

Masini e l'avventura. Sull'inizio della tragedia

di Ubaldo Fadini*

The article deals with Ferruccio Masini's interpretation of tragedy in Nietzsche's thought. The tragic dimension of existence discloses a space for adventure, risk, and danger: Masini's interpretation of Nietzsche's thought as *experimental* philosophy is based on this. The adventure theme indicates precisely what cannot be anticipated and planned, representing the very figure of the possible and the finite.

[_Contributo ricevuto il 26/10/2023. Sottoposto a peer review, accettato il 25/03/2024.](#)

Nell'avventura si esprime quell'estro prevaricante (*Übermut*) che è dell'*Io sono* del fanciullo, radicalmente diverso dall'*Io voglio*. Nei suoi testi su Nietzsche, Ferruccio Masini ritorna spesso – anche con uno sguardo critico nei confronti di molte interpretazioni francesi e italiane degli anni '60 e '70 – sul fatto che il filosofo tedesco non si impegna sulle questioni della libertà e della liberazione, parlando piuttosto di rischio e di conquista, di qualcosa che risulta in fondo instabile, precario, pur nel modo d'essere del possesso. La risoluzione della metafisica platonico-cristiana, come fase interna contrassegnata dalla *rinuncia* e dal distacco dal mondo, nell'avvento pieno del nichilismo, vale proprio come una

sorta di patologico stato di mezzo tra la morte di Dio e l'oltrepassamento dell'essere umano sotto veste cristiana. Masini sottolinea a tale proposito come questo 'stato intermedio' sia da considerarsi come il preludio alla *grande salute*, a una salute nuova, differente. In quest'ottica il richiamo è all'aforisma 382 della *Gaia scienza* che vede la «grande salute» come «una salute più vigorosa, più scaltrita, più tenace, più ardita, più gaia di quanto ogni salute sia mai stata finora»¹: essa non si pone neppure in alternativa alla malattia, non porta neppure in sé il suo opposto: si direbbe che questa salute sia potenziata a tal punto da non evocare tanto un suo improvviso cedimento o un suo possibile deteriorarsi, quanto unicamente la catastrofe. È un pericoloso

* Università di Firenze.

stato nel quale appunto il rischio diventa costitutivo: *produce* la salute medesima. Essa presuppone molti travagli, «naufra- gi e sciagure»², un lungo e dolente cam- mino umano, ma la sua non si presenta in alcun modo come un'acquisizione inal- terabile, sicura, un 'possesso' inalienabi- le. «una salute» – dirà ancora Nietzsche – «che soltanto non si possiede, ma che incessantemente si acquisisce e si deve acquisire, dato che sempre di nuovo si sacrifica e si deve sacrificare...»³. Il suo orizzonte è stato più sconfinato, in quan- to la ricchezza che si raccoglie in esso è fatta non solo di «cose belle», ma anche «ignote, enigmatiche, terribili e divine»⁴. Questa «grande salute» sta, a ben vedere, nel rifiuto del possesso. «Noi non “con- serviamo” nulla, non vogliamo neppure regredire in alcun passato, non siamo assolutamente “liberali”, non lavoriamo per il “progresso”, non abbiamo bisogno di tapparci le orecchie contro le avveniri- stiche sirene del mercato»⁵.

La «grande salute» è intesa da Masi- ni come ciò che accompagna *necessaria- mente* quel percorrere l'orizzonte della vita, dei desideri, che ha senz'altro un ca- rattere *rammemorante* in grado di colle- gare il pensare alla dimensione della cor- poreità, alla memoria delle «percezioni viventi e multiformi»⁶, e di fatto nega tutto quello che l'essere umano ritiene/ pretende di essere e che si pone alla base delle speranze e mete fin qui coltivate e perseguite: essa sta alla base del diritto a venerare ciò che abitualmente viene

mortificato, disprezzato, ponendosi così in contrapposizione al «sacro buono, in- tangibile e divino»⁷. Si presenta quindi come premessa indispensabile per una venerazione diversa rispetto a quella tra- dizionale e ha come oggetto situazioni problematiche e terribili, per le quali è fondamentale un confronto sorretto da un'«esuberante pienezza e possanza»⁸, le sole capaci di assicurare una svolta effet- tiva all'anima:

la “grande salute”, la “*grande serietà*”, il “vero interrogativo”, con cui “il destino dell'anima conosce la sua svolta” sono i segni di un tra- passo nel quale e per il quale è necessario un *surplus* di forza, un eccesso di potenza creati- va: l'oltrepassamento “danzante” del limite. Il diritto a un “ideale” diverso nasconde, nella sua “fisiologia” un rapporto particolare col “disumano” [...]. Questo ideale s'illumina quando cogliamo la tensione smisurata che sta alla base della “grande salute”, poiché a cagione della sua stessa sovrabbondanza dio- nisiaca questa salute diventa una salute non più umana, una salute sovra-umana⁹.

