

Lo s-terminato esistere

La co-appartenenza di apollineo e dionisiaco da una prospettiva infra-heideggeriana

Gianmaria Avellino

Abstract. *This paper explores the deep philosophical affinities between Martin Heidegger and Friedrich Nietzsche, focusing on their shared understanding of the Apollonian and Dionysian dichotomy and its implications for the essence of human existence. The analysis begins by examining Nietzsche's concept of the unity of the Apollonian and Dionysian as a fundamental aspect of human identity, despite Nietzsche's own unawareness of its metaphysical significance. Heidegger, in turn, recognizes this insight as an epochal breakthrough in Nietzsche's thought, surpassing the boundaries of traditional metaphysics. The discussion further explores the role of Hölderlin as a crucial figure in both Nietzsche's and Heidegger's philosophical trajectories. It argues that in the co-appropriation of the Apollonian and Dionysian and the concept of Ereignis (the Event), both philosophers reveal a profound engagement with the interplay of foundation and abyss. This interplay, according to Heidegger, constitutes the historical-epochal opening of being and provides a perspective for understanding the essence of Dasein as the Ek-sistence (existential being). The paper challenges Heidegger's reductionist interpretation of Nietzsche as merely the completion of metaphysics and suggests a closer affinity between Nietzsche and Hölderlin. It concludes by emphasizing the transformative potential of embracing the interplay of the Apollonian and Dionysian and the reevaluation of human essence based on existence, which enables a new understanding of the world and its inherent mysteries.*

Riassunto. *Il presente contributo affronta il rapporto tra Nietzsche ed Heidegger a partire dal binomio nicciano apollineo-dionisiaco, al fine di mettere alla prova la riduzionistica interpretazione heideggeriana del pensiero nicciano, e individuare delle affinità strutturali che lo stesso Heidegger, durante il suo corso del '36-'37 sulla Volontà di potenza come arte, avrebbe ammesso, paragonando Nietzsche ad Hölderlin. In particolare, si sostiene che, a partire da una prospettiva infra-heideggeriana, il binomio apollineo-dionisiaco, così come quello Ereignis-Enteignis, e l'hölderliniano aorgico-organico, presenta tutti i caratteri di una relazione di co-appartenenza (zu-gehörigkeit) non dialettica di movimenti uguali e contrari al tempo stesso, appropriativi ed espropriativi. A partire da questa prospettiva, si propone dunque una lettura del gioco di apollineo e dionisiaco come di una relazione epistemologicamente capace di fornire, in una prospettiva interna alla speculazione heideggeriana e anti-metafisica, i criteri per una nuova definizione della "cosa" in quanto tale e dell'esistenza umana.*

Keywords. Apollonian, Dionysian, Nietzsche, Heidegger, Hölderlin.

Parole chiave. Apollineo, Dionisiaco, Nietzsche, Heidegger, Hölderlin.

Gianmaria Avellino ha appena conseguito la laurea magistrale in filosofia teoretica presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II". I suoi interessi di ricerca si rivolgono alla filosofia contemporanea e vanno dall'ermeneutica ontologica continentale alla teoria critica della società, con una particolare attenzione nei confronti del tema del rapporto tra teoria e realtà materiale che si instaura nella speculazione filosofica. Ha difeso una tesi volta a mettere in evidenza, sul piano lessicale e contenutistico, le influenze dell'"ontologia sociale" di *Essere e tempo* sulla produzione giovanile di Herbert Marcuse. È membro della Società Filosofica Italiana, della International Social Ontology Society e della Società Italiana di Teoria Critica. Link Academia.edu: <https://unina.academia.edu/GianmariaAvellino>

EMAIL: GianmariaAvellino@protonmail.com

L'operazione che questo contributo intende mettere in atto è la messa in evidenza del movimento proprio della teoresi heideggeriana, nella sua configurazione anti-metafisica e anti-teoreticistica, e della diretta influenza che essa – in positivo – subisce nel dialogo con il pensiero nicciano. Intendiamo, dunque, muoverci all'interno di una dimensione speculativa specifica ed avanzare, dall'interno della stessa prospettiva heideggeriana, una proposta interpretativa che metta sullo stesso piano il binomio nicciano apollineo-dionisiaco e quello heideggeriano *Ereignis-Enteignis*, passando per la distinzione hölderliniana di aorgico e organico. Con la formula *infra-heideggeriana*, intendiamo sottolineare proprio che, quand'anche Heidegger non sembrasse considerare questa opzione, il suo pensiero si è talvolta esposto alla filosofia di Nietzsche al punto da farsi autenticamente nicciano. Se questo è vero, allora è opportuno riconsiderare le domande ermeneutico-ontologiche poste da Heidegger alla luce dell'ontologia nicciana,¹ in particolare quella epistemologicamente legata ad Hölderlin e alla greicità: il giovanile binomio apollineo-dionisiaco.² Una convinzione sottesa al presente contributo è che, in fin dei conti, sotto determinati aspetti (tra i quali, soprattutto il concetto di popolo, su cui si soffermarono tutti, seppur in modi diversi, e *che noi intendiamo dispiegare in senso ontologico-esplicativo, va da sé, e non etico-valoriale*) il pensiero nicciano-heideggeriano, epistemologicamente influenzato dalla poesia hölderliniana, sembra gravitare intorno allo *s-terminato esistere*, ovvero un movimento ontologico, binomiale, anti-dialettico, che si configura come la co-appartenenza insondabile (nel senso tedesco di *Un-ergründlich*) di principi opposti in base a cui determinare l'essenziale unità dell'esserci.

1. Apollineo e dionisiaco nel giovane Nietzsche

1.1 Introduzione

«Che cos'è il dionisiaco?».

Finché non si sarà capaci di dare una risposta a questa domanda, spiega Nietzsche ne *La nascita della tragedia*, i Greci «saranno completamente sconosciuti e inimmaginabili» (Nietzsche 1972, 7). Non è cioè possibile *comprendere* la greicità *come tale* se prima non si risponde alla domanda che vuole mettere in questione il *dionisiaco*. Ed è proprio con questa domanda che si apre lo scenario argomentativo dell'opera succitata. Esso, assieme all'*apollineo*, rappresenta la parte di un'esperienza di relazione (rapporto che sin d'ora vogliamo descrivere come di co-appartenenza [*Zu-gehörigkeit*]) che Nietzsche recupera dai suoi personali scavi nel mondo greco nel tentativo di *intuirne* l'essenza. Ad *unire* in uno Stesso questi due pensieri, a stare, cioè, dietro di essi, è la *saggezza tragica*.

Secondo Nietzsche, apollineo e dionisiaco hanno dominato la «natura ellenica» mediante un tipo di attività consistente nel porre in essere «creazioni sempre nuove e successive» (Nietzsche 1972, 38). In delle pagine che parrebbero aver influenzato lo stile dell'*Untergang* spengleriano forse ancor più dello *Zarathustra*, Nietzsche descrive una realtà, quale quella culturale ellenica, caratterizzata da un continuo intrecciarsi e combinarsi di

¹ Un'operazione morfologicamente simile alla nostra è presente in Miller (1999), la quale ha cercato di ritrovare, in periodi simili ma luoghi diversi da quelli su cui noi invece ci concentreremo, il carattere propriamente nicciano della meditazione heideggeriana, in particolare mediante i concetti di *Beauty* e *Restraint* (*Bändigung*).

² Luogo concettuale, questo, alla luce del quale la meditazione heideggeriana, come cercheremo di mostrare, sembra sfuggire ad interpretazioni riduttive, che a priori si negano degli spazi grigi, come ad esempio quella di Krell, per il quale «il non detto della filosofia nicciana è precisamente la *Wahrheitsfrage*» (Krell 1976, 381-382; traduzione nostra). Come vedremo, il binomio giovanile nicciano sembra invero acquisire un significato *epistemologico* rispetto alla teoresi heideggeriana.

questi due *simboli primigeni*. Dalle titanomachie popolari dell'età del bronzo si sarebbe passati all'apollineo mondo omerico (un mondo non più magico, avrebbero osservato Adorno e Horkheimer), la cui «magnificenza “ingenua”» sarebbe stata a sua volta «inghiottita» dal dionisiaco per poi ritrasformarsi e condurre infine alla visione dorico-apollinea dell'arte. Sottolineiamo peraltro qui “inghiottita”, a rimarcare quel principio edipico e al contempo profondamente anti-cronologico³ che caratterizza la speculazione nicciana: «quando per lui tutto sarà nuovamente finito, nulla sarà avvenuto», si legge nella prima pagina dello scritto su *Verità e menzogna* (Nietzsche 2015, 11) a proposito dell'intelletto.

Dal punto di vista dell'armonia e dell'equilibrio tra gli stili, è poi con la tragedia attica che questa relazione avrebbe espresso pienamente il proprio potenziale. In essa, in un certo senso, il greco si fa davvero greco, cioè giunge alla sua *identità*, appropriandosene. Lo stesso autore, infatti, scrive che «il pubblico della tragedia attica nel coro dell'orchestra ritrovava sé stesso», annullando ogni contrasto ed unendosi in uno Stesso – raggiungendo, diremmo, *la sua unicità* (Nietzsche 1972, 58). Essa, assieme al ditirambo drammatico, si presenta come «opera d'arte sublime e celebrata» (Nietzsche 1972, 39), esito della crescita e della maturazione dello spirito della musica.

