



NIETZSCHE

Aurora

Pensieri sui pregiudizi morali

Introduzione di Gianni Vattimo

Traduzione di Fabrizio Desideri

Edizione integrale



Non esiste alcuna morale unicamente moralizzatrice e ogni eticità, affermando esclusivamente se stessa, uccide troppe forze buone e viene a costare troppo cara all'umanità.

Friedrich W. Nietzsche

Aurora
Pensieri sui pregiudizi morali

Titolo originale: *Morgensörthe, in Nietzsche Werke*
ISBN 978-88-541-3875-9

Introduzione

Dobbiamo leggere *Aurora* prendendo alla lettera il titolo, e cioè vedendolo come l'inizio e l'annuncio di un movimento che si dispiegherà solo altrove, nel giorno pieno di altre opere e di altre più mature fasi del pensiero di Nietzsche? Si tratta di una opera preparatoria, della *pars destruens* che prelude a costruzioni più sistematiche e positive? È questo un approccio che sembrerebbe naturalmente suggerito non solo dalla collocazione cronologica dell'opera — tra la fine dell'insegnamento basileese (1879) e il primo *Zarathustra* (1883) — ma anche da esplicite affermazioni di Nietzsche stesso, sia in *Aurora*, sia nella prefazione del 1886, sia nelle pagine di *Ecce Homo* in cui si richiama, molto in breve, la storia di quest'opera: *Aurora* è opera di scavo di una talpa che è mossa dalla speranza di uscire all'aperto, nella luce di una prossima liberazione; il compito dell'opera è di preparare il «meriggio», dunque un momento di maggiore pienezza e più completa luminosità; e anche il bellissimo aforisma conclusivo, il 575, sembra l'esito provvisorio di un lavoro di preparazione che attende altri risultati.

Un tale approccio, tutto sommato, sembrerebbe il più adeguato non solo per *Aurora* e per le opere che appartengono alla stessa epoca della riflessione di Nietzsche (cioè *Umano troppo umano* e *La gaia scienza*^ ma per l'intera opera nietzscheana, dove la tensione profetica pare non sciogliersi mai in una descrizione di strutture, nella delineazione di compiti determinati, nella posizione ed esclusione di enunciati precisi. Con questo, però, la questione del carattere «preparatorio» di *Aurora* si allarga a tutta l'opera di Nietzsche; e diventa poco utile l'uso di queste categorie interpretative. Eppure è questo, più o meno, l'orientamento della critica nietzscheana più recente — almeno a partire dalla pubblicazione, nel 1961, del Nietzsche di M. Heidegger¹ — in cui si è sempre più nettamente affermata la tendenza a porre al centro dell'attenzione le opere, e soprattutto i frammenti postumi, degli ultimi anni, individuando il senso complessivo del filosofare nietzscheano in nozioni come quelle di eterno ritorno dell'uguale, oltreuomo², volontà di potenza, che sono elaborate appunto in questi scritti della maturità. Questa tendenza generale della critica nietzscheana — che spesso si manifesta anche nel fatto di leggere semplicemente tutto Nietzsche alla luce degli ultimi scritti, senza alcuna attenzione a una evoluzione interna del suo pensiero: è quanto fanno molti interpreti francesi³ — quali che siano le motivazioni teoriche che la manovrano in Heidegger, si giustifica anche come legittima reazione all'orientamento che era prevalso negli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale, quando lo sforzo di riscattare Nietzsche dall'utilizzazione fattane dal nazismo si sviluppava accentuando nella sua opera gli aspetti di critica «illuministica» e intellettualistica della cultura, e preparando Vaffiancamene di Nietzsche a Freud e a Marx che si sarebbe esplicato nel corso degli anni sessanta e sarebbe divenuto un tema favorito della cultura sessantottesca. Questa lettura di Nietzsche in chiave illuministica e di «critica dell'ideologia» è ispirata da una profonda fedeltà agli ideali umanistici della tradizione liberale europea, e si può vedere prefigurata in alcune pagine di Thomas Mann; essa è significativamente centrale nel più popolare interprete americano (anche se di origine tedesca) di Nietzsche, Walter Kaufmann⁴, ma guida anche la lettura che di Nietzsche ha dato Jürgen Habermas, sia nel suo commento alle *Erkenntnistheoretische Schriften*⁵ sia nella più ampia e sistematica interpretazione che fornisce in *Conoscenza e interesse*⁶. Se la preferenza per un Nietzsche «critico della cultura» o dell'ideologia — che, del resto, ha le sue radici remote già negli anni trenta, nelle opere di Jaspers e di Lowith⁷ — finiva per ribaltare Nietzsche sul piano di un, sia pur critico, umanismo profondamente imparentato

con la tradizione metafisica europea, la ripresa del Nietzsche «sistematico» inaugurata da Heidegger ha portato a un'eccessiva accentuazione della positività e costruttività del pensiero nietzscheano che, in Heidegger stesso e negli interpreti che più fedelmente lo seguono, si è risolta nel fare di Nietzsche il pensatore dell'età della tecnica, il teorico di una «volontà di potenza» intesa come volontà di organizzazione totale del mondo, dispiegantesi appunto nell'assunzione, esplicita e senza più alcuna remora metafisica, del dominio incondizionato sulla natura e sulla società. Anche questo esito, nonostante ogni affermazione in contrario (non di Heidegger, però, il quale è ben consapevole che, intesa così, la volontà di potenza è il culmine della metafisica, e cioè del platonismo e dell'umanismo) riporta Nietzsche nell'alveo della tradizione umanistica: l'uomo che prende il dominio del mondo è il soggetto teorizzato, implicitamente o esplicitamente, da Cartesio e da Hegel, e forse già preconizzato da Aristotele e dalla sua idea del sapere come «sapere le cause». In questa situazione interpretativa — di cui fanno parte in modo significativo, naturalmente, anche letture meno «umanistiche» di Nietzsche, come quelle di Klossowski e di Deleuze⁸ — è venuto il momento di rendersi conto che le opere di Nietzsche «critico della cultura», com'è appunto *Aurora*, non sono semplice preparazione, *pars destruens* di un compito che si adempie al di là di esse, nel momento «sistematico» del pensiero nietzscheano; senza per questo esaurire il significato di Nietzsche nello smascheramento delle ipocrisie e delle sovrastrutture, sociali o psicologiche, della metafisica e della morale borghese-cristiana, smascheramento che sarebbe anche il supremo momento di dissoluzione di questa cultura. La nostra dislocazione di interpreti — come del resto insegna l'ermeneutica di ispirazione heideggeriana — non si mette a frutto semplicemente scegliendo di privilegiare questo o quel momento del pensiero di un autore (nel caso di Nietzsche, o le opere «smascheranti» o quelle «sistematiche») e assumendolo come centro di tutta la sua opera; questo atteggiamento ermeneutico comporta ancor sempre l'ideale, sia pure inconfessato, di una identificazione con l'autore, con le sue «vere» intenzioni, individuate criticamente in questo o quel momento o aspetto dei suoi scritti. Come interpreti, invece, dobbiamo sapere che l'identificazione con l'autore e le sue intenzioni è un'illusione; la produttività dell'interpretazione consiste proprio nel mettere a frutto la dislocazione che ci separa dall'autore.

Proprio la nostra dislocazione rispetto a Nietzsche ci mette in grado di vedere ormai che, diversamente da come Nietzsche stesso credeva, la sua opera di «critico della cultura» — quale si esprime per esempio in *Aurora* — non è solo «preparatoria» rispetto alla successiva filosofia della volontà di potenza, dell'oltreuomo, dell'eterno ritorno; ma ciò non vuol dire che, dunque, il Nietzsche vero sia solo lo smascheratore delle bugie, conscie o inconscie, che reggono la costruzione morale-metafisica della cultura platonico-cristiana. In realtà, oltreuomo, eterno ritorno, volontà di potenza — quale che sia l'opinione di Nietzsche in proposito — non hanno, per noi, altro possibile senso se non la «dissoluzione» che si esprime nelle opere «critiche». Se poi ci chiediamo che cosa, a parte il puro scorrere cronologico di una porzione di tempo, ci disloca produttivamente rispetto a Nietzsche, la risposta più comprensiva ci pare debba essere quella che si richiama all'esperienza delle avanguardie, non solo artistiche e letterarie, ma anche filosofiche, del primo novecento. E soprattutto l'avanguardia artistica e letteraria, e pensiamo anzitutto all'espressionismo, ma anche a un «isolato» come Musil, quella che ha vissuto nel modo più radicale l'esperienza della connessione, tra ultraumanità e dissoluzione⁹. Se, come ci sembra di dover fare, rifiutiamo lo schema della lukàcsiana *Distruzione della ragione*¹⁰ in nome di un senso «positivo» dell'avanguardia artistica e filosofica (cioè, di quel «irrazionalismo» del pensiero borghese novecentesco che Lukàcs considera sintomo della decadenza della borghesia), allora dobbiamo, in questo, essere radicali: gli elementi di dissoluzione — dell'io, della cultura, della «forma» — che questa avanguardia esalta ed esaspera, e

che costituiscono il filo conduttore dell'opera di Nietzsche «critico della cultura», non solo non sono puro sintomo di decadenza e di disgregazione, ma nemmeno semplice fase preparatoria di una costruzione «positiva» ulteriore. La «dissoluzione» è quella che caratterizza positivamente Voltreuomo.

Si tratta naturalmente di intendersi su che cosa significhino i termini, e anzitutto la «dissoluzione», e, intanto, di constatare—sulla base di una esplorazione dei frammenti postumi degli anni 1886-88 e delle opere edite di quegli anni, che altrove abbiamo abbozzato, sia pure da un punto di vista parziale¹¹ —che in Nietzsche non c'è, alla fine, una definizione positiva dell'oltreuomo che vada oltre la dissoluzione della soggettività borghese-cristiana quale è descritta e promossa dalle opere «critiche» come Aurora. Ciò che i lettori «umanisti» di Nietzsche non hanno colto è appunto che la dissoluzione del soggetto che Nietzsche realizza nella sua critica della cultura è anche la «definizione» positiva dell'oltreuomo alla cui preparazione Nietzsche intende contribuire con la sua opera. Rendersi conto di questo significa anche, oggi, trovare una via di lettura di Nietzsche che ne espliciti la possibile attualità, di là dall'alternativa tra un Nietzsche puro smascheratore della tradizione metafisica e un Nietzsche profeta dell'età della tecnica e dell'organizzazione totale del mondo.

Ma, dunque, in che senso si può dire che Aurora persegue una dissoluzione—del soggetto, anzitutto; ma poi, in generale, di ogni positività e di ogni forma —che non è solo momento provvisorio e che non si lascia superare in un ulteriore momento costruttivo? La critica della morale che Nietzsche propone in quest'opera si svolge lungo due linee, che hanno la loro unità proprio nel fatto di convergere in un esito di dissoluzione. Da una parte, infatti, la morale viene smascherata come un insieme di principi che mirano non all'utilità o al bene del singolo a cui si impongono, ma alla conservazione e allo sviluppo del tutto sociale anche a danno dei singoli. Eticità è anzitutto conformità al costume; e questa conformità non giova al singolo, bensì al gruppo o a coloro che nel gruppo dispongono del comando. La morale della compassione, ultimo esito del cristianesimo nella cultura dell'ottocento (Comte, Schopenhauer) è un estremo esempio di quello scambio tra contenuto e forma della moralità che ha la sua espressione emblematica in Kant: non solo, cioè, la morale ha la forma della legge universale che comanda a tutti; ma il suo contenuto non è altro che la promozione, il consolidamento della totalità sociale. Le varie scuole filosofiche dissentono magari sui caratteri specifici della società che si tratta di realizzare; ma tutte concordano sul fatto che /ego deve sacrificarsi a questo tutto (cfr., su ciò, Aurora, aforisma 132). Ma non è dimostrato, e anzi è una tesi contraddittoria, che il bene dell'individuo coincida con quello della società; giacché la morale consiste proprio nel chiedere all'individuo di sacrificarsi per il bene del tutto. Ma si tratta dunque, per Nietzsche, di affermare l'individuo contro le pretese del tutto? La seconda linea della nietzscheana critica della morale si svolge proprio nella direzione della negazione dell'individuo come istanza alternativa da opporre alle pretese della totalità. Tra i due tipi di «negatori dell'eticità», scrive Nietzsche, e cioè tra quelli che negano la sincerità dei moventi morali addotti dagli uomini per spiegare le loro azioni, e quelli che, senza mettere in dubbio la sincerità dei moventi addotti, dubitano però che le azioni morali si fondino su certe verità, bisogna stare con i secondi: la moralità non è negata in base al fatto che, in realtà, chi dice di agire per certi motivi è mosso da altri (interessi, passioni, speranza di compensi); ma in base al riconoscimento che nessuno può, anche volendolo, indicare i veri moventi delle sue azioni, perché le azioni sono qualcosa di troppo complesso per essere conosciute anche da chi le compie. Ciò equivale a negare il preteso carattere «ultimo» dell'autocoscienza morale in base a cui qualcuno è tenuto responsabile delle sue azioni. Se chiamiamo morali, come si usa nella maggior parte dei casi, le azioni fatte non per interesse ma per

amore degli altri, oppure quelle «compiute nella libertà del volere» (cfr. Vaf 148), in entrambi i casi dovremo riconoscere che non ci sono azioni morali. Non tanto perché, in sede metafisica, si debba preferire una visione deterministica alla credenza nella libertà; ma perché, semplicemente, non c'è il soggetto di tali azioni; non: il soggetto non è libero; ma, semplicemente, il soggetto non è: è soltanto un gioco superficiale di prospettive, un'apparenza ermeneutica, dunque nulla di ciò che la tradizione metafisica ha creduto che fosse, meno che mai il centro di una consapevolezza e di una iniziativa originale. Il movimento in base al quale si giunge a questa conclusione è analogo a quello a cui, altrove¹², Nietzsche fa risalire la morte di Dio, ucciso, paradossalmente, dalla religiosità spinta all'estremo. Così, nella prefazione dell'86 ad Aurora, è la coscienza morale che arriva a distruggere la morale, la quale dunque perisce per «autosoppressione». Un aspetto della autosoppressione della morale, l'aspetto decisivo, è che il soggetto, rivolgendo finalmente l'attenzione su di sé, contro tutti gli appelli della morale all'altruismo e al sacrificio, si dissolve proprio in questo atto di suprema affermazione, come per effetto della troppa luce in cui viene a trovarsi. È un movimento descritto esemplarmente negli aforismi 115-120 di Aurora. «Ciò che per gli uomini rimane così difficile da comprendere è l'ignoranza di se stessi dai tempi più antichi fino ad oggi!... Tuttora continua a vivere la primordiale illusione che si sappia, si sappia in maniera del tutto precisa, come giunga ad effettuarsi l'umano agire... "Io so cosa voglio, e che cosa ho fatto, io sono libero e responsabile di ciò...".» (Aurora, af 116.) Questa pretesa di «possedersi» conoscitivamente e moralmente si fonda su una illusione. «Abbiamo pensato tanto per imparare che le cose esteriori non sono quel che ci appaiono — orsù, dunque, con il mondo interiore le cose stanno allo stesso modo! Le azioni morali sono in verità "qualcosa d'altro"» fibidj. L'illusione di sapere ciò che le azioni sono è solo un aspetto della più generale illusione di conoscere l'io: del quale isoliamo in realtà alcuni tratti grossolani, quelli estremi, che il linguaggio generalizzante riesce a nominare, e in base ad essi ne costruiamo un'immagine del tutto arbitraria. «Ira, odio, amore, compassione, brama, cognizione, gioia, dolore — questi sono tutti nomi per stati estremi; i gradi intermedi più attenuati e addirittura quelli inferiori, che sono continuamente in gioco, ci sfuggono, eppure sono proprio questi a intessere la tela del nostro carattere e del nostro destino» (af 115). Perché e come accada che l'io possa apparirci definito solo da questi tratti estremi e grossolani, Nietzsche lo spiega nell'aforisma 119: la vita dell'io è un gioco di istinti, di impulsi che per ragioni a noi ignote prendono di volta in volta il sopravvento sugli altri e interpretano dal proprio specifico punto di vista gli accadimenti «reali» in cui l'io è coinvolto; l'interpretazione va molto al di là degli avvenimenti; anzi, forse non c'è, in verità, qualcosa come un fatto, un testo, ma solo interpretazioni: forse «esperimentare intimamente è inventare». Se è così, se cioè la seconda ragione di negare la morale è che non esistono azioni morali, e immorali, perché non c'è il soggetto a cui imputarle, non si potrà ritenere che, come sembrano far pensare aforismi come il 9 e il 18 di Aurora, ad esempio, Nietzsche voglia rivendicare, contro alle pretese della morale come «eticità del costume», la libertà dell'iniziativa e della responsabilità dell'individuo. Del resto, lo stesso aforisma 9, che sembra spingersi più avanti degli altri sulla via della affermazione dell'individuo, osserva che non solo gli spiriti liberi e inventivi sono sempre stati considerati malvagi dalla società; ma essi stessi si sono sentiti malvagi, mostrando così l'inestricabile connessione tra autocoscienza individuale, anche in rivolta, e morale sociale. L'io che rivendica la propria originale iniziativa contro al conformismo generale non è «più attendibile» di questo conformismo, ne è un corrispettivo, determinato come altro polo della stessa struttura. Di qui dipende, da un lato, che la critica della morale non possa formularsi se non sempre come tenerezza per tutte le «cose cattive»¹³, e cioè che la rivolta contro la morale sia anche, effettivamente, esaltazione dell'immoralità, con l'inevitabile corollario del sentirsi malvagi anche da parte degli

spiriti liberi; e, in secondo luogo, che l'unico modo per uscire dal permanente dominio delle valutazioni morali, anche per coloro che vi si rivoltano contro, sia la riduzione del pathos del soggetto, una diminuzione della portata e del significato attribuito alle scelte. E questo il senso dell'aforisma 120, che non ci sembra vada letto come affermazione metafisica di determinismo; se di ciò si trattasse, sarebbe per lo meno strano non indicare il «soggetto» vero da sostituire al soggetto apparente delle scelte. Anche questo aforisma, invece, agisce nel senso di una riduzione della tensione delle valutazioni morali. Riconoscendo che non ci sono azioni morali o immorali, scrive Nietzsche nell'aforisma 148, «noi restituiamo agli uomini un animo sereno...». Quello contro cui si rivolge la critica della morale è il patetismo di ogni credenza in una struttura metafisica del mondo, e nella connessione di questa struttura con le nostre scelte «supreme». Se la ragione dell'umanità si è evoluta così lentamente fino ad oggi, e se ancora oggi è difficile capire che il cosiddetto io è solo il risultato di un gioco di interpretazione, ciò è anche a causa «di questa solenne presenza, anzi onnipresenza, degli imperativi morali, che non permette affatto l'esprimersi del problema individuale circa il perché e il come... Non siamo forse stati educati a sentire in modo patetico e a fuggire nell'oscurità, quando invece l'intelletto dovrebbe avere lo sguardo più chiaro e freddo possibile?» (af 107). L'appello all'individuale non è appello a un centro ultimo di decisione e responsabilità, da opporre alle pretese dell'eticità; si tratta di un'individualità più radicale, che non vuol rinunciare ad alcuna sfumatura e sfaccettatura; dunque che non si lascia frettolosamente definire in base a quei fenomeni «estremi» su cui si fonda la nostra credenza nell'io. L'individuimi, scrive Nietzsche in *Umano troppo umano*¹⁴, è in realtà un *dividuum*; il principio dell'individualità non funziona in lui come istanza di fondazione ultima (l'io come centro di autocoscienza e di responsabilità) ma come istanza di sfondamento. Questo sfondamento, e non la ricostruzione di una unità e di una totalità conciliata sia pure su nuove basi, è l'esperienza che costituisce l'oltreuomo, anche per il Nietzsche delle opere più tarde. Il tentativo di delineare la figura dell'oltreuomo in termini positivi, di là da questa esperienza di dissoluzione, è destinato a fallire, sia sul piano filologico, della lettura dei testi di Nietzsche, sia, crediamo, sul piano teorico. È significativo che anche altre prospettive teoriche radicali del nostro secolo, da Ernst Bloch a Heidegger a Adorno, là dove si sforzano di delineare in termini positivi la figura di una umanità «liberata», comunque la chiamino, incontrino sempre in qualche forma il tramonto del soggetto: pensiamo alle pagine di Bloch sul soggetto conciliato con sé e con la natura che è anche, sempre, oltre il soggetto-individuo¹⁵; pensiamo alle pagine di Heidegger sulla possibile essenza futurativa dell'uomo in una dimensione non più soggettiva¹⁶; e pensiamo allo stesso ritrovamento adorniano di un «primato dell'oggetto come potenziale libertà di ciò che è dal dominio»¹⁷. Sono altrettanti segni (non prove, giacché si tratta sempre di discorsi motivati teoricamente in modi diversi e spesso addirittura opposti) che la problematica della «liberazione» non può risolversi, nel pensiero di Nietzsche e nel pensiero di oggi, attraverso un movimento di «appropriazione» — o anche, se si vuole, di disalienazione; bensì, sul piano teorico e anche su quello della prassi storica, attraverso un movimento di disassoggettamento (è questo il senso della «ambigua» posizione di Heidegger nei confronti della tecnica, che non è solo luogo di oblio dell'essere, ma anche luogo del perdersi, e dunque del possibile ritrovarsi, dell'esserci nella sua autenticità¹⁸), che significa insieme liquidazione della soggezione e perdita del soggetto. L'insistenza di Nietzsche sulla morale come nevrosi, che è evidente già in molte pagine di *Aurora* e diventerà tematica in opere più tarde, come la *Genealogia della morale* e *Al di là del bene e del male*, deve essere intesa anzitutto in questo senso: la critica della morale, dell'eticità come costume, morale del gregge, non è condotta in nome del soggetto libero e responsabile, che è anch'esso prodotto di

nevrosi, formazione di malattia. Questo soggetto, su cui si carica il peso della «responsabilità» e dell'autocoscienza totale, è quello che non può fare a meno di Dio come autore della Grazia, come soccorritore necessario alla realizzazione del miracolo morale che dal soggetto si pretende (cfr. l'aforisma 87). Verso dove indica questo movimento di disassoggettamento come esperienza costitutiva dell'oltreuomo? Il mondo dell'oltreuomo è il mondo della pluralità liberata. L'idea dell'eterno ritorno dell'uguale, che costituisce, insieme al Voltreuomo e alla volontà di potenza, uno dei poli essenziali del pensiero del Nietzsche maturo, non deve trarre in inganno sul senso dello *über* nell'espressione *Uebermensch*¹⁹. Come ormai hanno mostrato in modo definitivo le più attendibili tra le recenti interpretazioni di Nietzsche — non solo quella, già ricordata, di Deleuze, ma anche letture più sfaccettate come quella recentissima di Ferruccio Masini²⁰ — eterno ritorno, oltreuomo e volontà di potenza costituiscono un blocco di nozioni che si possono leggere insieme solo nel senso di quella che ci pare si debba chiamare la liberazione della pluralità. In questa direzione punta già, prima che queste nozioni vengano tematizzate nelle opere del Nietzsche maturo, Aurora. La sua critica della morale è la critica di ogni visione egemonica del mondo: «non esiste un'unica morale moralizzatrice e ogni eticità, affermando esclusivamente se stessa, uccide troppe forze buone e viene a costare troppo cara all'umanità» (af 164). Riconoscere questo apre la strada a una visione «sperimentale» dell'esistenza: «nuovi esperimenti di vita e di comunità devono essere compiuti» (ibié.). Se c'è un senso in cui possiamo sentirci, noi uomini moderni, risultati di un progresso, questo è l'esser diventati maturi per l'esperienza, per l'esperimento, della pluralità. Anzitutto perché «non abbiamo più bisogno d'aver continuamente timore dinanzi alle belve feroci, ai nostri sogni» (af 5), certo, anche perché la scienza, la tecnica e l'organizzazione sociale del lavoro ci hanno messi al sicuro dalle più immediate minacce alla nostra sopravvivenza²¹; ma soprattutto per l'autosoppressione della morale che si è accompagnata a questa rassicurazione esterna. L'uomo maturo per la pluralità è quello che vive in un mondo in cui le decisioni singole non hanno una portata di salvezza o dannazione totale; in queste decisioni non ne va mai della sua anima (cfr. af 501). Il sapere non è più, com'era in epoche più violente, l'atto di forza con cui l'uomo voleva assicurarsi in un colpo solo del tutto, per mettersi, sia pure illusoriamente, al sicuro; il pensiero del futuro sarà un pensiero più generoso («"Cosa importa di me!" — sta scritto sulla porta del pensatore futuro»: af 547). Facendo sparire l'illusione che si possa risalire a cause semplici (af 6), la scienza liquiderà anche il «me» e la sua infelicità (cfr. af 450).

L'oltreuomo non è ciò che nascerà dopo questo processo di dissoluzione, dopo questa presa di congedo dal soggetto; l'oltreuomo è invece proprio questo soggetto depotenziato, non più pateticamente affidato alle sue decisioni, capace invece di vivere senza angoscia un'esistenza di superficie. L'uomo senza centro, o anche: l'uomo senza qualità, non è una tappa intermedia, una fase di passaggio verso la costruzione dell'uomo nuovo. Il destino del tramonto non è solo dell'uomo della tradizione, ma anche dell'oltreuomo; deve tramontare l'uomo della tradizione solo perché il soggetto acceda finalmente alla sua vera condizione, che è quella di essere qualcuno che continuamente e costitutivamente, tramonta. Se di un progetto nietzscheano di liberazione si può parlare, si tratterà di una liberazione «per sottrazione», per scivolamento o deriva: il potere ha bisogno di soggetti su cui dominare; la liberazione dalla soggezione-assoggettamento passa attraverso un processo di disassoggettamento. Questi apparenti «giochi di parole», l'avanguardia artistica, letteraria, filosofica del nostro secolo li ha esperiti, vissuti, percorsi in molti modi; e forse la stessa iniziativa politica rivoluzionaria ha cominciato a farne esperienza in modo sempre più intenso: non si potrà leggere anche alla luce di questo problema della desoggettivazione la vicenda del così poco reale «socialismo reale», e la problematica della crisi del leninismo?

La campagna contro la «morale»²² che Nietzsche ha intrapreso in Aurora è appena cominciata; la svilupperemo se e in quanto saremo capaci di decifrare tutti gli elementi di disassoggettamento che ci sono nell'opera di Nietzsche e, dopo, nel pensiero e nella poesia del nostro secolo.

Gianni Vattimo

1 M. HEIDGGER, Nietzsche, 2 voll., Pfullingen, Neske, 1961. (Può essere utile sapere che ne esiste una traduzione francese di P.KLOSSOWSKI, Paris, Gallimard, 1969.)

2 Traduco Uebermensch con «oltreuomo» invece che con il più usuale «superuomo» per una serie di ragioni teoriche che ho illustrato nel mio Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione, Milano, Bompiani, 1979.

3 Ad esempio SARAH KOFMAN (Nietzsche et la métaphore, Paris, Payot, 1972), BERNARD PAUTRAT (Versions du soleil Figures et système de Nietzsche, Paris, Seuil, 1971), JEAN MICHEL REY (L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche, ivi, 1971). Su ciò, cfr. la mia nota «Nietzsche heute?», in Philosophische Rundschau, 1977, pp. 62-91.

4 WALTER KAUFMANN, Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist, Princeton Univ. Press, 1950 (3a ed., New York 1968).

5 F. NIETZSCHE, Erkenntnistheoretische Schriften, con una postilla di J. Habermas, Frankfurt, Suhrkamp, 1968.

6 JURGEN HABERMAS, Conoscenza e interesse, 1968; trad. it. di G.E. Rusconi, Bari, Laterza, 1970. Cfr., per un inquadramento della letteratura nietzscheana del dopoguerra, il mio Ipotesi su Nietzsche, Torino, Giappichelli, 1967, appendice.

7 K. JASPERS, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlino, 1936; K loewfth, Nietzsches Philosophie derewigen Wiederkehrdes Gleichen, ivi, 1935.

8 Cfr. G DELEUZE, Nietzsche e la filosofia, 1962; trad. it. di S. Tassinari, Firenze, Colportage, 1978; p. Klossowski, Nietzsche et le cercle vicieux, Paris, Mercure de France, 1969.

9 Con il titolo: Nietzsche, il superuomo e lo spirito dell'avanguardia (pubblicato in Il caso Nietzsche, a cura di M. Freschi, Cremona, 1973) e poi con il volume il soggetto e la maschera, già citato, ho proposto anni fa una lettura di Nietzsche centrata sul problema della liberazione. La produttività dell'esperienza dell'avanguardia per una rilettura di Nietzsche mi appariva allora soprattutto da individuare nel fatto che l'avanguardia (artistica e filosofica) novecentesca aveva accentuato la portata rivoluzionaria e utopica del cosiddetto pensiero negativo o della dissoluzione borghese; insomma, il Bloch del Geist der Utopie (1918 e 1923) contro il Lukàcs della Distruzione della ragione. Tuttavia, anche per la suggestione di Bloch, la lettura di Nietzsche come «pensatore della liberazione» era, in quei lavori, ancora troppo tributaria di una illusione dialettica: l'oltreuomo di Nietzsche veniva concepito come la realizzazione individuale di uno spirito «assoluto» pensato alla fine, ancora hegelianamente, come quello in cui si realizza la perfetta coincidenza di essenza ed esistenza, di evento e significato. È vero che quegli stessi lavori accentuavano già il tema del

«crepuscolo del soggetto» attraverso cui deve passare ogni realizzazione dell'oltreuomo; il che sottintendeva che l'oltreuomo, se mai si realizzerà, dovrà avere caratteri diversi dal soggetto della tradizione metafisica, e dunque anche non potrà configurarsi come autocoscienza dispiegata di tipo hegeliano. Ma nell'insieme, prevaleva ancora, nel Soggetto e la maschera, uno sforzo di pensare, al di là del tramonto del soggetto, la possibilità di una umanità sostanzialmente «conciliata», sul modello della dialettica. È questo aspetto di quella interpretazione che ritengo oggi da rivedere, proprio alla luce di un più radicale riconoscimento del nesso oltreuomo-dissoluzione del soggetto, che del resto mi pare attestato dalla stessa interpretazione «utopica» delle avanguardie da parte del Bloch del Geist der Utopie, dove, al di là dell'eroe tragico, c'è ancora sempre un «grado» superiore, ed è il clown. E non come fase provvisoria.

10 Die Zerstörung der Vernunft, Berlino 1954; trad. it., Torino, Einaudi, 1959.

11 Cfr. il saggio su «La volontà di potenza come arte» pubblicato in appendice a f. NIETZSCHE, Il libro del filosofo, Roma, Savelli, 1978; ora in Le avventure della differenza, Milano, Garzanti, 1980.

12 Cfr. per esempio Genealogia della morale, III, 27 (pp. 166-7 della traduzione italiana, Roma, Newton Compton editori, 1977).

13 Cfr. Ecce Homo, il cap. su «Aurora» (p. 93 della traduzione italiana, Roma, Newton Compton ed., 1978).

14 Cfr. Umano troppo umano I, 57 (p. 80 della traduzione italiana, Roma, Newton Compton ed., 1979).

15 Cfr. E. BLOCH, Das Prinzip Hoffnung, Francoforte, Suhrkamp, 1959, p. 787.

16 Cfr. M. HEIDEGGER Sentieri interrotti, trad. it., di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 97, nota. Su Heidegger e lo sfondamento della soggettività cfr. ora il mio saggio su «An-denken. Il pensare e il fondamento», in Nuova Corrente, fase. 76-77 (interamente su Heidegger), 1977; ora in Le avventure della differenza, cit.

17 Cfr. TH. W. ADORNO, Teoria estetica, trad. it. di E. De Angelis, Torino, Einaudi, 1975, p. 364.

18 Cfr. il già citato saggio «An-denken», nel fase. 76-77 di Nuova Corrente.

19 Lo diciamo qui nel senso delle pagine di G. Bataille, «La vecchia talpa e il prefisso su nelle parole superuomo e surrealista», nel voi. Critica dell'occhio, ed. ital. a cura di S. Finzi, Rimini, Guaraldi, 1972.

20 F. MASINI, Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche, Bologna, Il Mulino, 1978.

21 Cfr. per esempio Umano troppo umano I (pp. 57-8 della traduzione italiana, Roma, Newton Compton ed., 1979).

22 Cfr. *Ecce Homo*, l'inizio del cap. su «Aurora» (p. 92 trad. it. cit.) *Cronologia della vita e delle opere di Friedrich Nietzsche*

Cronologia della vita e delle opere di Friedrich Nietzsche

1844. Il 15 ottobre a Röcken, piccolo villaggio della Sassonia prussiana, nasce Friedrich Wilhelm Nietzsche da Karl Ludwig, pastore protestante, e da Franziska Oehler, anch'essa figlia di un pastore protestante. Due anni dopo nascerà la sorella Elisabeth, mentre il padre morirà nel 1849.

1850. Franziska Nietzsche si trasferisce con i figli a Naumburg. Il piccolo Friedrich viene cresciuto in un'atmosfera fortemente religiosa- protestante; come in tutte le famiglie dei pastori protestanti, accanto alla lettura della Bibbia, notevole importanza ha oltre la poesia, la musica e il canto.

1858. Friedrich è ammesso alla scuola di Pforta, fondata già nel XVI secolo, dove avevano studiato Klopstock, Fichte, Ranke. Vi riceve una rigorosa formazione classica; tra le sue letture giovanili Byron, Hölderlin, Emerson, Sterne, Goethe, Feuerbach. A Pforta stringe amicizia con Paul deussen e Carl Gersdorff.

1860. Insieme a Gustav Krug e Wilhelm Pinder, suoi amici di Naumburg, fonda l'associazione musicale-letteraria «Germania», «allo scopo di organizzare in modo solido e impegnativo le nostre inclinazioni produttive nell'arte e nella letteratura» (Nietzsche); l'associazione rimane in vita per tre anni. Tra i saggi composti per la «Germania» sono da ricordare Fato e volontà e Libertà della volontà e fato, che già indicano in nuce la tendenza antimetafisica del pensiero nietzscheano futuro.

1864. Nietzsche a Bonn per frequentare l'università, insieme a Paul Deussen. Si iscrive alla corporazione studentesca «Franconia» anche se la sua natura schiva non sopporta la vita studentesca.

1865. Nel febbraio a Colonia: durante questa gira si sarebbe verificato l'episodio della visita al bordello, che attirò poi l'attenzione di biografi, medici, psichiatri interessati a dimostrare o confutare l'origine luetica della malattia mentale di Nietzsche. L'episodio sarà ripreso da Thomas Mann nel Doctor Faustus. In ottobre si trasferisce all'Università di Lipsia, per seguirvi Friedrich Ritschl, ivi trasferitosi da Bonn, uno dei massimi filologi classici tedeschi, maestro e amico poi di Nietzsche. Prima lettura di Schopenhauer.

1867. Sul Rheinisches Museum, diretto da Ritschl, esce il primo lavoro filologico di Nietzsche su Teognide. Stringe amicizia con Erwin Rohde. Servizio militare nell'artiglieria a cavallo a Naumburg, interrotto nel marzo dell'anno seguente a causa di una caduta da cavallo.

1868. Interessanti appunti di studio su Democrito, nei quali confluiscono alcuni interessi «scientifici» di Nietzsche e l'eco della lettura della Storia del materialismo di F.A. Lange, già conosciuta nel 1866. Un lavoro di Nietzsche sulle fonti di Diogene Laerzio viene premiato dalla Università di Lipsia, dove egli lavora ora come Privatgelehrte. A casa dell'orientalista Hermann Brockhaus conosce, in novembre, Richard Wagner.

1869. Il 13 febbraio viene chiamato alla cattedra di filologia classica dell'Università di Basilea. Il 21 marzo l'Università di Lipsia gli concede il titolo di dottore in base ai lavori apparsi sul Rheinisches Museum. Il 19 aprile giunge a Basilea, e il 28 maggio tiene la sua prolusione all'Università su Omero e la filologia classica. Il 17 maggio prima visita a Tribschen a Richard Wagner e Cosima von Bulow: «Ciò che io laggiù imparo e vedo, ascolto e intendo, è indescrivibile. Schopenhauer e Goethe, Eschilo e Pindaro vivono ancora», «La vicinanza di Wagner è la mia consolazione» (Nietzsche). Tra le alte conoscenze fatte a Basilea, particolarmente importante quella con Jacob Burckhardt.

1870. Il 18 gennaio conferenza sul Dramma musicale greco, il primo febbraio su Socrate e la tragedia; in primavera, stesura dello scritto La visione dionisiaca del mondo. Il 19 luglio scoppio

della guerra franco-prussiana; in agosto si arruola come infermiere per partecipare alla guerra, ma ammalatosi di dissenteria e difterite già in settembre viene congedato. Tornato a Basilea, segue, tra l'altro, le lezioni di Burckhardt note come Considerazioni sulla storia universale. Stringe amicizia con Franz Overbeck.

1871. Il 18 gennaio fondazione dell'impero tedesco, il 28 capitolazione di Parigi. Il 18 marzo scoppio della Comune parigina. In febbraio Nietzsche ottiene un periodo di riposo per ragioni di salute; in viaggio per Lugano incontra sul Gottardo Giuseppe Mazzini. Durante la «settimana di maggio» in cui viene soffocata la Comune, si diffonde la notizia falsa dell'incendio del Louvre; Nietzsche ne è sconvolto: «Tutta l'esistenza scientifica e filosofico-artistica mi appariva come una assurdità se un solo giorno era sufficiente per distruggere le più meravigliose opere d'arte». Continua il lavoro alla Nascita della Tragedia.

1872. Esce la Nascita della Tragedia, con dedica a Richard Wagner. Da gennaio a marzo a Basilea Nietzsche tiene cinque conferenze Sull'avvenire delle nostre scuole. Ultima visita a Tribschen il 25-27 aprile; in maggio a Bayreuth, dove si è trasferito Wagner, per l'inizio dei lavori di costruzione del teatro wagneriano; Nietzsche fa la conoscenza di Malwida von Meysenburg. Attacco di Wilamowitz alla Nascita della Tragedia, cui replicano Wagner e Rohde. Dall'autunno prime idee delle Considerazioni inattuali sulla storia e su Schopenhauer. Per Natale fa omaggio a Cosima Wagner di Cinque prefazioni per cinque libri non scritti.

1873. La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Verità e menzogna in senso extramorale (pubblicati solo postumi). Stringe amicizia con Paul Rée. Primi disturbi agli occhi. In agosto esce la prima Considerazione Inattuale su David Strauss l'uomo di fede e lo scrittore. Un Appello ai Tedeschi per il teatro di Bayreuth viene respinto dalle associazioni wagneriane perché troppo «pessimistico».

1874. Pubblica le Inattuali: Sull'utilità e lo svantaggio della storia per la vita e Schopenhauer come educatore.

1875. Appunti per l'Inattuale, rimasta allo stato di abbozzo, Noi filologi. Lettura di Dühring, programmi di studi scientifici. Peggioramento delle condizioni di salute.

1876. In agosto primo festival di Bayreuth, con prima esecuzione dell'Anello del Nibelungo; in occasione del festival appare la quarta Inattuale: Richard Wagner a Bayreuth. Delusione di Nietzsche per il festival di Bayreuth, «dove si era raccolta tutta la marmaglia oziosa d'Europa [...] come se a Bayreuth si fosse scoperto un nuovo sport. E in fondo non era niente di più». Primi appunti de Il vomere, destinati poi a Umano, troppo umano. Cattive condizioni di salute. Dalla fine di ottobre a Sorrento, ospite di Malwida von Meysenburg, con Paul Rée e Albert Brenner. Ultimo incontro con Wagner, anche lui a Sorrento.

1877. Molte letture nell'inverno a Sorrento, tra cui Diderot e Voltaire; sempre a Sorrento, Rée termina la sua Origine dei sentimenti morali. Progetti di matrimonio. Medita di abbandonare l'insegnamento. A maggio ritorna in Svizzera, dove lavora intensamente a Umano, troppo umano.

1878. In gennaio riceve da Wagner la partitura del Parsifal. Pubblica in maggio Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi, «consacrato alla memoria di Voltaire in occasione della celebrazione dell'anniversario della sua morte». In agosto, sulla rivista Bayreuther Blätter, Wagner attacca, senza nominarlo, Umano, troppo umano nel terzo articolo della serie «Pubblico e popolarità». Attende alla stesura di Opinioni e sentenze diverse, che uscirà nel 1879 come appendice a Umano, troppo umano.

1879. Pessime condizioni di salute. dimissioni dall'Università di Basilea. In settembre primo soggiorno in Alta Engadina; appunti per Il viandante e la sua ombra, che esce nel dicembre, come

seconda e ultima appendice a *Umano, troppo umano*.

1880. L'inverno «peggiore della mia vita» (Nietzsche). In febbraio lascia Naumburg per Riva del Garda e poi, in marzo, a Venezia con Peter Gast. Tra le letture, diversi studi sul cristianesimo, Pascal, Stendhal. In estate a Marienbad; da novembre si stabilisce a Genova.

1881. Pubblica *Aurora*. Pensieri sui pregiudizi morali. In maggio a Recoaro; in Agosto primo soggiorno a Sils-Maria: «Primi d'agosto 1881 a Sils-Maria, a 6000 piedi al di sopra del mare e molto più in alto di tutte le cose umane!» (Nietzsche), primo annunciarsi del pensiero dell'«eterno ritorno dell'eguale». Si alternano stati di depressione a stati euforici. Si occupa anche di problemi scientifici. In ottobre di nuovo a Genova, dove ascolta per la prima volta la *Carmen* di Bizet.

1882. In febbraio visita di Rée a Genova; il 13 marzo Rée conosce a Roma, presso Malwida von Meysenburg, Lou von Salomé; sia Rée che la Meysenburg scrivono a Nietzsche della «giovane russa». Ad Aprile Nietzsche si reca a Messina, alla fine del mese è a Roma, dove conosce Lou; insieme a Rée e a Lou progettano un periodo di studi in comune. Prima e improvvisa domanda di matrimonio a Lou, non accettata. In maggio Nietzsche, Rée e Lou si recano in Svizzera; seconda domanda di matrimonio respinta. In giugno a Naumburg, in luglio a Tautenburg, dove termina *La gaia scienza*, che esce alla fine di agosto. In agosto Lou a Tautenburg, accompagnata da Elisabeth Nietzsche. Dissidi di Nietzsche con la madre e la sorella a causa di Lou. In ottobre a Lipsia ultimo incontro con Lou e Rée: i progetti del sodalizio di studi vengono formalmente ancora mantenuti. In novembre a Genova, e poi a Rapallo. In dicembre grave crisi nei rapporti con Lou e Rée, oltre che con la madre e la sorella; si accentua la depressione di Nietzsche. «Quest'ultimo boccone di vita è stato per me finora il più duro da masticare ed è pur sempre possibile ch'io ne rimanga soffocato [...]. Se non riesco a inventare l'espedito alchimistico di trasformare anche questo fango in oro, sono perduto» (lettera del dicembre a Overbeck).

