia storicista* che livella la narrazione mitica sul piano meramente storiografico, come testimoniano le opere di successo di E. Renan e D. Strauss dedicate alla ricostruzione della figura storica di Cristo: secondo Nietzsche la civilizzazione moderna mostra definitivamente i suoi limiti nelle gravissime crisi sociali inaugurate dalla Rivoluzione francese, e nello scacco cui va incontro la fiducia nella conoscenza razionalista della metafisica: una volta prosciugate le radici mitopoietiche dei popoli, l'Europa è destinata a sprofondare nella barbarie. Ciò che spaventa Nietzsche è soprattutto la possibilità del ripetersi dell'esperienza della Comune parigina, ed in secondo luogo l'imporsi di un filisteismo universale che risucchi ogni finalità dell'agire umano nella falsa concretezza della prassi borghese quotidiana, frammentata nell'atomistico ed unilaterale interesse privato dei singoli attori sociali. Se, come scrive a Nietzsche Erwin Rohde, la civiltà antimoderna ed aristocratica cui guarda la *Nascita della tragedia* è «una civiltà nella quale i più nobili siano qualcosa di più che studiosi»²⁶, nell'immaginario del giovane filologo basilese solamente la figura del grande genio romantico è capace della vera attività metafisica, fine ultimo di questa vita, l'arte tragica. Epperò l'esistenza del genio è resa impossibile o altamente precaria dalle congiunture socio-politiche dell'Europa moderna, che negano uno spazio vitale ad un'arte non soggetta alle regole del mercato dell'intrattenimento mondano. La modernità borghese, negandosi ogni autentica esperienza del sacro, smarrisce perciò il senso del limite e con ciò il fondamentale riferimento normativo: come scrive Nietzsche,

è probabile che, a un esame rigoroso, quasi ognuno si senta talmente disgregato attraverso lo spirito critico-storico della nostra cultura, da rendersi credibile la passata esistenza del mito solo per via erudita, mediante astrazioni mediatrici. Senza mito però ogni civiltà perde la sua sana e creativa forza di natura: solo un orizzonte delimitato da miti può chiudere in unità tutto un movimento di civiltà. Solo dal mito le forze della fantasia e del sogno apollineo vengono salvate dal loro vagare

²⁵ KGA III/1, p. 70; OFN III/1, pp. 73-74

²⁶ B II/2, p. 553

senza direzione. Le immagini del mito devono essere i demonici custodi, inosservati e onnipresenti, sotto la cui sorveglianza cresce l'anima giovane, e dai cui segni l'uomo interpreta la propria vita e le proprie lotte: e perfino lo Stato non conosce leggi non scritte che siano più potenti del fondamento mitico, il quale garantisce la sua connessione con la religione, il suo crescere da rappresentazioni mitiche²⁷.

Solo l'esperienza del limite costituito dal sacro, com'è narrato nel mito, può essere il fondamento di una cultura vitale, non destinata alla barbarie dell'astrazione: lo smarrirsi del mito nei rivoli dell'erudizione accademica disintegra la forza normativa di cui sono dotate figure eccezionali come *Edipo* o *Prometeo*, che racchiudono simbolicamente la sapienza delfica che regola il comportamento dell'uomo. Se la vicenda sciagurata del saggio Edipo può essere interpretata, seguendo il suggerimento nietzscheano, come il destino spettante all'uomo di conoscenza che pecca di *hybris* e viola i segreti della natura, pagando per l'atto sacrilego con l'esilio da Tebe e la privazione della vista – al trasgressore vengono quindi interdette *vita politica* e *scienza*, ovvero gli ambiti in cui per natura l'uomo può essere virtuoso – la sorte del titano è pari a quella degli uomini tracotanti che, sfidando gli dèi, intendono rovesciare l'autorità dell'Olimpo in un empio atto di ribellione. In entrambi i casi l'uomo pecca di tracotanza, conoscitiva o politica: non a caso l'eccesso di cui si macchia l'epoca moderna riguarda anzitutto la specializzazione micrologica della scienza moderna, che frammenta – asservendola ai meccanismi produttivi di un'economia industriale selvaggiamente capitalista – l'attività degli uomini d'ingegno, disperdendone le energie nei rivoli dell'erudizione tecnico/disciplinare; in secondo luogo ad essere condannata è la *hybris* prometeica delle rivoluzioni sociali, alimentata dalla illusoria credenza nella possibilità di un radicale miglioramento della condizione umana. È importante quindi sottolineare come per Nietzsche sia Sofocle, e non Eschilo, l'interprete più profondo della tragedia sotto questo punto di vista²⁸, poiché nella sua poetica si bilanciano in modo eccellente sia il sacro dionisiaco che l'etico apollineo:

