## Interventi

Il selvaggio deserto del pensiero Considerazioni su sacro e civiltà ne *La nascita della tragedia* 

The paper addresses the complex conflict among the categories of Sacred, Kultur, and Civilization (respectively associated with the Dionysian, Apollonian and Socratic) in the account of Die Geburt der Tragödie, and sketches some lines of young Niet zsche's radical critique of modern Western civilization. It also detects the Lutheran root of Nietzsche's thought as the element that links the tragic Dionysian to modern times and emphasizes the importance of poetic imagination in the attempt to rebuild the sacred dimension in the time of its total removal.

## 1. Il teatro tragico come esperienza del sacro

La parola *Heilige* ricorre per tre volte ne *La nascita della tragedia*, 'e solo in un caso ha il significato di «sacro»²; pertanto, stando ad un primo rapido son daggio, il sacro non sembra essere il tema principale dell'opera. Tuttavia un'at tenta articolazione del plesso semantico racchiuso nel simbolo del dionisiaco mostra come l'estasi bacchica possa essere riconosciuta propriamente come una enigmatica esperienza primordiale del sacro. Lo stato eccezionale dell'ebbrezza dionisiaca viene così descritto da Nietzsche:

Sotto l'incantesimo del dionisiaco non solo si restringe il legame fra uomo e uomo, ma anche la natura estraniata (*entfremdete*), ostile (*feindliche*) o soppiogata (*un terjochte*) celebra di nuovo la sua festa di riconciliazione col suo figlio perduto. L'uo

Le citazioni fanno riferimento rispettivamente all'edizione tedesca e italiana delle opere di Fintoni en Nietzsche: Werke, Kritische Gesantausgabe, a cura di G. Colli e M. Montinari, de Gruyter, Berlino 1946 e seguenti (KGA); Briefwechsel. Kritische Gesantausgabe, a cura di G. Colli e M. Montinari, de Gruyter, Berlino 1975 e seguenti (B); Opere, edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 e seguenti (OFN). Nel testo, alla sigla seguono la numerazione del volume, del tomo, della pagina o del frammento.

<sup>- &#</sup>x27;KGA III/I, p. 142; OFN III/I, p. 152

mo. La terra offre spontaneamente i suoi doni, e gli animali feroci delle terre rocciose e desertiche si avvicinano pacificamente. [...] Ora, nel vangelo dell'armonia universale, ognuno si sente non solo riunito, riconciliato, fuso col suo prossimo, ma addirittura uno con esso, come se il velo di Maia fosse stato strappato e sventolasse ormai in brandelli davanti alla misteriosa unità originaria. [...] L'uomo non è più artista, è divenuto opera d'arte: si rivela qui fra i brividi dell'ebbrezza il potere artistico dell'intera natura, con il massimo appagamento estatico dell'unità originaria.

In questa prima suggestiva descrizione del «sentimento mistico di unità»<sup>4</sup> che caratterizza l'esperienza dionisiaca a risaltare è la forte insistenza di Nietzsche sul ritorno dell'uomo nel grembo originario della natura: la stessa successione dei termini con cui viene descritta quest'ultima è significativa. La natura dapprima è «estraniata» (entfremdete): questo distacco dell'uomo rispetto all'Unità primordiale sembra rimandare al mito della caduta, alla sfida prometeica nei confronti del mondo degli dei che, nel suo essere tracotante, rompe l'equilibrio originario. In seguito a questa lacerazione, nella situazione venutasi a creare l'uomo non può che tentare di soggiogare (unterjochen) una natura ormai divenuta ostile (feindliche). Il processo di civilizzazione, che permette all'uomo una sopravvivenza agiata e non continuamente esposta al pericolo della morte violenta. aliena l'uomo dalla sua dimora originaria, collocandolo in una dimensione artificiale da cui può partire ogni tentativo di ricomposizione della scissione: la proposta di Nietzsche sembra quindi collocarsi nella corrente romantica antimoderna, quasi si trattasse di un Rousseau schopenhaueriano<sup>5</sup>. Il ritorno all'unità, in queste pagine, è possibile solo grazie all'intervento di un impulso straordinario che susciti l'ebbrezza, fornito dal vino o dall'istinto sessuale: è la ragione opaca del corpo, in ultima istanza, a risvegliare nelle sue fibre più intime il remoto legame con il mondo naturale; a partire da questo sconvolgimento l'uomo può celebrare la raggiunta conciliazione (Versöhnung) con la «misteriosa unità originaria»<sup>6</sup>. Questa tendenza alla ricomposizione è connaturata all'uomo in quanto tale, ovvero in quanto animale razionale distinto dal resto della natura in virtù