‘La tragedia *inizia...*’¹⁰: è appunto sul- la base della tensione che si articola in senso ludico-agonale che Masini coglie la sensibilità nietzscheana riferita al ca- rattere imminente e tragico di un even- to che è da raffigurare nel venir meno dell'umano, meglio: nel suo oltrepas- samento, laddove tale dinamica è com- prensibile soltanto a partire dalla con- dizione decisamente sperimentale di un

vero e proprio trapasso o di una effettiva transizione. È così che il rimando fisiologico, a livello metaforico, si fa campo di differenza, quello di una affermazione (*Bejahung*) che vale come espressione di sovrabbondanza (*Überfluß*)¹¹.

Ciò che in Nietzsche si concretizza è dunque quel motivo della «grande salute» che renderà possibile la venuta dell'uomo *redentore* che ama, disprezza, crea, che solitario si inabissa nella realtà per poter, un giorno..., ritornare alla luce con la redenzione di quest'ultima dalla maledizione che ha posto su di essa l'ideale esistito sino a oggi. È in questo senso che Masini si sofferma in particolare su alcuni tratti del *Tentativo di un'autocritica*, in relazione a *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, osservando come il filosofo tedesco si ponga in una posizione parzialmente critica nei confronti della sua opera del 1872, con la sua idea di un risveglio dello spirito dionisiaco indicato nella musica wagneriana, nelle risorse della natura tedesca. Troppo ottimismo, in breve, quando va invece ribadita la forza di una *Artisten-metaphysik* che appare la sola in grado, in virtù della radicalizzazione del pessimismo che la sostiene, di giustificare l'esistere. Lo sforzo di Nietzsche è appunto di rivendicare la perversità di sentimento, avversato dal pessimismo d'impronta schopenhaueriana, come espressione di una «valutazione artistica»¹² che si presenta come assolutamente anticristiana¹³. Ed è nei *Frammenti postumi* dell'85-'87

che trova una formulazione stringente il rapporto tra felicità e illusione nella rilevazione del carattere portante dell'asse dionisiaco per l'articolazione di un pessimismo al di là del bene e del male:

la felicità dionisiaca si definisce qui come “felicità per il divenire” ed è l'ebbrezza stessa del divenire che annienta ogni bella apparenza e illusione. Qui la “perversità di sentimento” riceve un'affermazione non soltanto *sub specie aesthetica*, ma viene dionisiacamente trasfigurata, poiché il mondo stesso, che “in qualche modo ci interessa”, viene riconosciuto come falso: esso è “fluido” come qualcosa che diviene, è una falsità che si sposta sempre di nuovo e che non si avvicina mai alla verità, perché – non c'è una verità¹⁴.

Mi sembra importante la considerazione della *Nascita della tragedia* sotto la veste dell'affermazione dell'asse dionisiaco perché è in tale ottica che la si può afferrare al meglio come «premesse di uno svuotamento della nozione di verità» che vale pure come «un lontano preannuncio dello stesso nichilismo»¹⁵. Masini tiene fermo nello sviluppo delle sue indagini questa dominante tragico-dionisiaca perché il suo Nietzsche è caratterizzato da quella messa a fuoco di una volontà di potenza costitutivamente destrutturante che ce la restituisce anche nel senso del nichilismo attivo, appunto dionisiaco. La particolare fenomenologia nietzscheana del nichilismo indica nella volontà di potenza un