Lo sviluppo di questo spirito, ossia della concezione tragica del mondo, esprime il suo pieno potenziale mediante l'«annientamento dell'individuo», e dunque il superamento del *principium individuationis* (Nietzsche 1972, 110).

Atto, questo, che trova la propria origine genetica nella figura dionisiaca, disegnata quasi come un *proteo inafferrabile* (per usare, decontestualizzando, una bella espressione sartriana di *Materialismo e rivoluzione*) dalle infinite sfaccettature. Significativamente rappresentato dalla poesia lirica, il dionisiaco è un impulso che «sale dall'intima profondità dell'uomo» (Nietzsche 1972, 24) e lo riporta per così dire nel suo *elemento*. C'è quindi questo primo movimento *centripeto*, che si sforza di racchiudere in un'unica identità qualcosa di destrutturato, caratterizzato in primo luogo da una mancanza intesa come potenza, ossia possibilità-di.

Sull'altro versante c'è poi l'apollineo, movimento al contrario *centrifugo* che allontana l'uomo dal suo Sé per racchiuderlo in una forma. Una forma che, appunto, per utilizzare una tipica argomentazione stirneriana, non sarebbe *Lui stesso*, come *Unico: l'essenza di una cosa non è la cosa stessa* – questo il detto-guida dell'*Einzige* (cfr. Stirner 2021, 42).

La *forma* diviene platonicamente una condizione della possibilità di ciò che è reale⁴ e trova la propria magistrale affermazione nei racconti eroici dell'epica, plastiche rappresentazioni di un tipo di uomo che vuole affermarsi attraverso la *ragione*. Si pensi al personaggio di Odisseo, eroe della parola e dell'intelligenza, dotato di grande capacità argomentativa. Le sue parole vengono descritte nell'*Iliade* come fiocchi di neve che cadono dolcemente sugli interlocutori (*Iliade*, III, 221-224). Si tratta cioè di un *simbolo* che produce innanzitutto leggi, *vuole far apparire reale qualcosa*, sovrappone le «designazioni e le cose» (Nietzsche 2015, 16), diremmo con un riferimento al saggio su *Verità e menzogna*. Nel farlo, il narratore certifica anzitutto se stesso e la propria autonomia nei termini di un'imposizione della *correttezza* di ciò che è raccontato: Odisseo, infatti, ad un certo punto *garantisce* l'oggetto della rappresentazione sostituendosi all'aedo come colui che ha vissuto in prima persona gli eventi e dunque possiede una conoscenza, anzi una *scienza* di essi. In questo senso, diremmo, l'uomo appare quasi “espropriato”, cioè allontanato da quell'originario decentramento (da intendersi qui come mancanza di forma e possibilità) della liricità dionisiaca e

³ Principio che raggiunge il culmine nella filosofia zarathustriana dell'eterno ritorno, precisamente nella trasformazione – che la volontà di potenza innesca – del *così fu* in un *così vollì che fosse*. Sul tema, cfr. Mazzarella (2022, 110-114).

⁴ Heidegger, nelle sue lezioni su Nietzsche, evidenzia opportunamente il carattere di *Aitìa* dell'*Agathòn* (cfr. Heidegger 2018, 716 e sgg.).

rimesso ad una forza esterna, che è l'*attendibilità* del dato. Il carattere delle cose che vengono descritte è innanzitutto questa oggettività.

Da una parte, dunque, per l'apollineo sembra valere la celeberrima conclusione del *Nome della rosa*: *stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*. In quanto soggetti dotati di ragione, noi non possiamo fare altro che *porre* ed *usare* nomi che la nostra ragione, il nostro intelletto, produce. In quanto prodotto, il nome sembra condurre «ad una causa fuori di noi» che non siamo noi stessi, ma solo «il risultato di un'applicazione falsa e ingiustificata del principio di ragione» (Nietzsche 2015, 16). Dall'altra, il dionisiaco sembra rispondere alla figura silesiana della *rosa senza perché*. «*Die Ros ist ohn Warum*»,⁵ cioè: non esiste nulla che io possa porre *al di sotto* della cosa per garantirla e assicurarla nella sua "verità". In questo verso tratto dal *Pellegrino cherubico*, Silesio dà ad autori come Heidegger la possibilità di individuare qualcosa come il superamento dell'*ente inteso come oggetto* (*Gegen-stand*), ossia di quella specie determinata di intramondano che, stando alle riflessioni presenti nel saggio su *La cosa*, ha innanzitutto il carattere del «derivare da...» (Heidegger 1976, 111), e dunque di qualcosa che, in primo luogo, ha una causa – in secondo, la possiede fuori di sé.

Nel saggio su *Verità e menzogna*, si spiega che l'intelletto (ciò che, qui non ancora, in certo qual modo Nietzsche avrebbe associato all'apollineo) è un «mezzo per conservare l'individuo» e salvarlo (solo apparentemente) nella «finzione» (Nietzsche 2015, 12), in una visione delle "forme" che tuttavia non farebbe altro che scivolare «sulla superficie delle cose», negando a queste la possibilità di mostrarsi *come tali*, e cioè *come cose*. L'individualità, negando così a ciò che le è esterno il suo proprio essere, innanzitutto e perlopiù conserva sé stessa. Al contempo, spiega Nietzsche (2015, 14), tuttavia essa cerca anche l'opposto di sé, vuole «esistere socialmente».

In questo *anfratto* prodotto dalla coesistenza, nell'uomo, di una volontà che centripetamente vuole sé stessa come individuo e che al contempo, in modo centrifugo, *si nega* trafigurandosi in un gregge, sembra mostrarsi l'idea nicciana di uomo. È cioè nella contemporaneità e coappartenenza di questi movimenti uguali e contrari di allontanamento e avvicinamento, che sembra configurarsi l'identità umana. La possibilità di un «impulso alla verità» riposa su questo *Stesso* che i due elementi concorrono a formare. «Sorge qui per la prima volta il contrasto tra verità e menzogna», scrive Nietzsche (2015, 15). Le due categorie che nella *Nascita* presentano in un'immagine il complesso divenire della greicità sembrano qui unirsi e forgiare teoreticamente il problema della verità, come di quella *domanda* che prende origine dalla *combinazione* di ciò che è individuale e ciò che non lo è, della conoscenza che procede per concetti e dell'intuizione che coglie il divenire delle cose.

1.2 Il linguaggio come metafora e il suo valore epistemologico

Ad investire il rapporto tra verità e menzogna, convogliando una sintesi di moti uguali e opposti al tempo stesso, è innanzitutto la *metafora*. «Dall'inizio alla fine», ha osservato Babette Babich, Nietzsche approccia la metafora «in termini epistemologici, precisamente quei termini [...] che sono determinanti per le moderne teorie della conoscenza» (Babich 2006, 40).⁶ Il luogo classico di questa domanda epistemologica, ella osserva, è il saggio su *Verità e menzogna*. La domanda che guida il giovane Nietzsche è come e perché le cose corrispondano alle loro *designazioni*. Il modo in cui le cose vengono definite attraverso il

⁵ «La rosa è senza perché: fiorisce perché fiorisce, / A se stessa non bada, che tu la guardi non chiede» (Silesius 1989, 156).

⁶ D'ora in poi, tutte le citazioni dal testo saranno una nostra traduzione dall'inglese. In un altro suo testo, l'autrice tematizza il rapporto nicciano tra verità e menzogna nel contesto della filosofia della scienza (cfr. Babich 1994).

linguaggio appare incredibilmente sfaccettato, incapace di definirne una volta per tutte la *sostanza*. Piuttosto che con verità, l'uomo appare avere sempre a che fare con illusioni, il che rende il linguaggio da cima a fondo un luogo metaforico. Il linguaggio è propriamente *metafora*: «si è condannati ad avere a che fare con illusioni piuttosto che con verità, e questo è inevitabile, in quanto, per il filologo Nietzsche, la metafora comincia a livello della parola» (Babich 2006, 42).⁷

La concezione apollinea del mondo sembra infatti donare alle cose un'essenza – uno *spirito* – espropriandole ed imprigionandole in un nome. Da questo punto di vista, scrive Nietzsche, la «"cosa in sé" è [...] del tutto inafferrabile *per colui che crea il linguaggio*» (Nietzsche 2015, 17, corsivo nostro). «Noi crediamo di sapere qualcosa sulle cose stesse, quando parliamo di alberi, di colori, di neve e di fiori, eppure non possediamo nulla se non metafore delle cose che non corrispondono affatto alle essenze originarie» (Nietzsche 2015, 18). Nello scandirsi e approfondirsi dell'anfratto di cui abbiamo parlato, e cioè di quella *discrepanza* che sorge dall'intrecciarsi della categoria dionisiaca e di quella apollinea, «l'x della cosa in sé», scrive Nietzsche, si presenta come «stimolo», talvolta come «immagine», altre ancora come «suono». Questa x resta tuttavia per noi «inattinguibile e indefinibile». La *cosa*, diremmo, non si mostra *come cosa*, o, per attenerci alla terminologia di questo piccolo saggio, non si dà nella sua propria essenza. Quello che noi ricerchiamo è inattinguibile; in più, ci perdiamo attraverso la ragione in un «mobile esercito di metafore», che nel tempo potranno forse essere «abbellite», ma che non possiedono mai un reale contenuto disvelativo: in questo senso, «le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria» (Nietzsche 2015, 20). La "designazione", cioè il concetto (l'"idea"), la *proprietà* sotto cui la ragione sussume le cose, è, per dirla con Stirner, un *fantasma*, e non la cosa stessa.