1883. In gennaio attende alla prima parte di *Così parlò Zarathustra*, che esce in aprile. Il 13 febbraio muore a Venezia Richard Wagner. In maggio a Roma si concilia con la sorella. Rottura definitiva con Rée e Lou. In agosto esce la seconda parte dello *Zarathustra*. In settembre fidanzamento di Elisabeth con l'antisemita Bernhard Förster, conseguenti nuovi dissidi di Nietzsche con i familiari. Da quest'anno Nietzsche inizia a soggiornare l'estate a Sils-Maria e l'inverno a Nizza. A Nizza prime visite di Joseph Paneth, amico di Freud.

1884. In gennaio conclude la terza parte dello *Zarathustra*, prevista come conclusione dell'intera opera (esce in marzo). A Sils-Maria, in agosto, visita di Heinrich von Stein. A fine settembre, a Zurigo, conoscenza personale con Gotfried Keller.

1885. Lavora alla quarta e ultima parte dello *Zarathustra*, che appare in aprile in quaranta esemplari, stampati a proprie spese. In maggio Elisabeth sposa Bernhard Förster.

1886. Pubblica *Al di là del bene e del male*, *Preludio di una filosofia dell'avvenire*, inizialmente progettato come continuazione di *Umano, troppo umano*. Scrive le prefazioni per la nuova edizione di *Umano, troppo umano* e della *Nascita della Tragedia* (Tentativo di un'autocritica); lavora al quinto libro de *La gaia scienza* e alle prefazioni per la nuova edizione di quest'opera e di *Aurora*, che escono nel 1887. Carteggio con Hyppolyte Taine. La sorella e il marito si sono trasferiti in Paraguay.

1887. In settembre esce la *Genealogia della morale*. Conoscenza epistolare con Georg Brandes. Appunti in vista dell'opera, progettata e mai realizzata, *La volontà di potenza*. Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori, tra l'autunno di quest'anno e il marzo 1888; intense letture, tra cui Baudelaire, Goncourt, Tolstoj, Dostoevskij, Renan.

1888. Lezioni di Georg Brandes su Nietzsche all'Università di Copenaghen. Da Nizza il 5 aprile Nietzsche giunge a Torino, «il primo posto dove io sono possibile»; vi si trattiene fino al 5 giugno e

vi ritornerà alla fine di settembre, dopo il soggiorno a Sils-Maria. Lavora al Caso Wagner, che verrà pubblicato in settembre. Dai progetti della Volontà di potenza nascono due opere, Crepuscolo degli idoli, terminata di stampare in novembre, ma destinata, nell'intenzione dell'autore, a uscire l'anno seguente, e L'Anticristo, conclusa alla fine di settembre e dalla fine di novembre considerata come l'intera Trasvalutazione di tutti i valori. Da novembre lavora ad Ecce homo, che termina nel mese successivo. Nello stesso periodo attende a Nietzsche contra Wagner, oltre ai Ditirambi di Dioniso. Progetti di traduzioni in più lingue di Ecce homo e dell'Anticristo; contatti epistolari con Strindberg, cui Brandes ha inviato il Caso Wagner. A dicembre risalgono le prime idee della «grande politica».

1889. Terminati i Ditirambi di Dioniso. 3 gennaio: probabile crollo psichico di Nietzsche. «Biglietti della pazzia» a amici, principi regnanti, uomini politici, a Cosima Wagner, ecc. Una lettera del 6 gennaio a Burckhardt desta in quest'ultimo serie apprensioni, tanto che ne informa Overbeck. Immediata partenza di Overbeck per Torino: Nietzsche è condotto a Basilea il 9 gennaio e ivi ricoverato nella clinica per malattie mentali. Il 18 gennaio, accompagnato dalla madre, viene trasferito nella clinica universitaria a Jena. In Paraguay, suicidio di Förster per il fallimento della colonia. 1

1890. Dal 13 maggio nella casa di Naumburg, dove è assistito dalla madre e poi dalla sorella.

1895. Prima pubblicazione dell'Anticristo.

1897. Morte della madre: la cura di Nietzsche è assunta da Elisabeth, che lo trasferisce a Weimar, dove aveva fondato, nel 1894, l'«Archivio Nietzsche».

1900. Muore il 25 agosto. Negli ultimi anni la sua opera ha già una risonanza europea.

1906. Edizione della Volontà di Potenza, arbitrariamente costituita da Elisabeth Nietzsche e Peter Gast con una preordinata e tendenziosa utilizzazione dei frammenti postumi.

Prima pubblicazione manipolata di Ecce Homo.

Aldo Venturelli

Vi sono tante aurore,
che devono ancora risplendere.

Rigveda

Prefazione

1.

In questo libro troviamo al lavoro un «essere sotterraneo», uno che trivella, scava, scalza. Si vedrà, posto che si abbiano occhi per un tale lavoro in profondità —, come egli avanzi lentamente, cautamente, con delicata inesorabilità, senza che si tradisca troppo l'affanno che ogni lunga privazione d'aria e di luce comporta; lo si potrebbe perfino dire contento del suo oscuro lavoro. Non pare forse che una qualche fede lo guidi, che una consolazione lo ricompensi? Che voglia forse avere la sua lunga tenebra, il suo mondo incomprensibile, nascosto, enigmatico, perché sa che avrà anche il suo mattino, la sua redenzione, la sua aurora... Certo egli farà ritorno: non chiedetegli che cosa vuole là sotto, egli stesso, questo apparente Trofonio ed essere sotterraneo, ve lo dirà, quando di nuovo si sarà «fatto uomo». Si disimpara del tutto a tacere, se così a lungo si è stati, come lui, una talpa, soli.

2.

Infatti, miei pazienti amici, cosa io cercavo là sotto, ve lo voglio dire qui in questa tardiva prefazione, che facilmente avrebbe potuto divenire un necrologio, un'orazione funebre: poiché sono tornato indietro e — me la sono cavata. Non crediate che vi esorti allo stesso rischio! O anche solo alla stessa solitudine! Chi infatti va per queste particolari vie, non incontra nessuno: questo comportano le «vie particolari». Nessuno viene ad aiutarlo; con ogni pericolo, caso, malvagità, cattivo tempo che gli capita, deve sbrigarsela da solo. Ha appunto perse la sua via — e, com'è giusto, la sua amarezza, il suo occasionale disgusto di questo «per sé»: del quale fa parte, per esempio, il sapere che perfino i suoi amici non possono indovinare dove egli sia, dove vada, tanto che talvolta si domanderanno «come? ancora è in cammino? ha ancora — una via?» — Allora intrapresi qualcosa che non poteva essere affare di chiunque: discesi in profondità, trivellai nel fondo, cominciai a sondare e scalzare un'antica fiducia, sulla quale noi filosofi, da un paio di millenni, eravamo soliti costruire come sul più sicuro fondamento, — sempre di nuovo, benché ogni edificio finora sia sempre franato: cominciai a scalzare la nostra fiducia nella morale. Ma non mi comprendete?

3.

Sino ad oggi si è meditato in modo pessimo sul bene e sul male: è sempre stata una questione troppo pericolosa. La coscienza, la buona fama, l'inferno, in certe circostanze perfino la polizia non hanno permesso e non permettono alcuna disinvoltura; in presenza della morale appunto, come al cospetto di ogni autorità, non si deve pensare e tantomeno parlare: qui — si ubbidisce¹. Da che mondo è

mondo, nessuna autorità ha voluto lasciarsi prendere ad oggetto di critica; e criticare addirittura la morale, considerare la morale come un problema, come problematica: ma come? non era questo — non è questo — immorale? Ma la morale non dispone soltanto di ogni genere di mezzi per incutere spavento e tenere a distanza mani critiche e strumenti di tortura: la sua sicurezza sta ancor più in una certa arte dell'incantesimo, di cui ben s'intende, — essa sa «entusiasmare». Riesce, spesso con un unico sguardo, a paralizzare la volontà critica, ad attirarla perfino dalla sua parte, anzi vi sono casi in cui è capace di rivolgerla contro se stessa: tanto che la volontà critica, come lo scorpione, infila il pungiglione nel suo proprio corpo. Fin dall'antichità s'intende appunto di ogni diavoleria dell'arte della persuasione: non c'è alcun oratore, ancor oggi, che non chieda ad essa aiuto (si ascoltino, per esempio, parlare i nostri anarchici: come parlano con moralità, al fine di convincere! Alla fine essi stessi si definiscono addirittura «i buoni e i giusti»). Da tempo immemorabile, per quanto sulla terra si è parlato e persuaso, la morale si è appunto dimostrata la più grande maestra di seduzione — e, per quel che concerne noi filosofi, la vera e propria Circe dei filosofi. Da che dipende allora il fatto che, da Platone in poi, tutti gli architetti filosofici in Europa hanno costruito invano? che minaccia di crollare o è già in macerie tutto ciò che essi ritenevano onestamente e seriamente aere perennius? Oh com'è falsa la risposta che ancora oggi si tiene pronta per questa domanda, «perché da tutti loro venne trascurato il presupposto, la verifica del fondamento, una critica della ragione nel suo complesso» — quella fatale risposta di Kant, che con ciò in verità non ha attirato noi filosofi moderni su un terreno più saldo e meno ingannevole! (e poi ci sarebbe da chiedere se non era, forse, un po' singolare pretendere che uno strumento dovesse criticare la sua peculiare eccellenza e idoneità? che l'intelletto stesso dovesse «riconoscere» il suo valore, la sua forza e i suoi limiti non era addirittura un poco assurdo? —). La risposta giusta sarebbe piuttosto stata che tutti i filosofi hanno costruito sotto la seduzione della morale, anche Kant —, che la loro mira apparentemente era rivolta alla certezza, alla «verità», ma in effetti era rivolta a «maestose costruzioni etiche»; per servirci ancora una volta dell'innocente linguaggio di Kant, che qualifica compito e lavoro suoi propri, «non troppo luminosi, ma neppure senza merito», «lo spianare e cementare il terreno per quelle maestose costruzioni etiche» (Critica della ragion pura, n, p. 257). Ahimè, non v'è riuscito, al contrario! — come oggi si deve dire. Con una mira così entusiastica Kant era proprio il vero figlio del suo secolo, che più di ogni altro può esser definito il secolo dell'entusiasmo: ed egli, per fortuna, lo è rimasto anche in relazione ai suoi lati più preziosi (per esempio, con quella buona dose di sensualismo che infilò nella sua teoria della conoscenza). La tarantola morale Rousseau aveva morso pure lui, anche in fondo alla sua anima giaceva il pensiero del fanatismo morale, del quale un altro discepolo di Rousseau, cioè Robespierre, si sentiva e si professava esecutore, «de fonder sur la terre l'empire de la sagesse, de la justice et de la vertu» (discorso del 7 giugno 1794). D'altra parte, con un tale fanatismo da francesi nel cuore, non ci si poteva comportare meno francesemente, più profondamente, più radicalmente, più da tedesco — se la parola «tedesco», in questo senso, oggi è ancora permessa — di come ha fatto Kant: per far spazio al suo «regno morale» si vide costretto a disporre un mondo indimostrabile, un «al di là» logico, — proprio a tal fine aveva bisogno della sua critica della ragion pura! Detto diversamente: non ne avrebbe avuto bisogno, se per lui una cosa non fosse stata più importante di tutte: rendere inattaccabile, o meglio ancora intangibile per la ragione, il «regno morale», — infatti sentiva troppo fortemente l'attaccabilità di un ordine morale delle cose da parte della ragione! Poiché al cospetto della natura e della storia, al cospetto della fondamentale immoralità della natura e della storia, Kant, come ogni buon tedesco dai tempi più antichi sino ad oggi, era pessimista; credeva nella morale, non perché viene dimostrata dalla natura e dalla storia, ma nonostante il fatto che dalla natura e dalla storia venga costantemente contraddetta. Si può forse,

per comprendere questo «nonostante», ricordare qualcosa di affine in Lutero, un altro grande pessimista, che una volta con tutto il suo luterano ardimento insinuò, nel cuore dei suoi amici, il pensiero che «se fosse possibile cogliere con la ragione come possa essere buono e giusto quel Dio che mostra tanta ira e malvagità, a cosa ci servirebbe allora la fede?». Niente infatti, da tempo immemorabile, ha fatto un'impressione più profonda nell'anima tedesca, niente l'ha più «tentata», di questa che tra tutte le argomentazioni è la più pericolosa e che per ogni vero latino è un peccato contro lo spirito: credo quia absurdum est: — con essa la logica tedesca entra per la prima volta nella storia del dogma cristiano; ma ancora oggi, dopo un millennio, noi tedeschi di oggi, tedeschi tardivi sotto ogni rispetto, fiutiamo qualcosa — qualcosa di vero, una possibilità di verità, dietro la famosa proposizione fondamentale real-dialettica con la quale Hegel, ai suoi tempi, aiutò lo spirito tedesco ad ottenere vittoria sull'Europa —, «la contraddizione muove il mondo, tutte le cose sono in se stesse contraddittorie» —: noi siamo proprio, fin dentro la logica, dei pessimisti.

4.

Ma i giudizi logici di valore non sono i giudizi ultimi e i più fondamentali sino ai quali discese l'ardire del nostro sospetto: la fiducia nella ragione, per la quale sta in piedi e cade la validità di questi giudizi, è, in quanto fiducia, un fenomeno morale... Forse il pessimismo tedesco deve ancora fare il suo ultimo passo? Forse ancora una volta deve accoppiare in modo spaventoso il suo credo e il suo absurdum? E se questo libro è pessimista fin dentro la morale, fino ad andare oltre la fiducia nella morale, — non dovrebbe proprio perciò essere un libro tedesco? Giacché, in effetti, rappresenta una contraddizione e non se ne spaventa: in esso si toglie la fiducia alla morale — e perché questo? Per moralità! O come altrimenti dobbiamo chiamare ciò che in esso — in noi — accade? Perché, secondo il nostro gusto, noi proferiremmo parole più modeste. Ma non v'è dubbio che anche a noi ancora parla un «tu devi», che anche noi obbediamo ancora ad una severa legge posta sopra di noi, — e questa è l'ultima morale, pure per noi ancora udibile, che anche noi sappiamo ancora vivere: qui, se mai v'è un tale luogo, anche noi siamo uomini di coscienza: nel fatto cioè che non vogliamo tornare di nuovo indietro verso ciò che noi consideriamo sopravvissuto e decrepito, verso un qualche cosa di «non degno di fede», si chiami esso Dio, virtù, verità, giustizia o amore del prossimo; nel fatto cioè che non ci permettiamo alcun ponte di menzogna verso antichi ideali; e che siamo radicalmente ostili a tutto ciò che in noi vorrebbe mediare e produrre mescolanze; ostili ad ogni eventuale tipo di fede e di cristianità; ostili al mezzo e mezzo di ogni romanticismo e di ogni patriottismo; ostili anche a quella voluttuosità e mancanza di coscienza da artisti, che ci vorrebbero convincere ad adorare, quando noi non crediamo più — poiché noi siamo artisti —, ostili, infine all'intero femminismo europeo (o idealismo, se si preferisce), che eternamente «trae in alto» e eternamente proprio perciò «tira in basso»: solo come uomini di questa coscienza noi ci sentiamo ancora imparentati alla millenaria probità e religiosità tedesca, seppure come suoi ultimi e assai problematici discendenti, noi immoralisti, noi atei di oggi, anzi addirittura, in un certo senso, come suoi eredi, come esecutori della sua più intima volontà, di una volontà pessimistica, che, come si è detto, non teme di negare se stessa, perché essa nega con piacerei In noi si compie, posto che vogliate una formula — l'autoannullamento della morale. —

— E infine: a qual scopo noi dovremmo dire così forte e con tale zelo ciò che noi siamo, ciò che vogliamo e non vogliamo? Guardiamo con più freddezza, più in distanza, con più intelligenza, più dall'alto, diciamolo, come può esser detto tra di noi, così in segreto, che nessuno lo senta, che nessuno ci senta! Soprattutto diciamolo lentamente... Questa prefazione giunge tardi, ma non troppo tardi, che cosa importano, in fondo, cinque, sei anni? Un libro del genere, un problema del genere non ha alcuna fretta; inoltre noi due siamo amici del lento, io come il mio libro. Non siamo stati invano filologi, forse lo siamo ancora, maestri cioè della lenta lettura: — alla fine si giunge anche a scrivere lentamente. Adesso non fa parte soltanto delle mie abitudini, ma anche del mio gusto — un gusto malizioso forse? — non scrivere più niente, che non conduca alla disperazione ogni genere di gente che «ha fretta». La filologia infatti è quell'onorevole arte che da colui che la venera esige soprattutto una cosa, trarsi in disparte, lasciarsi tempo, divenire silenzioso, divenire lento —, in quanto è un'arte e una competenza di orafi della parola, che deve compiere soltanto lavori finissimi che richiedono cautela e non raggiunge nulla, se non lo raggiunge lento. Ma proprio per questo essa è oggi più necessaria che mai e proprio perciò ci attira e ci affascina assai fortemente, nel cuore di un'epoca del «Lavoro», voglio dire: della fretta, dell'indecente e sudaticcia precipitazione, che vuol «sbrigarsela» subito con ogni cosa, anche con ogni antico e nuovo libro: — essa stessa non se la sbriga così facilmente con una qualsiasi cosa, essa insegna a leggere bene, cioè lentamente, profondamente, con riguardo e precauzione, con pensieri reconditi, lasciando porte aperte, con dita e occhi delicati... Miei pazienti amici, questo libro desidera per sé soltanto perfetti lettori e filologi: imparate a leggermi bene! —

Ruta di Genova,
nell'autunno dell'anno 1886.

Libro primo

1.

Razionalità posteriore. — Tutte le cose che vivono a lungo, a poco a poco si intridono a tal punto di ragione, che la loro provenienza dall'irrazionale diviene perciò improbabile. Non suona paradossale ed empia per il sentimento quasi ogni precisa storia di una genesi? Il buon storico, in fondo, non contraddice continuamente?

2.

Pregiudizio dei dotti. — È un giusto giudizio dei dotti che gli uomini di tutti i tempi abbiano creduto di sapere che cosa sia bene e male, degno di lode e di biasimo. Ma è un pregiudizio dei dotti che noi adesso lo sappiamo meglio di qualsiasi altro tempo.

3.

Tutto ha il suo tempo. — Quando l'uomo conferì un genere a tutte le cose, non credeva di giocare, ma di aver acquisito una profonda conoscenza: assai tardi e forse ancora adesso non ha del tutto riconosciuto l'enorme entità di questo errore. — Allo stesso modo l'uomo ha conferito a tutto ciò che esiste una relazione con la morale e ha posto sulle spalle del mondo un significato etico. Questo un giorno avrà altrettanto valore, e non di più, di quanto oggi ce l'abbia la credenza nel genere maschile o femminile del sole.

4.

Contro la immaginata disarmonia delle sfere. — Dobbiamo eliminare di nuovo dal mondo la molta, falsa grandiosità, perché essa è contro la giustizia, cui tutte le cose dinanzi a noi hanno diritto! E a tal fine è necessario non voler vedere il mondo più disarmonicamente di quanto è!

5.

Siate grati!—Il grande risultato dell'umanità attuale è che non abbiamo più bisogno di aver continuamente timore dinanzi alle belve feroci, ai barbari, agli dèi e ai nostri sogni.

6.

Il prestigiatore e il suo contrario. — Ciò che è sorprendente nella scienza è l'opposto di quel che è sorprendente nell'arte del prestigiatore. Questo infatti ci vuole convincere a vedere una causalità assai semplice, laddove in verità è all'opera una causalità assai complicata. La scienza, invece, ci obbliga ad abbandonare la credenza in causalità semplici, proprio là dove tutto appare così facile da comprendere e noi siamo i giullari dell'apparenza. Le cose «più semplici» sono assai complicate, — di ciò non ci si può meravigliare abbastanza!

7.

Differente apprendimento del senso spaziale. — Hanno più contribuito alla umana felicità, le cose reali o quelle immaginarie? Certo è che l'ampiezza dello spazio tra la massima felicità e la più profonda disgrazia è stata prodotta solo con l'ausilio delle cose immaginarie. Questa specie di senso dello spazio si è in seguito, sotto l'influsso della scienza, sempre più rimpicciolito: così come noi abbiamo imparato e impariamo ancora a percepire la terra come piccola, anzi a percepire lo stesso sistema solare come un punto.

8.

Trasfigurazione. — Coloro che soffrono senza consiglio, quelli che, confusi, sognano, gli estasiati ultraterreni, — sono questi i tre gradi in cui Raffaello suddivide l'umanità. Così noi non rivolgiamo più il nostro sguardo al mondo — e nemmeno Raffaello, adesso, lo potrebbe più: egli vedrebbe con i suoi occhi una nuova trasfigurazione.

9.

Concetto dell'eticità dei costumi. — In rapporto al modo di vivere dell'umanità per interi millenni,

noi uomini d'oggi viviamo in un'epoca assai immorale: la potenza dei costumi si è sorprendentemente indebolita e il senso dell'eticità si è così affinato ed elevato così in alto, che può ben esser definito come volatilizzato. Perciò per noi, per i nati troppo tardi, le idee fondamentali sulla genesi della morale divengono qualcosa di difficile; anche quando le abbiamo trovate, ci rimangono attaccate alla lingua e non vogliono uscir fuori: perché suonano così grossolane! O perché sembrano diffamare l'eticità! Così, per esempio, pure il principio fondamentale: eticità non è nient'altro (e quindi niente più! che obbedienza ai costumi, di qualunque tipo possano essere; i costumi però sono il modo tradizionale di agire e di valutare. In cose ove non comanda alcuna tradizione, non v'è alcuna eticità, e quanto meno la vita è determinata dalla tradizione, tanto più piccola diviene la sfera dell'eticità. L'uomo libero è privo di etica, perché in tutto vuol dipendere da sé e non da una tradizione: in tutti gli stati primordiali dell'umanità il significato di «cattivo» corrisponde a quello di «individuale», «libero», «arbitrario», «insolito», «imprevisto», «incalcolabile». Sempre si misura secondo il criterio di tali stati: se viene compiuta un'azione, non perché è stata comandata dalla tradizione, ma per altri motivi (ad esempio per utilità individuale), anzi perfino per quegli stessi motivi che una volta fondarono tale tradizione, allora viene definita come immorale e come tale è avvertita perfino dal suo autore: infatti essa non è stata compiuta per obbedienza alla tradizione. Che cos'è la tradizione? Un'autorità superiore, cui si obbedisce non perché comanda ciò che è a noi utile, ma perché lo comanda. — E in cosa si distingue questo sentimento di fronte alla tradizione, dal sentimento della paura in generale? Esso è la paura di un intelletto superiore che comanda, di una potenza incomprendibile e indeterminata, di qualcosa di più che personale, — v'è superstizione in questa paura. — Originariamente l'intera educazione e cura della salute, il matrimonio, l'arte medica, l'agricoltura, la guerra, il parlare e il tacere, i rapporti tra gli uomini e quelli con gli dèi appartenevano alla sfera dell'eticità: essa pretendeva che si osservassero delle prescrizioni, senza pensare a sé come individui. In origine quindi tutto era costume, e chi intendeva elevarsi al di sopra di esso, doveva diventare legislatore e stregone, una specie di semidio: cioè doveva creare dei costumi, — cosa temibile e pericolosa per la vita! — Chi è l'uomo più morale? In primo luogo, chi adempie la legge il più spesso possibile: chi quindi, come il brahamano, ne porta la coscienza ovunque ed in ogni piccola frazione temporale, tanto che continuamente s'ingegna di trovarsi nell'opportunità di adempiere la legge. In secondo luogo, chi la adempie anche nei casi più difficili. Il più morale è colui che sacrifica di più al costume: ma quali sono i sacrifici più grandi? Dalla risposta a questa domanda derivano molte differenti morali; ma la differenza più importante rimane certo quella che separa la morale dell'adempimento più frequente da quella dell'adempimento più difficile. Non ci si inganni sul motivo di quella morale che come segno di eticità esige la più difficile osservanza del costume! Il superamento di sé non viene richiesto per le utili conseguenze che esso ha per l'individuo, ma perché il costume, la tradizione appaiono dominanti, nonostante ogni opposta voglia e vantaggio individuali: il singolo si deve sacrificare — questo esige l'eticità del costume. — Quei moralisti invece, che, come i seguaci delle orme socratiche, raccomandano all'individuo la morale dell'autocontrollo e della temperanza come il suo più reale vantaggio, come la sua più personale chiave della felicità, costituiscono l'eccezione — e se a noi appare diversamente, è perché siamo stati educati sotto il suo influsso: tutti questi percorrono una nuova strada nella massima disapprovazione di tutti i rappresentanti dell'eticità del costume, — essi si separano dalla comunità in quanto immorali e sono, nel senso più profondo, malvagi. Così appariva a un virtuoso romano di vecchio stampo ogni cristiano, che «per prima cosa mirava alla propria beatitudine», — come malvagio. Ovunque ci sia una comunità e quindi un'eticità del costume, domina anche il pensiero che il castigo per la offesa al costume ricada soprattutto sulla comunità: quel castigo sovranaturale, la

cui manifestazione e i cui limiti sono così difficili da comprendere e vengono sondati con tanta superstiziosa angoscia. La comunità può obbligare il singolo a reintegrare a favore del singolo o della comunità il danno più immediato conseguente alla sua azione; essa può prendersi anche una specie di vendetta sul singolo, per il fatto che a causa sua, come presunta conseguenza della sua azione, nubi e temporali dell'ira divina si sono addensati sulla comunità, —tuttavia essa sentirà la colpa del singolo soprattutto come propria colpa e ne porterà il castigo come il proprio castigo —: «i costumi sono divenuti più fiacchi» — così si lamenta l'anima di ciascuno — «se tali azioni sono possibili». Ogni azione individuale, ogni individuale modo di pensare provoca un brivido; non è possibile calcolare cosa devono aver sofferto nell'intero decorso della storia gli spiriti più rari, più raffinati, più originali per il fatto di esser sentiti come malvagi e pericolosi, anzi per il fatto che essi stessi si sentirono tali. L'originalità di ogni tipo, sotto il dominio dell'eticità dei costumi, ha acquistato una cattiva coscienza; fino a questo momento il cielo dei migliori ne è stato ancor più oscurato di quanto avrebbe dovuto essere.

10.

Movimento contrario tra senso dell'eticità e senso della causalità. — Nella misura in cui aumenta il senso della causalità, diminuisce l'estensione del regno dell'eticità: ogni volta infatti che si sono compresi gli effetti necessari e che si è saputo pensarli separati da ogni caso, da ogni occasionale seguito (post hoc), si è distrutta una miriade di causalità fantastiche, cui sino allora si era pensato come a fondamenti di costumi — il mondo reale è molto più piccolo di quello fantastico — e ogni volta sono scomparsi dal mondo un po' di angoscioso timore e di costrizione ed anche un po' di rispetto per l'autorità del costume; ci ha rimesso l'eticità nel suo insieme. Chi invece la vuole aumentare, deve saper impedire che i risultati divengano controllabili.

11.

Morale popolare e medicina popolare. — Continuamente e da parte di ciascuno si lavora alla morale dominante in una comunità: i più aggiungono esempi sopra esempi circa il preteso rapporto di causa ed effetto, di colpa e castigo, lo confermano come ben fondato ed accrescono la credenza in esso; alcuni fanno nuove osservazioni su azioni e conseguenze e ne traggono conclusioni e leggi; i meno si urtano per questo e per quello e lasciano indebolire la credenza in questi punti. — Tutti però sono eguali fra di loro nel carattere del tutto rozzo e antiscientifico della loro attività; sia che si tratti di esempi, di osservazioni o di ripulse, sia che si tratti della dimostrazione, del rafforzamento, dell'espressione o della confutazione di una legge, — tutto ciò è materiale senza valore e forma senza valore, come il materiale e la forma di ogni medicina popolare. Medicina popolare e morale popolare appartengono allo stesso genere e non dovrebbero essere più valutate in modo differenziato, come invece tuttora accade: entrambe sono le più pericolose pseudoscienze.

12.

La conseguenza come ingrediente. Una volta si credeva che il successo di un'azione non fosse una conseguenza di essa, ma un arbitrario ingrediente — vale a dire di Dio. È mai pensabile una confusione più grande? Ci si doveva preoccupare separatamente per l'azione e per il successo, con mezzi e pratiche del tutto diversi.

13.

Per una nuova educazione del genere umano. Cooperate, dunque, voi uomini soccorrevoli e ben intenzionati, ad un'unica opera, ad allontanare cioè dal mondo intero quel concetto di castigo che lo ha soffocato! Mala-pianta peggiore non v'è! Non solo la si è posta nelle conseguenze dei nostri modi d'agire — e come è già spaventoso e contrario alla ragione l'intendere la causa ed effetto come causa e pena! — ma si è fatto ancora di più e si è privata della sua innocenza tutta la pura causalità dell'accadere con questa scellerata ermeneutica del concetto di castigo. Anzi, una tale follia si è spinta così lontano, da far sentire l'esistenza stessa come un castigo, — è come se finora a guidare l'educazione del genere umano fossero state le fantasticherie di carcerieri e carnefici.

14.

Significato della follia nella storia della moralità. -~ Se nonostante quella spaventosa oppressione dell'«eticità dei costumi», sotto la quale sono vissute tutte le comunità umane per molti millenni prima del nostro computo del tempo e ancora in essa in tutto e per tutto fino ad oggi (noi stessi abitiamo nel piccolo mondo dell'eccezione e, per così dire, nella zona cattiva): — se, dico, nonostante questo, sempre di nuovo hanno fatto irruzione pensieri, valutazioni e impulsi nuovi e devianti, questo avvenne con una compagnia da far venire i brividi: quasi ovunque è la follia che apre la strada al nuovo pensiero, che infrange il magico potere di una venerata consuetudine e superstizione. Comprendete voi per quale motivo dovette essere la follia? Qualcosa di così terribile e imprevedibile nella voce e nei gesti come i demonici umori del tempo e del mare e perciò degno di un timore e di un'osservazione analoghi? Qualcosa che portava il segno di una completa involontarietà così visibilmente come le convulsioni e la bava dell'epilettico, qualcosa che parve in tal modo caratterizzare il folle come maschera e stetoscopio di una divinità? Qualcosa che conferiva al portatore di un nuovo pensiero persino timore e tremore di sé, senza più rimorsi di coscienza, spingendolo a divenire il profeta e il martire di quello? — Mentre oggi ci viene sempre di nuovo fatto capire che al genio, invece di un granello di sale, è dato un granello della radice della follia, a tutti gli uomini di una volta era molto più vicino il pensiero che, ovunque vi sia follia, c'è anche un granello di genio e di saggezza, — qualcosa di «divino», come ci si sussurrava. O piuttosto: come con abbastanza forza si andava esprimendo. «Grazie alla follia i beni più grandi sono venuti alla

Grecia», diceva Platone insieme a tutta l'antica umanità. Facciamo ancora un passo avanti: a tutti quegli uomini superiori, che erano irresistibilmente attratti a spezzare il giogo di una qualche eticità e a dare nuove leggi, non restò nient'altro, se essi non erano effettivamente folli, che diventarlo o mostrarsi tali — e ciò invero vale per gli innovatori in tutti i campi, non soltanto per quelli delle istituzioni sacerdotali o politiche: — perfino l'innovatore del metro poetico doveva accreditarsi attraverso la follia. (Fino a tempi più miti rimase da ciò ai poeti una certa convenzione della follia: alla quale, per esempio, fece ricorso Solone, quando aizzava gli Ateniesi a riconquistare Salamina). — «Come si può fare i pazzi, se non lo si è e non si osa apparirlo?», quasi tutti gli uomini più importanti della civiltà più antica hanno seguito questo ragionamento; una segreta dottrina di stratagemmi e di istruzioni dietetiche si propagò riguardo a questo fatto, accanto al sentimento dell'innocenza, anzi della santità di una tale meditazione e di tali propositi. Le ricette per diventare, presso gli Indiani uno stregone, presso i cristiani del Medioevo un santo, presso i Groenlandesi un Angekok, presso i Brasiliani un Paje, sono essenzialmente le stesse: insensati digiuni, una continuata astinenza sessuale, andare nel deserto o salire su un monte o su una colonna, oppure «stabilirsi su un annoso pascolo, che guardi su un lago» e non pensare assolutamente a nient'altro che a ciò che può portare ad un'estasi e a uno scombussolamento spirituale. Chi osa gettare uno sguardo nel deserto delle più amare e superflue tribolazioni interiori nelle quali hanno languito forse gli uomini più fecondi di tutti i tempi! Chi osa udire quel sospiro del solitario e dello sconvolto: «Ah, datemi dunque la follia, o celesti! Follia, tal che io possa finalmente credere a me stesso! Datemi deliri e spasimi, illuminazioni e ottenebramenti improvvisi, sbigottimenti con gelo e calura, quali nessun mortale ha mai provato, con fragori e spiriti vaganti, lasciatemi mugolare e guaire e strisciare come una bestia: purché possa trovar la fede in me stesso! Il dubbio mi divora, io ho ucciso la legge e la legge mi angoscia come un cadavere angoscia un vivente: se io non sono più che la legge, allora sono il più reietto tra gli uomini. Il nuovo spirito che è in me donde viene, se non viene da voi? Dimostatemi dunque che io sono vostro; la follia soltanto me lo dimostra». Ed anche troppo spesso questo ardore raggiungeva assai bene il suo scopo: nel tempo in cui il cristianesimo dimostrava con la massima dovizia la sua fecondità quanto a santi e anacoreti, presumendo con ciò di dimostrare se stesso, c'erano in Gerusalemme dei grandi manicomi per santi infortunati, per quelli che avevano sacrificato il loro ultimo granello di sale.

15.

I più antichi mezzi di consolazione. — Primo grado: l'uomo in ogni malessere e in ogni sventura vede qualcosa per cui deve far soffrire qualcun altro, — in ciò acquista coscienza del persistere del suo potere, e questo lo consola. Secondo grado: in ogni malessere e in ogni sventura l'uomo vede un castigo, cioè l'espiazione della colpa e il mezzo per liberarsi dal malvagio incantesimo di un torto reale o presunto. Quando egli scorge questo vantaggio che la sventura reca con sé, allora non crede più di dover far soffrire un altro per questo, — si dice libero da questa sorta di soddisfazione, perché ora ne ha un'altra.

16.

Principio primo della civiltà. — Presso i popoli primitivi esiste un genere di costumi, la cui mira pare essere il costume in generale: minuziose e in fondo superflue prescrizioni (come per esempio quelle osservate tra i Camciadali, di non raschiare mai con il coltello la neve dalle scarpe, di non infilzare mai un carbone con il coltello, di non mettere mai un ferro nel fuoco — e la morte colpirà chi contravviene a queste prescrizioni!), che però mantengono continuamente nella coscienza la persistente vicinanza del costume, l'ininterrotta costrizione a praticarlo; e questo per rafforzare il grande principio con cui ha inizio la civiltà: qualsiasi costume è migliore di nessun costume.

17.

La buona e la cattiva natura. — In un primo tempo gli uomini si sono immaginati e iscritti nella natura: ovunque vedevano se stessi e i propri simili, cioè i loro sentimenti malvagi e capricciosi, come nascosti tra nubi, temporali, fiere, alberi e piante: allora essi inventarono la «cattiva natura». Poi venne un tempo, in cui gli uomini si immaginarono di nuovo al di fuori della natura, il tempo di Rousseau: si era così sazi l'uno dell'altro che assolutamente si voleva avere un angolo del mondo in cui l'uomo non potesse sopraggiungere col suo tormento: si inventò la «buona natura».

18.

La morale del soffrire volontario. — Qual è il massimo godimento per uomini che si trovano nello stato di guerra di quella piccola comunità sempre minacciata, ove domina l'eticità più rigorosa? Per anime, dunque, piene di forza, vendicative, astiose, maligne, sospettose, pronte alle cose più orribili e indurite dalla privazione e dall'eticità? Il godimento della crudeltà: così come, in tali situazioni, tra le virtù di un'anima siffatta viene anche annoverato l'essere inventiva e insaziabile nella crudeltà. Nell'agire del crudele la comunità si rallegra e per una volta allontana da sé la tetraggine della continua angoscia e cautela. La crudeltà appartiene alla più antica gioia festiva dell'umanità. Di conseguenza si pensa che anche gli dèi siano rallegrati e disposti alla festa dallo spettacolo della crudeltà che viene loro offerto, — e così nel mondo si insinua l'idea che il volontario soffrire e il martirio autonomamente scelto abbiano un senso e un valore. A poco a poco il costume dà forma nella comunità ad una prassi commisurata a questa idea: da ora in poi si diviene diffidenti verso ogni benessere eccessivo e più fiduciosi nei confronti di ogni situazione di grave sofferenza; ci si dice: gli dèi possono ben rivolgere a noi i loro sguardi inclementi a causa della nostra felicità e clementi a cagione del nostro soffrire, — non certo, casomai, compassionevoli! Infatti la compassione è considerata spregevole e indegna per un'anima forte e temibile; — ma clementi, perché la sofferenza li diletta e li mette di buon umore: il crudele gode infatti del supremo solletico che il sentimento di potenza procura. Così la virtù del frequente soffrire, della privazione, della dura condotta di vita,

della crudele mortificazione entra nel concetto di «uomo più ligio al costume» nella comunità, — non, per ripeterlo di nuovo, come strumento di disciplina, di autodominio, del desiderio di una felicità individuale, — ma come una virtù che procura alla comunità una buona fama presso gli dèi cattivi e come un continuo sacrificio di conciliazione sull'altare esala verso di essi. Tutti quei condottieri spirituali dei popoli che potevano smuovere qualcosa in quella melma pigra e feconda dei loro costumi, oltre alla follia avevano anche bisogno del martirio volontario per trovare la fede — e perlopiù e in primo luogo la fede in se stessi! Quanto più proprio il loro spirito batteva nuovi percorsi e di conseguenza veniva tormentato da rimorsi di coscienza e angosce, tanto più crudelmente essi infuriavano contro il proprio corpo, contro le proprie voglie e la propria salute, — come per offrire alla divinità un surrogato, semmai dovesse sentirsi amareggiata a causa delle consuetudini abbandonate e combattute e delle nuove mete. Non si creda con troppa fretta che noi adesso ci si sia completamente liberati da una tale logica del sentimento! Le anime più eroiche possono interrogarsi al riguardo. Ogni più piccolo passo in avanti nel campo del libero pensiero, della vita plasmata in modo personale è stato da sempre ottenuto attraverso spirituali e corporali martiri: non soltanto i passi avanti, no! soprattutto il camminare, il movimento, il mutamento ha bisogno dei suoi innumerevoli martiri, attraverso i lunghi millenni volti alla ricerca di un sentiero e alla posizione di un fondamento, martiri cui non si pensa certo, quando, come d'abitudine, si parla di «storia universale», di questo ritaglio ridicolmente piccolo della esistenza umana; e proprio in questa cosiddetta storia universale, che in fondo è un chiasso intorno alle ultime novità, non c'è alcun tema propriamente più importante, di quello dell'antichissima tragedia dei martiri che vollero smuovere la palude. Niente è stato comprato a più caro prezzo di quel poco di ragione umana e di sentimento della libertà, che oggi costituisce il nostro orgoglio. Questo orgoglio però è quello per il quale ora ci diviene quasi impossibile consentire con quegli immensi percorsi temporali dell'«eticità del costume», che precedono la «storia universale», in quanto costituiscono l'effettiva e decisiva storia principale che ha stabilito il carattere dell'umanità: quando la sofferenza era considerata virtù, la crudeltà virtù, la dissimulazione virtù, la vendetta virtù, la negazione della ragione virtù, mentre invece il benessere era considerato un pericolo, la brama di sapere un pericolo, la pace un pericolo, la compassione un pericolo, l'esser presi a compassione un insulto, il lavoro un insulto, la follia divinità, il mutamento mancanza di eticità e realtà gravida di corruzione! — Voi pensate che tutto questo sia cambiato e che l'umanità debba quindi aver mutato il suo carattere? Oh, voi conoscitori di uomini, imparate a conoscervi meglio!

19.

Eticità e instupidimento. — Il costume rappresenta le esperienze di uomini passati circa ciò che si presumeva utile e nocivo, — ma il sentimento del costume (eticità) non si riferisce a quelle esperienze come tali, bensì all'età, alla sacralità, alla indiscutibilità del costume. E con ciò questo sentimento agisce contro il fatto che si facciano nuove esperienze e si correggano i costumi: cioè l'eticità agisce contro la nascita di nuovi e migliori costumi: essa instupidisce.

20.

Uomini della libera azione e uomini del libero pensiero. — Gli uomini della libera azione sono in svantaggio rispetto ai liberi pensatori, poiché gli uomini soffrono più visibilmente per le conseguenze di azioni, che per quelle di pensieri. Si consideri però il fatto che questi come quelli cercano la loro soddisfazione e che già l'escogitare e l'esprimere cose proibite dà ai liberi pensatori questa soddisfazione, allora, riguardo alle motivazioni, non c'è differenza tra loro: e, riguardo alle conseguenze, l'esito sarà sfavorevole perfino per il libero pensatore, presupposto che non si giudichi secondo l'evidenza più immediata e più grossolana — cioè: non come giudica tutto il mondo. Ancora si deve molto di quella denigrazione con cui gli uomini hanno considerato coloro che con l'azione infransero il potere di un costume, — in generale li si è chiamati malfattori. Chiunque abbia rovesciato la vigente norma etica è stato finora sempre considerato innanzitutto un uomo malvagio: quando però, come è accaduto, non si è potuto in seguito riportarla di nuovo in vigore e ci si è messo l'animo in pace, a poco a poco si è trasformato il predicato; — la storia tratta quasi esclusivamente di questi uomini malvagi, che più tardi sono stati detti buoni!

21.