Mentre Eschilo trova il sublime nella superiorità della giustizia olimpica, Sofocle lo scopre invece – in modo sorprendente – nell'imperscrutabilità della giustizia olimpica. [...] Il distacco tra l'umano e il divino è incommensurabile; è quindi conveniente la più profonda sottomissione e rassegnazione. La vera virtù è la *σωφροσύνη*, propriamente una virtù negativa. L'umanità eroica è la più nobile umanità, priva di quella virtù: il suo destino dimostra quell'abisso invalicabile. Non

²⁷ KGA III/1, p. 141; OFN III/1, p. 151

²⁸ KGA III/3, p. 81; OFN III/3/1, 3[77]

esiste la *colpa*, ma soltanto una mancanza di conoscenza sul valore dell'uomo e sui suoi limiti.

Questo punto di vista è in ogni caso più profondo e più interiore di quello eschileo, si avvicina notevolmente alla verità dionisiaca e la esprime senza molti simboli: ciò nonostante, ritroviamo qui il principio etico di Apollo intrecciato con la visione dionisiaca del mondo²⁹.

Non è affatto estraneo quindi al giovane Nietzsche un deciso, a tratti accorato richiamo alla misura e all'etica apollinea nell'epoca moderna³⁰, sia per contrastare gli esiti ultimi di una civilizzazione razionalista e borghese, che per mediare efficacemente il travolgente *pathos* dionisiaco che conquista la Germania a partire dalla rivoluzione luterana: «la tragedia deve salvarci dal buddhismo, così come il mito nella tragedia deve salvarci dall'orgiasmo musicale»³¹. Per buddhismo Nietzsche intende il pessimismo ascetico, la nausea per la vita in cui sprofondano gli uomini in seguito all'esperienza estatica del sacro, una volta rientrati in possesso delle proprie facoltà e riconsegnati alla realtà quotidiana. Questa pericolosa disposizione può essere evitata solamente attraverso la mediazione apollinea, che trasforma il rapporto dell'uomo con il sacro in *arte* e *cultura*: ovvero in rappresentazioni che rendano possibile la vita agli uomini la cui anima custodisca una radice dionisiaca. Ma tale è l'anima germanica: e l'esperienza dionisiaca dei tedeschi, in virtù della quale Nietzsche può pensare ad un movimento di riforma antimoderno, costituisce uno dei nodi forse meno appariscenti ma più intricati della *Nascita della tragedia*. La tesi fondamentale di Nietzsche è che il *cristianesimo luterano* sia essenzialmente *dionisiaco*, ossia esprima lo stesso *pathos* del sacro che nella Grecia arcaica è stato trasfigurato in mito e teatro tragico dall'impulso apollineo. La continuità fra il culto di Dioniso e il cristianesimo medioevale tedesco è testimoniata dal carattere delle processioni carnevalesche, dei balli di San Giovanni e San Vito con cui il popolo scarica i suoi istinti orgiastici³². Tuttavia è il *corale luterano* a far riaffiorare questa comune radice profonda, risvegliando nell'anima tedesca un'esperienza del sacro mediata dall'espressione linguistico-musicale del canto popolare³³. Per Nietzsche, a legare la Germania luterana alla Grecia dionisiaca e tragica è la medesima serietà e profondità nell'affrontare il dolore connaturato

²⁹ KGA III/2, p. 61; OFN III/2, p. 67

³⁰ Una ripresa contemporanea dell'etica apollinea come buona condotta di vita in uno sfondo tragico, in questo senso accostabile a certi tratti decisivi del pensiero del giovane Nietzsche, è riscontrabile nella proposta di U. GALIMBERTI, *La casa di psiche*, cit., parte sesta e in particolare le pp. 385-401.

³¹ KGA III/3, p. 391; OFN III/3/1, 13[21]

