

STUDI STORICI LUIGI SIMEONI

VOLUME LXI
(2011)

Estratto

Direttore:
GIORGIO BORELLI

Comitato Scientifico: FRANCESCO BARBARANI (Università di Verona) - CARLO MARCO BELFANTI (Università di Brescia) - GIULIANA BIAGIOLI (Università di Pisa) - GIORGIO BORELLI (Università di Verona) - PIERO CAFARO (Università Cattolica di Milano) - MICHELE CASSANDRO (Università di Siena) - ANDREA CASTAGNETTI (Università di Verona) - GIUSEPPE DE LUCA (Università Statale di Milano) - ANTONIO DI VITTORIO (Università di Bari) - TOMMASO FANFANI (Università di Pisa) - BERNARDINO FAROLFI (Università di Bologna) - LAURENCE FONTAINE (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales di Parigi) - ANGELA GIRELLI (Università di Roma «La Sapienza») - ALBERTO GROHMANN (Università di Perugia) - ALBERTO GUENZI (Università di Parma) - GIUSEPPE GULLINO (Università di Padova) - PIER LUIGI LAITA - MIGUEL ANGEL LADERO QUESADA (Università Complutense di Madrid) - PAOLA LANARO SARTORI (Università di Venezia) - GIAN PAOLO MARCHINI (Conservatore del Museo Miniscalchi Erizzo di Verona) - PAOLA MASSA PIERGIOVANNI (Università di Genova) - GIULIANA MAZZI (Università di Padova) - LUCA MOCARELLI (Università di Milano Bicocca) - ANGELO MOIOLI (Università Cattolica di Milano) - GIAMPIERO NIGRO (Università di Firenze) - ACHILLE OLIVIERI (Università di Padova) - ALESSANDRO PASTORE (Università di Verona) - PAOLO PECORARI (Università di Udine) - MAURIZIO PEGRARI (Università di Verona) - HANS POHL (Università di Bonn) - PAOLO PRETO (Università di Padova) - RENZO SABBATINI (Università di Siena) - MARIO TACCOLINI (Università Cattolica - sede di Brescia) - GIOVANNI VIGO (Università di Pavia) - GLORIA VIVENZA (Università di Verona) - GIOVANNI ZALIN (Università di Verona)

VERONA
ISTITUTO PER GLI STUDI STORICI VERONESI

PIETRO GORI

IL PRAGMATISMO ITALIANO DI FRONTE A NIETZSCHE

1. Il contesto culturale italiano che, all'inizio del Novecento, si apprestò a recepire l'opera di Nietzsche, rifletteva la reazione all'orizzonte positivistico ottocentesco consumatasi a livello europeo e che lasciava ampi spazi da colmare ed un terreno quanto mai franoso sotto i piedi di un'umanità disorientata. La crisi dei valori conseguente alla perdita di fiducia nelle potenzialità della ragione venne avvertita in maniera differente nei diversi ambiti territoriali, non trovando in Italia la stessa risposta da parte del dibattito scientifico riscontrabile in altri paesi, dove per lo meno si tentò di reagire attraverso un'autocritica che ripensasse i presupposti metodologici ed i fondamenti della scienza stessa. All'interno di un simile quadro, la sintassi tagliente di Nietzsche, la sua spietata diagnosi del tipo di umanità che popolava l'Europa e, non di meno, l'elevata qualità artistica del poema cui più di ogni altra cosa era legato il suo nome, fecero facile presa su molti intellettuali, impedendo a chi non dimostrasse il medesimo apprezzamento di trascurarne la portata.

Nietzsche fu soprattutto un caso, per la cultura italiana così come per quella europea, e forse non sbagliò di molto quando, rimirandosi nei testi che aveva dato alle stampe, immaginò di poter avere un effetto dirompente sui lettori a venire⁽¹⁾. Rimanendo sul solo piano storico della sua ricezione, è possibile osservare quanto poco lineare sia stato l'inserimento di Nietzsche nel dibattito culturale europeo, dal momento che fin dal principio i suoi lettori si divisero a seconda dell'aspetto del suo pensiero cui intendevano dare rilievo. E così di lui si diffuse più di una immagine ed egli fu definito ora semplice letterato, ora filosofo dell'arte, ora pensatore in un senso che superava il modello romantico della cultura tradizionale. Molte le maschere, sotto alle quali vi era un unico volto, i cui tratti cominciarono ad essere delineati in maniera chiara solo alcuni decenni dopo la sua morte. Per capire che questo tipo di lettura non caratterizzò il solo ambito italiano, basta leggere cosa scrisse Karl Löwith in appendice al suo testo sulla filosofia dell'eterno ritorno. In queste pagine, egli osservava la "confusione prodotta dal voler comprendere l'opera [di Nietzsche] a partire da lui stesso, dall'uomo Nietzsche"⁽²⁾ e,

Pietro Gori è dottore di ricerca in filosofia moderna e contemporanea presso l'Università "Suor Orsola Benincasa" di Napoli - Istituto italiano di Scienze umane.

Svolge attività di ricerca nell'Università di Padova, titolare di una borsa post-dottorato.

⁽¹⁾ F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, trad. it. Milano, Adelphi, 1981, p. 127.

⁽²⁾ K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, trad. it. a cura di S. Venuti, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 199.

richiamando i testi di maggiore diffusione pubblicati su di lui nei primi 60 anni di ricezione, lamentava il fatto che nessuno si fosse occupato della sua dottrina filosofica, se non in maniera molto limitata. Continua Löwith: “Nel primo decennio in cui le sue opere cominciarono a diffondersi, Nietzsche passò soprattutto per un moralista, in seguito, per l’influenza esercitata da Stefan George, per profeta del secolo avvenire e critico di quello trascorso, per rivelarsi come pensatore solo dopo la prima guerra mondiale”⁽³⁾. Come dire che la molteplicità di livelli tematici che Nietzsche condensò nei propri scritti necessitò di un lungo periodo di tempo per essere decifrata, conformemente a quell’invito alla “lettura lenta” che lo stesso Nietzsche aveva indicato come strumento necessario per affrontare i suoi scritti⁽⁴⁾.