"Verità" non è il nome che si deve dare alla *cosa in sé*, e quindi al fantasma della cosa, bensì alla *cosa come cosa*. La sua *cosalità*, per così dire, tuttavia, non si rende manifesta nel mondo empirico, intuisce l'autore. Non è un'oggettività di cui faccio esperienza in un senso percettivo. La cosa sembrerebbe manifestarsi solo nella volontà stessa in quanto im-posizione sempre rinnovantesi di *punti di vista*, cioè *forme di dominio*. O almeno questa sarebbe l'estrema conseguenza di un'interpretazione heideggeriana della questione. La cosalità della cosa appare accessibile cioè non dalla prospettiva dell'oggettività di ciò che è esterno a me, ma solo se guardata dalla *prospettiva dell'artista* (del *soggetto potente*), per intenderci. Tuttavia, ci poniamo già qui un interrogativo, al quale tenteremo di rispondere in seguito: è *questa* la posizione che bisogna occupare riguardo alla questione della cosa – o bisogna piuttosto partire da un altro luogo concettuale?

1.3 La co-appartenenza di prosaico e poetico nella greccità

Nel breve ma denso saggio giovanile, Nietzsche (2015, 29) scrive: «ogni conformità a leggi [...] coincide in fondo con quelle proprietà che noi stessi introduciamo nelle cose, cosicché siamo noi che imponiamo noi stessi a noi stessi». Attraverso l'*accadimento* della combinazione di immagine e concetto, apollineo e dionisiaco, si rende dunque possibile un accesso alla cosa. Questa, però, in un certo senso, *mi appartiene*, cioè è costretta a sottomettersi alla mia *potenza* e alla mia *volontà*. Il suo essere sembrerebbe derivare dall'imposizione di proprietà cui *io* la costringo.⁸ *Ego cogito, ergo volo*: questa spinta nei confronti

⁷ Severino ha scritto, peraltro, che nella filosofia di Heidegger la fondazione della poesia «in quanto parola» è una «metafora» usata «per indicare lo stesso dischiudersi del tempo che rende possibile nominare le cose» (Severino 1994, 153).

⁸ Utilizziamo, in questo caso, la prima persona singolare, proprio a sottolineare il carattere fortemente egologico di questa impostazione epistemologica.

della cosa, questa imposizione della potenza, non è altro che quell'«impulso a formare metafore» (Nietzsche 2015, 30), quell'impulso alla verità di cui abbiamo parlato in precedenza. Leggiamo un passo fondamentale:

Vi sono epoche in cui l'uomo razionale e l'uomo intuitivo stanno l'uno accanto all'altro, il primo con la paura dell'intuizione, il secondo con il disprezzo per l'astrazione. Quest'ultimo è altrettanto non razionale, quanto il primo non è artistico. *Entrambi desiderano di dominare sulla vita*: l'uomo razionale, in quanto sa affrontare i più importanti e i più impellenti bisogni con la previdenza, la prudenza e la regolarità; l'uomo intuitivo, in quanto non vede quei bisogni e considera come reale soltanto la vita trasformata dalla finzione in parvenza e bellezza. (Nietzsche 2015, 34, corsivo nostro)

Il carattere di coappartenenza di questa relazione trova il proprio motivo di fondo nell'elemento comune che qui Nietzsche ha opportunamente evidenziato: che si tratti di intuizione o astrazione, la volontà di dominio *ergo* di verità resta la stessa. La scissione di apollineo e dionisiaco, uomo razionale e uomo intuitivo, si rivela essere un'identità all'interno della quale c'è il mantenimento di una differenza, ma nella condizione di una co-appartenenza tra le sue parti. In altri termini: i due modi di stare al mondo che Nietzsche descrive si integrano nella descrizione dell'identità umana come tale. «Il Dionisiaco è necessario all'apollineo affinché questo si trasformi», scriveva Fontenot (1979, 74, trad. nostra), «e senza l'apollineo, a sua volta il Dionisiaco appare come un abisso oscuro, una caverna senza via di fuga. [...] Se il motivo del Dionisiaco è trovato senza l'Apollineo, ecco che il Demoniacco appare sfrenato, libero di dilagare all'impazzata».

La verità è l'esito di un'imposizione che è possibile a partire dall'accadimento dell'unità tra due modi di stare al mondo. Lo stesso «impulso» ad essa trova un «campo di azione» nel mito e nell'arte (Nietzsche 2015, 31). La stessa domanda sull'origine della logica e della verità, sollevata tanto nel saggio su *Verità e menzogna*, quanto in quello sulla *Filosofia nell'epoca tragica dei greci*, quanto ancora all'inizio di *Umano, troppo umano*, spinge l'autore a scoprire che la logica deriva dal mito, cioè dall'*illogico*. Anche la nascita della tragedia «dallo spirito della musica», in questo contesto, veniva concepita nell'ambito di una coappartenenza di principi uguali e contrari, in particolare del discorso poetico e di quello in prosa. Babich si richiama a Thrasybulos Georgiades, che in una sua opera ha messo bene in evidenza come «la parola greca antica [...] avesse una intrinseca volontà musicale» (Georgiades 1982, 4-5). Tesi, questa, che chiarisce il discorso nicciano, per il quale nell'antica Grecia era il linguaggio quotidiano a farsi veicolo della poesia. Pertanto, se lo spirito della musica è canalizzato dal linguaggio quotidiano, possiamo dire che la tragedia parte dall'unione, presente nel linguaggio greco antico, di prosa e poesia, apollineo e dionisiaco. L'essenza della musica, in questo contesto, appare come il *pàthos* della rottura dell'essere individuato, un grido interno alla materia informe che riflette l'incapacità della musica di dare forma all'esperienza della perdita irreparabile: l'essenza dionisiaca della musica sta nella dissonanza che, al contempo, si rivela essere la pura *forma informe* della musica stessa (Staten 1990, 31). Osserva Babich: «quegli accademici che identificano semplicisticamente il Dionisiaco con lo strumentale e l'Apollineo con il vocale» perdono di vista il punto focale della riflessione nicciana: è sempre una co-appartenenza di queste parti a manifestarsi vivamente nella struttura della grecità. E «ciò che si è consumato al giorno d'oggi», osserva l'autrice, è proprio questa co-appartenenza sincronica di apollineo e dionisiaco. La modernità, cioè, sarebbe contraddistinta proprio da una "discrepanza" tra prosaico e poetico (Babich 2006, 48).⁹

⁹ Tra *quegli accademici* a cui si riferisce l'autrice viene annoverato Raymond Geuss (1999, XXI).

2. L'accadimento di apollineo e dionisiaco a partire da una prospettiva infra-heideggeriana

2.1 Introduzione

Leggiamo un passo tratto dai *Frammenti postumi 1887-1888*: «tutti i valori con cui abbiamo cercato dapprima di rendere per noi apprezzabile il mondo [...] sono [...] risultati di determinate prospettive di *utilità* per il *mantenimento e il potenziamento di forme di dominio umane*» (Nietzsche 1971, 259, corsivo nostro). Non siamo poi così lontani dalla configurazione concettuale dello scritto su *Verità e menzogna*, all'interno del quale si sottolinea il carattere auto-conservativo dell'intelletto, che può essere inteso allora come *mantenimento* di una *forma di dominio* prospettica e derivante da un determinato modo di stare al mondo. Ripetiamolo: la forma di dominio è qui descritta come la proprietà che gli uomini donano alla cosa, della quale ad esempio si può dire che è rossa, grande, piccola e così via. Si tratta di una *forma* che – a questo punto usiamo la formula senza remore – la *volontà di potenza* (intesa come quell'*Einzige* da cui parte la scissione dei due atteggiamenti) assume e attraverso cui costruisce, misura e domina il mondo. La *cosa* è davvero tale solo se sottomessa alla volontà di potenza. Non apparirebbe dunque assurda in questo contesto l'interpretazione heideggeriana del pensiero nicciano, come ultimo e supremo rappresentante del *subiectum* cartesiano, *fundamentum inconcussum* che pone al sicuro sé e l'ente nell'*actus* del *cogitare*. Proprio con Cartesio infatti Nietzsche, osserva Heidegger, è d'accordo «nel pensare che essere voglia dire "rappresentatezza" [...] e che verità voglia dire "certezza"», non facendo altro, poi, che ricondurre «l'*ego cogito* all'*ego volo* e interpreta[re] il *velle* come volontà di potenza» (Heidegger 2018, 683). Tuttavia, sia pur legittima da molteplici punti di vista questa impostazione, non è possibile negare che essa cada talvolta nell'errore di mostrarsi profondamente riduttiva nei confronti delle riflessioni nicciane. Ci sono cioè degli spazi grigi, nella lettura heideggeriana – ed è proprio su di essi che ci concentreremo.

Il tema a cui questo contributo vuol puntare è precisamente quello dell'identità di dionisiaco e apollineo nell'ambito di un confronto tra i due autori. Per farlo, è doveroso fornire delle indicazioni specifiche preliminari relative all'indagine heideggeriana degli anni '30.