della sua differenza specifica, e alla «volontà» della natura stessa, che pare qua si anelare ad una redenzione dal suo essere perpetuamente lacerata dalla me tamorfosi dei singoli esseri viventi nell'oscillazione fra nascita e morte:

nell'orgia dionisiaca dei Greci ravvisiamo [...] il significato di feste di redenzione del mondo (*Welterlösungsfesten*) e di giorni di trasfigurazione. Solo in essa la na tura raggiunge il suo giubilo artistico, solo in essa la lacerazione del *principium in dividuationis* diventa un fenomeno artistico. [...] Dal sommo di gioia risuona il gri do di terrore o lo struggente lamento per una perdita irreparabile. In quelle feste greche si manifesta come un carattere sentimentale della natura, quasi che essa del ba sospirare per il suo frammentarsi in individui. [...] Nel ditirambo dionisiaco l'uomo viene stimolato al massimo potenziamento di tutte le sue facoltà simboli che; qualcosa di mai sentito preme per manifestarsi, l'annientamento del velo di Maia, l'unificazione come genio della specie, anzi della natura.

L'esperienza del brusco risveglio degli istinti più arcaici e profondi della na tura umana, nel restaurare momentaneamente la sacra unità con l'ordine su periore della natura, disintegra il mondo della società civile: epperò, se nel vi cino oriente lo scatenamento dell'orgiasmo «consisteva in un'esaltata sfrena tezza sessuale, le cui onde spazzavano via ogni senso della famiglia e dei suoi venerandi canoni»<sup>8</sup>, la Grecia veniva tutelata dall'intervento divino di Apollo, dio purificatore dello Stato, della conoscenza di sé, della misura e della profezia. Apollineo è l'impulso all'unità, ovvero all'ordine e alla forma: questa ten denza caratteristica della natura greca stempera l'effluvio istintuale scatenato si dalla follia del corpo e contiene la straripante eccedenza che altrimenti tra volgerebbe *tout court* i confini della civiltà. La potenza disgregante dell'estasi viene dipinta con efficace lirismo dalla prosa wagneriana di Nietzsche:

Per brevi attimi siamo veramente l'essere primigenio stesso, e ne sentiamo l'indo mabile brama di esistere e piacere di esistere; la lotta, il tormento, l'annientamento delle apparenze ci sembrano ora necessari, data la sovrabbondanza delle innuncrevoli forme di esistenza che si urtano e si incalzano alla vita, data la strabocchevole fe condità della volontà del mondo; noi veniamo trapassati dal furioso pungolo di que sti tormenti nello stesso attimo in cui siamo per così dire divenuti una cosa sola con l'incommensurabile gioia originaria dell'esistenza, e in cui presentiamo, in estasi dionisiaca, l'indistruttibilità ed eternità di questo piacere. Malgrado il timore e la compassione, noi viviamo in modo felice, non come individui, in quanto siamo quel l'*unico* vivente, con la cui gioia generativa siamo fusi.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> KGA III/1, pp. 25-26; OFN III/1, pp. 25-26

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> KGA III/1, p. 26; OFN III/1, p. 26

Sul carattere problematico del ritorno alla natura proposto da Nietzsche, e su come questo aspetto del suo pensiero lo avvicini a Rousseau, si veda L. Alfieri, Apollo tra gli schiavi. La filosofia sociale e politi ca di Nietzsche (1869-1876), Franco Angeli, Milano 1984, in particolare le pp. 115-116. Per una ricostruzione generale della parabola del moderno, in cui vengono messe in luce le protonde affinita delle prospettive di Hobbes, Rousseau e Nietzsche nel progressivo affermarsi della Storia a scapito della Natura, si veda L. Strauss, The Three Waves of Modernity, in 16., An Introduction to Political Philosophy. Len Lyrays by Leo Strauss, a cura di H. Gildin, Wayne State University Press, Detroit 1989, pp. 81-98.