Se la lentezza caratterizzò il percorso verso una considerazione filosofica delle opere di Nietzsche, il suo impatto sulla cultura europea fu invece particolarmente rapido – per quanto avviatosi in epoca tarda rispetto alle sue prime pubblicazioni. È ancora Löwith a sottolineare questo aspetto, rilevando in particolare che “il potente influsso esercitato dagli stimolanti scritti di Nietzsche va ben al di là del dibattito filosofico che hanno suscitato. La sua produzione ha esercitato la propria influenza più che sulla filosofia direttamente sulla letteratura e mentalità dell’Europa intera”⁽⁵⁾. Sono molti gli autori che devono parte della propria opera e fortuna al pensiero di Nietzsche; uno tra tutti, colui che come è noto introdusse questo autore nell’Italia di fine Ottocento, è Gabriele D’Annunzio. La relazione del poeta con il pensiero di Nietzsche e l’influenza che quest’ultimo ebbe sui suoi scritti è stata ampiamente descritta in passato⁽⁶⁾ ed è patrimonio comune della storia culturale italiana. Essa di fatto viene ad essere il contributo più significativo che il nostro paese diede alla ricezione di Nietzsche al volgere del secolo, ma allo stesso tempo resta fortemente limitata ad una lettura prettamente letteraria della sua opera e al fatto di aver veicolato il suo pensiero entro una prospettiva fortemente caratterizzata da un’estetismo morboso e sensuale. Il superuomo dannunziano è – per l’appunto – principalmente opera del poeta italiano ed in esso rivive solo una pallida immagine dell’*Übermensch* di Nietzsche. D’altra parte quello di D’Annunzio fu “un tentativo di interpretazione di uno stato d’animo presente da gran tempo nella coscienza europea”⁽⁷⁾ e pertanto il suo modo di reagire ai contenuti degli scritti di Nietzsche rientrava in una modalità caratteristica dell’orizzonte culturale di quell’epoca. Se questo è vero, resta però il fatto che il canale attraverso cui Nietzsche passò in Italia non ne facilitò la diffusione nell’ambito prettamente filosofico, rimanendo per lo più appannaggio dei rappresentanti di una cultura letteraria. Come dire che – per quanto D’Annunzio riuscì a cogliere alcuni aspetti filosoficamente rilevanti della dottrina di Nietzsche, o comunque lo

⁽³⁾ *Ibidem* p. 200.

⁽⁴⁾ F. NIETZSCHE, *Aurora*, trad. it. Milano, Adelphi, 1978, pp. 8-9.

⁽⁵⁾ K. LÖWITH, *Nietzsche cit.* p. 199.

⁽⁶⁾ Si veda ad esempio G. MICHELINI, *Nietzsche nell’Italia di D’Annunzio*, Palermo, Flaccovio 1978 e D. FAZIO, *Il caso Nietzsche. La cultura italiana di fronte a Nietzsche, 1872-1940*, Settimo Milanese, Marzorati, 1988.

⁽⁷⁾ G. MICHELINI, *Nietzsche cit.*, p. 221.

seppe assumere quale interlocutore di rilievo da cui trarre spunti preziosi per reagire al disorientamento che caratterizzava l'Europa di fine secolo – la sua modalità di comunicazione non stimolò l'interesse dei filosofi di professione che, fossero essi positivisti o idealisti, continuarono per lungo tempo a mostrare nei suoi confronti indifferenza e sospetto, se non addirittura aperta ostilità⁽⁸⁾.

Questo aspetto non caratterizzò il solo passaggio di Nietzsche all'interno del dibattito italiano, ma è rintracciabile anche nelle prime letture che di lui si fecero in ambito europeo⁽⁹⁾. Allo stesso modo va detto che, per quanto la cultura filosofica fosse restia a dimostrare interesse per il pensiero di Nietzsche, era comunque impossibile trascurarne la portata, data la grande risonanza che esso cominciò ad avere negli anni immediatamente precedenti alla sua morte. E così anche in Italia, sulla scorta di un discreto numero di scritti dedicati alla sua figura e alla sua opera⁽¹⁰⁾, il nome di Nietzsche prese a comparire nelle riviste di settore e nei testi dei maggiori esponenti della filosofia tradizionale, ora con toni aspramente critici, ora individuando gli aspetti di continuità che in questo autore potevano essere rintracciati con il pensiero romantico tedesco, nelle sue varie forme. Ciascuno, naturalmente, guardava a Nietzsche secondo la propria prospettiva, cogliendo talvolta aspetti secondari della sua riflessione e così illuminando i tratti di un pensiero che col passare del tempo si dimostrava sempre più ricco e articolato. In pratica, ogni autore stava contribuendo alla costituzione di un quadro generale che faceva di Nietzsche un interlocutore adatto – si potrebbe dire – a tutti e a nessuno, con la sua analisi della morale tradizionale, i suoi interessi per l'arte e la musica, il suo investigare critico e molto altro ancora. Un autore che, non rientrando in alcuno schema predefinito, era un ospite difficile da gestire, ma dai cui scritti potevano emergere una quantità inaspettata di spunti differenti, ognuno dei quali meritava di essere svolto indipendentemente e in maniera approfondita.

2. Uno degli aspetti cui in epoca recente è stato dato rilievo è l'interesse dimostrato da Nietzsche per i principali temi discussi dalla propria contempora-

⁽⁸⁾ D. FAZIO, *Il caso Nietzsche cit.*, p. 78.