«Adempimento della legge». — Nel caso che l'ottemperare ad un precetto morale dia un risultato diverso da quello che è promesso ed aspettato, e che l'uomo ligio alla morale non incontri la felicità promessa, ma, contrariamente all'aspettativa, infelicità e miseria, allora resta sempre la scappatoia del coscienzioso e del pauroso: «qualcosa è stato sbagliato nell'esecuzione». Nel peggiore dei casi un'umanità profondamente sofferente ed oppressa decreterà addirittura che «è impossibile adempiere bene al precetto, noi siamo in tutto e per tutto deboli e peccatori e in fondo in fondo incapaci di moralità, di conseguenza non abbiamo neanche alcuna pretesa alla felicità e al successo. I precetti e le promesse morali sono dati per esseri migliori di quel che noi siamo».

22.

Opere e fede. — Tuttora attraverso i maestri protestanti si propaga quell'errore fondamentale, secondo il quale soltanto la fede è importante e alla fede debbono necessariamente conseguire le opere. Questo non è affatto vero, ma suona così seducente, che già altre intelligenze oltre a quella di Lutero (cioè quella di Socrate e di Platone) ne sono state sedotte: sebbene l'apparenza delle esperienze di tutti i giorni parli contro questo fatto. Il sapere o la fede più sicuri non possono dare la forza per l'azione, né l'abilità per essa, non possono sostituire l'esercizio di quel meccanismo sottile e molteplice, che deve esserci stato in precedenza, perché una qualsiasi cosa da rappresentazione possa trasformarsi in azione. Soprattutto e in primo luogo le opere! Questo significa esercizio, esercizio, esercizio! La «fede» ad esso necessaria si presenterà, — siatene certi!

23.

In cosa noi siamo più sottili. — Per il fatto che per migliaia di anni si sono pensate le cose (natura, strumenti, proprietà di ogni genere) parimenti viventi e animate, capaci di nuocere e di sottrarsi alle intenzioni umane, il senso di impotenza tra gli uomini è stato molto più grande e molto più frequente di quanto avrebbe dovuto essere: si aveva infatti bisogno di assicurarsi le cose, così come gli uomini e le bestie, attraverso la violenza, la costrizione, l'adulazione, i patti, i sacrifici, — e qui sta l'origine della maggior parte delle usanze superstiziose, vale a dire di una considerevole, forse prevalente e comunque sciupata e inutile, parte costitutiva di tutta l'attività sinora esercitata dagli uomini! — Ma poiché il senso dell'impotenza e della paura era così forte e così a lungo quasi continuamente stimolato, il senso della potenza si è sviluppato con una tale sottigliezza che adesso l'uomo lo può rilevare con la più delicata bilancia di precisione. È diventato la sua più forte inclinazione; i mezzi che si sono scoperti per procurarsi questo sentimento costituiscono quasi la storia della cultura.

24.

La dimostrazione di un precetto. — In generale la bontà o meno di un precetto, per esempio quello di cuocere il pane, è dimostrato dal fatto che si verifica o non si verifica il risultato in esso promesso, ammesso che si ottemperi con precisione a tale precetto. Diversamente stanno le cose con i precetti morali: qui infatti proprio i risultati non si possono calcolare, o sono indeterminati e da interpretare. Questi precetti poggiano su ipotesi del minimo valore scientifico, la cui dimostrazione e confutazione a partire dai risultati è in fondo egualmente impossibile: — ma una volta, nella originaria rozzezza di ogni scienza e nelle esigue pretese che si avevano per considerare dimostrata una cosa, — una volta, la bontà o meno di un precetto del costume veniva stabilito allo stesso modo in cui oggi si stabilisce quella di ogni altro precetto: rimandando al risultato. Se per gli indigeni dell'America russa vale il precetto: tu non devi gettare alcun osso di animale nel fuoco o darlo ai cani, — questo viene così dimostrato: «fallo e non avrai alcuna fortuna nella caccia». Ora però quasi mai in un certo senso si ha «fortuna nella caccia»; non è facile confutare, per questa via, la bontà del precetto, specialmente se una comunità e non un singolo è considerata portatrice del castigo; sempre subentrerà una circostanza che sembra dimostrare il precetto.

25.

Costume e bellezza. — A favore del costume non sia taciuto il fatto che a chiunque si sottomette completamente e di tutto cuore e dall'inizio ad esso, si atrofizzano gli organi d'attacco e di difesa — quelli del corpo e quelli dello spirito —: vale a dire, egli diviene progressivamente più bello! L'esercizio di questi organi e dei sentimenti ad essi corrispondenti sono infatti ciò che mantiene brutti e fa più brutti. Il babbuino vecchio è perciò più brutto del giovane e la giovane femmina del

babbuino è assai simile all'uomo: quindi è bellissima. — Da ciò si tragga una conclusione circa l'origine della bellezza delle donne!

26.

Gli animali e la morale. — Le pratiche che vengono pretese nella società più raffinata: evitare cioè accuratamente il ridicolo, lo stravagante, il presuntuoso; metter da parte le proprie virtù, come pure le più veementi bramosie; mostrarsi equanime, inquadarsi, diminuirsi, — tutto questo, in quanto morale sociale, lo si può trovare grosso modo dappertutto, fin nella più bassa sfera del mondo animale, — e solo in questa profondità noi vediamo l'intenzione nascosta di tutte queste amabili disposizioni: si vuol sfuggire ai propri persecutori e essere favoriti nel ricercare la propria preda. Perciò gli animali imparano a dominarsi e a dissimularsi in tal guisa che alcuni, ad esempio, adattano i loro colori ai colori dell'ambiente (in virtù della cosiddetta «funzione cromatica»), si fingono morti oppure assumono le forme e i colori di un altro animale o della sabbia, delle foglie, dei licheni, delle spugne (quel che i ricercatori inglesi definiscono come *mimicry*). Così il singolo si nasconde sotto la generalità del concetto di «uomo» o nella società, oppure si adatta a principi, classi, partiti, opinioni del tempo o dell'ambiente: e per tutti i raffinati modi di fingerci felici, grati, potenti, innamorati, si troverà facilmente una similitudine nel mondo animale. Anche quel senso della verità, che in fondo è il senso della sicurezza, l'uomo l'ha in comune con l'animale: non ci si vuol lasciar ingannare, non si vuol esser tratti in errore da noi stessi, si presta un diffidente ascolto all'esortazione delle proprie passioni, ci si domina e si rimane in agguato contro se stessi; tutto questo l'animale lo comprende parimenti all'uomo, anche in lui il dominio di sé si sviluppa dal senso del reale (dalla saggezza). Parimenti l'animale osserva gli effetti che esercita sulla rappresentazione di altri animali, e da lì impara a rivolgere il suo sguardo indietro su se stesso, a considerarsi «oggettivamente»; così ha il suo grado di autocoscienza. L'animale giudica i movimenti dei suoi nemici e amici, impara a memoria le loro peculiarità, su queste si regola: verso individui di una determinata specie rinunzia una volta per tutte alla lotta e così, nell'avvicinare alcuni tipi di animali, indovina l'intenzione di pace e di accordo. Gli inizi della giustizia, come quelli della saggezza, della moderazione, del coraggio, — in breve tutto ciò che noi definiamo virtù socratiche, è di carattere animale: una conseguenza di quegli istinti che insegnano a cercare il cibo e a sfuggire ai nemici. Se noi ora consideriamo che anche l'uomo più elevato si è innalzato e affinato proprio nel modo di nutrirsi e nel concetto di tutto ciò che gli è ostile, non ci sarà vietato di definire di carattere animale l'intero fenomeno morale.

27.

Il valore della fede in passioni sovrumane. — L'istituzione del matrimonio conserva ostinatamente la fede che l'amore, benché passione, sia capace come tale di durata, anzi che l'amore duraturo per tutta una vita possa venir eretto a regola. Mediante questa tenacia di una nobile fede, nonostante il fatto che assai spesso e quasi regolarmente venga confutata e dunque sia una pia *fraus*, l'istituzione del

matrimonio ha conferito all'amore una superiore nobiltà. Tutte le istituzioni che concedono a una passione fede nella sua durata e responsabilità della durata, contro il carattere stesso della passione, le hanno dato un nuovo rango: e colui, che d'ora in poi viene colto da una tale passione, non si crede più, come prima, abbassato o minacciato da essa, ma innalzato dinanzi a sé e ai suoi simili. Si pensi alle istituzioni e ai costumi che hanno trasformato il focoso abbandono dell'attimo in eterna fedeltà, la brama dell'ira in eterna vendetta, la disperazione in lutto eterno, la parola improvvisa e irripetibile in eterno impegno. Ogni volta attraverso una tale trasformazione è venuta al mondo molta ipocrisia e menzogna: ogni volta, e a questo prezzo, un nuovo sovrumano concetto, che innalza l'uomo.

28.

La disposizione d'animo come argomento. — Qual è la causa di una gioiosa risolutezza all'azione? — Questa domanda ha molto occupato gli uomini. La risposta più antica e pur sempre corrente è: Dio è la causa, egli mediante ciò ci fa intendere di consentire con la nostra volontà. Se una volta si interrogavano gli oracoli intorno a un certo progetto, da essi si voleva quella gioiosa risolutezza da portare a casa; e ognuno al suo dubbio, quando gli stavano dinanzi all'animo diverse possibili azioni, rispondeva così: «io farò ciò in cui si presenterà quel sentimento». Ci si decideva dunque non per ciò che era più razionale, ma per un progetto, alla immagine del quale l'animo diveniva coraggioso e pieno di speranza. La buona disposizione d'animo venne posta sulla bilancia come argomento e col suo peso superò la razionalità: per il fatto che la disposizione d'animo veniva superstiziosamente interpretata come effetto di un Dio che promette successo e attraverso di essa fa parlare la sua ragione come la massima razionalità. Si considerino ora le conseguenze di un tale pregiudizio, quando uomini intelligenti e assetati di potere se ne servivano — e se ne servono! «Produrre una disposizione d'animo» — con ciò si possono sostituire tutte le ragioni e vincere tutte le ragioni contrarie.

29.

I commedianti della virtù e del peccato. — Tra gli uomini dell'antichità che divennero famosi per la loro virtù, c'era, come sembra, una stragrande maggioranza di quelli che recitavano la commedia dinanzi a se stessi: sono stati i Greci in particolare, in quanto commedianti incalliti, ad aver fatto appunto questo, del tutto involontariamente, e ad averlo trovato un bene. Perciò ciascuno era, con la sua virtù, in gara con la virtù di un altro o con quella di tutti gli altri: come non dovrebbero essere state impiegate tutte le arti per mettere in mostra la propria virtù, soprattutto dinanzi a se stessi, se non altro per esercitarsi! A cosa servirebbe una virtù, che non si potesse mostrare o che non si sapesse mostrare! — A questi commedianti della virtù il cristianesimo pose un freno: in compenso inventò il ributtante far pompa e sfoggio del peccato, portò nel mondo la menzognera peccaminosità (fino a oggi tra i buoni cristiani essa è considerata come qualcosa «che dà tono»).

La raffinata crudeltà come virtù. — Ecco una moralità che si fonda tutta sull'impulso alla distinzione, — non pensate troppo bene di essa! Che tipo di impulso infatti è mai questo e qual è il suo fine recondito? Si vuol far sì che la nostra vista faccia male all'altro e risvegli la sua invidia, il senso di impotenza e del suo decadimento; si vuol fargli assaggiare l'amarezza del suo fato, versando sulla sua lingua una goccia del nostro miele e, in questa presunta buona azione, fissandolo negli occhi con sguardo penetrante e maligno. Questi è ora divenuto umile e perfetto nella sua umiltà, — cercate però coloro ai quali egli con essa ha voluto da tempo infliggere una tortura! Li troverete senz'altro! Quello mostra compassione per gli animali e viene perciò ammirato, — ma ci sono certi uomini sui quali ha voluto, appunto con ciò, sfogare la sua crudeltà. Là c'è un grande artista: la presentita voluttà che gli avrebbe dato l'invidia di rivali superati, non lo ha fatto dormire sinché non è divenuto grande, — quanti amari momenti delle altre anime egli ha dovuto farsi pagare per divenir grande! La castità della suora: con quali occhi di condanna ella guarda nel volto di donne che vivono diversamente! quanta voglia di vendetta c'è in questi occhi! — Il tema è breve, le variazioni intorno ad esso potrebbero essere innumerevoli, ma difficilmente noiose, — poiché è sempre una novità fin troppo paradossale e che fa quasi male, il fatto che la moralità della distinzione in ultima istanza non sia altro che il piacere per una raffinata crudeltà. In ultima istanza — questo deve qui significare: ogni volta nella prima generazione. Perché se si eredita l'abitudine ad un qualche agire che distingue, non viene certo ereditato insieme il suo recondito fine (solo sentimenti, in alcun modo pensieri, si tramandano in eredità): e presupposto che questo non venga di nuovo inculcato con l'educazione, nella seconda generazione non ci sarà più alcun piacere per la crudeltà: ma soltanto piacere per l'abitudine come tale. Questo piacere però è il primo gradino del «bene».

31.

L'orgoglio per lo spirito.—l' orgoglio dell'uomo, che si rifiuta di accettare la dottrina della discendenza dagli animali e pone il grande abisso tra uomo e natura, — questo orgoglio ha il suo fondamento in un pregiudizio circa ciò che è spirito: e questo pregiudizio è relativamente giovane. Nella grande preistoria dell'umanità si supposeva lo spirito dovunque e non si pensava di onorarlo come un privilegio dell'uomo. Poiché al contrario si era fatto di ciò che è spirituale (insieme a tutti gli istinti, le malvagità, le inclinazioni) un bene comune e, di conseguenza, così comune che non ci si vergognava di discendere dagli animali o dalle piante (le stirpi nobili si ritenevano onorate da tali favole) e si vedeva nello spirito qualcosa che ci unisce con la natura, non qualcosa che ci separa da essa. Così ci si educò nella modestia, — e egualmente in conseguenza di un pregiudizio.

32.

Il freno. — Soffrire moralmente e poi sentirsi dire che in questo genere di sofferenza c'è, al fondo, un errore, questo indigna. C'è anzi un così singolare conforto nel dir di sì col proprio soffrire ad un «mondo della verità più profondo» di ogni altro mondo, e si preferisce molto di più soffrire e in ciò sentirsi innalzati al di sopra della realtà (per la coscienza di avvicinarsi così a quel «superiore mondo della verità»), piuttosto che starsene senza dolore e quindi senza questo sentimento di superiore sublimità. Così è l'orgoglio e l'abituale modo di soddisfarlo, che tendono a frenare la nuova comprensione della morale. Quale forza si dovrà dunque impiegare, per rimuovere questo freno? Più orgoglio? Un nuovo orgoglio?

33.

Il disprezzo delle cause, delle conseguenze e della realtà. — Quei disgraziati casi che colpiscono una comunità, temporali improvvisi o carestie o epidemie, portano tutti i suoi membri a sospettare che siano state offese al costume o che nuove usanze dovrebbero essere trovate per placare una nuova violenza demonica e un nuovo capriccio. Questo tipo di sospetto e di riflessione evita proprio la via dell'indagare le vere cause naturali, presupponendo la causa demonica. Questa è una fonte dell'ereditaria assurdità dell'umano intelletto: e l'altra fonte vi sgorga accanto, allorché si è concesso, egualmente in via di principio, alle vere conseguenze naturali di un'azione un'attenzione assai più esigua di quella prestata alle conseguenze soprannaturali (alle cosiddette punizioni e grazie della divinità). Sono prescritte, per esempio, determinate abluzioni in tempi determinati: ci si bagna, non per divenir puliti, ma perché è stato prescritto. Non si impara a sfuggire le conseguenze reali della scarsa pulizia, ma il presunto dispiacere degli dèi per l'aver trascurato un bagno. Sotto la pressione di un superstizioso timore si sospetta che questo lavarsi via la sporcizia debba avere una ben più grande importanza, vi si mette dentro un secondo o un terzo significato, ci si guasta il senso e il piacere del reale e si finisce per ritenerlo ancora pieno di valore, soltanto in quanto può essere un simbolo. Così l'uomo in balia dell'eticità del costume disprezza in primo luogo le cause, in secondo le conseguenze, in terzo la realtà, e intesse tutti i suoi sentimenti più alti (di venerazione, di sublimità, d'orgoglio, di gratitudine, d'amore) in un mondo immaginario: il cosiddetto mondo superiore. E ancora adesso noi vediamo le conseguenze di ciò: dove il sentimento di un uomo si eleva, è in qualche modo in giuoco quel mondo immaginario. È triste: ma talvolta per l'uomo di scienza tutti i sentimenti superiori debbono esser sospetti, tanto sono amalgamati con la follia e il non senso. Non che essi lo debbano essere in sé o per sempre: ma certamente, di tutte le progressive purificazioni che stanno dinanzi all'umanità, quella dei sentimenti più elevati sarà una delle più gradualì.

34.

Sentimenti morali e concetti morali. — Evidentemente i sentimenti monili vengono trasmessi in modo che i bambini percepiscano negli adulti forti inclinazioni e avversioni verso determinate azioni e che, come fossero nati scimmie, imitino queste inclinazioni e avversioni; nell'avanzare della vita, quando

si ritrovano pieni di questi affetti acquisiti con la pratica e ben esercitati, ritengono sia una questione di decenza un tardivo perché, una sorta di argomentazione, che giustifichi quelle inclinazioni e avversioni. Queste «argomentazioni» però non hanno niente a che fare, in essi, né con l'origine, né con il grado del sentimento: ci si contenta appunto solo della regola secondo cui, in quanto esseri razionali, si dovrebbero avere delle ragioni per il pro e per il contro, e in verità delle ragioni dichiarabili e accettabili. Pertanto la storia dei sentimenti morali è del tutto diversa dalla storia dei concetti morali. I primi sono potenti prima dell'azione, gli ultimi in particolare dopo l'azione, in considerazione della necessità di esprimersi sopra di essa.

35.

Sentimenti e loro derivazione da giudizi. — «Confida nel tuo sentimento!» — Ma i sentimenti non sono niente di ultimo, di originario, dietro ai sentimenti stanno giudizi e valutazioni, che sono stati da noi ereditati nella forma di sentimenti (inclinazioni, avversioni). L'ispirazione che deriva dal sentimento, è il nipote di un giudizio — e spesso di un falso giudizio! — e in ogni caso non del proprio! Confidare nel proprio sentimento — ciò significa più obbedire al proprio nonno e alla propria nonna e ai loro progenitori, che agli dèi che sono in noi: la nostra ragione e la nostra esperienza.

36.

Una stramberia della pietas con recondite intenzioni. — Come? Gli inventori delle culture primeve, i più antichi fabbricanti di strumenti e cordicelle di misurazione, di carri, navi e case, i primi osservatori delle regolarità celesti e delle leggi della tavola pitagorica, — essi sarebbero qualcosa di incomparabilmente diverso e più grande degli inventori e osservatori della nostra epoca? I primi passi avrebbero un valore, che tutti i nostri viaggi e circumnavigazioni nel regno delle scoperte non eguaglierebbero? Così suona il pregiudizio, così si argomenta tenendo in disprezzo lo spirito del presente. Eppure è evidente che il caso fu, allora, il più grande di tutti gli scopritori e osservatori e il più benevolo suggeritore di quegli antichi inventori; e che nella più insignificante invenzione che oggi viene compiuta, si consuma più spirito, disciplina e fantasia scientifica, di quanto prima per interi periodi di tempo ne sia in generale esistita.

37.

False conclusioni tratte dall'utilità. — Se si è dimostrata la massima utilità di una cosa, con ciò non si è ancora fatto alcun passo avanti per chiarirne l'origine: ciò significa che attraverso l'utilità non si

può mai render comprensibile la necessità dell'esistenza. Fino ad oggi però ha dominato proprio il giudizio opposto — e fin dentro i territori della scienza più rigorosa.

Nella stessa astronomia non si è spacciata la (presunta) utilità nella disposizione dei satelliti (volta a sostituire in un altro modo la luce attenuata per la più grande distanza dal sole, affinché gli abitanti degli astri non manchino di luce), come lo scopo finale del loro ordinamento e la spiegazione della loro origine? In proposito si ricorderanno le deduzioni di Colombo: la terra è fatta per l'uomo, quindi, se ci sono terre, debbono essere abitate. «Non è probabile che il sole risplenda sul nulla e che le veglie notturne delle stelle siano sprecate su mari impervi e su terre disabitate?»

38.

Gli istinti trasformati dai giudizi morali. — Lo stesso istinto si sviluppa nel penoso sentimento della viltà, sotto l'impressione del biasimo che il costume ha lasciato cadere su questo istinto; oppure nel piacevole sentimento dell'umiltà, nel caso che un costume, come quello cristiano, lo abbia preso a cuore e lo abbia definito buono. Cioè: a questo istinto non inerisce né una buona né una cattiva coscienza. In sé, come ogni istinto, esso non ha né questo, né in generale alcun carattere e nome morale, e neanche una determinata sensazione di piacere o dispiacere che l'accompagni: tutto questo lo acquisisce, come sua seconda natura, quando entra in relazione con istinti già battezzati come buoni e cattivi o quando viene osservato come proprietà di esseri, che dal popolo sono già identificati e valutati come morali. — Così i greci più antichi hanno sentito l'invidia diversamente da noi; Esiodo l'annovera tra gli effetti della buona e benefica Eris, e non aveva niente di indecente riconoscere agli dèi un sentimento che avesse qualcosa dell'invidia: comprensibile in uno stato di cose, la cui anima era l'agone; l'agone del resto era identificato e valutato come buono. Egualmente i Greci erano diversi da noi nella valutazione della speranza: la si sentiva come cieca e perfida; Esiodo ha accennato alle cose più forti su di essa in una favola, e in verità ha accennato a qualcosa di così sgradevolmente sorprendente, che nessun moderno interprete lo ha compreso, — ciò va infatti contro lo spirito moderno, che a partire dal Cristianesimo ha imparato a credere alla speranza come a una virtù. Per i Greci invece, ai quali l'accesso al sapere del futuro non appariva del tutto precluso e per i quali, in innumerevoli casi, interrogare il futuro era divenuto un dovere religioso quindi, mentre noi ci accontentiamo della speranza, per i Greci, grazie a tutti gli oracoli e gli indovini, la speranza dovette ben subire una degradazione e sprofondare nel malvagio e nel pericoloso. — Gli Ebrei hanno avvertito l'ira diversamente da noi e l'hanno definita sacra: perciò hanno visto la fosca maestà dell'uomo, con la quale l'ira si mostrava connessa, ad una tale altezza tra di loro, che un europeo non si può nemmeno immaginare; essi si sono figurati il loro adirato e santo Geo va secondo l'immagine dei loro irosi e santi profeti. Commisurati a loro i grandi iracondi tra gli europei sono quasi prodotti di seconda mano.

39.

Il pregiudizio del «puro spirito». — Ovunque ha dominato la dottrina della pura spiritualità, essa ha distrutto con i suoi eccessi l'energia nervosa: insegnò a disprezzare il corpo, a trascurarlo o a tormentarlo, e, a causa di tutti i suoi istinti, a tormentare e disprezzare perfino l'uomo; rese ottenebrate, piene di tensione e oppresse le anime, — che per di più credevano ancora di conoscere la causa del loro senso di abiezione e di poterla forse rimuovere! «Nel corpo deve risiedere! esso è ancora troppo fiorent!» — così concludevano, mentre in effetti questo stesso con i suoi dolori sollevava una protesta dopo l'altra contro il continuo scherno. Una generale ipernervosità, divenuta cronica, fu infine la sorte di quei virtuosi esseri puramente spirituali: il piacere essi l'avevano imparato a conoscere soltanto nella forma dell'estasi e degli altri prodromi della follia — e il loro sistema giunse al suo culmine quando considerò l'estasi come la meta più alta della vita e come criterio di condanna per tutto ciò che è terreno.

40.

Il rimuginare sulle usanze. — Innumerevoli prescrizioni del costume, raccolte fuggacemente da un evento irripetibile e singolare, divennero ben presto incomprensibili; il loro fine si lasciava calcolare tanto poco con sicurezza, come la condanna che sarebbe seguita alla trasgressione; perfino sulla sequela degli atti cerimoniali rimase un dubbio; — ma mentre a tal proposito si tirava ad indovinare, l'oggetto di un tale lambiccarsi cresceva di valore e proprio l'aspetto più assurdo di un'usanza alla fine trapassava nella santità più sacrosanta. Non si abbia poca stima per l'energia che l'umanità per millenni ha impiegato a tal proposito e ancor meno per l'effetto di questo rimuginare sulle usanze! Qui noi siamo giunti allo sterminato luogo d'esercitazioni dell'intelletto, — non solo per il fatto che qui vengono ordite e tessute le fila delle religioni: qui è la degna, seppur raccapricciante, preistoria della scienza, qui crebbe il poeta, il pensatore, il medico, il legislatore! L'angoscia dinanzi all'incomprensibile, che in modo ambiguo esige da noi dei cerimoniali, trapassò a poco a poco nel fascino del difficilmente comprensibile, e dove non si seppe scandagliare a fondo, si imparò a creare.

41.

Per la determinazione del valore della vita contemplativa. — Non dimentichiamo, in quanto uomini della vita contemplativa, quale sorta di mali e maledizioni siano toccati agli uomini della vita attiva attraverso i diversi effetti postumi della contemplazione, — in breve, non dimentichiamo quale controbilancio la vita attiva avrebbe da presentarci se noi ci vantassimo dinanzi a lei con troppo orgoglio dei nostri benefici. In primo luogo: le cosiddette nature religiose, che per il numero prevalgono tra quelle contemplative e quindi ne costituiscono la specie più comune, hanno agito in ogni tempo per render difficile la vita agli uomini pratici e, possibilmente, per farli disgustare di essa: oscurare il cielo, spegnere il sole, rendere sospetta la gioia, svalORIZZARE le speranze, paralizzare la mano attiva, — questo hanno inteso fare, così come per tempi e sentimenti di miseria

hanno avuto consolazioni, elemosine, soccorsi e benedizioni. In secondo luogo: gli artisti, un po' più rari dei religiosi, ma pur sempre ancora una specie numerosa di uomini della vita contemplativa, come persone sono stati per lo più insopportabili, lunatici, invidiosi, violenti, turbolenti: questo effetto è da detrarre dagli effetti rasserenanti e sublimanti delle loro opere. In terzo luogo: i filosofi, un genere di uomini in cui si trovano assieme energie religiose e artistiche, in modo però che trovi ancora posto accanto a loro qualcosa come un terzo elemento, quello dialettico, il piacere della dimostrazione, sono stati autori di malanni allo stesso modo dei religiosi e degli artisti e, inoltre, attraverso la loro inclinazione dialettica hanno annoiato molti uomini; certo il loro numero è sempre stato assai piccolo. In quarto luogo: i pensatori e i lavoratori della scienza; raramente essi mirarono ad effetti, piuttosto si scavarono in silenzio le loro tane di talpe. Così hanno causato poco fastidio e disagio, e spesso, come oggetto di scherno e di risa, hanno addirittura, senza volerlo, alleviato il vivere agli uomini della vita attiva. Infine la scienza è divenuta qualcosa di assai utile per tutti: se a causa di questa utilità, oggi, moltissimi predestinati alla vita attiva si aprono una via alla scienza con il sudore della fronte e non senza rompicapi e imprecazioni, la schiera dei pensatori e dei lavoratori della scienza per tali fastidi non porta certo alcuna colpa; è una «sofferenza autogena».

42.

Origine della vita contemplativa. — In tempi primitivi, in cui dominano i giudizi pessimistici sull'uomo e sul mondo, il singolo, nel sentimento del suo pieno vigore tende sempre ad agire secondo quei giudizi, a tradurre quindi l'idea in azione attraverso la caccia, la rapina, l'aggressione, la violenza e l'assassinio, incluse le più pallide copie di queste azioni, quelle che soltanto vengono tollerate all'interno della comunità. Se però il suo vigore l'abbandona, se egli si sente stanco o malato o malinconico o sazio fino alla nausea e in conseguenza di ciò talvolta privo di desideri e di brame, allora egli è un uomo relativamente migliore, cioè meno nocivo, e le sue pessimistiche idee si scaricano ancora soltanto in parole e pensieri, per esempio sul valore dei suoi compagni o della sua donna o della sua vita oppure dei suoi dèi, — i suoi giudizi saranno giudizi malvagi. In questa situazione egli diviene pensatore e profeta, oppure continua a poetare sulla sua superstizione ed escogita nuove consuetudini, oppure si beffa dei suoi nemici —: ma qualunque cosa escogiti, tutti i prodotti del suo spirito debbono rispecchiare la sua situazione, la crescita dunque della sua paura e stanchezza, la diminuzione del suo apprezzamento dell'agire e del godere; il contenuto di questi prodotti deve corrispondere al contenuto di queste disposizioni d'animo di poeta, di pensatore, di sacerdote; il giudizio malvagio vi deve regnare. In seguito tutti quelli che facevano durevolmente ciò che prima il singolo faceva in questa situazione, che quindi davano dei giudizi malvagi, vivevano melanconicamente e quasi inattivi, furono chiamati poeti o pensatori o sacerdoti o stregoni —: tali uomini, poiché non erano abbastanza attivi, volentieri li si sarebbe disprezzati e scacciati dalla comunità; ma in ciò c'era un pericolo, — essi avevano seguito la superstizione e le tracce di forze divine, non si dubitava perciò del fatto che disponessero di ignoti strumenti di potenza. Questa è la stima in cui viveva la più antica stirpe di nature contemplative, — tanto più disprezzate, quanto meno venivano temute! In tale camuffata figura, in tale ambiguo aspetto, con un cuore malvagio e spesso con una mente angustiata, per la prima volta la contemplazione è apparsa sulla terra, debole e terribile al contempo, in segreto disprezzata e in pubblico ricoperta da una superstiziosa riverenza!

Qui, come sempre, si deve dire: pudenda origo!

43.

Quante energie si devono oggi riunire nel pensatore. — Estraniarsi dall'intuizione sensibile, innalzarsi all'astratto, — questo una volta è effettivamente stato avvertito come un innalzamento: noi non possiamo più sentire del tutto allo stesso modo. Il nuotare nelle più pallide immagini di parole e di cose, il giocare con simili invisibili, inudibili, inavvertibili esseri era percepito come una vita in un altro, superiore mondo, partendo dal profondo disprezzo per il mondo sensibilmente palpabile, seducente e malvagio. «Questi abstracta non seducono più, ma possono guidarci!» — e qui ci si slanciava come verso l'alto. Non il contenuto di questi giuochi della spiritualità, ma essi stessi sono stati «la cosa superiore» nei tempi preistorici della scienza. Di qui l'ammirazione di Platone per la dialettica e la sua entusiastica fede nella sua necessaria relazione con l'uomo buono, desensualizzato. Non solo le conoscenze vengono palesate singolarmente e a poco a poco, ma anche gli strumenti della conoscenza in generale, le condizioni e le operazioni che nell'uomo precedono il conoscere. E, ogni volta, apparve come se l'operazione di recente scoperta o la condizione recentemente avvertita, non fosse uno strumento per ogni conoscere, bensì già contenuto, meta e somma di tutto quanto vale conoscere. Il pensatore ha bisogno di fantasia, di slancio, di astrazione, di desensualizzazione, di ideazione, di presentimento, di induzione, di dialettica, di deduzione, di critica, di raccolta del materiale, di un modo di pensare impersonale, di contemplazione e di visione dell'insieme e non meno di giustizia e amore verso ciò che è, — ma tutti questi strumenti per una volta hanno avuto valore, ognuno per se stesso, nella storia della vita contemplativa in quanto fini e fini ultimi e ai loro inventori hanno dato quella beatitudine che compare nell'anima all'improvviso risplendere di un fine ultimo.

44.

Origine e significato. — Perché mi sovviene sempre di nuovo questo pensiero e mi balena in colori sempre più variopinti? — Il pensiero cioè che una volta i pensatori, quando erano alla ricerca dell'origine delle cose, credevano di trovare sempre qualcosa che sarebbe stato di inestimabile importanza per ogni agire e giudicare; anzi che fosse costantemente da presupporre la dipendenza dell'umana salvezza dalla visione nell'origine delle cose: noi oggi al contrario, quanto più perseguiamo l'origine, tanto meno ne siamo partecipi con i nostri interessi; anzi, tutte le nostre valutazioni e gli «interessi» che abbiamo posto nelle cose cominciano a perdere il loro senso quanto più noi con la nostra conoscenza ci volgiamo indietro e ci avviciniamo alle cose stesse. Con la visione nell'origine aumenta la mancanza di significato dell'origine: mentre ciò che è prossimo, che è attorno a noi e in noi, comincia a poco a poco a mostrare colori e bellezze e enigmi e ricchezze di significato, di cui l'umanità più antica non si permetteva neanche di sognare. Una volta i pensatori se ne andavano in giro rabbiosi come animali ingabbiati, sempre intenti a spiare le sbarre della propria

gabbia e a balzare contro di esse per romperle: e beato appariva chi, attraverso un buco, credeva di vedere al di fuori, al di là e in lontananza.

45.

Un esito tragico della conoscenza. — Di tutti i mezzi di elevazione sono stati i sacrifici umani quelli che in ogni tempo hanno più elevato e innalzato l'uomo. E forse ogni altra aspirazione potrebbe essere sopraffatta da un unico immenso pensiero, tale da ottener vittoria sul più vittorioso, — dal pensiero dell'umanità che si sacrifica. A chi però dovrebbe sacrificarsi? Si potrebbe giurare che se mai apparisse all'orizzonte la costellazione di questo pensiero, la conoscenza della verità sarebbe rimasta come l'unica immensa meta, cui sarebbe commisurato un tale sacrificio, poiché per essa nessun sacrificio è troppo grande. Frattanto non è ancora mai stato posto il problema fino a che punto all'umanità, intesa come un tutto, siano possibili dei passi volti a promuovere la conoscenza; per tacere poi il problema di quale impulso conoscitivo possa spingere l'umanità fino al punto di offrire se stessa in sacrificio, per morire con la luce di una saggezza anticipatrice negli occhi. Forse, se un giorno sarà posto come fine della conoscenza un affratellamento con gli abitanti di altre stelle e per alcune migliaia di anni si trasmetterà il proprio sapere da stella a stella: forse allora l'entusiasmo della conoscenza si leverà in alto come una marea.

46.

Dubbio del dubbio. — «Che buon cuscino è il dubbio per una mente ben costruita!» — questo detto di Montaigne ha sempre esasperato Pascal, perché nessuno desiderava così fortemente un buon cuscino come lui. Che cosa gli mancava allora? —

47.

Le parole ci sono d'ostacolo. — In qualsiasi situazione i primitivi stabilivano una parola, credevano di aver fatto una scoperta. Come diversamente stavano le cose in verità! — essi avevano sfiorato un problema e mentre vaneggiavano di averlo risolto, avevano creato un ostacolo alla sua soluzione. — Oggi ad ogni conoscenza si deve inciampare in parole pietrificatesi per l'eternità e così piuttosto che una parola ci si romperà una gamba.

48.

Tutta la scienza è: «conosci te stesso». Soltanto alla fine della conoscenza di tutte le cose l'uomo avrà conosciuto se stesso. Giacché le cose sono solo i limiti dell'uomo.

49.

Il nuovo sentimento fondamentale: la nostra definitiva caducità. — Una volta si cercava di giungere al sentimento della magnificenza e signoria dell'uomo, additando alla sua origine divina: questa adesso è divenuta una via proibita, poiché alla sua porta, insieme ad altre orribili bestie, sta la scimmia e piena di comprensione digrigna i denti come per dire: non oltre in questa direzione! Così ora si tenta la direzione opposta: la strada verso cui si dirige l'umanità deve servire a dimostrare la sua magnificenza e signoria e la sua affinità con Dio. Ah!, anche così non serve a niente. Alla fine di questa strada sta l'urna funeraria dell'ultimo uomo e dell'ultimo becchino (con l'iscrizione: «nihil humani a me alienum puto»). Per quanto in alto possa svilupparsi l'umanità—e forse alla fine si ritroverà più in basso di quanto non fosse all'inizio — non si darà per lei alcun trapasso in un ordine superiore, allo stesso modo come la formica e la forfecchia al termine della loro «vita terrena» non si innalzano all'affinità con Dio e all'eternità. Il divenire trascina dietro di sé ciò che è stato: perché mai in questa eterna commedia dovrebbe esistere un'eccezione per un qualsiasi piccolo astro e ancora per una piccola specie vivente in esso! Smettiamola con questi sentimentalismi!

50.

La fede nell'ebbrezza. — Gli uomini dagli attimi sublimi e estatici, per i quali è abituale, per amor del contrasto e a causa del dissipante logoramento della loro energia nervosa, sentirsi miseri e sconsolati, considerano quegli attimi come il proprio autentico sé, il senso di miseria e di sconsolatezza come l'effetto del «fuori-di-sé»; e perciò pensano al loro ambiente, al loro tempo, al mondo intero con sentimenti avidi di vendetta. L'ebbrezza è da loro considerata come la vera vita, come il vero e proprio io: in tutti gli altri essi vedono gli avversari e gli ostacolatori dell'ebbrezza, sia questa di natura spirituale, etica, religiosa o artistica. A questi invasati ubriaconi l'umanità deve molte delle sue disgrazie: essi sono infatti gli instancabili seminatori della malapianta della scontentezza di sé e del prossimo, del disprezzo del proprio tempo e del mondo e specialmente della stanchezza del mondo. Forse un intero inferno di malfattori non potrebbe avere, fin nella più lontana delle distanze, questo oppressivo, sinistro effetto postumo, che guasta la terra e l'aria, come quella piccola nobile comunità di indomabili, di fantasticoni, di semifolli, di geni che non sono capaci di dominarsi e trovano ogni possibile godimento in se stessi soltanto se si perdono del tutto: mentre il malfattore, invece, assai spesso dà ancora prova di un eccellente autocontrollo, di abnegazione e di saggezza e mantiene deste queste qualità in coloro che lo temono. A causa sua il cielo sopra la vita diviene forse pericoloso e cupo, ma l'aria rimane vigorosa e severa. — Inoltre quegli invasati cercano con tutta la loro forza di piantare nella vita quella fede nell'ebbrezza, come fosse la fede nella vita stessa: una fede spaventosa! Come i selvaggi adesso vengono velocemente corrotti

dall'«acqua di fuoco» e si rovinano, così l'umanità in tutto e per tutto è stata corrotta lentamente e a fondo dalle acquaviti spirituali di sentimenti inebrianti e da coloro che ne mantengono viva la brama: forse anch'essa andrà in rovina per questo.

51.

Così come noi siamo ancora! — «Siamo indulgenti con i grandi, che hanno un solo occhio!» — ha detto Stuart Mill: come se fosse necessario chiedere indulgenza, laddove si è abituati a tributar loro fede e quasi adorazione! Io dico invece: siamo indulgenti con coloro che hanno due occhi, siano essi grandi o piccoli, — poiché, così come noi siamo, non andremo certo oltre l'indulgenza.

52.

Dove sono i nuovi medici dell'anima?— I mezzi della consolazione sono stati quelli attraverso cui la vita per la prima volta ha ricevuto quel fondamentale carattere di sofferenza nel quale oggi si crede; la più grande malattia degli uomini ha avuto origine dalla lotta contro le malattie, e gli apparenti rimedi alla lunga hanno prodotto qualcosa di peggio di quel che, con essi, si voleva eliminare. Per ignoranza i mezzi momentaneamente efficaci che stordivano e inebriavano, i cosiddetti conforti, erano ritenuti come i veri e propri rimedi, anzi non ci si accorgeva nemmeno che questi subitanei lenimenti erano spesso pagati al prezzo di un generale e profondo peggioramento della sofferenza, che quindi gli ammalati dovevano soffrire degli effetti postumi dell'ebbrezza, più tardi della privazione di ebbrezza e ancora in seguito di un opprimente senso generale di inquietudine, di tremito nervoso e di cattiva salute. Se ci si era ammalati fino a un certo grado, non si guariva più, — di ciò si preoccupavano allora i medici dell'anima, quelli generalmente accreditati e adorati. — Si dice di Schopenhauer, e con ragione, che finalmente ha preso di nuovo sul serio per una volta le sofferenze dell'umanità: dov'è ora quello che prenda finalmente sul serio anche gli antidoti per queste sofferenze e metta alla berlina l'inaudita ciarlataneria con cui finora l'umanità è stata solita trattare, sotto i nomi più belli, le sue malattie dell'anima?

53.

Abuso dei coscienziosi. — I coscienziosi e non gli incoscienti erano coloro che dovevano così terribilmente soffrire sotto l'oppressione delle prediche penitenziali e delle paure per l'inferno, soprattutto se contemporaneamente erano degli uomini di fantasia. La vita dunque è stata maggiormente offuscata per coloro che abbisognavano di serenità e di immagini gradevoli — non solo per ritemprare e risanare se stessi, ma perché così l'umanità potesse rallegrarsi di loro e potesse

accogliere in sé un raggio della loro bellezza. Oh, quanta superflua crudeltà e bestiale tormento è derivato da quelle religioni che hanno inventato il peccato! E da quegli uomini che attraverso di esse vollero provare il massimo godimento della loro potenza!

54.

I pensieri sulla malattia! — Calmare la fantasia del malato, in modo che egli almeno non abbia, come finora è stato, a soffrire più dei suoi pensieri sulla malattia, ma della malattia stessa, — io penso che questo sia già qualcosa! E non è poco! Comprendete ora il nostro compito?

55.

Le «vie». — Le pretese «vie più brevi» hanno sempre messo in un grande pericolo l'umanità; alla lieta novella che è stata trovata una via più breve, essa abbandona la propria via — e perde la via.

56.