³² KGA III/1, p. 25; OFN III/1, p. 25

³³ KGA III/1, pp. 141-143; OFN III/1, pp. 152-153

to all'esistenza umana, quel dolore scaturente dallo smembramento di un dio sofferente «in aria, acqua, terra e fuoco», essendo «lo stato di individuazione [...] la fonte e la causa prima di ogni sofferenza»³⁴. Questo dolore, che non può essere rimosso per mezzo di un mondano *deus ex machina*, può essere alleviato solamente dalla consolazione metafisica scaturente dalla ricomposizione simbolica dell'unità perduta. In altre parole, se il tentativo moderno e razionalista della civilizzazione consiste appunto nel ricorrere al «dio delle macchine e dei crogiuoli, vale a dire le forze degli spiriti della natura riconosciute e impiegate al servizio dell'egoismo superiore»³⁵ dell'economia capitalista, la *Civilization* è destinata allo scacco proprio a causa della rimozione originaria che costituisce il suo stesso atto di nascita. Secondo Nietzsche la serietà luterano-dionisiaca riprende coscienza della lacerazione irrisolvibile ospitata nel cuore delle cose, riscoprendo quindi la necessità del *mito tragico*, ovvero di un rapporto vivo fra l'uomo civilizzato e la sacra alterità del mondo naturale andato via via smarrendosi nella vicenda millenaria del Cristianesimo. Della religione cristiana Nietzsche non riconosce il carattere *rivelato*: sotterraneamente influenzato dalle tesi degli hegeliani David F. Strauss e L. Feuerbach, il filologo interpreta la Rivelazione nell'ottica del *mito* cercando di cogliere, anticipando sotto questo aspetto il metodo genealogico sviluppato con eccellenza nelle opere della maturità, gli aspetti storico-antropologici custoditi nelle differenti narrazioni religiose³⁶. Ed è appunto il *pathos* dionisiaco a legare la tragedia antica alla modernità, attraverso la mediazione cristiano-luterana. Del cristianesimo Nietzsche distingue la duplice radice giudaica ed ellenica, identificando il socratismo con la prima³⁷ e l'elemento dionisiaco con la seconda³⁸: si può tranquillamente parlare del cristianesimo come di una *cattiva tragedia*, in cui gli elementi degeneri dell'antichità decaduta (teoresi e compassione) concorrono alla nascita di un culto sincretico – è appunto una tragedia in cui viene rimosso l'elemento sovra-razionale del sacro e l'enigma della finitezza viene eluso dal progetto moderno di approssimazione all'infinito. «Socrate è colui che si oppone ai misteri: sconfigge la paura della morte con le ragioni»³⁹: il cristianesimo, destinando l'oscurità

³⁴ KGA III/1, p. 68; OFN III/1, p. 72

³⁵ KGA III/1, p. 111; OFN III/1, p. 118

³⁶ Sull'argomento SABATINI, *Il giovane Nietzsche*, cit., pp. 58-73. Sulla distinzione fra secolarismo strausiano, che perde la dimensione del divino barattandola con una inautentica sicurezza borghese, e secolarizzazione nietzscheana, soprattutto in relazione alla morte di Dio ed alla purificazione del sacro, si veda G. PENZO, *Nietzsche allo specchio*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 109-130. C. Gentili invece, riprendendo H. Blumenberg, parla della «mitologizzazione della teologia» che permette a Nietzsche di pensare liberamente il *seno* del monoteismo cristiano: GENTILI, *Nietzsche*, cit., pp. 235-335.

³⁷ KGA III/3, pp. 103, 123; OFN III/3/I, 5[26], 5[97]

³⁸ KGA III/3, pp. 145, 147, 161, 202; OFN III/3/I, 7[3], 7[13], 7[80], 7[134]

³⁹ KGA III/3, p. 168; OFN III/3/I, 7[96]

enigmatica della finitezza e dell'alterità del divino alla teologia intesa come dottrina dogmatica, ne irrigidisce lo spazio semantico, facendolo diventare un luogo esclusivamente accessibile agli specialisti. Subentrato all'enigma che si lasciava raccontare nel canto popolare e nel teatro tragico, il dogma satura le possibilità ermeneutiche di un rapporto vivo con il sacro: in questo senso va interpretata la nostalgia nietzscheana per il paganesimo, per quella «fede greca negli dèi» che «si lasciava metter da parte con leggerezza e non impediva il filosofare»⁴⁰. A mancare è la libera possibilità di una dinamica attività mitopoietica, che ravvivi continuamente il legame profondo fra uomo e sacro⁴¹: «come artisti, noi dobbiamo sentirci liberi nei confronti della religione e dobbiamo servirci dei suoi miti, nello stesso modo in cui si comportava nella sua creazione il poeta tragico ateniese, senza cioè una qualsiasi partecipazione patologica»⁴². La preoccupazione di Nietzsche non è tanto quella di un sicuro possesso conoscitivo attorno alle cose divine, quanto di poter mantenere costantemente aperta la possibilità della narrazione dell'esperienza del sacro, esperienza che solamente nella mediazione culturale ed artistica può diventare legame ritrovato e vivificante dell'uomo con la natura dionisiaca, scaricandone la violenza nelle immagini del mito. Epperò, se «l'arte e la religione come le intendono i Greci sono identiche»⁴³, lo stesso non vale per il cristianesimo, il quale «non è creativo in materia di miti»⁴⁴ e che Nietzsche considera, nel condurre la propria tesi a delle conseguenze addirittura paradossali, ostile «verso l'arte», che sarebbe costretta «entro i confini del simbolo»⁴⁵. Diventa importante chiarire cosa Nietzsche intenda per simbolo in questo contesto, recuperando un appunto dai quaderni privati:

Il simbolo – nel periodo primitivo è inteso come il *linguaggio* per l'universale, e nel periodo posteriore come uno strumento per ricordare il *concetto*. La musica è propriamente il linguaggio dell'universale. Nell'opera essa è stata usata per simboleggiare il concetto. Ciò presuppone una grande ricchezza di forme correnti, immediatamente comprensibili, cioè forme concettualmente comprensibili. C'è ora il pericolo che tutto si rivolga al *contenuto concettuale*, e che la *forma musicale* come tale vada in rovina. In questo senso, il *concetto* è la *morte dell'arte*, in quanto cioè l'abbassa a simbolo⁴⁶.

⁴⁰ KGA III/3, p. 7; OFN III/3/I, 1[3]

⁴¹ Sulla natura mutevole e cangiante del mito presso i greci, si veda P. GRIMAL, *La mythologie grecque* (1953), trad. it. di M. Faccia, *La mitologia greca*, Newton Compton, Roma 2008.

⁴² KGA III/3, p. 109; OFN III/3/I, 5[47]

⁴³ KGA III/3, p. 323; OFN III/3/I, 9[102]

⁴⁴ KGA III/3, p. 422; OFN III/3/I, 16[10]

⁴⁵ KGA III/3, p. 308; OFN III/3/I, 9[58]

⁴⁶ KGA III/3, pp. 317-318; OFN III/3/I, 9[88]. L'oscurità del passaggio può essere risolta interpre-

La distinzione decisiva che emerge in questo appunto, il cui riferimento polemico all'opera mette in evidenza il legame di tali riflessioni nietzscheane alla teoria estetica wagneriana⁴⁷, è perciò fra *simbolo* ed *allegoria*, ovvero tra un'immagine prelinguistica che si dà immediatamente come offerta primordiale, come apertura originaria dell'uomo alla fondamentale esperienza dell'essere al mondo, e tra l'immagine che esplica un contenuto concettuale esoterico ma assolutamente razionale⁴⁸. La musica, che eccita la facoltà immaginativa e linguistica dell'uomo dionisiaco, è l'espressione diretta e sensibile del cuore sacro della natura: opponendo resistenza al razionalismo socratico, essa costituisce l'inesauribile eccedenza semantica della natura, lasciando aperto lo spazio all'attività artistica di ricomposizione simbolica del poeta⁴⁹. Il cristianesimo, ancorandosi teoreticamente alle strutture speculative dell'ontologia greca, svuota le immagini del mito del loro potere evocativo saturandole di dottrina, rendendo pertanto l'arte la mera ancella didascalica del dogma. La rigidità teoretica del cristianesi-

tando l'ultima utilizzazione del termine «simbolo» nella sua accezione negativa, in quanto legato al concetto e non all'universale, ovvero alla musica. Sulla distinzione problematica tra universale e concetto il riferimento di cui si tiene conto in questa sede è la distinzione schopenhaueriana fra *universalis ante rem* (musica) ed *universalis post rem* (concetto) richiamata da Nietzsche stesso nel paragrafo sedicesimo della *Nascita della tragedia*.

⁴⁷ L'originaria conflittualità delle posizioni teorico-estetiche di Nietzsche e Wagner, attenuata dal primo nelle pagine della *Nascita della tragedia* mediante una approssimazione al denominatore comune schopenhaueriano, viene messa in luce dall'intervento di U. DUSE, *La musica nel pensiero di Nietzsche e Wagner*, in A. CARACCIOLLO (a cura di), *Musica e filosofia. Problemi e momenti dell'interpretazione filosofica della musica*, Il Mulino, Bologna 1973, pp. 141-157.

⁴⁸ Sulla vicinanza di questa distinzione a quella, kantiana, di segno allegorico e *schematismo analogico* (ipotiposi simbolica), si veda G. L. PALTRINIERI, *Kant e il linguaggio. Autocritica e immaginazione*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2009, in particolare le pp. 296-326.