⁽⁹⁾ Si pensi ad esempio ai circoli culturali viennesi che prestarono attenzione alla sua opera, il cui prevalente interesse riguardò i temi estetici affrontati da Nietzsche nella *Nascita della tragedia* ed il suo rapporto con Wagner (cfr. A. VENTURELLI, *Nietzsche in Berggasse 19 e altri scritti nietzscheani*, Urbino, Universitaria, 1983 e R. MÜLLER-BUCK, „Ach dass doch alle Schranken zwischen uns fielen“. Siegfried Lipiner und der Nietzsche-Kult in Wien, in *Friedrich Nietzsche. Rezeption und Kultus*, cura di S. BARBERA, P. D'IORIO e J.H. ULBRICHT, Pisa, ETS, 2004, pp. 34-75).

⁽¹⁰⁾ Tra i più significativi basti ricordare, oltre ai numerosi interventi di D'Annunzio, F. ZOCOLI, *F. Nietzsche, la filosofia religiosa, la morale, l'estetica*, Modena, Vincenti, 1898; A. GALLERANI, *Saggio del padre dei superuomini*, in "Civiltà cattolica", 25 novembre 1898, pp. 572-581; E.A. BUTTI, *Le idee sull'arte di F. Nietzsche*, in "Nuova Antologia", 16 marzo 1900, pp. 217-230; G. BARZELLOTTI, *La filosofia di F. Nietzsche*, in "Nuova Antologia", 16 ottobre 1900, pp. 598-616; I. PETRONE, *Nietzsche e Tolstoj. Idee morali del tempo. Conferenze*, Napoli, Pièro, 1902; F. ORESTANO, *Le idee fondamentali di Federico Nietzsche nel loro progressivo svolgimento. Esposizione e critica*, Palermo, Reber, 1903.

neità, fossero essi di materia letteraria, filosofica o scientifica. Gli studi svolti nell'ambito della moderna *Nietzsche-Forschung* hanno restituito l'immagine di un autore fortemente legato al proprio periodo storico, un pensatore che si sarebbe lasciato presto alle spalle – per quanto ne dipendesse – le riflessioni schopenhaueriane e con esse l'intera matrice culturale della filosofia classica tedesca, preoccupandosi piuttosto di interpretare i mutamenti della visione del mondo occidentale conseguenti alle indagini svolte in ambito scientifico nella seconda metà del XIX secolo⁽¹¹⁾. I principali interlocutori del suo pensiero sarebbero dunque stati evoluzionisti e positivisti (in un senso che è a tutt'oggi da ridefinire), neokantiani e pragmatisti, personalità di cui Nietzsche lesse le opere e la cui impronta è rintracciabile alla base delle sue riflessioni più mature, senza che però essa sia il più delle volte resa in maniera esplicita. Questo naturalmente non intende esaurire la ricchezza del pensiero nietzscheano, né sostituirsi alle interpretazioni che nel corso di un secolo ne hanno saputo evidenziare la profondità filosofica; semplicemente, si tratta di elementi che per molto tempo sono rimasti in secondo piano, talvolta resi inaccessibili dalla mancanza di documenti su cui poter lavorare (la pubblicazione dell'intero lascito postumo e la conseguente correzione delle falsificazioni e omissioni operate dalla sorella Elisabeth è stato senza dubbio un passaggio determinante in questo senso), e che assieme agli altri vengono a completare un quadro descrittivo prima lacunoso.

Alcuni dei risultati di questo tipo di ricerca furono però colti nel periodo della prima ricezione di Nietzsche, molto spesso da autori che a lui si dedicarono solo di passaggio, lasciando magari le loro osservazioni nella forma della pura intuizione. Queste personalità appartenevano il più delle volte ad ambiti non direttamente filosofici, o comunque si distinguevano da quella che può essere definita come la cerchia dei filosofi di professione, e proprio per questo offrono uno sguardo diverso da quello dei loro contemporanei. Tra di loro, in ambito italiano, si possono indicare due personalità per molti aspetti differenti, ma che condivisero una prospettiva filosofica ed un'esperienza editoriale: i "pragmatisti"⁽¹²⁾ Giovanni Vailati e Giovanni Papini.

⁽¹¹⁾ Su questo argomento si veda ad esempio A. ORSUCCI, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito*, Bologna, Il Mulino, 1992; G. STACK, *Lange and Nietzsche*, Berlin-New York, De Gruyter 1983; R. SMALL, *Nietzsche in context*, Ashgate, Aldershot 2001; *Nietzsche and Science*, ed. by T. BROBJER and G. MOORE, Ashgate, Aldershot 2004; P. GORI, *Il meccanicismo metafisico. Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*, Bologna, Il Mulino, 2009.

⁽¹²⁾ Utilizzo qui il virgolettato perché sull'adozione del termine "pragmatismo" per indicare l'orizzonte di riflessione di Vailati e Papini ci sarebbe molto da dire – non tanto relativamente alla scelta del termine in sé, sotto la cui etichetta loro stessi si riconobbero, quanto piuttosto sulla prospettiva filosofica che ad esso si riferisce. Senza entrare nel merito di un'indagine a cui occorrerebbe dedicare ben altro spazio, si consideri semplicemente il fatto che un qualsiasi tentativo di riportare l'orizzonte di riflessione di Vailati o quello di Papini ai tratti caratteristici del pensiero di un James o di un Peirce è destinato a fallire, data la particolarità delle posizioni che ciascuno dei due propose. Vailati, ad esempio, sembra essere maggiormente vicino ad un positivismo critico che a quello che – adottando una terminologia che Eugenio Garin definiva tra tutte la più ambigua ed equivoca – egli indicava come

