



Filosofia Italiana

Nietzsche e Leopardi. «Il filosofo della conoscenza tragica»

di Gaspare Polizzi

Abstract: The subtitle of my essay – *Nietzsche e Leopardi. «Il filosofo della conoscenza tragica»* – resumes a phrase that appears at the *incipit* of fragment 35 of the 19th Group of Friedrich Nietzsche’s Posthumous Fragments, dating from summer 1872 – early 1873. This is a fragment that, in my opinion, can be an effective start point to establish a line of Nietzsche’s confrontation with Giacomo Leopardi, without requiring a full discussion of the widely studied relationship. The phrase defines the philosopher, in his Greek excellence, but also in his timelessness. I will try to demonstrate how this fragment can be read together as a self-definition of the philosopher in Nietzsche and as an indicator of the philosophical specificity of Leopardi’s work. Nietzsche’s tension over the passage of the human being and his figuration of the last philosopher finds a possible similarity to what leads Leopardi to deal with the ‘ultra-philosophy’. But Leopardi, more and differently than Nietzsche, remains a ‘philosopher of tragic knowledge’: he survives with the poetic word to the «arido vero», that, «conoscendo l’intero intimo delle cose», never permanently breaks the bonds with the «misterio grande» of the nature.

Indice: 1. *Nietzsche e la filosofia nell’epoca tragica*, p. 1; 2. *De Sanctis e Nietzsche lettori di Leopardi*, p. 6; 3. *Rivivere la propria vita*, p. 11; 4. *Filologia, poesia e filosofia, nel solco della tragedia greca*, p. 13; 5. *Animale e uomo sovra-storico*, p. 19.

Nietzsche e Leopardi. «Il filosofo della conoscenza tragica»¹

di Gaspare Polizzi

«Ci vuole il senno e la sottigliezza del filosofo
e la vasta erudizione e perizia del filologo»
(*Zibaldone* 1267, 2-5 luglio 1821)

1. Nietzsche e la filosofia nell'epoca tragica

Il sottotitolo della mia ricerca riprende una frase che si presenta nell'*incipit* del frammento 35 del gruppo 19 dei *Frammenti postumi* di Friedrich Nietzsche, databile estate 1872 – inizio 1873². Si tratta di un frammento che, a mio avviso, può costituire un efficace abbrivio per stabilire una linea del confronto di Nietzsche con Giacomo Leopardi, senza pretendere una trattazione completa del rapporto, ampiamente studiato tra i due pensatori³. La frase definisce il filosofo, nella sua eccellenza greca, ma anche nella sua atemporalità. Cercherò di dimostrare come questo frammento possa leggersi insieme come un'auto-definizione del filosofo in Nietzsche e come un indicatore della specificità filosofica dell'opera di Leopardi. Ma procediamo con ordine.

Dopo la *Nascita della tragedia* Nietzsche lavora a un'opera che intende integrarla mettendo a fuoco la consistenza della filosofia greca nell'età della tragedia. Abbiamo ciò che è rimasto di que-

¹ Saggio su invito, ricevuto il 19/03/2017, sottoposto a *peer review*.

² La presente ricerca è il risultato di una relazione tenuta al convegno “Nietzsche e l'Italia”, svoltosi il 25-26 maggio 2015 nella Sala Azzurra del Palazzo della Carovana di Pisa a cura della Scuola Normale Superiore. Tutti i riferimenti ai frammenti postumi di Nietzsche sono tratti da: *Opere di Friedrich Nietzsche*, Edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, vol. III, Tomo III, Parte I, *Frammenti postumi 1869-1872*, a cura di M. Carpitella, versione di G. Colli e C. Colli Staude, Adelphi, Milano 1989; *Opere di Friedrich Nietzsche*, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, vol. III, Tomo III, Parte II, *Frammenti postumi 1872-1874*, a cura di M. Carpitella, versione di G. Colli e C. Colli Staude, Adelphi, Milano 1992; F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, a cura di C. Galimberti, Postfazione di G. Scalia, tr. it. di G. B. Buccioli, Il Melangolo, Genova 2000; F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, a cura di G. Colli e M. Montinari, nuova edizione a cura di G. Campioni con la collaborazione di M. C. Fornari, vol. 5, Inverno-primavera 1875 – Primavera 1876, Adelphi, Milano 2009. L'indicazione temporale del frammento permette il riconoscimento della fonte. Per ciascun frammento indico nel testo il gruppo, il numero, il periodo e la pagina dell'edizione succitata.

³ Vale ancora l'illuminante annotazione di Antonio Prete: «ai testi di Leopardi soltanto pochi si sono accostati cercando il pensiero della poesia e il tessuto immaginativo della filosofia: tra questi Giordani, e poi Nietzsche», A. Prete, *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*, Edizione ampliata, Feltrinelli, Milano 2006 (1980¹), p. 65. Una ricostruzione ancora valida del rapporto di Nietzsche con Leopardi, inserito nel quadro della ricezione di Leopardi in Germania, si trova in G. Gabetti, *Nietzsche e Leopardi*, in «Il Convegno. Rivista di Letteratura e di arte», 10 (1923), pp. 441-461; 11-12 (1923), pp. 513-531; 1-2 (1924), pp. 5-30.

sto previsto “libro del filosofo” in due scritti editi postumi – *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Su verità e menzogna in senso extramurale*⁴– e nei frammenti del periodo. In questo contesto si produce il primo significativo apprezzamento dell'opera di Leopardi.

Innanzitutto vanno ricordate le forme del confronto. Una prima indicazione ci è fornita dalle date e dalla collocazione dei frammenti. Il loro maggior numero risale al periodo 1873-74 (la prima citazione è dell'estate-autunno 1873; secondo Giuseppe Gabetti la prima notizia della conoscenza che Nietzsche ebbe di Leopardi risale alla primavera del 1869 e «il periodo in cui Nietzsche si occupa di Leopardi più attivamente» va esteso dal 1872 al 1880)⁵ e risulta legato alla composizione, incompiuta, del *Philosophenbuch*, che avrebbe dovuto completare la *Nascita della tragedia*. Come scrivono Mario Carpitella e Federico Gerratana nelle *Notizie e note* della parte seconda dei *Frammenti postumi 1869-1874*:

L'impegnativa opera che Nietzsche non riuscì a portare a termine doveva occuparsi, come si legge in un'annotazione dell'inverno 1872-73, della “Nascita della tragedia considerata da un altro punto di vista”; si tratta, secondo un frammento di poco anteriore, dell’“impulso artistico sotto forma di filosofia”. Di questo libro *Verità e menzogna* doveva essere l'introduzione, mentre *La filosofia nell'epoca tragica* ne realizza solo, e in mondo incompleto, la parte storica. Ma per farsi davvero un'idea di cosa sarebbe stato il progettato *Philosophenbuch* (“libro del filosofo” ovvero “dei filosofi”) occorre leggere i frammenti di questo volume – essi, soprattutto quelli del gruppo 19, sono forse i più interessati di tutto il periodo di Basilea⁶.

Partiamo dunque dal frammento 35 del gruppo 19 intitolato *Il filosofo della conoscenza tragica*⁷. La descrizione del filosofo greco arcaico, presocratico, contiene in sé tutti i caratteri dell'archetipo filosofico nietzscheano, e specificamente del “giovane Nietzsche”. Tale filosofo «sente *tragicamente* che il terreno della metafisica è venuto meno», rifiutando quindi «una nuova metafisica», fondata sulla conoscenza e sul «variopinto e vorticoso gioco delle scienze»; «egli lavora ad una nuova *vita*: restituendo all'arte i suoi diritti». Vita e arte si contrappongono a conoscenza e scienza, a quella «*conoscenza disperata*» che «si consumerà nella scienza cieca». Il filosofo tragico guarda «l'*immagine dell'esi-*

⁴ Cfr. F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, Nota introduttiva di G. Colli e M. Montinari, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1973.

⁵ G. Gabetti, *Nietzsche e Leopardi*, cit. p. 515. A proposito dei primi echi leopardiani in Nietzsche Gabetti scrive: «già nel 1869 Rohde [Erwin Rohde, filologo classico amico di Nietzsche] gli cita i versi del *Passero solitario*, con accenti che denotano, da parte di entrambi, una buona conoscenza della poesia leopardiana. Tre anni più tardi Hans von Bülow intende dedicare a Nietzsche la sua traduzione delle *Operette morali*, che, incompiuta, fu poi proposta al filosofo che tuttavia declinerà l'invito adducendo come motivazione la non sufficiente conoscenza della lingua italiana. Ancora nel 1874, a Bülow che si offre di fargli avere l'ultima edizione delle *Opere complete* di Giacomo Leopardi edita da Le Monnier, Nietzsche replicherà di esserne già in possesso» (p. 176). Ricerche più precise conducono a considerare più probabile che si trattasse di una traduzione di poesie, come attesta Giuliano Campioni in L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, cit., p. 415, nota 32.

⁶ M. Carpitella e F. Gerratana, *Notizie e note*, in F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, vol. III, Tomo III, Parte II, cit., p. 464.

⁷ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, cit., p. 13.

stenza», non da scettico, ma da creatore, da artista, che torce «l'impulso conoscitivo» in «critica del sapere», ponendo «la conoscenza al servizio della vita migliore». È stato osservato come

il ritrarsi della metafisica comporta il dissolvimento della forma sistematica dell'esposizione concettuale e dispone il terreno per una forma poetica che trascende l'esperienza dopo averla dissodata, quella del frammento e dell'aforisma, e riporta in auge la modalità del filosofare presocratica, che era innanzitutto testimonianza di vita, incarnazione del pensiero (non *parlare* di filosofia ma *vivere* la propria filosofia – suggeriva Epitteto), che manteneva in essere la mitopoiesi e disdegnava la formulazione matematica del sapere, mentre oggi “il coraggio di vivere una filosofia si è infranto”. Dopo il tramonto della metafisica, soltanto l'arte può salvarci, può redimerci cioè dal nichilismo, dall'assurdità e dall'insensatezza del nostro essere al mondo esposti alle tempeste del caso; poiché non ci è più concessa «la finzione dei concetti», né desideriamo promuovere una conoscenza sensorialmente deprivata, dobbiamo uscire dal labirinto della ragione e ripristinare «una tonalità di sogno e di fiaba» (94), rivolgerci alla produzione di opere d'arte e in esse ritrovare il sentimento della libera menzogna e la buona volontà d'apparenza, ormai libera dal falso dualismo con una presunta realtà. Arte come apparenza veritiera (ossimoro destinato all'obsolescenza), bellezza che redime. Una bellezza che non è misura apollinea né serena armonia neoclassica, bensì «forma vivente» (come la definiva Goethe), facoltà di metamorfosi, piacere della trasfigurazione, intensità, esuberanza, eccedenza di forze e attivazione dei sensi, propensione all'eros: «che cos'è il bello? – si interroga Nietzsche tra il 1870 e il 1871 – il bello è un sorriso della natura, un sovrappiù di forza e un senso di piacere dell'esistenza... Scopo del bello è di sedurre all'esistenza»⁸.