2.2 Il movimento appropriativo-espropriativo come *abgründiger Grund*

Partiamo anzitutto dall'idea di *Ereignis*, evento-appropriazione. Nello Heidegger successivo alla *Kehre*,¹⁰ lo scopo è anzitutto quello di ridefinire l'essere dell'uomo mediante il pensiero dell'Evento, e dunque attraverso una *Fondazione* (ricordiamo qui la quarta fuga dei *Beiträge*) dell'esserci mediante una meditazione che risolva il paradigma metafisico del *fundamentum inconcussum* in quello ultra-metafisico del *fundamentum concussum* (Mazzarella 1981, 44), inteso come fondamento abissale e senza-fondo (il detto-guida qui allora diviene: *Grund als Ab-grund und Un-grund*).¹¹ La ragione per la quale egli cerca di concepire

¹⁰ Per una descrizione sintetica, chiara ed efficace della svolta heideggeriana, vorremmo rimandare a De Blasi (2001a, 281-283, nota 1).

¹¹ «Der Grund als Abgrund ist zugleich 'Ungrund': er verdeckt und verschüttet sein eigenes Gründen, und nur als Abgrund und Ungrund ist er 'Urgrund'» [«Il fondamento come abisso è al contempo non-fondamento: esso nasconde e rovescia la sua stessa fondazione, e solo in quanto abisso e non-fondamento è un fondo originario»], scriveva O. Pöggeler (1990, 178, trad. nostra) a proposito della meditazione heideggeriana. Il significato di *Grund* in Heidegger è strettamente correlato al progetto di ri-fondazione del *Da-sein* preannunciato nella quarta fuga dei *Contributi alla filosofia (dall'Evento)*. Ciò che è essenziale sottolineare, in questo contesto, è che nella filosofia heideggeriana successiva

l'*Ereignis* come accadimento della mancanza di un fondamento, e quindi come es-proprioativo decentramento di esserci, risiede nell'obiettivo di distruggere l'ontologia tradizionale, radicata nella ricerca di una *ragione* (*Grund*) sempre più *razionale* e *fondata*. In questo modo, Heidegger tenta di rivelare il Fondamento nella sua «radicale finitezza» (Severino 1994, 312), pensando la ragione come fondazione abissale, la «non potenza del fondare» (Severino 1994, 312). È la pretesa di conquistare la massima vicinanza all'Essere nella lontananza da esso. L'obiettivo heideggeriano consiste nel pensare l'*ohne Warum* come *Grund*, e conseguentemente concepire questo come *Ab-grund*, fondo abissale, e *Un-grund*, non-fondamento.¹² La fondazione del Ci dell'esserci nel pensiero dell'Evento avviene come *abgründiger Grund*, allontanamento dal *Warum* (ricerca metafisica del fondamento) in favore del *Weil* (che rispecchia la volontà heideggeriana di fare in modo che ciò che è si mostri genuinamente in quanto tale nel suo essere). «La verità dell'essere», ha osservato Otto Pöggeler (1990, 157), «potrebbe essere esperita come il senza perché, il *Weil* [...] di quel gioco [*Spiel*] abissale in cui l'uomo, con la sua essenza, è portato nell'esserci mortale».¹³ Di questo *Spiel* aveva già parlato Eraclito nel frammento 52: «L'èone è un fanciullo che gioca, che gioca con le tessere di una scacchiera; di un fanciullo è il regno» (cfr. Heidegger 2018, 281, 984; Nuccilli 2014).¹⁴ Il fatto che un fanciullo giochi non ha un perché, è qualcosa che accade perché accade, senza motivo. Allo stesso modo va pensato l'*Ereignis*. Ha scritto von Herrmann (1994, 78): «Nell'unità dell'appropriazione di esserci attraverso l'Essere e la fondazione della Verità dell'Essere mediante l'essere del -Ci [...] accade l'istituzione essenziale [*Wesung*] dell'Essere in quanto Evento».¹⁵ La teoresi heideggeriana muove allora nei confronti di una fondazione sempre innanzitutto storica di esserci nella sua relazione-apertura con l'Essere come Evento. L'*ereignen* dell'*Ereignis* assume il carattere di *abgründiger Grund*: in questo modo la *Möglichkeit*, intesa come abissale appropriazione immanente dell'Essere nel Ci, la dionisiaca *mancanza di forma come possibilità-di*, come «possibilità dell'evento» e al contempo «evento della possibilità» (Venezia 2013, 145), diviene ciò intorno a cui il mondo si fa mondo, *die Welt weltet*.¹⁶ La struttura della mondità si configura come esperienza costitutiva della relazione, diremmo, spazio-tempo (su cui torneremo in seguito). Questa *aperturalità* costitutiva del mondo come accadimento dell'Evento-appropriazione,

alla *Kehre* il *Dasein* non scompare, ma continua ad essere un punto focale. La vera differenza sta nel de-centramento cui Heidegger lo sottopone. In questo senso, allora, la decentralizzazione dell'esserci si configura come una convergenza di Fondamento e Abisso, *Grund* e *Ab-grund*, come il mantenimento di una differenza nell'unità dell'origine, *Ur-Grund*. Tuttavia, questo *movimento* non va inteso come un dialettico esser-portato del *Grund* nella non-identità. La dialettica viene sostituita, qui, da una co-appartenenza di identità e differenza, che vanno pensati come parti complementari di un *Unicum*.

¹² Si torna allora al tema della *Rosa senza perché* silesiana. Per quanto riguarda le riflessioni heideggeriane sul tema, cfr. Heidegger (1991, 69 e sgg).

¹³ Traduzione nostra. Di seguito il testo originale: «Die Wahrheit des Seins könnte erfahren werden als das ‚Ohne Warum‘, das ‚Weil‘ [...] jenes abgründigen Spiels, in das der Mensch mit seinem Wesen, dem sterblichen Dasein, gebracht ist».

¹⁴ Il concetto metaforico di *Spiel* è centrale anche nella *Nascita della tragedia*; a proposito, cfr. Hinman (1982, 196 e sgg).

¹⁵ Traduzione nostra. Di seguito il testo originale: «In der Einheit der Ereignung des Da-seins durch das Seyn und der Gründung der Wahrheit des Seyns durch das Sein des Da [...] geschieht die Wesung des Seyns als Ereignis».

¹⁶ «Die Welt weltet, indem sie sich gerade zurückverlegt und verbirgt, und dieses Welten durchweltet alles Begegnen des Seienden und seine Anwesenung, auch dort, wo die Welt nicht voll gefaßt. Dieses Durchwelten gehört zur Welt. *Dasein* und *Welt*»; [Il mondo mondeggia, in quanto arretra e si nasconde, e questo mondo pervade tutti gli incontri dell'ente e della sua presenza, anche laddove il mondo non è pienamente colto. Questo pervadere appartiene al mondo. *Esistenza e mondo*] (Heidegger 2004, 100, trad. nostra).

si rivela come abissale (*abgründiger*) mancanza di fondamento (*Ungrund*). La presa di coscienza di essa (e dunque dell'assenza di fondamento) svolge un ruolo cruciale nell'ambito di una *Überwindung*.

2.3 Antropomorfismo, poesia, popolo

Quello che vogliamo qui mostrare è che, seppur Heidegger considerasse Nietzsche com'è noto l'ultimo grande metafisico, ci sono in realtà tra i due autori delle assonanze che vanno rese note ed evidenziate.

Dall'interno della prospettiva heideggeriana, la domanda che ci guida diviene: è presente in Nietzsche un "fuori" rispetto alla storia della metafisica? Se sì, dove è possibile rintracciarlo? Offriamo in via preventiva la risposta: forse, proprio nella coappartenenza di apollineo e dionisiaco, relazione intorno alla quale lo stesso Heidegger sembra allontanarsi dall'ordine di considerazioni cui ha relegato il pensiero nicciano da ogni altro punto di vista. L'intuizione della relazione di apollineo e dionisiaco può rivelarsi un'interessante modalità di oltrepassamento della *soglia* della metafisica, oltre che un affascinante ponte tra il pensiero nicciano e quello heideggeriano.

Partiamo allora da questo punto: in Nietzsche è senza dubbio presente un decentramento, definito dalla natura prospettica dell'uomo e del suo rapporto con il mondo. L'uomo diviene cioè *Ecken-steher, colui che sta in un angolo*. Questo stare-in-un-angolo – prospettico – è la condizione esistenziale primaria. Esso in Nietzsche, nella prospettiva heideggeriana, viene sempre e comunque inteso nei termini di un'antropomorfizzazione. Ciò che è interpretato viene modellato e messo-al-sicuro da un soggetto che tutto a sé riconduce, ed in tal modo il prospettivismo, per citare il Mazzarella di *Vie d'uscita*, «finisce con il riproporre la stessa intensificazione – in Kant ipotetica – di un intelletto umano in un intelletto divino, questa volta *sub specie voluntatis*» (Mazzarella 2004, 85). Antropomorfizzazione che invece Heidegger tende a rovesciare: egli infatti tenta di eliminare l'antropomorfismo *proprio in virtù* dell'angolo che l'uomo già sempre è nei termini di un'appropriazione dell'esserci. Dell'antropomorfismo, invece, nell'autore dello *Zarathustra*, il prospettivismo diverrebbe quasi una giustificazione. A questo punto la questione si fa problematica, in quanto per Heidegger (in particolare, nella seconda metà degli anni '30) è solo nell'appropriazione dell'esser-ci da parte dell'uomo, e quindi nel salvataggio della verità dell'essere mediante il pensiero dell'Evento, che «può ancora essere un popolo» (Heidegger 2007, 61). Nei *Contributi*, egli spiega che «la meditazione sulla natura del popolo è essenziale» (Heidegger 2007, 69): popolo che, «nella sua origine», «deve fondare la verità» dell'Essere (Heidegger 2007, 117). A sigillare la verità popolare è per Heidegger il poeta che, da mediatore, coglie i cenni divini, *dice (sagt) le Sagen*, letteralmente le saghe, «nelle quali un popolo è memore della sua appartenenza all'ente nel suo insieme» (Heidegger 2017, 55). Verrebbe da dire che il compito del poeta è precisamente quello di esprimere attraverso il linguaggio ciò che ha attinto dall'illogico, dal carattere aorgico (sul quale torneremo) di ciò che è insondabile.

