

D'Annunzio, Michelstaedter, Papini, Svevo: reazioni italiane a Nietzsche

Giuseppe Stellardi

“Ma chiameremo invece tristo e (in sé) ammalato colui cui è male ciò che per gli altri non è male, poiché con la sua presenza fa diventare male ciò che non è male.”

Carlo Michelstaedter, *Dialogo della salute*¹

Il “pensiero del sospetto” (come lo “spettro” del *Manifesto* comunista) serpeggia in Europa tra fine ottocento e inizio novecento, con conseguenze importanti e durature per la filosofia, la letteratura e la politica del secolo ventesimo. La cultura italiana non ne è indenne, ma bisognerà cominciare questa breve riflessione col riconoscere un dato di fatto: nessuno di quei nuovi fermenti è autoctono alla penisola italiana, tutti invece sorgono e si diffondono a partire da regioni nordiche, e più precisamente dall’ambiente mittel-europeo di lingua germanica. È in pensatori transalpini che i germi di una radicale sovversione delle più solide strutture di relazione e comprensione nella e dell’esperienza umana si sviluppano in quel giro d’anni.

Questo rimane vero anche quando si presti la debita attenzione all’importante ruolo giocato dall’Italia nella storia personale, nell’immaginario culturale e nella vita mentale di quegli autori, Nietzsche in particolare; infatti è sempre da turista e da straniero che Freud o Nietzsche percorrono, abitano e pensano la penisola, proiettando su quel mondo i loro fantasmi, ma senza mai una profonda, diretta connessione fra lo sviluppo delle loro idee più radicali e lo stato della società e della cultura italiane contemporanee.

Né può essere casuale il radicamento originario di quei pensatori nel protestantesimo o nell’ebraismo: è forse solo al di fuori della schiacciante egemonia

¹ Genova, Formiggini Editore, 1912, p. 3.

cattolica che un fondamentale rovesciamento di prospettive ha la possibilità di germinare – benché certi aspetti di quello possano in seguito prendere piede anche (e tanto più) in un ambiente strutturalmente inospitale.

Si potrebbe quindi suggerire che, quale che sia nel dettaglio la (diversa) storia della ricezione dei “pensatori del sospetto” in Italia, essa debba comunque essere vista come lo sviluppo di potenzialità e tradizioni di pensiero estrinseche alle realtà indigene.² Proprio per questo la carica dirompente delle idee nuove potrebbe, in teoria, risultare moltiplicata e estremizzata nella penisola, rispetto alle regioni d’origine: a meno che, naturalmente, essa non finisca per venir distorta e in fin dei conti neutralizzata, in certi casi, mediante rigetto o riduzione, per resistenza e incompatibilità ambientale. Fino a che punto la cultura italiana può sostenere il carico di modi di pensiero ad essa fondamentalmente estranei? Ma la domanda potrebbe essere estesa e generalizzata: fino a che punto può la “cultura del sospetto”, in generale e qualunque sia l’ambiente in cui si sviluppi, sostenere l’energia della propria insostenibile lucidità (o, direbbe qualcuno, lucida pazzia), prima di trasformarsi in qualcosa di diverso? Ciò che accade in Italia potrebbe quindi essere visto per certi aspetti come un caso particolare, e per altri invece come una cartina di tornasole per lo studio dell’evoluzione di forme di pensiero radicalmente sovversive.

Parlo a ragion veduta di “forme di pensiero”, piuttosto che di “pensiero” *tout court*, perché mi pare necessario mettere a questo punto l’accento sul fatto che non siamo in presenza di un movimento unitario: è solo a posteriori – e con un notevole

² Si pensi, solo a titolo d’esempio, alle varie correnti della filosofia tedesca fra fine settecento e ottocento, come anche al positivismo e all’evoluzionismo, e al ruolo che possono aver avuto per l’uno o l’altro dei tre autori in questione.

sforzo di sintesi, e oltretutto al di fuori dell'ambiente d'origine³ – che le idee di Nietzsche, Marx e Freud possono venir conglobate, non certo come aspetti di una singola filosofia o prassi, ma almeno come atti di pensiero che hanno qualcosa in comune.

Non è questo il luogo per un esame approfondito delle strutture fondamentali del “pensiero del sospetto”; ma bisogna almeno sottolineare come, in ciascuno dei tre pensatori in questione, una caratteristica importante dello sforzo compiuto consista precisamente nel voler andare oltre i limiti e i modi dello stesso “pensiero” in quanto attività dello spirito e forma di discorso stabilita e accettata: cioè, oltre la filosofia. La sovversione degli orizzonti di comprensione ritenuti canonici ed anzi immutabili richiede il rigetto della riflessione filosofica, come tradizione di testi e autori, ma soprattutto come gabbia alla libertà del pensiero o dell'azione, o come falsa impostazione del rapporto fra teoria e prassi. Detto altrimenti, il primo e più essenziale dovere che il pensiero del sospetto si attribuisce è quello di pensare contro se stesso. Si tratta di uno sforzo di auto-sovversione, esercitato contro ogni apparenza e ogni certezza. Ciò che pare non è, e questo non solo oggettivamente (all'esterno dello sforzo di analisi, nel mondo “reale”, sia esso quello della natura, dei fatti, degli istinti o della società), ma anche soggettivamente (all'interno del processo stesso di comprensione). Non si tratta però di una mera riflessione di metodo (sulla scia di Cartesio, Spinoza, Kant o Hegel), dipendente da un modo di pensiero generalmente riconosciuto come valido, ma invece di una rivolta contro il metodo stesso, e contro lo stesso pensiero: bisogna smascherare la “misera della filosofia” (Marx), rivelare l'intrinseca falsità dei suoi “idoli” (Nietzsche) e addirittura dubitare dell'assetto primario della razionalità e

³ L'applicazione a Marx, Nietzsche e Freud dell'etichetta di “maestri del sospetto” si fa solitamente risalire a Paul Ricoeur, in *De l'interprétation. Essay sur Freud*, Paris, Éd. Du Seuil, 1965.

riconoscerla sottomessa a più potenti forze (Freud), per poter sovvertire i dogmi che ci rendono schiavi.

Il “pensiero del sospetto” è, alla radice, un dubbio fondamentale circa lo stato di salute del corpo, dello spirito e della società umani; è l’idea che le apparenze siano menzognere, che lo stato presente sia in realtà profondamente alienato, o “malato”, e che per risanarlo i termini della questione debbano essere radicalmente modificati. Non la legalità costituita ma la lotta fra le classi, non la morale ma l’anti-morale, non la razionalità ma l’inconscio sono le vie lungo le quali è necessario ripensare il significato della vita. Ma, inoltre, c’è anche l’idea di una fondamentale insufficienza del pensiero stesso; non è “pensando” filosoficamente (scombinando e ricombinando dati e idee secondo regole prestabilite) che le cose possono cambiare, ma sempre con qualche forma d’azione profondamente controcorrente, sia essa clinico-terapeutica, politico-rivoluzionaria o mitico-esistenziale. Il sospetto non riguarda solo la realtà dell’oggetto della contemplazione razionale, ma (a un livello più essenziale) la natura del rapporto fra soggetto e oggetto, nonché ovviamente la struttura del soggetto stesso.