<sup>4</sup> KGA III/1, p. 26; OFN III/1, p. 26

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> KGA III/1, pp. 28-29; OFN III/1, pp. 29-30

<sup>- 8</sup> KGA III/1, p. 28; OFN III/1, p. 28

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> КGA Ш/1, р. 105; ОНУШ (1, рр. 111-112

La forza apollinea dell'immaginazione mitopoietica *fissa* nelle immagini degli dèi una certa stabilità semantica e in questa maniera riesce a normalizzare l'esperienza travolgente dell'estasi bacchica: non a caso Apollo, che è anche il dio degli individui e dello Stato, ovvero del limite e dell'ordine gerarchico, elementi essenziali alla sopravvivenza di quell'animale politico e sociale che è l'uomo, salva e risana la civiltà dall'essere risucchiata nell'anarchico fondo indifferenziato della natura primordiale<sup>10</sup>. Ma allora quest'ultimo è lo spazio del sacro, dell'alterità divina e della prossimità umana ravvicinate nell'enigma del simbolo:

La divinità è dunque quello sfondo indistinto, quella riserva di ogni differenza, quella totalità mostruosa da cui gli uomini, dopo essersene separati, hanno avvertito come loro sfondo di provenienza e tenuto lontano, fuori dalla loro comunità, nel mondo degli dèi, che per questo vengono prima degli uomini<sup>11</sup>.

In questo senso allora è possibile interpretare l'esperienza del dionisiaco come esperienza del sacro, inteso come sacro naturale, primordiale, terribile, selvaggio e al contempo estasiante e consolatorio: non si tratta di un sacro santo o morale poiché, come scrive Nietzsche, le divinità olimpiche di cui narrano i poeti non manifestano «altezza morale, anzi santità, spiritualità incorporea, misericordiosi sguardi d'amore», quanto il trionfo terrestre di «un'esistenza rigogliosa»<sup>12</sup>, l'eccellenza vittoriosa nello spazio agonale della vita. È tuttavia fondamentale notare come il ritorno alla natura non sia la semplice restaurazione dell'idillio, poiché la lacerazione cui accenna Nietzsche è costitutiva dell'essere umano e non può essere risolta con una ingenua riconquista di una vita agreste. La dimensione sacrale non appartiene alla immediata realtà empirica<sup>13</sup>: in questo senso va inteso Nietzsche quando condanna il realismo del teatro tragico decadente di Euripide, che meccanicamente ricalca la vita quotidiana degli strati inferiori del popolo. L'isolamento ideale di cui gode il coro, in virtù di un'allucinazione collettiva suscitata dall'eccitamento della facoltà immaginativa ad opera della musica, apre lo spazio del sacro in cui finalmente gli uomini possono, mediante l'arte, attingere ad una esperienza religiosa di unità con il Tutto naturale:

Certo è un terreno «ideale» quello su cui, secondo la giusta veduta di Schiller, suole muoversi il coro greco di Satiri, il coro della tragedia originaria; è un terreno mol-

13 KGA III/3, p. 314; OFN III/3/I, 9[76]

to al di sopra del sentiero reale dei mortali. Il Greco si è fabbricato per questo coro le impalcature aeree di un finto *stato di natura* e vi ha posto sopra finti *esseri nu turali*. La tragedia si è sviluppata su questo fondamento e certo già per questo è stata fin dal principio dispensata da una penosa riproduzione della realtà. [...] Il Satiro come coreuta dionisiaco vive in una realtà religiosamente riconosciuta, sot to la sanzione del mito e del culto. [...] La consolazione metafisica [...] per cui in fondo alle cose la vita è, a dispetto di ogni mutare delle apparenze, indistruttibil mente potente e gioiosa, questa consolazione appare in corposa chiarezza come coro di Satiri, come coro di esseri naturali che per così dire vivono incorruttibilmente dietro ogni civiltà e, nonostante ogni mutamento delle generazioni e della storia dei popoli, rimangono eternamente gli stessi<sup>14</sup>.