Una filosofia che abbandona la metafisica per condurre il filosofo a «vivere la propria filosofia» è pensata insieme da Nietzsche e da Leopardi, e il richiamo a Epitteto risulta, per il secondo, particolarmente evocativo. In frammenti coevi, sempre del gruppo 19, Nietzsche torna sul “filosofo della conoscenza tragica”, oscillando senza determinazione tra la visione di un filosofo a venire e quella del filosofo greco arcaico. Da un lato, Nietzsche prospetta un orizzonte atemporale, auspica «una specie del tutto nuova di *filosofo-artista*», che crea «un'opera d'arte»⁹, di un «[...] filosofo [che] CONOSCE il linguaggio della natura, e dice: / “noi abbiamo bisogno dell'arte”, e “noi abbiamo bisogno soltanto di una parte del sapere”»¹⁰. Dedicandosi a *La descrizione della natura del filosofo* scrive: «egli conosce in quanto poeta, ed è poeta in quanto conosce»¹¹. Dall'altro, richiama espressamente il mondo greco: «il filosofo dell'epoca tragica. [...] / *La forma dell'esistenza come educazione e cultura* – la volontà sulle teste degli uomini»¹². «*I filosofi dell'epoca tragica*» – aggiunge nel frammento 16 del gruppo 21 – «svelano, come la tragedia, il mondo»¹³. E nel frammento 6 dello stesso gruppo, sempre dedicato a *La filosofia dell'epoca tragica*: «in quel tempo i Greci sono stati filosofi!»¹⁴.

⁸ M. Vozza, *Postfazione. Nietzsche filosofo empirista?*, in F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, a cura di M. Vozza, Ananke, Torino 2007, pp. 141-142.

⁹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, cit., frammento 39, p. 16.

¹⁰ Ivi, frammento 49, pp. 20-21.

¹¹ Ivi, frammento 62, p. 24.

¹² Ivi, frammento 13, p. 5.

¹³ Ivi, p. 116.

¹⁴ Ivi, p. 114.

Non vi è alcuna contraddizione tra le due prospettive, in quanto se è indubbio che qui Nietzsche guarda ai filosofi greci arcaici in vista dello scritto *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, è pur vero che lo sguardo è sempre anche rivolto al tempo presente e a venire. Nel frammento 25 del gruppo 23 (inverno 1872-73) il filosofo *par excellence* è Arthur Schopenhauer, del quale si richiama la “memoria” – «*I filosofi dell'età tragica. / In memoria di Schopenhauer*»¹⁵. Ma, come sottolineano Giorgio Colli e Mazzino Montinari nella *Nota introduttiva a La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, questo scritto documenta un processo di maturazione, l'inizio di una conquista di autonomia da parte di Nietzsche: rispetto a Wagner, con il sostituirsi della filosofia all'arte, al vertice della cultura, e rispetto a Schopenhauer, con il sostituirsi a lui di Eraclito, come archetipo del filosofo. La ricerca è condotta verso l'«archetipo del filosofo», anche se sarebbe preferibile parlare di integrazione piuttosto che di sostituzione. Schopenhauer, come i filosofi greci, sente e vede un mondo naturale e umano che è eterno, vitale. Immedesimarsi nell'epoca tragica equivale a sentire quei filosofi «che noi li *sentiamo* veramente come *vivi*, questa è cultura. / I “sistemi” si divorano a vicenda, ma *una cosa* rimane. / Ciascuno di questi filosofi vide una volta nascere il mondo»¹⁶. Il «rapporto vitale tra filosofo e cultura» costituisce un elemento nuovo del pensiero di Nietzsche, e pone in chiaro la novità del concetto di “cultura”: «quest'ultima appare» – ricordano ancora Colli e Montinari – «come perpetuità, concatenazione delle grandezze passate»¹⁷.

Sentire vivi i filosofi tragici risolve l'antichità in «una pittura storica» (frammento 6 citato) e riannoda la corrispondenza tra conoscenza e vita, che è cultura, come Nietzsche sottolinea nel frammento 172 del gruppo 19 (come i successivi): «nel *filosofo* il conoscere viene nuovamente a contatto con la cultura. / Egli abbraccia tutto il sapere e solleva la questione del valore della conoscenza. Si tratta di un problema culturale: conoscenza e vita»¹⁸. Se «tutti i grandi Greci dell'epoca tragica non hanno nulla dello storico: - - -»¹⁹, «*la descrizione della natura del filosofo*» converge nella «strana coesistenza di concezione e astrazione», oltre la «metafisica come vuoto»²⁰, e conduce direttamente a «porre l'accento sul problema dell'esistenza, e in generale sui problemi eterni. / Il filosofo deve *conoscere ciò che abbisogna*, e l'artista deve *crearlo*. Il filosofo deve sentire nel modo più forte il dolore universale: a questo modo, ciascuno degli antichi filosofi greci esprime una dolorosa esigenza [...]»²¹.

¹⁵ Ivi, p. 139.

¹⁶ Ivi, p. 114.

¹⁷ G. Colli e M. Montinari *Nota introduttiva a F. Nietzsche, La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1992 (1973¹), pp. XVII e XVI.

¹⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, cit., p. 58.

¹⁹ Ivi, frammento 10, p. 5.

²⁰ Ivi, frammento 72, p. 28.

²¹ Ivi, frammento 23, pp. 8-9.

Il «problema dell'esistenza», problema eterno, sentimento del «dolore universale», accomuna i filosofi greci a Schopenhauer, filosofo tedesco invisibile ai Tedeschi: «che significato ha la sua apparizione proprio qui? Che cosa può significare la gioventù di Schopenhauer in un paese dove la filosofia va in rovina? Che senso ha la filosofia fra i Tedeschi?»²². Schopenhauer, come i filosofi greci, e come lo stesso Nietzsche, è fuori dagli spazi determinati dalla storia, è storico, meglio sovra-storico. E – conclude qui Nietzsche con un guizzo che ci conduce al cuore della poesia leopardiana – «avrebbe potuto benissimo essere nato in Italia, vedi Leopardi»²³. Seguono sette versi de *Il pensiero dominante*, che esaltano la bellezza, «sola disciolpa al fato» degli uomini, sola «consolazione» al vivere dei mortali che si ritraggono dalla «gente stolta». Questo richiamo a Leopardi tocca il problema stesso della filosofia per Nietzsche, della filosofia nell'epoca tragica, che si trova nei «poeti che fra le altre cose hanno anche dei pensieri, come Pindaro e Leopardi»²⁴, e unisce il poeta filosofo di Recanati, «il poeta della filosofia [che] sentì noia e amarezza della oscurità [...]», come ebbe a scrivere Pietro Giordani introducendo il terzo volume delle *Opere*²⁵, a Schopenhauer, ancor meglio di quanto non aveva fatto Francesco De Sanctis nel noto scritto *Schopenhauer e Leopardi*, pubblicato nel dicembre 1858 sulla «Rivista contemporanea»²⁶. Qui, ripeto, è in questione l'identità stessa della filosofia, nel nostro tempo e in ogni tempo. La tragicità del pensare l'esistenza, il dolore universale, il mondo naturale e umano, non il «pessimismo», sono al centro dell'attenzione di Nietzsche, che scriverà, sempre nel 1875, in un frammento che avrebbe dovuto confluire nel *Libro del filosofo*: «il tragico nella tragedia sta nel comprendere il mondo a partire da dolore»²⁷. È pur vero – come ricorda innanzitutto Walter Friedrich Otto²⁸ – che in Nietzsche la torsione tragica indirizza verso il primato del *Wille*, di quella Volontà che può condurre all'oltrepassamento «danzante» dell'umano, mentre in Leopardi la Natura rimane il limite invalicabile della condizione umana e la misura della sua infelicità. Ma la radice tragica dell'esistenza,

²² Ivi, frammento 8, gruppo 35, primavera-estate 1874, p. 424.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ivi, frammento 2, gruppo 8, estate 1875, pp. 173-174.

²⁵ P. Giordani, *Proemio al terzo volume delle opere di Giacomo Leopardi che è degli Studi filologici di sua adolescenza*, in G. Leopardi, *Studi filologici*, raccolti e ordinati da P. Pellegrini e P. Giordani, seconda edizione, in Id., *Opere*, vol. III, Le Monnier, Firenze 1853, p. 23.

²⁶ F. De Sanctis, *Schopenhauer e Leopardi. Dialogo tra A. e D.*, in «Rivista contemporanea», XV (1858), pp. 369-408, ora in *Schopenhauer e Leopardi e altri saggi leopardiani*, Ibis, Como-Pavia 1998³ (1998¹).

²⁷ F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, cit., p. 99.

²⁸ «Negli spiriti riconducibili al Rinascimento, all'antichità classica, come nel caso di Leopardi e di Goethe, la parola decisiva è Natura [...]. Nell'ambito in cui si muove Nietzsche un'altra potenza sta in primo piano: Volontà»: W.F. Otto, *Leopardi e Nietzsche* (1963), in F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, cit. p. 172. Cfr. anche R. Bruni, *Da un luogo alto*, cit., pp. 58-82. Raoul Bruni sviluppa un percorso affine al mio, ma, a mio avviso, tende a leggere la concezione leopardiana della tragedia antica in una prospettiva schopenhaueriana e nietzscheana, irrazionalistica e «mistica», che esalta la dissoluzione delle differenze nell'uno indifferenziato, secondo la quale «la tragedia antica esprime lo spettacolo della natura, superando ogni vincolo individuale e individualizzante» (p. 71) e il coro diviene «una forza estetica in grado di abbattere il principio di individuazione», visto che «l'individuo, grazie all'impulso del coro, annega nel mare indefinito della moltitudine» (p. 70).

ancorata alla greicità rimane per entrambi il percorso dominante del loro pensiero, che Nietzsche percorrerà a partire da *Umano, troppo umano* (1878-1879) in una direzione divergente.

2. De Sanctis e Nietzsche lettori di Leopardi

Per riconoscere la rilevanza filosofica dell'avvicinamento qui proposto da Nietzsche tra Schopenhauer e Leopardi mette conto richiamare le forme del confronto sviluppato da De Sanctis, mai ricordato da Nietzsche²⁹, all'origine del quale vi è una tradizione che risale allo stesso Schopenhauer, ricostruita da Gabetti³⁰.