Se questo è ciò che fundamentalmente accomuna posizioni in verità assai diverse, resta però necessario prestare attenzione anche a tale essenziale diversità. Nietzsche, Marx e Freud semplicemente non possono appartenere a una stessa scuola di pensiero, e questo non solo in ragione dei ben diversi esiti. Del resto, non è affatto semplice determinare quale sia stato “il” risultato effettivo di ciascuno di quei poderosi tentativi di ri-orientamento del pensiero e dell’azione umani; chi è, infatti, Nietzsche? Il misogino precursore del nazismo, o il fondatore di un autentico e difficile pensiero della liberazione?⁴ E Freud? L’artefice del più profondo cambiamento di paradigma nella

⁴ Per la seconda prospettiva, mi riferisco in particolare agli sforzi compiuti in Francia negli anni ‘60-’70 (si pensi a Bernard Pautrat, *Versions du soleil*, o Jean-Michel Rey, *L’enjeu des signes*, pubblicati entrambi nel 1971 dalle Éditions du Seuil; e, a tal proposito, è interessante notare come una lettura di Nietzsche in chiave “liberatrice” sia spesso orientata in una prospettiva freudiana), e in Italia da filosofi come Gianni

storia del pensiero umano, o un semplice epigono del positivismo, se non addirittura il gran sacerdote di una nuova religione borghese, con i suoi riti, le sue istituzioni, e le sue superstizioni? E Marx? L'apostolo della rivoluzione proletaria, o il sinistro untore di devastanti futuri totalitarismi? Come si sa, ognuno dei tre può essere interpretato alla luce di opposte polarità; e questo potrebbe essere un altro elemento che essi hanno in comune.

Ci sono anche, però, differenze intrinseche: mentre il pensiero di Marx si rivolge primariamente alle dinamiche storiche e sociali nel presente, in vista di un progetto concreto di trasformazione degli assetti economici e politici, quelli di Nietzsche e Freud si muovono fondamentalmente fra l'orizzonte soggettivo e quello mitico, con una grande importanza attribuita al mondo classico e specialmente greco.⁵ D'altro canto, si potrebbe anche mettere l'accento sul diverso grado di "usabilità" dei tre pensatori: mentre Marx e Freud hanno dato luogo a pratiche ben definite (in termini di attività politica o terapia psicoanalitica), l'uso di Nietzsche al di fuori degli ambienti accademici, per quanto abbondante, non è andato al di là della citazione (spesso a sproposito), della polemica, o dell'imitazione stilistica, e le conseguenze (pubbliche e pratiche) delle idee nietzscheane ci sono indubbiamente state, difficilmente esse possono essere direttamente ricollegate alla matrice originaria come effetti a cause, o applicazioni pratiche a modelli teorici.

Vattimo; di quest'ultimo si veda, per esempio, *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione* (1974) e *Introduzione a Nietzsche* (1984)

⁵ Ma non è solo il gusto del classico e del mito ad accomunarli. Ho già segnalato il tentativo di leggere Nietzsche alla luce di Freud, ma è possibile anche il contrario. Secondo Michel Onfray, il nucleo valido del pensiero del fondatore della psicoanalisi non è molto più che una (poco onesta e per nulla originale) manipolazione di quello di Nietzsche. Si veda in proposito il suo *Le crépuscule d'une idole. L'affabulation freudienne*, Paris, Grasset, 2010; un grosso, forse ingiusto e senz'altro brutto libro, ma uno stimolo interessante, che però non è qui possibile sviluppare.

Per queste ragioni e molte altre, non è dunque un caso che solo Marx abbia avuto una forte risonanza e un vero impatto di massa in Italia; è forse sorprendente che il comunismo marxista, con le sue forme di aggregazione e organizzazione politica e strategica, e con le sue avvincenti prospettive escatologiche, sia stato visto come (metaforicamente) il più “cattolico” dei tre orizzonti di pensiero? Freud non può certo vantare lo stesso grado di penetrazione, e tuttavia la psicoanalisi (dopo un lungo ostracismo) ha alla fine conquistato, almeno provvisoriamente,⁶ una legittimazione culturale e sociale anche nella penisola. Del resto anche della psicoanalisi si è detto - come del marxismo - che includa per via sostitutiva qualcosa di “cattolico”, specialmente nella dimensione “confessionale” della seduta analitica.

Nietzsche invece (pur ampiamente studiato) è stato solo effettivamente usato in ambienti culturali rarefatti e estetizzanti, o - più concretamente - per quel tanto di superficiale consonanza con le tesi politicamente estreme di una certa destra reazionaria. Nell'Italia del secondo novecento milioni si dichiarano marxisti, molti hanno un'idea di cosa sia la psicoanalisi, ma quanti possono onestamente dire di sapere cosa in pratica significhi essere “nietzscheani”?

Non è un caso che, fra i pensatori del sospetto, Nietzsche sia quello più profondamente ambiguo; nel seguire la traccia della sua influenza, come accennato sopra, bisognerebbe prestare attenzione alle due facce (antitetiche) del suo pensiero:

1) la volontà di potenza, l'*Übermensch*, il Superuomo, e le sue estreme conseguenze (retorica fascista e nazista); questo è l'aspetto senz'altro più appariscente ma in verità, almeno nel modo in cui è comunemente recepito, non si tratta di un vero “pensiero del sospetto”, ma semplicemente di una variante di una posizione

⁶ Non è questo il luogo per affrontare la questione della crisi che colpisce, sul finire del novecento, tanto il marxismo quanto la psicoanalisi.

intollerante e suprematista, che - lungi dal liberare potenzialità inedite - non fa, col proporre miti e immagini "forti", che ribadire dogmi acriticamente accettati;

2) il sospetto del dato, del certo, del vero;⁷ l'incessante sforzo critico di liberazione dalle catene del pensiero coatto. Questo è il nucleo più originale e forse duraturo delle idee di Nietzsche, quello che vedrà i suoi esiti più interessanti nella filosofia europea della seconda metà del ventesimo secolo, ma il cui effetto indiretto si può già identificare nei primi decenni, e per esempio nell'opera di un Pirandello.⁸

Per ragioni di spazio, non tenterò però di dar conto di tutte le eco in Italia del pensiero nietzscheano, ma solo di alcuni casi di reazione (diretta o implicita) fra fine ottocento e primo novecento. E mi propongo di concentrarmi su una prospettiva antropologico-esistenziale che mi permetta di far emergere un reticolo di posizioni su un tema specifico, ma - come ho suggerito - di cruciale importanza nell'ambito del "pensiero del sospetto": quello del rapporto salute-malattia. Di questo reticolo vorrei tratteggiare un breve e certamente incompleto profilo.⁹

Cronologicamente, la prima significativa eco italiana a Nietzsche in campo letterario è quella di Gabriele d'Annunzio in *Trionfo della Morte* (1894); il romanzo, in effetti, contiene numerosi e assai importanti riferimenti al filosofo, e specificamente a

⁷ Si veda in proposito l'utile libretto curato da Luisa Bonesio, *Nietzsche: la critica della verità*, Bologna, Zanichelli, 1977.