fattore inesauribile di mascheramento e di tracciamento di sempre nuovi cammini in relazione ad un orizzonte di superamento (*Überwindung*), comprensivo con la morte di Dio del tema stesso del nichilismo, che rimane essenzialmente per lo studioso fiorentino «un orizzonte antropo-cosmico articolato nei modi metalogici e nella struttura e-statica dell'ottica dionisiaca»¹⁶. L'interpretazione che quindi viene ad essere formulata è quella di un Nietzsche filosoficamente 'incompiuto', non attratto dalla chiusura 'tonda' del suo sperimentare, che molti studiosi vorrebbero invece realizzata in un qualche modo per proiettarla su specifici percorsi del filosofare novecentesco (si pensi alla linea heideggeriana): a conferma di ciò si può sottolineare la salvaguardia anche di un atteggiamento enigmatico, ironico, volutamente contraddittorio e mascherato, per così dire, che evidenzia ancora di più

l'inconsistenza delle formule semplificatrici usate a proposito di un Nietzsche irrazionalista-vitalista: se c'è un "vitale" costantemente contraddetto dalle implicazioni bionegative della "passione per la conoscenza", quindi diffidente nei confronti dell'assolutezza positivista degli istinti, questo è quello di Nietzsche. D'altra parte resta aperto il problema di una decadenza che nel suo compiersi (è l'esperienza di questa decadenza a concepire la sua fine come "compimento" – direbbe Heidegger) si pone come necessità estrema di un

trapasso, giustificazione di una catastrofe ("Io prometto un'età tragica") in nome dell'avvenire, dal momento che proprio nel tramonto dell'uomo di oggi, nel crollo dei suoi valori sta la liberazione della stessa volontà di verità da se stessa e dal suo "labirinto"¹⁷.

Di Nietzsche, Masini sottolinea soprattutto l'affermazione della *via eccentrica* – indicata da Hölderlin come quel percorso dell'umano che ha perduto la beata unità dell'Essere – nel senso proprio di un rotolare «dal centro verso una x», verso una incognita che rende impossibile il ritorno e certifica così un proseguire indeterminato che vale soltanto come espressione del divenire dell'essere umano¹⁸. E il *transire* va qui considerato come un movimento alimentato da contraddizioni radicali, di fatto insostenibili, che restituiscono il nichilismo nel suo paradossale e necessario compiersi in un «volgimento della pena» (*Wende der Not*, in relazione appunto alla «necessità», *Notwendigkeit*)¹⁹. Attraverso le interpretazioni di Karl Löwith ed Eugen Fink, ovviamente di taglio anche assai diverso, si conferma in ogni modo il carattere essenziale dell'orizzonte della *Überwindung*, del superamento, comprensivo del tema del nichilismo (e di quella della morte di Dio), da cogliersi sempre nella sua qualifica antropo-cosmica. La morte di Dio, l'eterno ritorno e il mitologema del Superuomo delineano una condizione di nuova serenità, una sorta di aurora

di quel senso espressivo che sta per il carattere polimorfico della vita:

è particolarmente nell'*Also sprach Zarathustra*, dove la tematica del “dir-di-sì” (*Jasagen*) dionisiaco s'intreccia a quella del gioco cosmico della necessità e del caso, dell'eternità concepita come l'anello nuziale del “ritorno”, confluenso nell'ebbrezza del canto ditirambico, che si rende possibile l'avvertimento di una regione del divino sottratta a qualsiasi determinazione logico-concettuale. La base dell'unità dialettica *Ego-Mundus* sta in un movimento estatico alla luce del quale la riconquista di un centro perduto – che è poi quella di una dimensione ubiquitaria propria dell'avventuroso e temerario “signore della terra”, del “trasfiguratore dell'esistenza” – avviene all'interno dell'identità Essere-Divenire, nella totale immanenza dell'eternità del mondo²⁰.

Masini insiste a questo punto sul coincidere estatico del mondo inventato e di quello colto come eterno ritorno, che vale così come mondo dionisiaco, della volontà di potenza, del creare e del distruggere sé stesso (*il mondo misterioso della doppia volontà*), al di là del bene e del male. L'estaticità essenziale del ‘sì’ è collegata in tale ottica all'estaticità della gioia che vuole sia la sorte più favorevole che quella più crudele ed è proprio a partire da ciò che si può afferrare la contrapposizione tra Dioniso e il Crocifisso, che si esprime nella differente presa di posizione di fronte alla questione del senso del dolore²¹.