Il dialogo, commissionato per la «Rivista contemporanea», si presenta per la sua gran parte come una sintesi divulgativa del pensiero di Schopenhauer, nel confronto tra due interlocutori A (più affine a Leopardi) e D (amante della filosofia e conoscitore di Schopenhauer), e non mette in gioco il confronto fin dall'inizio. Esso risente – è stato rimarcato – della ricezione tedesca di Leopardi che «avviene fin dall'inizio all'insegna del pessimismo romantico e di una identificazione tra l'infelicità “privata” del poeta-filosofo e il suo universo di pensiero»³¹. Vi è uno squilibrio nell'esposizione, che si vuole filosofica, a vantaggio di Schopenhauer, favorito anche da una distinzione netta tra il filosofo e il poeta. De Sanctis ritrova innanzitutto una convergenza tra Schopenhauer e Leopardi nel superamento della falsa contrapposizione tra spiritualismo e materialismo. I due vengono visti come fautori sì di due visioni apparentemente divergenti della realtà, rispettivamente spiritualista e materialista, ma in tali visioni «[A.] [...] spirito e materia sono fratelli cugini. / D. Anzi germani; anzi la stessa cosa sotto due diversi aspetti»³². Lo scrittore di Morra Irpina

²⁹ La possibilità di una lettura da parte di Nietzsche del dialogo di De Sanctis, grazie la mediazione di Jacob Burckhardt, è sostenuta con buone ragioni da L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, cit., p. 413 e nota 32.

³⁰ «Il passo di Schopenhauer, il quale contribuì fortemente alla diffusione di Leopardi in Germania (ad esso risale probabilmente anche la prima notizia che di Leopardi ebbe Nietzsche) si trova nelle aggiunte al Capitolo 46 della seconda edizione del “Mondo come volontà e rappresentazione”. La grandezza di Leopardi fu rivelata a Schopenhauer da un suo scolaro entusiasta, il Doss [Adam Ludwig von Doss][...]; «Schopenhauer continuò a restar curioso di ciò che riguarda Leopardi: conobbe il saggio di De Sanctis e lo approvò – con quel tono di benevolenza che assumeva verso chiunque mostrasse di riconoscere la sua importanza – giudicandolo “sehr gut”: in una lettera esprime anche l'intenzione di far venire dall'Italia l'“Epistolario” pubblicato dal Viani»: G. Gabetti, *Nietzsche e Leopardi*, cit., p. 447, nota 1. Gabetti ricorda anche altri confronti tra Schopenhauer e Leopardi proposti da Ernst Otto Lindner, che tradusse per la «Vossische Zeitung» le *Operette morali* (1858) e dai traduttori dei *Canti* Georg Brandes e Paul Johann Ludwig von Heyse. Anche in questa direzione la letteratura critica è ampia; mi limito a ricordare: G. De Lorenzo, *Leopardi e Schopenhauer*, Ricciardi, Napoli 1923; Lucio Felici, *Schopenhauer lettore di Leopardi e il “dialogo” desanctisiano*, in A. Folin (a cura di), *I diletti del vero. Lezioni leopardiane*, Il Poligrafo, Padova 2001, pp. 143-163; quindi in Id., *La luna nel cortile. Capitoli leopardiani*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 163-184; R. Poci, *Compassione ed egoismo in Schopenhauer e Leopardi*, in S. Neumeister e R. Sirri (Hrsg.), *Leopardi poeta e pensatore / Dichter und Denker* (Napoli, 20-24 marzo 1996), Guida Editore, Napoli 1997, pp. 463-474; F. Volpi, *Schopenhauer e Leopardi. Aggiornamenti circa un motivo classico*, in M. A. Rigoni (a cura di), *Leopardi e l'età romantica*, Atti del Convegno internazionale (Padova-Venezia, 6-8 maggio 1998), Marsilio, Venezia 1999, pp. 397-419.

³¹ A. Folin, *Pensare per affetti*, cit., p. 133.

³² De Sanctis, *Schopenhauer e Leopardi*, cit. p. 45.

ritrova la differenza più consistente tra i due scrittori nella distanza tra filosofia e poesia, e nella superiorità della prima rispetto alla seconda:

Leopardi s'incontra ne' punti sostanziali della sua dottrina con Schopenhauer; ma gli sta di sotto per molti rispetti. Primamente Leopardi è poeta; e gli uomini comunemente non prestano fede ad una dottrina esposta in versi; ché i poeti hanno voci di mentitori.

A. Ma Leopardi ha filosofato anche in prosa.

D. Non propriamente filosofato; ché a filosofare si richiede metodo. E questo è una delle glorie di Schopenhauer. Si sono tenute tante controversie sull'analogia e sulla sintesi, sulla psicologia e sulla ontologia. [...]. Ora, il metodo filosofico [secondo Schopenhauer] non è per niente diverso da quello di tutte le scienze empiriche, e dee essere analitico, che è quanto dire induttivo, prendere a fondamento l'esperienza e da quella cavare i giudizi: al che si richiede una facoltà apposita, ch'egli chiama la facoltà del giudizio, posta di mezzo fra l'intelletto e la ragione, l'intelletto che vede e la ragione che forma i concetti. Il filosofo vede e non dimostra³³.

Non soltanto la filosofia, quindi, ma lo specifico metodo filosofico di Schopenhauer, attento all'induzione analitica e all'evidenza lo rende «un ingegno fuori dal comune», peraltro efficacissimo nella scrittura («è piacevolissimo a leggere»). Viceversa,

Leopardi ragiona col senso comune, dimostra così alla buona come gli viene, non pensa a fare effetto, e troppo modesto troppo sobrio. Lo squallore della vita che volea rappresentare si riflette come in uno specchio in quella scarna prosa; il suo stile è come il suo mondo, un deserto inamabile dove invano cerchi un fiore. Schopenhauer, al contrario, quando se gli scioglie lo scilinguagnolo, non sa tenersi; è copioso, fiorito, vivace, allegro; gode annunziarti verità amarissime, perché ci è sotto il pensiero [...] Sicché leggi con piacere Schopenhauer e stimi Leopardi³⁴.

Non ci potrebbe essere una negazione più convinta del valore artistico delle *Operette morali* e della sua prosa filosofica, anche se va raccolta l'osservazione di Sergio Solmi, secondo il quale «De Sanctis notò a suo tempo la profonda differenza tra i due pessimismi: arido e nichilistico quello di Schopenhauer, appassionato e carico di amore per la vita quello del recanatese»; ma essa va unita alla sua precedente asserzione: «tutto sommato, Leopardi è assai più vicino a Nietzsche che non a Schopenhauer»³⁵. E ugualmente Gabetti commenta, a ragione:

dopo il saggio di Francesco De Sanctis è diventato consuetudine di opporre la filosofica sistematicità di Schopenhauer alla frammentarietà di Leopardi. Ma non è che una differenza esteriore apparente. La parte viva dell'opera di Schopenhauer non è – come avviene per tutti i pensatori veramente sistematici – nello sviluppo dell'idea centrale, organizzatrice: è in ciò che egli osserva sulla illusione, sul dolore, sull'attaccamento alla vita, sull'arte, sulla musica, sulla pietà: è nei paesaggi psicologici che lungo il cammino egli vien via via discoprendo. Per questi ha scritto e non per quella idea³⁶.

³³ Ivi, pp. 65-66.

³⁴ Ivi, p. 68.

³⁵ S. Solmi, *Leopardi e La Ronda*, in *Leopardi e il Novecento. Atti del III Convegno internazionale di studi leopardiani* (Recanati, 2-5 ottobre 1972), Olschki, Firenze 1954, pp. 127-140.

³⁶ G. Gabetti, *Nietzsche e Leopardi*, cit., pp. 454-455.

La superiorità della scrittura del filosofo Schopenhauer rispetto al ragionamento «col senso comune» del poeta Leopardi, viene efficacemente ribaltata nella ben nota pagina finale, nella quale De Sanctis, pensando al poeta e non allo scrittore, mostra come «Leopardi produce l'effetto contrario a quello che si propone». Quel poeta che «senti che te l'avresti trovato accanto, confortatore e combattitore [«se il destino gli avesse prolungata la vita fino al quarantotto»]». D'altra parte, quel pensatore «pessimista od anticosmico, come Schopenhauer» «mentre chiama larva ed errore tutta la vita, non sai come, ti senti stringere più saldamente a tutto ciò che nella vita è nobile e grande». «Sicché – conclude De Sanctis – «se caso, o fortuna, o destino volesse che Schopenhauer facesse capolino in Italia, troverebbe Leopardi che gli si attaccherebbe a' piedi come una palla di piombo, e gli impedirebbe di andare innanzi»³⁷.

Se si compara questo raffronto a quello sopra ricordato proposto da Nietzsche, non soltanto si nota una strana assonanza – anche Nietzsche aveva scritto di uno Schopenhauer trasferito in Italia, ma per vederlo tramutare in Leopardi, non per attaccargli «a' piedi come una palla di piombo» –, ma si riconoscono subito anche le differenze interpretative. Nietzsche, a differenza di De Sanctis, dà valore filosofico alla poesia e ritrova la filosofia nell'arte, la filosofia tragica nella poesia, anche in quella leopardiana, che trova profonda e filosofica allo stesso modo della scrittura di Schopenhauer. De Sanctis legge Leopardi rimanendo ancorato alla tradizione hegeliana, mentre Nietzsche fa tesoro della stessa rottura di stile e di pensiero operata da Schopenhauer rispetto all'idealismo e alla filosofia sistematica³⁸. In definitiva, ci si ritrova oggi, nel raffronto, più vicini all'idea nietzscheana della filosofia come arte, che non a quella di De Sanctis. E non è detto – anche se non mi risulta documentato – che il primo non abbia scritto il ricordato frammento 8 del gruppo 35, dopo aver letto quanto scrisse il secondo.

Il tema della tragicità del pensare si intreccia peraltro strettamente con quello della sua non storicità, o sovra-storicità, in diretta correlazione con la riflessione della seconda *Inattuale*. Il frammento 157 del gruppo 29 (estate-autunno 1873) mette in chiaro le alternative: «1. Storico, non storico, sovrastorico. / 2. La storia al servizio della vita. / 3. La storia dannosa per la vita. / 4. Il carattere non storico e quello sovrastorico come rimedi per la vita danneggiata dalla storia»³⁹. E il 194 distingue e connette le potenze antistoriche e quelle sovra-storiche: «le potenze antistoriche si chiamano oblio e illusione. Quelle sovrastoriche: arte, religione, compassione, natura, filosofia»⁴⁰.

³⁷ F. De Sanctis, *Schopenhauer e Leopardi*, cit., pp. 69-71.

³⁸ La vicinanza di Nietzsche, allievo di Schopenhauer, e di Leopardi nel gesto filosofico che abbandona il “sistema” in funzione del “frammento” è stata riconosciuta già dai primi interpreti e rimane costante anche negli studi più recenti: A. Folini, *Pensare per affetti*, cit., pp. 136-137.

³⁹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, cit., p. 299.

⁴⁰ Ivi, p. 310.