Il ritorno ad una natura integra, terribile ma al contempo consolante è per l'uomo possibile solo grazie all'arte, ovvero all'immaginazione. La visione tra gica, in cui concorrono l'impulso dionisiaco della melodia orgiastica e quello apollineo della figura e della narrazione, restituisce un finto stato di natura, abi tato da Satiri, finti uomini primordiali che danzano e cantano in onore del loro dio Dioniso<sup>15</sup>. Questa ritrovata unità primordiale è finta perché immaginata dal coro e dagli spettatori, e tuttavia religiosamente riconosciuta come vera: «La sfera della poesia non si trova al di fuori del mondo, [...] essa vuol essere [...] la non truccata espressione della verità». Al di là di ogni apparenza empirica, che Nietzsche pensa essere, sotto l'influsso di Schopenhauer, fenomeno tran seunte di una inconoscibile cosa in sé, riposa l'eterna verità dell'Uno primor diale, il genio del mondo che anela al risolvimento delle contraddizioni che lo lacerano nella trasfigurazione artistica del dolore, dove l'immagine mostra una natura redenta dalla volontà e riconciliata nella sua originaria unità. Ma soprattutto questa riconquista della natura, operata per mezzo dell'immaginazione tragi ca, viene contrapposta da Nietzsche alla «falsità» della civilizzazione moder na: al cospetto del Satiro barbuto «l'illusione della civiltà era cancellata dal l'immagine originaria dell'uomo, [...] l'uomo civile si raggrinziva in una bu giarda caricatura». La visione offerta dal teatro tragico, che rievoca l'esperienza del sacro naturale e dionisiaco mediata dalle figure del mito apollineo, «riflet te l'esistenza in modo più verace, reale e completo che non l'uomo civile, che comunemente si considera come unica realtà» 16. L'immaginazione feconda e ge nuina del greco tragico viene ripresa con forza da Nietzsche per correggere la tendenza della civilizzazione moderna a saturare con le proprie categorie l'in

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> U. Galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 85-99.

<sup>11</sup> U. Galimberti, Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica (1999), Feltrinelli, Milano 2002, p. 64.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> KGA III/1, pp. 30-31; OFN III/1, p. 31

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> KGA III/1, pp. 51-52; OFN III/1, pp. 53-54

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Su come le figure dei Satiri rappresentino una forma di restaurazione del doloroso stato di natura primordiale, si veda C. Gentila, Nietzsche, Il Mulino, Bologna 2001, p. 67 e seguenti.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> KGA III/1, p. 54; OFN III/1, p. 57

tero campo semantico delle esperienze umane, disconoscendo perciò quel fondo opaco in cui solamente può tralucere la purpurea densità germinale del sacro dionisiaco che, nell'esperienza visionaria ed ipnotica del teatro tragico, può restituire all'uomo un'integrità perduta e sempre più improbabile nell'epoca della razionalità unilaterale. In questo senso la volontà, da parte di Nietzsche, di conservare lungo tutta La nascita della tragedia il dualismo metafisico schopenhaueriano fra apparenza e cosa in sé, che già dal 1866 in seguito alla lettura della Storia del materialismo di Lange egli aveva messo criticamente in discussione, va interpretata come la mossa antiborghese ed antifilistea di un filosofo che intendeva mostrare la monadica e svilente parzialità di una visione del mondo materialista e politicamente edonista<sup>17</sup>. La problematicità costituita dalla inesauribile eccedenza semantica della natura, simboleggiata dall'ambiguo Dioniso, bello e crudele ad un tempo, rimanda d'altro canto al «terribile processo di distruzione della cosiddetta storia universale» e alla «crudeltà della natura» 18 in cui il destino umano subisce lo scacco decisivo: tuttavia la visione tragica, lungi dall'essere solamente il richiamo alla coscienza della precarietà delle strutture significanti con cui l'uomo intraprende i suoi progetti mondani, mette in evidenza la costitutiva finitezza dell'esistenza umana ed il limite invalicabile che separa uomini e dèi. In questo senso l'alterità custodita dalla natura nella dimensione del sacro, nel momento in cui viene disconosciuta e rimossa dall'orizzonte dell'agire umano, diventa pietra di confine che segna l'indisponibilità di una physis nascosta che non si lascia violare dalla penetrazione tecnica e razionale del moderno. Solo l'immaginazione poetante può restituire l'accesso a tale dimensione sacrale, in cui unicamente lo sguardo contemplativo dell'uomo tragico può avvicinare la rimpianta unità:

Il contrasto fra questa effettiva verità di natura e la menzogna della civiltà, che si

atteggia a unica realtà, è un contrasto simile a quello che sussiste fra il nucleo eter no delle cose, la cosa in sé, e tutto quanto il mondo apparente: e come la tragedia con la sua consolazione metafisica indica la vita eterna di quel nucleo dell'esistenza, in mezzo al continuo scomparire delle apparenze, così il simbolismo del coro di Satiri esprime già in un'allegoria quel rapporto originario fra cosa in sé e apparenza. Il pastore idillico dell'uomo moderno è solo un'effigie della somma di illusioni del la cultura, che vale per lui come natura; il Greco dionisiaco vuole la verità e la ma tura nella loro forza massima – e si vede trasformato per incanto in Satiro<sup>19</sup>.