⁸ Per il romanziere e drammaturgo, Nietzsche è evidentemente soltanto uno dei possibili fermenti attivi che possono aver stimolato la sua immaginazione. Per lui l'aspetto più appariscente (quello, diciamo, dannunziano) del pensiero nietzscheano non ha alcuna importanza; Pirandello si concentra invece su una prospettiva meno ovvia ma tanto più fruttuosa, quella appunto della critica della "verità". La sua è però una reazione minoritaria.

⁹ Non mi propongo di dar conto della bibliografia critica relativa a ciascuno degli autori in questione, limitandomi invece a pochi riferimenti molto specifici.

Also sprach Zarathustra. La prima traduzione italiana completa di un'opera di Nietzsche (*Jenseits von Gut und Böse*) è del 1898, mentre quella di *Così parlò Zarathustra* è dell'anno seguente; ma le idee di Nietzsche erano in circolazione già dai primi anni '90. Pare accertato che si debba far risalire l'incontro di d'Annunzio con le idee del filosofo tedesco al 1892 e che, almeno inizialmente, esso sia stato indiretto e principalmente mediato attraverso le riviste francesi. La prima menzione pubblica e esplicita di Nietzsche da parte di d'Annunzio si trova in un articolo apparso nel *Mattino* di Napoli il 25-26 settembre 1892 e intitolato *La bestia elettiva*.¹⁰ Questo primo contributo sembra fortemente influenzato (ed anzi parzialmente copiato) da un breve saggio di Jean de Nethy ("Nietzsche-Zarathustra") apparso nella *Revue Blanche* il 1° aprile dello stesso anno.¹¹

Dopo di esso (e prima della pubblicazione del *Trionfo della morte*) d'Annunzio torna su Nietzsche con *Il caso Wagner*, apparso nella *Tribuna* in tre puntate (23 luglio, 3 e 9 agosto 1893).¹² E arriviamo, l'anno seguente, alla pubblicazione del terzo romanzo del "Ciclo della Rosa", in cantiere da anni e già parzialmente apparso in rivista nel 1890 col

¹⁰ Questo testo di d'Annunzio è stato ripubblicato da Jeffrey Schnapp in appendice a "Le parole del silenzio in Gabriele d'Annunzio," in *Quaderni Dannunziani*, 3-4 (1989), pp. 35-59, ed è anche disponibile in appendice a G. d'Annunzio, *Il caso Wagner*, a cura di Paola Sorge, Roma, Laterza, 1996, pp. 79-97. Si veda anche la discussione e traduzione inglese ("The Beast Who Wills") pubblicata da Jeffrey Schnapp in appendice a "Nietzsche's Italian Style: Gabriele d'Annunzio," in *Stanford Italian Review*, 6.1/2 (1986), pp. 265-77; poi in *Nietzsche in Italy*, ed. Thomas Harrison, Saratoga, Anma Libri, 1988. Fra parentesi, non concordo con la scelta di Schnapp (a cui peraltro bisogna essere grati per il suo importante contributo in materia) di tradurre il titolo del saggio dannunziano con "The Beast Who Wills", così perdendo di vista l'obiettivo politico primario della feroce critica dannunziana: il suffragio universale. "Elettiva" significa qui, a mio avviso, non "che vuole", ma invece "elettorale", "che vota".

¹¹ Si veda in proposito Guy Tosi, "D'Annunzio découvre Nietzsche (1892-1894)", in *Italianistica: Rivista di Letteratura Italiana*, 2 (1973), pp. 481-513. Il testo francese originale dell'articolo di Jean de Nethy è ora disponibile (con qualche errore di stampa) in appendice a Davide F. Valenti, *D'Annunzio lettore di Nietzsche. Per una rettifica*, [Catania], Edizioni Boemi, 1996, pp. 83-91.

¹² In G. d'Annunzio, *Pagine disperse*, e separatamente a cura di Paola Sorge in *Il caso Wagner* (cit.).

titolo *L'Invincibile*; in *Trionfo della Morte* i riferimenti a Nietzsche sono concentrati nella dedica a Francesco Paolo Michetti e nei due "libri" conclusivi, ossia nelle parti dell'opera composte per ultime. È quindi chiaro che l'influsso di Nietzsche interviene, fra il '92 e il '93, in corso di composizione del romanzo, modificando sostanzialmente in direzione superomista e wagneriana la prospettiva dell'autore, che però non si cura gran che di armonizzare le parti primitive e pre-nietzscheane con quelle successive alla sua "conversione".

Nella versione finale dell'opera, il debito verso il pensatore tedesco è dichiarato fin dall'inizio, con un'epigrafe (nell'originale tedesco) costituita da una citazione parziale di un aforisma da *Al di là del bene e del male*, che converrà qui riprodurre in traduzione:

"Vi sono libri che hanno per l'anima e la salute un valore opposto, a seconda che se ne serva un'anima ignobile, un'inferiore forza vitale, oppure invece quella più alta e più possente: nel primo caso sono libri pericolosi, frantumanti e dissolventi, nel secondo, sono appelli d'araldo, che invitano i più prodi alla "loro" prodezza." (Af. Xxx).¹³

Poi, in conclusione alla dedica a Michetti, un esplicito riferimento a *Così parlò Zarathustra*: "Noi tendiamo l'orecchio alla voce del magnanimo Zarathustra, o Cenobiarca; e prepariamo nell'arte con sicura fede l'avvento del *Uebermensch*, del Superuomo".¹⁴ Dopo questi fortissimi colpi di timone, tuttavia, non c'è altra menzione di Nietzsche nei primi due terzi dell'opera, ed è soltanto nei libri V ("Tempus destruendi") e VI ("L'Invincibile") che il nome del filosofo ricompare esplicitamente, e il riferimento alle sue dottrine affiora prepotentemente, con due motivi dominanti: la figura e l'insegnamento di Zarathustra (con la tematica dell'*Übermensch*) e il potere

¹³ Traduzione italiana dall'edizione Colli-Montinari.

¹⁴ *Trionfo della morte*, Milano, Oscar Mondadori, 1985 [1966], p. 54.

tragico-dionisiaco della musica (in particolare col *Leitmotiv* del *Tristano e Isolda* di Wagner, che fa da sfondo alle fasi finali della vicenda).