Ma al di là delle articolazioni più interne al testo complessivo nietzscheano, ciò che per me qui conta è la figura del Nietzsche ‘incompiuto’ che rende possibile, per lo studioso fiorentino, lo smarcamento dalle prese, catture, concettuali operanti nelle letture, di diverso segno, di Heidegger o di György Lukács, per non dire di coloro che colgono la volontà di potenza unicamente come fattore di una specie di destrutturazione radicale delle gerarchie di carattere etico e ontologico della soggettività. Da sottolineare è infatti il carattere comunque nichilista di tale potenza di destrutturazione, tratto che emerge anche nel momento della sua qualifica attiva o dionisiaca e Masini ne ribadisce così la stessa irriducibilità alla prospettiva del progettare in quanto il porre valori, come movimento interno a essa, non è ancora concretamente un progettare valori:

questa volontà di potenza è destrutturante perché in sé è *priva di struttura*, in quanto esprime, nella sua stessa essenza, il rovesciamento radicale della centralità del *Logos* e in questo senso si avvicina alla potenzialità pura, creativo-rivoluzionaria, dell'“eccesso”. L'inscindibilità di essa dal nichilismo è la spia della dominante tragico-dionisiaca a cui la volontà di potenza va ricondotta attraverso tutte le sue maschere e i suoi tortuosi cammini²².

È questo Nietzsche, quello della dominante tragico-dionisiaca, a segnare, a mio modo di vedere, due movimenti specifici ed essenziali della ricerca masiniana: quel-

lo dell'avventura e quello del confronto con l'antropologia filosofica moderna. Si tenga sempre presente, in quest'ottica, la rilevanza del motivo dell'eccesso, della *potenzialità pura*, nel momento in cui si prendono in considerazione le 'vie eccentriche' e le strade *precarie e difficili* dell'avventura. I testi qui di riferimento sono soprattutto la *Filosofia dell'avventura* (1962) e la *Parabola dell'avventura* (in *La mano tronca*, 1975). Già nel primo testo si indica l'apparire dell'avventura come 'apparire dell'impossibile come possibile', in termini che anticipano alcune delle osservazioni dello studioso fiorentino sulle pagine di Robert Musil che delineano quel 'senso della possibilità' che sarebbe proprio del personaggio di Ulrich in *L'uomo senza qualità*²³, ma quello che più conta è la presentazione dell'avventura – in *Parabola dell'avventura* – appunto come 'parabola', cioè qualcosa che ha in sé il suo significato, nel suo svolgimento, in quello che è il suo modo di esposizione. L'avventura è in breve l'esperienza stessa dell'esistere, nel suo farsi incontro, relazione contraddistinta anche da sorprese e inciampi, fondamentalmente oscillante e a volte equivoca, portata ad esprimersi in scritture interrotte, tronche, segnate dal confronto, che toglie il fiato, con frasi, versi, composizioni artistiche che provocano e delimitano le articolazioni di un pensare così ri/velato a sé stesso nella sua sensualità di fondo. In quest'ottica, la questione dell'avventura non è rivolta a individuare un oggetto specifico proprio

perché si è (nell')avventura, non la si possiede, anche se certamente la si può cercare a condizione di riconoscere che è essa che comprende la pretesa di viverla:

l'avventura è paradossalmente il progetto di sé stessa. Il progettarsi dell'avventura si definisce negativamente come ciò che non potrà mai essere progettato, pena il suo essere più o non essere ancora. Tu non puoi essere il protagonista di quell'evento poiché esso è al limite d'una possibilità sottratta ad ogni possesso: un'esistenza, la sua, che semplicemente esiste. Quando ti viene incontro e si lascia vivere, quello è il momento in cui non è ancora passata e nemmeno è presente, ma semplicemente esiste²⁴.