Si pensi anche alle lezioni del semestre estivo del 1934 intitolate programmaticamente *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*: l'ambito della logica diviene una domanda sull'essenza del linguaggio, essenza che si scopre afferente alla dimensione dell'*Heilige*, del sacro. Ivi, l'autore anzitutto sottolinea l'eterogeneità e molteplicità dei significati del termine *popolo*, il che può mettere in difficoltà chi tenta di chiedere della sua essenza. Egli tuttavia osserva, in seguito alla domanda su *chi* sia l'uomo: «Noi siamo qui, inseriti in questo Accadere oggi, noi siamo qui nella co-appartenenza [*Zugehörigkeit*] con questo popolo, noi siamo questo popolo stesso» (Heidegger 2008, 87; traduzione modificata). *Chi* siamo noi? A questa domanda possiamo anzitutto rispondere dicendo che: siamo qui, siamo adesso, siamo in un certo rapporto con qualcosa come un popolo. Heidegger nella fattispecie parla di una relazione di *co-appartenenza*. Questa co-appartenenza avviene in uno *spazio-tempo*,

Zeit-Raum. L'esserci, tanto come individuo quanto come popolo, presenta prima di tutto i tratti dello spazio-tempo (*Zeit-Raum*). Come ha sintetizzato in modo estremamente efficace Leonardo Samonà, in questa dimensione concettuale «l'esserci raggiunge (*temporalmente*) se stesso nella corrispondenza (*spaziale*) al cenno dell'essere» (Samonà 2008, 371-372). Lo spazio-tempo si rivela essere una formula che esprime per così dire la modalità in cui il Ci dell'esserci si dispiega appieno. Spazio e tempo si incrociano e articolano producendo un'apertura nella quale l'esserci è fatto avvenire e appropriato all'Essere.

Si tratta quindi di un concetto che sintetizza in sé tutto il campo di senso all'interno del quale si inseriscono i movimenti concettuali delle meditazioni heideggeriane trattati fino a questo punto: lo spazio-tempo è l'ambito dell'incontro tra essere ed esserci nei termini di un'appropriazione-espropriazione, di una costante e abissale ricerca del fondamento che si rivela in ultima istanza *senza fondo*. In esso il Ci dell'esserci è fondato e preparato alla decisione su ciò che è sacro e divino. Come ha sottolineato Samonà, esso si mostra come «il supremo tentativo di pensare l'essenza unificante dell'originaria divisione senza far ricorso alla dialettica» (Samonà 2008, 374).

2.4 Nietzsche e Hölderlin

Sottolineiamo che anche nella *Nascita della tragedia* quanto nel saggio *Su verità e menzogna*, sembra farsi essenziale il concetto di *popolo* (in *Verità e menzogna*, al popolo si allude poche volte, ma in modo essenziale; cfr. Hinman 1982, 184 e sgg., 195). Nella prima opera, ciò avviene nella misura in cui si vuole far mostrare come tale il greco nella sua *grecità*: la tragedia, infatti, suprema manifestazione dello spirito greco, «è sorta dal coro tragico» nei termini di una essenziale fusione di pubblico e coro – in ciò, «doveva rappresentare il popolo» (Nietzsche 1972, 50). Il ruolo della tragedia era anzitutto quello di stabilire un legame diretto con il popolo, rappresentava per esso un momento di ritorno a sé.

In questo contesto, nella *Nascita*, Nietzsche scrive qualcosa di molto interessante:

Frattanto si avverte in noi il sentimento che la nascita di un'età tragica debba significare per lo spirito tedesco solo un ritorno a se stesso [...]. Ora finalmente, dopo il ritorno alla fonte originaria del suo essere, esso può osar presentarsi di fronte a tutti i popoli ardito e libero, senza la danda di una civiltà romanza: purché sia capace di imparare fermamente da un *popolo*, ossia dai Greci, imparare dai quali è in genere già un'alta gloria e una rarità che distingue. E quando, di questi sommi maestri, avremmo bisogno più di ora, che viviamo *la rinascita della tragedia* e corriamo il rischio di non sapere da dove essa venga e di non saperci spiegare dove essa voglia andare? (Nietzsche 1972, 133, corsivo nostro)

È evidente qui l'allusione a Wagner, fatta nell'ambito di un riconoscimento della condizione di rinascita dello spirito tragico della musica in seno al popolo tedesco (Del Caro 1989, 594). Ora, un altro elemento interessante per la nostra analisi sono i riferimenti al popolo che è possibile trovare nel saggio *Su verità e menzogna*. La metafora, spiega Nietzsche, viene data ad un *popolo* come verità e, diremmo con un termine che proviene dalla fase matura, *valore*. Nel momento del passaggio da una sfera all'altra, dall'immagine al concetto, un popolo finisce infatti per ritrovarsi un «cielo concettuale suddiviso matematicamente», nel quale per così dire *nomina* i propri dèi (Nietzsche 2015, 23). Il modo intuitivo di stare al mondo e quello astrattivo sono parimenti produttori di verità, forme di dominio, metafore il cui destinatario è anzitutto un popolo. Queste stesse verità divengono per esso «solide, canoniche e vincolanti», mantenendo sempre il carattere di «illusioni» (Nietzsche 2015, 20). Abbiamo peraltro già sottolineato, con Babich, come il giovane Nietzsche riconducesse la natura arcaica della tragedia alla poesia e alla musica intese come intrinseche al linguaggio ordinario (cioè, *popolare*) dei greci. «Ciò che Nietzsche ha trovato nella tradizione metrica della canzone popolare e della poesia lirica è stata la chiave musicale per

[comprendere] il dramma tragico dell'antichità» (Babich 2006, 47). La «voce popolare», l'espressione del popolo, quasi lukáccianamente (nel senso del primo Lukács, naturalmente) della *totalità* greca, risuona nella poesia lirica e ancor successivamente si pone come la vera «musica» della tragedia. In essa *viene canalizzato lo spirito dionisiaco. La gioia viene ritrovata nel tragico come originaria unità degli opposti*. Qui, sostiene Babich, l'ispirazione principale del giovane Nietzsche era Hölderlin (Babich 2006, 135), laddove uno dei fattori determinanti dell'ontologia hölderliniana era la vitalità (Del Caro 1989, 598). La chiave di volta della *Nascita della tragedia* è la tensione tra «dolore e bellezza», ed è qui che «l'influenza dell'*Iperione* di Hölderlin [...] comincia, un'oscura influenza che culminerà nel nicciano *Così parlò Zarathustra*». Nello stesso modo, alla descrizione nicciana della «visione apollinea» come «apparizione di sogno» votata all'esibizione dei «limiti della natura logica»¹⁷ si anteporrebbe la hölderliniana *Dem Sonnengott*, nella quale «si muta il nostro lutto in sogno» (Hölderlin 2001, 682-683) accendendosi così «lo spirito e la vita» e starebbe una «profonda influenza» del *Sonnenuntergang* (Hölderlin 2001, 192-193; Babich 2006, 119). Entrambi, Hölderlin e Nietzsche, guardavano inoltre alla greccità non come ad un modello da imitare passivamente (cfr. Babich 2006, 130), quanto piuttosto come ad una «civiltà che aveva posto l'imperativo di restare svegli» (Del Caro 1989, 595; cfr. anche Heckman 1991, 315).¹⁸

Ora: se, come abbiamo spiegato in precedenza, il problema della metafora è anzitutto *epistemologico*, e metaforico è *tutto* il linguaggio, anche e soprattutto laddove il greco antico unisce in uno Stesso tanto la prosa quanto la poesia; e se, nella sua lettura della natura arcaica della tragedia dal punto di vista dello spirito della musica, Nietzsche è stato «profondamente influenzato» da Hölderlin, allora Babich (questo il punto che ci preme sottolineare, con propedeuticità rispetto alle analisi heideggeriane) sta mettendo in evidenza come l'influenza del poeta su Nietzsche *sia a sua volta epistemologica*. Non si tratterebbe di una lettura soltanto romantica, come l'autrice imputa alla lettura di Henning Bothe (Bothe 1992; Babich 2006, 308), ma di un'influenza relativa alla formulazione nicciana del problema della verità. E soprattutto: dato che, per usare un'altra – a nostro giudizio – calzante formula lukácciana, da questo punto di vista la modernità sembra instaurarsi come l'epoca della *compiuta peccaminosità* (cfr. Lukács 1999, 126), una «realtà impoverita» rispetto a cui i poeti greci vengono posti come termini di paragone (Silk & Stern 1981, 354-355),¹⁹ ossia della discrepanza dello spirito della musica come poesia già sempre resasi prosa, allora il valore epistemologico della poesia di Hölderlin acquisisce, nel cosmo nicciano, un ruolo di rottura con la metafisica occidentale della decadenza. Attraverso Hölderlin si rende possibile un ritorno metafisico-epistemico alla totalità, un superamento della metafisica che sovente pone al proprio centro il concetto di popolo.²⁰

¹⁷ «Ciò che lo spingeva a queste esercitazioni era qualcosa di simile alla voce demonica ammonitrice, era la sua visione apollinea del fatto che, come un re barbarico, egli non riusciva a comprendere una nobile immagine di un dio e correva il rischio di peccare contro la sua divinità – a causa del suo non comprendere. Quelle parole dell'apparizione di sogno socratica sono l'unico segno di una perplessità sui limiti della natura logica: [...] Forse esiste un regno della sapienza da cui il logico è bandito? Forse l'arte è addirittura un correlativo e supplemento necessario della scienza?» (Nietzsche 1972, 98).