L'apostata del libero spirito. — Chi mai prova avversione verso degli uomini pii, muniti di una robusta fede? Al contrario, non guardiamo forse a loro con silenzioso rispetto e non ci ralleghiamo di essi, con un profondo rammarico per il fatto che questi uomini eccellenti sentano in modo diverso da noi? Ma da dove ha origine allora quella profonda, improvvisa ripugnanza senza motivi per chi una volta possedeva tutta la libertà dello spirito e alla fine è divenuto «credente»? Se ci pensiamo, è come se avessimo visto uno spettacolo nauseante che velocemente dovessimo cancellare dall'anima! Non volteremmo forse le spalle all'uomo più venerato, se per questo riguardo ci divenisse sospetto? E in verità non per una condanna di tipo morale, ma per il presentirsi di un'improvvisa nausea e raccapriccio! Da dove l'acutezza di questa sensazione? Questo o quell'altro vorrà forse darci ad intendere che noi al fondo non siamo più del tutto sicuri di noi stessi? Che, in tempo, abbiamo piantato attorno a noi siepi di spine del più pungente disprezzo, affinché nel momento decisivo, quando l'età ci rende deboli e smemorati, non ci sia possibile abbandonare il nostro stesso disprezzo? — Sinceramente questa supposizione è errata e chi la fa non sa niente di ciò che muove e determina lo spirito libero: come poco disprezzabile in se stesso appare a quest'ultimo il mutare le proprie opinioni! Come onora al contrario nella capacità di cambiare le proprie opinioni un raro ed elevato segno di distinzione, specialmente se questa lo accompagna fin nella vecchiaia! E la sua ambizione (non la sua pusillanimità) giunge perfino ad afferrare i frutti proibiti dello spernere se spersi e dello spernere se ipsum: ancor meno dinanzi a ciò ha paura dell'inane e dell'indolente! Inoltre la teoria dell'innocenza di tutte le opinioni è per lui certa come la teoria dell'innocenza di

tutte le azioni: come potrebbe egli dinanzi all'apostata della libertà spirituale ergersi a giudice e carnefice! Piuttosto lo commuove il suo spettacolo, come lo spettacolo di un ripugnante malato commuove il medico: la nausea fisica di fronte a ciò che è flaccido, rammollito, ipertrofico, in fase di suppurazione per un attimo vince la ragione e la volontà di aiutare. Così la nostra buona volontà viene sopraffatta dalla immagine della mostruosa disonestà che deve aver esercitato il suo dominio nell'apostata del libero spirito: dall'immagine di una generale degenerazione propagatasi fin dentro l'ossatura del carattere.

57.

Altra paura, altra sicurezza. — Il cristianesimo aveva attribuito alla vita una pericolosità del tutto nuova e illimitata, e così aveva insieme prodotto del tutto nuove sicurezze, godimenti, sollievi e apprezzamenti di tutte le cose. Questa pericolosità è smentita dal nostro secolo, e con una coscienza tranquilla: e tuttavia esso trascina ancora con sé le vecchie abitudini della sicurezza cristiana, del godere cristiano, del ricrearsi, dell'apprezzare. E perfino dentro le sue arti e filosofie più nobili! Quanto fiacco e consunto, goffo e a metà, fanaticamente arbitrario e soprattutto: quanto insicuro deve apparire tutto questo, adesso che è andata perduta la sua terribile antitesi, quell'onnipresente paura del cristiano per la sua salvezza eterna.

58.

Il cristianesimo e le passioni. — Da parte del cristianesimo ci è dato anche di ascoltare una grande protesta popolare contro la filosofia: mentre la ragione degli antichi saggi aveva sconsigliato le passioni agli uomini, il cristianesimo vuole restituirle ad essi. A tal fine nega alla virtù, così come era stata intesa dai filosofi — come vittoria della ragione sulla passione —, ogni valore morale, condanna la razionalità in generale e sfida le passioni a manifestarsi nella loro estrema forza e magnificenza: come amore di Dio, timor di Dio, come fanatica fede in Dio, come la più cieca speranza in Dio.

59.

Errore come ristoro. — Si può dire ciò che si vuole: il cristianesimo ha voluto liberare gli uomini dal peso delle esigenze morali con il suo credere di indicare una via più breve alla perfezione: proprio come alcuni filosofi si illusero di potersi liberare della faticosa, lunga e complicata dialettica e della raccolta di dati di fatto rigorosamente verificati e rinviarono ad una «via regia alla verità». In entrambi i casi si trattò di un errore — ma certo anche di un grande ristoro per coloro che

si trovavano nel deserto spossati e in preda alla disperazione.

60.

Ogni spirito alla fine diverrà visibile nel corpo. — Il cristianesimo ha assorbito in sé l'intero spirito di innumerevoli uomini desiderosi di assoggettarsi, di tutti quei sottili e rozzi entusiati dell'umiliazione e dell'adorazione, e così ha trasformato una rustica goffaggine — quale per esempio è fortemente ricordata dalla più antica immagine dell'apostolo Pietro — in una religione assai ricca di spirito, con mille pieghe nel volto, mille pensieri reconditi e scappatoie; ha scaltrito l'umanità e l'ha resa sagace non solo teologicamente. In questo spirito e nell'alleanza con il potere e assai spesso con la più profonda convinzione e sincerità di dedizione, ha forse scolpito le figure più sottili della società umana che siano mai esistite sino ad oggi: le figure del superiore e del supremo clero cattolico, specialmente se discendevano da una nobile stirpe e fin dall'inizio aggiungevano a ciò un'innata grazia nei comportamenti, occhi imperiosi e mani e piedi belli. Qui il volto umano raggiunge quella spiritualizzazione, che è prodotta dal continuo fluire e rifluire delle due specie di felicità (il sentimento di potenza e il sentimento di resa, di abbandono), dopo che un modo di vivere escogitato dal pensiero ha incatenato l'animale nell'uomo; qui un'attività che consiste nel benedire, nel rimettere i peccati e nel rappresentare la divinità, ha tenuto continuamente desto nell'anima il sentimento di una missione sovrumana, anzi, l'ha tenuto desto perfino nel corpo; qui domina quel nobile disprezzo per la fragilità del corpo e per il benessere dovuto alla fortuna, che è proprio dei soldati nati; si ripone nell'obbedienza il proprio orgoglio, segno questo di distinzione per ogni aristocratico; si ha nell'infinita impossibilità del proprio compito la propria giustificazione e idealità. La potente bellezza e finezza dei principi della Chiesa è sempre stata per il popolo una dimostrazione della verità della chiesa; un temporaneo abbruttimento del clero (come ai tempi di Lutero) portò sempre con sé la fede nel contrario. E anche questo risultato di umana bellezza e finezza, nell'armonia della figura, dello spirito e del compito sarebbe forse da seppellire insieme alla fine delle religioni? E niente di più elevato si lascerebbe raggiungere, e neanche ideare?

61.

Il sacrificio di cui c'è bisogno. — Questi uomini seri, capaci, giusti, dal profondo sentire, che ancor oggi sono cristiani di cuore, sono debitori verso se stessi di vivere una volta tanto, in via sperimentale, senza cristianesimo per un tempo abbastanza lungo, sono in debito verso la loro fede di prender in tal modo, una volta tanto, dimora nel deserto, — solo così possono acquisire il diritto di intervenire nella questione se il cristianesimo sia necessario. Intanto se ne stanno attaccati alla loro zolla e da lì maledicono il mondo che si trova al di là della zolla: sì, sono irritati e cattivi se qualcuno fa loro intendere che al di là della zolla c'è ancora il mondo, il mondo intero!, che il cristianesimo, dopotutto, è appunto soltanto un angolo! No, la vostra testimonianza non ha nessun peso, se prima non avete vissuto per degli anni facendo a meno del cristianesimo, con un onesto e

fervido desiderio di persistere nel contrario del cristianesimo, finché non ve ne siate andati peregrinando lontano, molto lontano da esso. Non se vi rispinge indietro la nostalgia, ma il giudizio sul fondamento di un rigoroso confronto, il vostro rimpatrio può significare qualcosa! — Gli uomini del futuro faranno così, un giorno, con tutte le valutazioni del passato; si deve viverle volontariamente ancora una volta, e così il loro contrario, — per aver al fine il diritto di passarli al vaglio.

62.

Dell'origine delle religioni. — Come si può sentire la propria opinione sulle cose come una rivelazione? Questo è il problema dell'origine delle religioni: ogni volta c'è stato un uomo in cui quel processo fu possibile. Il presupposto di ciò è che egli già prima credeva alle rivelazioni. Ecco che un giorno, all'improvviso, egli conquista il suo nuovo pensiero e il carattere beatificante di una grande e personale ipotesi che abbraccia il mondo e l'esistenza entra così prepotentemente nella sua coscienza, che non osa sentirsi creatore di una tale beatitudine e ascrive al suo Dio la causa di ciò e ancora la causa della causa di quel nuovo pensiero, in quanto, cioè, rivelazione di Dio stesso. Come potrebbe un uomo essere l'autore di una così grande felicità? — suona il suo pessimistico dubbio. Per realizzare questo agiscono in segreto altre leve: si rafforza, per esempio, dinanzi a sé un'opinione avvertendola come una rivelazione, se ne cancella così il carattere ipotetico, la si sottrae alla critica, anzi al dubbio, consacrandola. In tal modo si abbassa se stessi al rango di organi, ma alla fine è il nostro pensiero a vincere in quanto pensiero divino, — questo sentimento, per cui alla fine si resta vincitori, prende il sopravvento su quell'altro sentimento di umiliazione. Sullo sfondo gioca anche un altro sentimento: se si innalza al di sopra di se stessi la propria creazione e apparentemente si prescinde dal proprio valore, rimane senz'altro un'esultanza d'amore e d'orgoglio paterno che compensa tutto e significa qualcosa di più di un compenso.

63.

Odio per il prossimo. — Posto che noi nutriamo nei confronti dell'altro, lo stesso sentimento che egli nutre verso se stesso — ciò che Schopenhauer chiama compassione e che più giustamente si dovrebbe chiamare monopassione, pathos monotono —, noi dovremmo odiarlo, se lui stesso, come Pascal, si trova odioso. E fu ben questo, nel complesso, anche per Pascal il sentimento verso gli uomini, e tale fu in ugual modo per il cristianesimo antico, che, come riferisce Tacito, si «convinceva», sotto Nerone, di odium generis humani.

64.

I disperanti. — Il cristianesimo ha l'istinto del cacciatore per tutti coloro che in un qualsiasi modo possono esser portati alla disperazione, — soltanto una parte eletta dell'umanità ne è capace. Il cristianesimo è sempre alle loro spalle intento a tenerli d'occhio. Pascal fece il tentativo se non fosse possibile, con l'aiuto della conoscenza più tagliente, portare ognuno alla disperazione; — il tentativo fallì, provocando la sua seconda disperazione.

65.

Brahmanesimo e cristianesimo. — Esistono ricette a seconda del senso della potenza, in primo luogo per coloro che sono capaci di dominare se stessi e che perciò già si sentono a casa nel sentimento della potenza: in secondo luogo per coloro cui manca proprio questo. Degli uomini della prima specie si è preoccupato il brahmanesimo, di quelli della seconda il cristianesimo.

66.

Capacità di visioni. — Per tutto il Medioevo l'esser capaci di visioni —cioè di un profondo disturbo spirituale! — era considerato come il segno peculiare e decisivo della suprema umanità. E in fondo i medievali precetti di vita per tutte le nature superiori (per i religiosi) miravano a rendere l'uomo capace di visioni! Cosa c'è da meravigliarsi, se ancora nella nostra epoca è straripata una sopravvalutazione di persone semi-sconvolte, deliranti, fanatiche, di persone cosiddette geniali; «esse hanno visto cose che altri non vedono» — certo! e questo dovrebbe renderci guardinghi nei loro confronti, non creduli!

67.

Prezzo dei credenti. — Chi pone un tale valore nel fatto di essere creduto da garantire il cielo come compenso di questa fede e a chiunque, sia pure a un ladrone crocifisso, — costui deve aver sofferto un dubbio terribile e conosciuto ogni sorta di crocifissione: altrimenti non comprerebbe a così caro prezzo i suoi credenti.

68.

Il primo cristiano. — Tutti credono ancora all'attività di scrittore dello «Spirito Santo» o si trovano

sotto l'influsso di questa credenza: se si apre la Bibbia, questo avviene al fine di «edificarsi», di trovare indicato un conforto nella propria personale, grande o piccola, pena, — insomma è noi stessi che leggiamo dentro e tra le righe. Che in essa sia descritta anche la storia di una delle anime più ambiziose e più invadenti e di una mente tanto superstiziosa quanto scaltra, la storia dell'apostolo Paolo, — chi lo sa, se si eccettuano alcuni studiosi? Senza questa singolare storia, però, senza i turbamenti e le tempeste di un tale cervello, di una simile anima, non esisterebbe una cristianità; difficilmente avremmo saputo da una piccola setta giudaica che il loro maestro era morto sulla croce. Sicuramente: se si avesse appunto compreso questa storia in tempo, se si avesse letto, realmente letto — per un millennio e mezzo non vi fu un tale lettore — gli scritti di Paolo non come rivelazioni dello «Spirito Santo», bensì con uno spirito libero e onesto e senza pensare durante tale lettura alle nostre personali angustie, allora anche per il cristianesimo sarebbe finita da un pezzo: queste pagine del Pascal ebraico mettono così a nudo l'origine del cristianesimo, come quelle del Pascal francese ne mettono a nudo il destino e ciò per cui esso perirà. Il fatto che la navicella del cristianesimo abbia gettato fuori bordo una parte della zavorra giudaica, che sia andata e potuta andare tra i pagani, — questo dipende dalla storia di questo unico uomo, di quest'uomo assai tormentato, assai degno di compassione, assai importuno e importuno a se medesimo. Egli soffriva di un'idea fissa, o per esser più chiari: di un problema fisso, sempre presente, che non giungeva mai a pacificarsi: come si metteva con la questione della legge giudaica? e in particolare con l'adempimento di questa legge! In gioventù aveva voluto soddisfarla lui stesso, affamato di quella che è la massima distinzione che gli Ebrei potessero concepire, — questo popolo che la fantasia della sublimità etica ha spinto più in alto di qualsiasi altro popolo e a cui soltanto è riuscita la creazione di un Dio santo accanto al pensiero del peccato, inteso come mancanza verso questa santità. Paolo era divenuto il fanatico difensore e la guardia d'onore di questo Dio e della sua legge e contemporaneamente era di continuo in lotta e in agguato contro i suoi trasgressori e i dubbiosi, duro e cattivo verso di loro e incline alla più dura delle pene. Allora egli sperimentò in se stesso che — accanito, sensibile, melanconico, virulento nell'odio com'era — lui stesso non poteva adempiere la legge, e ciò che, anzi, gli pareva più strano, era che la sua esagerata sete di dominio era continuamente stimolata a trasgredirla e che egli doveva arrendersi continuamente a questo pungolo. È effettivamente la «carne» che continuamente fa di lui un trasgressore? O piuttosto, come egli più tardi sospettò, non è dietro di essa la legge stessa, che continuamente deve dimostrarsi inadempibile e con irresistibile fascino attirare alla trasgressione? Ma allora egli non conosceva ancora questa via d'uscita. Molte cose gli pesavano sulla coscienza — egli accenna a inimicizia, assassinio, magia, idolatria, impudicizia, ubriachezza e piacere di dissolute gozzoviglie — e per quanto cercasse di dar nuovo fiato a questa coscienza, e ancor più alla sua sete di dominio, attraverso l'estremo fanatismo della venerazione e della difesa della legge, sopraggiungevano dei momenti in cui diceva a se stesso: «Tutto è invano! Il martirio dell'inadempimento della legge non può esser superato». In modo simile deve aver sentito Lutero, quando voleva divenire nel suo convento l'uomo perfetto dell'ideale sacerdotale: e analogamente a Lutero, che un giorno cominciò a odiare l'ideale sacerdote e il papa, e i santi e tutto il clero, di un odio veramente mortale, tanto più grande quanto meno poteva confessarlo a se stesso, — analogamente, dicevamo, accadde a Paolo. La legge era la croce alla quale egli si sentiva inchiodato: quanto l'odiava! quanto rancore gli portava! come andava alla ricerca di un mezzo per annientarla, — non più per adempierla nella sua persona! E alla fine gli balenò il pensiero della salvezza insieme ad una visione, come diversamente non poteva succedere a questo epilettico: a lui, il furente zelante della legge, che dentro di sé ne era infinitamente stanco, apparve su una strada solitaria quel Cristo, raggiante nel volto della luce divina, e Paolo udì queste parole: «Perché mi perseguiti?». La cosa

essenziale che accadde però è che la sua mente divenne improvvisamente chiara; «è irrazionale», si era detto, «perseguitare proprio questo Cristo! Qui sta la via d'uscita, qui sta, anzi, la vendetta compiuta, qui e in nessun altro luogo io ho e tengo il distruttore della legge!». Ad un tratto il malato della più tormentata alterigia si sentì di nuovo ristabilito, la disperazione morale era come soffiata via, poiché era la morale ad esser soffiata via, annientata, — quindi adempiuta, là sulla croce! Finora quella vergognosa morte era per lui valsa come il principale argomento contro la «messianità» di cui parlavano i discepoli della nuova dottrina: come si metteva però, se questa era necessaria per togliere di mezzo la legge! Le incalcolabili conseguenze di questa ispirazione, di questa soluzione dell'enigma turbinavano davanti al suo sguardo, all'improvviso egli divenne l'uomo più felice della terra, — il destino degli Ebrei, anzi di tutti gli uomini, gli apparve legato a questa ispirazione, a questo attimo del suo repentino balenare; egli possiede il pensiero dei pensieri, la chiave delle chiavi, la luce delle luci; attorno a lui stesso d'ora innanzi ruoterà la storia! Poiché egli è d'ora in avanti il maestro della distruzione della legge! Morire al male — cioè morire anche alla legge; appartenere alla carne — cioè appartenere anche alla legge! Esser divenuti una sola cosa con Cristo — cioè esser divenuti una sola cosa anche con il distruttore della legge; esser morti con lui — cioè esser morti anche alla legge! Perfino se fosse ancora possibile peccare, certo non sarebbe più un peccare contro la legge, «io sono al di fuori di essa»\.

«Se io adesso volessi di nuovo accettare la legge e sottomettermi a lei, farei di Cristo il complice del peccato»; se la legge infatti esisteva, perché si peccasse, essa provocava sempre dei peccati, come umori acri provavano la malattia; Dio non avrebbe mai potuto decretare la morte di Cristo, se senza questa morte fosse stato in generale possibile l'adempimento della legge; non solo adesso è stata estirpata ogni colpa, ma è stata annientata la colpa in sé; adesso la legge è morta, adesso è morta la carnalità, in cui essa abita — o almeno muore continuamente, è per così dire in via di decomposizione. Ancora per poco tempo in mezzo a questa decomposizione! — questa è la sorte del cristiano, prima che, divenuto una sola cosa con Cristo, risorga con Cristo, partecipi con Cristo della divina maestà e divenga «figlio di Dio», come Cristo. — Così l'ebbrezza di Paolo giunge al suo culmine e parimenti l'importunità della sua anima, — con il pensiero del divenir una sola cosa con Cristo essa ha perso ogni vergogna, ogni sottomissione, ogni limite, e la sfrenata volontà della brama di dominio si rivela come un anticipato gustare lo splendore divino. — Questo è il primo cristiano, l'inventore della cristianità! Prima di lui c'erano soltanto alcuni Ebrei settari. —

69.

Inimitabile. — C'è un'infinita tensione e un'enorme distanza tra invidia e amicizia, tra disprezzo di sé e orgoglio: nella prima viveva il greco nella seconda il cristiano.

70.

A che serve un intelletto grossolano. — La chiesa cristiana è un'enciclopedia di preistorici culti e

intuizioni dalle più svariate origini e perciò è così capace di essere missionaria: essa una volta poteva, e può adesso, giungere ovunque voglia, qui trovava e trova qualcosa di somigliante, cui può adeguarsi e sostituire a poco a poco il suo significato. Non l'elemento cristiano in essa, ma quello pagano-universale delle sue consuetudini è la base della diffusione di questa religione mondiale; i suoi pensieri, che si radicano in un terreno ebraico ed ellenico a un tempo, sin dall'inizio hanno saputo elevarsi al di sopra delle particolarità e delle sottili differenze nazionali e razziali, così come al di sopra dei pregiudizi. Si può pure ammirare la forza di far crescere insieme, una dentro l'altra, le realtà più disparate; non si dimentichi però la spregevole peculiarità di questa forza, — la sorprendente rozzezza e facilità nel soddisfarsi del suo intelletto, all'epoca della formazione della Chiesa, tale da accontentarsi di ogni cibo e di digerire i contrasti come fossero ciottoli.

71.

La vendetta cristiana su Roma. — Forse niente stanca tanto, quanto la vista di un vincitore permanente, — per due secoli si era visto Roma sottomettere un popolo dopo l'altro, il circolo era concluso, tutto il futuro appariva alla fine, tutte le cose erano disposte per uno stato di cose eterno, — si. se l'impero edificava, lo faceva con la recondita intenzione dell'«aere perennius»; — noi, che conosciamo soltanto la «malinconia delle rovine», difficilmente possiamo immaginarci quella malinconia, di tipo del tutto diverso, delle costruzioni eterne, da cui si doveva cercare di salvarsi come si poteva, — per esempio con la leggerezza di Orazio. Altri cercavano altri mezzi di conforto contro la stanchezza ai limiti della disperazione, contro la mortifera coscienza che ormai tutti i moti del pensiero e del cuore fossero senza speranza, che dappertutto si era infilato il grande ragno e inesorabilmente avrebbe bevuto tutto il sangue, dovunque ancora scaturisse. — Questo odio antico di secoli, muto, covato da spettatori stanchi nei confronti di Roma, almeno per tutto il tempo del suo dominio, si scaricò alla fine nel cristianesimo, allorché questo comprese in un unico sentimento Roma, il «mondo» e il «peccato»: ci si vendicò di Roma pensando prossima l'improvvisa fine del mondo; ci si vendicò di Roma ponendo di nuovo di fronte a sé un futuro — Roma aveva saputo trasformare tutto nella sua preistoria e nel suo presente — e un futuro in confronto al quale Roma non appariva più come la cosa più importante; ci si vendicò di essa sognando il giudizio finale — e l'ebreo crocifisso come simbolo di salvezza costituiva l'irrisione più profonda verso gli splendidi pretori romani della provincia, poiché ora essi apparivano come i simboli della sventura e del «mondo» maturo per il tramonto. —

72.

Il «dopo-la-morte». — Il cristianesimo trovò già la rappresentazione di pene infernali in tutto l'impero romano: su di essa hanno covato con particolare compiacimento i numerosi culti misterici, come sul più fecondo uovo della loro potenza. Epicuro aveva creduto di non poter fare niente di meglio per i suoi simili che di strappare le radici di «questa» credenza: il suo trionfo, che per

l'ultima volta risuona in modo bellissimo nella voce del più oscuro, eppur poi divenuto chiaro, discepolo della sua dottrina, del romano Lucrezio, venne troppo presto, — il cristianesimo prese sotto la sua particolare protezione la già appassionata credenza negli orrori dell'oltretomba e in ciò agì con intelligenza. Come avrebbe potuto, senza questa ardita incursione in pieno paganesimo, riportare la vittoria sulla popolarità dei culti di Mitra e di Isis! Così tirò dalla sua parte i pavidì, — i più forti seguaci di una nuova fede! Gli Ebrei, essendo un popolo che era ed è attaccato alla vita, come i Greci e più dei Greci, avevano coltivato poco quelle rappresentazioni: la morte definitiva, come castigo del peccatore, e il non poter più risorgere di nuovo, come estrema minaccia, — questo faceva già un effetto abbastanza forte su questi uomini singolari, che non volevano perdere il corpo, ma, che nel loro raffinato egitticismo, speravano di salvarlo per tutta l'eternità. (Un martire ebreo di cui si può leggere nel secondo libro dei Maccabei, non pensa di rinunciare ai visceri che gli hanno strappato: nella resurrezione egli li vuole avere — questo è ebraico!) I primi cristiani erano del tutto lontani dal pensiero di eterni tormenti, essi pensavano di essere stati liberati «dalla morte» e di giorno in giorno aspettavano una trasformazione e non più una morte. (Che strano effetto deve aver avuto tra questi uomini in attesa il primo caso di morte! Come si mischiavano a questo punto meraviglia, giubilo, dubbio, vergogna, fervore! — un vero tema per grandi artisti!) Paolo non sapeva dire niente di meglio del suo redentore se non che avrebbe aperto ad ognuno l'accesso all'immortalità, — egli non crede ancora alla resurrezione degli irredenti, anzi, in conseguenza della sua dottrina della inadempibilità della Legge e della morte come conseguenza del peccato egli ha il sospetto che in fondo nessuno sia sinora divenuto immortale (o almeno assai pochi, e in tal caso per grazia e senza merito); soltanto adesso l'immortalità comincerebbe a aprire le sue porte, — e alla fine anche per essa assai pochi sarebbero gli eletti: come l'alterigia dell'eletto non può tralasciare di aggiungere. — Da un'altra parte, dove l'istinto della vita non era altrettanto forte come tra gli ebrei e gli ebrei cristiani, e la prospettiva dell'immortalità non appariva senz'altro più preziosa della prospettiva di una morte definitiva, quell'aggiunta pagana, ma neanche del tutto non ebraica, riguardo all'inferno diveniva un gradito strumento nelle mani dei missionari: sorse la nuova dottrina secondo cui anche il peccatore e l'irredento sarebbero immortali ed essa fu più potente del pensiero, oramai del tutto sbiadito, della morte definitiva. Solo la scienza ha dovuto riconquistarselo di nuovo, e questo lo ha fatto respingendo nel contempo ogni altra rappresentazione della morte e ogni vita ultraterrena. Di un solo interesse noi siamo divenuti più poveri: il «dopo-la-morte» non ci interessa più per niente! — un indicibile beneficio questo, ancora troppo giovane per essere percepito come tale in tutta la sua estensione. — E di nuovo trionferà Epicuro!

73.

Per la «verità»! — «A favore della verità del cristianesimo ha depresso la virtuosa condotta dei cristiani, la loro costanza nel soffrire, la salda fede e soprattutto il diffondersi e svilupparsi nonostante tutte le tribolazioni», — così ancor oggi voi continuate a parlare! È da commiserare! Imparate dunque che tutto questo non depone per o contro la verità, che la verità viene provata in modo diverso dalla veracità, e che quest'ultima non è affatto un argomento per la prima!

Recondito pensiero dei cristiani. — Il più consueto pensiero recondito dei cristiani del primo secolo sarà forse stato il seguente: «è meglio persuadersi della propria colpa, che della propria innocenza, perché non si sa con precisione quali siano le intenzioni di un giudice così potente, — e tuttavia si deve temere che egli non spera di trovare soltanto uomini coscienti della propria colpa. Nella sua grande potenza concederà più facilmente la sua grazia a un colpevole, piuttosto che ammettere che qualcuno abbia ragione al suo cospetto». La povera gente della provincia sentiva allo stesso modo nei confronti del pretore romano: «egli è troppo superbo, perché noi si possa essere innocenti», — come non dovrebbe essersi ripresentato proprio questo sentimento nella rappresentazione cristiana del giudice supremo!

75.

Non europeo e non nobile. — C'è qualcosa di orientale e di femminile nel cristianesimo: questo si svela nel pensiero: «Dio castiga chi gli è caro», giacché le donne in Oriente considerano castighi e una rigorosa segregazione della loro persona dal mondo come un segno dell'amore del loro uomo, e si lagnano se questi vengono a mancare.

76.

Pensare male significa rendere malvagio. — Le passioni divengono cattive e maligne se vengono considerate in modo cattivo e maligno. Così è riuscito al cristianesimo trasformare Eros e Afrodite — grandiose potenze capaci di ideali — in infernali coboldi e in spiriti ingannatori, grazie ai tormenti che hanno fatto nascere nella coscienza dei credenti ad ogni stimolo sessuale. Non è forse spaventoso fare di sensazioni necessarie e normali una fonte di miseria interiore e in tal modo voler rendere necessaria e normale in ogni uomo una situazione di miseria interiore? Per giunta rimane ancora una miseria tenuta segreta e perciò dalle radici più profonde: giacché non tutti hanno il coraggio di Shakespeare di confessare su questo punto il loro offuscamento cristiano, così come egli ha fatto nei suoi sonetti. — Ciò contro cui si deve lottare, che deve esser mantenuto nei limiti o che in determinate circostanze ci si deve completamente togliere dalla mente, dovrà dunque esser sempre chiamato malvagio? Non è proprio di anime volgari, immaginarsi un nemico sempre come malvagio? E può Eros esser chiamato un nemico? Alle sensazioni sessuali, come a quelle della compassione e dell'adorazione è in sé comune che in esse attraverso il suo piacere un uomo faccia del bene a un altro uomo, — non così spesso nella natura è dato d'incontrare siffatte disposizioni benefiche! E proprio una di queste si denigra e si guasta con la cattiva coscienza! Congiungere in fraterna unione la procreazione degli uomini con la cattiva coscienza! — Alla fine questa demonizzazione dell'Eros ha avuto un esito da commedia: il «diavolo» Eros a poco a poco è diventato per gli uomini più

interessante di tutti gli angeli e di tutti i santi, grazie al bisbigliare e all'aria di mistero della Chiesa su tutte le cose sessuali: essa ha avuto per effetto, fin nei tempi nostri, che la storia d'amore sia divenuta l'unico interesse effettivo, comune a tutti gli ambienti, — in una esagerazione incomprensibile per l'antichità, esagerazione cui più tardi un bel giorno farà seguito uno scoppio di risa. Tutte le nostre opere poetiche e intellettuali, dalle più grandi alle più insignificanti, sono caratterizzate e più che caratterizzate dalla esagerata importanza con cui in esse la vicenda d'amore si presenta come la vicenda principale: forse a causa di ciò il giudizio dei posteri troverà che nell'intero retaggio della cultura cristiana sta qualcosa di meschino e di dissennato.

77.

Dei tormenti dell'anima. — Ad una qualsiasi tortura che qualcuno arreca al corpo di un altro, ognuno oggi getta un grido; l'indignazione verso chi è capace di tali cose erompe subito; sì, noi tremiamo già all'idea che si possa arrecare una tortura a un uomo o a una bestia e soffriamo in un modo del tutto intollerabile ad apprendere un fatto sicuramente provato di questo genere. Ma si è ancora ben lontani dal sentire in maniera egualmente universale e precisa riguardo alle torture dell'anima e all'atrocità della loro effettuazione. Il cristianesimo le ha messe in pratica in maniera inusitata e tuttora predica continuamente questo genere di torture, anzi, lamenta in modo del tutto innocente decadenza e intiepidimento, se incontra una situazione dove tali torture sono assenti; — tutto questo con il risultato che l'umanità ancora oggi si comporta verso il rogo mortale dello spirito, verso le torture e gli strumenti di tortura spirituali con la stessa paurosa pazienza e dissolutezza con cui una volta si comportava verso la crudeltà esercitata sul corpo dell'uomo e della bestia. L'inferno non è rimasto veramente una mera parola: e alle vere angosce mortali nuovamente create ha fatto riscontro anche una nuova specie di compassione, un'orribile e enormemente pesante commiserazione, ignota alle epoche passate, verso coloro che sono «irrevocabilmente condannati all'inferno», quale per esempio dimostra il convitato di pietra nei confronti di Don Giovanni e che nei secoli cristiani ha già fatto genere ben più di una volta anche le pietre. Plutarco offre una tetra immagine della condizione di un superstizioso all'interno del paganesimo: questa immagine diviene innocua se la si confronta con quella del cristiano del Medioevo, che presume di non voler più sottrarsi all'«eterno tormento». Orribili messaggeri compaiono dinanzi a lui: forse una cicogna che tiene nel becco un serpente e ancora esita a inghiottirlo. Oppure la natura diventa improvvisamente pallida, oppure infuocati colori volano sulla terra. Oppure si avvicinano le figure di parenti defunti, con volti che recano tracce di spaventose sofferenze. O le oscure pareti nella stanza del dormiente si rischiarano e compaiono su di esse in una gialla caligine strumenti di tortura e un groviglio di serpenti e di diavoli. Sì, che spaventevole luogo ha saputo fare della terra il cristianesimo, già per il fatto di aver ovunque innalzato il crocifisso e aver in tal modo indicato la terra come il luogo «in cui il giusto viene torturato a morte»! E quando la potenza di grandi predicatori penitenziali spinse il segreto dolore dei singoli, il martirio consumato nella propria «cameretta» a manifestarsi in pubblico, quando ad esempio un Whitefield predicava «come un agonizzante rivolto ad agonizzanti», ora piangendo violentemente, ora scalpitando forte e con veemenza, con i toni più incisivi e repentini, e senza paura di indirizzare tutta la furia del suo attacco verso una singola persona presente, separandola in modo terribile dalla comunità, — ogni volta pareva proprio che la terra si volesse trasformare nel «prato

della sventura!»! Allora si vedevano affluire intere masse umane come in preda all'attacco di una medesima follia; molti attanagliati dall'angoscia; altri giacevano immobili, senza coscienza: alcuni tremavano violentemente e fendevano Paria con grida penetranti che duravano delle ore. Dappertutto un forte respirare, come di gente che, semisoffocata, ansima in cerca di aria. «E realmente, dice un testimone di tali prediche, quasi tutte le voci che giungevano all'orecchio erano quelle di uomini che muoiono in un amaro tormento.» — Non dimentichiamo mai che fu soltanto il cristianesimo a trasformare il letto di morte in un letto di martirio e che con le scene che d'allora in poi furono viste verificarsi su di esso, con gli orribili accenti che qui per la prima volta apparvero possibili, sono stati avvelenati la mente e il sangue di innumerevoli testimoni, per la loro vita e per quella dei loro discendenti! Ci si immagini un uomo innocente che non può dimenticare di aver una volta udito queste parole: «O eternità! Oh se non avessi un'anima! Se non fossi mai nato! Io sono dannato, dannato, perduto per sempre. Sei giorni fa mi avreste potuto aiutare. Ma ora è troppo tardi. Io adesso appartengo al diavolo, io voglio andare all'inferno con lui. Spezzatevi, spezzatevi, poveri cuori di pietra! Non vi volete dunque spezzare? Cosa può ancora accadere per dei poveri cuori di pietra? Io sono dannato, affinché voi vi possiate salvare! Eccolo! Sì, eccolo! Vieni, diavolo buono! Vieni!».

78.

La giustizia che punisce. — Sventura e colpa, — entrambe queste cose sono state poste dal cristianesimo su una bilancia: in modo che, se è grande la sventura che segue ad una colpa, la grandezza stessa della colpa viene sempre a sua volta involontariamente commisurata con quella della sventura. Questo però non è qualcosa di antico, e perciò la tragedia greca, che tratta in modo così ricco e tuttavia in un senso così diverso della sventura e della colpa, fa parte delle grandi liberatrici dell'animo, in una misura che neppure gli stessi antichi poterono percepire. Essi erano rimasti così ingenui da non porre alcuna «relazione adeguata» tra sventura e colpa. La colpa dei loro eroi tragici è certo la piccola pietra sulla quale questi inciampano e a causa della quale essi si rompono un braccio o perdono un occhio; la sensibilità antica diceva in proposito: «Certo, egli avrebbe dovuto percorrere la propria strada con un po' più di circospezione e un po' meno di arroganza!». Ma soltanto al cristianesimo era riservato dire: «Questa è una grave sventura e dietro di essa si deve celare una grave, una egualmente grave colpa, benché non la vediamo ancora con chiarezza! Se tu sventurato non senti così, sei impenitente, — e dovrai passarne ancora di peggio!». — Nell'antichità poi esisteva veramente ancora sventura, pura, innocente sventura; solo nel cristianesimo tutto divenne punizione, ben meritata punizione: ciò fa ancor più soffrire l'immaginazione del sofferente, cosicché egli si sente ad ogni mala sorte moralmente riprovevole e riprovato. Povera umanità! — I greci hanno un loro parola per lo sdegno provato per l'altrui sventura: questo sentimento tra i popoli cristiani era considerato inopportuno e s'è sviluppato poco, così manca loro anche il nome di questo virile fratello della compassione.

79.

Una proposta. — Se il nostro io, secondo Pascal e il cristianesimo, è sempre odioso, come potremmo noi anche solo permettere e accettare che altri lo amino — siano essi Dio o gli uomini! Sarebbe contro ogni buona convenienza lasciarsi amare e insieme sapere assai bene che si merita soltanto odio, — per tacere di altri sentimenti di ripulsa. — «Ma questo è appunto il regno della grazia.» — Così per voi il vostro amore del prossimo è una grazia? Bene, se per voi questo è possibile, fate ancora un passo avanti: amate voi stessi per grazia, — allora non avrete più bisogno del vostro Dio e tutto il dramma del peccato originale e della redenzione alla fine si giocherà in voi stessi!

80.

Il cristiano compassionevole. — Il rovescio della cristiana compassione per le sofferenze del prossimo è il profondo sospetto per ogni gioia del prossimo, per ogni sua gioia in tutto ciò che vuole e può.

81.

Umanità del santo. — Un santo era incappato tra dei credenti e non poteva sopportare più il loro incessante odio per il peccato. Alla fine disse: «Dio ha creato tutte le cose, solo il peccato non ha creato: perché meravigliarsi allora se egli non è benevolo verso di esso? — Ma l'uomo ha creato il peccato — ed egli dovrebbe forse respingere questo suo unico figlio, puramente per il fatto che dispiace a Dio, al nonno del peccato! È umano questo? Ogni onore sia reso a colui al quale onore spetta! — ma cuore e dovere dovrebbero senz'altro parlare in primo luogo per il figlio — e in secondo per l'onore del nonno!».

82.

L'aggressione ecclesiastica. — «Su questo devi metterti d'accordo con te stesso, perché ne va della tua vita», con questo appello ci piomba addosso Lutero intendendo dirci che ci dovremmo sentire il coltello alla gola. Noi però lo allontaniamo con le parole di qualcuno che sta più in alto ed è più assennato: «Sta in noi di non formarci alcuna opinione su questo e su quello e di risparmiare così inquietudine alla nostra anima. Poiché le cose stesse, secondo la loro natura, non possono strapparci alcun giudizio».

83.

Povera umanità. — Una goccia di sangue di troppo o di meno nel cervello può rendere la nostra vita indicibilmente misera e dura, tanto che noi abbiamo a soffrire di questa goccia più che Prometeo del suo avvoltoio. Ma alla cosa più terribile si giunge se non si sa neppure che quella goccia è la causa. Bensì il «diavolo»! O «il peccato»! —

84.

La filologia del cristianesimo. Quanto poco il cristianesimo educi il senso dell'onestà e della giustizia, lo si può valutare veramente bene dal carattere degli scritti dei suoi dotti: essi avanzano così sfacciatamente le loro congetture come fossero dei dogmi e, raramente, per l'interpretazione di un passo della Bibbia si trovano in un onesto imbarazzo. Sempre continuano a dire: «io ho ragione, perché così sta scritto» e poi segue una spudorata licenza di interpretazione, tale che un filologo, a sentirla, si arresta a metà tra la rabbia e le risa e continua a chiedersi: è mai possibile? È onesto tutto questo? È, almeno, decente? — Ciò che in tal senso è sempre tuttora disonestamente perpetrato sui pulpiti protestanti; come goffamente il predicatore sfrutti il vantaggio di non poter essere interrotto da nessuno; come la Bibbia venga qui trattata nel peggiore dei modi e si somministri al popolo in ogni forma l'arte di leggere male: questo fatto lo sottovaluta solo chi non va mai o va sempre in chiesa. E infine: che cosa ci si deve mai aspettare dagli effetti postumi di una religione che nei secoli della sua fondazione ha inscenato una inaudita farsa filologica intorno all'Antico Testamento: intendo dire il tentativo di strappare dalle viscere degli ebrei l'Antico Testamento, sostenendo che non conterrebbe niente altro al di fuori della dottrina cristiana e che apparterrebbe ai cristiani come al vero popolo d'Israele, mentre gli ebrei lo avrebbero soltanto arrogato a se stessi. E così ci si abbandonò ad una furia di interpretare ed interpolare che non può esser connessa ad una buona coscienza: per quanto anche i dotti ebrei protestassero accesamente, ad ogni passo, l'Antico Testamento doveva parlare di Cristo e soltanto di Cristo, e in particolare della sua croce, e se in qualche luogo veniva menzionato soltanto un legno, una verga, una scala, un ramo, un albero, un salice o un bastone, ciò doveva significare una profezia del legno della croce; perfino l'innalzare l'unicorno e il serpente di bronzo, perfino Mosè quando spalanca le braccia in preghiera, anzi perfino gli spiedi su cui è arrostito l'agnello pasquale, — tutte queste cose non sarebbero che allusioni e quasi preludi della croce! Ha mai creduto qualcuno che abbia sostenuto queste cose? Si consideri il fatto che la Chiesa non si peritò di arricchire il testo dei Settanta (per esempio nel Salmo 96, vers. 10), per utilizzare in seguito il passo contrabbandato nel senso della profezia cristiana. Si era appunto in lotta e si pensava agli avversari, non all'onestà.

85.

Sottigliezza nella mancanza. — Non dovete soltanto farvi beffe della mitologia greca, perché assomiglia così poco alla vostra profonda metafisica! Dovreste ammirare un popolo, che proprio in questo caso ha imposto un freno al suo acuto intelletto e per molto tempo ha avuto abbastanza tatto da

evitare il pericolo della scolastica e della cavillosa superstizione!

86.

Gli interpreti cristiani del corpo. — Qualsiasi cosa provenga dallo stomaco, dagli intestini, dai battiti cardiaci, dai nervi, dalla bile, dallo sperma — tutti quei disturbi, quelle debilitazioni, quei sovreccitamenti, tutta la causalità della macchina a noi così sconosciuta! — tutto questo da un cristiano come Pascal deve esser considerato come un fenomeno morale e religioso, insieme alla domanda se dentro vi sia Dio o il Diavolo, il bene o il male, la salvezza o la dannazione! Oh, sventurato interprete! Come deve torcere e tormentare il suo sistema! Come deve torcere e tormentare se stesso, per ottenere ragione!

87.

