



Filosofia Italiana

Nietzsche e il pessimismo di Leopardi

di Massimiliano Biscuso

Abstract: My paper focuses on the profound influence that Leopardi's works had on Nietzsche, who considered him as a pessimist in the same manner as Schopenhauer. In particular, I will analyze the concept of the "Overhistorical" (*das Überhistorische*) in the second *Unzeitgemäße Betrachtung* and the concept of the "eternal recurrence" in *Also sprach Zarathustra*. Furthermore, I will dwell on Nietzsche's encounter with Leopardi's poetry.

Nietzsche e il pessimismo di Leopardi

di Massimiliano Biscuso

1. Introduzione

Al rapporto tra Nietzsche e Leopardi la critica ha da tempo rivolto l'attenzione, dedicando al tema diversi studi specifici o comunque spazio in lavori di natura più generale². I risultati non possono dirsi particolarmente felici: l'ammonimento di Sebastiano Timpanaro di guardarsi dal cogliere «analogie brillanti ma fallaci»³, dall'individuare generiche “affinità” o dal rivendicare “anticipazioni”, talvolta definite enfaticamente «stupefacenti» o «impressionanti», del pensiero di Leopardi nei confronti di quello di Nietzsche, è rimasto troppo spesso inascoltato. Questo è accaduto non solo quando la ricerca di affinità ha presupposto una destoricizzazione delle posizioni esaminate, la cui somiglianza è caduta inevitabilmente in un terzo a esse estraneo, ma anche quando si è cercato di individuare un legame storico profondo⁴, che unisse i due autori al di là del

¹ Saggio su invito, ricevuto il 14/02/2017, sottoposto a *peer review*.

² Non è qui possibile citare esaustivamente la letteratura critica sull'argomento (né sarebbe utile, considerandone il livello spesso modesto). Comunque, per gli studi fino al 1990, cfr. le rassegne di Antimo Negri, *Nietzsche e Leopardi (Spigolature nella letteratura critica sul tema)*, «Cultura e Scuola», 119, luglio-settembre 1991, pp. 169-181, poi ampliato in Id., *Interminati spazi ed eterno ritorno. Nietzsche e Leopardi*, Le Lettere, Firenze 1994, pp. 39-60; M. Biscuso, *Nota 2. Per una bibliografia critica sul rapporto Leopardi-Nietzsche*, «Passaggi», *Leopardi, Nietzsche e la dialettica del nichilismo*, v, 1991, 3, pp. 65-69; C. Galimberti, *Nota bibliografica*, in F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, a cura di C. Galimberti, il melangolo, Genova 1992, pp. 26-28. Per gli studi dei primi anni Novanta, cfr. M. Biscuso, *Ancora su Leopardi e Nietzsche. Appunti di lettura*, «Tempo presente», 1997, n. 195/196, pp. 25-29; per gli anni successivi cfr. N. Rennie, *Speculating on the Moment: The Poetics of Time and Recurrence in Goethe, Leopardi, and Nietzsche*, Wallstein, Göttingen 2005, pp. 276-277. La *Weimarer Nietzsche-Bibliographie* (<http://ora-web.swkk.de/swk-db/niebiblio/>), alla voce “Leopardi”, accesso 8 maggio 2017) annovera 28 titoli dal 1922 al 2012, ma è anch'essa, come le precedenti rassegne e note bibliografiche, incompleta. Gli studi più significativi saranno citati in nota.

³ S. Timpanaro, *Alcune osservazioni sul pensiero del Leopardi*, in *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano* (1969), Pisa, Nistri-Lischi, 2° ed. accresciuta 1984, pp. 133-182, p. 134.

⁴ Legame che nel 1942, vidente ancora l'asse Roma-Berlino, apparve a Walter F. Otto una *schicksalmäßige Verbundenheit*. L'affinità tra il giovane Nietzsche e Leopardi consisterebbe nel fatto che in entrambi avviene il superamento del pessimismo e del nichilismo: ciò mostrerebbe «come spirito italiano e spirito tedesco abbiano preso, all'apparenza in modo indipendente, una direzione tanto simile che si potrebbe credere a un'unione fatale» (W.F. Otto, *Leopardi und Nietzsche*, in Id., *Mythos und Welt*, hrsg. von K. von Fritz und E. Schmalzried, Ernst Klett, Stuttgart 1962, pp. 179-202, p. 182. La conferenza è stata anche tradotta in italiano in F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, a cura di C. Galimberti, il melangolo, Genova 1992, pp. 151-181). La datazione può essere stabilita da un passo della conferenza, in cui Otto parla della appena avvenuta apertura a Berlino dell'Istituto “Studia Humanitatis”, creato appunto nella seconda metà

debito, accertato da tempo dalla ricerca storico-filosofica, contratto da Nietzsche nei confronti di Leopardi. Tale legame è stato individuato di volta in volta nel filone non dialettico (Cesare Luporini)⁵ o anti-dialettico (Antonio Negri)⁶ del pensiero ottocentesco europeo; oppure, più recentemente, nel nichilismo, a sua volta variamente interpretato: come crisi delle facoltà razionali e poetico-simboliche dello spirito umano (Vincenzo M. Amari)⁷, come visione antimetafisica, antistorica e antiumanistica (Andrea M. Rigoni)⁸, o, al contrario, come vuoto che si produce in seguito alla scomparsa del Dio della tradizione teologica, vuoto che tende a oscillare tra i due poli del niente oggettivistico e del religioso Nulla – ovviamente con la maiuscola (Alberto Caracciolo)⁹, o, ancora come carattere fondamentale del pensiero occidentale, che crede nel divenire e quindi cade nella follia dell'affermazione del nulla (Emanuele Severino)¹⁰.

Lasciando ad altra occasione l'indagine sulla pertinenza di iscrivere Leopardi, per la sua presunta "affinità" a Nietzsche, alla storia del nichilismo, intendo in questa sede esaminare due momenti della ricezione nietzscheana della poesia di Leopardi, per mostrare come temi e immagini dei *Canti*, ripresi nella seconda *Inattuale*, riaffiorino dopo un lungo percorso sotterraneo in *Così parlò Zarathustra* – una risorgenza finora non individuata dalla pur cospicua letteratura critica¹¹, che al massimo ha notato come il rifiuto leopardiano di rivivere il passato contrasti con l'accettazione nietzscheana dell'eterno ritorno. Sarà così possibile gettare nuova luce su una delle pagine più complesse e suggestive del capolavoro di Nietzsche e sul suo «pensiero più abissale», e aggiungere un ulteriore capitolo alla già rilevante *Wirkungsgeschichte* della poesia e del pensiero di Leopardi nella cultura letteraria e filosofica europea. L'appendice ricostruisce il quadro complessivo dell'incontro tra Nietzsche e Leopardi, permettendo di contestualizzare i risultati emersi dalla precedente indagine.

del 1942 (nelle "Note ai testi" di F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, cit., si parla genericamente di «anni Quaranta», ivi, p. 25, mentre nel risvolto di copertina di '1937').

⁵ C. Luporini, *Leopardi progressivo* (1947), ora Editori Riuniti, Roma, 1996³, spec. pp. 70-73.

⁶ A. Negri, *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, Milano, SugarCo, 1987, pp. 7-18 e *passim*.

⁷ V.M. Amari, *Vico, Leopardi, Nietzsche: A Comparative Study of the Problem of Nihilism*, Columbia University, New York 1979, University Microfilms International, Ann Arbor 1984; su Leopardi cfr. ivi, pp. 117-261.

⁸ M.A. Rigoni, *Nietzsche e Leopardi: alcuni rapporti e alcune considerazioni*, «Quaderni di Humanitas», *Nietzsche contemporaneo o inattuale?*, Brescia, Morcelliana, 1980, pp. 102-107; Id., *Saggi sul pensiero leopardiano*, CLEUP, Padova 1982, *passim*.

⁹ A. Caracciolo, *Significato della "dura parola: Dio è morto"*, tratto dal saggio *Introduzione a una ricerca sul problema della comunità religiosa da Kant a Troeltsch*, «Giornale critico della filosofia italiana», LI, 1972, pp. 15-38, ora in Id., *Leopardi e il nichilismo*, raccolta "artigianale" Genova 1987, a cura di G. Moretto, Bompiani, Milano 1994, pp. 53-62.

¹⁰ E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990; Id., "Leopardi e la tradizione dell'Occidente", in *Pensieri sul Cristianesimo*, Milano 1995, pp. 256-261; Id., *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1997; Id., *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo*, Rizzoli, Milano 2015.

¹¹ Con l'unica, parziale, eccezione di Cesare Galimberti, il quale avanza l'ipotesi di un Leopardi inconsapevole «patrocinatore del circolo», come lo è lo Zarathustra nietzscheano (cfr. C. Galimberti, *Di Leopardi «patrocinatore del circolo»*, «Sigma», 8, 1965, pp. 23-42; ora col titolo «Patrocinatore del circolo», in *Cose che non son cose. Saggi su Leopardi*, Marsilio, Venezia 2001, pp. 99-116). L'ipotesi di Galimberti non appare convincente, perché in Leopardi il tema della ripetizione e della circolarità, nelle loro varie declinazioni, concerne la sola natura, non la vita umana. L'unico possibile punto di appoggio per una tale ipotesi potrebbe essere *Il pensiero dominante* (cfr. *infra*, n. 55), che però Galimberti non cita (lo citerà in un altro studio e per un'altra possibile influenza su Nietzsche, cfr. *infra*, n. 15), soffermandosi invece su poesie come *Il sabato del villaggio*, *Il canto notturno*, *Il tramonto della luna* e *Le ricordanze*, nelle quali la differenza tra l'uomo, «a perir fatto irrimediabilmente» e la «natura ognor verde» si fa opposizione aspra e definitiva.

2. La nausea dell'uomo sovrastorico e la missione della gioventù

È stato da tempo chiarito come il primo capitolo di *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*¹² sia ampiamente debitore di alcuni motivi centrali della poesia leopardiana¹³: dall'*incipit*, che parafrasa alcuni versi centrali del *Canto notturno*¹⁴ fino alla citazione da *A se stesso*¹⁵, passando per un possibile riferimento al *Pensiero dominante*¹⁶. I canti forniscono infatti a Nietzsche alcuni elementi decisivi per pensare i termini teorici della battaglia culturale contro il proprio tempo: lo “storico” (*das Historische*), il cui eccesso provoca la malattia di cui soffre l'età presente, cui si oppongono il “non storico” (*das Unhistorische*) e il “sovrastorico” (*das Ueberhistorische*).

Non storico è innanzi tutto l'atteggiamento dell'animale: «Osserva il gregge che ti pascola innanzi: esso non sa cosa sia ieri, cosa oggi»; attaccato com'è «al piuolo dell'istante», l'animale vive nel puro presente e così all'uomo appare – ma non per ciò effettivamente è – felice, «né tediato né fra dolori». Per lui il tempo passa senza che del passato rimanga alcunché, quindi «l'animale vive in modo *non storico*». Al contrario l'uomo è continuamente legato al passato; «per quanto rapidamente egli corra, corre con lui la catena». L'«istante [*Augenblick*], eccolo presente, eccolo già sparito, prima un niente, dopo un niente», invece di «spegnersi per sempre» come avviene per l'animale, ritorna nell'uomo come «spettro [*Gespens!*]¹⁷. Appunto questo è lo “storico”: avere co-

¹² Le opere di Nietzsche sono citate da *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1967 sgg.; trad. it. *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964 sgg. [d'ora innanzi rispettivamente *WKG* e *OFN*; si citeranno i numeri del volume e del tomo, seguiti dall'indicazione dell'opera (nel caso dei *Frammenti postumi* dalla sigla *FP*) e dal numero della pagina o dell'aforisma per le opere aforistiche]. Le lettere di e a Nietzsche sono citate da *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1975 sgg.; trad. it. delle sole lettere di Nietzsche: *Epistolario*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1977 sgg. [d'ora innanzi rispettivamente *BKG* e *EFN*].