Pur nella ricchezza di prospettive generate dall'incontro di d'Annunzio con Nietzsche (che qui non c'è modo di dispiegare), mi pare importante sottolineare una significativa modificazione di tono che interviene fra *La Bestia elettiva* e il *Trionfo* (e dunque nel giro di meno di due anni); mentre il primo testo è fortemente coerente e dominato da un atteggiamento trionfale e belligerante, e da una preoccupazione politico-sociale (il conflitto fra la massa e la nuova *élite* culturale annunciata da Nietzsche che, stante la degradazione della vecchia aristocrazia, dovrà ora - secondo d'Annunzio - assumersi il compito di prendere le redini di una società in via di dissoluzione), il secondo presenta una curiosa doppia discrepanza, che ne rende impossibile un'interpretazione unitaria: da un lato, abbiamo la già menzionata opposizione fra la prima e l'ultima parte dell'opera (pre- e post-Nietzsche), e dall'altro una scissione interna alla parte nietzscheana, dove al "canto di Zarathustra" fa da controcanto la storia stessa dell'anti-eroe Giorgio Aurispa, che ci viene narrata sull'onda delle sublimanti melodie wagneriane.

Mentre infatti la voce di Zarathustra annuncia "la creatura umana a cui tutto il giorno dall'alba al tramonto è una Festa [...] il dominatore forte e tirannico, franco dal giogo di ogni falsa moralità, sicuro nel sentimento della sua potenza, convinto che l'essenza della persona supera in valore tutti gli attributi accessori, determinato ad elevarsi sopra il Bene e sopra il Male per la pura energia del suo volere [...]" (op. cit., p. 319), ben diversa è la condizione del protagonista ("il fiacco, l'oppresso, il titubante, l'infermiccio", p. 322). Giorgio non è e non potrà essere quel dominatore, ed anzi la sua debolezza è precisamente la ragione della sua infatuazione per il verbo zarathustriano: "Nella sua debolezza incurabile, in quell'abolizione assoluta della volontà attiva, egli s'indugiava talvolta intorno a simili sogni: invocava qualcuno, forte e imperioso, che lo

scotesse con violenza, che lo rapisse, che lo trascinasse lontano, spezzando d'un tratto ogni legame [...]” (p. 332). La tromba di Zarathustra ha risvegliato la coscienza intorpidita di Aurispa, rivelandogli simultaneamente la possibilità della pienezza, e la definitiva impossibilità (per lui) di realizzarla. Per Giorgio si tratta, dunque, non di filosofia o di politica, ma della propria salute, e salvezza; il messaggio nietzscheano è una delle tante vie per le quali egli s’illude di poter acquistare o recuperare la totalità delle proprie forze, compromessa (secondo lui) dalla nefasta influenza della “nemica”. Dopo la fuga dalla città, l’isolamento, l’immersione nella natura, la comunione esclusiva con la donna amata, il ricongiungimento con le radici spirituali, religiose e genetiche della sua gente (tutti tentativi falliti di ritrovare l’equilibrio perduto), la poesia incantatrice del messaggio di Nietzsche e la musica di Wagner sono per lui ora l’ultima spiaggia, l’estremo conato; ma Giorgio sa già che non c’è speranza e che la morte lo attende. Il suo ultimo gesto, che egli (col pieno sostegno della voce narrante) disperatamente cerca di eroicizzare e nobilitare esteticamente, è invece un atto non solo di estrema viltà, ma anche di completo accecamento, del che un lettore attento alla traccia di molti e precisi segnali testuali non può non essere conscio. Aurispa coinvolge nella propria catastrofe la donna prima amata, e ora immedicabilmente odiata, perché da lui considerata responsabile della sua sconfitta. Sono infatti, secondo lui, proprio la sensualità morbosa, la sterilità fisica e l’inferiorità morale di Ippolita le cause dell’impossibilità in cui egli si trova di realizzare l’ideale umano e trans-umano, senza la speranza del quale non può vivere. Il testo, tuttavia, racconta un’altra storia; eccola per sommi capi.

Soffermiamoci in primo luogo sull’immagine della donna; in essa c’è molta sensualità, e indubbiamente una deviazione dallo stereotipo virgineo-materno, ma nulla di oggettivamente malato. Anzi, proprio quando Giorgio sta per toccare il fondo della disgregazione mentale, Ippolita ci viene presentata al massimo delle sue forze: “Ella

aveva nella voce, nell'attitudine, in tutta la persona diffuso un benessere insolito. Aveva l'aspetto che le creature viventi hanno soltanto nelle ore in cui la loro vita scorre armoniosa per un equilibrio temporaneo di tutte le forze in accordo con le condizioni esterne favorevoli." (p. 377). Giorgio ne è conscio, ed è proprio la consapevolezza della propria differenza e inferiorità – si direbbe – a far maturare la sua tragica decisione.

Lungi dall'originare in Ippolita, la malattia è invece interamente interna a Giorgio, al suo corpo, alla sua mente e alla sua stirpe. Si pensi allo zio Demetrio, morto suicida: un modello di vita per Giorgio, la cui immagine dolente ritorna in modo ossessivo attraverso tutto il romanzo; ma anche alla zia Gioconda, semi-demente e rinchiusa in un angolo della casa paterna; e al padre stesso, sanguigno ma bestiale nel suo egoismo e nella sua totale sottomissione all'istinto e mancanza di sostanza etica. Non c'è dubbio che quello che il libro descrive è il quadro clinico di un individuo affetto da molteplici fattori di degenerazione e indebolimento, ampiamente radicati in un tessuto familiare contaminato.

Giorgio è, in effetti, un malato psichico e un debole, e la sua reazione finale è di pura invidia verso la più forte, "l'invincibile". Egli distrugge l'amante, pur essendosi deciso a morire lui stesso, evidentemente non per liberarsi dalle sue catene, ma per vendetta; tanto è vero che alla fine non la semplice soppressione della "nemica" gli appare come la soluzione, ma invece al tempo stesso anche il suicidio. Lungi dall'essere una manifestazione di volontà e forza, il suicidio/omicidio è dunque un atto doppiamente vile, nonché profondamente servile, che ben poco può avere di zarathustriano.

Considerando la quantità di indizi che tendono a suggerire una proiezione autobiografica dell'autore sul suo protagonista, c'è da chiedersi come debba essere letto il *Trionfo della morte*. Forse come atto catartico, una sorta di autopurificazione che permetterà all'autore di continuare a distillare il mito estetico, separandolo (almeno

nell'immaginario) dalle inaggirabili scorie del proprio (e di ogni) vissuto. In tal senso il sacrificio di Aurispa è un momento dell'auto-idealizzazione dell'autore, non dissimilmente forse da quanto accade con l'*Ortis* per il Foscolo. Ma c'è anche la possibilità opposta, quella cioè di leggere il *Trionfo* come l'anticipata decostruzione del mito nietzscheano (o dannunziano), che pure d'Annunzio continuerà ostinatamente a voler costruire; il testo dice, nei fatti, ciò che il narratore sembra voler ignorare, ossia la fatale contaminazione originaria fra volontà di potenza e debolezza. Contrariamente a quanto predicato dal nietzscheanesimo più acritico, solo chi abbia il terrore della debolezza (in altri termini, un debole almeno potenziale, un malato) può lasciarsi abbagliare dal mito della volontà di potenza. D'Annunzio espone quindi il senso profondo del mito superomista: è un segno inequivocabile dell'interna debolezza dell'essere pensante, un sintomo di malattia. In questa prospettiva, come vedremo, in *Trionfo* sarebbe già presente (nella lettera se non nello spirito del testo) l'annuncio della critica che Giovanni Papini muoverà a Nietzsche qualche anno più tardi.