Troviamo qui un altro termine chiave nel rapporto tra Nietzsche e Leopardi, sul quale mi soffermerò più avanti: “illusione”. Intanto, seguendo la traccia del “non storico” eccoci nuovamente dinanzi a Leopardi, stavolta in compagnia del filologo danese Barthold Georg Niebuhr. Ed è stato sottolineato come Nietzsche non poteva non conoscere la loro amicizia⁴¹.

Si tratta del frammento 152 del gruppo 29: «che cosa significa non storico? / La passione agisce in senso non storico. / Anche le grandi mete, siano esse dell'uomo o del popolo. / Valutazione eccessiva – Niebuhr. Leopardi»⁴². Niebuhr è oggetto di attenzione particolare in questo periodo: nel frammento 95 del medesimo gruppo troviamo un'ampia citazione, che tocca il tema degli «spiriti grandi e alti», che – lo dimostra la storia – non hanno contezza della loro fortuita grandezza e soggiogano i semplici e gli immaturi senza una comprensione storica della loro ascesa:

Niebuhr (*ferè*): «A una cosa almeno, la storia, intesa in modo chiaro ed esauriente, è utile: che si sa come anche gli spiriti più grandi e alti del genere umano non sappiano quanto fortuitamente il loro occhio ha assunto la forma attraverso cui essi vedono e attraverso cui essi violentemente pretendono che tutti vedano, violentemente in quanto l'intensità della loro coscienza è eccezionalmente grande. Chi non sa o non ha capito ciò con grande precisione e in molti casi, viene soggiogato dall'apparizione di uno spirito potente che rechi la più alta passionalità in una forma data: se il lettore non è maturo, l'osservare direttamente la vita intellettuale quotidiana di un *potente* produce nella sua anima lo stesso effetto negativo che ha la lettura di un romanzo per una debole giovinetta»⁴³.

Il frammento 152, che rimane criptico nel richiamo a Niebuhr e Leopardi, si potrebbe intendere, alla luce del 95, nel senso che Niebuhr e Leopardi esprimono una «valutazione eccessiva» o eccedente, della passione di uomini e popoli, proprio cogliendone il carattere «non storico».

Torniamo ora al tema dell'illusione, che ritroviamo nell'ultimo capoverso del medesimo frammento 35 proposto all'inizio: «si deve addirittura *volere* l'illusione – in ciò sta l'elemento tragico»⁴⁴. Il rapporto tra illusioni e pensiero tragico è qui rimarcato, ma si tratta anche di un tema costitutivo della filosofia sopra-storica. Il frammento 37 del medesimo gruppo 19 recita: «oggi la filosofia

⁴¹ «Nietzsche era senz'altro al corrente del fatto che Niebuhr e Leopardi si fossero conosciuti personalmente. Hamerling ne parla nella sua introduzione ai *Canti*: G. Gabetti, *Nietzsche e Leopardi*, cit., p. 330, nota 41. Campioni richiama, per la conoscenza delle opere leopardiane, il ruolo dell'amico Heinrich Romundt e del traduttore dei *Canti* Robert Hamerling, che ne esalta la “greccità”: «Nietzsche scriveva a Hans von Bülow, il 2 gennaio 1875: “Conosco, è vero, le sue [di Leopardi] opere in prosa solo in minima parte: uno dei miei amici, che abita a Basilea insieme a me [Romundt?], ne ha tradotto spesso singoli passi e me li ha letti, ogni volta con mia grande sorpresa e ammirazione” [...]. Ancora nella primavera-estate del 1875 Nietzsche definisce Leopardi un “vero pensatore” [...]. Nietzsche possedeva una traduzione delle poesie ad opera di Robert Hamerling (Hildburghausen, 1866), che nella sua introduzione valorizza gli studi filologici di Leopardi e la sua prosa: “Leopardi cominciò i suoi profondi studi col mondo greco. Egli aveva sviluppato la familiarità col linguaggio e la letteratura dei divini Greci a un livello incredibile. Dichiarava addirittura che il suo pensiero gli si manifestava in maniera più viva e più chiara in greco che in latino e perfino in italiano ... egli assume la maestria dello stile dal XVI secolo, la semplicità dal XIV, ma la peculiarità del colorito in prima istanza dai Greci, poi dalla sua propria individualità, che alla fine rimane la cosa decisiva per ogni scrittore” (pp. 7-8)»: F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, vol. V., inverno-primavera 1875 – primavera 1876, cit., pp. 440-441.

⁴² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, cit., p. 297.

⁴³ Ivi, p. 274.

⁴⁴ Ivi, p. 13.

può ormai soltanto accentuare l'aspetto *relativo* di ogni conoscenza, l'elemento *antropomorfico*, e inoltre la forza ovunque dominante dell'*illusione*⁴⁵. E nel frammento 37 leggiamo che «da forza ovunque dominante dell'*illusione*»⁴⁶ è costitutiva della vita e di converso della cultura. Per questo motivo la filosofia produce cultura se doma «lo scatenato impulso conoscitivo»⁴⁷ e *vuole* l'illusione: «l'illusione è necessaria all'essere senziente per vivere. / L'illusione è necessaria per procedere nella cultura. / Che cosa vuole l'insaziabile istinto conoscitivo? / – In ogni caso è ostile alla cultura. / La filosofia cerca di domarlo; è uno strumento della cultura. / I filosofi più antichi»⁴⁸. Ancora una volta la filosofia coglie il nesso tra vita, illusione e cultura nei «filosofi più antichi», sempre anche con una profezia per la filosofia a venire.

Che la filosofia, in tal modo, sia intrinsecamente arte, partecipi della dimensione estetica, appare conseguenza inevitabile in ogni forma di mitopoiesi. Ecco perché, nel frammento 17 del gruppo 29 troviamo: «soltanto colui che potesse contemplare il mondo intero *come illusione*, sarebbe in grado di considerarlo senza desideri e senza impulsi – artista e filosofo»⁴⁹.

In questo contesto acquista rilievo l'ampia discussione polemica sviluppata da Nietzsche nei confronti della *Filosofia dell'inconscio* di Eduard von Hartmann, che trova proprio nel tema delle illusioni il suo fulcro, già discussa in modo articolato da Marco Brusotti. Questo «libro disgustoso» «per sostenere l'idea di un processo del mondo» «premette come □□□□□ la redenzione consapevole, la libertà dalle illusioni e la libera scelta del declino». Nietzsche critica in esso una visione teleologica dell'umanità, nella quale le illusioni non sono il prodotto della «repubblica dei geniali», ma l'esito di uno sviluppo storico e culturale in qualche modo evolutivo.

La padronanza delle illusioni, materiale costitutivo di una filosofia tragica che è intrinsecamente arte, è il risultato sovra-storico dei filosofi tragici e di Schopenhauer, qui evocato per contrasto («com'è infinitamente più puro, più alto e più morale, l'effetto del pessimismo di Schopenhauer!»). Aggiungiamo che la correlazione con la leopardiana «teoria delle illusioni» non è né superficiale, né casuale, come hanno dimostrato Brusotti e in forma più generale Alessandro Carra, collegando alla meditazione dei *Canti* – e in specie del *Canto notturno* e di *A se stesso* – l'elaborazione del primo capitolo della seconda *Inattuale* e i suoi appunti di stesura. Ma mentre in Nietzsche prevale un «*volere* l'illusione» come «elemento tragico» e l'accento è posto sull'«individuo che vuole», in Leopardi la teoria estetica delle illusioni è iscritta nella materialità

⁴⁵ Ivi, p. 15.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Ivi, frammento 64, p. 25.

⁴⁹ Ivi, p. 233.

naturale della tragicità greca e non trascura l'analisi delle idee nella mente prodotta dagli *idéologues*⁵⁰.

3. Rivivere la propria vita

A questo proposito, una pagina particolarmente intrigante nel rapporto tra il giovane Nietzsche e Leopardi è costituita da un lungo frammento, l'86 del gruppo 29, confluito nel primo capitolo della seconda *Inattuale*⁵¹, nel quale si presenta il caso "empirico" di rivivere la propria vita, prendendo a prestito un *exemplum* tratto dai *Dialoghi sulla religione naturale* di David Hume:

«Chiedete a voi stessi o a uno qualsiasi dei vostri conoscenti se vorrebbero rivivere gli ultimi dieci o vent'anni della vostra vita. No! Ma i prossimi venti saranno migliori, dicono loro – *And from the dregs of life hope to receive, what the first sprightly running could not give*». La sventura spinge gli uomini verso il futuro, e ancora la sventura li spinge verso un passato che non è più: in tal modo, si cerca su questa base di dimostrare la relative felicità del presente, oppure di consolarsi con il fatto che un giorno tuttavia le cose sono andate bene per altri. Ciò che impedisce agli uomini di trovare la rassegnazione, che è l'insegnamento del presente, è l'impulso alla felicità: poiché la felicità non esiste ora, evidentemente essa dovrà giungere, essi concludono, oppure essere già esistita. O infine, essa esiste già, se facciamo un confronto con la precedente sventura, ecc. Ciò che spinge avanti ogni uomo, li spinge tutti quanti: essi utilizzano la storia per diventare più felici nel futuro⁵².

L'affinità con il contenuto del *Dialogo di un venditore di almanacchi e di un passeggero* è talmente palese da porre la questione della fonte. Non vi è notizia della conoscenza di questa *Operetta* da parte di Nietzsche, che peraltro non avrebbe avuto difficoltà a citarla, ma formulo l'ipotesi, al momento non attestata, che i *Dialoghi sulla religione naturale* di Hume, un filosofo presente più di quanto non appaia in entrambi⁵³, sia la fonte comune a Nietzsche e a Leopardi. L'uso dell'esperimento sarà diverso in Nietzsche e in Leopardi: il secondo ne farà il motivo chiave dell'*Operetta*, il primo

⁵⁰ Cfr. G. Polizzi, *Leopardi e «le ragioni della verità»*. Scienze e filosofia della natura negli scritti leopardiani, Carocci, Roma 2003, p. 102 e nota 36. Condivido su questo punto l'interpretazione di Folin che vede nella teoria leopardiana delle illusioni una materialità assente dalla visione "ipersoggettiva" di Nietzsche. Mi convince meno la sua lettura heideggeriana di Nietzsche (e di Leopardi): A. Folin, *Pensare per affetti*, cit., pp. 145-147.

⁵¹ La prima stesura continua della seconda *Inattuale* si trova nel frammento 2 del gruppo 30 (autunno 1873 – autunno-inverno 1873-74, pp. 329-334).

⁵² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, cit., p. 268.