¹³ Per primo Bollnow ha dimostrato la derivazione dell'inizio della seconda *Inattuale* dal *Canto notturno* (O.F. Bollnow, *Nietzsche und Leopardi*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 1972, pp. 66-69), che l'edizione critica Colli-Montinari avrebbe poi confermato. Lo studio più significativo sull'argomento è, a mio giudizio, quello di Marco Brusotti, *Figure della caducità. Nietzsche e Leopardi*, in S. Neumeister, R. Sirri (a cura di), *Leopardi poeta e pensatore/Denken und Dichter*, Guida, Napoli 1997, pp. 319-331, il quale analizza il ruolo giocato dalla lettura dei *Canti* nella stesura del primo capitolo della seconda *Inattuale*.

¹⁴ *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, vv. 105-116 e 128-132. Cfr. le stesure preparatorie, in cui sono citati i versi 107-112, in *WKG* III, 4, 29[98] e 30[2] (ma cfr. anche 29[97] e [152]), *OFN* III, 3/2, *FP 1869-1874*, pp. 278-279 e 329-334, puntualmente commentate da Brusotti, *Figure della caducità*, cit. Nietzsche aveva letto i *Canti* in traduzione tedesca: *Gedichte von Giacomo Leopardi*, verdeutscht aus dem Italienischen in den Versmassen des Originals von Robert Hamerling, Verlag des Bibliographischen Instituts, Hildburghausen 1866. Io cito da *Leopardi's Gedichte*, aus dem Italienischen in den Versmassen des Originals von Robert Hamerling, Verlag des Bibliographischen Instituts, Leipzig, s.i.d.

¹⁵ *A se stesso*, vv. 7-11. Cfr. *infra*, nota 29.

¹⁶ C. Galimberti, *Note*, in Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, cit., pp. 123-124. Nietzsche porta come esempio di azione, possibile solo quando l'uomo sia entrato nell'elemento non storico (*das Unhistorische*), quella di chi è «trascinato da una violenta passione, per una donna o per una grande idea»: tale passione muta e priva di valore tutte le valutazioni precedentemente accolte (*Alle Werthschätzungen sind verändert und entwertet*) (*WKG* III, 1, p. 249; *OFN* III, 1, pp. 266-267).

¹⁷ *WKG* III, 1, p. 244; *OFN* III, 1, p. 262. Si noti come il termine *Augenblick* venga dalla versione di Hamerling, che traduce «subito scordi» con «in Augenblick vergessend» (cfr. Brusotti, *Figure della caducità*, cit., p. 325). La nozione di *Augenblick* è al centro della ricerca di Nicholas Rennie, il quale ritiene che lo *schöner Augenblick* di Goethe esprima una visione conciliatrice tra tempo ed eternità «consistently undermined by an opposite, “tragic” insight; in Leopardi,

scienza del passato, perdere l'innocenza del bambino «che non ha ancora nessun passato da rinnegare»¹⁸; e, ancora, avere coscienza dello stesso passare: un uomo totalmente dominato dal senso storico, «condannato a vedere dappertutto un divenire»¹⁹, non crederebbe più al suo stesso essere e a sé, e non potrebbe più agire. Di qui due celebri conseguenze: che c'è un grado di «senso storico» oltre il quale l'essere vivente riceve danno e poi perisce; e che ciò che è storico e ciò che non è storico sono ugualmente necessari alla vita.

Invero, non tutte le premesse dell'argomentazione sono nitidamente esplicitate, né tutti i passaggi rigorosamente connessi, né appare univoco il significato dei termini chiave del discorso nietzscheano. In particolare, il significato di “storico” varia a seconda dei contesti, assumendo ora quello di coscienza del passato, ora quello di consapevolezza della storicità di ogni produzione umana, ora quello di fiducia nel progresso. Analogamente, il “non storico” designa sia il naturale contrapposto allo storico, sia l'antico contrapposto al moderno²⁰. Col risultato che il sentire in modo storico appare al tempo stesso tanto come una condizione propria dell'uomo, rispetto all'animale, quanto come il risultato di un processo degenerativo rispetto all'antichità, portato dalla *Zivilisation*.

Ma non è questo che adesso importa. Importa, piuttosto, essendo il ritorno alla condizione animale o puerile del tutto impossibile, individuare i più efficaci «rimedi contro l'elemento storico»²¹. Essi sono «*il non storico e il sovrastorico*»:

Con il termine «non storico» designo la forza [*Kraft*] e l'arte di poter *dimenticare* e di rinchiudersi in un orizzonte limitato; «sovrastoriche» chiamo le potenze [*Mächte*] che distolgono lo sguardo dal divenire, volgendolo a ciò che dà all'esistenza il carattere dell'eterno e dell'immutabile, *all'arte e alla religione*²².

conversely, a tragic experience of time is sporadically illuminated by abrupt, epiphanic moments of visual synthesis. [...] Nietzsche struggles to clarify, heighten, and resolve the contradictions between a “Goethean” and a “Leopardian” moment, and in so doing begins – a partire dalla seconda *Inattuale* – to develop his own mature philosophy of time and history» (Rennie, *Speculating on the moment*, cit., p. 196). Al “momento leopardiano” nello scritto sulla storia sono dedicate alcune puntuali considerazioni (cfr. *ivi*, pp. 271-289).

¹⁸ *WKG* III, 1, p. 245; *OFN* III, 1, p. 263.

¹⁹ *WKG* III, 1, p. 246; *OFN* III, 1, p. 264. «La dottrina del divenire sovrano, della fluidità di tutte le idee, i tipi e le specie, della mancanza di ogni diversità cardinale fra l'uomo e l'animale» sono «vere ma micidiali» (*WKG* III, 1, p. 315; *OFN* III, 1, p. 339).

²⁰ Infatti, come chiaramente teorizzato dalla *Nascita della tragedia*, gli antichi Greci, per sopportare la verità dionisiaca del divenire e dell'indistinzione, hanno saputo creare forme apollinee, finite e stabili, cioè belle.

²¹ Tali rimedi sono per la scienza «veleni», perché questa vede in quella forza e in quelle potenze forze e potenze avverse: «essa reputa infatti vera e giusta, ossia una considerazione scientifica, solo la considerazione delle cose che vede dappertutto un divenuto, un elemento storico, e in nessun luogo un ente, un eterno» (*WKG*, III, 1, p. 326; *OFN* III, 1, p. 351). Ciò che qui e nelle opere della “filosofia del mattino” (come *Umano, troppo umano*), Nietzsche chiama «scienza» in seguito sarà chiamato «genealogia» e il suo esercizio sarà interpretato come l'effetto della forza che il pensatore possiede di “sopportare” la verità, cioè il contenuto della scienza, il divenire.

²² *Ibidem*. Giaretta qui e in altri passi traduce *Unhistorisches* con «antistorico», nel tentativo, evidentemente, di enfatizzare la funzione negatrice che lo *Unhistorisches* esercita rispetto allo *Historisches*; una tale scelta corre però il rischio di introdurre una ulteriore categoria, oltre allo “storico”, al “non storico” e al “sovrastorico”, che nel testo non c'è.

Il “non storico” e il “sovrastorico” si oppongono in modi assai differenti, e soprattutto con un’efficacia ben diversa, allo “storico”. Si può dire che mentre il “non storico” non nega di per sé il divenire, ma lo racchiude in un orizzonte limitato – «puntiforme»²³ per l’animale, più ampio per l’uomo –, il sovrastorico nega il valore del divenire, nega cioè che il progresso possa apportare novità al corso storico. Così, mentre l’uomo storico, corrotto dalla malattia storica, alla possibilità di poter rivivere di nuovo gli ultimi dieci o venti anni²⁴ risponderà no, perché, confidando nel processo della storia, spera che la felicità sia dietro il monte verso cui cammina e ciò che è giusto possa ancora venire, l’uomo sovrastorico dirà ugualmente no, in quanto egli «non vede la salvezza nel processo», ma piuttosto crede che «in ogni momento [*Augenblicke*] il mondo è completo e tocca il suo termine»²⁵. Come il non storico, anche il sovrastorico assume diversi significati: il senso della teoria dell’uomo sovrastorico muterà, infatti, a seconda del giudizio di valore che egli attribuirà alla vita: «la felicità o la rassegnazione o la virtù o la penitenza»²⁶. Da questo punto di vista Nietzsche considera Leopardi un pessimista affine a Schopenhauer²⁷, e non a caso cita i versi 7-11 di *A se stesso*, che maggiormente potevano accreditare tale interpretazione:

Nichts lebt, das würdig
 Wär deiner Regungen, und keinen Seufzer verdient
 die Erde.
 Schmerz und Langeweile ist unser Sein und Koth
 die Welt — nichts Andres.
 Beruhige dich.

²³ *WKG*, III, 1, p. 248; *OFN* III, 1, p. 266.

²⁴ Il riferimento non è al *Dialogo di un venditore di almanacchi e di un passeggero*, che all’epoca Nietzsche non conosceva ancora (cfr. *infra*, § 4), ma a un passo di David Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, parte decima (e non seconda, come riportato erroneamente da C. Galimberti, in *Note a Nietzsche, Intorno a Leopardi*, cit., p. 125), che Nietzsche leggeva in traduzione tedesca: *Gespräche über natürliche Religion*, Leipzig 1791 (*Dialogues concerning natural religion*, in *The Philosophical Works*, II, Longmans, Green, and Co., London 1878, pp. 375-468, p. 439; trad. it. in *Opere filosofiche*, IV, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 205), che potrebbe a sua volta essere anche fonte del dialogo leopardiano. Una fonte che, a mia conoscenza, non è stata finora accertata. È attestata con sicurezza solo la lettura, nel giugno 1828, di «The life of David Hume written by himself» (G. Leopardi, *Tutte le opere*, a cura di W. Binni, con la collaborazione di E. Ghidetti, I, Sansoni, Firenze 1988⁵, p. 378), indizio almeno di una certa curiosità verso il filosofo scozzese. Da notare come nell’autobiografia Hume, che scrive nel 1776, accenni al tema parlando della sua malattia iniziata nel 1775, che ha indebolito il suo fisico ma non abbattuto l’animo, tanto da indurlo a dichiarare: «se anzi dovessi indicare quale periodo della mia vita preferirei vivere di nuovo [*again*], sarei tentato di scegliere proprio quest’ultimo» (D. Hume, *My Own Life*, in *The Philosophical Works*, III, Longmans, Green, and Co., London 1882, pp. 1-8, p. 7; *La mia vita*, in *Opere filosofiche*, IV, cit., pp. 329-340, p. 339, trad. modificata; la traduzione italiana riporta non correttamente «1765» in luogo di «1775»). Bortolo Martinelli ha sottolineato l’importanza per Leopardi della filosofia della conoscenza humeana: è possibile ipotizzare la conoscenza da parte del Recanatese di Hume, un autore «largamente diffuso in Europa nella seconda metà del Settecento attraverso le traduzioni francesi, conoscenza che Leopardi poteva quantomeno attingere attraverso l’*Encyclopédie methodique* e l’edizione italiana dei *Saggi filosofici sull’umano intelletto*, uscita a Pavia nel 1820» (B. Martinelli, *Leopardi tra Leibniz e Locke. Alla ricerca di un orientamento e di un fondamento*, Carocci, Roma 2003, pp. 14-15). Ma non ha mai fatto cenno alla possibile conoscenza, sia pure indiretta, dei *Dialoghi sulla religione naturale*, neppure nell’ampio studio dedicato all’operetta, nel quale però richiama la tematica della indesiderabilità di rivivere in Voltaire e Rousseau, e prima ancora in Erasmo e nella fonte più antica, il *De senectute* (XXIII, 83-84) di Cicerone (B. Martinelli, *Leopardi, il venditore d’almanacchi e il passeggero*, in Id., *Leopardi e la condizione dell’uomo*, Giardini, Pisa 2005, pp. 109-166: 131-137). Il tema del dialogo era contenuto in una pagina dello *Zibaldone* (4283-4284) del 1° luglio 1827.