Riassumendo: d'Annunzio nel *Trionfo della morte* prende sul serio il superomismo nietzscheano, ma (a differenza da quanto accade nella *Bestia elettiva*) ne rivela suo malgrado tanto l'intima contraddizione, quanto l'inevitabile esito fallimentare. A livello superficiale, lo scrittore recepisce delle idee di Nietzsche quasi esclusivamente il messaggio facilmente estetizzante, antidemocratico, misogino e elitario, perdendo invece completamente di vista la parte più difficile, profondamente critica, scettica e in fin dei conti "indecidibile"¹⁵ del pensiero del filosofo tedesco. Al tempo stesso, il testo rivela ciò che il narratore non dice, ossia la natura fallimentare del gesto di Giorgio Aurispa, e della sua interpretazione del messaggio di Zarathustra.

¹⁵ Mi riferisco evidentemente a una delle nozioni centrali della decostruzione e, in particolare, all'acuta lettura di Nietzsche condotta da Jacques Derrida: si veda *Éperons: les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978.

Se d'Annunzio nel *Trionfo della morte*, da un lato, semplifica il complesso messaggio nietzscheano riducendolo all'esaltazione del superuomo, dall'altro (almeno momentaneamente) lo decostruisce, mettendo il dito sulla piaga originaria da cui esso scaturisce. Questo il testo suggerisce, senza dirlo, come un controcanto che il narratore non rende esplicito, lasciandone dunque la responsabilità ermeneutica al lettore. Per arrivare alle conseguenze ultime di tale intima fratturazione del nietzscheanesimo bisogna però lasciare d'Annunzio e prendere brevemente in esame due altre importanti figure nel panorama del primo novecento italiano.

La prima è quella di Carlo Michelstaedter, il giovane scrittore e artista goriziano di belle speranze morto di propria mano nel 1910 a soli 23 anni, lasciando ai posteri almeno due opere significative (*La persuasione e la rettorica* e *Il dialogo della salute*), entrambe compiute poco prima della tragica scomparsa. Bisogna cominciare col dire che, rispetto a d'Annunzio, il rapporto fra Michelstaedter e Nietzsche è ben più delicato e problematico; basti ricordare che di Nietzsche non vi è menzione esplicita in nessuna delle opere principali (e, aggiungo, un solo riferimento a Schopenhauer nella *Persuasione*: si direbbe che Michelstaedter voglia, di proposito, tenersi alla larga dai più ovvi "compagni di strada"). Non c'è dubbio, tuttavia, che Michelstaedter conoscesse abbastanza bene Nietzsche, come risulta da vari riferimenti in lettere e appunti inediti;¹⁶ non si può inoltre sfuggire alla forte impressione di un'aria di famiglia fra il pensiero del goriziano e quello del tedesco. L'"uomo della persuasione" nell'opera principale non è direttamente descritto con la dovizia di particolari con cui lo è l'eroe

¹⁶ Si veda in proposito Daniela De Leo, "Michelstaedter e Nietzsche: l'*umwertung* dell'imperativo Kantiano", in *Segni e Comprensione*, anno XIX n.s., n. 56 (2005) [<http://sibese.unisalento.it/index.php/segnicompr/issue/view/475>]. La De Leo porta le prove certe della lettura di, almeno, *Also sprach Zarathustra* e della *Nascita della tragedia*.

nietzscheano, eppure sembrerebbe avere qualcosa in comune con Zarathustra. E certamente l'opposizione forte fra il "persuasore" e la folla anonima propone una rivolta contro la società e la morale borghesi strutturalmente simile a quella di Nietzsche, così come una visione della storia della filosofia come una sequela di menzogne a cui pochi si sono ribellati. Ma fino a che punto si può parlare di una convergenza o di un'influenza diretta? Troppo lungo sarebbe cercare di sviscerare questa intricata questione, ma al proposito la posizione della De Leo (al cui già citato articolo rimando per i dettagli)¹⁷ mi pare plausibile. Per sommi capi: molte consonanze (o "ricadute", secondo la De Leo) effettivamente esistono, ma una differenza radicale separa Michelstaedter da Nietzsche; questa concerne la questione del valore. Mentre la forza ultima e insostenibile di Nietzsche è la dissoluzione di ogni valore, quella di Michelstaedter (altrettanto impossibile) è la concentrazione di ogni valore in un unico punto, nella fiamma del presente.¹⁸

Il punto di dissonanza fra Michelstaedter e Nietzsche risuona in particolare nella diversa interpretazione di Platone (Cacciari parla, a proposito del goriziano, di un "platonismo paradossale"¹⁹) e della figura del Cristo; benché anche Nietzsche distingua fra il Cristo autentico e il cristianesimo depauperato e indebolito (benché vincente) della tradizione, Michelstaedter va ben oltre nella sua ammirazione e si rivela anti-nietzscheano nel nominare apertamente Cristo fra i suoi modelli di persuasi - e per ciò

¹⁷ Si veda anche Massimo Cacciari, *Drân. Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, Combas, Éd. de l'Éclat, 1992 [<http://www.lyber-eclat.net/lyber/cacciari/dran/dran.html>]; e Thomas Harrison, 1910. *The Emancipation of Dissonance*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1996.

¹⁸ De Leo (p. 32, nota 52) segnala peraltro una "sorprendente convergenza" fra il più emblematico motto michelstaedteriano ("far di se stesso fiamma", *Dialogo della salute*, p. 49) e ciò che Nietzsche scrive nella *Gaia scienza*: "Vivere vuol dire per noi trasformare costantemente in luce e fiamma tutto quel che siamo" (*La gaia scienza*, p. 17).

¹⁹ Si veda "La lutte sur Platon", cap. 2.2 di *Drân*, (cit.).

stesso assoggettati dalla retorica dominante a un subdolo oscuramento (“lo disse Cristo, e ci fabbricarono su la Chiesa”)²⁰. Al punto che Cacciari non esita a parlare della persuasione come di una sorta di *imitatio Christi*, mentre al fondo del pensiero di Nietzsche ci si scontra con un ateismo radicale. La posizione di Michelstaedter è in verità quella del sacrificio, dunque l’esatto contrario della volontà di potenza che attrae d’Annunzio.