Il modo in cui questi studiosi si relazionarono con il pensiero di Nietzsche riflette il loro orientamento filosofico e il loro atteggiamento nei confronti del dibattito dell'epoca. Papini, in particolare, impostò un dialogo decennale con il filosofo tedesco, affrontando con dedizione la sua opera per valutarne il ruolo all'interno del panorama filosofico contemporaneo⁽¹³⁾; un'operazione dalla quale uscirono due saggi per molti aspetti diversi tra di loro, in cui Papini condensò i tratti del suo mutato atteggiamento nei confronti di Nietzsche e della cultura italiana che in quegli anni ne stava discutendo le idee fondamentali⁽¹⁴⁾. Negli scritti di Papini è riscontrabile una matrice nietzscheana, evidente sul piano estetico prima che su quello teoretico; di lui infatti l'italiano ammirò la prosa acuta e corrosiva ed il modo anche lirico di impostare le sue critiche, un aspetto che Papini assimilò per poi riproporlo nel registro polemico caratteristico di molti degli interventi leonardiani firmati Gian Falco⁽¹⁵⁾. Questo tipo di approccio – ma più in generale lo stesso percorso di discussione dell'opera nietzscheana, che passò per una fase iniziale di critica per poi giungere ad un completo recupero della sua figura – risentì non poco dell'influenza degli scritti che su questo autore circolavano in Italia⁽¹⁶⁾. In Papini si ritrova in particolare l'immagine comune del Nietzsche asistemico, “la sua volubilità (segno di facile stanchezza) che gli fece preferire la forma frammentaria e aforistica; la sua incapacità a *scegliere* fra tutto quello che pensava e scriveva che gli fece pubblicare una quantità di pensieri inutili o ripetuti; la sua riluttanza a sintetizzare, a costruire, a organizzare che dà ai suoi libri un'aria di mercati orientali ingombri di cenci vecchi e di drappi preziosi ammuc-

“pragmatismo”, tanto che talvolta lui stesso utilizzò il termine *neopositivismo* per definire il proprio orientamento di pensiero (cfr. E. GARIN, *Giovanni Vailati nella cultura italiana del suo tempo*, in “Rivista di storia della filosofia”, 3, 1963, pp. 275-293.). Senza contare, infine, le profonde ed evidenti differenze che separano il pensiero dei due studiosi italiani, per i quali fu forse proprio la scelta di riconoscersi al di sotto del nome “pragmatisti” a rappresentare l'elemento di maggiore coesione (si veda su questo L. PEDRAZZI, *Il Pragmatismo in Italia (1903-1911)*, in “Il Mulino”, 1952, pp. 495-520).

⁽¹³⁾ Il suo diario testimonia la consuetudine di Papini con l'opera di Nietzsche. Si veda F. PIGA, *Papini e Nietzsche*, in *Giovanni Papini. Atti del convegno di studio nel centenario della nascita*, a cura di S. GENTILI, Milano, Vita e pensiero, 1983, pp. 244-254.

⁽¹⁴⁾ GIAN FALCO, *Federico Nietzsche*, in “Leonardo”, 1905, poi in G. PAPINI, *Il crepuscolo dei filosofi*, Firenze, Vallecchi, 1953, pp. 223-256; G. PAPINI, *Pregghiera per Nietzsche*, in “La Voce”, 1910, poi in ID., *24 cervelli*, Roma, Edizioni dell'Altana, 2007, pp. 325-331. Si veda anche GIAN FALCO, *La vendita di Nietzsche al minuto*, in “Leonardo”, marzo 1904.

⁽¹⁵⁾ Cfr. F. PIGA, *Papini e Nietzsche cit.*, pp. 245 e 247.

⁽¹⁶⁾ Oltre ai già citati scritti di Barzellotti, Zoccoli e Orestano, Papini lesse ad esempio l'articolo di E. SCHURÈ, *Nietzsche en France et la psychologie de l'atbée*, in “La Revue Bleue”, 8 settembre 1900, pp. 289-295, ed il testo di più ampio respiro di H. LICHTENBERGER, *La philosophie de Nietzsche*, Paris, Alcan, 1898. Lo studioso italiano pubblicò oltretutto una recensione del testo di Orestano, cui diede il merito di aver saputo mostrare “che il Nietzsche comune, il Nietzsche dei salotti e dei giornali è ben diverso dal vero Nietzsche. (...) Il filosofo tedesco non era un egoista o un immorale, ma un uomo che pensa agli altri uomini, soffre della decadenza europea, sogna una nuova civiltà” (G. PAPINI, *Recensione a F. Orestano, Le idee fondamentali di Federico Nietzsche*, in “La Critica”, vol. II, 1904, pp. 63-66).

chiati e mescolati senza ordine”⁽¹⁷⁾, tutti elementi che portarono Papini a supporre che Nietzsche risentisse di “una mancanza di *imperium* mentale, riflesso della fiacchezza generale del filosofo”⁽¹⁸⁾. Ma in questa disamina finalizzata ad osservare la dimensione umana di Nietzsche e, conseguentemente, a diagnosticare il fatto che la sua filosofia sia stata prima di tutto la risposta ad uno stato fisico cagionevole, Papini trovò il modo di svolgere un’incursione nella produzione di una vita, osservando in particolare l’“unità di dottrina” rintracciabile “attraverso tutte le fioriture di una immaginazione, di una rettorica, di un’arguzia perpetuamente instancabili nel preparare nuovi costumi”⁽¹⁹⁾.