²⁵ *WKG* III, 1, p. 251; *OFN* III, 1, p. 270.

²⁶ *WKG*, III, 1, p. 252; *OFN* III, 1, p. 270.

²⁷ Cfr. *infra*, § 4.

Leopardi, contemplando «l'infinita sovrabbondanza di ciò che accade» sarebbe giunto «alla sazietà, alla saturazione, anzi alla nausea [Eke]»²⁸. Sazietà e saturazione che nell'uomo sovrastorico producono il rigetto della storia e del mondo. Ai suoi occhi

il passato e il presente sono la stessa e identica cosa, cioè tipicamente uguali in ogni varietà, e costituiscono, come onnipresenza di tipi non transitori, una struttura immobile di valore immutato e di significato eternamente uguale²⁹.

Il valore immutabile dello *stillstehendes Gebilde* del mondo è agli occhi di Leopardi negativo: la vita è *Schmerz und Langweile*³⁰, «amaro e noia». Leopardi (come Schopenhauer) può fungere allora da rimedio contro la malattia storica in quanto la produzione artistica è capace di sottrarre alla distruzione operata dal tempo/divenire uno stato d'animo, un'immagine, un suono, un profumo – di trattenere ancora po' l'istante effimero nel cerchio della presenza. Ma si tratta di un rimedio tanto necessario quanto insufficiente, comunque destinato ben presto a essere abbandonato, perché gli uomini sovrastorici finiscono in fondo per rendere a se stessi impossibile, perché inutile, l'azione – proprio come avviene agli uomini debilitati dalla malattia storica³¹. Questa conclusione, paradossale ma inevitabile, pur non essendo stata esplicitamente tratta da Nietzsche, pure deve risultare dalla logica stessa del discorso. E infatti il pensatore tedesco si annovera nella schiera dei *Thätigen und Fortschreitenden*, degli «uomini attivi e progressivi», che, pur consapevoli della malattia storica, non intendono rinunciare all'elemento storico, a «coltivare la storia a scopo di vita»³². La vita – una vita senza aggettivi, non una vita felice, com'era per Leopardi, il quale in questo segna una distanza incolmabile col suo presunto affine tedesco³³ – è infatti il criterio ultimo per giudicare il valore dello storico, del non storico e del sovrastorico; e se un eccesso di senso storico è nocivo alla vita, la negazione del suo valore in nome delle potenze eternizzanti dell'arte e della reli-

²⁸ *WKG* III, 1, p. 252; *OFN* III, 1, p. 270; il sostantivo, riferito agli uomini sovrastorici, ritorna alla pagina seguente, subito dopo la citazione dei versi leopardiani.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Il testo della seconda *Inattuale* non riporta fedelmente la traduzione di Hamerling, rendendo «amaro e noia» non con «Bittere Langeweile» ma con «Schmerz und Langweile». La responsabilità della modificazione è da attribuirsi a Rohde, che l'ha introdotta correggendo le bozze (cfr. Brusotti, *Figure della caducità*, cit., p. 334, nota 52).

³¹ In un appunto postumo di poco precedente la stesura di *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, discutendo *La filosofia dell'inconscio* di Eduard von Hartmann, Nietzsche menziona cursoriamente Leopardi: «Ma se l'umanità deve vivere la propria età senile come una sorta di Leopardi, dovrebbe essere più nobile di quanto è in realtà» (*WKG* III, 4, 29[51]; *OFN* III, 3/2, p. 248). Come ha chiarito Brusotti (*Figure della caducità*, cit., pp. 320-323), Leopardi rappresenterebbe il simbolo di un'umanità liberata completamente dalle illusioni (come testimoniarebbe la poesia *A se stesso*), una prospettiva, questa, giudicata negativamente da Nietzsche. Sull'importanza della lettura di von Hartmann per l'elaborazione nietzscheana del tema del pessimismo, inteso come negazione del valore dell'esistenza («meglio non essere nati»), cfr. T. Dahlkvist, *Nietzsche and Philosophy of Pessimism: a Study of Nietzsche's Relation to the Pessimistic Tradition: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi*, Uppsala Universitet, Uppsala 2007; in questa tradizione Leopardi svolge un ruolo importante ma eccentrico, essendo ancora legato alla polemica contro la teodicea (pp. 114-115).

³² *WKG* III, 1, pp. 252-253; *OFN* III, 1, p. 271.

³³ È costretto a riconoscerlo anche Galimberti (*Note a Nietzsche, Intorno a Leopardi*, cit., p. 126), pur così incline a rilevare appena possibile «straordinarie coincidenze» tra i due. Colgo qui l'occasione per notare come Galimberti attribuisca erroneamente le qualità del non storico («mettersi a sedere sulla soglia dell'attimo...») al sovrastorico, errore forse dovuto al desiderio di sottolineare con maggior forza l'«ammirazione» di Nietzsche per Leopardi (*La speranza dell'opera*, ivi, p. 15).

gione costituisce certamente un rischio. È piuttosto alla forza e all'arte (sulla quale dovremo tra breve tornare) del non storico che Nietzsche sembra affidare il compito di allargare, rispetto all'animale, e di circoscrivere, rispetto alla degenerazione della malattia storica, l'orizzonte vitale. Più che rifiutare il passato e negare il divenire, si tratta di esercitare

la *forza plastica* [...], voglio dire quella forza di crescere a modo proprio su se stessi, di trasformare e incorporare cose passate ed estranee, di sanare ferite, di sostituire parti perdute, di riplasmare in sé forme spezzate³⁴.

Gli uomini si distinguono per la misura in cui possiedono tale forza plastica: c'è chi si dissangua inguaribilmente per una esperienza negativa, per un unico dolore (e questa sarà la condizione che negli anni successivi Nietzsche attribuirà a Leopardi)³⁵, e chi invece non è intaccato neppure dalle più selvagge e terribili disgrazie della vita.

Quanto più la natura intima di un uomo ha radici forti, tanto più egli si approprierà o impadronirà del passato; e se si immaginasse la natura più potente e immane, essa si potrebbe riconoscere dal fatto che per lei non ci sarebbe nessun limite del senso storico, ove questo agisse in modo soffocante e dannoso³⁶.

Agli occhi di Nietzsche questa è ancora soltanto una mera ipotesi: l'uomo dalla natura più potente e immane è ancora di là dall'essere concretamente immaginato. Piuttosto, il pensatore tedesco fida nella possibilità di sviluppare un'arte del non storico, che, non definita nel corso dello scritto, richiama quella che nelle pagine finali è chiamata «*igiene della vita*», un «metodo terapeutico» che sappia vigilare e sorvegliare la scienza, ovvero il senso storico, per impedirle di paralizzare, con il suo eccesso, la capacità di agire. La valutazione ancora largamente positiva del pensiero sovrastorico schopenhaueriano, e quindi leopardiano, fa sì che Nietzsche non identifichi tuttavia l'igiene della vita con l'arte del non storico, ma ritenga che tale igiene si debba avvalere tanto del non storico quanto del sovrastorico quali «rimedi naturali». In attesa che compaia all'orizzonte la figura simbolica dello *Übermensch*, nella *Seconda inattuale* il giovane Nietzsche affida la «missione» di preparare «una cultura e un'umanità più felici e più belle» alla «gioventù», alla «prima generazione di combattenti e di uccisori di serpenti [*Schlangentödtern*]», dotata di più robusta salute e di una «natura più naturale delle generazioni che l'hanno preceduta»³⁷. Solo la lotta della gioventù contro una cultura ridotta a ornamento, lontana dai bisogni vitali, contro gli ibridi mostri concettuali, contro gli iperspecialismi che smarriscono il significato stesso della ricerca, potrà permettere la guarigio-

³⁴ *WKG* III, 1, p. 247; *OFN* III, 1, pp. 264-265.

³⁵ Cfr. *infra*, § 4; in particolar modo si noti il mutamento di giudizio che interviene a cavallo tra gli anni Settanta e Ottanta.

³⁶ *WKG* III, 1, p. 247; *OFN* III, 1, p. 265.

³⁷ *WKG* III, 1, p. 327; *OFN* III, 1, p. 352.

ne e far sì che quei giovani diventino «di nuovo *uomini*», cessando «di essere aggregati simili a uomini»³⁸. I Greci, che seppero organizzare il caos concentrandosi su stessi, cioè dare forma all'informe, conferire unità al molteplice e stabilità al divenire senza rinnegarli, sono «un simbolo per ognuno di noi: ognuno deve organizzare il caos in sé, concentrandosi sui suoi bisogni veri». Solo così la cultura potrà diventare una rinnovata *physis* – non essere più ostile alla vita, ma essere essa stessa vita³⁹.

3. *Il pastore, la luna e gli eterni giri*

Dieci anni dopo Nietzsche scrive all'amico Heinrich Köselitz (Peter Gast):

Del resto debbo comunicarLe, non senza dispiacere, che ora, nella terza parte, il povero Zarathustra cade davvero nella cupezza [*in's Dünstere*] – al punto che Schopenhauer e Leopardi, a confronto del suo «pessimismo», farebbero la figura di principianti e novellini. È il *piano dell'opera* che lo esige. Ma proprio per riuscire a fare *questa* parte, ho bisogno io stesso anzitutto di una serenità profonda, celestiale: perché il pathos supremo potrà riuscirci soltanto in forma *giocosa*. (Alla fine TUTTO diventa *luminoso*)⁴⁰.

Nella terza parte di *Così parlò Zarathustra*, come noto, Zarathustra annuncia l'eterno ritorno dell'uguale. La lettera a Köselitz sembra prospettare un rinnovato confronto con il pessimismo sovrastorico, e in particolare, per quello che ci interessa, con Leopardi. Dove avviene questo confronto? La lettera ci suggerisce che esso debba situarsi all'inizio del terzo libro, prima che la cupezza e il pessimismo che l'accompagna risultino soltanto un gioco e che si affermi il più sereno “dire di sì” alla vita.