Il miracolo etico. — Il cristianesimo, in campo etico, conosce solo il miracolo: l'improvviso mutamento di tutti i giudizi di valore, l'improvvisa rinuncia a tutte le consuetudini, l'improvvisa irresistibile inclinazione verso nuovi oggetti e persone. Esso intende questo fenomeno come l'influsso della divinità e lo chiama l'atto della rinascita, conferendo ad esso un unico, incomparabile valore, — tutto quanto è altrimenti chiamato eticità, e non sta in rapporto con quel miracolo, diviene così indifferente per il cristiano, anzi forse, in quanto si configura come senso di benessere, senso di orgoglio, diviene addirittura oggetto di timore. Il canone della virtù, dell'adempimento della legge è posto nel Nuovo Testamento: ma in modo tale che esso è il canone della virtù impossibile: gli uomini che hanno ancora tensioni etiche devono imparare a sentirsi al cospetto di un tale canone sempre più lontani dalla loro meta, debbono disperare della virtù e infine gettarsi sul more del Misericordioso, — solo con questa conclusione lo sforzo etico in un cristiano poteva essere ancora considerato come pieno di valore, nel presupposto quindi che esso rimanesse sempre uno sforzo senza successo, senza piacere, malinconico; così esso poteva ancora servire a provocare quell'attimo estatico, in cui l'uomo vive l'«irruzione della Grazia» e il miracolo etico: — ma necessario, questo lottare per l'eticità non lo è, poiché quel miracolo assale non di rado proprio il peccatore, quando egli per così dire germoglia dalla lebbra del peccato; anzi sembra proprio che il balzo dalla più profonda e radicale peccaminosità nel suo contrario sia qualcosa di molto facile e, in quanto prova sensibile del miracolo, anche qualcosa di molto desiderabile. — Cosa del resto debba fisiologicamente significare un tale improvviso, irrazionale e irresistibile rovesciamento, un tale avvicinarsi della più profonda miseria e del più profondo benessere (forse una epilessia mascherata?), — questo possono esaminarlo attentamente gli psichiatri, che infatti di tali «miracoli» (come per esempio mania di omicidio, mania di suicidio) ne hanno da osservare in abbondanza. Il relativamente «più gradevole esito», nel caso del cristiano, non costituisce alcuna essenziale differenza. —

Lutero, il grande benefattore. — La cosa più significativa compiuta da Lutero sta nella diffidenza che egli ha risvegliato verso i santi e l'intera vita contemplativa cristiana: soltanto da quel momento è divenuto di nuovo praticabile in Europa il cammino verso una vita contemplativa non cristiana ed è stata posta una meta al disprezzo dell'attività mondana e dei laici. Lutero, che restava sempre il valente figlio di uri minatore, quando venne rinchiuso in convento, e qui, in mancanza di altre profondità e «cavità», cominciò a salire dentro se stesso e vi scavò spaventosi e oscuri cunicoli, — alla fine si accorse come per lui fosse impossibile una santa vita contemplativa e come la sua innata «attività» nell'anima e nel corpo lo avrebbe portato alla perdizione. Troppo a lungo egli cercò di trovare la via alla santità con mortificazioni della carne — finalmente prese la sua decisione e disse dentro di sé: «non esiste affatto alcuna reale vita contemplativa! Ci siamo fatti ingannare! I santi non hanno avuto più valore di noi tutti». — Certamente questo era un modo di aver ragione proprio di un contadino, — ma per i tedeschi di quel tempo era quello giusto ed unico: li edificava assai leggere ora nel loro catechismo luterano: «al di fuori dei dieci comandamenti non c'è alcuna opera, che potrebbe piacere a Dio, — le decantate opere religiose dei santi sono state inventate da loro stessi».

Dubbio come peccato. — Il cristianesimo ha fatto tutto il possibile per chiudere il circolo e già ha definito il dubbio un peccato. Senza ragione, con un miracolo, si dev'esser gettati nella fede e quindi nuotare in essa come nell'elemento più chiaro e più inequivocabile: già lo sguardo rivolto ad una qualche terraferma, già il pensiero che forse non si esiste soltanto per nuotare, già il moto leggero della nostra natura anfibia — è peccato! Si noti dunque che così la motivazione della fede ed ogni riflessione circa la sua origine sono parimenti già escluse in quanto peccaminose. Si vuole cecità ed ebbrezza ed un eterno canto sulle onde, in cui è annegata la ragione!

Egoismo contro egoismo. — Quanti sono tuttora a concludere: «la vita non sarebbe sopportabile, se non ci fosse un Dio» (oppure, come si dice nei circoli degli idealisti: «la vita non sarebbe sopportabile, se le mancasse la significatività etica del suo fondamento»)! — Di conseguenza dovrebbe esistere un Dio (o una significatività etica dell'esistenza)! In verità il fatto è soltanto che chi si è abituato a queste rappresentazioni, non considera una vita senza di esse: che dunque per lui e per la sua conservazione possono ben esserci rappresentazioni necessarie — ma quale presunzione nel decretare che tutto ciò che è necessario per la mia conservazione, debba anche esistere in realtà! Come se la mia conservazione fosse qualcosa di necessario! E che succederebbe se altri sentissero in modo opposto! Se addirittura essi non potessero vivere sotto le condizioni di quei due articoli di

fede e non trovassero più, allora, la vita degna di essere vissuta? — E adesso le cose stanno così!

91.

La lealtà di Dio. — Un Dio che è onnisciente e onnipotente e che non si cura neppure che le sue intenzioni siano comprese dalle sue creature, — dovrebbe esser questo un Dio di bontà? Un Dio che lascia sussistere dubbi e scrupoli innumerevoli per dei millenni, come se non costituissero alcuna difficoltà per la salvezza dell'umanità e che tuttavia pone ancora in evidenza le terribili conseguenze di uno sbagliare nei confronti della verità? Non sarebbe forse un Dio crudele se possedesse la verità e potesse vedere come l'umanità si tormenta miserabilmente per essa? — Ma forse è comunque un Dio di bontà, — solo che egli non poteva esprimersi più chiaramente! Allora gli mancava forse l'intelligenza per questo? Oppure l'eloquenza? Tanto peggio! Allora egli forse si sbagliava anche in ciò che chiama la sua «verità» ed egli stesso non sarebbe così lontano dal «povero diavolo ingannato»! Non dovrebbe allora sopportare quasi tormenti infernali nel vedere che, per amore della sua conoscenza, le sue creature soffrono così e continuano a soffrire ancora di più per l'eternità, e nel non poter dar consigli e aiutare, se non come un sordomuto che fa ogni specie di segni ambigui, quando alle spalle del suo bambino o del suo cane sta il più spaventoso pericolo? Ad un credente che, angustiato, giungesse a tali conclusioni, sarebbe in verità da perdonare se sentisse più vicina la compassione per il Dio sofferente, che quella per il «prossimo», — perché quest'ultimo non è più il suo prossimo, se colui che è il più solitario, l'assolutamente primigenio è anche il più sofferente di tutti, il più bisognoso di consolazione. — Tutte le religioni portano un segno distintivo del fatto che debbono la loro origine ad una precoce, immatura intellettualità del genere umano, — tutte prendono con sorprendente leggerezza l'impegno di dire la verità: ancora non sanno niente di un dovere di Dio di essere verace nei confronti dell'umanità e chiaro nella comunicazione. — Circa il «Dio nascosto» e circa i motivi del suo tenersi nascosto e di venire alla luce soltanto a metà con la parola, nessuno è stato più eloquente di Pascal, segno questo che egli non se ne è mai potuto dare pace: ma la sua voce suona così fiduciosa, come se una volta si fosse seduto dietro il sipario. Egli aveva sentore di una certa immoralità nel «Deus absconditus» e aveva una grandissima vergogna e timore di confessarselo: così, come uno che ha paura, parlava più forte che poteva.

92.

Al letto di morte del cristianesimo. — Gli uomini effettivamente attivi sono oggi interiormente privi di cristianesimo e i più moderati e riflessivi uomini del ceto medio intellettuale posseggono ancora un cristianesimo raggiustato, cioè miracolosamente semplificato. Un Dio, che nel suo amore dispone tutto in un modo che per noi alla fine sarà il migliore, un Dio che ci dà e ci toglie la nostra virtù come la nostra felicità, così che nel complesso vada sempre nel migliore dei modi e non rimanga alcun motivo di prender la vita in modo difficile o addirittura di lamentarsi, in breve: la rassegnazione e la modestia innalzate a divinità, — questa è la cosa migliore e la più vitale che ci è ancora rimasta del

cristianesimo. Però si dovrebbe pure notare che in tal modo il cristianesimo si è convertito in un morbido moralismo: non sono rimasti tanto «Dio, libertà e immortalità», quanto benevolenza e un decoroso sentire e la fede che anche nell'intera totalità domineranno benevolenza e un decoroso sentire: è Veutanasia del cristianesimo.

93.

Che cos'è la verità?— Chi sopporterà ancora quella conclusione cui giungono volentieri i credenti: «la scienza non può essere vera, poiché nega Dio. Di conseguenza essa non proviene da Dio; di conseguenza non è vera, — poiché Dio è la verità»? Non la conclusione, ma il presupposto contiene l'errore: che accadrebbe se Dio appunto non fosse la verità e proprio questo venisse dimostrato? Se egli fosse la vanità, la brama di potere, l'impazienza, il terrore, l'estasiata e atterrita illusione dell'uomo?

94.

Rimedio degli scontenti. — Già Paolo credeva che un sacrificio fosse necessario affinché venisse tolto il profondo scontento di Dio per il peccato: e da allora i cristiani non hanno cessato di sfogare su una vittima il loro malumore riguardo a se stessi — sia questa «il mondo» o «la storia» o «la ragione» o la gioia o la pacifica quiete di altri uomini — una qualche cosa buona deve morire per i loro peccati (anche se soltanto in effigie)\

95.

La confutazione storica come definitiva. — Una volta si cercava di dimostrare che non c'è alcun Dio, — oggi si mostra come ha potuto nascere la fede nell'esistenza di un Dio e ciò per cui questa fede ha ricevuto il suo peso e la sua importanza: così una controprova circa la non esistenza di Dio diviene superflua. — Quando una volta si erano confutate le prove addotte «per dimostrare l'esistenza di Dio», rimaneva pur sempre il dubbio che fosse possibile trovare prove ancora migliori di quelle confutate: allora gli atei non sapevano far tabula rasa.

96.

«In hoc signo vinces». — Per quanto progredita possa essere, l'Europa nelle cose religiose non ha ancora raggiunto la liberale ingenuità degli antichi brahamani, segno questo che, quattro millenni or sono, in India si pensava di più e si era soliti trasmettere il piacere di pensare, più di quanto non accada oggi tra noi. Quei brahamani infatti credevano in primo luogo che i sacerdoti fossero più potenti degli dèi, e in secondo luogo che le usanze fossero ciò in cui si forma la potenza dei sacerdoti: perciò i loro poeti non si stancarono di magnificare le usanze (preghiere, cerimonie, sacrifici, canti, ritmi) come le vere donatrici di ogni bene. Per quanta illusione poetica e superstizione possa sempre essersi qui interposta, i princìpi sono veri! Un passo avanti: e gli dèi furono gettati da parte, — cosa che l'Europa dovrà pur fare una volta! Ancora un passo avanti: e non si ebbe più bisogno neanche dei sacerdoti e dei mediatori e entrò in scena Buddha, il maestro della religione dell' autoredenzione: come è ancora lontana l'Europa da questo grado di civiltà! Quando finalmente anche tutti gli usi e costumi, sui quali poggia la potenza degli dèi, dei sacerdoti e dei redentori, saranno distrutti, quando dunque la morale nel suo antico significato sarà morta: allora verrà — sì, cosa verrà allora? Non tentiamo di individuare, piuttosto stiamo attenti, in primo luogo, al fatto che l'Europa ripeta ciò che in India, tra il popolo dei pensatori, fu già compiuto alcuni millenni orsono come imperativo del pensiero! Forse oggi ci sono dai dieci ai venti milioni di uomini, tra i diversi popoli europei, che non «credono» più «in Dio», — è troppo pretendere che essi si diano reciprocamente un segno? Non appena essi si riconosceranno tali, si faranno anche riconoscere, — subito diverranno una potenza in Europa e, fortunatamente, una potenza tra i popoli! Tra le classi! Tra poveri e ricchi! Tra chi comanda e chi è sottomesso! Tra gli uomini più inquieti e quelli più quieti, più acquietanti!

Libro secondo

97.

Si diventa morali, — non perché si è morali! — La sottomissione alla morale può essere servile, o vana, o egoistica, oppure rassegnata, o ottusamente esaltata, o spensierata, oppure un atto di disperazione, come la sottomissione ad un principe: in sé essa non è niente di morale.

98.

Trasformazione della morale. — C'è un continuo trasformarsi ed elaborarsi nella morale, — lo cagionano i delitti con esito felice (a cui per esempio appartengono tutte le innovazioni del pensiero morale).

99.

In cosa tutti noi siamo irrazionali. — Tuttora noi traiamo conseguenze da giudizi che riteniamo falsi, da dottrine a cui non crediamo più, — attraverso i nostri sentimenti.

100.

Destarsi dal sogno. — Nobili e saggi uomini hanno una volta creduto alla musica delle sfere: tuttora, uomini nobili e saggi credono al «significato morale dell'esistenza». Ma un giorno anche questa musica delle sfere non sarà più percepibile per il loro orecchio! Si desteranno e si accorgeranno che il loro orecchio aveva sognato.

101.

Una questione seria. — Accettare una credenza solo per il fatto che è costume, — certamente

significa essere disonesti, essere vili, essere pigri! — E così i presupposti dell'eticità sarebbero la disonestà, la viltà e la pigrizia?

102.

I più antichi giudizi morali. — Come ci comportiamo riguardo all'azione di un uomo vicino a noi? — In primo luogo guardiamo a ciò che da essa deriva per noi, — l'osserviamo soltanto sotto questo punto di vista. Quest'effetto lo consideriamo come l'intenzionalità dell'azione — e alla fine attribuiamo a quest'uomo il possesso di tali intenzioni come una proprietà costante e, da quel momento, lo chiamiamo per esempio «un uomo nocivo». Triplice malinteso! Triplice sbaglio primordiale! Forse sta qui quel che abbiamo ereditato dagli animali e dalla loro capacità di giudizio! L'origine di ogni morale non è forse da cercare in quelle orribili piccole conclusioni: «ciò che mi danneggia, è qualcosa di cattivo (di nocivo in sé); ciò che mi è utile, è qualcosa di buono (di benefico e utile in sé); ciò che mi danneggia per una volta o per qualche volta, è quanto è nemico in sé e per sé; quel che per una o per qualche volta mi giova, è quanto è amico in sé e per sé». O pudenda origo! Non significa questo, forse, immaginare la miserevole, occasionale, spesso casuale relazione di un altro con noi come la sua essenza e la sua più essenziale realtà, e pretendere che egli nei confronti di tutti e di se stesso sia appunto soltanto capace di relazioni simili a quelle che noi abbiamo provato per una o qualche volta? E dietro questa vera follia non sta forse il più immodesto di tutti i pensieri nascosti, cioè che noi stessi dobbiamo essere il principio del bene, dal momento che è alla nostra stregua che si misura il bene e il male? —

103.

Ci sono due tipi di negatori dell'eticità. — «Negare l'eticità» — può significare in primo luogo: negare che i motivi etici, che gli uomini adducono, li abbiano effettivamente spinti alle loro azioni, — è sostenere quindi che l'eticità consiste tutta in delle parole e appartiene alla grossolana e insieme sottile impostura (e, in particolare, autoimpostura) degli uomini, e forse, il più delle volte, questa si trova proprio in coloro che più sono famosi per virtù. In secondo luogo può significare: negare che i giudizi etici si fondino su delle verità. Qui viene ammesso che essi sono effettivamente motivi dell'agire, ma in tal guisa sono altresì errori, posti a fondamento di ogni giudizio etico, quelli che spingono gli uomini a delle azioni morali. Questo è il mio punto di vista: però, io sarei l'ultimo a disconoscere che in moltissimi casi una sottile diffidenza al modo del primo punto di vista, quindi nello spirito di La Rochefoucauld, sia anch'essa nel giusto e in ogni caso della massima utilità generale. — Io nego dunque l'eticità come nego l'alchimia, cioè ne nego i presupposti: non nego però il fatto che siano esistiti degli alchimisti che a questi presupposti credevano e in base ad essi agivano. — Io nego anche la non eticità: non che innumerevoli uomini si sentano contrari all'eticità, bensì che nella verità vi sia un fondamento per sentirsi tali. Io non nego quindi, come è evidente — ammesso che io non sia un folle — che molte azioni che vengono chiamate non etiche, siano da

evitare e da combattere; parimenti che molte che si dicono etiche siano da compiere e da perseguire, — però io credo che sia nell'uno come nell'altro caso si debba partire da fondamenti diversi da quelli finora adottati. Noi dobbiamo apprendere in un modo diverso, — per alla fine, forse assai tardi, raggiungere ancora qualcosa di più: il sentire in un modo diverso.

104.

I nostri apprezzamenti di valore. — Tutte le azioni risalgono ad apprezzamenti di valore, tutti gli apprezzamenti di valore sono o propri oppure accettati, — gli ultimi di gran lunga sono la maggior parte. Perché noi li accettiamo? Per paura, — cioè: noi riteniamo più consigliabile fingere che essi siano stati anche i nostri — e ci abituiamo a questa finzione, di modo che alla fine diviene la nostra natura. Nostro proprio apprezzamento di valore: ciò vuol dire misurare una cosa in base a quanto fa piacere o dispiacere proprio a noi e a nessun altro, — qualcosa di estremamente raro! — Ma il nostro apprezzamento di un altro, ciò in cui sta il motivo per cui noi ci serviamo nella maggior parte dei casi della sua valutazione, deve almeno uscire da noi, essere la nostra propria determinazione? Sì, ma noi facciamo questo come fossimo dei bambini e raramente apprendiamo di nuovo in un modo diverso; per tutta la vita, per lo più, siamo i giullari di giudizi cui ci siamo abituati da bambini, se si considera il modo in cui giudichiamo il nostro prossimo (il suo spirito, il suo rango, la sua moralità, la sua esemplarità, la sua detestabilità) e riteniamo necessario rendere omaggio ai suoi apprezzamenti di valore.

105.

L'egoismo apparente. — La maggior parte degli uomini, qualsiasi cosa possano dire e pensare del loro «egoismo», nonostante ciò, in tutta la loro vita, non fanno niente per il loro ego, ma soltanto per il fantasma dell'ego, che si è formato, su di essi, nella mente delle persone del loro ambiente e che si è loro trasmesso, — in conseguenza di ciò, tutti insieme vivono in una nebbia di opinioni impersonali, semipersonali e di valutazioni arbitrarie, quasi poetiche, ognuno nella testa di un altro, e questa testa sempre in altre teste: uno strano mondo di fantasmi, che in tutto questo sa darsi un aspetto così sobrio! Questa nebbia di opinioni e di abitudini cresce e vive quasi indipendentemente dagli uomini che essa avvolge; in essa si trova l'enorme influsso dei giudizi generali su «l'uomo» — tutti questi uomini sconosciuti a se stessi credono all'esangue entità astratta di «uomo», cioè a una finzione; e ogni cambiamento che viene introdotto in questa astrazione attraverso i giudizi di singoli potenti (come principi e filosofi) influisce straordinariamente in irrazionale misura sulla grande maggioranza, — tutto ciò per il motivo che ogni singolo in questa maggioranza non può contrapporre alcun ego reale, a lui accessibile e da lui conosciuto a fondo, a quella pallida finzione universale e, così, non può annullarla.

Contro le definizioni dei fini morali. — Per ogni dove oggi si sente definire il fine della morale all'incirca così: esso sarebbe la conservazione e il progresso dell'umanità; ma questo significa voler avere una formula e niente di più. Conservazione, in che cosa?, si deve subito invece domandare: progresso, verso dove? Non è tralasciato nella formula proprio l'essenziale, la risposta a questo in che cosa? e verso dove? Cos'è che con essa dunque ci lascia stabilire, riguardo alla dottrina dei doveri, che non sia già considerato oggi, tacitamente e distrattamente, come stabilito? Si può in base a essa prevedere in modo soddisfacente se ci sarà dato di mirare a una esistenza dell'umanità quanto più lunga possibile? Oppure alla maggior possibile disanimalizzazione dell'umanità? Come diversi dovrebbero essere. In entrambi i casi, i mezzi, vale a dire la morale pratica! Posto che si volesse conferire all'umanità la più alta razionalità ad essa possibile: questo significherebbe certo non garantirle la più lunga durata possibile! O posto che si pensasse alla «massima felicità» come al referente del suo «verso dove» e «in che cosa»: si intende forse allora il grado supremo che i singoli uomini potrebbero a poco a poco raggiungere? Oppure una media felicità collettiva in ultima istanza raggiungibile, ma per il resto niente affatto calcolabile? E perché mai la moralità sarebbe proprio la via che vi porta? Non è attraverso di essa, considerata nel suo complesso, che si è dischiusa una tal abbondanza di fonti di dispiacere da poter piuttosto avanzare il giudizio che, ad ogni affinarsi dell'eticità, l'uomo, finora, sia divenuto più scontento di sé, del suo prossimo e del destino della sua esistenza? Non è stato forse finora l'uomo più morale a credere che l'unica condizione giustificata dell'essere umano di fronte alla morale sia l'infelicità più profonda?

Il nostro diritto alla nostra follia. — Come si deve agire? — A che fine si deve agire? Nei bisogni più immediati e più grossolani si risponde abbastanza facilmente a queste domande, ma quanto più si sale nei più delicati, estesi ed importanti campi dell'agire, tanto più insicura e di conseguenza tanto più arbitraria sarà la risposta. Ora però è proprio qui che dovrebbe essere esclusa l'arbitrarietà delle decisioni! — così esige l'autorità della morale: una confusa paura e venerazione deve, senza indugio, guidare l'uomo proprio in quelle azioni, i cui fini e mezzi sono per lui, meno che mai, subito chiari! Questa autorità della morale vincola il pensiero in cose in cui potrebbe essere pericoloso pensare in modo errato —: in tal modo essa suole giustificarsi dinanzi ai suoi accusatori. Errato: ciò significa qui «pericoloso», — ma pericoloso per chi? Di solito non è propriamente il pericolo di colui che agisce, ciò cui guardano i detentori della morale autoritativa, ma il loro pericolo, la loro possibile perdita di potere e autorità, non appena venga concesso a tutti il diritto di agire, arbitrariamente e follemente, secondo la propria ragione, grande o piccola che sia: per se stessi, infatti, fanno senza problemi uso del diritto all'arbitrarietà e alla follia, — essi danno degli ordini, anche dove si può rispondere a malapena o abbastanza difficilmente alle domande: «come devo agire? a che fine devo agire?». E se la ragione dell'umanità cresce in modo così straordinariamente lento che spesso si è negato questo sviluppo per l'intero cammino dell'umanità: quale altra cosa più di questa solenne presenza, anzi onnipresenza, degli imperativi morali, che non permette affatto l'esprimersi del

problema individuale circa il perché e il come, ne porta la responsabilità? Non siamo forse stati educati a sentire in modo patetico e a fuggire nell'oscurità, quando invece l'intelletto dovrebbe avere lo sguardo più chiaro e freddo possibile? Specialmente in tutte le questioni più elevate e più importanti.

108.

Alcune tesi. — All'individuo, in quanto vuole la sua felicità, non si devono dare prescrizioni circa la via alla felicità: giacché la felicità individuale scaturisce da leggi proprie, sconosciute a chiunque, e da prescrizioni impartite dall'esterno può essere solo impedita, ostacolata. — Le prescrizioni che si dicono «moralì», in verità sono dirette contro gli individui e non vogliono affatto la loro felicità. Altrettanto poco queste prescrizioni si riferiscono alla «felicità e al benessere dell'umanità», — con tali parole non è possibile in genere collegare concetti rigorosi, tanto meno si potrebbe poi impiegarle come stelle polari sull'oscuro oceano delle aspirazioni morali. — Non è vero, come invece vuole il pregiudizio, che la moralità sia più favorevole allo sviluppo della ragione, di quanto lo sia l'immoralità. — Non è vero che la meta inconscia riposta nello sviluppo di ogni essere cosciente (animale, uomo, umanità eccetera) sia la sua «suprema felicità»: piuttosto per ogni grado dello sviluppo c'è una particolare e imparagonabile, né superiore né inferiore, ma appunto peculiare felicità da raggiungere. Sviluppo non vuole felicità, ma sviluppo e nient'altro. — Solo se l'umanità avesse una meta generalmente riconosciuta, si potrebbe proporre il fatto «di dover agire in questo e in quel modo»: per il momento però non c'è una tale meta. Dunque le esigenze della morale non si devono porre in relazione all'umanità: questo non è che irrazionalità e semplice gingillarsi. — Raccomandare una meta all'umanità è qualcosa di completamente diverso: allora la meta è pensata come qualcosa che sta nel nostro libito; posto che all'umanità piacesse quel che viene proposto, allora in conseguenza di ciò potrebbe darsi anche una legge morale, pure questa a suo libito. Ma finora la legge morale doveva trovarsi al di sopra del libito: si voleva invero non darsi questa legge, bensì prenderla da un qualche luogo o in qualche luogo trovarla oppure farcela comandare da una qualche parte.

109.

Autodominio, moderazione e il loro motivo ultimo. — Io non trovo più di sei metodi essenzialmente diversi, per combattere la veemenza di un istinto. In primo luogo, si possono evitare le occasioni di appagamento dell'istinto e attraverso lunghi e sempre più lunghi periodi di non appagamento si può indebolirlo e inaridirlo. Poi, si può erigere a legge una rigorosa e regolata disciplina nel suo appagamento; portando in tal modo una regola in questo stesso e racchiudendo il suo flusso e riflusso in stabili limiti temporali, si sono ottenuti degli intervalli di tempo in cui questo non disturba più, — e a partire da qui si può passare al primo metodo. In terzo luogo, ci si può intenzionalmente abbandonare ad un selvaggio e sfrenato appagamento di un istinto, per raccogliere da ciò la nausea e,

con la nausea, acquisire un potere sull'istinto: presupponendo in ciò che non si faccia come quel cavaliere che aizza a morte il suo cavallo e finisce così per rompersi il collo, — cosa che purtroppo in questo tentativo è la regola. In quarto luogo, c'è un artificio intellettuale, vale a dire quello di collegare con l'appagamento in generale un qualche penosissimo pensiero, in modo così saldo che, dopo una qualche pratica, il pensiero dell'appagamento viene subito sentito sempre come assai penoso (questo per esempio nel caso del cristiano che si abitua a pensare alla vicinanza e allo scherno del diavolo durante il godimento sessuale, o all'eterna pena infernale nel caso di un assassinio per vendetta, o anche solo all'abiezione, che, agli occhi degli uomini da lui più venerati, gli deriva, ad esempio, da un furto di denaro; o quando qualcuno per centinaia di volte contrappone ad un violento desiderio di suicidio l'immagine dell'afflizione e dei rimproveri che parenti ed amici rivolgeranno a se stessi, e così si è mantenuto sul filo della vita: — ora queste immagini si susseguono in lui come causa ed effetto). A ciò appartiene anche il caso in cui l'orgoglio dell'uomo, come ad esempio in Lord Byron e Napoleone, si inalbera e sente come un'offesa la preponderanza di una singola passione sul complessivo comportamento e ordinamento della ragione: da ciò nasce allora l'abitudine e il piacere a tirannizzare l'istinto e a fargli, per così dire, digrignare i denti. («Io non voglio essere lo schiavo di una qualche passione» — ha scritto Byron nel suo diario). In quinto luogo, si intraprende una dislocazione del proprio quantitativo di forze, sobbarcandoci un qualche lavoro particolarmente pesante e faticoso o soggiacendo intenzionalmente a nuovi stimoli e piaceri e riversando in tal modo su altri binari pensiero e gioco di forze fisico. Così va appunto a finire quando si favorisce temporaneamente un altro istinto, dandogli abbondanti occasioni di appagamento e trasformandolo così in dissipatore di quella forza, sulla quale, altrimenti, comanderebbe l'istinto divenuto gravoso per la sua irruenza. Alcuni sanno bene anche tenere a freno il singolo istinto che vorrebbe far la parte del tiranno, col dare un temporaneo sollievo e periodo di festa a tutti gli altri istinti a loro noti e ciò significa far loro consumare il foraggio, che il tiranno vorrebbe avere tutto per sé. In sesto luogo, infine, chi sopporta e trova razionale indebolire e opprimere la sua complessiva organizzazione fisica e psichica, naturalmente raggiunge, con ciò, anche il fine dell'indebolimento di un singolo e violento istinto: come ad esempio fa chi affama la propria sensualità e con ciò dunque affama e danneggia anche la propria vigoria e non di rado il proprio intelletto, come l'asceta. — Dunque: evitare le occasioni, piantare una regola nell'istinto, produrre un senso di sazietà e di nausea verso di esso ed effettuare l'associazione con esso di un pensiero tormentoso (come quello della vergogna, delle cattive conseguenze e dell'orgoglio offeso), quindi la dislocazione delle forze e infine il generale indebolimento ed esaurimento, — questi sono i sei metodi: il fatto però che si voglia in genere combattere la veemenza di un istinto, non sta in nostro potere, come tanto poco lo è il metodo che si adotta o il successo che con questo metodo si consegue. In tutto questo processo, piuttosto, il nostro intelletto è evidentemente solo il cieco strumento di un altro istinto, che è divenuto un rivale di quello che ci tormenta con la sua irruenza: sia esso l'istinto della quiete o la paura del disonore e di altre cattive conseguenze, oppure l'amore. Mentre «noi» dunque crediamo di lamentarci della violenza di un istinto, in fondo è un istinto a lamentarsi di un altro istinto; vale a dire: la percezione di una tale violenza presuppone che ci sia un altro istinto altrettanto o ancor più violento, e che sia imminente uno scontro, in cui il nostro intelletto deve prender partito.

Ciò che si contrappone. — Si può osservare il seguente processo in noi stessi, ed io vorrei che venisse spesso osservato e confermato. Nasce in noi il sentore di un tipo di piacere che noi ancora non conoscevamo, e di conseguenza nasce un nuovo desiderio. Ora è importante ciò che si contrappone & questo desiderio: se sono cose e riguardi di tipo più volgare, come pure uomini che valgono poco nella nostra considerazione, — allora l'obiettivo del nuovo desiderio si riveste della sensazione di qualcosa di «nobile, buono, degno di lode, degno di sacrificio», l'intera predisposizione morale ereditata lo accoglie ormai in sé e lo pone tra i suoi obiettivi avvertiti come morali — e così ora non crediamo più di aspirare ad un piacere, ma ad una moralità: cosa questa che accresce molto la sicurezza della nostra aspirazione.

111.

Agli ammiratori dell'obbiettività. — Chi da bambino ha percepito, nei parenti e conoscenti tra i quali è cresciuto, sentimenti forti e di vario tipo, ma un giudizio e un gusto poco sottile per la giustizia intellettuale e in seguito ha consumato il suo tempo e le sue migliori energie nell'imitare i sentimenti, costui, da adulto, nota in se stesso che ogni nuova cosa, ogni nuovo essere umano subito suscita in lui simpatia o avversione, oppure invidia o disprezzo; oppresso da questa esperienza, contro cui si sente impotente, egli ammira la neutralità del sentire, ovvero l'«obbiettività», come una cosa portentosa, come un fatto proprio del genio o della più rara moralità, e non vuol credere al fatto che anch'essa è solo figlia della disciplina e dell'abitudine.

112.

Per la storia naturale del dovere e del diritto. — I nostri doveri — sono i diritti di altri su di noi. Tramite cosa essi li hanno acquisiti? Tramite il ritenerci capaci di stipular contratti e ricever retribuzioni, il valutarci eguali e simili a loro, tramite quindi l'affidare qualcosa a noi, l'educarci, il riprenderci, il sostenerci. Noi adempiamo il nostro dovere — ciò significa: noi giustifichiamo quell'immagine di un nostro potere, per il quale tutto ci fu tributato, noi rendiamo nella misura in cui ci fu dato. Così è il nostro orgoglio che ci ordina di compiere il nostro dovere, — noi vogliamo restaurare la nostra sovranità, quando, a ciò che altri fecero per noi, contrapponiamo quel che facciamo per loro, — essi infatti hanno con ciò invaso la sfera del nostro potere e continuerebbero a tenere in essa le loro mani, se noi, con il «dovere», non effettuassimo un contraccambio, vale a dire non invadessimo la loro sfera di potere. Solo a qualcosa che sta in nostro potere si possono riferire i diritti degli altri; sarebbe irragionevole se volessero da noi qualcosa che non appartiene a noi stessi. Più precisamente si deve dire: soltanto a ciò che essi pensano sia in nostro potere, presupponendo che sia la stessa cosa che noi pensiamo essere in nostro potere. Da entrambi i lati potrebbe facilmente esserci lo stesso errore: il sentimento del dovere dipende dal fatto che riguardo all'ambito del nostro potere abbiamo la stessa fede degli altri; cioè dal fatto che promettiamo determinate cose, che possiamo obbligarci ad esse («libertà del volere»). — I miei diritti: questa è quella parte del

mio potere che gli altri non solo mi hanno accordato, ma nella quale mi vogliono mantenere. Com'è che questi altri pervengono a ciò? In primo luogo, attraverso la loro saggezza e timore e cautela: sia che si aspettino in cambio qualcosa di simile da parte nostra (tutela dei loro diritti), sia che ritengano pericoloso o inopportuno uno scontro con noi, sia che vedano uno svantaggio per se stessi in ogni diminuzione della nostra forza, poiché allora noi saremmo inadatti ad allearci con loro in opposizione ad una terza potenza ostile. In secondo luogo, mediante donazione e cessione. In questo caso gli altri hanno abbastanza, e più che abbastanza, potenza, per poterne cedere una parte e per poter garantire la parte ceduta a colui cui ne hanno fatto dono: in ciò viene presupposto un minimo sentimento di potenza in colui che si è lasciato fare questo dono. Così nascono i diritti: come riconosciuti e garantiti gradi di potenza. Se i rapporti di potere si spostano in modo essenziale, allora alcuni diritti decadono e se ne formano dei nuovi, — come mostra il diritto internazionale nel suo continuo trapassare e nascere di nuovo. Se la nostra potenza diminuisce in modo essenziale, allora muta il sentimento di coloro che finora garantivano il nostro diritto: essi valutano se sono in grado di riportarci all'antico pieno possesso, — se non se ne sentono capaci, allora, a partire dal quel momento, negano i nostri «diritti». Altrettanto, se la nostra potenza si accresce in modo considerevole, muta il sentimento di coloro che fino a quel momento lo riconoscevano e del cui riconoscimento noi ora non abbiamo più bisogno: essi tenteranno certo di ridurre questa stessa alla misura di un tempo, vorranno intromettersi e richiamarsi in ciò al loro «dovere» — ma questo sarà soltanto un inutile spreco di parole. Dove domina il diritto, là viene conservato un determinato stato e grado di potenza e impedita una diminuzione e un accrescimento. Il diritto di altri è la concessione fatta dal nostro sentimento di potenza al sentimento di potenza di questi altri. Se il nostro potere si mostra profondamente scosso e infranto, allora cessano i nostri diritti: di contro, se noi siamo divenuti molto più potenti, cessano i diritti degli altri nei nostri confronti, come noi fino a questo momento glieli avevamo accordati. — L'«uomo giusto» ha bisogno continuamente della sottile sensibilità di una bilancia: per i gradi di potenza e di diritto che, per l'effimera natura delle umane cose, solo per breve tempo stanno sospesi in equilibrio sulla bilancia, il più delle volte però scendono in basso o salgono in alto: — essere giusti di conseguenza è difficile e richiede molto esercizio, molta buona volontà e uno spirito assai ricco e assai buono. —

113.

L'aspirazione a distinguersi. — L'aspirazione a distinguersi ha continuamente di mira il prossimo e vuole sapere che cosa egli abbia in animo: ma la partecipazione del sentimento e del sapere, di cui questo istinto ha bisogno per la sua soddisfazione, sono ben lontani dall'essere qualcosa di innocente o di compassionevole o di benevolo. Si vuole piuttosto percepire o indovinare come il prossimo soffra, esteriormente o interiormente, di noi, come egli perda il dominio di sé e ceda all'impressione che la nostra mano o anche soltanto la nostra vista fanno su di lui; e persino quando colui che aspira a distinguersi suscita, e voleva suscitare, un'impressione gioiosa, sublimante o rasserenante, non gode di questo successo in quanto così ha rallegrato, sollevato e rasserenato il prossimo, ma in quanto ha così lasciato la sua impronta nell'anima di un altro, mutandone la forma e disponendo di essa secondo il suo volere. L'aspirazione a distinguersi è l'aspirazione a sopraffare il prossimo, sia pure in un modo assai mediato e anche soltanto avvertito nel sentimento o addirittura vagheggiato in sogno. C'è

una lunga serie di gradi di questa sopraffazione segretamente bramata, ed una lista completa di essi equivarrebbe quasi ad una storia della cultura, dalla prima barbarie, ancora smorfiosa, su su fino alla smorfia dell'estrema raffinatezza e della morbosa idealità. L'aspirazione a distinguersi reca con sé, per il prossimo, — per chiamare con il proprio nome soltanto alcuni gradini di questa lunga scala —: torture, e poi percosse, terrore, un angosciato stupore, quindi meraviglia, invidia, ammirazione, poi esaltazione, gioia, serenità, quindi riso, derisione, scherno, sarcasmo, e poi un impartire percosse, un infliggere torture; — qui, alla fine della scala, sta l'asceta e il martire: costui prova il godimento supremo nel procurarsi egli stesso, come conseguenza del suo istinto a distinguersi, proprio ciò che la sua immagine contraria, sul primo gradino della scala, il barbaro, fa soffrire ad un altro, sul quale e dinanzi al quale egli vuole emergere. Il trionfo dell'asceta su se stesso, il suo occhio che, rivolto in tal modo all'interiorità, vede l'uomo scisso in un essere che soffre e in un essere che sta a guardare, e d'ora in poi soltanto getta lo sguardo nel mondo esteriore per raccogliere da esso, per così dire, legna per il proprio rogo, quest'ultima tragedia dell'istinto ad eccellere, in cui esiste ancora soltanto una persona che si carbonizza in se stessa, — questa è la degna conclusione, che si addice all'inizio: in entrambi i casi, un'indicibile felicità alla vista delle torture!. In effetti, la felicità, intesa come il più vivo sentimento della potenza, non è forse mai stata in nessun luogo sulla terra più grande che nelle anime di asceti superstiziosi. Questo esprimevano i brahamani nella storia del re Vicvmitra, che da penitenze millenarie attinse una tale forza da intraprendere l'edificazione di un nuovo cielo. Io credo che in tutto questo genere di esperienze interiori si sia oggi dei rozzi principianti e degli indovinatori d'enigmi che procedono a taston; quattro millenni or sono se ne sapeva di più circa queste scellerate raffinatezze di autogodimento. La creazione del mondo: forse allora è stata concepita da un visionario indiano come un procedimento ascetico che un dio intraprende con se stesso! Forse il dio si voleva esiliare nella natura in movimento come in uno strumento di tortura, per poter in ciò sentir raddoppiata la sua beatitudine e la sua potenza! E posto che fosse addirittura un dio d'amore: quale godimento, per un tale dio, creare uomini che soffrono, soffrire in modo veramente divino e sovrumano di un insaziato martirio alla vista di essi e in tal modo tiranneggiare se stesso! E posto addirittura che non fosse soltanto un dio d'amore, ma anche un dio di santità e senza peccato: quali deliri si possono presentire nel divino asceta, nel suo creare peccati, peccatori e dannazioni eterne e, sotto il suo cielo e il suo trono, un mostruoso luogo di eterno tormento e di eterni gemiti e sospiri! — Non è del tutto impossibile che le anime di Paolo, di Dante, di Calvino e dei loro pari siano penetrate una volta negli orrendi segreti di simili voluttà di potenza; — e al cospetto di tali anime ci si può domandare: sì, realmente, con l'asceta, è giunto al suo termine e si è in sé dispiegato il circolo di questa aspirazione a distinguersi? Non potrebbe questo circolo venir ancora una volta ripercorso dall'inizio, con la salda, fondamentale disposizione d'animo dell'asceta e, insieme, del dio compassionevole? Dunque: far del male agli altri, per far del male a se stessi, per trionfare così di nuovo su di sé e la propria compassione e sguazzare nella estrema potenza! — Chiedo perdono per l'eccesso, nel rifletter su tutto ciò che può esser già stato possibile sulla terra nello spirituale eccesso della brama di potenza!

sono stati torturati dalle loro sofferenze e il cui intelletto tuttavia non si è in ciò offuscato, non è senza valore per la conoscenza, — a prescindere del tutto dai benefici intellettuali che ogni profonda solitudine, ogni repentina e consentita libertà da tutti i doveri e le consuetudini, recano con sé. Colui che soffre duramente, dalla sua condizione vede, con una terribile freddezza, le cose al di fuori: tutte quelle piccole menzognere magie, in cui di solito nuotano le cose, quando l'occhio dell'uomo sano guarda loro, sono per lui scomparse: sì, egli stesso sta là di fronte a sé senza piume e colori. Posto che egli abbia sino a quel momento vissuto in una pericolosa fantasticheria: questo supremo disincanto mediante il dolore è il mezzo per strapparlo da essa: e forse l'unico mezzo. (È possibile che questo sia successo al fondatore del cristianesimo sulla croce: poiché le più amare fra tutte le parole: «Dio mio, perché mi hai abbandonato!», contengono, se comprese in tutta la loro profondità, come devono essere comprese, la testimonianza di una totale delusione e di uno schiarimento circa la follia della propria vita; nell'attimo dell'estremo tormento egli divenne chiaroveggente su se stesso, così come il poeta narra del povero Don Chisciotte morente). L'infinita tensione dell'intelletto che vuol far fronte al dolore, fa che tutto ciò verso cui ora egli rivolge lo sguardo risplenda di una nuova luce: e l'indicibile fascino che emanano tutte le nuove illuminazioni, è spesso abbastanza potente da sfidare tutti gli allettamenti al suicidio e da far apparire la continuazione della vita come altamente desiderabile a colui che soffre. Con disprezzo egli pensa a quel piacevole, caldo mondo di nebbie, che l'uomo sano senza riflettere percorre; con disprezzo pensa alle più nobili e amate illusioni, nelle quali un tempo era solito giocare con se stesso; gode ad evocare questo disprezzo come dall'inferno più profondo e di procurare così all'anima la sofferenza più amara: con questo contrappeso resiste appunto al dolore fisico, — sente che proprio questo contrappeso è ora necessario! In un'orrenda chiaroveggenza sul suo essere, grida a se stesso: «sii per una volta il tuo stesso accusatore e carnefice, prendi per una volta la tua sofferenza come la condanna da te stesso inflittati! Godi la tua superiorità di giudice; ancora di più: godi quanto è di tuo piacimento, il tuo tirannico arbitrio! Innalzati al di sopra della tua vita come del tuo soffrire, guarda giù nel fondo e nella sprofondata voragine!». Il nostro orgoglio si inalbera come non mai: per esso ha un incitamento senza eguali difendere proprio la vita dal tiranno, da quel tiranno che è il dolore, e da tutte le insinuazioni che ci va facendo perché noi deponiamo testimonianza contro la vita. In questa condizione ci si difende con accanimento da ogni pessimismo, perché esso non appaia come conseguenza della nostra condizione e ci dia l'umiliazione dei vinti. Mai l'incitamento ad esercitare la giustizia del giudizio è stato più grande di adesso, perché adesso è un trionfo su di noi e sulla più allettante di tutte le condizioni, che renderebbe scusabile ogni iniquità di giudizio; — ma noi non vogliamo essere scusati, proprio adesso vogliamo mostrare che possiamo essere «senza colpa». Ci sentiamo presi, con tutte le regole, dagli spasimi dell'alterigia. — Ed ecco che giunge il primo crepuscolare bagliore del lenimento, della guarigione — e quasi il primo dei suoi effetti è che noi ci difendiamo dalla strapotenza dell'alterigia: in ciò ci chiamiamo sciocchi e vanitosi, — come se avessimo vissuto qualcosa di unico! Senza gratitudine umiliamo l'onnipotente orgoglio, grazie al quale sopportammo appunto il dolore e desideriamo fortemente un antidoto all'orgoglio: vogliamo divenire stranianti e spersonalizzati dopo che il dolore con troppa violenza e troppo a lungo ci ha reso personali. «Basta, basta con questo orgoglio!» — gridiamo — «esso è stato una malattia e uno spasimo in più!» Guardiamo di nuovo agli uomini e alla natura — con l'occhio colmo di un desiderio più grande: sorridendo malinconicamente ci ricordiamo che adesso riguardo a loro sappiamo qualcosa di nuovo e di diverso da prima, che un velo è caduto, — ma ci è così di ristoro vedere di nuovo le smorzate luci della vita, e uscir fuori da un chiarore spaventoso e freddo in cui come sofferenti vedevano le cose e attraversole cose. Non andiamo in collera se le magie della salute cominciano di nuovo il

loro gioco — stiamo a guardare come trasformati, miti e pur sempre stanchi. In questo stato non si può ascoltare della musica senza piangere. —

115.