È precisamente all’interno di questo discorso che Papini offre gli spunti meno banali, per quanto anch’essi parzialmente recuperati da osservazioni svolte o solo accennate nei testi di altri autori. In particolare, lo studioso italiano osserva come il pensiero di Nietzsche sia stato particolarmente coerente con le indagini filosofiche svolte tra il 1870 e il 1890, ossia contemporanee al periodo di produzione di Nietzsche. “Io credo – scrive Papini – che la più espressiva definizione che si possa dare della filosofia di Nietzsche sia questa: *una trasfigurazione ditirambica del naturalismo evoluzionista*”⁽²⁰⁾. In altre parole, Nietzsche non avrebbe espresso idee diverse da quelle diffuse all’epoca tra Germania e Inghilterra; semplicemente, lo avrebbe fatto con una modalità espressiva superiore, nella “bella prosa tedesca” o, nel caso di *Zarathustra*, in forma poetica. Per quanto questa *trasfigurazione* fosse ben riuscita, essa non sarebbe stata però sufficiente a mascherare il debito che Nietzsche doveva al positivismo, dal quale avrebbe tratto l’impostazione fisiologica e deterministica delle proprie dottrine. Non solo, il positivismo avrebbe influito in profondità nella visione del mondo di Nietzsche, portandolo a considerare le azioni morali in termini naturalistici, ossia a privare il dualismo bene-male del suo carattere spirituale ed arbitrario. Il modello propugnato dai positivisti si sposava infine con la visione evolutiva dell’uomo, un’altra lezione che, a detta di Papini, Nietzsche non avrebbe perso l’occasione di imparare. Gli influssi evoluzionisti non sono infatti meno evidenti dei precedenti, con particolare riferimento alle idee di Darwin, cui si dovrebbe “la simpatia [di Nietzsche] per i sentimenti guerreschi”, e al pensiero di Spencer, che invece avrebbe trasmesso al filosofo tedesco l’idea di doversi riferire agli istinti primordiali della natura umana⁽²¹⁾. Insomma, “non manca nulla per fare di Nietzsche un buon positivista accompagnato, come è di regola, da un evoluzionista e da un monista”; ma soprattutto “la filosofia del Nietzsche è, se si vuole, una traduzione e una continuazione di quella dello Spencer; l’ingegnere inglese e l’ellenista tedesco sono assai più prossimi di quello che ciascuno di loro potesse immaginarsi”⁽²²⁾.

Su questa relazione del pensiero di Nietzsche con la filosofia di Spencer è

⁽¹⁷⁾ G. PAPINI, *Il Crepuscolo cit.*, p. 229.

⁽¹⁸⁾ *Ibidem*.

⁽¹⁹⁾ *Ibidem* p. 231.

⁽²⁰⁾ *Ibidem* p. 235.

⁽²¹⁾ *Ibidem* p. 237.

⁽²²⁾ *Ibidem* pp. 238-239. A Spencer è oltretutto dedicato un capitolo nel *Crepuscolo dei filosofi*.

opportuno soffermarsi, dal momento che essa è stata oggetto di studio in epoca recente, ma soprattutto perché costituisce l'elemento di congiunzione tra la lettura papiniana del filosofo tedesco e quella che di lui fece Vailati. Le ricerche svolte negli ultimi anni a margine dell'operazione di catalogazione (*reale*) del fondo di testi posseduti da Nietzsche e di quella della sua biblioteca *ideale*, rappresentata dall'insieme delle letture da lui compiute nel corso di una vita⁽²³⁾, hanno evidenziato in particolare un'attenzione per le ricerche dei moralisti inglesi, da lui accolte ora con interesse (per esempio in *Umano, troppo umano*), ora con maggiore freddezza, se non addirittura ostilità (è il caso della *Genealogia della morale*). Nel periodo di tempo tra il 1879 ed il 1883, in particolare, Nietzsche si sarebbe confrontato con l'evoluzionismo spenceriano, con l'utilitarismo e con i risultati della sociologia contemporanea, prospettive che avrebbe in parte assimilato e successivamente criticato, e che pertanto giocarono un ruolo determinante nella genesi delle sue osservazioni relative alla necessità di una critica dei valori morali⁽²⁴⁾. Per tornare a Papini, a lui va riconosciuto il merito di aver saputo riscontrare un aspetto non secondario del pensiero di Nietzsche, che di certo era poco considerato all'epoca, per quanto alcuni spunti in tal senso fossero presenti nel testo di Orestano. Quest'ultimo, in particolare, dedicò alcune pagine di grande interesse alla filosofia morale di Nietzsche e ai suoi fondamenti naturalistici, e osservò come egli si fosse distinto da Schopenhauer prima e dal trascendentalismo kantiano poi, proponendo una soluzione originale al problema dell'opposizione dei valori morali di bene e male⁽²⁵⁾. Orestano si riferisce in particolare al discorso che Nietzsche svolse tra *La gaia scienza* e *Al di là del bene e del male*, invitando a una *disumanizzazione* della natura, ma soprattutto a una *naturalizzazione* dell'uomo. Questo significava per lui insistere sulla dimensione più intima della realtà e distinguere in essa ciò che vi è di originario e ciò che invece l'uomo vi attribuisce, come appunto tutta la dimensione relativa a norme e valori. Questa sovrastruttura morale non è altro che un'interpretazione svolta dal punto di vista particolare dell'individuo umano di un processo che si compie in maniera assolutamente necessaria, e di cui lo stesso soggetto interpretante è manifestazione. Bene e male, ma anche causa ed effetto, sono così categorizzazioni fuorvianti, la cui attribuzione può essere riportata alla necessità dell'intelletto di organizzare un dato caotico in contesti teleologici⁽²⁶⁾. Il discorso di Orestano è in sé molto superficiale, in linea con un testo finalizzato ad offrire una visione generale

⁽²³⁾ Questo tipo di ricerca è stata compiuta in Italia dal gruppo di ricerca guidato da Giuliano Campioni. Da citare, per i due settori d'indagine, sono rispettivamente: *Nietzsches Persönliche Bibliothek*, a cura di G. CAMPIONI et alia, Berlin-New York, De Gruyter, 2003 e *La biblioteca ideale di Nietzsche*, a cura di G. CAMPIONI e A. VENTURELLI, Napoli, Guida, 1992.

⁽²⁴⁾ Il rapporto di Nietzsche con il pensiero di Spencer è stato trattato in particolare in C. FORNARI, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Pisa, ETS, 2006. Si veda anche A. ORSUCCI, *La genealogia della morale di Nietzsche: introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2001.

⁽²⁵⁾ F. ORESTANO, *Le idee fondamentali cit.*, p. 338-339.