In effetti, per cogliere a pieno il significato del capitolo “La visione e l'enigma”, il secondo del libro (il primo è un prologo), è necessario saper scorgere in alcune immagini simboliche un confronto con Leopardi in vista del definitivo superamento della prospettiva pessimistica.

Il capitolo è abbastanza noto, perché ne sia necessaria un'esposizione dettagliata. Zarathustra propone ai suoi compagni, ai «temerari della ricerca e del tentativo», di indovinare il significato della visione enigmatica che ha avuto «il più solitario degli uomini»⁴¹. Egli saliva «cupo [*Düster*]» su un sentiero di montagna, portando su di sé «lo spirito di gravità [*Geist der Schwere*]», metà nano, metà talpa, che lo opprimeva⁴², finché Zarathustra si fermò ingiungendo al nano di scendere. Chi

³⁸ *WKG* III, 1, p. 328; *OFN* III, 1, p. 354.

³⁹ *WKG* III, 1, pp. 329-330; *OFN* III, 1, p. 355.

⁴⁰ *BKG* III, 1, n. 461 del 3 settembre 1883, p. 443; *EN* IV, pp. 420-421.

⁴¹ *WKG* VI, 1, p. 193; *OFN* VI, 1, p. 189.

⁴² *WKG* VI, 1, p. 194; *OFN* VI, 1, p. 190. In questa immagine si trova forse un'eco del *Canto notturno*, vv. 21-25, che riporto nella traduzione di Hamerling, sottolineando le espressioni che sembrano ricorrere nello *Zarathustra*: «Ein

è lo spirito di gravità? È il simbolo del peso del passato, dei giudizi di valore assunti e caricati su di sé, che impediscono agli uomini di essere se stessi, di trovare la propria via. In questo primo paragrafo avviene il confronto con la dottrina schopenhaueriana della compassione, che costituisce un'eredità fondamentale tanto per Nietzsche-Zarathustra quanto per la cultura contemporanea: la vita è dolore, l'uomo che contempla la vita prova compassione ed è rigettato nell'impotenza e spinto al rifiuto della vita. Ma bisogna opporsi all'abisso della compassione e non rifiutare la vita, che è innanzi tutto affermazione di sé: «Coraggio è però la mazza più micidiale, coraggio che assalti: esso ammazza anche la morte, perché dice: “Questo fu la vita? Orsù! Da capo!”»⁴³.

Incuriosito, il nano salta giù dalle spalle di Zarathustra: ora essi si trovano dinanzi a una porta carraia, dove in alto sta scritto «Attimo [*Augenblick*]». Di qui partono due sentieri, due eternità. Zarathustra sfida il nano a indovinare il suo «pensiero abissale» e il nano enuncia la dottrina del ritorno: «Tutte le cose diritte mentono [...]. Ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo». Invece di elogiare il nano, Zarathustra lo rimprovera incollerito: «non prendere le cose troppo alla leggera!»⁴⁴. Perché questa reazione?

Secondo questo pensiero tutte le cose che possono accadere devono essere già accadute, e se tutte le cose sono «annodate saldamente l'una all'altra», allora questo attimo trae dietro di sé «tutte le cose avvenire» (l'attimo è dunque tra due tutto, tra due eternità – per quanto possa essere paradossale affermare due tutto e due eternità –, non due «niente», come nella seconda *Inattuale*). È in questa situazione che i temi leopardiani cominciano a comparire:

E questo lento ragno – continua Zarathustra – che striscia al chiaro di luna, e questo stesso chiaro di luna [*Mondschein*], e io e tu bisbiglianti a questa porta, di cose eterne bisbiglianti – non dobbiamo tutti esserci stati un'altra volta?
– e ritornare a camminare in quell'altra via al di fuori, davanti a noi, in questa lunga orrida via – non dobbiamo ritornare in eterno?⁴⁵

La solitudine, il ragno e la luna erano già presenti nel primo annuncio dell'eterno ritorno, nel § 341 de *La gaia scienza*, che si intitola significativamente *Das größte Schwergewicht, Il peso più grande*⁴⁶:

schwacher Greis, die Blößen | Nur halb bedeckt von ärmlichem Gewande, | *Mit drückend-schwerem Bündel auf dem Rücken* [come il *Geist der Schwere* che sta sulle spalle di Zarathustra] | *Kommt über Berg' und Thäler*, | Durch hohen Sand, Gestrüpp und *Steingerölle* [nello *Zarathustra*: «Ein Pfad, der trotzig durch Geröll stieg»] (*Leopardi's Gedichte*, cit., p. 91).

⁴³ *WKG* VI, 1, p. 195; *OFN* VI, 1, p. 191.

⁴⁴ *WKG* VI, 1, pp. 195-196; *OFN* VI, 1, pp. 191-192.

⁴⁵ *WKG* VI, 1, p. 196; *OFN* VI, 1, p. 192; trad. modificata.

⁴⁶ Nel testo della prima formulazione «della più grande teoria» Nietzsche definisce l'eterno ritorno dell'identico «Il nuovo peso [*Das neue Schwergewicht*]» (*WKG* V, 2, 11[141]; *OFN* V, 2, *FP 1881-1882*, p. 380).

ogni indicibilmente piccola e grande cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione – e così pure questo ragno e questo lume di luna [*Mondlicht*] tra i rami e così pure questo attimo e io stesso⁴⁷.

Non è un caso che l'idea del ritorno compaia sempre associata al ragno e al chiaro di luna. Se il ragno è simbolo di Dio, dell'Ente sommo della metafisica⁴⁸, la solitudine e il chiaro di luna rimandano al venir meno della fede e quindi al pessimismo leopardiano – all'interrogazione del pastore cantata nel *Canto notturno* che si interroga sul significato degli «eterni giri» (v. 101) degli astri e sulla propria esistenza che, simile a quella della luna e delle stelle, ripete insensatamente il medesimo movimento. Rivolto alla luna, che rimane «Silenziosa» perché non può udire la voce umana e che neppure può scorgere gli uomini – infatti al suo sguardo la terra appare deserta⁴⁹ –, il pastore chiede:

Sorgi la sera, e vai,
Contemplando i deserti; indi ti posi.
Ancor non sei tu paga
Di riandare i sempiterni calli?
Ancor non prendi a schivo, ancor sei vaga
Di mirar queste valli?
Somiglia alla tua vita
La vita del pastore.
Sorge in sul primo albore
Move la greggia oltre pel campo, e vede
Greggi, fontane ed erbe;
Poi stanco si riposa in su la sera:
Altro mai non ispera (vv. 3-15).

Ma l'insensatezza della vita sempre uguale del pastore non si contrappone a un qualche significato del «giro lontano» (v. 81) della luna o dell'«arder delle stelle» (v. 84). Il pastore, la luna e gli astri – sono tutti presi in un unico, identico, eterno circolo (*in ew'gem Ringen*, suona la traduzione di Hamerling del verso 95), nell'«infinito andar del tempo» (v. 72; *Des ew'gen Zeitenganges*)⁵⁰:

⁴⁷ *WKG* V, 2, p. 250; *OFN* V, 2, p. 202. Nell'attenta analisi di questo aforisma Salaquarda accosta la reazione di rifiuto della rivelazione del demone con il punto di vista dell'uomo sovrastorico, il quale, ritenendo che il mondo sia in ogni istante compiuto, di fatto afferma il pensiero del ritorno ma ne prova nausea. Nonostante ciò, non coglie il debito di questa pagina, e poi del capitolo dello *Zarathustra*, nei confronti del *Canto notturno* di Leopardi, cfr. Jörg Salaquarda, *Der ungeheure Augenblick*, «Nietzsche Studien», XVIII, 1989, pp. 317-337.

⁴⁸ Nel capitolo «Prima che il sole ascenda», appartenente anch'esso alla terza parte di *Così parlò Zarathustra*, il cielo lodato dal profeta quale immagine dell'innocenza e dell'affermazione dell'esistenza, è puro perché non ci sono «un ragno eterno e ragnatele eterne» (*WKG* VI, 1, p. 205; *OFN* VI, 1, p. 202). Le immagini del Dio dei filosofi come «ragno» e della metafisica come «ragnatela» ricorrono rispettivamente nell'*Anticristo* (con riferimento specifico a Spinoza: cfr. *WKG* VI, 3, p. 182; *OFN* VI, 3, p. 185) e nel *Crepuscolo degli idoli* (cfr. *WKG* VI, 3, p. 70; *OFN* VI, 3, p. 71). Nello studio già citato, Salaquarda non individua questo riferimento.

⁴⁹ Sulle reminiscenze veterotestamentarie del tema del deserto in Leopardi, cfr. ora il puntuale contributo di S. Gentili, *Deserti biblici e terre desolate: Leopardi verso il Novecento*, «Bollettino di italianistica», XII, 2015, 1, pp. 52-93, nel quale però non si commenta il verso del *Canto notturno*.

⁵⁰ Nel *Canto notturno* il pastore attribuisce agli astri, alla luna e ai loro moti l'eternità e l'immortalità, in opposizione alla propria condizione mortale. Il che è finzione poetica, come aveva chiarito una volta per tutte il *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*: a rigore, immortali solo soltanto le «forze eterne della materia», che producono sempre «nuovi

A che tante facelle?
Che fa l'aria infinita, e quel profondo
Infinito seren? Che vuol dire questa
Solitudine immensa? ed io che sono?
Così meco ragiono: e della stanza
Smisurata e superba,
E dell'innumerabile famiglia;
Poi di tanto adoprare, di tanti moti
D'ogni celeste, ogni terrena cosa,
Girando senza posa,
Per tornar sempre là donde son mosse;
Uso alcuno, alcun frutto
Indovinar non so (vv. 86-98).

Il canto di Leopardi non dà risposta alcuna all'insensatezza dell'esistenza; e se anche gli «eterni giri» degli astri avessero un senso, che rimane però celato al pastore, sicuramente egli sa per esperienza diretta («Questo io conosco e sento», v. 100) solo questo: «a me la vita è male» (v. 104)⁵¹.

Possiamo a questo punto cominciare a capire il rimprovero di Zarathustra al nano: «Prendi le cose troppo alla leggera!». Nietzsche vede nei versi del *Canto notturno* una prefigurazione dell'eterno ritorno e delle conseguenze schiaccianti che tale prospettiva può provocare nell'uomo. Ma ne rifiuta la reazione pessimista: «a me la vita è male». L'intuizione di Nietzsche non fu tanto quella di immaginare un eterno ritorno delle medesime cose (rappresentazione già nota agli antichi)⁵², quanto di attribuire all'idea del ritorno una funzione selettiva e palinogenetica per l'uomo e la cultura del suo tempo.

Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda per qualsiasi cosa: «Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?» graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non desiderare più alcun'altra cosa che questa ultima eterna sanzione, questo suggello?⁵³

Dunque l'eterno ritorno potrebbe essere il potenziamento estremo dello spirito di gravità, non solo il peso del passato ma il peso di un passato che sarà, per l'eternità, futuro – una prospettiva

ordini delle cose». È necessario allora aggiungere che la monotona ripetitività della vita del pastore e «gli eterni giri» degli astri, se possono agli occhi di Nietzsche suggerire l'idea dell'eterno ritorno nel suo significato pessimistico/nichilistico, non possono tuttavia essere considerati identici a quell'idea. Coglie bene la differenza Antimo Negri, *Interminati spazi ed eterno ritorno*, cit., pp. 181-230 (anche se la ricerca di somiglianze tra i due gli aveva fatto dire, alcune pagine prima, che «è comune a Leopardi e a Nietzsche l'idea di un eterno divenire circolare, di un perenne avvicinarsi di produzione e distruzione», ivi, p. 75, sebbene in Leopardi non delle stesse cose, bensì di «nuovi ordini delle cose»).