⁵³ Un esame esauriente dell'empirismo di Nietzsche in M. Voza, *Postfazione. Nietzsche filosofo empirista?*, in F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, cit.. Dopo il richiamo generale presente in M. Verducci, *Cultura inglese in Giacomo Leopardi*, Editore Eco, San Gabriele-Teramo 1994, pp. 102-103 e 137-138, cfr. A. Campana, *Leopardi e le metafore scientifiche*, Bononia University Press, Bologna 2008, dove si entra nel merito dei rapporti con Hume individuando i legami tra associazionismo inglese e sensismo francese (II. *Newton e Omero. I paradigmi della conoscenza*) e trattando la teoria della *moral attraction* (III. *Mondo fisico e mondo morale: due realtà a confronto*). Cfr. anche G. Polizzi, *Leopardi e «le ragioni della verità»*. Scienze e filosofia della natura negli scritti leopardiani, Carocci, Roma 2003, nota 13, pp. 96-97. Sul passo in questione cfr. M. Brusotti, *Figure della caducità. Nietzsche e Leopardi, Figuren der Vergänglichkeit. Nietzsche und Leopardi*, S. Neumeister e R. Sirri (Hrsg.), *Leopardi poeta e pensatore / Dichter und Denker*, cit., p. 331, che esprime un'ipotesi simile alla mia, e in un quadro più complesso di storia delle idee, che coinvolge anche Pierre Bayle, S. Brogi, *Nessuno vorrebbe rinascere. Da Leopardi alla storia di un'idea tra antichi e moderni*, Edizioni ETS, Pisa 2012, pp. 90-95.

ne accetterà sostanzialmente le conclusioni nel frammento, mentre nella seconda *Inattuale*, pur rispondendo comunque “no” alla domanda se si voglia rivivere la propria vita, introdurrà la distinzione tra l'uomo storico e quello non storico, che hanno un diverso atteggiamento dinanzi al passato, in quanto per il primo il passato ha valore come processo, mentre per il secondo «in ogni singolo momento il mondo è completo e tocca il suo termine» (si potrebbe sentire già qui un'eco della teoria dell'eterno ritorno dell'uguale). Il tema del “meglio non esser nati” che traluce dalle pagine di Hume e di Leopardi ha una lunga tradizione, ampiamente indagata⁵⁴.

Più in generale, Leopardi e Nietzsche procedono in una direzione simile, tematizzando insieme l'abisso della distanza dalla ingenuità tragica dei Greci, per i quali le illusioni erano vita e cultura, senza intermediazioni, e l'urgenza di una teoria delle illusioni come soluzione radicale al consumo della civiltà moderna espresso nella dissoluzione della metafisica tramite la razionalità critica e scientifica. Il filosofo sovra-storico, sia esso Schopenhauer o Leopardi, è colui che ritrova questa strada sepolta ricongiungendo filosofia e arte nella dimensione vitale delle illusioni.

Il *Libro del filosofo*, il “grande libro” che avrebbe integrato o sostituito la *Nascita della tragedia*, pur nella sua configurazione di «libro mancato»⁵⁵, si presenta come un esemplare prodotto di una filosofia che si fa scrittura frammentaria e “testo indefinito”. Del resto, che la bellezza della scrittura sia potenza sublime lo afferma Nietzsche proprio in questo «libro mancato», a proposito dello scrivere di Schopenhauer nel frammento 22 del gruppo 19: «nell'impulso conoscitivo che sa scegliere, la *bellezza* si ripresenta come potenza. / È cosa sommamente degna di nota, che Schopenhauer *scriva bene!* [...] / Oggi nessuno sa quale aspetto abbia un buon libro: oggi non si comprende cosa significhi scrivere bene. Oltre a ciò, la stampa rovina sempre più questa sensibilità. / *Se si potesse tenere stretto il sublimel!*»⁵⁶.

⁵⁴ Cfr. U. Curi, *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Bollati Boringhieri, Torino 2008; S. Brogi, *Nessuno vorrebbe rinascere*, cit., p. 155-190; G. Polizzi, *Giacomo Leopardi. La concezione dell'umano tra utopia e disincanto*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 111-128. Sanò inserisce tale motivo in una più ampia ricognizione del rapporto di Schopenhauer e Nietzsche, anche tramite Eraclito, con Leopardi e rintraccia proprio nel “meglio non essere nati” il nucleo teorico intorno al quale «la lettura nietzschiana di Leopardi resta saldamente ancorata, non solo negli scritti giovanili, ma lungo tutto l'arco della sua ricerca»: «ciò che *conflittualmente* accomuna i due, è la ripresa della tematica classica del “meglio non essere nati” – il radicale riconoscimento dell'inidoneità a vivere degli esseri umani»: L. Sanò, *Alle origini del pensiero negativo*, in Id., *Le ragioni del nulla*, cit., pp. 268 e 270. Brogi sviluppa un'indagine più ampia, a partire dalla ricorrenza nella filosofia moderna del *nolo renasci*, e ritrova la concezione di Hume, nei suoi legami con le argomentazioni di Bayle, come pure la citazione di Hume in Nietzsche, con il *focus* sul ruolo di Hartmann e una documentata ricostruzione del rapporto tra Schopenhauer, Nietzsche e Leopardi («di particolare interesse, da questo punto di vista, è la linea di pensiero che da Schopenhauer conduce a Nietzsche, passando per Eduard von Hartmann: il *nolo renasci* rappresenta in tale contesto uno degli assi centrali di un confronto teorico di grande interesse, che contribuisce a determinare il profilo complessivo della vicenda che lega ed al tempo stesso divide le filosofie pessimistiche e nichilistiche maturate nella cultura tedesca dell'Ottocento», S. Brogi, *Nessuno vorrebbe rinascere*, cit., p. 155), ma ritiene «assai improbabile una specifica influenza di Leopardi in merito al *nolo renasci*, rispetto al testo in questione, visto che a quest'epoca la conoscenza nietzschiana delle *Operette morali* era tut'al più frammentaria» (p. 165). Da ricordare anche T. Dahlkvist, *Nietzsche and the Philosophy of Pessimism. A Study of Nietzsche's Relation to the Pessimistic Tradition: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi*, Uppsala University Press, Uppsala 2007.

⁵⁵ M. Ciampa, *Nota introduttiva*, in F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, cit., p. 8.

⁵⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, cit., p. 8.

E avrebbe potuto dirlo vieppiù a proposito dello *Zibaldone* e dei *CXI Pensieri*, con giudizio anti-tetico rispetto a quello di De Sanctis, precedentemente richiamato.

4. Filologia, poesia e filosofia, nel solco della tragedia greca

Il filosofo-artista della conoscenza tragica appare agli inizi della civiltà, ma anche alla sua fine, è l'ultimo filosofo che parla con il nome di Edipo nei *Discorsi dell'ultimo filosofo con se stesso*: «chiamo me stesso l'ultimo filosofo, poiché sono l'ultimo uomo. Nessuno parla con me se non io stesso, e la mia voce giunge a me come quella di un morente. [...] / Eppure ti odo ancora, amata voce! In questo universo muore ancora una cosa, all'infuori di me, l'ultimo uomo: e l'ultimo sospiro, è il tuo *sospiro* che muore con me, il prolungato ahimè! ahimè sospirato per me, l'ultimo degli uomini della sventura, Edipo»⁵⁷. L'ultimo filosofo si riconosce nell'«ultimo uomo», nell'«ultimo degli uomini di sventura», «sopporta il dolore come un titano»⁵⁸.

Alla luce di quanto fin qui scritto appare pleonastico che Nietzsche ci ricordi ancora «Voglio sommare Schopenhauer, Wagner e la greicità più antica: ciò offre una prospettiva su una splendida civiltà»⁵⁹.

Scrittura frammentaria, tragicità, sentimento del sublime e teoria delle illusioni connettono in modo sostanziale il Nietzsche di questi anni a Leopardi, al Leopardi di tante pagine dello *Zibaldone*, che Nietzsche non ha potuto conoscere, ma che si dirigono lungo sentieri affini.

Uno in particolare intendo segnalare: quello che porta alla dimensione “filologica” della filosofia del tragico, echeggiando nel Nietzsche della *Nascita della tragedia*.

Va innanzitutto richiamato il valore che Nietzsche attribuisce al Leopardi filologo. In un frammento della primavera-estate 1875⁶⁰. Nietzsche asserisce che «Leopardi è l'ideale moderno di filologo; i filologi tedeschi non sanno fare nulla. (In proposito, studiare Voss!) [Johann Heinrich Voss, poeta e filologo tedesco, traduttore dell'Odissea, ammirato da Johann Wolfgang von Goethe per la *Luise* (1782-84), un complesso di tre idilli in esametri]», e aggiunge «chi può mettere, per

⁵⁷ Ivi, frammento 131, gruppo 19, p. 46.

⁵⁸ «L'ultimo filosofo, che coincide con l'ultimo uomo, “sopporta il dolore come un titano”, non distoglie lo sguardo da esso, anzi ne utilizza l'energia decostruttiva in vista della *Umwertung* di tutti i valori: “Il grado della sofferenza di cui un uomo è capace determina la sua profondità e la sua serietà, ma anche la sua gioia” (III, II, 176; è sempre l'esperienza del dolore a rendere possibile la *grande salute* che rigenera e seduce alla vita. L'emblema di questa filosofia tragica, che esprime una “verità che non conosce riguardi”, è il quadro di Albrecht Dürer “col cavaliere, la morte e il diavolo, come simbolo della nostra esistenza” (III, I, 310)»: M. Voza, *Postfazione*, in F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, cit., p. 141.

⁵⁹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, cit., frammento 14, gruppo 6, estate 1875, p. 136.

⁶⁰ Ivi, frammento 23, gruppo 3, p. 32.

es., un Tedesco accanto a Leopardi?»⁶¹. Nello stesso gruppo leggiamo: «raccomando di coltivare lo stile greco in luogo di quello latino, rifacendosi soprattutto a Demostene: semplicità. Fare riferimento a Leopardi, che è forse il più grande stilista del nostro secolo»⁶². Come in Voss, compositore di idilli e traduttore di Omero, stile e filologia si intrecciano in Leopardi, che è un vero filologo a fronte di 99 presunti tali, è un filologo-poeta erede, insieme a Goethe, della lontana tradizione dei filologi-poeti del Rinascimento italiano, estenuatasi al suo tempo per la «loro depravazione personale» e rinata più tardi: «Goethe e Leopardi ad es. sono fenomeni di questo genere. Dietro di loro lavorano i semplici filologi-eruditi»⁶³.

⁶¹ Ivi, frammento 57, gruppo 5, p. 79. Riporto l'annotazione di Campioni: «il “poeta-filologo” racchiudeva in sé le potenzialità di una nuova forma di vita attraverso l'incorporazione del mondo antico. E per Nietzsche la sua stirpe ha in Goethe e Leopardi gli “ultimi grandi epigoni”: “Chi può mettere, per esempio, un Tedesco accanto a Leopardi?”»: G. Campioni, *Nota al testo*, in F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, vol. V, inverno-primavera 1875 - primavera 1876, cit., pp. 403-404. Riporto a conferma il frammento 70 del gruppo 3 (marzo 1875), dove leggiamo lapidariamente: «i più grandi avvenimenti che abbiano toccato la filologia sono la comparsa di Goethe, di Schopenhauer e di Wagner: di qui si può trarre una prospettiva che giunga lontano» (ivi, p. 48).