L'avventura è irriducibile alla catena delle storie che si presentano come utili, funzionali a qualcosa di ben determinato, con il loro corredo di strumenti (e fini), vincoli, regole da seguire senza esitazione: essa vive appunto soltanto 'per vivere', nel precipitare degli spazi e dei tempi che le sono propri in un qualche modo, ed è in tal senso che la si può cogliere come visibilmente attratta dalle scritture incerte per definizione, la poesia e l'aforisma; in particolare, Masini individua nell'avventura, a conferma della sua inesauribile passione per il possibile, un rendersi possibile dell'impossibile che spinge paradossalmente quest'ultimo oltre la sua stessa impossibilità, violandola. È così che qualcosa avviene, *mi* trapassa: l'avvenire dell'avventura, l'*ad-venire*, è ciò che let-

teralmente non *può* avvenire ma avviene, in termini imprevedibili, a partire 'da un luogo che non è un luogo'. Il suo avvicinarsi è sorprendente, ai limiti dell'inquietante, in quanto non toglie l'impossibilità, bensì la manifesta come produttrice di possibilità, quelle che rendono differente il soggetto com-preso nell'avventura, staccandolo da ciò che è. L'esistere di quest'ultimo è concretamente la possibilità dell'impossibile e ciò fa dell'avventura la cifra di una diversa esistenza appunto riferibile all'impossibile. Vivere l'avventura apre la dimensione del mondo a quella che è la sua dominante, cioè il darsi della possibilità sempre sotto veste 'ultima', vale a dire lontana, distante:

vivere l'avventura è vivere il mondo come avventura, ai polsi di un evento che silenziosamente accade: ascolti allora il battito segreto delle cose quasi fosse tuo questo profondo battito. Forse ora non sei niente di diverso dall'immagine del tuo desiderio; per questo tutte le volte che guardi dentro di te, sei sul punto di smarrirti, all'orlo della tua ultima possibilità, che poi è quella semplicemente non prevedibile, la più lontana, *l'impossibile*. È questo il modo con cui si raggiunge il fondo di un'esistenza che è soltanto immagine, l'immagine riflessa del desiderio. L'avventura appare dunque come una regione della somiglianza dove la stessa trasparenza estatica del mondo sembra circoscrivere la coscienza, isolandola in un possesso da cui essa stessa è posseduta²⁵.

L'orizzonte dell'impossibile è costitutivo del campo magnetico dell'avventura con quel suo fondo di ambiguità dato dal ripresentarsi in essa di un inizio che è in effetti un finire, poiché il suo principio è sempre quello di un già-stato, di un passato che non potrà mai più essere, di un ritorno impossibile. Masini sottolinea come l'e-stasi dell'impossibile sia da intendersi quale e-stasi di quel passato ed è a questo punto che si può richiamare il cosiddetto 'nichilismo medico' di Gottfried Benn, manifestazione estrema di uno sguardo antropologico crudamente negativo, sorretto – per come lo indirizza lo studioso fiorentino – dalla prepotenza insormontabile dell'eccesso:

l'estasi dell'impossibile che si dà nell'avventura nella forma di un tempo che è durata favolosa – la fragile durata del corpo *che porta i misteri* (G. Benn) – è come tale anche il principio della consumazione. Il corpo deve essere considerato materialisticamente come la regione notturna dell'ebbrezza, dell'eccesso, della follia, della dissipazione – un mondo senza misura che proprio per questo, per amore della sua stessa sovrabbondanza, ama e cerca il proprio annientamento. L'avventura è alla sua radice, inseparabile da questa dimensione, dalla suggestione arcaica di un turbamento tellurico, sotterraneo, chthonio, in cui si oltrepassa la misura, perché la misura del possibile è caduta e l'impossibile è senza misura. Ma il corpo è anche la fedeltà a se stesso del bisogno che si fa conoscenza, della crescita che si fa musica: è una fedeltà che sopporta il divenire e s'illu-

mina nel divenire fino ad accoglierlo nella sua terribile profondità dove vita e morte esaltano la loro reciproca appartenenza come il nome e dell'arco [...]. *Dell'arco il nome è vita, opera la morte*, Eraclito B 48²⁶.

L'attenzione è rivolta in particolare a quella finitudine che è propria della *e* nell'avventura, combinando così il possibile con l'impossibile, riuscendo a farli coincidere estaticamente, presentandoli come virtualità infinita (nell'immaginario). È attraverso Benn che Masini muove allora la sua ricerca complessiva in un senso che a me pare concretizzarsi in uno sforzo di scandagliare quella profondità del mondo che vale anche come profondità del corpo. Il poeta/saggista del 'dopo il nichilismo' per via di una 'svolta antropologica', sulla scia di un Nietzsche inteso come *Zeitkritiker*, sviluppa infatti un'impresa di elaborazione del motivo dell'eccesso che troverà riferimenti sostanziosi nelle ricerche di Hans Blumentberg (in particolare sulla 'leggibilità del mondo') e in ciò che concorre a delineare una specie di antropologia del singolare, da Novalis a Elias Canetti. In particolare, l'antropologia novalisiana si caratterizza per un'immagine dell'essere umano come processualità e il suo costituirsi per così dire 'utopico'. In relazione alla 'natura vivente' di cui è parte, emerge così quella polimorficità che restituisce un essere in grado di rivedere i propri confini, di manifestarsi ad ogni istante come potenzialmente 'sovrasensi-