Il cosiddetto «io». — Il linguaggio e i pregiudizi sui quali il linguaggio è costruito, sono per noi, in diversi modi, di ostacolo nello scandagliare i processi interiori e gli istinti: ad esempio per il fatto che esistono propriamente parole solo per i grandi superlativi di questi processi e istinti —; ora però noi siamo abituati, laddove ci mancano le parole, a non osservare più con precisione; anzi, una volta si concludeva istintivamente che dove cessa il regno delle parole, là cessa anche quello dell'esistenza. Ira, odio, amore, compassione, brama, cognizione, gioia, dolore, — questi sono tutti nomi per stati estremi: i gradi intermedi più attenuati e addirittura quelli inferiori, che sono continuamente in gioco, ci sfuggono, eppure sono proprio questi a intessere la tela del nostro carattere e del nostro destino. Quelle manifestazioni estreme — e perfino il più moderato piacere o dispiacere da noi conosciuto nel mangiare una vivanda, nell'udire un suono, è forse pur sempre, se rettamente valutato, una manifestazione estrema—assai spesso lacerano la tela e sono allora violente eccezioni, conseguenti, per lo più, a stati d'accumulo: — e come possono, come tali, trarre in errore l'osservatore! Non certo meno di quanto ingannino l'uomo che agisce. Noi tutti non siamo ciò che sembriamo essere, secondo gli stati per i quali soltanto abbiamo coscienza e parole, — e di conseguenza lode e biasimo —; in base a queste più grossolane manifestazioni, che sono le sole a divenire a noi note, ci misconosciamo, traiamo una conclusione da un materiale in cui le eccezioni preponderano sulle regole, ci sbagliamo nel leggere in questa apparentemente assai chiara scrittura alfabetica del nostro Sé. La nostra opinione circa noi stessi, che abbiamo trovato per questa falsa strada, il cosiddetto «io», lavora però, d'ora innanzi, sul nostro carattere e sul nostro destino. —

116.

Lo sconosciuto mondo del «soggetto». — Ciò che per gli uomini rimane così difficile da comprendere è l'ignoranza di se stessi, dai tempi più antichi fino ad oggi! Non solo in relazione al bene e al male, ma in relazione a qualcosa di molto più essenziale! Tuttora continua a vivere la primordiale illusione che si sappia, si sappia in maniera del tutto precisa, come, in ogni caso, giunga ad effettuarsi l'umano agire. Non solo «Dio che scruta nel cuore», non solo l'agente che riflette sulla sua azione, — no, pure qualsiasi altro non dubita di capire ciò che è essenziale nel processo dell'azione altrui. «Io so cosa voglio, che cosa ho fatto, io sono libero e responsabile di ciò, ritengo responsabili gli altri, posso chiamare per nome tutte le possibilità etiche e tutti i movimenti interiori che si danno prima di un'azione; voi potete agire come volete — io in questo comprendo me e voi tutti!» — Così una volta pensava ognuno e così quasi tutti pensano ancor oggi. Socrate e Platone, pur essendo a questo riguardo dei grandi dubitatori e degli innovatori degni d'ammirazione, erano tuttavia ingenuamente creduli riguardo a quel fatale pregiudizio, a quell'errore assai profondo, per cui «alla

giusta conoscenza dovesse conseguire la giusta azione», — in questo principio fondamentale essi erano pur sempre gli eredi della generale follia e presunzione: quella cioè secondo cui si darebbe un sapere circa l'essenza di ogni azione. «Sarebbe certo spaventoso, se all'intima cognizione dell'essenza di una retta azione non seguisse questa stessa», — questo è l'unico modo in cui quei grandi ritenevano necessario dimostrare questo pensiero, il contrario appariva loro impensabile e folle — eppure questo contrario è proprio la nuda realtà dimostrata, da un'eternità, ogni giorno e ogni ora! Il fatto che ciò che si può, in generale, sapere di un'azione, non basti mai a compierla, che finora non sia stato gettato, in alcun singolo caso, il ponte che congiunge la conoscenza all'azione — non è proprio questa la «spaventosa» verità? Le azioni non sono mai quel che ci appaiono! Noi abbiamo pensato tanto per imparare che le cose esteriori non sono quel che ci appaiono, — orsù dunque! Con il mondo interiore le cose stanno allo stesso modo! Le azioni morali sono in verità «qualcosa d'altro», — di più non possiamo dire: e tutte le azioni sono quanto all'essenza ignote. Comune credenza era ed è invece il contrario: contro di noi abbiamo il più antico realismo; fino ad ora pensava l'umanità: «un'azione è quel che ci appare». (A rileggere queste parole mi torna alla memoria un passo assai esplicito di Schopenhauer che io voglio riportare a riprova che anche lui, e in verità senza il minimo scrupolo, è attaccato a questo realismo morale, e lo è rimasto: «in effetti ognuno di noi è un competente giudice, pienamente morale, in quanto conosce esattamente il bene e il male, ed è santo in quanto ama il bene e aborre il male, — tutto ciò ognuno lo è, in quanto vengono esaminate non le sue proprie azioni, ma quelle di altri ed egli ha solamente da approvare o disapprovare, mentre il peso dell'esecuzione viene portato da spalle altrui. Ognuno di conseguenza può, in quanto confessore, fare in tutto e per tutto le veci di Dio».)

117.

In prigione. — Il mio occhio, per quanto sia debole o forte, vede solo per un tratto in lontananza, e in questo tratto io vivo e mi muovo, questa linea d'orizzonte è il mio prossimo destino, grande e piccolo che sia, cui non posso sfuggire. Attorno ad ogni essere si dispone in tal modo un cerchio concentrico, che ha un punto centrale e che gli è peculiare. Similmente l'orecchio ci racchiude in un piccolo spazio, similmente il tatto. Secondo questi orizzonti nei quali i nostri sensi racchiudono ognuno di noi, come nelle mura di una prigione, noi misuriamo ora il mondo, chiamiamo questo lontano e quello vicino, questo grande e quello piccolo, quello duro e questo molle: un tale misurare noi lo chiamiamo sentire, — e tutti, tutti in sé sono errori! Secondo la quantità degli eventi vissuti e delle condizioni che per noi sono mediamente possibili in un punto temporale, si misura la propria vita come breve o lunga, ricca o povera, piena o vuota: e secondo la media della vita umana si misura quella di tutte le altre creature, — e tutti, tutti in sé sono errori! Se noi avessimo occhi cento volte più acuti per ciò che ci sta vicino, l'uomo ci apparirebbe enormemente alto; anzi, sono immaginabili degli organi grazie ai quali egli sarebbe sentito come smisurato. D'altra parte, vi potrebbero essere organi siffatti, che interi sistemi solari verrebbero percepiti contratti o connessi insieme come in una singola cellula: e per esseri di ordine opposto una cellula del corpo umano potrebbe presentarsi come un sistema solare in movimento, in armonica costruzione. Le abitudini dei nostri sensi ci hanno irretito nell'inganno della sensazione: questi sono di nuovo i fondamenti di tutti i nostri giudizi e «conoscenze», — non c'è assolutamente scampo, né qualche nascosto sentiero per poter sgattaiolar

via nel mondo reale! Noi siamo nella nostra rete, noi ragni, e qualunque cosa acchiappiamo qui dentro, non la potremmo affatto acchiappare se non in quanto è appunto ciò che si lascia prendere nella nostra rete.

118.

Chi è dunque il prossimo? — Che cosa comprendiamo mai del nostro prossimo, riguardo alle sue delimitazioni, a ciò, voglio dire, con cui quasi si iscrive e si imprime su di noi e in noi? Noi non comprendiamo niente di esso, tranne le trasformazioni in noi di cui egli è causa, — il nostro sapere di lui somiglia ad uno spazio cui sia stata data una forma concava. Ad esso attribuiamo le sensazioni che le sue azioni provocano in noi, e così gli conferiamo una falsa, opposta positività. Lo plasmiamo secondo la conoscenza che abbiamo di noi e ne facciamo un satellite del nostro sistema: e quando esso ci fa luce o si oscura, e noi siamo la causa ultima di entrambi i fatti, — allora crediamo il contrario! Un mondo di fantasmi, quello in cui viviamo! Un mondo stravolto, rovesciato, vuoto, e tuttavia sognato come pieno e diritto!

119.

Esperienza vissuta e invenzione poetica. — Per quanto uno possa spingere avanti la sua conoscenza di sé, niente certo può essere più incompleto del quadro di tutti quanti gli istinti che costituiscono il suo essere. È già difficile che egli dia un nome ai più grossolani di essi: il loro numero e la loro forza, il loro flusso e riflusso, il loro giuoco reciproco, e soprattutto le leggi del loro nutrimento rimangono per lui del tutto ignote. Questo nutrimento diviene dunque un'opera del caso: le nostre giornaliere esperienze vissute gettano una preda ora all'uno, ora all'altro istinto, che questo avidamente afferra, ma tutto l'andare e venire di questi eventi sta al di fuori di qualsiasi razionale connessione con i bisogni di nutrimento degli istinti nel loro complesso: così che si verificherà sempre un duplice fenomeno, l'essere affamati e il deperire degli uni, e l'ipernutrizione degli altri. Ogni momento della nostra vita fa crescere alcuni tentacoli del nostro essere e lascia che alcuni altri si atrofizzino, a seconda della nutrizione che quel momento porta o non porta in se stesso. Le nostre esperienze, come già si è detto, sono tutte, in tal senso, dei mezzi adatti alla nutrizione, ma sparsi con mano cieca, senza sapere qual è quello che ha fame e quello che ne ha abbastanza. E in conseguenza di questo casuale nutrimento delle parti, il polipo completamente sviluppato sarà qualcosa di così casuale come lo è il suo divenire. Per dirla più chiaramente: posto che un istinto si trovi al punto di bramare un appagamento — o di esercitare la sua forza, o di scaricarla in qualche modo o di colmare un vuoto — (questo è un discorso tutto metaforico): allora guarderà ad ogni avvenimento della giornata in vista di come possa utilizzarlo al suo scopo; sia che l'uomo corra, o riposi, o si adiri, o legga, o parli, o combatta, o gioisca, nella sua sete l'istinto palpa, per così dire, ogni situazione in cui l'uomo venga a trovarsi, e se nella media dei suoi casi non vi trova niente per sé, deve aspettare e continuare ad avere sete. Ancora un po' di tempo e illanguidisce, ancora un paio di giorni o di mesi

di inappagamento, e si inaridisce come una pianta senza pioggia. Forse questa crudeltà del caso balzerebbe in modo ancor più stridente agli occhi, se tutti gli istinti volessero prenderla in modo così radicale come fa idi fame: questa infatti non si appaga di vivande sognate; ma la maggior parte degli istinti, in particolare i cosiddetti istinti morali, fanno proprio questo, — se è lecita la mia supposizione che i nostri sogni hanno appunto il senso e il valore di compensare fino ad un certo grado quella casuale carenza di «nutrimento» durante il giorno. Perché mai il sogno di ieri era pieno di tenerezza e di lacrime, quello dell'altroieri scherzoso e baldanzoso, ed uno precedente avventuroso ed in una continua oscura ricerca? Per qual motivo io godo in questo le indescrivibili bellezze della musica, perché in un altro mi libro e volo, con l'estasi di un'aquila, su in alto verso le lontane vette dei monti? Queste invenzioni poetiche, che danno libero spazio e sfogo ai nostri impulsi di tenerezza o di scherzo o di avventurosi tà oppure al nostro desiderio di musica e di montagne — ed ognuno avrà a disposizione i suoi esempi più calzanti —, sono interpretazioni assai libere, assai arbitrarie, dei movimenti del sangue e dei visceri, del peso del braccio e delle coperte, dei suoni dei campanili, delle banderuole, dei nottambuli e di altre cose del genere. Che questo testo, il quale, in generale, per una notte come per le altre rimane assai simile, venga commentato in maniere così diverse, che la ragion poetante, oggi come ieri, si rappresenti cause così diverse per gli stessi stimoli nervosi: questo ha il suo motivo nel fatto che il suggeritore di questa ragione oggi è stato diverso da quello di ieri, — un altro istinto voleva appagarsi, entrare in azione, esercitarsi, ristorarsi, sfogarsi, — appunto esso era al culmine del suo flutto, e ieri ce n'era un altro. — La vita desta non ha questa libertà di interpretazione come quella sognante, è meno poetica e sfrenata, — non dovrò tuttavia forse concludere che i nostri istinti durante la veglia non fanno egualmente nient'altro che interpretare gli stimoli nervosi, e, a seconda della loro esigenza, disporne le «cause»? che tra veglia e sogno non v'è alcuna essenziale differenza? che perfino ad un confronto di stadi di civiltà assai diversi la libertà dell'interpretazione in stato di veglia, nell'uno, è del tutto equivalente alla libertà dell'altro nel sogno? che anche i nostri giudizi morali e apprezzamenti di valore sono solo immagini e fantasie costruite su un processo fisiologico a noi sconosciuto, una sorta di linguaggio acquisito con l'abitudine per designare certe stimolazioni nervose? che tutta la nostra cosiddetta coscienza è un commento più o meno fantastico ad un testo inconscio, forse inconoscibile, e tuttavia avvertito? Si prenda una piccola esperienza vissuta. Supponiamo di notare un giorno che qualcuno al mercato ride di noi, quando passiamo: a seconda che in noi sia proprio al suo punto massimo questo o quell'istinto, tale avvenimento per noi significherà questo o quest'altro, — e, a seconda del tipo di uomo che siamo, sarà un avvenimento del tutto diverso. Chi lo prenderà come una goccia di pioggia, chi lo scuoterà da sé come un insetto, chi ne prenderà spunto per attaccar briga, chi verificherà se il suo vestito dia adito al riso, chi in seguito a questo rifletterà su ciò che in sé è ridicolo, a chi farà piacere l'aver dato, senza volere, un raggio di sole per la serenità e lo splendore del mondo — e in ogni caso un istinto vi avrà appagamento, sia esso quello dell'ira, o della voglia di litigare, o della riflessione, o della benevolenza. Questo istinto ha agguantato l'accaduto come fosse la sua preda: perché proprio questo? Poiché esso stava in agguato, assetato e affamato. — Di recente, alle undici antimeridiane, d'improvviso, dinanzi a me, un uomo piombò a terra, come fulminato, tutte le donne dintorno cominciarono a gridare forte; io stesso lo rimisi in piedi e attesi che cominciasse di nuovo a parlare, — durante tutto questo non si mosse in me neanche un muscolo del volto e nessun sentimento, né quello dello spavento, né quello della compassione, avevo invece fatto quello che era più immediato e più razionale e me ne ero andato freddamente via. Posto che il giorno avanti mi fosse stato annunciato che l'indomani, alle undici, qualcuno sarebbe stramazato a quel modo accanto a me, — avrei sofferto in precedenza ogni sorta di tormenti, non avrei dormito la notte e forse, nel momento

decisivo, sarei diventato come quell'uomo, invece di aiutarlo. Frattanto infatti tutti i possibili istinti avrebbero avuto il tempo di rappresentarsi quell'esperienza e di commentarla. — Cosa sono dunque le nostre esperienze vissute? Molto più quel che noi vi mettiamo dentro di quanto è già in esse! Oppure bisogna addirittura dire: in sé, dentro, non v'è niente? L'interiore sperimentare è forse un inventare? —

120.

Per tranquillizzare gli scettici.—«Io non so assolutamente quel che faccio! Non so assolutamente quel che devo farei» — Hai ragione, ma non dubitare: tu vieni fatto! in ogni attimo. L'umanità in tutti i tempi ha scambiato l'attivo con il passivo, è il suo eterno svarione grammaticale.

121.

«Causa ed effetto»! — Su questo specchio — e il nostro intelletto è uno specchio — succede qualcosa che mostra con regolarità come ogni volta una determinata cosa segue di nuovo un'altra determinata cosa, — questo, quando lo percepiamo e vogliamo dargli un nome, noi lo chiamiamo causa ed effetto, noi folli! Come se noi qui avessimo compreso e potessimo comprendere una qualsiasi cosa! Infatti non abbiamo veduto nient'altro che le figure di «cause ed effetti»! Ed è proprio questa figuratività che rende anzi impossibile penetrare con lo sguardo in una più essenziale connessione, qual è quella data dalla successione!

122.

Le finalità nella natura. — Chi, da spassionato ricercatore, segue la storia dell'occhio e delle sue forme nelle infime creature e mostra tutto il graduale divenire dell'occhio, deve pervenire al grande risultato che il vedere non è stato lo scopo riposto nella formazione dell'occhio, piuttosto esso si è presentato quando il caso ebbe messo assieme l'apparato visivo. Un unico esempio di questo genere, e le «finalità» ci cadono dagli occhi come bende!

123.

Ragione. — Com'è venuta la ragione al mondo? Come è giusto, in un mondo irrazionale, attraverso il

caso. E quest'ultimo lo si dovrà indovinare, come un enigma.

124.

Cos'è volere?— Ridiamo di colui che esce dalla sua camera proprio nel minuto in cui il sole esce dalla sua, e dice: «io voglio, che il sole sorga»; e di quello che non può fermare una ruota e dice: «io voglio che essa rotoli»; e di colui che nella lotta è gettato a terra e dice: «io qui giaccio a terra, ma sono io che voglio questo!». Ma, a parte le risate, facciamo noi forse qualcosa di diverso da uno di questi tre, quando usiamo la parola: «io voglio»!

125.

Del «regno della libertà». — Noi possiamo pensare molte più cose di quante ne facciamo e viviamo, — ciò significa che il nostro pensiero è superficiale e si appaga della superficie, anzi, non la nota neanche. Se il nostro intelletto si fosse rigorosamente sviluppato secondo la misura della nostra forza e del nostro esercizio della forza, avremmo in posizione preminente nel nostro pensiero il principio fondamentale che possiamo comprendere soltanto ciò che possiamo fare, — se, in generale, esiste un comprendere. All'assetato manca l'acqua, ma le immagini dei suoi pensieri gli presentano incessantemente l'acqua dinanzi agli occhi, come se non ci fosse niente di più facile da procacciarsi, — la natura superficiale e facilmente contentabile dell'intelletto non può comprendere la vera e propria indigenza del bisogno e in ciò si sente superiore: esso è orgoglioso di potere di più, di correre più velocemente, di essere in un attimo alla meta,—e così il regno del pensiero in confronto al regno del fare, del volere e dello sperimentare interiormente, appare come un regno della libertà': mentre esso, come si è detto, è soltanto un regno della superficie e delle modeste pretese.

126.

Oblío. — Che vi sia un oblio, non è ancora dimostrato; ciò che sappiamo è soltanto che il ricordare di nuovo non è in nostro potere. In via provvisoria noi abbiamo posto in quella falla del nostro potere quella parola «oblio»: proprio come se vi sia una facoltà in più da registrare. Ma cos'è che in fondo sta in nostro potere? — Se quella parola sta in una falla del nostro potere, non dovrebbero stare le altre parole in una falla del nostro sapere riguardo alla nostra potenza?

127.

Secondo un fine. — Di tutte le azioni, quelle secondo un fine vengono capite meno di tutte, poiché esse sono state sempre considerate come le più comprensibili e, per la nostra coscienza, sono la cosa più quotidiana che vi sia. I grandi problemi se ne stanno sulla strada.

128.

Il sogno e la responsabilità. — In tutto volete essere responsabili? Soltanto per i vostri sogni non lo volete essere? Che miserabile debolezza, che mancanza di conseguente coraggio! Niente vi è così proprio, più dei vostri sogni! Niente è più opera vostra! Materia, forma, durata, attori, spettatori,—in queste commedie siete tutto voi stessi! E proprio qui avete paura e vi vergognate dinanzi a voi stessi, e già Edipo, il saggio Edipo, sapeva ricavar consolazione dal pensiero che non abbiamo nessun potere su ciò che sognamo! Io ne concludo che la grande maggioranza della gente dev'esser consapevole di alcuni orrendi sogni. Se fosse diversamente, quanto avremmo sfruttato la nostra notturna immaginazione poetica per la superbia degli uomini! — Devo aggiungere che il saggio Edipo aveva ragione, che effettivamente noi non siamo responsabili dei nostri sogni, — come tanto poco lo siamo della nostra veglia, e che la dottrina della libertà del volere ha per madre e padre l'orgoglio e il sentimento di potenza dell'uomo? Io questo lo dico forse troppo di sovente, ma, almeno, non per questo è ancora diventato un errore.

129.

Il presunto conflitto dei motivi. — Si parla di «conflitto dei motivi», ma con ciò si indica un conflitto, che non è quello dei motivi. Vale a dire: alla nostra coscienza riflettente si presenta, di fronte ad un'azione, una serie di conseguenze di diverse azioni, che pensiamo di poter compiere tutte quante e, così, poniamo queste conseguenze a confronto. Crediamo di esser decisi ad un'azione, quando abbiamo stabilito che le sue conseguenze saranno prevalentemente quelle favorevoli; prima di giungere a questa conclusione del nostro ponderare, spesso ci tormentiamo, onestamente, a causa della gran difficoltà di indovinare le conseguenze, di vederle in tutta la loro forza e proprio tutte, senza alcun errore di omissione: per cui il conto deve oltracciò venire ancora diviso per il caso. Anzi, per dire la difficoltà maggiore: tutte le conseguenze che, singolarmente prese, è così difficile stabilire, debbono ora equilibrarsi reciprocamente su un'unica bilancia; e assai spesso per questa casistica del vantaggio ci manca unitamente ai pesi anche la bilancia, a causa, questo, della qualitativa diversità di tutte le possibili conseguenze. Ma posto che si venisse in chiaro anche su questo, e che il caso ci avesse posto sulla bilancia conseguenze che si possono reciprocamente bilanciare: adesso in effetti avremmo nel quadro delle conoscenze di una determinata azione un motivo per compiere proprio questa azione, — sì! un motivo! Ma nell'attimo in cui finalmente agiamo, veniamo abbastanza spesso determinati da un genere di motivi diverso da quello di cui si è qui parlato, quello cioè del «quadro delle conseguenze». Allora agisce l'abituale giuoco delle nostre forze, o una piccola spinta da parte di una persona che temiamo o stimiamo o amiamo, oppure la

comodità che preferisce fare quanto gli sta a portata di mano, o l'eccitazione della fantasia, provocata dal minimo occasionale evento nell'attimo decisivo; agisce qualcosa di corporeo, che appare in modo del tutto imprevedibile, agisce l'umore, il balzo di una qualche passione, che in modo del tutto casuale è pronta a scattare: in breve, agiscono dei motivi che in parte non conosciamo affatto, in parte conosciamo assai male e che mai in precedenza possiamo mettere in conto nel loro reciproco rapporto. Può darsi che anche tra di loro abbia luogo un conflitto, uno spingere avanti e indietro, un compensarsi e un tracollare dei loro pesi — e questo sarebbe il vero e proprio «conflitto dei motivi»: — qualcosa per noi di completamente invisibile e inconscio. Io ho calcolato le conseguenze e i risultati e così ho inserito un motivo del tutto essenziale nella linea di combattimento dei motivi, ma questa linea di combattimento la posso tanto poco disporre, quanto vedere: il conflitto stesso mi è nascosto ed egualmente la vittoria in quanto vittoria; ho certo esperienza di quel che alla fine faccio, — ma quale motivo, con tutto ciò, abbia propriamente vinto, questo non lo so. Noi però siamo ben abituati a non calcolare questi processi inconsci e a immaginarci la preparazione di un atto solo in quanto è cosciente: e così scambiamo il conflitto dei motivi con il confronto di possibili conseguenze di azioni differenti, — una confusione tra le più ricche di conseguenze e tra le più fatali per lo sviluppo della morale!

130.

Fini? Volontà?— Noi ci siamo abituati a credere a due regni, al regno dei fini e della volontà e al regno dei casi; in quest'ultimo l'accadere è privo di senso, le cose vanno, stanno e cadono, senza che nessuno possa dire: per quale motivo? a che scopo? — Noi temiamo questo possente regno della grande stupidità cosmica, perché il più delle volte veniamo a conoscerlo per il fatto che nell'altro mondo, in quello dei fini e delle intenzioni, vi casca dentro come una tegola dal tetto, colpendoci a morte una qualche bella finalità. Questa credenza nei due regni è un'antichissima favola romantica: noi nani intelligenti, con la nostra volontà e con i nostri fini, veniamo molestati da stupidi, arcistupidi giganti, i casi, gettati a terra dalla loro corsa, spesso calpestati a morte, — ma nonostante tutto ciò, non vorremmo rimanere senza la terribile poesia di questa vicinanza, poiché questi mostri giungono spesso quando la vita nella tela di ragno dei fini è divenuta troppo noiosa o troppo angustiosa e ci offrono un sublime diversivo per il fatto che la loro mano per una volta lacera l'intera ragnatela, — non che l'abbiano voluto, questi irrazionali! Non che se ne siano almeno accorti! Ma comunque le loro mani ossute si protendono attraverso la nostra ragnatela, come se fosse aria. — I Greci chiamavano Moira questo regno dell'imprevedibile e dell'eterna sublime limitatezza e lo ponevano come l'orizzonte che circondava i loro dèi, oltre il quale essi non potevano agire efficacemente, né vedere: con quella segreta tracotanza nei confronti degli dèi che si trova in diversi popoli, in guisa che, invero, li si adora, ma si tiene in mano un'ultima carta contro di loro, per esempio quando, come nel caso degli Indiani o i Persiani, li si pensa dipendenti dal sacrificio dei mortali, di modo che i mortali nel peggiore dei casi possono affamare e lasciar morire di fame gli dèi; oppure quando, come nel caso del duro e malinconico scandinavo, ci si procura, con il rappresentarsi un unico e irripetibile crepuscolo degli dèi, il godimento di una silenziosa vendetta, per compensare la continua paura che gli incutono i suoi dèi malvagi. Diverso è il cristianesimo, con il suo sentimento fondamentale, che non è né indiano, né persiano, né greco, né scandinavo e che impone di adorare

nella polvere lo spirito della potenza e di baciare la stessa polvere: questo fece capire che quell'onnipotente «regno della stupidità» non è così stupido come sembra, e che piuttosto siamo noi gli stupidi, che non abbiamo notato che dietro ad esso — sta il buon Dio, colui che ama le vie oscure, contorte e portentose, ma che alla fine tutto «guida magnificamente alla sua meta». Questa nuova favola del buon Dio, che fino a quel momento sarebbe stato misconosciuto, come genia di giganti o come Moira, e che intesse egli stesso trame di fini, ancor più sottili di quelle del nostro intelletto — e che pertanto dovrebbero apparir incomprensibili, anzi assurde a questo stesso — questa favola era un rovesciamento così ardito e un paradosso così azzardato, che il mondo antico, divenuto troppo raffinato, non aveva la forza di contrastarla, per quanto assurda e piena di contraddizione potesse suonare la cosa; giacché, detto in confidenza, in tutto questo c'era una contraddizione: se il nostro intelletto non può indovinare quali siano l'intelletto e gli scopi divini, da che cosa mai intuisce questo carattere costitutivo dell'intelletto stesso? e quello costitutivo dell'intelletto divino?— In un'epoca più recente è in effetti divenuto assai grande il diffidente sospetto circa il fatto che la tegola che cade dal tetto, venga realmente gettata dall'«amore divino» — e gli uomini cominciano di nuovo, muovendosi all'indietro, a incappare nelle antiche orme dei giganti e dei nani romantici. Impariamolo dunque, perché adesso è tempo di ciò: nel nostro presunto regno particolare dei fini e della ragione dominano parimenti i giganti! E i nostri fini e la nostra ragione non sono dei nani, bensì dei giganti! E le nostre proprie ragnatele così spesso e altrettanto indelicatamente vengono lacerate da noi stessi, come dalla tegola! E non è tutto un fine, quel che viene così chiamato, e ancor meno è tutto volontà, ciò che volontà si chiama! E se voi voleste concludere: «c'è dunque un solo regno, quello dei casi e della stupidità?» — allora sarebbe da aggiungere: sì, forse c'è un solo regno, forse non ci sono né fini, né volontà e siamo noi che ce li siamo immaginati. Quelle ferree mani della necessità, che agitano il bussolotto dei casi, giuocano il loro giuoco per un tempo infinito: allora dovranno venir fuori dei getti di dadi, che sembrano perfettamente simili alla finalità e alla razionalità di ogni grado. Forse i nostri atti di volontà, i nostri fini non sono nient'altro che questi getti di dadi — e noi siamo solo troppo limitati e troppo vanitosi per comprendere la nostra estrema limitatezza: quella cioè per la quale siamo noi stessi ad agitare con mani ferree il bussolotto dei dadi, siamo noi stessi, nelle nostre più intenzionali azioni, a non fare niente di più che giuocare il giuoco della necessità. Forse! — Per venirne fuori da questo forse, si dovrebbe già essere stati ospiti nel regno dei morti e di là ad ogni superficie e, al tavolo di Persefone, aver giuocato ai dadi e scommesso con lei stessa.

131.

Le mode morali. — Come sono cambiati i giudizi complessivi in campo morale! Quei grandi portenti dell'eticità antica, per esempio Epitteto, non sapevano niente dell'oggi consueta esaltazione del pensare ad altri e del vivere per altri, secondo la nostra moda morale li si dovrebbe definire addirittura immorali, poiché con tutte le forze hanno lottato per il loro ego e contro la comunanza di sentimenti con gli altri (specialmente con le loro sofferenze e con i loro difetti etici). Forse loro ci avrebbero risposto: «se avete in voi stessi un oggetto così noioso ed odioso, allora pensate pure di più agli altri che a voi! In questo fate bene!».

L'evanescente eco della cristianità nella morale. — «On n'est bon que par la pitié: il faut donc qu'il y ait quelque pitié dans tous nos sentiments» — così suona oggi la morale! E da cosa ha origine ciò? — Che l'uomo, le cui azioni sono piene di simpatia, disinteresse, di utilità comune, sociali, venga oggi sentito come l'uomo morale — questo è forse l'effetto e il mutamento di opinione più universale che il cristianesimo ha prodotto in Europa: sebbene questa non sia stata né la sua intenzione, né la sua dottrina. Ma era questo il residuum di disposizioni d'animo cristiane, quando la fondamentale credenza, del tutto opposta e rigorosamente egoistica, che «una cosa sola è necessaria» e che di assoluta importanza è l'eterna salvezza personale, a poco a poco passò in secondo piano insieme ai dogmi sui quali poggiava, e con ciò fu spinta in primo piano la collaterale credenza nell'«amore», nell'«amore per il prossimo», in conseguenza con la pratica, senza limiti, della ecclesiale misericordia. Quanto più ci si distaccava dai dogmi, tanto più si cercava quasi la giustificazione di questo distacco in un culto dell'amore umano: non rimanere in ciò indietro rispetto all'ideale cristiano, bensì, per quanto fosse possibile, superarlo fu un segreto sprone per tutti i liberi pensatori francesi, da Voltaire fino ad August Comte: e quest'ultimo con la sua famosa formula morale: vivre pour autrui ha in effetti ultracristianizzato il cristianesimo. In terra tedesca Schopenhauer e in quella inglese John Stuart Mill hanno dato la massima celebrità alla dottrina degli affetti simpatetici e della compassione, o dell'utile altrui come principio dell'agire: ma loro stessi furono soltanto un'eco, — con un potente impulso quelle dottrine sono spuntate ovunque e contemporaneamente nelle forme più grossolane e più raffinate, all'incirca dal tempo della Rivoluzione francese, e tutti i sistemi socialisti si sono posti senza volerlo sul comune terreno di queste dottrine. Forse non c'è oggi alcun pregiudizio meglio creduto di questo: che si sappia che cosa propriamente costituisce ciò che è morale. Oggi sembra che ad ognuno faccia bene sentir dire che la società sarebbe sulla via di adeguare il bisogno del singolo a quelli generali, e che la felicità e insieme il sacrificio del singolo starebbero nel fatto di sentirsi un utile membro e strumento del tutto: solo che attualmente si è ancora molto indecisi sul dove sia da cercare questo tutto, se in uno Stato già esistente o da fondare, o nella nazione o in una fratellanza dei popoli, oppure in piccole nuove comunità economiche. Intorno a questo fatto, oggi, v'è un gran riflettere, dubitare, lottare, molta agitazione e molta passione; ma meravigliosa e armoniosa è la concordia nella pretesa che l'ego debba negare se stesso, fino a che, nella forma dell'adeguamento al tutto, non riceva ancora di nuovo la sua solida cerchia di diritti e di doveri, — fino a che non divenga qualcosa di completamente nuovo e diverso. Si vuole nientemeno che — lo si confessi o no — una radicale trasformazione, anzi un indebolimento e un annullamento dell'individuo: non ci si stancherà di enumerare e accusare tutto ciò che, in quella che fino ad oggi è stata la forma dell'esistenza individuale, v'è di cattivo ed ostile, di dissipatore, di dispendioso, di lussuoso, con la speranza di amministrare e governare più a buon mercato, senza rischi, in modo più equilibrato e unitario, purché vi siano ancora dei grandi corpi con le loro membra. Viene avvertito come buono tutto ciò che, in qualche modo, corrisponde a questo istinto a formare i corpi e le loro membra, e ai suoi istinti ausiliari, questa è la fondamentale corrente morale del nostro tempo; in tutto questo, sentire comune e sentire sociale agiscono l'uno sull'altro in un giuoco reciproco. (Kant si trova ancora al di fuori di questo movimento: egli insegna espressamente che dobbiamo essere insensibili verso l'altrui soffrire, se il nostro far del bene deve avere un valore morale, — cosa questa che Schopenhauer, assai stizzito, come si può capire, chiama l'insulsaggine kantiana.)

«Non pensare più a se stessi». — Ci si rifletta ben a fondo: perché ci tuffiamo dietro a uno che dinanzi a noi cade in acqua, sebbene non si nutra alcun sentimento particolare nei suoi confronti? Per compassione: in tal caso si pensa soltanto agli altri, — risponde la mancanza di riflessione. Perché si prova dolore e disagio per uno che sputa sangue, mentre si è addirittura mal disposti e ostili nei suoi confronti? Per compassione: in questo caso, appunto, non si pensa più a sé, — dice la stessa mancanza di riflessione. La verità è che nella compassione — in ciò, intendo, che in modo fuorviante si è soliti chiamare compassione — noi certo non pensiamo più in modo cosciente a noi, ma inconsciamente ci pensiamo in un modo assai forte, come quando, se ci scivola un piede, facciamo inconsciamente, ora favore nostro, i contromovimenti più opportuni e in ciò usiamo evidentemente tutto il nostro giudizio. La disgrazia altrui ci offende, ci convincerebbe della nostra impotenza, forse della nostra codardia, se non gli prestassimo aiuto. Ovvero, essa reca già in sé una diminuzione del nostro onore dinanzi agli altri o dinanzi a noi stessi. Oppure nella disgrazia e nella sofferenza di un altro v'è un indice di pericolo per noi; e queste, già come segni dello stato di pericolo in cui l'uomo si trova e della sua fragilità, possono provocare in noi un senso di pena. Noi respingiamo questa sorta di pena e di offesa e la compensiamo con un'azione compassionevole; in essa può esserci una sottile legittima difesa o anche una vendetta. Che al fondo si pensi molto a noi stessi, lo si può indovinare dalla decisione che prendiamo in tutti quei casi in cui, alla vista del sofferente, dell'indigente, di chi è nell'afflizione, possiamo prendere un'altra strada: a non fare così ci risolviamo quando possiamo accostarci ad essi come coloro che sono più potenti, come i soccorritori, quando siamo sicuri del plauso altrui; quando vogliamo sentire qualcosa di antitetico alla nostra felicità o anche quando, mediante quella vista, vogliamo strapparci alla noia. È fuorviante chiamare con-passione la sofferenza che ci viene arrecata ad una tale vista e che può essere di assai diversi tipi, giacché in tutte le circostanze si dà una sofferenza dalla quale colui che soffre dinanzi a noi è libero: questa è una sofferenza che appartiene a noi, come appartiene a lui la sua. Ma è soltanto questa sofferenza personale che rimuoviamo da noi quando compiamo delle azioni pietose. Senz'altro noi non facciamo mai qualcosa del genere per un unico motivo: se è certo che noi in questo ci vogliamo liberare di un dolore, è altrettanto certo che in una tale azione noi consentiamo ad un istinto di piacere, — piacere che nasce alla vista di qualcosa di antitetico alla nostra situazione, all'idea di poter dare aiuto, solo che lo si voglia, al pensiero della lode e della riconoscenza nel caso che questo aiuto venga dato; piacere che ha origine nell'attività stessa del prestare aiuto, in quanto l'atto riesce e in sé reca diletto, a chi lo esegue, come qualcosa che si realizza gradualmente, ma in particolare nel sentire che la nostra azione mette fine ad un'ingiustizia che suscita sdegno (e già lo sfogare il proprio sdegno dà sollievo). Tutto ciò, incluso anche qualcos'altro di molto più sottile, è «compassione»: — come goffo piomba qui il linguaggio, con una sola parola, su una realtà così polifonica! — Che il compatire sia, invece, della stessa specie del patire, alla cui vista esso ha origine, o che abbia una comprensione particolarmente fine e penetrante per quest'ultimo, entrambe queste cose sono contraddette dall'esperienza, e chi ha magnificato la compassione proprio sotto questi due riguardi mancava appunto, in campo morale, dell'esperienza sufficiente. Questo è il mio dubbio circa tutte quelle incredibili cose che Schopenhauer riferisce sulla compassione: egli, che con ciò vorrebbe condurci a credere alla sua grande novità, che la compassione cioè — appunto quella compassione da lui così difettosamente osservata e così mal descritta — sia la fonte di ogni azione morale, sia passata che futura, — e proprio in grazia di quella facoltà che lui le ha soltanto

fantasiosamente attribuito. Cosa, in fondo, distingue gli uomini compassionevoli da quelli privi di compassione? Soprattutto — per darne anche qui solo un abbozzo — il fatto che questi ultimi non hanno l'eccitabile fantasia della paura, la sottile capacità di fiutare il pericolo; inoltre la loro vanità non è offesa così facilmente quando accade qualcosa che potrebbero impedire (la prudenza che deriva dall'orgoglio impone loro di non mischiarsi inutilmente in estranee faccende, anzi da parte loro amano che ognuno sia di aiuto a se stesso e giochi le proprie carte). Inoltre essi sono più avvezzi dei compassionevoli a sopportare i dolori; e non appare loro così ingiusto che altri soffrano, dal momento che hanno sofferto loro stessi. Inoltre per loro è una condizione penosa quella di avere il cuore tenero, come per i compassionevoli lo è quella di essere stoicamente impassibili; coprono questo atteggiamento con parole di discredito, credendo che in esso sia in pericolo la loro virilità e il loro freddo coraggio, — di fronte agli altri nascondono le lacrime e se le asciugano indignati con se stessi. Rispetto ai compassionevoli sono un tipo diverso di egoisti; — ma chiamare loro malvagi per eccellenza, e buoni i compassionevoli, non è nient'altro che una moda morale, che ha fatto il suo tempo: come pure ha avuto il suo tempo la moda opposta, e che lungo tempo!

134.

Fino a che punto ci si deve guardare dalla compassione. — La compassione, in quanto effettivamente crea una sofferenza — e questo sia qui il nostro unico punto di vista —, è una debolezza, come lo è ogni perdersi in una passione dannosa. Essa aumenta la sofferenza nel mondo: pur se, a seguito della compassione, una sofferenza può, in via mediata, essere qua e là ridotta o eliminata, questa occasionale e nel complesso insignificante conseguenza non può tuttavia essere utilizzata per giustificare la sua essenza, che, come si è detto, è dannosa. Posto che essa anche per un solo giorno fosse l'atteggiamento dominante, allora l'umanità perirebbe subito ad opera sua. In sé, essa ha così pochi caratteri positivi, come ne può avere un qualsiasi altro istinto: solo laddove viene richiesta e lodata — e questo accade solo quando non si comprende quanto in essa v'è di dannoso, ma vi si scopre una fonte di piacere — annette a sé la buona coscienza; solo allora ci si abbandona volentieri ad essa e non si teme il suo manifestarsi. In altre circostanze, in cui si comprende la sua dannosità, è considerata una debolezza: oppure, come presso i Greci, come una morbosa passione periodica, cui si potrebbe togliere la sua pericolosità mediante volontari sfoghi periodici. — Chi una volta, a mo' di esperimento, si abbandoni, per un certo periodo di tempo, a tutte le occasioni di compassione nella vita pratica e si ponga sempre dinanzi all'anima tutta la miseria che può abbracciare nel suo ambiente, costui diverrà irrimediabilmente malato e malinconico. Chi invece voglia, come medico, servire in un qualsiasi senso all'umanità, dovrà essere assai prudente di fronte a questo sentimento, — esso lo paralizza in tutti i momenti decisivi, impedisce il suo sapere e lega la sua soccorrevole, delicata mano.