Del resto Michelstaedter è molto esplicito nella sua condanna di Nietzsche in uno scritto del 27 novembre 1908 (in *Opere*, a cura di G. Chiavacci, Sansoni, Firenze 1958); vi si menziona un “germanico Zaratustra [...] bestialmente fulvo”, fautore di un pensiero “mistico filosoficamente e disonesto artisticamente. Filosoficamente mistico perché è una manifestazione d’impotenza nel tempo stesso che della volontà di uniformare la vita alla visione raggiunta”, fautore di tutte quelle “bestie più o meno fulve che da allora cominciarono a infestare il mondo”.²¹

Ma, lasciando da parte le risonanze socio-politiche di questa stroncatura, l’aspetto del pensiero di Michelstaedter che particolarmente mi interessa in questa sede è quello della meditazione sul nesso salute-malattia, vita-morte; per quello dobbiamo rifarci al *Dialogo della salute*, da cui chiaramente emerge una posizione anti-dannunziana e anti-nietzscheana, come chiaramente si evince da questo passaggio cruciale: “Non pietà, ma sdegno devi sentire per te stesso. [...] L’uomo non *chiede la morte* ma *muore*; e in ciò egli vive, perché non chiede di essere ma è. [...] Ma non c’è appoggio, ma non c’è via, non c’è niente da aspettare, niente da temere, né dagli uomini né dalle cose. *Questa è la via*” (*Dialogo della salute*, cit., p. 53-4).

²⁰ *La persuasione e la rettorica*, Milano, Adelphi, 1999, p. 23.

²¹ Citato dalla De Leo, p. 30, nota 4.

La valutazione del suicidio (fermamente negativa nel *Dialogo*) è di particolare interesse, soprattutto se messa in parallelo con la fine di Giorgio nel *Trionfo* dannunziano: “Ma questa stessa tua invocazione della morte è la paura della morte! In questa invocazione parla la stessa debolezza che chiede per pietà un velo a schermo del dolore, che chiede al pane, al vino, ai compagni, all’amore, all’arte, alla gloria, a Dio, una proroga della morte” (*ibidem*, p. 52). Queste parole potrebbero essere direttamente rivolte a Aurispa. Ma che dire, allora, del colpo di pistola con cui l’autore di quelle stesse parole conclude la sua breve esistenza, solo poche settimane dopo averle scritte?

A prescindere dalle motivazioni effettive che spinsero Michelstaedter al suicidio, non si vede come la “persuasione” michelstaedteriana possa essere compatibile con la vita: il persuaso non è uno Zarathustra, né un leader, né un esemplare umano destinato alla conquista o al successo. Al contrario, un po’ come accade in Otto Weininger, prendere sul serio le proprie convinzioni per Michelstaedter significa forse auto-condannarsi all’estinzione. Non è un caso che un esempio positivo e significativo usato dal goriziano sia quello del Gilliat di *Les travailleurs de la mer* di Victor Hugo:²² un suicida, un uomo che volontariamente, per coerenza e auto-sacrificio, si lascia sommergere dalle onde del mare. Ciò che conta, forse, non è il fatto in sé del suicidio, ma il suo significato, che può avere valenze totalmente opposte: un atto di paura e di vile rivalsa sulla vita, o al contrario una risposta di naturale accettazione delle esigenze presenti e immediate (per quanto dolorose e distruttive) della vita stessa. Un “no” o un “sì”. L’importante non è vivere, ma vivere (fin che possibile) una vita vera, e non una vita alienata nel sogno o nella cecità. Paradossalmente, ci può essere più salute nella morte che nella vita.

²² In *La persuasione e la retorica*, cit., p. 96.

Se le premesse ideologiche sono opposte, il risultato, tuttavia, è indistinguibile nei due casi; anche il “suicidio metafisico” (Papini²³) di Michelstaedter, dunque, nella misura in cui si può dire che prenda le questioni sollevate da Nietzsche sul serio ben più di quanto non faccia la melodrammatica mistificazione dannunziana, lo riconduce alla zona oscura del non-vitale, del contrario della vita.

Entrambe le letture (d’Annunzio e Michelstaedter) finiscono in un’*impasse*, oltre che in un suicidio (letterario per il primo, reale per il secondo). Questo perché in entrambi il messaggio critico di Nietzsche, l’invito a diffidare delle apparenze, è assolutizzato o trasformato in un imperativo di purezza incompatibile con la vita. La vita incomparabile (d’Annunzio), o la vita che fa di se stessa fiamma (Michelstaedter), non è vita ma sogno, e alla fine non può che bruciare. Ma mentre l’incoerenza di d’Annunzio gli permette di reinventarsi costantemente, lo sforzo di Michelstaedter (come quello di Weininger), nella sua perentoria conclusività, non ha seguito; troppo dura la sua lezione, troppo incompatibile con la vita.

Quando Nietzsche è preso sul serio e il suo insegnamento misurato all’intera, impossibile esigenza di verità che lo sostiene (e non è il caso di d’Annunzio, se non nella finzione), le conseguenze sono fatali. Michelstaedter può essere un compagno di strada solo per il Nietzsche dolorante e sospettante, non certo per il Nietzsche trionfante dell’*Übermensch*. È dunque in questo senso agli antipodi di d’Annunzio²⁴. Ben povero

²³ Con la vorace e formidabile intuizione che lo contraddistingue, Papini è fra i primissimi – pur confessando di non aver ancora letto *La persuasione e la rettorica* - a segnalare ai lettori la figura del goriziano. Si veda il suo “Carlo Michelstaedter”, un breve testo del 1910 incluso prima in *Ventiquattro cervelli* e poi in *Gli amanti di Sofia*; in quel testo, credo per la prima volta, si parla del gesto di Michelstaedter come di un suicidio metafisico.

²⁴ Credo quindi che abbia ragione De Leo quando suggerisce che “Michelstaedter tende ad allontanarsi dalla volgarizzazione dannunziana della filosofia di Nietzsche ben distinguendo il profondo spessore filosofico che determina il superuomo di Nietzsche da quello che invece permea il superuomo di

filosofo, d'Annunzio è però un grande scrittore, e la sua arte va più in là di quanto possa andare la sua analisi; essa si spinge (ma solo nella finzione) fino allo stesso limite che sia Nietzsche che Michelstaedter hanno toccato, restandone fulminati. L'arte sola (quando la filosofia si è disperatamente spinta oltre il limite di sicurezza) può continuare a dire la parabola del vero, e al tempo stesso salvarsi dal baratro.

La seconda lettura anti-dannunziana di Nietzsche che vorrei qui proporre è quella di una figura di primo piano della cultura italiana del primo novecento (benché oggi un po' dimenticata), quella di Giovanni Papini. La reazione di Papini a Nietzsche si situa, apparentemente, agli antipodi di quella di d'Annunzio, e all'interno di un'ottica completamente diversa. *Il crepuscolo dei filosofi*²⁵ è una collezione di sei testi, ciascuno consacrato alla feroce critica, anzi allo smantellamento non solo ideale ma anche personale di un noto filosofo (gli altri sono Kant, Hegel, Schopenhauer, Comte e Spencer). Pubblicato inizialmente nel 1905, e poi con poche correzioni e una seconda Prefazione nel 1914, è presentato dall'autore come "un'opera di vita" più che di erudizione, "un libro di passione e perciò d'ingiustizia" e "il tentativo [...] di liberarmi dalla filosofia e dai filosofi" (p. VII). Papini si situa quindi spontaneamente nella prospettiva dell'aldilà della filosofia, ossia - si noti - nell'ottica autentica del "pensiero del sospetto", e procede a applicarne l'intenzione agli stessi padri fondatori. Applica il sospetto al sospettante, e ne sovverte le conquiste, applicandogli l'arma del sarcasmo e dell'irrisione.