⁵¹ Sul significato di questo verso cfr. *infra*, cap. 3.

⁵² Nonostante ciò, come nota Hadot, c'è una grande differenza: il «sì» stoico è un consenso alla razionalità del mondo, mentre l'affermazione dionisiaca dell'esistenza, di cui parla Nietzsche, è un «sì» dato all'irrazionalità (P. Hadot, *La cittadella interiore. Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 136-139).

⁵³ WKG V, 2, p. 250; OFN V, 2, *La gaia scienza*, § 341, p. 237.

che negli anni seguenti Nietzsche designerà col nome di nichilismo: l'eterno ritorno come vertice estremo del nichilismo⁵⁴ –. Si comprenderà, ora, il significato di quel passo della lettera a Köselitz, nel quale Nietzsche vedeva avvicinarsi un momento di cupezza per Zarathustra. Ma proprio in quanto l'eterno ritorno porta all'estremo l'insensatezza dell'esistenza, per la «magia degli estremi»⁵⁵, esso si rovescia nell'opposto, nel non dialettico superamento del nichilismo: l'affermazione dionisiaca della vita. L'ipotesi dell'eterno ritorno è selettiva: solo chi ama la vita sopra ogni altra cosa potrà dire: «da capo!» e accettare l'esistenza così com'è.

Al momento della composizione della terza parte dello Zarathustra Nietzsche avrebbe potuto leggere il *Dialogo di un venditore di almanacchi e di un passeggero*. Se l'avesse fatto – ma non sappiamo se lo fece – avrebbe potuto constatare solo la grande distanza dal Recanatese. L'ipotesi del ritorno, affacciata dal Passeggero al Venditore d'almanacchi, mostra come l'unica felicità della vita possa derivare dall'aspettativa, comunque illusoria, della felicità, per cui il passato non può essere voluto se non in quanto serbi in sé l'apertura alla novità, la possibilità di una vita diversa, ma non per essere rivissuto identicamente⁵⁶. Perciò, il «tornar sempre là donde son mosse» delle celesti e delle terrene cose, è per il pastore errante solo la manifestazione visibile dell'inanità del tutto, della sua assurdità. Agli occhi di Nietzsche Leopardi è un nichilista inconsequente. Vede soltanto la cupezza dell'esistenza e sa soltanto respingere il fato, non accettarlo e amarlo – non sa, o non ha la forza e il coraggio di sapere che non si può respingere il fato, ma solo amarlo –.

Nella pagina finale del capitolo “La visione e l'enigma” si consuma il confronto definitivo con Leopardi. Il nano, la porta carraia e il ragno sono scomparsi; la luna piena è salita sul tetto della casa, in un «silenzio di morte [*totdschweigsam*]», come fanno gli «spettri [*Gesperster*]»⁵⁷. Allora Zarathustra nel «più desolato dei chiari di luna» vide «un giovane pastore rotolarsi, soffocato, convulso, stravolto in viso, cui un greve serpente nero [*schwarze schwere Schlange*] penzolava dalla bocca.

⁵⁴ «Pensiamo questo pensiero [il nichilismo] nella sua forma più terribile: l'esistenza, così com'è, senza senso e scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla: “l'eterno ritorno”. È questa la forma estrema di nichilismo: il nulla (la “mancanza di senso”) eterno!» (*WKG* VIII, 1, 5[71]; *OFN* VIII, 1, *FP* 1885-1887, p. 201). Questo non vuol dire, a scampo di equivoci, che Nietzsche creda che Leopardi sia un autentico nichilista; casomai è un pessimista, cioè un nichilista inconsequente (cfr. *infra*, § 4).

⁵⁵ Cfr. F. Masini, *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, il Mulino, Bologna 1994, pp. 113-122.

⁵⁶ Tuttavia, nel coevo, o di poco successivo, *Pensiero dominante*, Leopardi suggerisce come l'intensa esperienza amorosa (l'«attimo immenso» di Nietzsche) possa giustificare la scelta opposta di rivivere il passato, pur con tutti i suoi dolori: «Per còr le gioie tue, dolce pensiero, | Provar gli umani affanni, | E sostener molt'anni | Questa vita mortal, fu non indegno; | Ed ancor tornerei, | Così qual son de' nostri mali esperto, | Verso un tal segno a incominciare il corso: | Che tra le sabbie e tra il vipereo morso, | Giammai finor sì stanco | Per lo mortal deserto | Non venni a te, che queste nostre pene | Vincer non mi paresse un tanto bene» (vv. 88-99). Hamerling aveva tradotto i versi centrali con espressioni (che metto in corsivo) che avrebbero potuto far parte del lessico dell'eterno ritorno nietzscheano: «[...] und noch einmal nach dem Tode | Kehrl'ich zurück ins Leben, | wo alles Leides Fülle mich durchschauert, | Um *neuen Lauf* nach solchem Ziel zu wagen» (vv. 91-94, in *Leopardi's Gedichte*, cit., p. 101). Ma nel Nietzsche maturo non è rilevabile alcuna traccia di questa poesia, che mal si concilia con l'immagine di un Leopardi ridotto a poeta della cupezza e del pessimismo (per una possibile eco del Pensiero dominante nella *Seconda inattuale*, cfr. *supra*, n. 15). Ha attirato l'attenzione sulla smentita che i versi del *Pensiero dominante* fanno di quanto affermato nel *Dialogo di un venditore di almanacchi e di un passeggero* Angiola Ferraris, *L'ultimo Leopardi. Pensiero e poetica 1830-1837*, Einaudi, Torino 1987, pp. 51-52. Più che di «smentita», però, si dovrebbe parlare di complessità della posizione leopardiana rispetto alla questione posta dal «passeggero» (a conferma che l'autore non si identifica mai totalmente in alcuna delle voci delle *Operette*).

⁵⁷ Nella versione tedesca del *Canto notturno* la luna è *Verschwiegener*, «Silenziosa» (v. 2).

Avevo mai visto tanta nausea [*Ekel*] e livido raccapriccio dipinto su di un volto?»⁵⁸. La nausea del pastore è la nausea “sovrastorica” del poeta, il disgusto del pastore errante dinanzi al «tornar sempre là donde son mosse» delle cose. Invano Zarathustra cerca di tirar fuori il serpente nero, simbolo dell’aspetto soffocante e orrendo dell’eterno ritorno, dalla bocca del pastore.

Allora un grido mi sfuggì dalla bocca: «Mordi! Mordi!» [...] Il pastore, poi, morse così come gli consigliava il mio grido; e morse bene! Lontano da sé sputò la testa del serpente –: e balzò in piedi. – Non più pastore, non più uomo, – un trasformato, un circonfuso di luce, che rideva!⁵⁹

L’uomo che decide di accettare l’idea del ritorno supera l’abisso della compassione, la nausea per l’esistenza, supera quindi la malattia dell’umanità: è il superuomo, simbolo dell’umanità post-nichilistica. Nello *Übermensch* dello *Zarathustra* si trasfigura la «forza plastica» del “non storico”, si concretizza cioè la «natura più potente e immane» ipotizzata nella seconda *Inattuale*. Mordere la testa del greve serpente nero, dire di sì alla vita, significa superare i limiti del senso storico, cioè avere la forza di «trasformare e incorporare cose passate ed estranee, di sanare ferite, di sostituire parti perdute, di riplasmare in sé forme spezzate»⁶⁰. Significa avere la forza di accettare il passato, di mutare il pesante fardello del “così fu” nel “così volli che fosse”.

La trasformazione del pastore in superuomo segna in Nietzsche il definitivo abbandono di Leopardi. Il riso del superuomo, però, ignorando il riso del poeta, condanna il Recanatese a rivestire il ruolo del pessimista.

4. Appendice. L’incontro di Nietzsche con l’opera di Leopardi

La prima menzione del poeta recanatese che incontriamo nell’epistolario nietzscheano è una lettera dell’amico Erwin Rohde datata 5 novembre 1869: Rohde, descrivendo la sua situazione spirituale durante il viaggio in Italia che stava compiendo, cita alcuni versi dal *Passero solitario* (vv. 20 e 22), con un tono che testimonia già una certa consuetudine dei due amici con i *Canti* leopardiani. Nietzsche, come già ricordato, aveva letto i *Canti* nella traduzione di Hamerling⁶¹, in una data che non è possibile stabilire con esattezza, ma che comunque va collocata tra l’anno della pubblicazione della traduzione di Hamerling e la partenza di Rohde.

⁵⁸ *WKG* VI, 1, p. 197; *OFN* VI, 1, p. 193. Ho tradotto *Ekel* con «nausea», invece che con «schifo», come ha fatto Montinari, in conformità alla traduzione del medesimo termine nella seconda *Inattuale*, a sottolineare il legame tra l’uomo sovrastorico di quel testo e il pastore dello *Zarathustra*.

⁵⁹ *WKG* VI, 1, p. 198; *OFN* VI, 1, p. 194.

⁶⁰ *WKG* III, 1, p. 247; *OFN* III, 1, p. 265.

⁶¹ Cfr. *supra*, nota 13.

In Germania, nei decenni immediatamente successivi alla rivoluzione del Quarantotto, la poesia leopardiana aveva conosciuto una discreta diffusione⁶². Senza tenere conto delle prime versioni di singole poesie, bisogna ricordare almeno le traduzioni di Lindner, un corrispondente di Schopenhauer, dalle *Operette morali*, sulla «Vossische Zeitung» nel 1858; quelle già menzionate di Robert Hamerling nel 1866; le versioni di August Brandes, il professore danese che più tardi diverrà il primo divulgatore universitario del pensiero nietzscheano e amico di Nietzsche stesso, nel 1869⁶³; e, infine, la versione più famosa dei *Canti*, di quasi tutte le *Operette* e dei *Pensieri*, di Heyse, nel 1878, su cui ritornerò in seguito.

La diffusione e la ricezione di Leopardi era allora legata alla crescente fortuna di Schopenhauer. È assai probabile che l'interesse per il Recanatese sia stato suscitato in Nietzsche dalla lettura del *Mondo come volontà e rappresentazione*, e che il primo incontro con il poeta italiano sia avvenuto proprio in tale occasione. Nel § 46 dei *Supplementi*, dedicato alla nullità e al dolore della vita, Schopenhauer ribadisce la natura inconscia della Volontà proprio grazie all'esistenza del dolore, così ampiamente testimoniato sia da eventi storici dovuti all'«illimitato egoismo» degli uomini, che danno luogo alla schiavitù e allo sfruttamento del lavoro minorile⁶⁴, sia da eventi naturali come il terremoto di Lisbona o il seppellimento di Pompei⁶⁵. Perciò la tesi di una volontà consapevole, di un □□ ù□ che regge il mondo darà luogo all'ottimismo, ma sarà al tempo stesso inconsistente e falsa, come la teodicea che le è necessaria. E per suffragare con testimonianze di famosi poeti il dolore della vita Schopenhauer ricorda, a suggello del capitolo, proprio Leopardi.