135.

L'essere compatiti. — Tra i selvaggi si pensa con morale raccapriccio all'essere compatiti: questo vuol dire esser privi di ogni virtù. Accordare compassione ha lo stesso significato che disprezzare: un essere spregevole non lo si vuole veder soffrire, ciò non procura alcun godimento. Al contrario, veder soffrire un nemico che si riconosce di pari fierezza e che in mezzo alle torture non sacrifica il proprio orgoglio, e in generale veder soffrire ogni essere che non intende invocare pietà, cioè non è disposto a subire la più ignominiosa e profonda umiliazione, — ciò costituisce il massimo dei godimenti, ed in questo l'anima del selvaggio si innalza all'ammirazione: egli alla fine uccide un tal valoroso, se ciò è in suo potere, e così tributa a lui, all'indomito, l'estremo onore; se egli si fosse lamentato, se l'espressione del freddo sarcasmo avesse abbandonato il suo volto, se si fosse mostrato spregevole, — allora egli sarebbe potuto restare in vita, come un cane, — non avrebbe più eccitato la fierezza di chi lo sta a guardare e al posto dell'ammirazione sarebbe subentrata la pietà.

136.

La felicità nella compassione. — Se, come gli Indiani, si pone a meta di tutta fattività intellettuale la conoscenza dell'umana miseria e attraverso molte generazioni dello spirito si rimane fedeli a un tale terribile proposito, allora, agli occhi di tali uomini del pessimismo ereditario, la compassione finisce per ricevere un nuovo valore, in quanto potenza conservatrice della vita, tesa a rendere sopportabile l'esistenza, anche se questa, dinanzi alla nausea e all'orrore che suscita, sembra meriti di esser gettata via. La compassione diviene un antidoto contro il suicidio, in quanto è un sentimento che contiene piacere e che, a piccole dosi, fa gustare una certa superiorità: essa ci distoglie da noi stessi, ci ricolma il cuore, discaccia la paura e l'irrigidimento, stimola a parlare, a lamentarsi e ad agire, — è, relativamente, una gioia, se la si commisura alla miseria della conoscenza che da tutte le parti spinge l'individuo nell'angustia e nell'oscurità e gli mozza il respiro. Mentre la gioia, qualunque essa sia, dà aria, luce e libertà di movimento.

137.

Perché raddoppiare l'«io»? — Guardare alle proprie esperienze interiori con l'occhio con cui noi siamo soliti guardarle quando sono esperienze vissute da altri, — questo acquieta molto ed è una raccomandabile medicina. Guardare e accogliere, invece, le esperienze altrui, come se fossero le nostre — pretesa che è propria di una filosofia della compassione — questo causerebbe la nostra rovina, e in un tempo assai breve: se ne faccia dunque la prova e non si fantastichi più a lungo! Certamente, inoltre, quella prima massima è più conforme alla ragione ed alla buona volontà di essere razionali, poiché noi giudichiamo in modo più obiettivo il valore e il senso di un avvenimento se si verifica in altri e non in noi: per esempio il valore di un caso di morte, di una perdita di denaro, di una calunnia. La compassione come principio dell'agire, insieme alla pretesa: «soffri del male dell'altro, così come ne soffre egli stesso», comporterebbe invece che il punto di vista dell'io, con la sua esagerazione e sregolatezza, dovrebbe divenire anche il punto di vista dell'altro, del

compassionevole: sicché noi dovremmo soffrire contemporaneamente del nostro io e dell'io dell'altro e in tal modo ci aggraveremmo volontariamente di una doppia irragione, invece di diminuire, per quanto è possibile, il peso della propria.

138.

Divenire più teneri. — Se amiamo, onoriamo, ammiriamo qualcuno e, poi, ci accorgiamo che soffre, — sempre con grande stupore, poiché non si può fare a meno di pensare che la nostra felicità, che sgorga da lui come un fiume, provenga da una ricchissima sorgente di felicità sua propria — il nostro sentimento di amore, venerazione e ammirazione si trasforma in qualcosa di essenziale: si fa più tenero, cioè sembra che si stia gettando un ponte sull'abisso tra lui e noi, che debba aver luogo un avvicinamento all'uguaglianza. Adesso soltanto consideriamo possibile poterlo restituire di lui, mentre egli prima viveva al di sopra della nostra gratitudine, sublime nella nostra rappresentazione. Questo poter restituire ci procura gioia ed esaltazione. Cerchiamo di indovinare cosa lenisce il suo dolore e gliene facciamo dono; se egli vuole parole di conforto, sguardi, attenzioni, servizi, doni, — noi glieli diamo; ma soprattutto: se egli ci vuole sofferenti della sua sofferenza, allora ci doniamo a lui come sofferenti, e abbiamo in tutto ciò il piacere dell'operosa gratitudine: questa, come tale è, per dirla in breve, la buona vendetta. Se egli non vuole e non accetta da noi proprio niente, allora ce ne andiamo via intiepiditi e tristi, quasi mortificati: è come se la nostra riconoscenza venisse respinta, — e su questo punto d'onore anche la persona più benigna è suscettibile. Da tutto ciò consegue che, perfino nel migliore dei casi, nel soffrire v'è qualcosa di degradante e nella compassione qualcosa che innalza e conferisce una posizione di superiorità; ed è questo che separa l'un da l'altro, in eterno, questi due sentimenti.

139.

Superiorità presunta. — Voi dite che la morale della compassione è una morale superiore a quella dello stoicismo? Dimostratelo! Notate però che «superiore» e «inferiore» nella morale non possono a loro volta essere valutati secondo un metro morale: poiché non c'è alcuna morale assoluta. Prendete dunque altrove le unità di misura e — siate cauti!

140.

Lodare e biasimare. - Se una guerra finisce malamente si domanda chi abbia «colpa» della guerra; se invece finisce in modo vittorioso, si esalta colui che l'ha provocata. La colpa si ricerca ovunque si dia un insuccesso, poiché questo reca con sé un malumore contro il quale viene automaticamente

impiegato l'unico rimedio possibile: una nuova eccitazione del sentimento di potenza — e questa si trova nella condanna del «colpevole». Questo colpevole non è una sorta di capro espiatorio dell'altrui colpa: è la vittima dei deboli, degli scoraggiati, dei depressi, che in qualche modo vogliono dimostrare a se stessi di avere ancora forza. Anche condannare se stessi può essere un mezzo per aiutarsi, dopo una sconfitta, ad ottenere il sentimento della forza. — D'altro canto la magnificazione del provocatore è spesso l'altrettanto cieco risultato di un altro impulso che vuole avere la sua vittima, — e stavolta il sacrificio ha per la vittima stessa un profumo dolce e invitante —: se infatti per un grande e ammaliante successo, in un popolo, in una società il sentimento di potenza è divenuto stracolmo e subentra una stanchezza di vittoria, allora si dimette il proprio orgoglio; si fa avanti il sentimento della dedizione e si cerca il suo oggetto. Sia che veniamo biasimati o lodati, di solito non siamo per il nostro prossimo che le occasioni, e troppo spesso le occasioni prese a capriccio e trascinate per i capelli, per dar libero flusso all'impulso di biasimo o di lode che è in lui cresciuto: in entrambi i casi noi rendiamo al nostro prossimo un beneficio, del quale non abbiamo alcun merito e per il quale egli non mostra alcuna gratitudine.

141.

Più bello, ma di minor valore. — Pittoresca moralità: questa è la moralità delle passioni che in breve tempo salgono a ripide altezze, dei bruschi passaggi, degli atteggiamenti e dei toni patetici, penetranti, spaventosi, solenni. È il grado semiselvaggio della moralità: non ci lasciamo allettare dal suo fascino estetico fino al punto di conferirgli un rango superiore.

142.

Comunione di sentimenti. — Per comprendere l'altro, vale a dire, per riprodurre in noi il suo sentimento, risaliamo spesso, a dire il vero, al motivo del suo sentimento determinato in questo o in quel modo, e domandiamo per esempio: perchè costui è triste? — per poi venir noi stessi rattristati a causa dello stesso motivo; molto più di frequente però accade di tralasciare questo fatto e di generare in noi quel sentimento secondo gli effetti che esso esercita e mostra nell'altro, riproducendo sul nostro corpo (almeno fino a raggiungere una certa somiglianza del giuoco dei muscoli e dell'innervazione) l'espressione dei suoi occhi, della sua voce, della sua andatura, del suo portamento (o addirittura il loro riflesso in parola, in pittura, in musica). Allora, in conseguenza di un'antica associazione di movimento e sensazione, che è esercitata a procedere all'indietro e in avanti, si genera in noi un sentimento analogo. In questa abilità a comprendere i sentimenti altrui, noi ci siamo spinti assai avanti, e, quasi involontariamente, alla presenza di un essere umano, esercitiamo di continuo questa abilità: si consideri in particolare il giuoco di linee nei volti femminili, come trema e riluce tutto di quel suo incessante riprodurre e rispecchiare i sentimenti del mondo circostante. È la musica però che ci mostra, nel modo più chiaro, quali maestri noi siamo nell'indovinare sentimenti in modo svelto e sottile e nel sentire all'unisono: quando, cioè, la musica

sia un'imitazione dell'imitazione di sentimenti e quindi, nonostante questa distanza e indeterminatezza, ci faccia ancora abbastanza spesso partecipi di essi, così da renderci tristi senza il minimo motivo di mestizia, come perfetti buffoni, per il solo fatto di ascoltare suoni e ritmi che in qualche modo ricordano l'intonazione di voce e il movimento degli afflitti, o addirittura le loro consuetudini. Si narra di un re danese che dalla musica di un cantore fu trascinato a tal punto in uno stato di esaltazione guerriera, da fare un balzo e uccidere cinque persone durante una riunione della sua corte: non v'era alcuna guerra, alcun nemico, piuttosto il contrario di tutto ciò, ma la forza che dal sentimento risale alla causa era così veemente da sopraffare l'evidenza e la ragione. Ma questo è quasi sempre l'effetto della musica (posto che essa abbia appunto un effetto), e non abbiamo bisogno di casi così paradossali per riconoscerlo: lo stato del sentimento in cui ci porta la musica è quasi sempre in contraddizione con l'evidenza della nostra situazione effettiva e con la ragione che è a conoscenza di quest'ultima e delle sue cause. — Se ci interroghiamo sul modo in cui ci è divenuta così familiare l'imitazione dei sentimenti altrui, non rimane alcun dubbio circa la risposta: l'uomo, essendo la più pavida di tutte le creature, in virtù della sua delicata e fragile natura, ha avuto nella sua pavidità la maestra di quella comunione di sentimenti, di quella rapida comprensione per il sentimento altrui (anche per quello della bestia). Per lunghi millenni egli vide un pericolo in tutto ciò che era estraneo e animato: subito, ad una tale vista, imitò l'espressione dei tratti e dell'atteggiamento e trasse le sue conclusioni sul genere di cattiva intenzione dietro a quei tratti e a quell'atteggiamento. Questo interpretare tutti i movimenti e le linee in base ad intenzioni, l'uomo l'ha adoperato addirittura sulla natura delle cose inanimate — nell'illusione che non esista niente di inanimato: credo che qui abbia la sua origine tutto ciò che chiamiamo sentimento della natura, allo spettacolo del cielo, dei campi, delle rocce, dei boschi, delle tempeste, delle stelle, del mare, del paesaggio, della primavera. — Senza l'antichissima consuetudine del timore di vedere in tutto questo un secondo significato riposto, oggi non proveremmo alcuna gioia nella natura, come non la proveremmo nell'uomo e nella bestia, senza quella maestra del comprendere che è la paura. La gioia e la piacevole meraviglia, e infine il senso del ridicolo, sono infatti i figli tardivi della comunione dei sentimenti e gli assai più giovani fratelli della paura. — La capacità della rapida comprensione — che quindi ha la sua base nella capacità di una rapida dissimulazione — diminuisce negli uomini e nei popoli fieri e padroni di sé, poiché essi hanno meno paura: mentre tutte le specie di comprensione e di dissimulazione sono di casa tra i popoli timorosi: qui si trova anche la vera patria delle arti imitative e della intelligenza superiore. Se partendo da una teoria della comunione dei sentimenti, quale quella qui proposta, penso alla teoria, proprio oggi amata e consacrata, di un mistico processo in virtù del quale la compassione di due esseri ne fa uno solo e in tal modo rende possibile all'uno l'immediata comprensione dell'altro: se ripenso che un cervello così lucido come quello di Schopenhauer si compiace di esaltate e indegne chiacchiere inutili come queste e trapiantò ancora il suo compiacimento in lucidi e semilucidi cervelli: non riesco a por fine allo stupore e alla commiserazione. Come deve essere grande il nostro piacere per un'incomprensibile assurdità! Come pur sempre è vicino al folle tutto l'uomo, quando presta ascolto ai suoi segreti desideri intellettuali! — (Per qual motivo, in effetti, Schopenhauer si sentiva così disposto alla gratitudine nei confronti di Kant, così profondamente obbligato? Si palesa una volta in modo del tutto univoco: qualcuno aveva parlato del fatto che si poteva togliere la qualitas occulta all'imperativo categorico kantiano e lo si poteva rendere comprensibile. Al che Schopenhauer prorompe in queste parole: «Comprensibilità dell'imperativo categorico! Pensiero fondamentale sbagliato! Egizia oscurità! Ci guardi il cielo che non diventi pure comprensibile! Proprio il fatto che si dia un'incomprensibile, che vi sia questa miseria dell'intelletto e che i suoi concetti siano limitati, condizionati, finiti, illusori; questa certezza è il

grande dono di Kant». — Si valuti se ha una buona volontà di conoscere le cose morali, chi dall'inizio si sente felice per la fede nella incomprendibilità di tali cose! Uno che ancora, onestamente, crede alle illuminazioni dall'alto, alla magia e alle apparizioni di spiriti e alla metafisica bruttezza del rospo!).

143.

Guai se questo istinto comincia a infuriare! — Supposto che l'istinto dell'affetto e della sollecitudine per gli altri («l'affezione simpatetica») divenisse due volte più forte di quel che è, non lo si potrebbe più sopportare su questa terra. Si rifletta soltanto sulle pazzie cui ognuno, per attaccamento e sollecitudine verso se stesso, va incontro ogni giorno e ogni ora, e come egli in ciò sia insopportabile a vedersi: che avverrebbe se noi divenissimo per gli altri l'oggetto di simili follie e importune invadenze con le quali sinora essi hanno funestato soltanto se stessi! Non si fuggirebbe all'impazzata, non appena si avvicinasse a noi un «prossimo»? E non copriremmo l'affezione simpatetica con le stesse male parole con le quali oggi noi copriamo l'egoismo?

144.

Tenergli orecchi chiusi dinanzi ai lamenti. — Se ci lasciamo offuscare dai lamenti e dalle sofferenze degli altri mortali e oscuriamo con delle nubi il nostro stesso cielo, chi porterà allora le conseguenze di questo offuscamento? Proprio gli altri mortali e in aggiunta a tutti i loro pesi! Noi per loro non potremo essere né di soccorso, né di conforto, se vogliamo essere l'eco dei loro lamenti, se anzi teniamo sempre l'orecchio teso verso di loro, - a meno che non apprendiamo l'arte degli dèi dell'Olimpo e d'ora innanzi non troviamo edificazione nella sventura degli uomini, invece di diventare per essa infelici. Questo però è qualcosa di troppo olimpico per noi: sebbene col godimento della tragedia si sia già fatto un passo avanti verso questo ideale cannibalismo da dèi.

145.

«Non egoistico!» — Quello è vuoto e vuol divenire pieno, questo è strapieno e si vuole svuotare, — entrambi sono spinti a cercarsi un individuo che serva loro allo scopo. E questo processo, inteso nel suo senso più alto, in entrambi i casi lo si chiama con una sola parola: amore, — ma come? l'amore dovrebbe essere qualcosa di non egoistico?

Passar sopra anche al prossimo. — Come? L'essenza di ciò che è veramente morale starebbe nel fatto di considerare le prossime e più immediate conseguenze delle nostre azioni nei riguardi degli altri e di deciderci in conformità ad esse? Questa è soltanto una morale ristretta e piccolo-borghese, se mai possa dirsi una morale: mi sembra invece un pensiero superiore e più libero quello di guardar oltre anche a queste prossime conseguenze per gli altri e di promuovere mete più lontane, in certe circostanze anche attraverso l'altrui sofferenza, — promuovere per esempio la conoscenza, pur nella consapevolezza che la nostra libertà di spirito, in primo luogo e immediatamente, getterà gli altri nel dubbio, nell'affanno e in qualcosa di peggio ancora. Non potremmo trattare il nostro prossimo almeno come trattiamo noi stessi? E se nel nostro caso noi non pensiamo in modo così ristretto e piccolo-borghese alle immediate conseguenze e dolori: per qual motivo dovremmo farlo col nostro prossimo? Supponiamo di avere riguardo a noi il senso del sacrificio: cosa ci impedirebbe di sacrificare con noi anche il nostro prossimo? — così come fino ad oggi hanno fatto lo Stato e i principi che sacrificarono un cittadino dopo l'altro «a motivo dell'interesse generale», come si diceva. Ma anche noi abbiamo interessi generali e forse più generali: perché non dovrebbero poter essere sacrificati alle future generazioni alcuni individui della generazione presente, in modo che la loro afflizione, la loro inquietudine, la loro disperazione, i loro errori e i loro angosciosi passi siano avvertiti come necessari, perché un nuovo vomere deve fendere il terreno e renderlo fecondo per tutti? — Infine: noi al contempo comunichiamo al nostro prossimo lo spirito nel quale egli può sentirsi vittima, lo convinciamo al compito per il quale lo usiamo. Siamo dunque senza pietà? Ma se noi, passando sopra anche alla nostra pietà, vogliamo riportare la vittoria su noi stessi, non è questo un atteggiamento e una disposizione d'animo più elevata e più libera di quella in cui ci si sente sicuri, quando si è chiarito se un'azione fa del bene o del male al prossimo? Mentre invece attraverso il sacrificio — in cui siamo compresi noi e il prossimo — rafforzeremmo e leveremmo più in alto l'universale sentimento dell'umana potenza, supponendo anche di non raggiungere niente di più. Ma già questo sarebbe un positivo accrescimento della felicità. — E infine, se persino questo — ma, a questo punto, non una parola di più! Basta uno sguardo, voi mi avete capito.

Causa dell'«altruismo». — Gli uomini nel loro complesso hanno parlato dell'amore in modo così enfatico e divinizzante, perché di amore ne hanno avuto poco e non hanno mai potuto mangiare a sazietà di un tale cibo: così è divenuto per loro un «cibo divino». Se un poeta volesse una volta descrivere, in un'utopica immagine, l'universale amore umano come esistente, certamente dovrebbe descrivere una condizione piena di tormento e ridicola, quale mai fu vista sulla terra, — ognuno non si troverebbe ad essere corteggiato, molestato e bramato da un solo amante, come avviene oggi, bensì da migliaia, anzi da ciascun altro, a cagione di un invincibile impulso che allora si coprirebbe di insulti e di maledizioni, allo stesso modo in cui la più antica umanità ha fatto con l'egoismo; e i poeti di una tale condizione, se sarà loro lasciata la quiete per poetare, non sogneranno nient'altro che quel beato passato privo di amore, quel divino egoismo, quella solitudine che una volta era ancora

possibile sulla terra, quel rimanere indisturbati, nella malevolenza, nell'odio, nel disprezzo o comunque si voglia chiamare tutta l'infamia del nostro caro mondo animale in cui noi viviamo.

148.

Sguardo nella lontananza. — Se, come si è ben definito, le sole azioni morali sono quelle che sono state compiute per amore altrui e unicamente per amore altrui, allora non esistono azioni morali! Se — come suona un'altra definizione — le sole azioni morali sono quelle compiute nella libertà di volere, parimenti non esistono azioni morali! — E che cos'è dunque ciò che si chiama così e che in ogni caso esiste ed esige di essere spiegato? Sono le conseguenze di alcuni errori intellettuali. — E supposto che ci si liberasse di tali errori, che ne sarebbe delle «azioni morali»? — In virtù di questi errori noi abbiamo finora attribuito ad alcune azioni un valore più elevato di quello che hanno: le abbiamo distinte dalle azioni «egoistiche» e «non libere». Se noi ora, come è necessario fare, le associamo di nuovo a quest'ultime, diminuiamo senz'altro il loro valore (il sentimento del loro valore), e precisamente le abbassiamo sotto la giusta misura, in quanto, fino a oggi, le azioni «egoistiche» e «non libere» sono state stimate troppo basse sulla base di quella pretesa profondissima ed intima differenza. Dunque, proprio queste azioni morali saranno, d'ora in poi, compiute meno di frequente, poiché d'ora in poi saranno stimate meno? Inevitabilmente! Almeno per un buon lasso di tempo, finché sulla bilancia del sentimento del loro valore peserà la reazione degli errori precedenti! Ma la nostra contropartita è nel fatto che noi restituiamo agli uomini un animo sereno per quelle azioni denigrate come egoistiche e ripristiniamo il valore di queste stesse, — sottraiamo loro la cattiva coscienza! E poiché finora queste erano di gran lunga le più frequenti e lo saranno per tutto il tempo futuro, noi togliamo all'intero quadro delle azioni e della vita la sua apparenza di malvagità. Questo è un risultato assai grande! Quando l'uomo non si ritiene più malvagio, cessa di esserlo!

149.

Piccoli atti che derogano dalla norma sono necessari. — Agire nelle faccende del costume, anche per una sola volta, contro il proprio migliore giudizio; ceder qui nella prassi e riservarsi la libertà spirituale; fare come fanno tutti e così rendere a tutti una gentilezza e un beneficio, in risarcimento, per così dire, del differenziarsi delle nostre opinioni: — ciò, presso molti uomini abbastanza liberi di idee, è considerato non solo ineccepibile, ma pure «honett», «human», «tolerant», «non pedante», o comunque possano suonare le belle parole che si cantano alla coscienza intellettuale perché si addormenti: e così questi, pur essendo ateo, fa battezzare cristianamente il suo bambino, e quello presta il servizio militare come tutti gli altri, pur condannando con forza l'odio tra i popoli, ed un terzo corre in chiesa con una femminuccia, perché questa ha una pia parentela, e fa promessa dinanzi a un prete senza vergognarsi. «Non è di essenziale importanza se anche uno di noi fa ciò che tutti fanno e hanno sempre fatto» — così dice il grossolano pregiudizio] Il grossolano errore! Poiché non c'è niente di più essenziale del confermare ancora una volta ciò che è già potente, tradizionale e riconosciuto senza ragione, attraverso l'azione di un uomo riconosciuto come razionale: così esso riceve agli occhi di tutti coloro che lo vengono a sapere la sanzione della ragione stessa! Ogni rispetto per le vostre opinioni! Ma dei piccoli atti che derogano dalla norma hanno più valore!

150.

La casualità dei matrimoni. — Se fossi un dio, e un dio benevolo, più di ogni altra cosa mi renderebbero impaziente i matrimoni degli uomini. Che un singolo individuo possa spingersi molto, molto lontano nei suoi settanta, anzi nei suoi trent'anni — è motivo di stupore persino per gli dèi! Ma se poi si osserva come egli abbandoni il retaggio e il lascito delle sue lotte e vittorie, l'alloro della sua umanità, appendendolo al primo luogo favorevole, dove una donnetta lo coglie sminuzzandolo; se si osserva quanto è ben capace nel conquistare e incapace nel custodire, anzi come non pensi per niente che potrebbe preparare una vita ancor più ricca di vittorie per mezzo della procreazione: allora, come si è detto, si diviene impazienti e si dice a se stessi: «Dall'umanità, alla lunga, non può venir fuori nulla; i singoli vengono sprecati, la casualità dei matrimoni rende impossibile ogni ragione di un grande cammino dell'umanità; — smettiamola di essere i ferventi spettatori e i buffoni di questa commedia senza meta!». — In questo stato d'animo si ritraevano, una volta, nel loro divino silenzio e nella loro beatitudine gli dèi d'Epicuro: erano stanchi degli uomini e dei loro affari d'amore.

151.

Qui si devono inventare nuovi ideali. — A chi si trova in uno stato di innamoramento non dovrebbe essere permesso di prendere una decisione circa la propria vita, e, per un impetuoso capriccio, stabilire una volta per tutte il carattere della propria compagnia: si dovrebbero pubblicamente dichiarare non validi i giuramenti degli innamorati ed impedire loro il matrimonio: — e precisamente perché il matrimonio dovrebbe essere preso in un modo indicibilmente più serio! così che nei casi in cui finora si è realizzato divenisse consuetudine proprio il non portarlo a compimento! La maggior parte dei matrimoni non è forse del genere di quelli in cui non si desidera alcun terzo testimone? E proprio questo terzo — il figlio — non manca quasi mai ed è più di un testimone: è infatti il capro espiatorio!

152.

Formula di giuramento. — «Se io adesso mento, non sono più un uomo rispettabile e ognuno dovrebbe potermelo dire sul viso.» — Raccomando questa formula al posto del giuramento giudiziario e del consueto richiamarsi a Dio: è più forte. Anche l'uomo pio non ha alcun motivo di opporvisi: non appena, infatti, il giuramento finora in auge non serve più in modo sufficiente, l'uomo pio deve prestar ascolto al suo catechismo, che prescrive: «Non nominare invano il nome del Signore Dio tuo!».

153.

Uno scontento. — Costui è uno di quei vecchi valorosi: la civiltà lo fa arrabbiare, perché pensa che questa miri a rendere accessibili tutte le cose buone, gli onori, i tesori, le belle donne — anche i vili.

154.

Consolazione per chi è in pericolo. — I Greci, in una vita in cui i grandi pericoli e sconvolgimenti erano assai familiari, cercavano una sorta di sicurezza del sentimento e un ultimo refugium nella meditazione e nella conoscenza. Noi, in una situazione incomparabilmente più sicura, abbiamo trasferito la pericolosità nella meditazione e nella conoscenza, e ci riprendiamo e ci tranquillizziamo di essa nella vita.

155.

Scepsi estinta. — Ardite imprese sono più rare nell'epoca moderna che nell'Antichità e nel Medioevo, — forse per il motivo che nell'epoca moderna è venuta meno la fede nei presagi, negli oracoli, nelle stelle e negli indovini. Ciò significa che noi siamo divenuti incapaci di credere in un futuro destinato a noi, come credevano gli antichi, i quali — a differenza di noi — erano molto meno scettici rispetto a ciò che doveva avvenire che rispetto a quanto già esisteva.

156.

Malvagi per arroganza. — «Basta che non ci si senta troppo bene!» — era questa, in tempi favorevoli, la segreta angoscia nel cuore dei Greci. Perciò predicavano a se stessi la misura. E noi?

157.

Culto delle «voci della natura». — Di cosa è indice il fatto che la nostra cultura nei confronti delle espressioni di dolore, delle lacrime, dei lamenti, dei rimproveri, dei gesti di rabbia o di umiliazione non solo è tollerante, ma le approva e le annovera tra le più nobili delle cose che non si possono evitare? — Mentre lo spirito della filosofia antica guardava ad esse con disprezzo e non riconosceva loro assolutamente alcuna necessità. Ci si ricorderà certo in che modo Platone — vale a dire: non uno dei filosofi meno umani — parla del Filottete della scena tragica. Alla nostra cultura moderna manca forse la «filosofia»? E noi, secondo quanto stimavano quegli antichi filosofi, nel complesso e ciascuno in particolare, saremmo da annoverare alla «plebe»?

158.

Clima dell'adulatore. — Gli abietti adulatori oggi non si devono cercare più vicino ai principi — questi hanno tutti un gusto militaresco e l'adulatore è il contrario di esso. Ma vicino a banchieri ed artisti tali fiori crescono ancor oggi.

159.

I risuscitatori di morti. — Gli uomini vanitosi considerano di maggior valore un frammento del passato dal momento in cui riescono a riviverlo in loro stessi (tanto più quando ciò è difficile), anzi essi vogliono ora, per quanto è possibile, risvegliarlo dai morti. Ma poiché di vanitosi ce n'è sempre

un grandissimo numero, il pericolo degli studi storici, non appena un'intera epoca attende ad essi, in effetti non è piccolo: troppa energia viene dissipata nel risuscitare tutti i morti possibili. Forse, da questo punto di vista, si comprende nel modo migliore l'intero movimento romantico.

160.

Vano, bramoso e poco saggio. — Le vostre brame sono più grandi del vostro intelletto, e la vostra vanità è più grande delle vostre brame — a uomini del vostro genere è fundamentalmente da consigliarsi una giusta dose di prassi cristiana con un'aggiunta di un po' di teoria schopenhaueriana!

161.

Bellezza conforme all'epoca. — Quando i nostri scultori, pittori e musicisti vogliono cogliere il senso dell'epoca, devono raffigurare la bellezza in forme turgide, gigantesche e nervose: così come i Greci, affascinati dalla loro morale della misura, videro e raffigurarono la bellezza nella forma dell'Apollo del Belvedere! Noi propriamente dovremmo dirlo brutto! Ma quegli ottusi «classicisti» ci hanno privato di ogni onestà!

162.

L'ironia dei contemporanei. — Al momento è una moda europea trattare tutti i grandi interessi con ironia, poiché, con tutto l'affaccendarsi al loro servizio, non si ha tempo per prenderli sul serio.

163.

Contro Rousseau. — Se è vero che la nostra civiltà ha in sé qualcosa di miserevole, avete la scelta di continuare a concludere, con Rousseau, che «questa miserevole civiltà è colpevole della nostra cattiva moralità» o di tornare a concludere, contro Rousseau, che «la nostra buona moralità porta la colpa della miseria della nostra civiltà». I nostri fiacchi, effeminati, concetti sociali di bene e male e l'enorme strapotere che hanno su anima e corpo hanno finito per infiacchire tutti i corpi e tutte le anime e per infrangere i pilastri di una civiltà vigorosa, cioè gli uomini autonomi, indipendenti, spregiudicati: ove ancor oggi si incontra la cattiva moralità, si vedono le ultime macerie di quei pilastri. «Si opponga, così, un paradosso ad un altro paradosso! È impossibile che qui la verità stia

da entrambe le parti; e in genere è da una di queste due parti? Lo si verifichi.»

164.

Forse prematuro. — Attualmente sembra che sotto ogni sorta di nomi falsi e fuorvianti e per lo più in una grande mancanza di chiarezza, da parte di coloro che non si ritengono più vincolati ai costumi e alle leggi vigenti, vengano fatti i primi tentativi di organizzarsi e di crearsi così un diritto: mentre essi sinora, diffamati come malfattori, come liberi pensatori, come scostumati e scellerati, vissero, corrotti e corruttori, in balia della loro condizione di messi al bando e della cattiva coscienza. Questo, nel suo insieme, dovrebbe esser trovato buono e giusto, anche se rende pericoloso il secolo venturo e pone ad ognuno il fucile in spalla: così esiste già una potenza opposta che sta sempre a ricordarci che non esiste un'unica morale moralizzatrice e che ogni eticità, affermando esclusivamente se stessa, uccide troppe buone forze e viene a costare troppo cara all'umanità. Coloro che si differenziano e che così spesso sono fecondi e inventivi non devono essere più sacrificati; e non deve neppure esser più considerato vergognoso derogare dalla morale in azioni e in pensieri; nuovi esperimenti di vita e di comunità devono essere compiuti; un enorme peso di cattiva coscienza deve essere eliminato dal mondo, — queste universalissimamente devono esser riconosciute e favorite da tutti gli onesti e da tutti i ricercatori di verità!

165.

Quale morale non annoia. — I principali comandamenti etici che un popolo si lascia sempre di nuovo insegnare e predicare sono in relazione con i suoi principali errori e perciò non lo annoiano mai. I Greci, che troppo spesso perdevano la misura, la freddezza d'animo, il senso del giusto e soprattutto il giudizio, avevano orecchio per le quattro virtù socratiche, — di cui avevano così bisogno e appunto per le quali avevano così poco talento!

166.

Al bivio. — Pfui! Volete entrare in un sistema in cui o si è interamente e completamente una ruota o si va a finire sotto le ruote. Nel quale è evidente che ognuno è ciò per cui è stato fatto dall'alto! Dove la ricerca di una «connessione» appartiene ai doveri naturali! Dove nessuno si sente offeso, se si richiama la sua attenzione su un uomo con il cenno: «un giorno le potrà essere utile»; dove non ci si vergogna di fare una visita per sollecitare l'intercessione di una persona! Dove non si ha la minima idea di come, attraverso il voluto inquadramento in tali costumi, si è designati una volta per tutte come scadenti stoviglie della natura che gli altri possono usare e rompere, senza perciò sentirsene

molto responsabili; come se si dicesse: «di roba del mio genere non ne mancherà mai: prendetemi! Senza complimenti!».

167.

Gli omaggi incondizionati. — Se penso al filosofo tedesco maggiormente letto, al musicista tedesco più ascoltato, all'uomo di stato tedesco più rispettato, devo confessare a me stesso che oggi la vita per i tedeschi, per questo popolo dai sentimenti incondizionati, è assai dura, e precisamente a causa dei loro propri grandi uomini. In tutti e tre i casi c'è da vedere un magnifico spettacolo: ogni volta un fiume nell'alveo che egli stesso si è scavato, e che agita le sue acque con una tale potenza, da dar spesso l'impressione di voler risalire su per il monte. E tuttavia, per quanto lontano si possa spingere la propria venerazione: chi non desidererebbe essere, in tutto e per tutto, di una diversa opinione da quella di Schopenhauer! — E chi potrebbe oggi essere, nelle grandi e nelle piccole cose, della stessa opinione di Wagner? Per quanto possa esser vero quanto qualcuno ha detto, e cioè che ovunque urta e ovunque è urtato, v'è sepolto un problema, — basta così: non è egli stesso a portarlo alla luce. — E infine, quanti non desidererebbero di tutto cuore condividere le idee di Bismarck, purché costui condividesse le proprie idee o facesse anche solo finta di dividerle da questo momento in poi! E cioè: senza principi fondamentali, ma con fondamentali impulsi, uno spirito volubile al servizio di forti impulsi fondamentali, e appunto perciò senza principi, — questo in uno statista non dovrebbe avere niente di casuale, piuttosto dovrebbe essere considerato come qualcosa di giusto e di naturale; ma purtroppo è stato finora così assolutamente non tedesco! Così poco tedesco come il far del rumore intorno alla musica e stonature e malumore intorno al musicista; così poco tedesco come la nuova e straordinaria posizione che ha scelto Schopenhauer: e cioè né al di sopra delle cose, né in ginocchio dinanzi ad esse — entrambi gli atteggiamenti si sarebbero potuti chiamare tedeschi —, bensì contro le cose! Incredibile! E poco piacevole! Allinearsi con le cose, ma come loro avversario, e alla fin fine addirittura come avversario di se stesso! — cosa potrà mai fare con un simile modello il veneratore senza condizioni! E cosa potrà fare in genere con quei tre modelli, che non vogliono rimanere in pace nemmeno tra di loro! Così Schopenhauer è un avversario della musica di Wagner, e Wagner un avversario della politica di Bismarck, e Bismarck un avversario di ogni wagnerismo e schopenhauerismo! Che rimane da fare allora? Dove rifugiarsi con la propria sete di un «omaggio in blocco»? Si potrebbe forse scegliere dalla musica del musicista alcune centinaia di battute di buona musica, che trovano posto nel cuore di qualcuno e alle quali il cuore si mostra disponibile perché esse hanno un cuore, — si potrebbe, forse, ritirarsi da una parte con questa piccola preda e — dimenticare tutto il resto? E trovare appunto un accordo del genere anche riguardo al filosofo e allo statista, — scegliere, riporre nel proprio cuore quanto si è scelto e soprattutto dimenticare il resto? Sì, se dimenticare non fosse tanto difficile! C'era una volta un uomo molto orgoglioso che non voleva accettare nessuna cosa, sia buona che cattiva, se non da se stesso: quando però ebbe bisogno dell' oblio non poté darselo da sé, ma dovette per tre volte evocare gli spiriti; essi vennero, ascoltarono la sua richiesta e alla fine dissero: «solo questo, per l'appunto, non sta in nostro potere!». Non dovrebbero i Tedeschi far tesoro dell'esperienza di Manfredi? Perché continuano ancora ad evocare gli spiriti? È inutile, non si dimentica se si vuol dimenticare. E come sarebbe grande il «resto» di questi tre grandi dell'epoca che qui si dovrebbe dimenticare, per poter

essere da quel momento i loro veneratori in blocco! Allora è certo più consigliabile sfruttare la buona occasione e tentare qualcosa di nuovo: crescere cioè nell'onestà verso se stessi e da un popolo, che credulo ripete le cose altrui ed è caratterizzato da un'assai maligna e cieca ostilità, divenire un popolo che dà il suo consenso a determinate condizioni ed esercita una benevola opposizione; in primo luogo però imparare che gli incondizionati omaggi a persone sono qualcosa di ridicolo, che ricredersi su questo punto anche per i Tedeschi non è inglorioso, e che c'è una profonda sentenza, di cui far tesoro: «Ce qui importe, ce ne sont point les personnes: mais les choses». Questa sentenza è, come colui che l'ha pronunciata, grande, onesta, semplice, silenziosa, — proprio come Carnot, il soldato e il repubblicano. — Ma si può oggi parlare in questi termini ai Tedeschi di un francese, e per giunta di un repubblicano? Forse no; anzi, forse non si potrà neppure ricordare che Niebuhr, ai suoi tempi, potè dire ai Tedeschi che nessuno gli aveva dato tanto l'impressione della vera grandezza, quanto Carnot.

168.

Un modello. — Che cosa amo in Tucidide, che cosa fa sì che lo onori più di Platone? Egli prova la gioia più grande e più spregiudicata in tutto ciò che nell'uomo e negli avvenimenti è tipico e trova che ad ogni tipo appartiene un quantum di buona ragione: è questa che egli cerca di scoprire. Egli possiede rispetto a Platone una maggiore giustizia pratica; non è un diffamatore e un detrattore degli uomini che non gli piacciono o che nella vita gli hanno fatto del male. Al contrario: dentro tutte le cose e tutte le persone vede qualcosa di grande e lo vede in aggiunta ad esse, in quanto guarda soltanto a ciò che è tipico; cosa dovrebbe farsene l'intera posterità, cui egli dedica la sua opera, di ciò che non è tipico? Così in lui, nel pensatore di uomini, giunge ad un'ultima magnifica fioritura quella cultura della più spregiudicata conoscenza del mondo che ebbe in Sofocle il suo poeta, in Pericle il suo uomo di stato, in Ippocrate il suo medico, in Democrito il suo scienziato della natura: quella cultura che merita di esser battezzata con il nome dei suoi maestri, I Sofisti, e che purtroppo dal momento di questo battesimo comincia improvvisamente a farsi per noi pallida e inafferrabile, — dunque noi sospettiamo che debba essere stata una cultura assai immorale, contro la quale un Platone combatté insieme a tutte le scuole socratiche! La verità qui è così intricata e aggrovigliata che ci mettiamo con riluttanza a sgarbugliarla: così continui pure l'antico errore (*error ventate simplicior*) per la sua antica strada!

169.

L'elemento greco che ci è del tutto estraneo. — Orientale o moderno, asiatico o europeo: in rapporto a ciò che è greco tutti questi hanno come caratteristica la massività e il gusto delle grandi quantità quale linguaggio del sublime; mentre a Paestum, Pompei, Atene e di fronte a tutta l'architettura greca si rimane tanto stupiti di come i Greci sappiano e amino esprimere con dimensioni così piccole qualcosa di sublime. — Parimenti: come erano semplici in Grecia gli uomini nel rappresentare se

stessi! E come noi li superiamo di gran lunga nella conoscenza dell'uomo! Ma anche quale labirintico aspetto hanno le nostre anime e le nostre rappresentazioni di esse rispetto alle loro! Se volessimo o osassimo un'architettura corrispondente alla modalità delle nostre anime (siamo troppo vili per questo!) — il labirinto dovrebbe essere il nostro modello! La musica che ci è propria e che ci esprime effettivamente lo lascia già intravedere! (Nella musica infatti gli uomini si lasciano andare, giacché si illudono che non vi sia nessuno capace di veder loro stessi sotto la loro musica).

170.

Una diversa prospettiva del sentimento. — Che cos'è mai il nostro chiacchierare dei Greci? Che cosa comprendiamo della loro arte, la cui anima è la passione per la nuda bellezza maschile! — Solo a partire da questa essi percepivano la bellezza femminile. Così avevano per essa una prospettiva completamente diversa dalla nostra. E le cose stavano in modo analogo con il loro amore per le donne: essi veneravano in modo diverso, disprezzavano in modo diverso.

171.

Il nutrimento dell'uomo moderno. — È capace di digerire molte cose, anzi quasi tutto, — è il suo genere di ambizione: ma farebbe parte di un ordine superiore se proprio di questo non fosse capace; l' homo pamphagus non è la specie più raffinata. Noi viviamo tra un passato che aveva un gusto più incline alla follia e più capriccioso del nostro, ed un futuro che forse ne avrà uno più eletto, — viviamo troppo a metà strada.

172.

Tragedia e musica. — Uomini dalla fondamentale disposizione d'animo guerriera, come per esempio i Greci al tempo di Eschilo, sono difficili da commuovere, e se per una volta la compassione vince la loro durezza, li prende come un capogiro e qualcosa di simile ad una «potenza demonica», — allora non si sentono liberi e come agitati da un brivido religioso. In seguito, verso questo stato nutrono delle preoccupazioni; ma per tutto il tempo che sono in esso, godono il rapimento dell'esser fuori di sé e del meraviglioso, mischiato al più amaro assenzio del dolore: questa è proprio una bevanda per guerrieri, qualcosa di raro, di pericoloso e di dolce-amaro, che a qualcuno non tocca in sorte con facilità.—Ad anime che avvertono in tal modo la compassione, si rivolge la tragedia; ad anime dure e guerriere che è difficile vincere, sia attraverso la paura, che attraverso la pietà, ma cui giova, di tempo in tempo, l'essere intenerite: ma a cosa serve la tragedia per coloro che si aprono alle loro «affezioni simpatetiche» come vele al vento! Quando gli Ateniesi divennero più teneri e sensibili, ai

tempi di Platone — e come si era ancora lontani da quella beata commozione delle nostre grandi e piccole città! — i filosofi si lamentavano già della nocività della tragedia. Un'epoca piena di pericoli, come quella che sta iniziando, nella quale aumenta il pregio del coraggio e della virilità, forse tornerà a poco a poco a indurire le anime, in modo tale che queste avranno bisogno di poeti tragici: per il momento, però, questi sono stati un po' superflui, — per usare la parola più mite. — Così anche per la musica verrà forse ancora una volta il tempo migliore (e senz'altro questo sarà più malvagio!), quando gli artisti dovranno rivolgersi con essa ad uomini rigorosamente personali, duri in se stessi, dominati dalla cupa serietà della propria passione: ma cosa può significare la musica per queste animucce d'oggi, troppo volubili, che non sono riuscite a divenire adulte, personali a metà, curiose e avidi di tutto, proprie di un'epoca che sta scomparendo.