⁶² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, cit., frammento 71, p. 48.

⁶³ Ivi, frammento 17, gruppo 5, p. 65. Timpanaro si pone al proposito due questioni. La prima concerne il carattere “iperbolico” della lode a Leopardi filologo: «da lode iperbolica lascia perplessi. Va considerata come uno sfogo antitedesco e un'ostentazione di spirito paradossale per il quale il Leopardi costituirebbe poco più d'un pretesto, o, pur nella sua evidente esagerazione, ha qualche giustificazione non meramente emotiva? E innanzi tutto, Nietzsche era in grado di giudicare e apprezzare scritti di filologia rigorosamente tecnica come quelli del Leopardi? Bisogna senz'altro rispondere di sì»: S. Timpanaro, *La filologia di Giacomo Leopardi*, cit., p. 187. La seconda riguarda il livello di conoscenza di Nietzsche su Leopardi filologo: «altra questione: che cosa poté Nietzsche conoscere del Leopardi filologo? Con tutta probabilità gli *Excerpta* pubblicati dal Sinner nel “Rheinisches Museum” del 1835 (e citati anche da qualche filologo tedesco, per esempio, come abbiamo visto, dal Westermann nei *Paradoxographi* del 1839); verosimilmente anche le note a Flegonte e a Celso uscite nei “Neue Jahrbücher” del 1840. Non escluderei neppure gli *Studi filologici* editi da Pellegrini e Giordani nel 1845: essi apparvero come volume terzo delle *Opere* leopardiane i cui primi due volumi, comprendenti fra l'altro i *Canti* e le *Operette morali*, erano usciti a cura del Ranieri: Nietzsche, conoscitore del Leopardi poeta e scrittore, avrà avuto fra mano tutti e tre i volumi e nel terzo avrà potuto leggere gli articoli su Filone e sul *De re publica* di Cicerone [ma la lettura e la proprietà del III volume delle *Opere* non è accertata: L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, cit., p. 414 e nota 27]. Se queste nostre ipotesi colgono in tutto o in parte nel segno, ne risulta una conoscenza indubbiamente incompleta, ma più che sufficiente a capire l'ingegno filologico del Leopardi. L'ammirazione di Nietzsche aveva dunque, è da credere, una base concreta» (ivi, p. 188). La risposta positiva a entrambe le domande, conduce Timpanaro a concludere – ed è conclusione convincente – che nella sua forzatura nel giudizio Nietzsche ammira «nel Leopardi (con un forte riferimento autobiografico) l'unione di filologia e poesia» (*ibidem*). Poco importa che tale visione di un Leopardi filologo poeta non sia del tutto corrispondente alla specifica attività filologica di Leopardi, «più scientifico-razionalistica che mirante a una “sintesi” di filologia e poesia: paragonabile, quindi, agli articoli strettamente filologici di N ai quali / abbiamo accennato (e che non si discostano sostanzialmente, per metodo, dai tanti lavori “tedeschi” della scuola di Gottfried Hermann e di Ritschl), 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, p. 189).

Non mi pare una semplice curiosità il fatto che la diffusione “popolare” di Leopardi in Italia, fuori dalle aule scolastiche e universitarie, sia dovuta a «La Ronda» e soprattutto al suo direttore Vincenzo Cardarelli che ha asserito di aver scoperto Leopardi attraverso il Nietzsche filologo e critico, conosciuto quando collaborava all'«Avanti». Solmi ha illustrato questo circuito virtuoso che riporta, non senza forzature, Leopardi in Italia agli inizi degli anni Venti del Novecento, proprio attraverso Nietzsche: «Nietzsche fu uno dei numi tutelari della “Ronda”, assieme a Leopardi e Goethe». Solmi richiama anche il giudizio di Vincenzo Cardarelli: «la morale e la filologia di Nietzsche non sono, a parer nostro, che poche briciole cadute dalla mensa di Leopardi», ma ritiene che «la cosa è quantomeno esagerata» e per la filologia aggiunge, su indicazione di Timpanaro: «ma gli studi filologici di Nietzsche (da lui, come da Leopardi, scritti in età giovanile) si erano svolti in un campo del tutto diverso da quello in cui s'era esercitata l'acutissima ricerca leopardiana, cioè principalmente su Diogene Laerzio, Omero, Esiodo, Teognide ecc.»; mentre per la morale «non si vede quale insegnamento potesse trarre dagli uni [i *Canti*] quanto dalle altre [le *Operette morali*], fuori di qualche vaga spinta e suggestione». Tuttavia mi pare che la frase di Riccardo Bacchelli riportata dallo stesso Solmi – «tendevamo a interpretare Leopardi alla luce di certa estetica e di certa critica luminosa di Federico Nietzsche» – renda giustizia del-

Dal contesto nel quale sono collocati i riferimenti a Leopardi sopra riportati risulta evidente che non si possa prescindere dalla idea di “filologia” affermata da Nietzsche che recupera un senso ampio della filologia, intesa come analisi della cultura e della filosofia, particolarmente affine a quello leopardiano, e prima ancora a quello di Giambattista Vico. Su questa idea di filologia e sul suo rapporto con la poesia in Leopardi faccio mie le osservazioni di Sebastiano Timpanaro:

in altri poeti-filologi, il terreno d'incontro fra poesia e filologia è costituito dall'attività umanistica dello scrivere versi o prosa latina: lo studio filologico di interpretazione e restauro dei testi antichi si tramuta in □η□□□, in emulazione letteraria. [...] Non così in Leopardi: qualche poesiole latina – quasi tutte traduzioni da originali italiani – si può trovare tra i «Puerilia» scritti sotto la guida del Sanchini; poi più nulla, se si eccettuano tre curiosi versi, anch'essi del resto molto giovanili, in una delle prime pagine dello *Zibaldone*. Con maggiore impegno scrisse le due anacreontee greche [...]: il fare versi greci era una forma di “umanesimo” meno trito, segnava un distacco rispetto all'umanesimo esclusivamente latino della Controriforma. Ma neppure nella versificazione greca insisté⁶⁴.

In Leopardi, come in Nietzsche, è assente una filologia come «emulazione letteraria», ma la filologia diviene sintonia con la concezione tragica della grecoità e visione del nesso filologia-poesia, anche nell'orizzonte dell'interpretazione della nascita della tragedia greca.

Leggiamo alcune pagine dello *Zibaldone* scritte negli ultimi giorni del soggiorno romano e di ritorno da Roma, in un momento cruciale di quella vicenda di pensiero e di poesia che si concretizzerà con le venti *Operette morali* del 1824 e insieme con l'avvio di una filosofia dello stratonismo e delle correlate affermazioni sulla costitutiva infelicità degli esseri umani e viventi.

Il 26 marzo 1823, negli ultimi giorni del suo primo soggiorno romano, disteso fra il 17 novembre 1822 e il 3 maggio 1823, Leopardi trascrive nello *Zibaldone* un passo tratto dallo *Chapitre LXXI. Entretiens sur la nature et sur l'objet de la Tragédie* del *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce* di Jean-Jacques Barthélemy⁶⁵, che propone una lettura dell'origine della tragedia greca⁶⁶: «quelques sages, épouvantés des vicissitudes qui bouleversent les choses humaine, supposèrent une puissance qui se joue de nos projets, et nous attend au moment du bonheur, pour nous immoler

le intenzioni de «La Ronda», che lesse la poetica di Leopardi alla luce di Nietzsche, e viceversa. Come pure il «drastico e curioso giudizio» – l'espressione si trova in S. Timpanaro, *La filologia di Giacomo Leopardi*, cit., p. 189 – di Cardarelli: «da morale e la filologia di Nietzsche non sono, a parer nostro, che poche briciole cadute dalla mensa di Leopardi»: S. Solmi, *Leopardi e «La Ronda»*, in *Leopardi e il Novecento*, cit., pp. 137-138.

⁶⁴ S. Timpanaro, *La filologia di Giacomo Leopardi*, cit., pp. 143-144. Un giudizio simile, anche se più enfatico, lo troviamo in Luigi Russo: «In questo senso la filologia del Leopardi non è né sterile, né arretrata come lavoro meramente tecnico, né rimane a mezza strada: essa sbocca e prepara e alimenta gli ardori del poeta civile. [...] La filologia fu per lui istituzione poetica, severa nutrice di poesia»: L. Russo, *Ritratti e disegni storici. Serie terza dall'Alfieri al Leopardi*, Sansoni, Firenze 1963, pp. 208-209.

⁶⁵ J.-J. Barthélemy, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce, dans le milieu du Quatrième Siècle avant l'ère vulgaire*, tomes I-IV, De Bure l'ainé, Paris 1788, tome IV, p. 47.

⁶⁶ Per le citazioni dello *Zibaldone* si usa G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, Edizioni critica e annotata a cura di G. Pacella, 3 voll, Garzanti, Milano 1991, riportando il numero della pagina e, se presente, l'indicazione del luogo e della data del pensiero, qui p. 2683.

à sa cruelle jalousie». La presenza di «une puissance qui se joue de nos projets» e che ci immola alla sua crudele gelosia nel momento stesso della nostra felicità susciterà in Leopardi l'immagine della “natura matrigna”, efficacemente descritta nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*. Il motivo degli dèi invidiosi e di una potenza avversa agli uomini viene ripreso da Leopardi nel rapporto tra la saggezza e il riconoscimento di una potenza nemica alla stirpe umana, che si vendica con essa e la condanna all'infelicità. La citazione riportata subito dopo, del 29 marzo, rinvia allo Chapitre LXXVIII del *Voyage (Suite du voyage de Délos)* sottotitolato significativamente *Sur le Bonheur*⁶⁷. Qui Leopardi trascoglie un passaggio che afferma una verità consolidata della propria filosofia morale: l'eccesso di ragione è funesto, seguire la nostra inclinazione razionale è pericoloso per la nostra condizione⁶⁸. Il quadro fornito dal *Voyage* in questo capitolo descrive con grande e “leopardiana” suggestione la diffusa e inevitabile persistenza dell'infelicità umana, dove si discetta della «vague des passions» analizzando la contraddizione tra la persistenza dei *désirs* e la fine delle *illusions*⁶⁹. Ne consegue il riconoscimento dell'impossibilità per gli uomini di raggiungere una felicità durevole e l'osservazione della miscela inestricabile di bene e male nel sistema generale della natura. A questo ultimo appunto sul *Voyage* va aggiunto un pensiero di rilievo del 1 aprile sul rapporto tra illusioni e felicità. Si tratta di un pensiero importante che conclude un itinerario di riflessione sul ruolo della società nella determinazione dell'infelicità umana. Leopardi è qui sicuro nel riconoscere la consequenzialità tra l'abbandono di quelle «illusioni felicitanti» proprie della gioventù e delle prime età, dovuto alla vita sociale e all'esperienza collettiva che ne deriva, e la nascita dell'infelicità umana.

