

e più esplicitamente ricorrenti.

Da ultimo, c'è da chiedersi quale significato possa avere quell'« umano », gettato avanti come preoccupazione basilare di Fontane poeta e critico, ma in termini di tale genericità da poter essere recepiti come polivalenti, cioè in effetti come sprovvisti di autentico significato³. Peccato, avrebbe potuto essere una buona occasione per affrontare un argomento, di tanto rilievo e di tanto costante attualità, quale la poetica di Fontane; perché è chiaro che di una poetica di Fontane è lecito parlare, ma certo impostando il discorso in termini assai diversi e quindi anche con prospettive critiche ben diversamente stimolanti.

LUIGI QUATTROCCHI

³ p. 139: « In der vorrangigen Bedeutung des Humanen, das für Fontane letztlich in der Innerlichkeit des Menschen seinen Grund hat, und das auch seine Forderung nach dem versöhnenden Ausgleich der Gegensätze bestimmt, zeigt sich der ethische Aspekt seiner Kunstanschauung am Auffälligsten ». E di lì a poco, p. 140: « Von diesem umfassenden und hervorstechenden Bemühen sind Fontanes Literaturkritik, Poetik und Dichtung geprägt, nämlich die Realität des Humanen transparent zu machen, Innerlichkeit und Empfindung gegenüber jedem Zwang und inhumaner Gesetzmäßigkeit zu verteidigen, sie aber auch mit Verstand und Vernunft sinnvoll zu einer Synthese zu verbinden ».

FERRUCCIO MASINI, *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, Bologna, Il Mulino, 1978, 8°, 326 p., s.p.

In questo suo libro l'A. riprende alcuni saggi che sono altrettante tappe di un laborioso e appassionato itinerario nietzscheano. Già apparso su varie riviste (« Studi Germanici », « Studi Tedeschi », « Nietzsche-Studien » e altre) e in diverse occasioni ma comunque in un arco di tempo che va dal 1967 al 1976, gli scritti qui raccolti attestano anzitutto la intensità d'un confronto serratissimo con i testi, sia sul piano dell'analisi squisitamente formale — e perciò non si possono non ricordare anche le pregevoli traduzioni dell'A. per l'edizione adelphiana di Colli e Montinari — sia su quello della discussione filosofica. Essi inoltre, disposti quali capitoli successivi, finalmente danno tutt'intera l'interpretazione che vi si svolge: interpretazione, va subito detto, d'impianto vigorosamente speculativo.

Si sa come, proprio in questi ultimissimi anni, Nietzsche abbia nuovamente fatto irruzione sulla scena della filosofia contemporanea. E ciò

non senza precise ragioni, dal momento che la crisi dell'hegelismo e quindi del marxismo non ha potuto eludere l'attualità di pensatori come Schelling e Kierkegaard, e, insieme con questi, di Nietzsche. Ora, l'A. affronta la questione con occhio particolarmente attento ai possibili sviluppi del materialismo dialettico, e l'affronta muovendo da una rassegna dei più recenti studi nietzscheani che risponda alla domanda: che cosa significa interpretare Nietzsche, oggi?

In polemica con i più accreditati tra gli interpreti recentissimi di Nietzsche (ricordiamo in particolare Deleuze e Vattimo) l'A. nega si possa affiancare Nietzsche a Marx e vedere anzi nel pensiero nietzscheano una sorta di completamento ideale e di 'correzione' del marxismo. Nietzsche, dice l'A., non pensa in rapporto « con un tempo di là da venire, che già si dovrebbe profilare sulle rovine della dialettica », ma semmai con un'età di trasformazione i cui « nuovi dèi » sono « appena distinguibili tra i veli dell'immaginario » (p.31). Il pensiero di Nietzsche dev'essere interpretato *iuxta propria principia*. Soltanto così esso apparirà quello che veramente è: cioè una « fenomenologia della coscienza nichilista » che descrive e prefigura l'abissale crisi della modernità offrendone una « redenzione » ancora e soltanto « mitica » (p.121). A questa tesi Masini giunge attraverso una ricognizione puntuale anche e soprattutto delle interpretazioni ormai classiche: cioè quelle di Heidegger e di Jaspers, di Löwith, di Lukács e di Fink (al quale ultimo l'A. è legato da un particolare debito di riconoscenza, essendo da lui stato instradato e incoraggiato, non pochi anni fa, sulla via degli studi nietzscheani). Di essa egli dà la più esauriente esposizione nella parte centrale del libro, che reca il suggestivo titolo: *La morte di Dio come 'experimentum crucis' del nichilismo*. Vediamo più da vicino di che si tratta.

« Sperimentale » è per Nietzsche anzitutto la filosofia, e lo è nel senso d'un esperimento al limite del rischio mortale: è quanto accade allorché l'« uomo della conoscenza » si sottomette alla « volontà di verità » fino al punto di lasciare che la verità lo « sopprima » (p.117). Tale uomo assume e patisce, e patendolo mette al servizio d'un conoscere corrosivo e disperato lo stesso istinto del dubbio, della negazione, della disgregazione; così egli progredisce tragicamente sulla via di una « sepsi alimentata dalla contraddizione e dal demone della diffidenza » (p.116). Ed è il nichilismo, quel nichilismo di cui la metafisica cristiana costituisce secondo Nietzsche l'esito più alto.

Ma appunto si tratta d'un esito destinato a rovesciarsi nel suo contrario. Colui che vede come nessun luogo sia risparmiato dalle Erinni e dunque si fa protagonista — lui, l'« uomo tragico » avido di maschere — dell'intima tragedia del reale, finalmente riconosce la fatalità di tutto

ciò che è, e l'ama come se fosse da lui voluta. L'*amor fati* allora supera anche quell'*arbitrium* anarchico e nullificante cui aveva messo capo l'arte della diffidenza, e si fa sublime estasi intellettuale, gioia panica, rinascita dionisiaca. Mai però che si dia una conciliazione finale: anzi, la «stasi è, essa stessa, mantenimento degli estremi nella loro opposizione.