Nessuno però ha trattato questo oggetto così profondamente e così esaurientemente, come, nei nostri giorni, Leopardi. Egli ne è interamente compreso e compenetrato: da per tutto lo scherno e lo strazio di questa esistenza è il suo tema; in ogni pagina delle sue opere egli lo rappresenta, ma con una tale varietà di forme e di frasi, con tale ricchezza di immagini, che non desta mai fastidio, ma più tosto agisce sempre trattenendo e sollevando⁶⁶.

Perciò Nietzsche non era certo un fenomeno isolato: molti dei suoi amici, come von Gersdorff, Romundt, lo stesso Rohde, ferventi ammiratori di Schopenhauer, mostrano di leggere e conoscere Leopardi. L'affinità spirituale fra Schopenhauer e Leopardi era infatti divenuta quasi

⁶² Sulla fortuna di Leopardi in Germania, cfr. N. Bellucci, *G. Leopardi e i contemporanei. Testimonianze dall'Italia e dall'Europa in vita e in morte del poeta*, Ponte alle Grazie, Firenze 1996, pp. 427-473 (altri contributi sono citati in nota a p. 469). Bellucci sottolinea giustamente che «alla Germania va il merito di aver compreso e diffuso, attraverso la precoce valorizzazione dei contributi filologici, la eccezionale statura di studioso, di conoscitore del mondo antico, di interprete dei testi classici» di Leopardi (ivi, p. 427).

⁶³ Una prova indiretta della conoscenza nietzscheana di tale versione è data dalla lettera a von Gersdorff dell'8 maggio 1875, la cui menzione è utile qui anticipare, lettera in cui Nietzsche si lamenta della meschinità del recensore di «Land und Meer» di *Schopenhauer come educatore*. Questo scribacchino, sostiene Nietzsche, non ha mai preso in mano Schopenhauer, ma ha soltanto copiato i passi dalla prefazione di Brandes alla traduzione di Leopardi (*BKG II*, 5, n. 443, p. 48).

⁶⁴ Arthur Schopenhauer, *Supplementi al «Mondo come volontà e rappresentazione»*, trad. it. di G. De Lorenzo, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 597.

⁶⁵ Ivi, p. 603.

⁶⁶ Ivi, p. 608.

un luogo comune in Germania. La lettura in chiave pessimistica della riflessione leopardiana aveva già contribuito ad avvicinare il poeta di Recanati a colui che ne era considerato il massimo rappresentante nel campo filosofico, Schopenhauer. Ne nacque il celeberrimo dialogo di Francesco De Sanctis, *Schopenhauer e Leopardi* (1858)⁶⁷, che ebbe notorietà anche fuori d'Italia, e fu approvato dallo stesso filosofo di Danzica⁶⁸. Prima Lindner, poi Brandes e infine Heyse avevano ripreso l'accostamento.

A quella prima lettura seguirono altre occasioni per riprendere e approfondire la conoscenza di Leopardi. Tra il luglio e l'agosto del 1873 (dunque nello stesso periodo in cui Nietzsche dettò a von Gersdorff le pagine *Su verità e menzogna in senso extramurale*, il cui esordio contiene accenti e immagini che richiamano i più maturi testi leopardiani, e poco prima della composizione della seconda *Inattuale*, avvenuta fra la metà di dicembre del 1873 e la metà di febbraio dell'anno successivo), Nietzsche aveva trascorso con i suoi amici un periodo di vacanze a Flims-Waldhausen, nei Grigioni, tra passeggiate, nuotate nel lago di Cauma e letture comuni. Secondo la testimonianza di von Gersdorff «la lettura di Leopardi è quasi quotidiana»⁶⁹. La pubblicazione della prima *Inattuale* fu festeggiata con la lettura di poesie leopardiane.

Lo scritto sull'utilità e il danno della storia – sul quale mi sono sopra soffermato – suggella il primo periodo dell'incontro di Nietzsche con la poesia di Leopardi sotto il segno di categorie schopenhaueriane e della comune battaglia culturale con Wagner. Proprio dall'ambiente wagneriano, che contava molti ferventi ammiratori di Schopenhauer e, di riflesso, anche di Leopardi, vennero a Nietzsche ulteriori impulsi ad occuparsi del poeta italiano⁷⁰. Il direttore d'orchestra Hans von Bülow, già marito di quella Cosima che era diventata la moglie di Wagner, fece una visita a Nietzsche il 27 marzo 1872, in cui propose di dedicargli «l'opera pessimistica di Leopardi», che aveva tradotto durante il suo soggiorno in Italia⁷¹. Tuttavia il suo lavoro non lo aveva del tutto soddisfatto, tanto che von Bülow due anni dopo scriveva a Nietzsche:

Il grande fratello neolatino di Schopenhauer, Leopardi, attende tuttora invano di essere introdotto nella nostra nazione. La sua prosa è più importante per noi della sua poesia che, come Lei sa, è stata tradotta in tedesco da Brandes nel 1869 e, credo, recentemente da un altro (Lobedanz?). Ma una traduzione, in senso proprio, non è stata fatta: ci vuole una persona in grado di rimeditarlo e di ca-

⁶⁷ F. De Sanctis, *Schopenhauer e Leopardi. Dialogo tra A e D*, ora in Id., *Saggi critici*, a cura di L. Russo, Laterza, Bari 1965, II, pp. 136-186.

⁶⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, hrsg. von A. Hübscher, 2° verbesserte und ergänzte Auflage, Bouvier, Bonn 1987, lettere n. 455, 456, 457, 462, 465 (comprese fra il 26 febbraio e il 1° maggio 1859). Altre menzioni di Leopardi nell'epistolario schopenhaueriano, che testimoniano la lettura diretta delle *Operette morali*, dei *Pensieri* e l'interesse per l'*Epistolario* leopardiano nelle lettere n. 427, 444, 445 (a Lindner sulla traduzione delle *Operette*), 454 e 487 (la prima scritta il 14 marzo 1858, l'ultima il 1° marzo 1860).

⁶⁹ Curt P. Janz, *Vita di Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1980, I, p. 509; si tratta della lettera del 9 agosto 1873 a Erwin Rohde. Potrebbe risalire a questo periodo l'appunto menzionato *supra*, in n. 30.

⁷⁰ Sull'attenzione in Wagner e negli ambienti wagneriani per Leopardi, cfr. Giuseppe Gabetti, *Nietzsche e Leopardi*, «Il Convegno», 1923, pp. 441-461, 513-531; 1924, pp. 5-30, p. 442 n.

⁷¹ Cfr. *BKG* II, 1, n. 270 dell'11 aprile 1872, p. 306; *EN* II, p. 290.

larvisi dentro. Sia Lei questo “Schlegel”⁷². Il tempo che Lei vi spenderà non sarà perduto neanche – pardon! – in senso esteriore, materiale. Una traduzione tedesca dei *Dialoghi* e dei *Pensieri* andrà a ruba come i “panetti caldi”. NB. Lo possiede? Le potrei far spedire subito da Monaco il mio esemplare (la migliore e più recente edizione livornese)⁷³.

Il 2 gennaio 1875 Nietzsche declina l’invito:

Distinto signore,

mi sono sentito troppo felice e onorato dalla Sua lettera per non riflettere più e più volte sulla proposta che Ella mi fa in merito a Leopardi. Conosco, è vero, le sue opere in prosa solo in minima parte; uno dei miei amici⁷⁴, che abita a Basilea insieme a me, ne ha tradotto spesso singoli passi e me li ha letti, ogni volta con mia grande meraviglia e ammirazione: abbiamo l’ultima edizione livornese. (Tra l’altro è appena uscita un’opera francese su Leopardi, a Parigi da Didier, mi sfugge il nome dell’autore – Boulé?)⁷⁵. Conosco le poesie in una traduzione di Hamerling. Personalmente infatti conosco troppo poco l’italiano e, sebbene sia filologo, purtroppo non sono in genere portato per le lingue (mi fa già abbastanza soffrire la tedesca).

Ma il peggio è che non ho assolutamente tempo⁷⁶.

Dunque, stando ai documenti, all’inizio del 1875 Nietzsche aveva una buona e diretta conoscenza della poesia leopardiana e una conoscenza superficiale delle prose. Ma non ignorava, da buon filologo, l’attività filologica del Recanatese. Nella primavera del 1875 Nietzsche lavorava a quella che sarebbe dovuta divenire la quarta *Inattuale*, *Noi filologi*, e che invece non venne mai terminata. Nel materiale preparatorio di questo scritto ricorre più volte il nome di Leopardi, in un senso nuovo però, che per la prima e unica volta lo sottrae alla equazione con Schopenhauer e il pessimismo romantico. L’intenzione di *Noi filologi* era quella di liberare la filologia dalla pratica semplicemente erudita, permettendo una ripresa dell’antichità in funzione antimoderna – e quindi anticristiana: in questa prospettiva Nietzsche incontra Leopardi. Fra gli appunti preparatori, leggiamo: «Leopardi è l’ideale moderno del filologo; i filologi tedeschi non sanno fare nulla. (In proposito studiare Voss)»⁷⁷. Nietzsche doveva avere «una conoscenza indubbiamente incompleta, ma più che sufficiente a capire l’ingegno filologico del Leopardi». Con tutta probabilità conobbe gli *Excerpta* pubblicati dal Sinner sul “Rheinisches Museum” (la stessa rivista in cui Nietzsche pubblicò molti suoi lavori filologici), verosimilmente le note a Flegonte e a Celso, forse gli articoli su Filone e il *De re publica* di Cicerone, editi nel terzo volume delle *Opere*⁷⁸. In quel giudizio importa

⁷² A.W. Schlegel era considerato in Germania il traduttore per antonomasia.

⁷³ BKG II, 4, n. 603 del 1 novembre 1874, p. 601; cfr. la traduzione parziale della lettera in nota a EN III, p. 433. Von Bülow parla delle *Operette morali* di Giacomo Leopardi, con la prefazione di Pietro Giordani, edizione accresciuta e corretta da G. Chiarini, in Livorno, per tipi di Francesco Vigo editore, 1870. Lo stesso von Bülow aveva tradotto Leopardi: «Hans von Bülow, che ancora non conoscevo affatto, è venuto a trovarmi qui e mi ha chiesto se potevo dedicarmi la sua traduzione di Leopardi (il risultato delle sue ore di ozio in Italia)» (BKG II, 1, n. 207, lettera a E. Rohde dell’11 aprile 1872, p. 306; EN II, p. 290).

⁷⁴ Montinari avanza cautamente l’ipotesi che si tratti di Romundt; cfr. OFN IV, 1, “Notizie e note”, p. 376.

⁷⁵ Si tratta del lavoro di A. Bouché-Leclercq, *Giacomo Leopardi, sa vie et ses oeuvres*, Didier, Paris 1874.

⁷⁶ BKG II, 5, n. 412 del 2 gennaio 1875, pp. 3-4; EN III, p. 3.

⁷⁷ WKG IV, 1, 3[23]; OFN IV, 1, FP 1875-1876, pp. 93-94. Johann Heinrich Voss era un filologo illuminista.