Le piste della lettura leopardiana del Barthélemy riemergeranno a Recanati tre mesi dopo con tre riferimenti – il 21 giugno, il 26 luglio e il 20-21 agosto – tutti riferiti a temi tecnici concernenti la musica e il teatro greci⁷⁰. Va notato che tale capitolo è immediatamente precedente a quello nel quale Leopardi ha “scoperto” la sentenza di Sileno “meglio è non esser nati”. In questo capitolo ad esempio «si racconta che la Grecia, ai tempi delle grandi vittorie sui Persiani (sec. V. a.C.) fu come presa da una mania [«passion effrénée», recita il testo originale] per la musica strumentale e per la poesia ditirambica; queste provocarono entrambe la corruzione della musica tradizionale, perché insegnarono l'una “a far di meno delle parole”, l'altra “a soffocarle sotto ornamenti

⁶⁷ J.-J. Barthélemy, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, cit., pp. 250-279.

⁶⁸ G. Leopardi, *Zibaldone*, cit., p. 2683.

⁶⁹ J.-J. Barthélemy, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, cit., pp. 251-252.

⁷⁰ Questi aspetti sono presentati nello Chapitre XXVII *Entretiens sur la Musique des Grecs*: ivi, tome IV, pp. 123-160. A Recanati Leopardi cita dall'edizione italiana in 12 tomi posseduta nella sua biblioteca: J.-J. Barthélemy, *Viaggio d'Anacarsi il giovine nella Grecia Verso la metà del quarto Secolo Avanti l'Era Volgare*, tradotto dal francese, 12 tomi, Antonio Zatta e Figli, Venezia 1791-1793.

poetici»⁷¹. Tale passione accelerò – dice il protagonista, il greco Anacarsi – «la révolution [...] favorisée par l'esprit d'indépendance que nous avoient inspiré nos victoires sur les Perses». È forse il caso di rammentare che per il Nietzsche della *Nascita della Tragedia* il ditirambo permette ai greci di svelare il mondo dionisiaco celato dalla «coscienza apollinea»⁷².

Nel medesimo capitolo si riconosce la volontà del legislatore di limitare le emozioni troppo forti che essa provocava, che – unita alla nascita della filosofia – condusse a cristallizzare la musica primitiva in forme che potessero «calmare le passioni»:

la nazione era superba, e sensibile: dandole emozioni troppo forti si arrischiava di spinger troppo lungi i suoi vizj e le sue virtù; così che fu profonda la vista de' legislatori, i quali seppero far servire la musica a moderare il suo ardore nel senso dei piaceri, o sul cammino della vittoria. [...] Non vi meravigliate pertanto, che anche prima della introduzione de' filosofi, gli stati più inciviliti abbiansi presa tanta cura per l'immutabilità della musica; e che dopo gli uomini più saggi, convinti della necessità di calmare le passioni, ovvero d'eccitarle, abbiano riconosciuto che la musica diretta dalla filosofia, è uno de' più bei doni del cielo, una delle più belle istituzioni degli uomini»⁷³.

Leggiamo il commento, lungo ma importante, di Leopardi:

perocché io non dubito che i mirabili effetti che si leggono aver prodotto la musica e le melodie greche sì ne' popoli ossia in interi uditorii, sì negli eserciti, siccome quelle di Tirteo, sì ne' privati, come in Alessandro; effetti tanto superiori a quelli che l'odierna musica non solo produca, ma sembri pure, assolutamente parlando, capace di mai poter produrre; effetti che necessitavano i magistrati i governi i legislatori a pigliar provvidenze e fare regolamenti e quando ordini, quando divieti, intorno alla musica, come a cosa di Stato (v. il Viag. d'Anacarsi, Cap. 27. trattenimento secondo); (e parlo qui degli effetti della musica greca che si leggono nelle storie e avvenuti a' tempi salvatichi); non dubito, dico, che questi effetti, e la superiorità della greca musica sulla moderna, che pur quanto a' principii ed alle regole, dalla greca deriva, non venga da questo, ch'essendo fra' greci l'arte musicale, sebbene adulta, pur tuttavia ancora scarsa, non offriva ancora abbastanza al compositore da coniare o inventar di pianta nuove melodie che niun'altra ragione avessero di esser tali se non le regole sole dell'arte; né di poter gittarne sopra queste regole unicamente, o sopra le forme e melodie musicali da altri *inventate di pianta*, delle quali non poteva ancora avervi così gran copia, come ve n'ha tra' moderni. Ma quel ch'è più, l'arte, sebben cominciò anche tra' greci a corrompersi e declinare da' suoi principii, e da' suoi propri obbietti o fini e istituti, anzi molto avanzò nella corruzione (v. Viag. d'Anac. l. c.), non giunse tuttavia di gran lunga ad allontanarsi tanto come tra noi, e così decisamente e costantemente, dalla sua prima

⁷¹ «Nel ditirambo dionisiaco l'uomo viene stimolato al massimo potenziamento di tutte le sue facoltà simboliche [...]. Con uno stupore che era tanto più grande, quanto più a esso si mescolava l'orrore di sentire che tutto quello non gli [all'uomo greco] era poi davvero così estraneo, anzi che la sua coscienza apollinea gli nascondeva questo mondo dionisiaco solo come un velo»: F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1980, pp. 29-30.

⁷² «Nel ditirambo dionisiaco l'uomo viene stimolato al massimo potenziamento di tutte le sue facoltà simboliche [...]. Con uno stupore che era tanto più grande, quanto più a esso si mescolava l'orrore di sentire che tutto quello non gli [all'uomo greco] era poi davvero così estraneo, anzi che la sua coscienza apollinea gli nascondeva questo mondo dionisiaco solo come un velo» (ivi, pp. 29-30).

⁷³ J.-J. Barthélemy, *Viaggio d'Anacarsi il giovine nella Grecia Verso la metà del quarto Secolo Avanti l'Era Volgare*, cit., vol. IV, pp. 234-235.

origine, dal primo fondamento e ragione delle sue regole, dalla prima materia delle sue composizioni, cioè le popolari melodie; né a dimenticare, come oggi, impudentemente e totalmente il suo primo e proprio fine, cioè di dilettere e muovere l'universale degli uditori ed il popolo; né, molto meno, giunse a rinunziar quasi interamente e formalmente a questo fine, e scambiarlo apertamente in quello di dilettere, o maravigliare, o costringere a lodare e applaudire una sola e sempre scarsissima classe di persone, cioè quella degl'intendenti: il quale per verità è il fine che realmente si propone la musica tedesca, inutile a tutti fuori che agl'intendenti, e non già superficiali, ma ben profondi⁷⁴.

Leopardi riconosce il valore sociale e popolare dei passaggi “evolutivi” della musicalità greca, quali vengono esposti da Barthélemy, ma sottolinea come «l'arte, sebben cominciò anche tra' greci a corrompersi e declinare da' suoi principii, e da' suoi propri obbietti o fini e istituti [...] non giunse tuttavia di gran lunga ad allontanarsi tanto come tra noi, e così decisamente e costantemente, dalla sua prima origine, dal primo fondamento e ragione delle sue regole, dalla prima materia delle sue composizioni, cioè le popolari melodie». C'è ancora nel mondo greco un legame non reciso con la dimensione originaria della musica, passionale e – diremmo con un termine-concetto di Nietzsche – “dionisiaca”. E si tratta di un legame che conduce inevitabilmente a ritrovare il nesso profondo tra musica e poesia, come è attestato da un passaggio di poco successivo di quello che può essere considerato un breve trattato di storia e teoria musicale⁷⁵: «Ma questo discorso porterebbe troppo innanzi, e condurrebbe [...] finalmente a trattare della funesta separazione della musica dalla poesia e della persona di musico da quella di poeta, attributi anticamente, e secondo la primitiva natura di tali arti [...]»⁷⁶.

Aggiungo che Barthélemy non tralascia di rintracciare nelle feste dionisiache l'origine arcaica del teatro greco: «c'est dans le sein des plaisirs tumultueux, et dans l'égarément de l'ivresse,» – scrive all'inizio del Chapitre LXIX (*Histoire du Théâtre des Grecs*) – «que se forma le plus régulier et le plus sublime des arts»⁷⁷. E che il 21 giugno Leopardi, sempre richiamandosi al *Voyage* (stavolta Chapitre LXX. *Représentation des pièces de théâtre à Athènes*)⁷⁸, discetta sull'uso del coro nel dramma, mettendone a confronto la centralità in quello antico e la scomparsa in quello moderno:

il dramma moderno l'ha sbandito [il coro], e bene stava sbandirlo a tutto ciò ch'è moderno. Io considero quest'uso come parte di quel vago, di quell'indefinito ch'è la principal cagione dello charme dell'antica poesia e bella letteratura. L'individuo è sempre cosa piccola, spesso brutta, spesso di-

⁷⁴ G. Leopardi, *Zibaldone*, cit., pp. 3224-3226.

⁷⁵ Il migliore studio sulle concezioni musicali di Leopardi e sul suo rapporto con la musica rimane M. De Angelis, *Leopardi e la musica*, prefazione di U. Carpi, LoGisma, Firenze 2014² (Ricordi-Unicopli, Milano 1987¹), anche se i temi relativi alla musica e al coro nella cultura greca sono appena accennati (si ricorda appena Barthélemy alla p. 44). Cfr. ora anche A. Peroni, *Uno zibaldone di note: l'estetica musicale di Leopardi*, «Antologia Vieusseux», XXII n.s., 65, maggio-agosto 2016, pp. 59-70.

⁷⁶ G. Leopardi, *Zibaldone*, cit., p. 3229.

⁷⁷ J.-J. Barthélemy, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce, dans le milieu du Quatrième Siècle avant l'ère vulgaire*, cit., tome III, p. 539.

⁷⁸ Ivi, tome IV, pp. 1-28.

sprezzabile. Il bello e il grande ha bisogno dell' indefinito, e questo indefinito non si poteva introdurre sulla scena, se non introducendovi la moltitudine. Tutto quello che vien dalla moltitudine è rispettabile, bench' ella sia composta d' individui tutti disprezzabili. Il pubblico, il popolo, l' antichità, gli antenati, la posterità: nomi grandi e belli, perché rappresentano un' idea indefinita [...] (21. Giugno 1823)⁷⁹.