¹⁸ Si pensi, per esempio, al *Dichterberuf* hölderliniano. Ivi il ruolo di Bacco (Dioniso), è proprio quello di risvegliare i popoli dal sonno (Hölderlin 2001, 252-253).

¹⁹ Ha scritto Luigi De Blasi (2001b, 462): «[...] una considerazione di Nietzsche: "tutti gli uomini precedenti 'avevano la verità': persino gli scettici"; viceversa l'osservazione inedita e fondamentale è che "noi non abbiamo la verità". Tale affermazione è altamente essenziale e sottende lo stato di privilegio, per l'eccezionalità dell'evento epocale. L'essenza della metafisica, così come ce l'ha consegnata Nietzsche, consiste nell'assenza della verità».

²⁰ Si vedano ad esempio le seguenti poesie di Hölderlin (2001): *Der Einzige* (968-977), *Stimme des Volks* (192-193), *Die Völker schwiegen, schlummerten...* (638-641), *Gesang des Deutschen* (714-719).

2.5 Heidegger, Hölderlin, Nietzsche

Il nostro obiettivo è ora quello di individuare uno spazio grigio nell'interpretazione heideggeriana di Nietzsche e, conseguentemente, di tracciare una linea di continuità tra questi due autori e Hölderlin – linea che si rende accessibile proprio attraverso la questione del *popolo*. Durante i suoi corsi su Nietzsche, e precisamente quello sulla *Volontà di potenza come arte* (del '36-'37, quindi contemporaneo alla stesura dei *Contributi*), Heidegger spiega che l'antitesi tra apollineo e dionisiaco presente nell'esistenza dei greci, prima che da Nietzsche, era stata intuita da Hölderlin «in modo ancora più profondo e più nobile» (Heidegger 2018, 111),²¹ nei termini di una distinzione tra il «sacro pàthos» e la «giunonica sobrietà occidentale del talento espositivo» (Hölderlin 2019, 1215) evidenziata in una lettera a Casimir Böhlendorff:

Da questa indicazione intuimo che il contrasto [...] di apollineo e dionisiaco [...] è una occulta legge stilistica della destinazione storica dei Tedeschi e un giorno dovrà trovarci pronti e preparati a darle forma. [...] Hölderlin e Nietzsche, con questo contrasto, hanno posto un interrogativo sul compito dei Tedeschi di trovare storicamente la loro essenza. Comprenderemo questo interrogativo? (Heidegger 2018, 112)

Sembra quasi che Heidegger stia andando in controtendenza rispetto alle sue altre riflessioni: laddove il dionisiaco viene nominato (avviene in modo sorprendentemente raro durante le sue lezioni, data l'importanza da lui stesso riconosciuta del concetto nel cosmo speculativo nicciano), egli lo fa sempre di sfuggita e lo liquida riconnettendolo all'eterno ritorno dell'uguale e\o alla volontà di potenza. Qui, invece, non solo il dionisiaco, ma la fondamentale unità di esso con l'apollineo viene descritta come qualcosa mediante cui il popolo tedesco può riappropriarsi del proprio esserci. Per utilizzare una terminologia specificamente heideggeriana: la relazione di coappartenenza di apollineo e dionisiaco è un pensiero che si getta nell'aperto dell'altro inizio e rende possibile qualcosa come l'entrata in un ambito totalmente altro della storia (diciamo questo in quanto è siffatta la linea dell'interpretazione heideggeriana della poesia di Hölderlin). E proprio questo carattere di *apertura* che contraddistingue l'intuizione nicciano-hölderliniana, permetterebbe, in una prospettiva antimetafisica, qualcosa come un *oltrepassamento*. In ciò, dunque, la questione della *cosa*,²² su cui ci siamo in precedenza soffermati, non scompare, ma acquista nuova energia vitale in quanto radicalmente trasformata: la *cosa* non viene pensata in senso metafisico come prodotto della volontà di dominio ma, piuttosto, pensata in modo anti-metafisico come qualcosa che si mostra a partire da sé in seguito alla rifondazione dell'identità umana come coappartenenza di fondamento e abisso, apollineo e dionisiaco. Essa non è più qualcosa che *io* pongo, non è più *per me*. Il punto che vogliamo cioè mostrare è come, appunto, *all'interno della prospettiva heideggeriana*, l'antitesi nicciano-hölderliniana si riveli essere il superamento della stessa meditazione heideggeriana: l'oltrepassamento della metafisica.

In modo sorprendente, infatti, Heidegger osserva che questo ascendente hölderliniano e, conseguentemente, l'importanza epocale dell'intuizione (che permetterebbe l'entrata in un *ganz anderen Bereich der Geschichte*), era qualcosa «che naturalmente Nietzsche non poteva sapere, anche se *fin dalla gioventù* sapeva più chiaramente dei contemporanei chi fosse Hölderlin» (Heidegger 2018, 111, corsivo nostro). Paradossalmente, Nietzsche

²¹ Sull'interpretazione heideggeriana (e non solo) della poesia di Hölderlin cfr. Bozzetti (2014, 98-119).

²² Ribadiamolo: l'istanza da noi sottolineata è una conseguenza (fra le varie) che possiamo trarre a partire da una prospettiva *infra*-heideggeriana. Ci stiamo, cioè, muovendo all'interno di una dimensione speculativa specifica.

avrebbe avuto un'intuizione ultra-metafisica (l'unità di apollineo e dionisiaco come identità umana) senza accorgersene, mentre al contempo – diciamo – era convinto dell'ultra-metafisicità della volontà di potenza e dell'eterno ritorno, idee considerate da Heidegger a loro volta metafisiche. Nel contesto di questa stratificata e complessa «confrontazione», per usare la bella soluzione di Rita Casale al tedesco *Auseinandersetzung*,²³ tra le riflessioni nicciane e quelle heideggeriane, non possiamo fare a meno di riportare un interessante passo di *Verità e metodo*, in cui anche Gadamer sembrerebbe alludere ad una risonanza del pensiero nicciano in quello heideggeriano, seppur senza fare riferimento al dionisiaco:

Il vero precursore della posizione heideggeriana del problema dell'essere e del suo contrapporsi all'orientamento della metafisica occidentale non poteva perciò essere né Dilthey né Husserl, ma prima e più profondamente Nietzsche. (Gadamer 2019, 535)²⁴

Vorremmo peraltro aggiungere che questo valore per così dire ultra-metafisico della lirica hölderliniana, concepita come una nuova scepri moderna capace di restituire all'individuo (Heidegger pensa all'individuo tedesco, allo stesso modo in cui pensava ai tedeschi lo Hegel delle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*) una sua *proprietà (Eigentum)*,²⁵ sembrerebbe aprirsi specificamente mediante un altro binomio, accostandosi tanto a quello apollineo-dionisiaco quanto a quello *Ereignis-Enteignis*, ossia la differenza hölderliniana tra *aorgico e organico*. Come ha scritto Andrea Mecacci, aorgico e organico (cfr. Hölderlin 2019, 560-571; e Koppenfels 1996), oltre che intrattenere un rapporto dialettico, svolgono una funzione *analogica*, nella misura in cui la natura si sottopone ad una «alienazione necessaria» (Mecacci 2022, 19) per farsi cultura, diremmo, deve espropriarsi, esteriorizzarsi, per ri-appropriarsi come arte. Ciò che il «càos» è *in quanto tale* deve necessariamente *farsi altro*, per rendere la cultura qualcosa di *proprio*. Una tensione, quella tra aorgico e organico, che a detta di Babich appunto Nietzsche «scopre» nei «diversi, eppure affini» nomi degli dèi Apollo e Dioniso nella *Nascita della tragedia* (Babich 2006, 129), e in cui riaffiora quella tanto agognata ricerca heideggeriana di una ultra-metafisicità interna all'oblio dell'Essere. Quella dell'aorgico hölderliniano è un'intuizione «patetica», come ha scritto Lorenzo Chiuchiù, in quanto l'«appropriazione» del proprio destino come evento tragico «stà a potenze, non a concetti». Nel *Fondamento dell'Empedocle*, a guidare il poeta è la visione intuitiva e meta-soggettiva di una unione degli opposti, in cui l'uomo appare

²³ «La confrontazione: è il prendere una posizione, che una volta assunta, dia assestamento» (Casale 2005, 241). Anche se, aggiungeremmo, questo "assestamento", nell'ambito del rapporto tra Nietzsche e Heidegger che qui tematizziamo sotto la lente della relazionalità aperta di Apollineo e Dionisiaco, sembrerebbe imporsi come assestamento della perdita. Laddove, infatti, la "posizione" heideggeriana si fa im-posizione della domanda sul senso dell'essere a Nietzsche, ecco che perde sempre di nuovo terreno, si es-pone al pensiero di Nietzsche, in modo tale che la domanda sul senso dell'essere si può far "propria" soltanto divenendo autenticamente nicciana. È quasi come se la stessa relazionalità della teoresi si trasfigurasse nella "confrontazione" tra i due filosofi, come co-appartenenza di pensieri abissali ritmati da un incessante alternarsi di avvicinamenti e allontanamenti.