In breve, per Papini Nietzsche è un malato e la sua filosofia (perché per Papini Nietzsche resta fondamentalmente un filosofo, e anche in quanto tale è oggetto di

D'Annunzio" (p. 29); ma, come si è visto, da ciò non consegue - a dispetto di certe movenze che essi hanno in comune - una vicinanza essenziale fra Michelstaedter e Nietzsche.

²⁵ Uso la seconda edizione, Firenze, Edizioni di "Lacerba", 1914.

irrisione, dato l'inglorioso contrasto fra le immani intenzioni di superamento e i miseri risultati) è quella di una debolezza travestita da forza. Va sottolineato che il critico non ha obiezioni da muovere all'"immoralità" di Nietzsche, all'audacia delle sue posizioni; se la prende invece con l'incoerenza e l'insufficienza dei suoi argomenti.

"Con quante drappeggiature, con quanti paraventi, con quante trine graziose Federico Nietzsche ha cercato di nascondere il suo triste segreto!" (*Crepuscolo*, cit., p. 173). Esso sta tutto in una parola: debolezza. "Gli uomini non amano la debolezza e la malattia; quelli poi che le posseggono son portati a odiarle violentemente. I forti non fanno teorie per esaltare la forza – i sani non scrivono l'elogio della salute – i lieti non predicano sulle virtù della danza e del riso. Soltanto i deboli, e i deboli ambiziosi, anelano alla più alta potenza per il dolore di non avere neppure una piccola potenza reale e attuale [...]. L'origine della glorificazione del corpo, della riabilitazione della carne e l'odio della malattia e della debolezza, che sono i punti salienti della filosofia nietzschiana, si deve dunque cercare, io credo, nella stessa debolezza e morbosità del filosofo." (p. 174-5).

Un punto importante segnalato da Papini è che Zarathustra (un po' come certi protagonisti dannunziani) trova meschino e insopportabile il presente (p. 176); e in effetti, dietro lo slancio vitalista e palingenetico della retorica nietzscheana, si nasconde per il critico una "trasfigurazione ditirambica del naturalismo evoluzionista" (p. 183), che permette di proiettare su scala mitica il desiderio di un "uomo nuovo". Nietzsche è sostanzialmente (a sua insaputa) un buon positivista (evoluzionista e monista) (p. 185), un buon poeta che si crede filosofo, e un (cattivo) filosofo che ha poco rispetto della filosofia e pochissimo dei filosofi, "ma pur nonostante, ad onta di tutto, filosofo. E come filosofo [...] il Nietzsche è criticabile da tutte le parti" (p. 187).

Papini sostiene che le critiche da Nietzsche mosse al Cristianesimo hanno un motivo simile a quello ch'egli attribuisce al Cristianesimo stesso, cioè la paura. "Era, nel

fondo, un'anima assai cristiana" (p. 195). Reperisce poi la stessa contraddizione in Nietzsche e in Marx: la tendenza cioè a voler accettare la natura, la realtà così com'è, e simultaneamente quella (contraria) a voler cambiare le cose, a voler modificare l'uomo (p. 198).

Nel tono generale usato da Papini si manifesta una fondamentale differenza stilistica (ma anche sostanziale) rispetto a d'Annunzio che, pur notoriamente capace di pesante sarcasmo, si guarda bene dall'applicarlo a Nietzsche, ed anzi critica Nietzsche per averne troppo usato, e in particolare per averne usato ai danni di Wagner (anche per questo si può dire che, in fin dei conti, il rapporto di d'Annunzio a Nietzsche si possa condensare da un lato in un'ideologia politica reazionaria troppo riduttiva rispetto alla complessità del pensiero nietzscheano, e dall'altra in una filosofia dell'arte – *Gesamtkunst* - più wagneriana che nietzscheana). A d'Annunzio non piace il sarcasmo di Nietzsche nei confronti di Wagner; Papini invece applica lo stesso sarcasmo desacralizzante ("il mio riso mal rattenuto", p. 200) a Nietzsche medesimo.

Nonostante l'apparente opposizione di sostanza e di stile, tuttavia, si può dire che Papini tragga e generalizzi le conclusioni implicitamente già dettate dalla lettura dannunziana nel *Trionfo*: nei suoi pilastri concettuali fondamentali, la dottrina di Nietzsche è il sintomo di uno stato di debolezza e di malattia. La critica papiniana può essere eccessiva²⁶ e per molti versi semplicistica; nondimeno essa ha il merito di articolare nel modo più esplicito e sistematico la centralità dei nessi salute/malattia, forza/debolezza, che d'Annunzio descrive nella finzione (ma non espone

²⁶ Lo stesso Papini ritornerà sui suoi passi in seguito (1910) con un altro breve e molto meno negativo esame del pensiero di Nietzsche: "Noi tutti abbiamo un debito di amore verso Federico Nietzsche ed è tempo di pagarlo.[...] Noi tutti, in quanto uomini, l'abbiamo ucciso" (in *Ventiquattro cervelli* e poi in *Gli amanti di Sofia*, dove questo testo precede immediatamente quello su Michelstaedter). Ciò non gli impedirà, comunque, di ristampare, nella seconda edizione (1914) del *Crepuscolo dei filosofi*, la sua feroce condanna del filosofo tedesco.

teoreticamente), che Nietzsche sublima nella retorica dell'uomo nuovo, e che Michelstaedter affronta con sconcertante e in fin dei conti auto-distruttiva franchezza.

Sarebbe ora estremamente utile collegare queste posizioni con quella che è forse la più imponente trattazione del tema salute/malattia nell'ambito letterario italiano del primo novecento. Mi riferisco naturalmente all'opera di Italo Svevo; basti qui qualche rapida considerazione.

Nietzsche non sembra avere un posto di grande rilievo nel retroterra di pensiero del triestino (molto più Freud, naturalmente, e Darwin). Eppure Svevo implicitamente mette il dito sulla piaga costitutiva del nietzscheanesimo (almeno se si prende sul serio l'interpretazione che ne dà Papini): il sogno di una perfetta salute è il più chiaro sintomo di malattia. *La coscienza di Zeno* è, fra l'altro, la storia della scoperta di questa "verità". Non si tratta, però, come crede Papini, solo della malattia di Nietzsche e di altri come lui ("i deboli"), ma invece dell'uomo moderno in generale. In questa prospettiva (che è quella dello Svevo della *Coscienza*), sia (esplicitamente) Freud che (implicitamente) Nietzsche rappresentano una generale sindrome di alienazione, e nel tentativo di uscirne (recuperando la salute), paradossalmente confermano e aggravano quella condizione.