bile'. In un saggio del 1985 dedicato ai *Frammenti* di Novalis, si legge a conferma di un interesse duraturo nei confronti dell'enigma del corpo che è anche – insieme – enigma del mondo:

l'essenza dell'uomo sta nella sua *e-staticità*, nella sua attitudine a trasferirsi fuori di sé, ad essere "con coscienza al di là dei sensi" ed è appunto in virtù di questa "rivelazione dello spirito" per la quale si ha, ad un tempo, "un vedere, un udire, un sentire" e, oltre a tutto ciò, "una sensazione di certezza immediata, una cognizione della mia vita più vera e più propria", che è dato all'uomo di "trasmutare i pensieri in leggi, i desideri in adempimenti". L'uomo come "metafora" è speculare al mondo come "tropo universale dello spirito": sta in questa plasticità antropologica il segreto di dover essere "più che uomini" di cui parla Novalis²⁷.

È la plasticità antropologica, l'elemento dell'eccesso, che permette di cogliere il rapporto stretto tra la profondità dell'uomo e quella del mondo, che si concretizza nelle pratiche di trasformazione dei loro assetti, delle loro configurazioni. Masini indica nel potere della metamorfosi proprio di un essere in grado di porsi coscientemente fuori di sé il corrispettivo *utopico*, su un piano 'spirituale' (per riprendere la lettura di Novalis), di ciò che appare veramente umano nel suo diventare 'più che umano' (un *übersinnliches Wesen*). Le versioni della 'dominante tragico-dionisiaca' nelle forme paradossali di

una eccedenza inesauribile sono riassumibili, nel procedere dell'indagine masiniana e della sua attività poetica e artistica, in termini tali da ribadire il nesso di profondità del mondo *e* profondità del corpo, laddove si riafferma l'idea del carattere fondamentale incognito di quest'ultimo, cioè del fatto che in esso l'immanenza non si presenta mai allo stato puro in quanto vive di un trascendere da cui può infine maturare una qualche consapevolezza. Tale trascendere – del corpo – è da afferrare come vero e proprio enigma del suo essere cosmo, grande corpo della *physis*, macroanthropo, che si collega alla co-appartenenza di vita *e* morte, del tempo che muore *e* non muore mai, poiché tutto ciò che sprofonda nel passato vive la tentazione di esistere ancora. Da qui la riaffermazione del valore-valere di tutto quello che concorre – sul piano delle attività coscienti – a restituire l'umano pure sotto veste di futuro (i potenziali dell'immaginazione, della fantasia).

La ricerca delle vie che possono condurre al di là di noi stessi, di come si è, portandoci coscientemente 'al di là delle cose' non possono che riportare al motivo dell'avventura, a ciò che consente di sondare il *dentro* di noi, quella sorta di 'spazio interiore' in cui è situato il 'punto di coincidenza dell'umano con il mondo', espressione di quella plasticità universale che restituisce l'umano stesso nel suo dispiegarsi nel futuro, in quel 'fuori', in quel *metaphorein* che si presenta come portato mobile di un orizzonte *utopico*,

antropo-cosmico (perché proprio della *Überwindung*, per tornare a Nietzsche). Certamente, la radicalità della ricerca qui intrapresa ha a che fare con un umano da considerare come un «pericoloso e tragico “forse”, questo “enigma per uccelli di rapina” – direbbe Nietzsche»²⁸, ma

non cantare! Taci! Il mondo è perfetto – dice Zarathustra – Non cantare, tu capinera, anima mia! Non bisbigliare neppure! Guarda – taci! L'antico mezzodì dorme.