²⁴ Sul rapporto tra Nietzsche e Heidegger e le difficoltà che ne derivarono, cfr. anche quanto Gadamer ha affermato in occasione degli ottantacinque anni di Heidegger: «[...] iniziò a leggermi un saggio su Nietzsche a cui stava lavorando. Ad un certo punto si interruppe improvvisamente, batté così forte sul tavolo che le tazze del tè tintinnarono, esclamando con emozione e disperazione: "ma tutto questo è cinese!" Era dinanzi alla povertà del linguaggio, come solo può esperirla colui che ha qualcosa da dire» (Gadamer 1988, 104). Sulla lettura gadameriana di Nietzsche, rimandiamo inoltre a Chehayed (2019).

²⁵ Cfr. la poesia *Mein Eigentum*, che pure si conclude facendo riferimento alla dimensione onirica (Hölderlin 2001, 698-703).

come «fioritura della natura», la quale, «più aorgica», «gli dona la sensazione del compimento» (Chiuchiù 2006, 74). Aorgico e organico sono due principi vitali che trapassano costantemente l'uno nell'altro ed in tal modo danno un ritmo alla dialettica della creazione come quello specifico rapporto esistente tra l'inconscia ed infinita materia a cui il poeta può sempre attingere per elaborare idealmente lo spirito e la conscia attività poetica stessa. È «aorgico», cioè, tutto ciò che è inespresso e *può essere detto*, è il regno di ciò che non ha forma ma è pura potenza impositrice di forme (cfr. Lo Bue 2000, 151-153).

2.6 Lo s-terminato esistere

Sembrerebbe allora – almeno in parte – realizzato l'imperativo che Nietzsche stesso ha dato in un frammento poetico dell'autunno 1888: «Guarda in fuori! Non guardare indietro!» (Nietzsche 1982, 113). La poesia pensante presente nei *Ditirambi di Dioniso*, poi, potrebbe esserci utile nel proseguimento dell'indagine svolgentesi: nella poesia *Soltanto giulare! Soltanto poeta!*, derivata tra l'altro dal *Canto della melanconia* dello Zarathustra (Nietzsche 1973, 360-365), quello che con tutta probabilità è l'ultimo uomo schernisce il poeta definendolo «un animale, astuto, rapace, insinuante, / che deve mentire». Il poeta, «non quieto, rigido, liscio, freddo, / non divenuto effigie, / colonna di un Dio», è emblema del dionisiaco. Egli è «simile all'aquila, che a lungo, / a lungo fissamente guarda gli abissi [Abgründe] / i suoi abissi...», *Abgründe* che «*sie sich hier hinab, / hinunter, hinein, in immer tiefere Tiefen ringeln!*» [si inanellano, in basso, in dentro, in profondità sempre più fonde] (Nietzsche 1982, 11-13).

Il dionisiaco, dunque, è ciò che guarda gli abissi e si contrappone alla statua apollinea, la quale a questo punto si fa emblema del *Grund*. Nell'intuizione dell'antitesi tra il poeta dionisiaco che guarda l'*Abgrund* e l'apollinea «colonna di un Dio» intesa come tendenza del pensiero occidentale a ricercare un *Grund* si nasconde, stando a quanto lo stesso Heidegger dice, l'epocale decisione circa l'essenza del popolo tedesco, popolo di cui primo e fondamentale annunciatore – per Heidegger – fu Hölderlin, già sempre gettato con il suo dire poetico nell'aperto dell'altro inizio. In questa decisione, ciò che è propriamente deciso è l'esserci nella sua co-appartenenza all'Essere nell'Evento. Allora l'analogia tra Heidegger e Nietzsche sta proprio nel carattere appropriativo e al contempo espropriativo, da una parte dell'unità di apollineo e dionisiaco, dall'altra nel pensiero dell'*Ereignis*, (ricordiamolo: da intendersi già sempre come *Ent-eignis*). In entrambe le circostanze troviamo l'esperienza della relazione di coappartenenza di fondamento e abisso, *Grund* e *Ab-grund*. Nella prospettiva heideggeriana, allora, *Dasein* viene appropriato nell'antitesi dionisiaco-apollineo come la fenditura storica in cui viene ad abitare l'uomo, come *Ek-sistenza*. È interessante a proposito la riflessione che fa Mazzarella, il quale evidenzia il carattere di messaggio di questo evento-appropriazione, in tutto e per tutto vicino anche alla funzione nicciana di Zarathustra: «se questo è vero, ciò manda in crisi la stessa riduttiva interpretazione offerta da Heidegger di Nietzsche come puro e semplice compimento della metafisica» (Mazzarella 1981, 75).

In un certo qual modo, nel carattere di annuncio del pensiero dei pensieri di Zarathustra potremmo rintracciare alcune caratteristiche che Heidegger definisce come proprie del detto dei poeti che decidono dell'essenza dell'uomo. Ciò si aggiunge, poi, al tema su cui noi ci siamo voluti soffermare, cioè l'intima unità e coappartenenza di apollineo e dionisiaco, distinzione presente in modo forte nella *Nascita della tragedia* e per così dire *intuibile* nel saggio su *Verità e menzogna* nei termini di una spaccatura tra due modi di essere dell'uomo – spaccatura che si fa, come abbiamo evidenziato, sorgente diretta delle verità cui vengono destinati i popoli. L'interpretazione heideggeriana di questo autore (come peraltro quella

che ci viene proposta di un poeta per certi versi molto vicino a Nietzsche, quale Rilke)²⁶ si rivela per certi versi insoddisfacente, in quanto trascura le palesi analogie sussistenti tra l'idea di *Ereignis* e il movimento concettuale della combinazione apollineo-dionisiaco e allo stesso tempo ammette una importante affinità tra il filosofo cosiddetto del *compimento della metafisica* (Nietzsche) e il *poeta del poeta* (Hölderlin). Nella coappartenenza di *Grund* e *Ab-grund* trova espressione l'apertura storico-epocale dell'essere, ed in un certo senso, per tornare ad una questione a cui abbiamo accennato, diviene possibile pensare la *cosa in quanto cosa*, e cioè in rapporto ad esserci, senza che vi siano *macchinazioni* all'interno di tale rapporto: come abbiamo infatti sottolineato in precedenza, lo scopo di Nietzsche è anzitutto questo, cioè scacciare i *fantasmi* delle cose e lasciare che queste si mostrino come tali. La cosa, qui, non è semplicemente l'oggetto posto al sicuro di una volontà di dominio. Ripetiamo: se pensata dalla prospettiva della relazione di apollineo e dionisiaco, allora la questione – o meglio la sua *posizione* cambia radicalmente, in quanto ci si trova ad intuire in un'unica idea quello *s-terminato esistere* che l'uomo già sempre è, ossia lo *spazio di gioco* entro il quale stanno già sempre *sterminatezza* e *terminazione*, l'eternità senza tempo di ciò che è universale e la temporalità immanente di esserci (che sta già sempre *nella* propria fine, in vista di essa): l'assunto heideggeriano secondo cui l'essenza di esserci è la stessa esistenza sembra peraltro concordare profondamente con la sesta ed ultima delle abissali proposizioni nicciane della *Storia di un errore del Crepuscolo degli idoli*: «mezzogiorno; attimo dell'ombra più corta; fine del lunghissimo errore; apogeo dell'umanità; INCIPIT ZARATHUSTRA» (Nietzsche 1970, 47). «Meriggio, attimo, sono due modi per esprimere la visione del fondamento originario, sciolta dalle determinazioni *relative* della metafisica» (De Blasi 2001b, 466). A mutare non è la forma della cosa, ma il modo stesso in cui essa si mostra – e ciò diviene possibile attraverso una ridefinizione dell'essenza umana in base alla sua esistenza: l'ombra, cioè, non scompare – *l'oscuro persiste*.