⁽²⁶⁾ Tra i molti luoghi in cui Nietzsche affronta la questione si vedano in particolare i §§ 109-112 della *Gaia scienza*.

del pensiero di Nietzsche, ma riesce comunque a cogliere alcuni aspetti che in altri scritti dedicati al medesimo tema non erano presentati. Riprendendo poco oltre il discorso relativo alla dimensione morale in Nietzsche, Orestano fa un ulteriore passaggio e chiama in causa – senza però citare né Spencer né Darwin – il modello evolutivo. Il contesto è quello relativo al modo in cui Nietzsche si occupò del sentimento della responsabilità morale, che Orestano vedeva abolito in favore di un riferimento alla dimensione puramente istintiva. Nel fare questo Nietzsche si sarebbe posto in linea con le idee dei sostenitori di una morale evoluzionista, il cui principio consisteva nell'affermare il carattere divenuto dei principi di azione, la cui acquisizione non sarebbe innata (come vorrebbe la morale metafisica), bensì acquisita nel corso di alcuni millenni⁽²⁷⁾.

3. Nel volume di Orestano si trovano dunque esposte le medesime considerazioni che, evidentemente arricchite secondo prospettive ed interessi personali, Papini inserì nel suo scritto del 1905. Ma quest'ultimo non fu il solo a trarre spunti di riflessione da quella introduzione alla filosofia di Nietzsche, soprattutto se si considera il discorso relativo a ciò che, con linguaggio più attuale, potremmo indicare come il tema della *naturalizzazione della morale*. Contemporaneamente a lui anche Vailati lavorò infatti ad una recensione dello scritto di Orestano, nella quale sottolineò la questione dei “rapporti di filiazione, storica o psicologica, tra il pensiero del Nietzsche e le varie correnti di speculazione filosofica delle quali essa ha subito il contatto e l'influenza”, introducendo in particolare come termine di confronto la figura di Spencer⁽²⁸⁾. Tra le varie posizioni che avrebbero influenzato il pensiero di Nietzsche vi sarebbe infatti “quella dell'indirizzo positivo e analitico di ricerche sull'origine dei sentimenti morali” che, sorto nell'ambito della psicologia inglese della scuola di Locke, si sviluppò nel tempo sino a costituire il nucleo delle riflessioni sul progresso sociale e morale presentate da Spencer⁽²⁹⁾. Nelle poche pagine della recensione Vailati svolge questa considerazione ed osserva Nietzsche da una prospettiva che ben si distingue da quella del filosofo-poeta che circolava all'epoca. Piuttosto, egli viene descritto da Vailati come un vero figlio del proprio tempo, di un'epoca in cui l'evoluzionismo era stato in grande misura assimilato, tanto da costituire il fondamento di molte discussioni in ambito scientifico e filosofico. Certo, Vailati resta aderente ad un modello per cui il maggiore contributo di Nietzsche riguardava il campo dell'etica, trascurando una serie di questioni di carattere teoretico che forse avrebbero potuto risultare per lui di maggiore interesse⁽³⁰⁾; ciononostante, la sua rapida incursione nel pensiero nietzscheano riuscì a rendere meglio di altre la relazione di questo autore con il proprio

⁽²⁷⁾ F. ORESTANO, *Le idee fondamentali cit.*, pp. 342-343.

⁽²⁸⁾ G. VAILATI, *Recensione a: Francesco Orestano. Le idee fondamentali di Federico Nietzsche nel loro progressivo svolgimento*, in G. VAILATI, *Scritti*, Bologna, Forni, p. 329 (la recensione venne originariamente pubblicata in “Rivista italiana di sociologia”, VIII/2-3, 1904).

⁽²⁹⁾ *Ibidem*.

⁽³⁰⁾ A discapito di Vailati va però detto che questi contenuti emergono con maggiore evidenza dalla lettura del lascito postumo di Nietzsche, all'epoca non ancora disponibile.

tempo e la modernità delle sue idee. E così Nietzsche venne preso in considerazione in un discorso che valutava la contrapposizione tra la definizione che l'evoluzionismo diede dei concetti fondamentali dell'etica e quella offerta dall'utilitarismo, due prospettive che Spencer avrebbe tentato ripetutamente di far convergere ma che in Nietzsche si ripresentano in vivo contrasto⁽³¹⁾. Un aspetto interessante delle osservazioni di Vailati consiste inoltre nel fatto che il tema evoluzionistico venne da lui trattato senza il pericolo di incorrere in quella concezione biologica di sviluppo del tipo umano che segnerà in negativo alcune interpretazioni successive di Nietzsche. Anzi, nel discutere del superamento dei principi morali consolidatisi a partire da una valutazione della necessità di assumere criteri di valore differenti per i diversi componenti della società, in considerazione della diversità che li contraddistingue – così come avviene, nelle diverse epoche, tra tipologie umane evolutivamente distinte – Vailati trova il modo di commentare il tema del *superomismo* senza fare di quest'ultimo un modello di dominatore biologicamente superiore. Ancora più precisamente, il riferimento critico di Vailati sembra essere il modello dannunziano, quando accenna “alla tendenza, largamente diffusa, a concepire i dominatori e conduttori d'uomini preconizzati dal Nietzsche come una specie di «viveurs» ultraraffinati, capaci e pronti a sfruttare la dipendenza e le miserie dei propri simili per la massima «intensificazione» della propria vita e dei propri godimenti”⁽³²⁾. Il superuomo nietzscheano si caratterizzerebbe per Vailati come un modello di umanità la cui superiorità è prettamente morale, ed il cui obiettivo sarebbe la guida degli individui ad esso soggetti, secondo il modello dei guardiani platonici piuttosto che di un tirannico “signore della terra”.