Il Mondo è questa profondità del principio. Il più vasto dei circoli si annuncia nel modo del venire-incontro. L'estasi dell'impossibile, l'estasi che dorme nell'ombra segreta della danza quando la danzatrice è Athikté, fuori da tutte le cose, nella profondità del gorgo dove niente la trascina e la scuote. Ma va tessendo la sua trama mutevole di possibilità, balzando, con piede leggero, su ondulate pianete di costellazioni. Una tela, questa, dove la fine torna ad essere un principio, l'occulto chiarore d'un gesto, l'ondeggiare d'una movenza che appena si disegna nell'aria, un grande universo notturno come quello di Penelope. Lo sguardo della danzatrice è rivolto all'interno, il mondo le scivola tra le dita quasi sabbia impalpabile, trasformandosi nella sostanza musicale del suo corpo, nella fluida materia del ritmo che lo attraversa. In quel *fuori da tutte le cose* abita il cielo dell'avventura²⁹.

_ Note

1 _ F.W. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, trad. it. F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, tomo II, Adelphi, Milano 1965, pp. 262-263.

2 _ *Ibidem.*

3 _ *Ibidem.*

4 _ *Ibidem.*

5 _ Ivi, pp. 255-256. Cfr. F. MASINI, *Introduzione. Nietzsche e il conflitto delle interpretazioni*, in F.W. NIETZSCHE, *Il meglio di Nietzsche*, a cura di Ferruccio Masini, traduzioni di Silvia Cresti e Ubaldo Fadini, Mondadori, Milano 1988, pp. 13-14. In questo mio contributo ho deciso di seguire soprattutto le annotazioni di accompagnamento dello studioso fiorentino alla scelta delle pagine dell'opera complessiva del filosofo tedesco. L'anno di pubblicazione del libro è infatti lo stesso della scomparsa di Masini ed è possibile rinvenire nella scelta la risultante interpretativa dei numerosi testi dedicati dallo studioso al pensiero nietzscheano.

6 _ Ivi, p. 14.

7 _ *Ibidem.*

8 _ *Ibidem.*

9 _ Ivi, p. 15.

10 _ Cfr. «Incipit tragoedia» (F.W. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., af. 342).

11 _ Cfr. F. MASINI, *Introduzione. Nietzsche e il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 15. Su questo punto cfr. anche il capitolo secondo, *Fisiologia del 'tragico'*, della prima parte (*Il segno di Dioniso*) del lavoro complessivo di F. MASINI, *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, il Mulino, Bologna 1978 (si veda anche la nuova edizione di questo testo a cura di E.C. Corriero, Aragno Editore, Torino 2019).

12 _ F.W. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, trad. it. S. Giametta, in *Opere di Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. III, tomo I, Adelphi, Milano 1972, p. 11.

13 _ Peter Szondi ha riassunto con efficacia il rapporto tra Nietzsche e Schopenhauer in *La nascita della tragedia*, contraddistinto da prosimità e separazioni già nette (quelle accentuate ancora di più nel Tentativo di un'autocritica): «Mentre per Schopenhauer il massimo grado di obiettivazione della volontà è la tragedia, Nietzsche caratterizza il dialogo drammatico come "oggettivazione di uno stato dionisiaco". Tanto nel concetto di apollineo quanto anche in quello di rappresentazione, l'individuazione è contrapposta all'unità originaria (rispettivamente, il dionisiaco o la volontà). In questo paragone, tuttavia, si manifesta al contempo anche la decisiva differenza fra la concezione di Nietzsche e quella di Schopenhauer. Mentre in Schopenhauer la volontà toglie sé stessa nella vicenda tragica, nella quale si dilaniano le sue stesse manifestazioni, e in forza della conoscenza da essa trasmessa suscita nello spettatore la presa di distanza da sé stesso, la rassegnazione, Dioniso per Nietzsche risulta, in base al suo smembramento nell'individuazione, proprio come la potenzialità inesauribile in cui allora consiste la "consolazione metafisica" elargita dalla tragedia» (P. SZONDI, *Saggio sul tragico*, trad. it. G. Garelli, con una postfazione di S. Givone e uno scritto di F. Vercellone, Abscondita, Milano 2019, pp. 57-58). Direttamente il rinvio è a quelle righe del Tentativo di un'autocritica nelle quali si legge, rispetto a *La nascita della tragedia*: «Qui si annunzia, forse per la prima volta, un pessimismo "al di là del

bene e del male”, qui trova espressione quella “perversità di sentimento” contro la quale Schopenhauer non si è mai stancato di lanciare in anticipo le sue più adirate maledizioni e folgori – una filosofia che osa collocare la morale stessa nel mondo dell’apparenza, e non solo tra le “apparenze” (nel senso del terminus technicus idealistico), bensì tra gli “inganni”, come parvenza, illusione, errore, interpretazione, accomodamento, arte» (cito dalla mia traduzione di F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, introduzione di F. Jesi, edizione a cura di F. Masini, Newton Compton, Roma 1980, p. 28).