Questo oscuro va detto, esagerato: «Esagera l'oscuro che vedi in me» è l'abissale verso presente ne *Il liuto* di Rilke, all'interno dei *Neue Gedichte*. Può essere utile ricordare allora il titolo del libro terzo del progetto della *Volontà di potenza: Principio di una nuova posizione di valori*. Occorre cioè un nuovo *Prinzip* – cambia il porre-valori stesso nei termini dell'esplicazione di un movimento concettuale sia centrifugo che centripeto, che si esprime in seno al farsi-evento dell'evento stesso come accadimento della scissione di apollineo e dionisiaco. Non c'è più *oggetto*, allora. In questa dinamica concettuale emerge *la cosa*. Le cose, cioè, *vanno dette* nell'ambito di uno spazio di gioco che coinvolge all'un tempo *sterminatezza* e *terminazione* e rifugge l'indicibile. Nell'ambito di una coappartenenza di *Ereignis* ed *Enteignis*, apollineo e dionisiaco, sparisce l'apoteosi metafisica dell'uomo come animale razionale. Laddove «il poetare e il pensare si incontrano nel medesimo solo se e fino a che rimangono nettamente nella differenza della loro essenza» (Heidegger 1976, 129), come avventure *nella* – oltre che *della*²⁷ – differenza, differenza che offre uno *scorcio* a partire dal quale è possibile riconfigurare l'umano movimento come unione originaria degli opposti, si rende possibile allora l'esortazione rilkiana della nona elegia duinese, con la quale vorremmo concludere questo saggio:

Loda all'angelo il mondo, non l'indicibile, con *lui*
Vantarti non puoi d'aver superbamente sentito,
nell'universo
dove sente sentendo di più, sei inesperto. Mostragli
allora il semplice, di generazione in generazione formato,
che come nostro vive, presso la mano e nello sguardo.
Digli le cose. (Rilke 2014, 322-323)

²⁶ Sulla interpretazione heideggeriana di Rilke, cfr. Venezia (2007; 2021).

²⁷ Il riferimento è naturalmente a Vattimo (1980).

Bibliografia

- Babich, B. (1994). *Nietzsche's Philosophy of Science. Reflecting Science on the Ground of Art and Life*. Albany: State University of New York Press.
- Babich, B. (2006). *Words in Blood, like flowers. Philosophy and Poetry, Music and Eros in Hölderlin, Nietzsche and Heidegger*. Albany: State University of New York Press.
- Bothe, H. (1992). «Ein Zeichen sind wir, deutungslos»: *Die Rezeption Hölderlins von ihren Anfängen bis zu Stefan George*. Stuttgart: Metzler.
- Bozzetti, M. (2014). *Introduzione a Hölderlin*. Roma/Bari: Laterza.
- Casale, R. (2005). *L'esperienza Nietzsche di Heidegger tra nichilismo e "Seinsfrage"*. Napoli: Bibliopolis.
- Chehayed, N. (2019). Nietzsche and Gadamer on Truth and Interpretation. *The New Centennial Review*, 19 (2), 251-272.
- Gadamer, H.G. (1988). *I sentieri di Heidegger*. A cura di di R. Cristin. Genova: Marietti.
- Gadamer, H.G. (2019). *Verità e metodo*. A cura di G. Vattimo. Milano: Bompiani.
- Chiuchiù, L. (2006). Soglia della bellezza. Hölderlin. *Davar*, 3, 73- 83.
- De Blasi, L. (2001a). Il Nietzsche di Heidegger e il problema della metafisica (parte prima). *Giornale di metafisica*, 23 (2), 281-311.
- De Blasi, L. (2001b). Il Nietzsche di Heidegger e il problema della metafisica (parte seconda). *Giornale di metafisica*, 23 (3), 459-498.
- Del Caro, A. (1989). Dionysian Classicism, or Nietzsche's Appropriation of an Aesthetic Norm. *Journal of the History of Ideas*, 50 (4), 589-605.
- Fontenot, C.J. (1979). Black Fiction: Apollo or Dionysus?. *Twentieth Century Literature*, 25 (1), 73-84.
- Georgiades, T. (1982). *Music and Language: The Rise of Western Music as Exemplified in the Settings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geuss, R. (1999). *Introduction*. In F. Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heckman, P. (1991). Nietzsche's Clever Animal: Metaphor in "Truth and Falsity". *Philosophy & Rhetoric*, 24 (4), 301-321.
- Heidegger, M. (1976). *Saggi e discorsi*. A cura di G. Vattimo. Milano: Mursia.
- Heidegger, M. (1991). *Il principio di ragione*. A cura di G. Gurisatti & F. Volpi. Milano: Adelphi.
- Heidegger, M. (2004). *Nietzsche. Seminare 1937 und 1944*. In HGA 87. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). *Contributi alla filosofia (dall'Evento)*. A cura di A. Iacdicco & F. Volpi. Milano: Adelphi.
- Heidegger, M. (2008). *Logica e linguaggio*. A cura di U. Ugazio. Milano: Marinotti.
- Heidegger, M. (2017). *La poesia di Holderlin*. A cura di L. Amoroso. Milano: Adelphi.
- Heidegger, M. (2018). *Nietzsche*. A cura di F. Volpi. Milano: Adelphi.
- Herrmann, F.W. (1994). *Wege ins Ereignis. Zu Heidegger „Beiträge zur Philosophie“*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hinman, L.M. (1982). Nietzsche, Metaphor, and Truth. *Philosophy and Phenomenological Research*, 43 (2), 179-199.
- Hölderlin, F. (2001). *Tutte le liriche*. A cura di L. Reitani. Milano: Mondadori.
- Hölderlin, F. (2019). *Prose, teatro e lettere*. A cura di L. Reitani. Milano: Mondadori.
- Koppenfels, M. (1996). Der Moment der Übersetzung. Hölderlins „Antigonä“ und die Tragik zwischen den Sprachen. *Zeitschrift für Germanistik*, 6 (2), 349-367.
- Krell, D.F. (1976). Art and Truth in Raging Discord: Heidegger and Nietzsche on the Will to Power. *Boundary*, 4 (2), 378-392.

- Lo Bue, S. (2000). Hölderlin contra Hegel. Per una scienza della logica poetica. *Giornale di Metafisica*, 22, 147-166.
- Lukács, G. (1999). *Teoria del romanzo*. A cura di Giuseppe Raciti. Milano: SE.
- Mazzarella, E. (1981). *Tecnica e Metafisica. Saggio su Heidegger*. Napoli: Guida.
- Mazzarella, E. (2004). *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*. Genova: Il Melangolo.
- Mazzarella, E. (2022). *Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita*. Roma: Carocci.
- Mecacci, A. (2022). Aorgico. Il sublime dialettico di Hölderlin. *Rivista di estetica*, 81 (3), 16-29.
- Miller, E.P. (1999). Harnessing Dionysos: Nietzsche on Rythm, Time and Restraint. *Journal of Nietzsche Studies*, 17, 1-32.
- Nietzsche, F. (1972). *Nascita della tragedia*. In F. Nietzsche, *Opere* (III), tomo I. A cura di G. Colli & M. Montinari. Milano: Adelphi.
- Nietzsche, F. (2015). *Su verità e menzogna in senso extramurale*. Trad. it. di G. Colli. Milano: Adelphi.
- Nietzsche, F. (1982). *Poesie e frammenti poetici dagli scritti postumi dell'autunno 1888*. In F. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume*. Trad. it. di G. Colli. Milano: Adelphi.
- Nietzsche, F. (1973). *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*. In F. Nietzsche, *Opere* (VI), tomo I. A cura di G. Colli e M. Montinari. Milano: Adelphi.
- Nietzsche, F. (1971). *Frammenti postumi 1887-1888*. In F. Nietzsche, *Opere* (VIII), tomo II. A cura di G. Colli e M. Montinari. Milano: Adelphi.
- Nuccilli, D. (2014). Il Logos della fenomenologia. Spunti fenomenologici sull'interpretazione heideggeriana del fr. 50 di Eraclito. *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* [online], 16.
- Omero (1998). *Iliade*. A cura di M.G. Ciani & E. Avezzù. Torino: UTET.
- Pöggeler, O. (1990). *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske.
- Rilke, R.M. (2014). *Elegie duinesi*. In R.M. Rilke, *Poesie 1907-1926*. Trad. it. di G. Cacciapaglia & A.G. Giavotto Künkler & A. Lavagetto. Torino: Einaudi.
- Samonà, L. (2008). Verità, spazio-tempo, salvezza nei Beiträge zur Philosophie di Heidegger. *Giornale di Metafisica*, 30, 361-376.
- Severino, E. (1994). *Heidegger e la metafisica*. Milano: Adelphi.
- Silesius, A. (1989). *Il pellegrino cherubico*. A cura di Giovanna Fozzer & Marco Vannini. Torino: Edizioni Paoline.
- Silk, M.S. & Stern, J.P. (1981). *Nietzsche on Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stirner, M. (2021). *L'unico e la sua proprietà*. Trad. it. di L. Amoroso. Milano: Adelphi.
- Vattimo, G. (1980). *Le avventure della differenza: Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Milano: Garzanti.
- Venezia, S. (2007). *Il linguaggio del tempo. Su Heidegger e Rilke*. Napoli: Guida.
- Venezia, S. (2013). *La misura della finitezza. Evento e linguaggio in Heidegger e Wittgenstein*. Milano/Udine: Mimesis.
- Venezia, S. (2021). "Natura coi poeti è spietata". In AA.VV., *Metafisica dell'immanenza. Scritti per Eugenio Mazzarella* (III), 89-108. Milano/Udine: Mimesis.