La recensione del volume di Orestano costituì per Vailati una delle poche occasioni per relazionarsi direttamente con il pensiero di Nietzsche, un autore che per il resto rimase abbastanza ai margini delle sue riflessioni, comparando in maniera quanto mai saltuaria e solo di passaggio in alcuni suoi scritti. D'altra parte, il ruolo di Vailati nella cultura italiana è stato chiaramente diverso da quello di Papini e degli altri “rappresentanti professionali della cultura filosofica” (come il primo ebbe a definirli nel 1907⁽³³⁾); egli lavorò infatti su questioni di logica e di storia della scienza e pertanto si occupò di ben altri autori rispetto ai “classici” del pensiero. Ciononostante, Vailati trovò in Nietzsche alcuni spunti che considerò degni di nota, concentrandosi – come detto – attorno alla questione del suo inserimento nella storia del pensiero analitico occidentale. La relazione con il modello evoluzionistico da lui sottolineata può infatti essere intesa in questo senso, quale precisa definizione della prospettiva a partire dalla quale Vailati guardava allo svolgimento del pensiero europeo. Testimonianza di questo interesse per Nietzsche sono alcune lettere che Vailati scrisse a Papini, nelle quali per l'appunto torna il discorso del confronto tra il filosofo tedesco e Spencer, all'interno del-

⁽³¹⁾ G. VAILATI, *Recensione a: Francesco Orestano cit.*, p. 330-331.

⁽³²⁾ *Ibidem* p. 332.

⁽³³⁾ Cfr. E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Roma-Bari, Laterza, 1955, p. 177-178.

l'ambito tematico che costituì il contesto in cui si sviluppò la relazione professionale e personale dei due corrispondenti.

A partire dalla fine del 1903, periodo in cui Vailati aveva preso a lavorare alla recensione del volume di Orestano, il nome di Nietzsche e quello di Spencer cominciano a comparire nelle missive da lui inviate all'amico Papini, il più delle volte connessi tra di loro e riferiti alle posizioni filosofiche dello stesso Papini (che, a quanto risulta, stava progettando *Il crepuscolo dei filosofi*⁽³⁴⁾). In una lettera datata 1 gennaio 1904, in particolare, Vailati si sofferma sul proprio lavoro di recensione, presentando all'amico le principali idee in esso esposte. In queste poche righe si trova sintetizzata l'idea che Vailati si era fatto della relazione tra Nietzsche e Spencer, un rapporto che evidentemente avrebbe segnato in profondità il filosofo tedesco, se egli si preoccupò di contrastarlo esplicitamente nei suoi scritti. "Che Nietzsche dicesse male di Spencer – osserva Vailati – prova che sentiva il bisogno di contraddirlo come ogni discepolo intelligente ha bisogno di contraddire il suo maestro". E continua: "La sua dottrina filosofica porta l'impronta di una continua evoluzione verso la teoria dell'evoluzione, accompagnata dal desiderio di *oltrepassarla (überwinden)*"⁽³⁵⁾. Queste osservazioni non fanno che sottolineare l'idea che lo studioso si fece di Nietzsche a margine del testo di Orestano e che egli tornò a ripetere a Papini quasi un mese dopo, in una lettera in cui ribadiva la propria convinzione che la dottrina evoluzionista avesse esercitato un'influenza decisiva su Nietzsche⁽³⁶⁾. Dopo questo periodo di tempo, il nome di Nietzsche non compare più nello scambio epistolare tra i due studiosi italiani, salvo poi ripresentarsi in una lettera del 1906, nella quale Vailati offre alcuni suggerimenti per un progetto editoriale di carattere antologico. Egli in particolare invita Papini a prendere in considerazione una serie di aforismi della *Gaia scienza* (§§ 29, 51, 76, 99, 110)⁽³⁷⁾ che riguardano principalmente il tema della verità (argomento privilegiato dei primi scambi epistolari tra Vailati e Papini e al quale il primo dedicò buona parte del proprio lavoro), con un'attenzione particolare per il suo rapporto con la credenza e per il ruolo che quest'ultima svolge nella determinazione delle azioni. Tra questi passi spicca in particolare l'ultimo, dato il suo ruolo nell'opera di Nietzsche in generale e la chiarezza con la quale in esso si trovano esposte idee solo in parte accennate negli altri aforismi indicati da Vailati. Nel § 110, intitolato "Origine della conoscenza", Nietzsche tratta infatti la questione dell'*utilità della falsificazione intellettuale per la conservazione della vita* e presenta una definizione della nozione di "verità" in senso prettamente evolutivo, quale

⁽³⁴⁾ *Vailati a Papini*, 9 gennaio 1904, in G. VAILATI, *Epistolario 1891-1909*, a cura di G. LANARO, Torino, Einaudi, 1971, p. 385. L'epistolario è mancante di tutte le lettere inviate da Papini, cosa che rende evidentemente lacunosa la ricostruzione del dialogo tra i due studiosi.

⁽³⁵⁾ *Ibidem* p. 383.

⁽³⁶⁾ *Vailati a Papini*, 27 gennaio 1904, *Ibidem* p. 390. Si veda anche la lettera inviata qualche giorno prima, in cui Vailati discute più diffusamente della posizione filosofica di Papini e della sua tendenza a contrapporsi alle tesi dei filosofi precedenti nel tentativo di affermare la propria originalità ed autonomia di pensiero. Cfr. *Ibidem* pp. 386-388.

⁽³⁷⁾ *Vailati a Papini*, 7 settembre 1906, *ibidem* p. 438.

“forma più depotenziata della conoscenza” che scaturisce dall’incorporazione da parte degli uomini degli “erronei articoli di fede” prodotti dalla loro facoltà conoscitiva, divenuti col tempo vere e proprie “condizioni di vita”. In considerazione di quello che fu l’orientamento filosofico di Vailati e delle sue osservazioni sull’influenza che il modello evolutivo ebbe sul pensiero di Nietzsche, non stupisce la scelta dei brani che egli propose a Papini. Certo sarebbe interessante capire quale fu la reazione dell’amico e in quale contesto dovessero comparire questi aforismi. Dalla lettera di Vailati si può solo intuire che si doveva trattare di un’opera sull’etica del pragmatismo, dal momento che egli espone in particolare alcune osservazioni sulle opere di Alfred e Henry Sidgwick dedicate alla filosofia pratica e sul testo *Principles of Science* di Jevons, rilevante per il suo rapporto con la prospettiva filosofica condivisa da Papini.