Zeno Cosini è il personaggio probabilmente meno zarathustriano e meno dannunziano della letteratura italiana del primo '900, e tuttavia più profondamente, più segretamente incarna (benché in modi anti-nietzscheani) alcuni aspetti del pensiero di Nietzsche: costantemente alla caccia della salute (almeno fin quando "scopre" che *quella* salute non si conquista, e che non si distingue dalla malattia); sovvertitore di ogni cosa, sovvertitore di se stesso, instabile, libero – tranne che dalle proprie manie; la vera antitesi della morale, inclusa la morale dell'antimoralità, Zeno interroga (danzando, verrebbe da dire) il limite della condizione umana, e per esempio il confine fra umanità

e animalità. Chi è più “sano”? Chi accetta la morale costituita, e vive tranquillamente su quel binario?²⁷ Chi la rifiuta, e persegue il sogno di una più antica e libera “salute”? O l’animale, che nulla rifiuta e nulla persegue, se non ciò che gli dettano l’istinto e l’ambiente? Ma porre la domanda non ha senso, visto che porla significa già dichiararsi “malati”.

I modi sono importanti quanto la sostanza: è a livello di stile (o di mancanza di stile?) che Zeno più efficacemente sovverte i sovvertitori. Nietzsche, d’Annunzio, Michelstaedter e Papini sono tutti accomunati dal voler/dover scegliere una posizione, e con quella essere coerenti, a qualunque prezzo; dunque, a quella piegare la propria vita. Non così Zeno, che (provvisoriamente) conclude le proprie memorie senza che il lettore possa essere certo della sua coerenza, e neppure della sua serietà (al contrario); e che quindi rifiuta di sottomettere la vita al pensiero, al giudizio, e perciò rappresenta l’essere umano nella sua più ampia apertura al possibile. Svevo/Zeno sfugge inoltre in gran parte alla potente seduzione del tragico,²⁸ che pure aveva fatto capolino in *Una vita* (col suicidio del protagonista, tuttavia immediatamente neutralizzato) e in *Senilità* (con la morte di Amalia, unico vero personaggio tragico nell’opera sveviana). È questo uno dei modi in cui Svevo si separa tanto dal realismo di Verga, quanto dal decadentismo estetizzante di d’Annunzio. La dimensione “leggera” e (auto)ironica - che si distingue nettamente dal sarcasmo nietzscheano, dannunziano o papiniano - pone la sovversione di Zeno in una prospettiva completamente diversa da quella dei maestri del sospetto.

Ma il paragone è insostenibile perché non c’è, e non ci può essere, un lato propositivo in Svevo. L’autore triestino non propone (seriamente) una via d’uscita, un’alternativa, o una condotta da seguire. Se la salute non è compatibile con il pensiero,

²⁷ Si pensi a Augusta, la moglie di Zeno, la “sana balia”.

²⁸ Con l’eccezione della pagina conclusiva della *Coscienza di Zeno*, naturalmente, sulla quale tornerò fra poco.

non c'è pensiero (per quanto anti-filosofico, rivoluzionario o sovvertitore) che possa sfuggire a questa legge; la coscienza, il giudizio, la memoria stessa (ovvero le qualità specifiche all'esperienza umana) avvelenano la vita privandola dell'immediatezza e dell'innocenza che sole sono esenti dalla malattia. D'altra parte, il prezzo da pagare per il ritorno allo stato naturale (la sola vera salute) sarebbe troppo alto.

In conclusione: la "gaia scienza" di Nietzsche è invece una durissima saggezza (o una mortale illusione), che nel contesto culturale del primo novecento italiano dà luogo a esiti essenzialmente negativi. Se presa sul serio nella sua parte propositiva, conduce a fraintendimenti e esiti letali (tanto teoreticamente, quanto personalmente, quanto politicamente). In quanto atteggiamento critico e fondamentalmente scettico, si allinea con le forme di pensiero critico che l'hanno preceduta e seguita, e insieme a quelle rappresenta una necessaria sfiducia, un fondamentale sospetto nei confronti di tutto ciò che pare certo e vero. Ma anch'essa, e tanto più non appena cominci a prendere essa stessa le forme del certo e del vero, non può alla lunga che essere salutarmente derisa, e accantonata - se la vita deve continuare.

La sentenza di Michelstaedter (in epigrafe al presente contributo) si adatta dunque tanto alla morale cristiana quanto all'anti-morale nietzscheana; tanto all'assetto socio-economico borghese quanto alla rivoluzione comunista; tanto all'illusione della coscienza quanto alla proiezione dell'inconscio; tanto all'impero della scienza quanto a quello del mito. Ogni giudizio di valore negativo, e quindi ogni critica dell'esistente, è malattia; ma si può concepire una vera e libera attività dello spirito che sia completamente esente da negatività? Non è la "facoltà santa del giudizio"²⁹ (negativo) -

²⁹ È una citazione da C.E. Gadda, *La cognizione del dolore*, in *Romanzi e racconti*, Milano, Garzanti, 1988, vol. I, p. 703. Mi manca purtroppo lo spazio per aggiungere questo scrittore al reticolo di posizioni qui presentato, ma è evidente che il protagonista della *Cognizione* è un interessante esempio di "personalità nietzscheana" nel senso di Papini: cioè un malato, la cui malattia consiste precisamente nell'agognare una

ossia la prerogativa di dubitare, di sospettare, di negare - l'essenza inalienabile dello spirito umano?

Stando così le cose, l'unica risposta a quella "malattia della materia" che è l'uomo, l'unica salute possibile, sarebbe l'esplosione immane che enigmaticamente conclude *La coscienza di Zeno*:

"Forse traverso una catastrofe inaudita prodotta dagli ordigni ritorneremo alla salute. [...] Ci sarà un'esplosione enorme che nessuno udrà e la terra ritornata alla forma di nebulosa errerà nei cieli priva di parassiti e di malattie."

Ma dubito che Zeno/Svevo voglia davvero essere preso sul serio.

Giuseppe Stellardi, nato in provincia di Cremona, alunno del Collegio Ghisleri, si è laureato in filosofia presso l'università di Pavia e ha ottenuto il dottorato alla Sorbona. Ha poi insegnato nei dipartimenti d'italiano delle Università di Città del Capo e Lancaster, prima di trasferirsi a Oxford, dove attualmente è *Fellow* del St. Hugh's College e insegna letteratura italiana. Ha pubblicato monografie su C.E. Gadda e sulla metafora nel discorso filosofico, una traduzione inglese di *La persuasione e la rettorica* di C. Michelstaedter, e numerosi saggi su autori italiani fra ottocento e novecento, in

(per lui) impossibile salute. È noto quale peso abbia avuto d'Annunzio (pur abbondantemente da Gadda sbeffeggiato) nella formazione letteraria dello scrittore milanese; e proprio il *Trionfo della morte*, in particolare, è (insieme all'*Amleto* shakespeariano) un testo chiave per la comprensione della *Cognizione del dolore*.

particolare Svevo e Gadda. Attualmente lavora a un libro sul tempo in letteratura. È membro dei Comitati Editoriali di *Pretext: Studies in Writing and Culture*, *Italian Studies in Southern Africa*, *Cuadernos de Filología Italiana* e *Edinburgh Journal of Gadda Studies*.