Il ritorno alla natura per via erudita prospettato dai moderni è privo della forza ipnotica e suggestionante dell'immaginazione del Greco dionisiaco, una forza talmente persuasiva che permette di «vedere se stessi trasformati davani ti a sé e agire poi come se si fosse davvero entrati in un altro corpo, in un al tro carattere». Ancora una volta Nietzsche valorizza la restaurazione artistica dello stato di natura che rigenera l'uomo primordiale nella figura del Satiro con tro la sterile artificialità del processo di civilizzazione e razionalizzazione: «il coro ditirambico è un coro di trasformati, in cui il passato civile e la posizio ne sociale sono completamente dimenticati: essi sono diventati i servitori scu za tempo del loro dio, viventi al di fuori di ogni sfera sociale»<sup>20</sup>. L'istanza cri tica nei confronti della civiltà moderna acquista una forza ancora maggiore nel la netta contrapposizione fra Apollo e Socrate, dualità che in questa sede si in terpreta come confronto tra Kultur e Civilization<sup>21</sup>. Se tradizionalmente la let teratura critica sottolinea la fondamentale conflittualità fra Dioniso e Socrato, ovvero fra la dimensione del sacro naturale e del razionalismo dogmatico, è opportuno tuttavia rimarcare la centralità della tensione fra Apollo, simbolo del la conoscenza del limite, dio della profezia e dell'ordine, e il demone socrati co, perversione dell'inconscio creativo umano, che storicamente prende la for ma di un razionalismo unilaterale ed ottimista, il quale riposa sulla persuasio ne della assoluta trasparenza della natura all'indagine scientifica e della sua even tuale trasformabilità. Il socratismo di cui Nietzsche denuncia l'empietà ha i li neamenti della razionalità tecnocratica moderna, finalizzata al dominio della natura e alla sua manipolazione indiscriminata. La conoscenza apollinea, invece, come scrive A. G. Sabatini, proviene dal vaticinio, che pronuncia la «parola che svela il destino», ossia «la forza che assegna ad ogni cosa la sua natura»". L'in

<sup>17</sup> Si veda, sulla figura del filisteo, quanto scritto da S. Barbera e G. Campioni, Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan, Franco Angeli, Milano 1983, p. 87: «Per la figura del filisteo, Nietzsche utilizza fin dal '69 la caratterizzazione di Schopenhauer (i filistei come «gli individui continuamente affaccendati nel modo più serio attorno a una realtà che non è tale»)» e ibidem, sull'utilizzo critico del dualismo metafisico schopenhaueriano: «Oltre che energia di unificazione del genio-artista contro i pericoli del caos atomistico e ricorso alle forze del sovrastorico e dell'antistorico, la metafisica dell'artista è anche la lotta contro l'apparenza di ciò che si presenta immediatamente come realtà, e quindi forza critica e disgregatrice. La duplicazione schopenhaueriana di realtà profonda e apparenza fa sì che l'ideale, poiché non si dà in modo immediato e trasparente, tenda a identificarsi con lo Streben e l'inquietudine della ricerca». Per quanto riguarda la radice epicurea e politicamente edonista della liquidazione del sacro come dimensione problematica che scuote le fondamenta della propettualita umana, si veda la ricostruzione critica di L. Stratoss, Die Religionskrith Spinoras als Grundlage veiner Bi belivissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch politichem Irakiat (1930), tand at di R. Capota li, La critica della religione in Spinoza. I prevapposti della vua evegeu biblica (vondavei vul » Trattato teologi co politicos). Laterza, Roma Bari 2003.

<sup>™</sup> KGA III/1, p. 52; OFN III/1, p. 55

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> KGA III/1, pp. 54-55; OFN III/1, p. 57

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> KGA III/1, p. 57; OFN III/1, p. 60

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Sulla distinzione tutta tedesca fra *Kultur* e *Civilization*, dove con la seconda si intende il processo intimamente nichilistico di civilizzazione sulla base delle idee moderne di origine inglese, a cui risponde la vecmente reazione «morale» della Germania romantica, si veda L. Strauss, *German Nibilism*, a cura di D. Janssens e D. Tanguay, in «Interpretation», XXVI, 1999, n. 3, pp. 364-366.

A.G. Sabatini, Il giorgine Nietzwie, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1984, p. 153. Sulla com.