14 _ F. MASINI, *Introduzione. Nietzsche e il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 31.

15 _ *Ibidem*.

16 _ Ivi, p. 233.

17 _ Ivi, p. 185.

18 _ Il rinvio è qui all’essenziale *Premessa* a F. MASINI, *La via eccentrica. Figure e miti dell’anima tedesca da Kleist a Kafka*, Marietti, Casale Monferrato 1986. Sulla perdita della beata unità dell’Essere, che fa dell’itinerario di uno studioso teso a indagare le costanti espressive ed esistenziali di una cultura segnata dall’esperienza dell’incertezza più radicale, spesso confinante con la dinamica senza scampo del fallire, una ‘via’ appunto costitutivamente eccentrica, si veda F. DESIDERI, *Sulla “via eccentrica” di Ferruccio Masini*, in P. CHIARINI (a cura di), *Il cacciatore di silenzi. Studi dedicati a Ferruccio Masini*, con la collaborazione di B.A. Kruse, vol. I, Edizioni dell’Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma, 1998, pp. 79-87.

19 _ Cfr. F. MASINI, *Introduzione. Nietzsche e il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 183.

20 _ Ivi, p. 235.

21 _ Scrive Masini: «È la gioia dionisiaca a fare del mondo un’opera “umana”: questa gioia che è sovrabbondanza e volontà di donare (in questo senso è “volontà di potenza”) anche al dolore dice: “Passa ma ritorna”; a differenza del dolore che vuole vivere, vuole eredi, essa vuole soltanto sé stessa, “vuole eternità, vuole ritorno, vuole tutto a sé stesso eternamente uguale” (*Also sprach Zarathustra, Das trunkene Lied*): è “volontà dell’anello a lottare in lei”» (ivi, p. 236).

22 _ Ivi, pp. 236-237.

23 _ Si vedano i contributi di Masini su Musil raccolti, tra l’altro, in F. MASINI, *Dialettica dell’avanguardia, Ideologia e utopia nella letteratura tedesca del 900*, De Donato, Bari 1973; ID., *Gli schiavi di Efesto. L’avventura degli scrittori tedeschi del Novecento*, Editori Riuniti, Roma 1981; ID., *Il travaglio del disumano. Per una fenomenologia del nichilismo*, Bibliopolis, Napoli 1982; ID., *Le stanze del labirinto. Saggi teorici e altri scritti*, a cura di U. Fadini, prefazione di S. Givone, Ponte alle Grazie, Firenze 1990. Su questa attenzione costante a Musil sia consentito il rinvio al mio *Le mappe del possibile. Per un’estetica della salute*, Clinamen, Firenze 2007, pp. 11-41.

24 _ F. MASINI, *Parabola dell’avventura*, in ID., *Filosofia dell’avventura*, postfazione di M. Voza, Ananke, Torino 2006, p. 49 (cfr. anche p. 16).

25 _ Ivi, p. 66.

26 _ Ivi, p. 77. Su Benn cfr. F. MASINI, *Gottfried Benn e il mito del nichilismo*, Marsilio, Padova 1968 (e il successivo ID., *Fascinazione del nichilismo*, «Studi germanici», nuova serie, XXIII (1985), pp. 15-30, raccolto in F. MASINI,

La via eccentrica. Figure e miti dell'anima tedesca da Kleist a Kafka, cit.).

27 _ F. MASINI, *Mundus alter et idem. L'utopia "estetica" nei Frammenti di Novalis*, in ID., *Le stanze del labirinto. Saggi teorici e altri scritti*, cit., p. 97.

28 _ ID., *Pensiero debole e nichilismo critico*, in ID., *Le stanze del labirinto. Saggi teorici e altri scritti*, cit., p. 180.

29 _ ID., *Parabola dell'avventura*, cit., p. 64.