⁷⁸ S. Timpanaro, *La filologia di Giacomo Leopardi* (1955), 2° ed. riveduta e ampliata, Laterza, Roma-Bari 1978, p. 188.

soprattutto notare, accanto alla funzione anti-tedesca della rivalutazione della filologia leopardiana messa in luce da Timpanaro⁷⁹, il senso attribuito da Nietzsche a tale attività, che consiste nella libertà da preoccupazioni religiose e nella capacità di tradursi in arte, ossia di non rimanere sterile pratica erudita. Infatti Leopardi, come Goethe, è un filologo-poeta, ben diverso dai filologi-eruditi⁸⁰. Cosa esattamente voglia dire la qualifica di filologo-poeta, lo apprendiamo da un altro appunto, in cui Nietzsche cerca di individuare quali forze abbiano ostacolato la comprensione dell'antichità. Innanzi tutto la civiltà antica venne utilizzata come stimolante per l'accettazione del cristianesimo, poi come arma per la sua difesa. Neppure la Riforma poté fare a meno degli studi classici. «Il Rinascimento, per contro, inizia gli studi classici con intenzioni *più pure*, d'altronde però in senso decisamente anticristiano. Esso rivela un destarsi dell'*onestà* del sud, come la Riforma lo rivela nel nord. Rinascimento e Riforma non potevano certo accordarsi, poiché una tendenza seria verso l'antichità rende anticristiani». La Chiesa, scoprendo il filologo, ha fornito una direzione innocente agli studi classici. F.A. Wolf ha liberato la filologia dalla teologia: «il suo ultimo atto non fu tuttavia compreso appieno, poiché non venne sviluppato l'elemento oggettivo ed attivo, che si ritrova nei poeti-filologi del Rinascimento. La liberazione tornò a profitto della scienza, non già degli uomini»⁸¹. Dunque il filologo-poeta Leopardi rappresenta una ripresa attiva dell'antichità in funzione anticristiana, e la sua associazione costante con Goethe riconferma questa ipotesi. La filologia perde il carattere anodino della polverosa erudizione, facendosi tramite la poesia esortazione ad un cambiamento radicale della vita. Leopardi come educatore. «Esisterebbe ancora la filologia come scienza, se i suoi servitori non fossero educatori stipendiati? In Italia ve ne erano. Chi può mettere, ad esempio, un Tedesco accanto a Leopardi?»⁸². Mai come in questi passi, nonostante, o proprio in forza della sua polemica anti-tedesca, Nietzsche ha mostrato di comprendere il senso dell'opera leopardiana, possibile solo ridimensionandone (o rileggendone) il carattere romantico-schopenhaueriano.

Probabilmente un'altra occasione per ritornare su Leopardi fu data a Nietzsche dalle letture comuni condotte con Malwida von Meysenbug⁸³, Paul Rée⁸⁴ e Albert Brenner durante il loro sog-

⁷⁹ Timpanaro ha sostenuto che la contrapposizione che Nietzsche fa di Leopardi ai filologi tedeschi e il suo accostamento a Goethe tradisce la confusione tra «la “classicità” del Leopardi poeta e scrittore [...] con la sua specifica attività di filologo, che [...] era più scientifico-razionalistica che mirante a una “sintesi” di filologia e poesia: paragonabile, quindi, agli articoli strettamente filologici di Nietzsche [...], non alla *Nascita della tragedia* o agli scritti su Wagner resuscitatore della simbiosi greca di poesia e musica: una tematica che al Leopardi sarebbe riuscita del tutto estranea» (ivi, pp. 187-189).

⁸⁰ Cfr. *WKG* IV, 1, 5[17]; *OFN* IV, 1, *FP 1875-1876*, p. 114; tale concezione sarà ripresa in un passo di *Richard Wagner a Bayreuth*: «Goethe e Leopardi ci appaiono come gli ultimi grandi epigoni dei filologi-poeti italiani» (ivi, p. 75; *FP 1875-1876*, p. 74).

⁸¹ Ivi, 5[107]; *FP 1875-1876*, p. 135. Sui filologi-poeti, cfr. ancora ivi, 3[15]; *FP 1875-1876*, p. 91.

⁸² Ivi, 5[56]; *FP 1875-1876*, p. 124. In questi mesi compaiono altri giudizi positivi su Leopardi: «è forse il più grande stilista del nostro secolo» (ivi, 3[71]; *FP 1875-1876*, p. 105); è un poeta che, come Pindaro, ha «anche dei pensieri» (ivi, 8[2]; *FP 1875-1876*, p. 187).

⁸³ Su Malwida von Meysenbug cfr. C.P. Janz, *Vita di Nietzsche*, cit., spec. I, pp. 633-649. Sulle letture sorrentine cfr. ivi, pp. 707-709; cfr. anche G. Gabetti, *Nietzsche e Leopardi*, cit., pp. 450-451 n.

⁸⁴ Su Paul Rée cfr. C.P. Janz, *Vita di Nietzsche*, cit., I, pp. 601-605.

giorno invernale a Sorrento (Nietzsche vi rimase dall'ottobre del 1876 al maggio seguente). Nelle *Memorie di un'idealista*, la Meysenbug riferisce come Nietzsche si sentisse confermato nelle sue simpatie poetiche «quando anche Malwida si entusiasmò per “le poesie, attinte alla fonte stessa del dolore, del più grande e nobile poeta italiano dopo Dante, Giacomo Leopardi”»⁸⁵. Lo stesso Brenner, che aveva trascorso l'inverno del 1875 a Roma presso la Meysenbug, era un fervente ammiratore di Leopardi, come si evince dalla lettera del 12 gennaio 1876 inviata da Malwida a Nietzsche: «Schopenhauer, Leopardi e Hölderlin erano diventati per lui una triade pericolosa»⁸⁶, in quanto fomentavano in lui la passione a sopprimere la volontà di vivere. Si può quindi ragionevolmente congetturare che durante il soggiorno sorrentino Leopardi non fosse del tutto trascurato nelle conversazioni e forse anche nelle letture.

Per il Natale del 1878 Nietzsche ricevette in dono dai coniugi Baumgartner⁸⁷ la nuova traduzione di Leopardi condotta da Heyse⁸⁸. Il dono era accompagnato da una lettera di Marie Baumgartner, in cui ella si raccomanda così:

Non vi legga soltanto il lato cupo [*das Düstere*], La prego! Osservi come Leopardi riusciva a essere contemporaneamente un pensatore, un sognatore e un cantore; da quanto posso notare, il pensatore in lui non disprezzava affatto il poeta; sì, sembra quasi che il poeta abbia perlomeno sostenuto e consolato l'uomo, e al pensatore non abbia tolto niente della sua nobiltà e della sua saggia moderazione. Anche l'amore era per lui una cosa nobile, che valeva la pena di essere vissuta⁸⁹.

Al dono e alla lettera Nietzsche rispose pochi giorni dopo:

Leopardi è qui, nella sua sobria eleganza, messo in serbo per le belle giornate estive in montagna. Lei sa, vero, che io non sono «pessimista» come lui, e il «lato cupo» [*das Düstere*], quando lo trovo, mi limito a *constatarlo*, non lo piango. Certo, non ne vengono fuori poesie altrettanto stupende⁹⁰.

Ritorna quindi in Nietzsche la concezione di Leopardi come pensatore pessimista e poeta del dolore, che era stata la lettura di tutti i suoi amici schopenhaueriani. Ma proprio questa lettura lo rende ormai distante, come appunto Schopenhauer. Lo conferma un appunto postumo, strettamente connesso con questo scambio epistolare (tratto dal manoscritto per la stampa di *Opinioni e*

⁸⁵ Ivi, I, p. 647.

⁸⁶ BKG II, 6/1, n. 738, p. 268.

⁸⁷ Cfr. BKG II, 5, n. 786 del 27 dicembre 1878 a Franziska und Elisabeth Nietzsche, p. 374.

⁸⁸ Giacomo Leopardi, *Gedichte und Prosaschriften*, übersetzen von Paul Heyse, Hertz, Berlin 1878. Sono qui tradotti, oltre ai *Canti* e ai *Pensieri*, la *Storia del genere umano* e i dialoghi delle *Operette morali*: mancano quindi testi importantissimi come il *Cantico del gallo silvestre* e il *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*. Sia la traduzione di Hamerling che quella di Heyse sono conservate nella biblioteca di Nietzsche.

⁸⁹ BKG II, 6/2, n. 1134 del 25 dicembre 1878, p. 1008; trad. in nota a EN III, p. 585. Ho tradotto *das Düstere* con «il lato cupo» e non con «la parte più malinconica», per omogeneità alle altre traduzioni del termine. Marie Baumgartner era la madre di un allievo di Nietzsche: gli interessi comuni possono essere circoscritti «da nomi quali Leopardi, Schopenhauer, Mérimée» (C.P. Janz, *Vita di Nietzsche*, cit., I, p. 609). Su Marie Baumgartner cfr. ivi, I, pp. 605-612.

⁹⁰ BKG, II, 5, n. 787 del 29 dicembre 1878, p. 375; EN III, p. 334. Anche in questo caso ho tradotto *das Düstere* con «il lato cupo» invece che «i “lati brutti”».

sentenze diverse, che fu consegnato all'editore il 31 dicembre) e quindi databile proprio negli ultimissimi giorni dell'anno:

Gli infelici raffinati, come Leopardi, che dalla loro sofferenza traggono orgogliosamente vendetta su tutta l'esistenza, non si accorgono come il divino mezzano dell'esistenza rida di loro: proprio così essi ora berranno di nuovo dalla sua coppa; infatti la loro vendetta, il loro orgoglio, la loro inclinazione a pensare tutto quanto soffrono, la loro arte nel dirlo: tutto questo non è di nuovo – dolce miele?⁹¹

Il nuovo volume leopardiano non dovette rimanere intonso; Nietzsche probabilmente tenne fede al suo proposito di ritornarvi su, e non solo nell'estate: se è dell'agosto del 1879 un appunto che riprende l'inizio del *Sabato del villaggio*⁹², risale all'autunno del 1880 l'annotazione: «Infinito! Bello è “naufragare in questo mare”»⁹³. Ma il giudizio, come dicevo, non muta, anzi la lontananza spirituale si accresce sempre più col passare del tempo e col maturare in Nietzsche della consapevolezza della sua distinzione dal «pessimismo romantico». Certo, come Chopin, Leopardi «ha guardato e adorato la bellezza»⁹⁴; Leopardi, insieme a Mérimée, Emerson e Savage Landor, è uno dei «maestri della prosa»⁹⁵ dell'Ottocento. Come Schopenhauer parlando della “volontà”, così Leopardi parlando della «natura matrigna» dà un'ultima rappresentazione di Dio, ma di un Dio non molto intelligente e «assai poco misericordioso»⁹⁶. Tuttavia la sua posizione, oltre che non sufficientemente radicale, è ridicola, come quella degli altri pessimisti, in quanto il dolore è un mezzo per conservare la vita⁹⁷, non un motivo per negarla.