4. La testimonianza epistolare non sembra offrire spunti particolarmente rilevanti in aggiunta alle considerazioni recuperabili dalla recensione di Orestano firmata da Vailati, eccezion fatta per la contestualizzazione della valutazione di Nietzsche all’interno della costellazione tematica che definisce il dialogo tra i due corrispondenti. A conferma di quanto detto sopra, risulta evidente come il primo lasciò completamente sullo sfondo l’interpretazione comune della filosofia di Nietzsche e si interessò piuttosto degli aspetti che si potevano connettere alle problematiche di cui andava solitamente trattando. Se si confronta il suo atteggiamento con quello di Papini, è possibile notare quanto essi riflettano il loro modo di relazionarsi con la cultura filosofica in generale, e così pure le differenze che caratterizzano i loro “pragmatismi”. Anche Papini, infatti, svolse una serie di osservazioni sul rapporto tra Nietzsche e la sua contemporaneità, concentrando le proprie critiche sulla sua relazione con il modello evolutivo riportabile al positivismo ottocentesco. Allo stesso tempo, però, il suo interesse per la filosofia di Nietzsche si sviluppò su altre direzioni, per molti aspetti coerenti con il tipo di ricezione comune alla cultura italiana di inizio secolo. Allo stesso modo, Papini sostenne una forma di pragmatismo meno *radicale* rispetto a quello di Vailati, meno scientifico, forse più “filosofico” in un senso tardo-romantico⁽³⁸⁾. L’amico, invece, provenendo da un contesto culturale differente (dalla scuola matematica e logica di Peano e dal pragmatismo di Pierce), era in relazione con le correnti di pensiero che nel resto d’Europa stavano ponendo le basi per la realizzazione della filosofia a venire. E così, ad esempio, Vailati sponsorizzò le opere di Ernst Mach, le cui ricerche epistemologiche stavano assumendo una sempre maggiore risonanza nei circoli culturali e scientifici di lingua inglese, francese e tedesca, ma senza successo⁽³⁹⁾. Eppure le sue idee sulla storia del pensiero scientifico avrebbero costituito un punto di riferimento fondamentale per lo svecchiamento di una cultura che si sarebbe dovuta mantenere all’avanguardia, in particolare sul piano

⁽³⁸⁾ Cfr. A. SANTUCCI, *Il pragmatismo in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1963, pp. 60 sgg. e ID., *Papini e il pragmatismo*, in *Giovanni Papini. Atti del convegno cit.*, pp. 24-53.

⁽³⁹⁾ Sul rapporto di Vailati con Mach si veda ad esempio A. SANTUCCI, *Il pragmatismo cit.*, in particolare pp. 189 sgg.

filosofico⁽⁴⁰⁾. E così l'Italia non conobbe quel tipo di risposta alla crisi dei valori conseguente al fallimento del positivismo che in Germania ed in Inghilterra trovò spazio all'interno della stessa impresa scientifica, e si affidò ad un rinnovamento della tradizione che non era poi molto più che la riproposizione di antichi fasti e che la spinse su derive irrazionalistiche, scelte per (comprensibile) reazione al razionalismo imperante nell'epoca precedente. Tutto questo, inutile dirlo, penalizzò notevolmente la cultura del nostro paese, ed obbligò la nostra filosofia a confrontarsi da una posizione di inferiorità con le prospettive attorno alle quali di lì a poco si sarebbe concentrato il dibattito mondiale.

Per tornare al discorso su Nietzsche, il modo in cui sia Vailati che Papini si riferirono a lui rispetta perfettamente il loro rapporto con il contesto culturale in essi cui vivono. In un'epoca in cui Nietzsche veniva interpretato facendo leva sugli aspetti irrazionalistici del suo pensiero e ponendo l'accento sul valore estetico della sua produzione, essi proposero un punto di vista differente, a partire dal quale leggere Nietzsche non tanto sulla scorta del modello filosofico a lui precedente, ma come portatore di istanze che la filosofia stava sviluppando proprio in quegli anni⁽⁴¹⁾. Nel fare questo, come si è detto, riuscirono a cogliere alcuni aspetti del pensiero di Nietzsche che saranno oggetto di studio in un periodo più tardo, quando si sentì il bisogno di liberare la figura del pensatore tedesco dai detriti interpretativi che impedivano un accesso critico alla sua opera. Solo allora, nel momento in cui si scelse la strada dello studio filologico dei testi e fu per questo necessario ripartire dalla contestualizzazione di Nietzsche nella propria epoca, emersero gli spunti relativi al suo rapporto con una visione del mondo che stava mutando radicalmente ed il cui rinnovamento doveva passare per un dialogo con l'impresa scientifica. Ad essa infatti, superate le acritiche dimostrazioni di fiducia del positivismo, occorreva guardare per definire il contesto dell'umanità contemporanea. E ad essa Nietzsche guardò, recuperando al suo interno una serie di istanze che seppe svolgere in maniera originale e che presentò ai posteri nella forma di una *filosofia dell'avvenire*.

⁽⁴⁰⁾ Le valutazioni di Vailati emergono in particolare dalle recensioni che egli fece degli scritti di Mach, ora in G. VAILATI, *Scritti cit.*, pp. 141 sgg.

⁽⁴¹⁾ Un'operazione simile venne svolta pochi anni più tardi in ambito austriaco da un allievo di Mach, Hans Kleinpeter, che vide in Nietzsche un rappresentante della *visione fenomenalista del mondo*. Kleinpeter in particolare mise in relazione la teoria della conoscenza di Nietzsche con quella di Mach e del moderno pragmatismo, sostenendo che tra di loro vi fosse una stretta corrispondenza ed indicando in questa prospettiva relativistica il nucleo tematico della filosofia a venire. Si veda su questo P. GORI, *La lettura fenomenalista di Nietzsche alle origini della ricezione contemporanea*, in "Giornale critico della filosofia italiana" LXXXVII (LXXXIX) fasc. III, 2008, pp. 534-543 e P. GORI (a cura di), *Hans Kleinpeter. La teoria della conoscenza di Nietzsche e Mach*, in "Giornale critico della filosofia italiana" (in pubblicazione).