Il coro possiede nella tragedia greca la medesima funzione poetica che il vago e l' indefinito assumono nella lirica leopardiana; in esso è rintracciabile «la principal cagione dello charme dell' antica poesia e bella letteratura». Ciò che Leopardi trova nel coro rinvia a quella componente poetica che Nietzsche farà risalire al “dionisiaco”. Non mi pare eccessivo riconoscere che qui Leopardi sta discutendo, nella sostanza, di ciò che Nietzsche intende per “dionisiaco” e del suo rapporto con l’ “apollineo”, lungo un percorso interpretativo simile a quello di Nietzsche, ignaro delle pagine zibaldoniche, nella *Nascita della tragedia* e nelle sue prime riflessioni sulla musica wagneriana, espresse anche nei frammenti di questo periodo, come nel 38 del gruppo 19, dove si legge: «l' essenza di questo spirito [lo spirito tedesco] si è dischiusa a noi nella *musica*. Oggi noi comprendiamo in che modo i Greci abbiano fatto dipendere la loro cultura dalla musica»⁸⁰.

5. Animale e uomo sovra-storico

Mi soffermo, in conclusione, su un ultimo punto di convergenza tematica, afferente alla questione dell' animale.

Il tema del nesso animale-uomo sovra-storico è cruciale nell' intera filosofia di Nietzsche, dagli anni qui considerati, immediatamente successivi alla *Nascita della tragedia*, alla speculazione sull' oltre-uomo. Nel frammento 97 del gruppo 29 si legge lapidariamente: «I. Nessuna considerazione del passato. Animale – Leopardi»⁸¹. Il frammento precede immediatamente un appunto di stesura del primo capitolo della seconda *Inattuale*⁸².

Sull' officina di Nietzsche per questo saggio e sulle modulazioni dell' uso dei *Canti* leopardiani si

⁷⁹ G. Leopardi, *Zibaldone*, cit., p. 2804.

⁸⁰ Sulla questione della natura del dramma antico in relazione al dionisiaco opportuno appare quanto scrive Lorenzo Polato: «Leopardi, che almeno fino al '23 mostra di non conoscere i tragici, vi si misura tuttavia nel '23 (Zib., 3484-3486; 3976) a proposito proprio del coro, che, come si sa, Nietzsche considera all' origine della tragedia. Le pagine dello *Zibaldone* del giugno e del settembre del '23 sono di estremo interesse perché affrontano la questione della natura del dramma antico confrontato col dramma moderno. Quando Leopardi dichiara la sua predilezione per la funzione del coro, di natura collettiva (la moltitudine rispetto all' individuo dell' azione del dramma) e quando considera, come nel passo precedentemente citato che l' effetto della tragedia antica sullo spettatore era di produrre sensazioni forti, “più materiali ed estrinseche”, agendo sull' immaginazione, tocca appunto quello che per Nietzsche è il dionisiaco della tragedia»; «è forse questo il punto di massimo avvicinamento di Leopardi al dionisiaco»: L. Polato, *Il sogno di un' ombra. Leopardi e la verità delle illusioni*, Marsilio, Padova 2007, pp. 107 e 108. Cfr. anche U. Curi, *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 9-16.

⁸¹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, cit., p. 277.

⁸² Ivi, frammento 98, gruppo 29, pp. 278-279.

è soffermato Brusotti⁸³. Rimarco come Brusotti rilevi l'uso di un'affermazione di Schopenhauer – «l'animale è il presente in persona» – in appoggio ai versi del *Canto notturno* scelti in un primo momento da Nietzsche «Quanta invidia ti porto ! / Non sol perchè d'affanno / Quasi libera vai; / Ch'ogni stento, ogni danno, / Ogni estremo timor subito scordi; / Ma più perchè giammai tedio non provi». All'animale, come al bambino, che non ha passato, si rivolge con invidia il pastore errante. Peraltro Brusotti nota come il termine “tedio” (*Überdruß*) sia presente per la prima volta in Nietzsche⁸⁴. Brusotti ricorda ancora come: «la “quiete” è il tratto caratteristico dell'esistenza animale, l'impossibilità della quiete contraddistingue l'uomo in quanto tale e in particolare l'uomo moderno». E aggiunge che «il primo abbozzo del primo capitolo si conclude con una reazione diretta alle considerazioni ispirate da Leopardi. Nietzsche formula l'idea che l'uomo invece di invidiare l'animale possa arrivare ad esaltare la propria incapacità di dimenticare». Diversamente però da Leopardi, che nella chiusa del *Canto notturno* «mette quindi in forse la differenza tra l'uomo e l'animale, accomunati dall'universale necessità della sofferenza; Nietzsche invece insiste sulla differenza, accentuando il fatto che la comprensione della necessità della sofferenza è il tratto distintivo dell'esistenza storica»⁸⁵.

La corrispondenza tra “storico-non storico” e “Animale uomo – storico non storico” diventa a questo punto chiave interpretativa della riflessione di Nietzsche: «Nietzsche si avvale ormai della dicotomia “storico-non storico” per distinguere esistenza umana ed esistenza animale (“Animale uomo – storico non storico”), coglie però nel contempo il “fondamento non storico” dello stesso agire umano”. L'espressione «ma lasciamo agli uomini sovrastorici la loro nausea e la loro saggezza», che si ritrova nella ricordata prima stesura (frammento 2, gruppo 30), è posta in conclusione del primo capitolo della seconda *Inattuale*⁸⁶. Si può intendere come un commiato da Leopardi, o meglio come l'inizio di una differenziazione che si accentuerà sempre più fino a condurre negli ultimi richiami del 1887-88 a un rifiuto non disgiunto da disprezzo e da denigrazione. Leopardi «pessimista moderno» come Schopenhauer e Charles Baudelaire, è segnato dalla sua «decadenza fisiologica» e dalle sue «deviazioni sessuali»⁸⁷. Dinanzi a tali esseri degenerati, giunge a scri-

⁸³ Cfr. M. Brusotti, *Figure della caducità. Nietzsche e Leopardi*, in S. Neumeister e R. Sirri (Hrsg.), *Leopardi poeta e pensatore / Dichter und Denker*, cit., pp. 319-334. Un richiamo alla centralità del nesso uomo-animale in Leopardi e in Nietzsche, sempre a partire dalla lettura nietzscheana del *Canto notturno* si trova anche in L. Sanò, *Alle origini del pensiero negativo*, in Id., *Le ragioni del nulla*, cit., pp. 255-265, dove si legge che «la principale differenza fra l'animale e l'uomo consiste dunque in qualcosa che può essere ricondotto, attraverso la mediazione della memoria, al tema del sapere, o più esattamente alla questione della consapevolezza della propria caducità – questione che è centrale in Leopardi» (p. 265).

⁸⁴ «Già nel primo schizzo una parafrasi segue i versi del pastore errante e ne riprende i concetti fondamentali. Riscrivendolo Nietzsche sviluppa queste considerazioni, rendendo così in fondo superflua la citazione esplicita del *Canto notturno*. Essa viene conseguentemente a cadere in un'ulteriore trascrizione; ne prende il posto una piccola scena paradossale, che riecheggia ironicamente altri versi della stessa poesia» (ivi, p. 327).

⁸⁵ Ivi, pp. 328-329 e nota 35.

⁸⁶ F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Considerazioni inattuali*, II, in Id., *La nascita della tragedia; Considerazioni inattuali*, 1.-3., tr. it. di S. Giannetta e M. Montinari, Adelphi, Milano 2013⁴ (1972¹), p. 252.

⁸⁷ F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, cit., p. 111.

vere Nietzsche in un frammento dell'ottobre 1888, «da società *deve* [...] prevenire la generazione», anche con «le più dure misure di costrizione, soppressioni di libertà e, in determinati casi, castrazioni»⁸⁸. L'allontanamento da Leopardi, che viene fatto iniziare nel 1878 con *Umano, troppo umano*, risponde – secondo Gabetti – al metodo di distacco di Nietzsche nei riguardi dei suoi “maestri”: «per conservarsi a sé medesimo, aveva sempre bisogno di reagire contro ciò che aveva amato, con un atto di ribellione violenta. Le poche espressioni, che gli scritti ultimi di Nietzsche ancora contengono su Leopardi, sono tutte nate da tale stato d'animo», ma non smentisce quella «continuità di vita spirituale [che] congiunge le due personalità storicamente l'una con l'altra»⁸⁹.

Tornando al titolo, ormai disambiguo, della mia ricerca concludo notando come la tensione di Nietzsche all'oltrepassamento dell'umano e la sua figurazione dell'ultimo filosofo trova una possibile similarità con quella che conduce Leopardi a trattare per cenni della «ultrafilosofia». Come ha scritto Sergio Givone, «è l'ultranichilista Leopardi a vedere più in profondità nell'orizzonte nichilistico al quale coapparteniamo e al quale coappartiene insieme con Schopenhauer e Nietzsche: nessuna salvezza ascetica per lui, nessun giustificazionismo. Tuttavia Leopardi prospetta anche la possibilità di superare il nichilismo dall'interno del nichilismo stesso». Tale superamento del nichilismo dall'interno del nichilismo stesso ha il nome di «ultrafilosofia». Richiamo ancora Givone: «“Ultrafilosofia” è quella che “ci avvicini alla natura” (ai suoi “grandi misteri”, ai suoi “destini”) “conoscendo l'intero intimo delle cose”. Ossia, conoscendo il nulla, da cui provengono e in cui s'inabissano». Ma le vie di Nietzsche e Leopardi divergono. «Eppure» – scrive ancora Givone – «fra Nietzsche e Leopardi c'è un abisso. A differenza che per Nietzsche, per Leopardi non è come se nulla fosse stato. Al contrario, è proprio il nulla in cui tutto finisce a preservare l'enigma. A salvaguardare l'“arcano mirabile e spaventoso”. Per l'appunto, “mirabile” e “spaventoso”, e non invece “misero, spettrale, fugace, privo di scopo e arbitrario”»⁹⁰. Leopardi non è «un “nichilista” nel significato post-nietzschiano del termine». La sua «ultrafilosofia» è – lo rimarca a sua volta Remo Bodei – «[...] risultato dell'interazione di filosofia, poesia e dimensione civile che ci riavvicini alla comprensione della natura (che include anche l'uomo)»⁹¹.

Certo è che Leopardi, riconosciuto per la prima volta come nichilista proprio da Nietzsche, «si trova forse in una posizione più avanzata rispetto a quella del filosofo tedesco: la “verità” tragica non vien infatti redenta da alcun mito e rimane comunque una verità, per quanto negativa (e in

⁸⁸ Ivi, p. 113.

⁸⁹ G. Gabetti, *Nietzsche e Leopardi*, cit., pp. 26 e 28.

⁹⁰ S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 2003 (1995¹), pp. 152-154.

⁹¹ R. Bodei, *Il 'Solido nulla': Male e sofferenza in Leopardi*, in «Rivista di Studi Italiani», XVI, n. 2, dicembre 1998, pp. 70 e 76.

tal senso dissolutrice di ogni *altra* 'verità')»⁹². Leopardi, più e diversamente da Nietzsche, rimane un «filosofo della conoscenza tragica»: egli sopravvive all'«arido vero», con la parola poetica, che, «conoscendo l'intero intimo delle cose», non spezza mai definitivamente i legami con il «misterio grande» della natura.

⁹² L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, cit., p. 423.

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.