⁴⁹ L'impianto decisamente romantico della proposta giovanile di Nietzsche non deve però essere sottovalutato nella sua portata pericolosamente ideologica: la dislocazione della contraddizione del dolore e della lacerazione dal piano della storia a quello a-storico del sacro dionisiaco, ovvero dell'essenza della natura, rischia di confondere l'istanza soteriologica dell'uomo moderno con il linguaggio di una sottile apologia indiretta della borghesia capitalista. A questo aspetto fondamentale ed oscuro del pensiero del giovane Nietzsche ha dedicato pagine decisive D. LOSURDO che, oltre a denunciare la natura ideologica dei miti genealogici che testimoniarebbero la volontà di legittimare la superiorità anche culturale della Germania di Bismarck sulla modernità franco-ebraica sconfitta militarmente, riconosce nella dialettica differenziale fra sacro e politico un sottile meccanismo di inclusione ed esclusione: D. LOSURDO, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 1062. In questo senso l'estasi dionisiaca o la consolazione tragica non sarebbero che strappi momentanei ed inefficaci nel dominio tecnico scientifico della razionalità capitalista e socratica, incapaci di sovvertire di fatto la contraddizione che non è storica, quanto metafisica. La rinascita della tragedia nel mondo della *Civilization* diventa quindi impossibile, poiché il dramma si riduce ad auto-rappresentazione narcotizzante e consolante della soddisfatta ed ammiccante società borghese. La natura ideologica del mito tragico nel giovane Nietzsche, soprattutto nella sua essenziale congenialità al progetto di Bayreuth, viene denunciata anche in G. CAMPIONI, *Individuo e comunità nel giovane Nietzsche*, in AA. VV., *Nietzsche*, Franco Angeli, Milano 1979, pp. 1-15. 160. A leggere il progetto culturale e politico del giovane Nietzsche come circolo vizioso di utopia e ideologia cfr. M. MARTELLI, *Filosofia e società nel giovane Nietzsche (1870-1873)*, Quattroventi, Urbino 1993.

mo diventa quindi la catena da spezzare per poter riconquistare una genuina attività mitopoietica: la religione cristiana, il cui monoteismo non è altro che il «livello minimo di una spiegazione poetica del mondo» soffoca la spontanea creatività popolare da cui scaturivano, come immagini sorgive del mondo, le leggende teogoniche e i canti popolari: «la *fine della religione* avviene quando si sono fatti sparire gli dèi nazionali»⁵⁰. La conquista della cultura greca da parte del mondo ebraico e della razionalità socratica ha comportato «il dissolversi degli istinti popolari»⁵¹, preparando quindi il terreno al trionfo del cristianesimo dogmatico e vanificando la grandiosa impresa della grecità apollinea giunta al suo apice nella tragedia sofoclea.

Resta tuttavia nel pensiero del giovane filologo, non ancora votato al radicale nichilismo della maturità, una certa apertura positiva nei confronti del *luteranesimo dionisiaco* che sembra scuotere la rigida impalcatura speculativa della religione dogmatica in favore di un'esperienza tragica del sacro, esperienza di fatto custodita nei solchi del cristianesimo germanico dalla cui tradizione lo stesso Nietzsche proviene: non è forse un carattere determinante della sua filosofia dionisiaca la coesistenza, in una «soggettività lacerata», di «principi opposti [...] contemporaneamente affermati [...] la cui tensione spinge alla continua ricerca di nuovi equilibri»? Il mondo dionisiaco, che il Nietzsche maturo interpreterà come groviglio di volontà di potenza, non è forse assimilabile ad un «dinamismo paradossale, a una realtà spezzata e contraddetta, sempre in fieri, volta al futuro»⁵²? Eppure questi sono i termini con cui viene tratteggiata la visione di Lutero: ed è forse nel pensiero di quest'ultimo, più che negli antichi greci, che andrebbe rintracciata la radice del dionisiaco nietzscheano.

Marco Menon

⁵⁰ KGA III/3, pp. 103-104; OFN III/3/I, 5[30]

⁵¹ KGA III/3, p. 83; OFN III/3/I, 3[86]

⁵² S. QUINZIO, *Radici ebraiche del moderno*, Adelphi, Milano 1990, pp. 108-110. Va notato inoltre come, sviluppando coerentemente le argomentazioni di queste pagine, la supposta radice luterana di Nietzsche riveli la dipendenza di quest'ultimo, più che da categorie cristiane, da quelle *ebraiche*, dato che Lutero si fa, nell'interpretazione di Quinzio, protagonista fondamentale nel processo di giudaizzazione dell'Europa. Da questo punto di vista una frase sibillina di L. Strauss, secondo cui «Oltrenome sarà colui che potrà unire in se stesso Gerusalemme e Atene a un livello supremo» (*Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections* (1967); trad. it. di P. Kolb, *Gerusalemme e Atene. Riflessioni preliminari*, in *Id., Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998, p. 7) assume un peso inaspettato.