Ma il distacco si delinea più netto anche dal punto di vista personale. Se ancora nel gennaio 1879, in uno dei momenti più precari della salute di Nietzsche, egli paragona la sua sofferenza a quella di Leopardi⁹⁸, più tardi, forse proprio per aiutarsi a prendere più nettamente le distanze da uno stato di malattia che era insieme fisica e spirituale, è portato a ritenerla unica e superiore a quella di altri uomini. «Chi ha sopportato così tanto come me? Certo non Leopardi!»⁹⁹, scrive nel luglio 1882 a Erwin Rohde, sottolineando quindi la sua maggior forza nell'affermare la vita nonostante il dolore. D'altronde, ho già preso in considerazione come Nietzsche ritenga nello *Zarathustra* la nausea pessimistica di Leopardi un gradino da superarsi, il lato semplicemente negativo del pessimismo e quindi di un nichilismo non del tutto conseguente¹⁰⁰, a differenza di quello di Nie-

⁹¹ WKG IV, 3, 38[2]; OFN IV, 3, *FP 1878-1879*, p. 345. Ma cfr. le pp. 213-215 dello *Zibaldone*, sopra citate nel testo.

⁹² Ivi, 45 [3]; *FP 1878-1879*, p. 379.

⁹³ WKG V, 1, 6[364]; OFN V, 1, *FP 1879-1881*, p. 502. Si tratta di una citazione dalla versione di Heyse.

⁹⁴ WKG IV, 3, p. 256; OFN IV, 3, *Il viandante e la sua ombra*, § 159, p. 198.

⁹⁵ WKG V, 2, p. 124; OFN V, 2, *La gaia scienza*, § 92, p. 101.

⁹⁶ Ivi, 11[16]; *FP 1881-1882*, p. 335.

⁹⁷ Ivi, 13[4]; *FP 1881-1882*, p. 503.

⁹⁸ Cfr. BN II, 5, n. 799 del 22 gennaio 1879 a Heinrich Köselitz, p. 383.

⁹⁹ BN III, 1, n. 267, p. 226.

¹⁰⁰ Cfr. WKG VIII, 2, 11[229]; OFN VIII, 2, *FP 1887-1888*, p. 296: «Leopardi si lamenta, ha motivo di lamentarsi; ma con ciò non rappresenta il perfetto tipo del nichilista».

tzsche-Zarathustra che, proprio perché estremo, può ribaltarsi nel suo superamento; come ho già citato la lettera del 3 settembre 1883 a Köselitz nella quale giudicava il pessimismo di Leopardi un pessimismo da principanti in relazione a quello di Zarathustra¹⁰¹.

Anche nelle ultime ricerche, quando Nietzsche si impegnerà a indagare intorno a quel fenomeno che prima chiamerà *Verdüstierung* (letteralmente: «incupimento», «oscuramento») e poi «nichilismo», la posizione di Leopardi verrà sostanzialmente schiacciata su quella di Schopenhauer. Esempio è un frammento postumo intitolato *Sul pessimismo tedesco*:

L'incupimento [*Verdüstierung*], i colori pessimistici seguono necessariamente l'illuminismo [*Aufklärung*]. Verso il 1770 si notava già il diminuire della serenità; le donne pensavano, con quell'istinto che prende sempre partito a favore della virtù, che ne avesse colpa la moralità. Galiani colse nel segno: cita i versi di Voltaire. Se oggi ritengo di essere, quanto a illuminismo, di un paio di secoli avanti a Voltaire e anche a Galiani - che era qualcosa di molto più profondo - fino a che punto devo allora essere giunto all'incupimento! Anche questo è vero: io mi misi in guardia a tempo, con una specie di deplorazione, contro la ristrettezza e l'incoerenza, tedesche e cristiane, del pessimismo schopenhaueriano o addirittura leopardiano, e cercai le forme più radicali (in Asia). [...] Ma per sopportare *questo* estremo pessimismo [...], per vivere solo, "senza né Dio né morale", doveti inventarmi qualcosa di contrapposto. Forse so meglio di tutti perché solo l'uomo rida: solo lui soffre così profondamente, da aver *dovuto* inventare il riso. È giusto che l'animale più infelice e melanconico sia anche il più allegro¹⁰².

Leopardi viene così iscritto nella rubrica "pessimismo romantico": «Pessimismo classico (della forza) contro quello romantico di Schopenhauer, de Vigny, Dostoevskij, Leopardi, Pascal»¹⁰³. Al pessimismo romantico Nietzsche aveva dedicato nel quinto libro della *Gaia scienza* (aggiunto quindi alla seconda edizione del 1887) il lungo e importante aforisma intitolato *Che cos'è romanticismo?* Gettando uno sguardo sul proprio passato, Nietzsche si chiede come mai vedesse nel pessimismo del XIX secolo (e nella musica wagneriana) una energia del pensiero superiore, una pienezza di vita maggiore dell'epoca di Hume, Kant e Condillac, tale che esso apparisse un lusso dovuto alla smisurata sovrabbondanza di vita. In questa valutazione egli prescindeva dal romanticismo.

Che cos'è romanticismo? Ogni arte, ogni filosofia, possono essere considerate come un mezzo di cura e di aiuto al servizio della vita che cresce e che lotta: esse presuppongono sempre sofferenze e sofferenti. Ma vi sono due specie di sofferenti: quelli che soffrono della *sovrabbondanza della vita*, i quali, dunque, vogliono un'arte dionisiaca e quindi una visione e una conoscenza tragica della vita, e quelli che soffrono dell'*impoverimento della vita*, i quali cercano riposo, quiete, placido mare, liberazione da se stessi attraverso l'arte e la conoscenza, oppure invece l'ebbrezza, lo spasimo, lo stordimen-

¹⁰¹ Cfr. testo corrispondente alla n. 39.

¹⁰² *WKG* VII, 3, 36[49]; *OFN* VII, 3, *FP 1884-1885*, pp. 248-249. Ho tradotto *Verdüstierung* con "incupimento" invece che con "abbuiamento" per sottolineare il nesso con la "cupezza" propria del pessimismo; la traduzione "abbuiamento" sottolinea invece il rovesciamento dell'*Aufklärung*, letteralmente "rischiaramento". È evidente come nella traduzione italiana si perda la ricchezza del termine tedesco.

¹⁰³ *WKG* VIII, 3, 14[25]; *OFN* VIII, 3, *FP 1888-1889*, p. 21.

to, la follia. Al doppio bisogno di *questi ultimi* corrisponde ogni romanticismo nelle arti e nelle scienze.

Il pessimista romantico si prende «vendetta di tutte le cose, incidendo, incastrando a viva forza, marchiando a fuoco in esse la *sua* immagine, l'immagine della *sua* tortura». Opposto ad esso ci può essere un altro pessimismo, il pessimismo classico o, meglio, dionisiaco, il «pessimismo dell'avvenire»¹⁰⁴.

Così, in *Genealogia della morale*, lo «stanco sguardo pessimista, la sfiducia per l'enigma della vita, il gelido no della nausea per la vita [*das eisige Nein des Ekels am Leben*]» sono segni di un'epoca di «infrollimento» e «demoralizzazione morbosi», in cui la vergogna della «“bestia” uomo» per i propri istinti è cresciuta in misura proporzionale a quanto è aumentato l'«incupirsi [*Verdüsterung*] del cielo al di sopra dell'uomo»¹⁰⁵. In effetti, dopo lo *Zarathustra*, Nietzsche è tentato di semplificare polemicamente il suo pensiero, che a volte assume i toni del più rozzo positivismo naturalistico: ciò si riflette nell'interpretazione di Leopardi (il cui nome scompare significativamente dall'epistolario) e del suo pessimismo, inscritto nella parabola di un'umanità decadente¹⁰⁶. Nella sua opera, come in quella di altri grandi poeti (come Byron, Musset, Poe, Kleist, Gogol), Leopardi si vendica dell'interiore sozzura, cerca di obliare il pantano della propria vita intima¹⁰⁷: onanismo¹⁰⁸, mancanza di donne¹⁰⁹, deviazioni sessuali e impotenza precoce¹¹⁰. Di fatto, agli occhi dell'ultimo Nietzsche, Leopardi è divenuto soltanto un pretesto per dimostrare cosa significhi l'inconsequenza del pessimismo, la sua natura romantica: una degenerazione della vita.

¹⁰⁴ *WKG* V, 2, pp. 301-304; *OFN* V, 2, *La gaia scienza*, § 370, pp. 247-250. Traduco di nuovo “incupirsi” invece di “offuscarsi”, per coerenza con le precedenti traduzioni.

¹⁰⁵ *WKG* VI, 2, p. 318; *OFN* VI, 2, *Genealogia della morale*, II, 7, p. 265.

¹⁰⁶ Cfr. *WKG* VIII, 3, 14[222]; *OFN* VIII, 3, *FP 1888-1889*, p. 184: «I *pessimisti moderni* come decadenti: | Schopenhauer | Leopardi, Baudelaire | Mainländer, Gouncourt | Dostoevskij | Si è fatto il disgustoso tentativo di mettere Wagner e Schopenhauer tra i malati di mente: ciò che invece corrispondeva a verità era sottolineare la netta accentuazione della decadenza fisiologica nel loro tipo...». Secondo Dahlkvist, negli anni Ottanta Nietzsche avrebbe ricollocato il tema del pessimismo in quello del nichilismo, conseguentemente alla trasformazione del problema del valore dell'esistenza in quello del significato dell'esistenza; da ciò la diversa valutazione del pessimismo, ora ritenuto fenomeno patologico, e della figura di Leopardi (Dahlkvist, *Nietzsche and the Philosophy of Pessimism*, cit.).

¹⁰⁷ Cfr. *WKG* VI, 2, p. 234; *OFN* VI, 2, *Al di là del bene e del male*, § 269, p. 192; puntualmente ripreso in *Nietzsche contra Wagner*, *WKG* VI, 3, p. 432; *OFN* VI, 3, p. 409. Cfr. anche *WKG*, VIII, 3, 23[1]; *OFN* VIII, 3, *FP 1888-1889*, p. 365 (originariamente nel manoscritto per la stampa del *Crepuscolo degli idoli*).

¹⁰⁸ Cfr. *WKG* VII, 3, 34[95]; *OFN* VII, 3, *FP 1884-1885*, p. 130: «Contro il *falso idealismo*, nel quale per troppa finezza le nature migliori si estraniavano dal mondo. [...] E che tipi come Shelley, Hölderlin e Leopardi si rovinino, è giusto, non mi sembra che tali uomini abbiano poi tutto questo valore. Mi delizia pensare alle dure rivincite che la dura naturalità della natura si prende su tal sorta di uomini, per esempio quando sento dire che Leopardi praticò prima l'onanismo e poi fu impotente».

¹⁰⁹ Cfr. *WKG* VII, 2, 26[405]; *OFN* VII, 2, *FP 1884*, pp. 234-235: «La specie *Hölderlin* e *Leopardi*: sono abbastanza duro per ridere della loro perdizione. Di questa si ha un'idea sbagliata. Questi ultraplatonici, ai quali sfugge sempre l'ingenuità, finiscono male. Qualcosa nell'uomo dev'essere duro e rozzo; altrimenti si perde in modo ridicolo, per continue contraddizioni con i fatti più semplici: per esempio, con il fatto che un uomo di tanto in tanto ha bisogno di una donna, come di tanto in tanto ha bisogno di un buon pasto».

¹¹⁰ Cfr. *WKG* VIII, 3, 15[34]; *OFN* VIII, 3, *FP 1888-1889*, p. 218: «Le filosofie del pessimismo: fisiologicamente decadenti per esempio Baudelaire / Schopenhauer / Leopardi: deviazioni sessuali al principio, impotenza precoce come conseguenza».

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia-italiana.net

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofia-italiana.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia-italiana.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@filosofia-italiana.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.