L'estasi è intellettuale. Lo è in un senso che ricorda da vicino l'antica gnosi. Si pensi alla gnostica teologia della croce, al Dio che prende su di sé tutto il male per trasfigurare il corpo di morte in corpo di gloria, alla conoscenza salvifica e liberante che deriva proprio da questa assunzione del male... Con molta proprietà quindi l'A. parla del travaglio ermeneutico che in Nietzsche va dal nichilismo della « morte di Dio » al misticismo dell'« eterno ritorno » come d'un *experimentum crucis*. E giustamente egli fa notare (con prudenza però) come la stessa idea del 'ritorno' sia non priva di suggestioni cristiane — il ritorno del Signore — e poi come molte delle tesi e delle espressioni di Nietzsche portino a Eckart e più in generale alla mistica tedesca. Ma all'A. preme soprattutto rilevare quel che di Nietzsche è specificamente suo. Di qui alcune osservazioni difficilmente confutabili.

C'è, anzitutto, il riconoscimento del carattere sostanzialmente anticristiano del pensiero di Nietzsche. E la ragione principale sta nel radicale rifiuto nietzscheano dell'escatologia. Infatti nulla sembra più decisamente opporsi all'attesa cristiana d'un giorno apocalittico che l'idea d'un tempo « privo di meta e pago di sé », l'idea appunto cui più d'ogni altra Nietzsche è rimasto fedele lungo tutto l'arco del suo pensiero. Naturalmente si può anche sostenere il contrario: e dire, per esempio con Schlechta, che una cosa è la sospensione panica del tempo nell'eternità della vicenda cosmica come l'intendevano gli antichi, e altra invece la decisione di dire sì all'essere, tanto gravida di futuro da far pensare, se si confronta questa con quella, a un atto d'insensata tracotanza. Ma ha davvero a che fare col futuro questo movimento con cui « viene riguardato all'uomo il 'suo' mondo », il quale « imprime al tempo la circolarità dell'"anello" »? (p.216). Nell'affermazione della vita quale essa è qui e ora, scrive l'A., il mondo si presenta « nella bronzea necessità e profondità dionisiaca del suo stesso autodistruggersi e autocrearsi » (*ibid.*).

Tutto ciò non toglie però che si possano riconoscere in Nietzsche tracce d'una struggente e dolorosa prossimità al cristianesimo. Non è certo senza significato che Nietzsche abbia firmato le sue ultime lettere, prima di sprofondare nella pazzia, « Dionisio », « il Crocifisso », e « Dionisio il Crocifisso ». Ma soprattutto ha toni potentemente cristiani, ed è incomprendibile se non in relazione al cristianesimo, la sua parola più dura: « Dio è morto ». Il Dio che è morto, per Nietzsche, che anzi è

ucciso dall'uomo che non ne può sopportare lo strazio, è « colui che è più solitario, che di tutti i più sofferenti è l'assolutamente primo, colui che più di tutti ha bisogno di conforto ». Commenta l'A.: « In fondo l'assassinio di Dio diventa una tragica conseguenza della compassione che l'uomo sente di fronte al Dio cristiano » (p.183).

Ecco perché non riteniamo di forzare eccessivamente le tesi dell'A. se ne concludiamo la presentazione con questo confronto tra Nietzsche e il cristianesimo. Il fatto è che proprio il cristianesimo rimane forse la misura più decisiva del pensiero nietzscheano; e in ogni caso quel che meglio ne mette a fuoco, a seguire le stesse indicazioni dell'A., le ragioni dell'esito rovinoso che gli è esistenzialmente connaturato. Nietzsche, con un'audacia grande e terribile, pari forse soltanto nei tempi moderni a quella di un Dostoevskij, ha varcato la soglia del mistero del male, ma ne è rimasto prigioniero. Bene egli ha visto nel cristianesimo la coscienza più lucida e dolente di questo mistero, e tuttavia, contro il cristianesimo, ha cercato la liberazione dal male in una forma di estetismo che lascia al male non solo integra la sua potenza ma anche potenziata la sua capacità di ritorsione. Quando l'A. rileva in Nietzsche quella già citata « mitica autoreddenzione » (p.121) oppure la « assoluzione 'estetica' della ὕβρις » (p.126), dice proprio questo e addita la contraddizione così crudelmente scontata da Nietzsche stesso.

La ὕβρις, appunto: che nelle prime opere sembra rappresentare il momento distruttivo dell'eterna alternanza di morte e di generazione oltrepassante ogni morte, per identificarsi via via, a partire da *Umano, troppo umano* e poi definitivamente nella *Genealogia della morale*, con l'*Übermuth*: e infatti l'*Übermuth* è sempre più traboccante creatività, intimo segno delle cose cui l'animo consente indiandosi, danza sciolta dal caso e dalla necessità (pp.134-5). Nell'*Übermuth*, insomma, « si rivela la profonda innocenza originaria della ὕβρις » (p.135).

Ma non è, questo, un drastico rifiuto del peccato originale, svolto sulla base d'una esasperata e potente tensione che divora se stessa, appunto secondo quella che è, all'origine, la logica del male? Ecco la domanda che in definitiva viene proposta dall'incontro e dallo scontro di Nietzsche con il cristianesimo. Ed è una domanda che un libro acuto e stimolante come questo di Masini (il quale, fedele a una sua originale ispirazione marxista, si muove in altra direzione) non poteva non suggerire.

SERGIO GIVONE