173.

Gli elogiatori del lavoro. — Nella magnificazione del «lavoro», nell'instancabile discorrere della «benedizione del lavoro», vedo la stessa intenzione nascosta che si cela nella lode delle azioni impersonali di comune utilità: quella della paura dinanzi a tutto ciò che è individuale. Al fondo, si sente oggi, alla vista del lavoro — con ciò si intende sempre quella faticosa attività che dura dal mattino alla sera — che esso costituisce la migliore polizia che tiene ognuno a freno e sa vigorosamente impedire lo sviluppo della ragione, della bramosia, del desiderio d'indipendenza. Giacché esso consuma in modo straordinario una gran quantità d'energia nervosa e sottrae questa stessa al riflettere, al rimuginare, al sognare, al preoccuparsi, all'amare, all'odiare; si pone sempre dinanzi una piccola meta e si procura facili e regolari appagamenti. Così una società, nella quale si lavora di continuo e duramente, avrà più sicurezza: ed oggi la sicurezza è adorata come la divinità suprema. — E ora! Terribile! Proprio il «lavoratore» è divenuto pericoloso! Il presente brulica di «individui pericolosi»! E dietro ad essi il pericolo dei pericoli — l'individuum!

174.

Moda morale di una società dedita al commercio. — Dietro al fondamentale principio della moda morale di oggi: «azioni morali sono quelle dettate dalla simpatia per gli altri», vedo dominare un istinto sociale di pavidità, che in tal modo si camuffa intellettualmente; questo istinto, in quanto è una cosa suprema, della massima importanza e la più vicina a noi, esige che si sottragga alla vita ogni pericolosità di cui essa era già in precedenza provvista, e che ognuno debba contribuire a ciò con tutte le sue forze: per questo solo le azioni che mirano alla comune sicurezza e al sentimento di sicurezza della società ricevono il predicato di «buone»! — Quanta poca gioia devono avere oggi in sé gli uomini, se una simile tirannia della pavidità prescrive loro la suprema legge etica, se si lasciano ordinare senza obiezioni di non guardare a se stessi, né a quanto è loro vicino, ma di avere occhi di lince per ogni stato di necessità, per ogni sofferenza che stia altrove! Con una tale enorme deliberazione di smussare ogni asperità e ogni spigolo alla vita, non siamo forse sulla strada migliore

per ridurre a sabbia l'umanità? Sabbia! Piccola, molle, rotonda e infinita sabbia! È questo il vostro ideale, o araldi delle affezioni simpatetiche? — Frattanto rimane senza risposta perfino la domanda se si sia più utili all'altro accorrendo immediatamente e di continuo in suo soccorso e aiutandolo — cosa che certo può avvenire solo in modo assai superficiale, a meno che non diventi una tirannica invadenza e rimodellamento —, oppure formando di se stessi qualcosa che l'altro può guardare con godimento, come un bel giardino quieto e racchiuso in se stesso, che ha alte mura che lo proteggono dalla tempesta e dalla polvere delle strade maestre, ma anche una porta ospitale.

175.

Pensiero fondamentale di una civiltà dedita al commercio. — Oggi, più volte, si osserva la civiltà di una società nascente per cui l'esercizio del commercio sia come l'anima, tanto quanto per gli antichi Greci lo fu l'agone individuale, e per i Romani la guerra, la vittoria e il diritto. Chi è dedito al commercio sa fissare il valore di ogni cosa, senza costituirlo, e precisamente sa fissarlo secondo il bisogno dei consumatori, non secondo il proprio più personale bisogno; «chi e quanti consumano questo?» è per lui la domanda delle domande. Un tale tipo di valutazione egli ora l'applica istintivamente e di continuo a tutto, e quindi anche alle produzioni delle arti e delle scienze, dei pensatori, dei dotti, degli artisti, degli uomini di stato, dei popoli e dei partiti, di intere epoche: per ogni cosa che viene prodotta egli chiede riguardo alla domanda e all'offerta, al fine di stabilire per sé il valore di una cosa. Tutto ciò viene elevato a carattere di un'intera civiltà, e ponderato fino all'estrema ampiezza e finezza, e impronta di sé ogni volere e potere: questo è quanto di cui voi uomini del prossimo secolo sarete orgogliosi, se i profeti della classe mercantile hanno ragione a consegnarlo nelle vostre mani! Ma io ho poca fede in questi profeti. *Credat Judaeus Apella* — per dirla con Orazio.

176.

La critica ai padri. — Perché oggi si sopporta la verità anche sul passato più recente? Per il motivo che esiste già una nuova generazione che si sente in contrasto con esso e in questa critica assaggia le primizie del sentimento di potenza. Una volta, al contrario, la nuova generazione si voleva fondare su quella più vecchia e cominciava a sentire se stessa non solo accettando le idee dei padri, ma intendendole, se possibile, in modo più rigoroso. La critica ai padri allora era considerata una depravazione, oggi i più giovani idealisti cominciano con essa.

177.

Imparare la solitudine. — Oh, voi poveri diavoli nelle metropoli della politica mondiale, voi giovani dotati, torturati dall'ambizione, che ritenete vostro dovere dire la vostra parola per tutti gli avvenimenti — e un avvenimento c'è sempre! Che, se in tal modo fate polvere e rumore, credete di essere il carro della storia! E poiché state sempre in ascolto, state sempre attenti al momento in cui poter inserire una vostra parola, e intanto perdetevi ogni autentica produttività! Per quanto possiate ancora esser bramosi di grandi opere, il profondo silenzio della gestazione dell'opera non giunge mai a voi! L'avvenimento del giorno vi spinge dinanzi a sé come pila, mentre voi credete di spingere lui, — poveri diavoli! — Se si vuole far la parte di un eroe sulla scena, non si può pensare di fare quella del coro, anzi, non si può neppure sapere com'è che si fa coro.

178.

I quotidianamente logorati. — Questi giovani non mancano né di carattere, né di buone doti, né di diligenza: ma non si è lasciato mai loro il tempo di darsi una direzione, piuttosto li si è abituati fin dall'infanzia a ricevere una direzione. Allora, quando erano abbastanza maturi «per essere mandati nel deserto», si fece qualcosa di diverso, — li si utilizzò, li si sottrasse a se stessi, li si educò ad essere quotidianamente logorati, e di tutto ciò si fece per loro una teoria di doveri — e adesso non possono più farne a meno e non vogliono altro. L'unica cosa che non si può rifiutare a questi poveri animali da tiro sono le «ferie» — come vien chiamato questo ideale d'ozio di un secolo sovraffaticato dal lavoro: quando per una volta ci è permesso di oziare e di essere cretini e infantili a piacimento.

179.

Quanto meno Stato possibile! — Nessuna situazione politica ed economica non merita che proprio gli spiriti più dotati possano e debbano occuparsi di essa: un tale consumo dello spirito è al fondo peggiore di una situazione di crisi. Questi sono e restano ambiti di lavoro per i cervelli più limitati e soltanto i cervelli più limitati dovrebbero essere posti a servizio di questo laboratorio: meglio se la macchina va ancora una volta in pezzi! È una grande e ridicola follia, come stanno oggi le cose, che non solo tutti credono, a questo proposito, quotidianamente, di dover sapere, ma vogliono darsi da fare per questo in ogni momento e perciò piantano anche in asso il proprio lavoro. A tal prezzo, si paga troppo cara la «sicurezza generale»: e la cosa più assurda è che per giunta viene con ciò prodotto il contrario della sicurezza generale, come il nostro caro secolo sta per dimostrare: come se non fosse mai stato ancora dimostrato! Rendere la società sicura dai furti e dagli incendi e infinitamente comoda per ogni sorta di traffici e commerci e trasformare lo Stato nella Provvidenza, in senso buono o cattivo, — questi sono obiettivi bassi, mediocri e non assolutamente indispensabili, che non si dovrebbe cercare di ottenere con i mezzi e gli strumenti più elevati che in genere esistono, — i mezzi, che dovrebbero appunto esser riserbati per fini più elevati e rari! La nostra epoca, per quanto discorra di economia, è una dissipatrice: dissipa la cosa più preziosa, lo spirito.

180.

La guerra. — Le grandi guerre del presente sono gli effetti dello studio della storia.

181.

Governare. — Gli uni governano per il piacere di governare: gli altri per non essere governati: — per quest'ultimi è solo il minore dei due mali.

182.

La coerenza grossolana. — Si dice con gran distinzione: «Quello è un carattere!» — certo! quando esso mostra una coerenza grossolana, quando la coerenza è evidente anche per un occhio ottuso! Ma non appena domina uno spirito più sottile e più profondo ed è conseguente alla sua superiore maniera, gli spettatori negano la presenza del carattere. Perciò gli uomini di Stato scaltri sono soliti recitare la loro commedia sotto un mantello di grossolana consequenzialità.

183.

I vecchi e i giovani. — «C'è qualcosa di immorale nei parlamentari» — così pensano tuttora questo e quello — «poiché qui si possono anche avere opinioni contro il governo!» — «Di una cosa si deve sempre avere l'opinione che ordina Sua Grazia» — questo è l'undicesimo comandamento in molte brave vecchie teste, specialmente nella Germania del nord. Di ciò si ride come di una moda antiquata, ma un tempo questo era la morale. Forse un giorno si riderà anche di ciò che è considerato morale dalla più giovane generazione educata dai parlamenti: porre cioè la politica del partito al di sopra della propria saggezza e rispondere ad ogni problema che riguarda il pubblico benessere secondo il vento favorevole alla vela del partito. «Della cosa si deve avere l'opinione che la situazione del partito esige» — così suonerebbe la regola. Al servizio di una tale morale c'è adesso ogni sorta di sacrificio, d'autosuperamento e di martirio.

184.

Lo Stato come opera degli anarchici. — Nei paesi dove gli uomini sono stati domati c'è sempre ancora un buon numero di arretrati e indomiti: per il momento essi si raccolgono nel campo dei socialisti più che in qualsiasi altro luogo. Se questi dovessero un giorno giungere a dare delle leggi, si può contare sul fatto che si legheranno ad una ferrea catena ed eserciteranno una terribile disciplina: — loro conoscono se stessi! E sopporteranno queste leggi, nella coscienza che sono stati loro stessi a darsele, — il senso della potenza, e di questa potenza, è troppo giovane e pieno di fascino per loro, perché non patiscano ogni sorta di sofferenze per amor suo.

185.

Mendicanti. — I mendicanti devono essere soppressi: perché manda in collera dar loro qualcosa, e manda in collera non dar loro niente.

186.

Uomini d'affari. — I vostri affari — è questo il vostro grande pregiudizio che vi tiene legati al vostro posto, alla vostra società, alle vostre inclinazioni. Diligenti negli affari — ma pigri nello spirito, contenti delle vostre ristrettezze e con il grembiule del dovere che pende sopra questa contentezza: così vivete voi, così volete i vostri figli!

187.

Da un possibile futuro. — È impensabile una situazione in cui il malfattore denunci se stesso, detti pubblicamente a se stesso la sua pena, nell'orgoglioso sentimento di onorare in tal modo la legge che egli stesso ha stabilito, di esercitare, punendosi, la propria potenza, la potenza cioè del legislatore? Potrà certo una volta mancare in qualcosa, ma attraverso la volontaria punizione si innalza al di sopra della sua trasgressione, e non solo cancella attraverso lealtà, grandezza e compostezza la trasgressione, ma a questo aggiunge pure un pubblico beneficio. — Questo sarebbe il delinquente di un possibile futuro, che senz'altro presuppone anche una legislazione del futuro, ispirata dal pensiero fondamentale: «io mi inchino solo dinanzi alla legge che io stesso mi sono dato, nelle piccole come nelle grandi cose». Ancora molti tentativi dovranno essere fatti! Ancora molto futuro venire alla luce!

188.

Ebbrezza e nutrimento. — I popoli vengono ingannati così tanto, perché cercano sempre un ingannatore, vale a dire un eccitante vino per i loro sensi. Basta che abbiano quello e ben si accontentano di un pane cattivo. L'ebbrezza per loro vale più del nutrimento, — questa è l'esca a cui abbotteranno sempre! Che cosa sono per essi gli uomini scelti in mezzo a loro — siano pure i più esperti specialisti — al confronto di brillanti conquistatori o di antiche sfarzose dimore principesche! Il demagogo deve far loro sperare almeno conquiste e sfarzo: così forse può trovar credito. Essi obbediscono sempre, e fanno ancor più che obbedire, alla condizione di potersene inebriare! Non si può loro offrire la pace e il piacere, senza la corona dell'alloro e la forza insita in essa che rende folli. Questo gusto plebeo, che ritiene più importante l'ebbrezza del nutrimento, non è in alcun modo sorto nel fondo della plebe: piuttosto vi è stato portato, vi è stato trapiantato, e lì non fa altro che venir su rapidamente per lo più tardivo e rigoglioso, mentre trae la propria origine dalle intelligenze più elevate e in esse è fiorito per millenni. Il popolo è l'ultimo terreno incolto, sul quale può ancora crescere questa lucente malapianta. — Come? E proprio ad esso dovremmo affidare la politica? Perché ne faccia la sua ebbrezza quotidiana?

189.

Della grande politica. — Per quanto anche l'utile e la vanità dei singoli, come dei popoli, possano cooperare nella grande politica, le acque più impetuose che la spingono avanti sono quelle del bisogno del sentimento di potenza, che da inesauribili fonti, erompe di tempo in tempo, non solo nelle anime dei principi e dei potenti, ma pure, e non in minima parte proprio nei più bassi strati del popolo. Ritorna sempre il momento in cui la massa è pronta a rischiare la sua vita, il suo patrimonio, la sua coscienza, la sua virtù, per potersi procurare quel suo supremo godimento e come una nazione vittoriosa, che tirannicamente decide secondo il proprio arbitrio, comandare (o pensare di comandare) sulle altre nazioni. Allora i sentimenti di prodigalità, pieni di abnegazione, di speranza, di fiducia, di temerarietà e di fantasia sgorgano con una tale ricchezza, che il principe ambizioso e scaltamente previdente può provocare una guerra e sostituire al proprio torto la buona coscienza del popolo. I grandi conquistatori hanno avuto sempre sulla bocca il patetico linguaggio della virtù: intorno a sé hanno sempre avuto masse che si trovavano in uno stato di esaltazione e volevano sentire solo il linguaggio più esaltato. Portentosa follia dei giudizi morali! Se l'uomo prova il sentimento della potenza, allora si sente e si chiama buono: e proprio allora gli altri, sui quali egli deve sfogare la sua potenza, lo sentono e lo chiamano malvagio! — Esiodo, nella favola delle età dell'uomo, ha dipinto due volte, una dietro l'altra, la stessa epoca, quella degli eroi omerici e di una ne ha fatte due: vista da coloro che stavano sotto la bronzea, terribile oppressione di quegli avventurosi uomini della violenza o che ne seppero qualcosa dai loro antenati, essa appariva malvagia: ma i discendenti di queste generazioni cavalleresche venerarono in essa un buon tempo antico, felice o quasi felice. Il poeta allora non seppe cavarsela diversamente da come ha fatto, — attorno a sé aveva certo ascoltatori di entrambe le specie!

190.

La cultura tedesca di una volta. — Quando i Tedeschi cominciarono a divenire interessanti per gli altri popoli d'Europa — non molto tempo fa — ciò avvenne in virtù di una cultura che oggi non possiedono più, anzi che si sono scrollata di dosso con cieco zelo, come se si fosse trattato di una malattia: eppure non seppero scambiarla con niente di meglio che con la follia politica e nazionale. Certamente con questa sono riusciti a divenire ancora più interessanti per gli altri popoli di quanto lo fossero stati allora grazie alla loro cultura: e così possono dirsi contenti! Intanto non si può negare che quella cultura tedesca ha nutrito gli Europei e che non meritava un tale interesse, anzi una tale imitazione ed emula appropriazione. Si volga oggi, per una volta, lo sguardo su Schiller, Wilhelm von Humboldt, Schleiermacher, Hegel, Schelling, si leggano i loro epistolari e ci si introduca nella grande cerchia dei loro seguaci: cos'è che li accomuna, che cosa di loro agisce su di noi, così come siamo oggi, ora in modo così irresistibile, ora in modo così toccante e degno di compassione? In primo luogo la ricerca di apparire ad ogni costo eccitati moralmente; poi il desiderio di brillanti astrazioni prive di interiore consistenza, accanto al proposito di veder tutto più bello (caratteri, passioni, epoche, costumi) — «bello» purtroppo secondo un vago cattivo gusto, che nondimeno vanterebbe un'origine greca. È un tenero idealismo, d'indole buona, dagli argentei scintillii, che soprattutto vuole avere degli atteggiamenti nobilmente artefatti e delle voci nobilmente artefatte, una cosa tanto presuntuosa quanto inoffensiva, animato dalla più accorata avversione nei confronti della «fredda» o «arida» realtà, nei confronti dell'anatomia, delle passioni complete, di ogni genere di filosofica riservatezza e di scepsti, ma soprattutto però nei confronti della conoscenza della natura per quanto questa non si lascia utilizzare per un simbolismo religioso. A questo sviluppo della cultura tedesca Goethe assistette alla sua maniera: stando ai suoi lati, opponendovisi mitemente, in silenzio, rafforzandosi sempre di più nel suo proprio migliore cammino. Un poco più tardi vi assistette anche Schopenhauer, - per lui era divenuto di nuovo visibile buona parte del mondo reale e della diabolicità del mondo, ed egli ne parlò in modo tanto grossolano quanto entusiasta: poiché questa diabolicità ha la sua bellezza! — E cosa, al fondo, sedusse gli stranieri da non farli guardare alla maniera di Goethe e Schopenhauer, o semplicemente da farli prescindere da questa maniera? Fu quell'opaco splendore, quella enigmatica luminosità da via lattea che circonfondeva di luce questa cultura: così lo straniero si diceva: «Questo per noi è molto, molto lontano, là cessa per noi il vedere, l'udire, il capire, il gustare, il valutare; tuttavia potrebbero essere delle stelle! Che i tedeschi abbiano forse scoperto in tutto silenzio un angolo del cielo e si siano stabiliti laggiù? Si deve cercare di avvicinarsi ai Tedeschi». E ci si fece loro più vicino: mentre non molto dopo gli stessi Tedeschi cominciarono a preoccuparsi di spogliarsi di quello splendore da via lattea; sapevano troppo bene che non erano stati in cielo, — bensì in una nuvola!

191.

Uomini migliori! — Mi si dice che la nostra arte si rivolge agli uomini avidi, insaziabili, indomiti, disgustati, tormentati del nostro tempo e mostra loro un'immagine di beatitudine, di altezza, di liberazione dal mondo, accanto all'immagine della loro desolazione: così che essi, per una volta, possono dimenticare e prender fiato, anzi possono trarre da quell'oblio l'impulso a fuggire e cambiar vita. Poveri artisti, con un pubblico del genere! Con simili segrete intenzioni, per metà da preti e per metà da psichiatri! Quanto più felice era Corneille — «il nostro grande Corneille», come lo chiama

Madame de Sévigné, con l'accento di una donna che si trova di fronte a un vero uomo, — quanto più elevato era il suo uditorio, che egli poteva beneficiare con immagini di virtù cavalleresche, di severo dovere, di coraggiosa abnegazione, di eroica capacità di domare se stessi! Come diversamente questi e i suoi ascoltatori amavano l'esistenza, non per una cieca e confusa «volontà» che si maledice poiché non si è in grado di ucciderla, ma come un luogo nel quale grandezza e umanità sono possibili insieme e dove perfino la più rigorosa costrizione delle forme, la sottomissione all'arbitrio di un principe o di un prelato non possono sopprimere né l'orgoglio, né la cavalleria, né la grazia, né lo spirito di ogni individuo, e piuttosto vengono avvertiti come uno stimolo e uno sprone in senso contrario, all'innata nobiltà e spirito di dominio, e all'ereditata potenza del volere e della passione!

192.

Augurarsi dei perfetti avversari. — Non si può contestare ai Francesi di essere stati il popolo più cristiano della terra: non in considerazione del fatto che la credulità delle masse presso di loro è stata più grande che altrove, ma per il motivo che presso di loro gli ideali cristiani si sono trasformati in uomini e non sono rimasti soltanto idea, disposizione, mezza misura. Ecco Pascal, il primo di tutti i cristiani nell'aver riunito fervore, intelligenza e onestà — e si consideri che cosa si trattava di unificare in questo caso! Ecco Fénelon, l'espressione perfetta e affascinante della cultura ecclesiastica in tutta la sua forza: un aureo equilibrio che come storici si sarebbe tentati a dimostrare come qualcosa di impossibile, mentre è stato solo qualcosa di indicibilmente difficile e di improbabile. Ecco Madame de Guyon nella sua cerchia, i quietisti francesi: e tutto ciò che l'eloquenza e l'ardore dell'apostolo Paolo ha cercato di decifrare nella condizione semidivina del cristiano, piena di sublimità, d'amore, di silenzio e d'estasi, qui è divenuto verità e in ciò si è liberato di quella invadenza ebraica che Paolo ha verso Dio, grazie ad un'autentica, femminile, sottile, nobile, ingenuità francese di vecchio stampo nelle parole e nei gesti. Ecco il fondatore dei conventi trappisti, colui che ha reso l'ideale ascetico del cristianesimo una cosa estremamente seria, non come un'eccezione tra i Francesi ma proprio in quanto Francese: infatti fino a questo momento la sua tetra creazione ha potuto esser di casa e rimanere vigorosa soltanto tra i Francesi, seguendoli in Alsazia e in Algeria. Non dimentichiamo poi gli Ugonotti: fino ad oggi non è mai esistita un'unione più bella di spirito guerriero e alacre, dei più fini costumi e di severità cristiana. E in Port Royal giunse per l'ultima volta a fioritura la grande erudizione cristiana: e in Francia i grandi uomini sanno fiorire meglio che altrove. Lontano dall'essere superficiale, un grande Francese ha pur sempre la sua superficie, una pelle naturale per il suo contenuto interiore e la sua profondità, — mentre la profondità di un grande Tedesco viene per lo più tenuta racchiusa in una capsula arricciolata, come un elisir che si cerca di proteggere dalla luce e da mani sconsiderate attraverso il suo duro e strano involucro. — Ed ora si indovini un po' perché questo popolo che ha avuto i tipi perfetti della cristianità dovette anche produrre i perfetti tipi antitetici della non cristiana libertà di spirito, li libero spirito francese ha sempre lottato in se stesso con grandi uomini e non solo con dogmi e con sublimi aborti, come gli spiriti liberi di altri popoli.

«Esprit» e morale. — Il Tedesco che ben si intende del segreto di esser noioso con lo spirito, il sapere e il sentimento, e si è abituato a sentire la noia come qualcosa di morale, — di fronte all' esprit francese, ha paura che possa cavare gli occhi alla morale — e tuttavia una paura e insieme un piacere, quale l'uccellino dinanzi al serpente a sonagli. Tra i Tedeschi famosi forse nessuno ha avuto più esprit di Hegel, — però egli ebbe in compenso anche una così gran paura tedesca di esso, che questa ha creato il suo caratteristico brutto stile. L'essenza del quale è infatti quella di un nocciolo che viene ripetutamente fasciato, finché riesce a malapena a sbirciare attraverso questi avvolgimenti, timido e curioso nello stesso tempo, — come «le giovani donne che guardano attraverso i loro veli», per dirla con il vecchio misogino Eschilo — quel nocciolo però è un'arguta e spesso impertinente trovata sulle cose più spirituali, una sottile, ardita connessione verbale, di quelle che si convengono nella società dei pensatori, come companatico della scienza — ma in quegli avvolgimenti esso si presenta come la scienza astrusa in persona, e in ogni modo come noia supremamente morale! In ciò i Tedeschi ebbero una forma, loro permessa, di esprit e la godettero con un tale sfrenato rapimento, che il gran buon senso di Schopenhauer di fronte a questo fatto se ne stette in silenzio, — sempre, durante la sua vita, egli ha strepitato dinanzi allo spettacolo offertogli dai Tedeschi, ma non è mai riuscito a spiegarselo.

Vanità dei maestri di morale. — Il successo complessivamente insignificante dei maestri di morale trova la sua spiegazione nel fatto che vollero troppo tutto in una volta, vale a dire, che erano troppo ambiziosi: piaceva loro troppo dare precetti per tutti. Questo però significa vagare nell'indeterminato e tenere discorsi agli animali perché diventino uomini: che c'è da meravigliarsi se gli animali questo lo trovano noioso? Si dovrebbero scegliere delle cerchie limitate e cercare e promuovere per esse la morale; quindi, ad esempio, parlare a dei lupi per trasformarli in cani. Però il grande successo tocca sempre a chi non vuole educare tutti, né cerchie limitate, bensì un singolo individuo e non si mette per niente a indagare a destra e a sinistra. Il secolo scorso è superiore al nostro, proprio nel fatto che in esso sono esistiti tanti uomini educati singolarmente, accanto appunto a tanti educatori che in ciò avevano trovato il compito della loro vita — e insieme al compito anche dignità, di fronte a se stessi e ad ogni altra «buona società».

La cosiddetta educazione classica. — Scoprire che la nostra vita è consacrata alla conoscenza; che noi la getteremmo via, o piuttosto che noi l'avremmo già gettata via, se questa consacrazione non la preservasse da noi stessi; dirsi spesso ad alta voce e con commozione questi versi:

«Destino, io ti segno! E se non volessi, pur sempre farlo dovrei, e tra i sospiri!».

— E ora, in uno sguardo retrospettivo al percorso della vita, scoprire egualmente che per qualcosa non c'è più niente da fare: per la nostra gioventù sciupata, quando i nostri educatori impiegarono quegli anni avidi di sapere, ardenti e assetati, non per condurci incontro alla conoscenza delle cose, bensì alla cosiddetta «educazione classica». L'aver sciupato la nostra gioventù col propinarci misere cognizioni intorno ai Greci e ai Romani e alla loro lingua, in modo tanto inetto quanto tormentoso, e contro il supremo principio di ogni educazione: che si somministri un cibo solo a colui che ne ha fame! Con l'averci costretti, in maniera violenta, alla matematica e alla fisica, invece di portarci prima alla disperazione dell'ignoranza e a risolvere in migliaia di problemi, di tormentanti, sconcertanti, eccitanti problemi, la nostra piccola vita quotidiana, le nostre occupazioni e tutto ciò che da mattina a sera succede a casa, in fabbrica, nel cielo e nel paesaggio, — per mostrare poi alla nostra brama che abbiamo bisogno in primo luogo di un sapere meccanico e matematico, e insegnarci allora il primo scientifico rapimento per l'assoluta consequenzialità di questo sapere! Se ci avessero anche solo insegnato il profondo rispetto per queste scienze, se con la lotta e la sconfitta, e la continua ripresa della lotta dei grandi uomini ci avessero fatto tremare il cuore, almeno per una volta, per quel martirio che costituisce la storia della scienza rigorosa! Su di noi piuttosto alitò il soffio di un certo disprezzo per le scienze vere e proprie, a favore della storia, dell'«educazione formale» e della «classicità»! E noi ci lasciammo così facilmente ingannare! Educazione formale! Non avremmo forse potuto indicare i migliori insegnanti dei nostri ginnasi e, ridendo, domandare: «Dov'è, qui, questa educazione formale? E se non c'è, come faranno questi a insegnarcela?». E la classicità? Abbiamo forse imparato qualcosa di ciò a cui gli antichi educarono la loro gioventù? Abbiamo imparato a parlare come loro, a scrivere come loro? Ci siamo costantemente esercitati nella scherma del dialogo, nella dialettica? Abbiamo imparato a muoverci bellamente e meramente come loro, a lottare, a lanciare, a batterci nel pugilato come loro? Abbiamo appreso qualcosa dell'ascetismo pratico di tutti i filosofi greci? Fummo esercitati in una sola delle antiche virtù e nella saggezza, come si esercitarono gli antichi? Non è mancata in genere nella nostra educazione tutta la riflessione sulla morale e ancor di più, appunto, l'unica possibile critica di tale riflessione, vale a dire quei severi e coraggiosi tentativi di vivere in questa o in quella morale? È stato destato in noi uno qualsiasi di quei sentimenti che presso gli antichi aveva più valore che presso i moderni? Ci è stata mostrata qual era la suddivisione in uno spirito antico del giorno e della vita e le mete oltre la vita? E abbiamo, almeno, imparato le lingue antiche come impariamo quelle dei popoli vivi — vale a dire a parlarle e a parlarle agevolmente e bene? In nessun caso un sapere effettivo, una nuova capacità come risultato di anni faticosi! Bensì delle cognizioni circa ciò che una volta degli uomini hanno saputo e hanno potuto! E che tipo di cognizioni! Di anno in anno diviene per me più chiaro che tutto ciò che definisce l'essenza dei Greci e dell'antichità, per quanto sembri presentarsi a noi semplice e universalmente nota, è assai difficile da capire, anzi, è a malapena accessibile, e che l'usuale facilità con cui si discorre degli antichi, o è sconsideratezza o una ereditaria antica presunzione di chi è incapace di pensare. Le parole e i concetti simili ci ingannano: ma dietro di loro sta sempre nascosto un modo di sentire che per la moderna sensibilità dovrebbe essere estraneo, incomprensibile e penoso. Questi per me sono campi sui quali i ragazzi potrebbero sbizzarrirsi! Basta, noi l'abbiamo fatto quando eravamo ragazzi e ne abbiamo tratto quasi per sempre un'avversione nei confronti dell'antichità, la ripugnanza per una familiarità all'apparenza troppo grande! Perché la superba presunzione dei nostri educatori classici di essere, per così dire, in possesso degli antichi, è così grande che la lasciano traboccare anche su coloro che educano, insieme al sospetto che un tale possesso non possa rendere felici, bensì sia qualcosa di adatto per retti,

poveri, buffi vecchi mostri d'erudizione: «lasciamo costoro a covare sul proprio tesoro! sarà ben degno di loro!» — con questo silenzioso pensiero segreto si concluse la nostra educazione classica. — Tutto ciò non si può più rimettere a posto — in noi! Ma non pensiamo soltanto a noi!

196.

Le più personali domande della verità. — «Che cos'è propriamente ciò che io faccio? E che cosa esattamente voglio io con questo?» — questo è il problema della verità, che nel nostro attuale genere d'educazione non viene insegnato e di conseguenza non viene posto, perché per esso non c'è tempo. Raccontare invece delle sciocchezze ai fanciulli e non parlar della verità, dire galanterie alle donne che più tardi dovranno diventare madri e non parlar loro della verità, discorrere con i giovani del futuro e del loro piacere e non della verità, — per questo c'è sempre tempo e voglia! — Ma cosa sono anche settantanni! — tutto questo corre via ed è presto alla fine; ed è così poco importante che Fonda sappia come e dove essa corre! Anzi potrebbe essere saggezza non saperlo. — «Ammettiamolo pure: ma non è da persone fiere rinunciare a porre questo problema, anche per una volta sola; la nostra educazione non rende fieri gli uomini.» — Tanto meglio! — «Davvero?»

197.

L'inimicizia dei Tedeschi nei confronti dell'illuminismo. — Si dia una valutazione approssimativa del contributo che i Tedeschi della prima metà di questo secolo hanno dato alla cultura in generale con il loro lavoro intellettuale e si considerino in primo luogo i filosofi tedeschi: essi sono ritornati al primo e più antico stadio della speculazione, trovando soddisfazione nelle idee, invece che nelle spiegazioni, come i pensatori di epoche fantastiche, — un genere prescientifico di filosofia, ad opera loro, fu di nuovo rimesso in vita. In secondo luogo si considerino gli storici tedeschi e i romantici: il loro comune adoperarsi mirò a riportare in onore modi di sentire più antichi e primitivi, e in particolare il cristianesimo, l'anima popolare, la saga popolare, la lingua popolare, la medioevalità, l'ascetismo orientale, l'induismo. In terzo luogo si considerino i naturalisti: essi lottarono contro lo spirito di Newton e di Voltaire e cercarono, come Goethe e Schopenhauer, di ripristinare l'idea di una natura divinizzata o demonizzata e della sua universale significatività etica e simbolica. Tutta la grande propensione dei Tedeschi fu di volgersi contro l'illuminismo e contro la rivoluzione della società, che, con un grossolano fraintendimento, era considerata come conseguenza di esso: il riverenziale rispetto per tutto quanto ancora esisteva cercò di convertirsi in riverenziale rispetto per tutto quanto era esistito, solo perché cuore e intelligenza divenissero di nuovo colmi e non avessero più spazio per mete future e rinnovatrici. Il culto del sentimento fu innalzato al posto del culto della ragione, e i musicisti tedeschi, in quanto artisti dell'invisibile, del fantastico, del fiabesco, del nostalgico, costruirono il nuovo tempio con più successo di tutti gli artisti della parola e del pensiero. Tenendo pur conto del fatto che nel particolare si son dette e esplorate innumerevoli cose buone e che, da allora, molte cose sono state giudicate più equamente che in passato: in complesso

resta pur sempre da dire che è stato un pericolo generale di non poco conto assoggettare al sentimento, sotto l'apparenza della più perfetta e definitiva conoscenza del passato, la conoscenza in generale e — per dirla con Kant, che in tal modo definì il proprio compito — «aprire ancora una strada alla fede, coll'indicare al sapere i nuovi confini». Di nuovo ora respiriamo aria libera: il momento di questo pericolo è passato! E che strano: proprio gli spiriti che così eloquentemente erano stati evocati dai Tedeschi, alla lunga sono divenuti assai nocivi alle intenzioni dei loro evocatori, — la storia, la comprensione dell'origine dello sviluppo, la comunanza di sentimenti con il passato, la ridestata passione del sentimento e della conoscenza, dopo che per un certo periodo di tempo sembrarono tutte soccorrevoli compagne dello spirito oscurantista, visionario, che vuol ridar forma al passato, un bel giorno hanno assunto una diversa natura e ora passano in volo con più ampie ali al di sopra dei loro antichi evocatori, come nuovi e più forti geni proprio di quell'illuminismo contro il quale erano stati evocati. Noi, ora, questo illuminismo dobbiamo farlo progredire — senza curarci del fatto che c'è stata «una grande rivoluzione» e di nuovo «una grande reazione» contro di essa. anzi che entrambe esistono tuttora: non sono che giuochi di onde, in confronto al flutto veramente grande, nel quale noi siamo spinti e vogliamo esserlo!

198.

Dare al proprio popolo la sua dignità. — Avere molte e grandi esperienze interiori e posare con lo sguardo sopra e al di là di esse — questo fa gli uomini di cultura, i quali danno al proprio popolo la sua dignità. In Francia e in Italia questo lo ha fatto la nobiltà, in Germania, dove la nobiltà ha fatto finora interamente parte dei poveri di spirito (forse non più per molto), lo hanno fatto i preti, i maestri e i loro successori.

199.

Noi siamo più nobili. — Probità, magnanimità, il pudore della buona fama: queste tre cose riunite in un unico atteggiamento interiore — ciò noi chiamiamo aristocratico, distinto, nobile e con ciò superiamo i Greci. E tutto questo, certo, non lo vogliamo abbandonare, sentendo che gli antichi oggetti di queste virtù non godono più della nostra considerazione (ed a ragione), ma cautamente vogliamo sostituire nuovi oggetti a questo nostro prezioso istinto ereditario. — Per comprendere come i sentimenti dei più nobili Greci dovessero esser ritenuti di poco conto e a mala pena decenti in mezzo alla nostra ancor sempre cavalleresca e feudale nobiltà, si ricordi quella sentenza consolatrice che Odisseo ha sulla bocca in una abietta condizione: «Sopporta pure, mio caro cuore! Tu hai già sopportato situazioni ben più miserabili!». E a ciò si aggiunga, come applicazione pratica del modello mitico, la storia di quell'ufficiale ateniese, che, minacciato col bastone da un altro ufficiale, davanti a tutto lo stato maggiore si scuoteva di dosso questo affronto con le parole: «Colpiscimi pure! Ora però ascoltami!». (Questo fece Temistocle, quel molto abile Odisseo dell'età classica, che era proprio l'uomo giusto per mandar giù al suo «diletto cuore», in quel vergognoso momento, questo

verso di conforto e di affanno.) I Greci erano ben lontani dal prendere la vita e la morte così alla leggera a cagione di un'ingiuria, come invece facciamo noi sotto l'impressione di un'ereditata avventurosità cavalleresca e del gusto del sacrificio; o dal ricercare occasioni in cui si potesse mettere l'una e l'altra in onorevole giuoco, come noi facciamo nei duelli; o dallo stimare la conservazione di un buon nome (dell'onore) più della conquista di un cattivo nome, quando quest'ultima sia compatibile con la fama e il sentimento di potenza; oppure dal rimanere fedeli ai pregiudizi e agli articoli di fede propri di una classe quando questi potessero impedire di divenire un tiranno. Questo è infatti il non nobile segreto di ogni buon aristocratico greco: mosso da una gelosia assai profonda egli tiene su un piede di parità i compagni della sua propria classe; ad ogni momento però la tirannia è pronta, come una tigre, a scaraventarsi sulla sua preda; che cos'è per lui allora la menzogna, l'assassinio, il tradimento, la vendita della patria città? La giustizia divenne, per questo tipo di uomini, qualcosa di straordinariamente difficile, era quasi considerata come qualcosa di incredibile: il «giusto» aveva tra i Greci la stessa risonanza che il «santo» tra i Cristiani. E quando Socrate diceva: «il virtuoso è il più felice», allora non si credeva ai propri orecchi, si credeva di aver udito qualcosa di folle. Ogni uomo di nobile origine pensava infatti quale immagine dell'uomo più felice la mancanza di scrupoli e la nefandezza del tiranno, che tutto e tutti sacrifica alla sua arroganza e al suo piacere. Tra uomini che in segreto fantasticavano selvaggiamente su una simile felicità, non poteva certo esser radicata abbastanza profondamente la venerazione per lo Stato, — ma io penso che uomini, la cui brama di potenza non infuria più così ciecamente come quella di quei nobili Greci, non hanno neanche più bisogno di quell' idolatria del concetto di Stato, con cui allora era tenuta a freno quella brama.

200.

Sopportare la povertà. — Il grande privilegio di una nobile origine è che fa sopportar meglio la povertà.

201.

Avvenire della nobiltà. — Gli atteggiamenti del mondo aristocratico esprimono il fatto che continuamente, nei suoi membri, la consapevolezza della potenza giuoca la sua affascinante parte. Così l'individuo di nobili costumi, uomo o donna che sia, non si lascia volentieri cadere sulla sedia come se fosse del tutto esausto; evita di appoggiare le spalle dove tutti cercano di star comodi, per esempio in treno; pare che non si stanchi quando a corte se ne sta in piedi per delle ore; la sua casa non la arreda in vista della comodità, bensì in spazi grandiosi e con gran decoro, come se dovesse essere la dimora di esseri più grandi (e anche più alti); a un discorso provocatorio egli risponde con contegno e con spirituale chiarezza, non come atterrito, schiacciato, confuso, pieno di vergogna, alla maniera del plebeo. Così come sa mantenere l'aspetto di una elevata energia fisica costantemente presente, desidera anche, attraverso un atteggiamento costante di serenità e di gentilezza, tener desta

l'impressione, perfino in situazioni penose, che la sua anima e il suo spirito sono all'altezza dei pericoli e delle sorprese. Una civiltà aristocratica riguardo alle passioni può assomigliare al cavaliere che prova delizia a far andare a passo spagnolo un animale irruente e superbo — ci si immagini qui l'età di Luigi XIV — oppure al cavaliere che sente il suo cavallo correre impetuosamente sotto di sé come una forza naturale, proprio vicino al limite in cui cavallo e cavaliere perdono la testa, ma nel godimento della voluttà di tenere proprio adesso alta la testa: in entrambi i casi la civiltà aristocratica respira potenza, e se assai spesso nei suoi costumi chiede soltanto l'apparenza del sentimento di potenza, tuttavia, attraverso l'impressione che questo giuoco fa sui non aristocratici e attraverso lo spettacolo di questa impressione, cresce continuamente il reale sentimento della superiorità. — Questa incontestabile fortuna della civiltà aristocratica, che si edifica sul sentimento della superiorità, comincia adesso a salire su un gradino ancor più elevato, giacché ormai, grazie a tutti gli spiriti liberi, è permesso e non è più oltraggioso per il nobile dinascita e d'educazione accedere all'ordine della conoscenza e riportarne consacrazioni più spirituali, apprendere servizi cavallereschi più elevati di quelli appresi sino ad oggi, e guardare a quell'ideale della vittoriosa saggezza, che nessun'epoca ancora ha potuto proporre a se stessa come l'epoca che proprio oggi sta per giungere. In conclusione: di che cosa deve d'ora innanzi occuparsi la nobiltà, se di giorno in giorno sembra che diventi sempre più indecoroso occuparsi di politica?

202.

Per la cura della salute. — Si è appena cominciato a riflettere sulla psicologia dei delinquenti e si è già dinanzi all'irrefutabile convincimento che tra delinquenti e malati di mente non v'è alcuna sostanziale differenza: presupponendo che si sia convinti che il consueto modo di pensare morale sia quello della salute mentale. In nessuna convinzione, però, si ha oggi così tanta fede come in questa, e quindi non ci si periti di trarre le proprie conseguenze e di considerare il delinquente come un malato di mente: e soprattutto, non con altezzosa misericordia ma con saggezza da medici, con buona volontà da medici. Questi ha bisogno di cambiar aria, di una diversa compagnia, di sparire per un po' di tempo, forse di starsene solo e di una nuova occupazione — bene! Forse egli trova che torni anche a suo vantaggio vivere qualche tempo in custodia, onde ricevere, così, protezione da se stesso e da un gravoso istinto tirannico, — bene! Si deve prospettargli con tutta chiarezza la possibilità e i mezzi della guarigione (dell'estirpazione, della radicale trasformazione e sublimazione di quell'istinto), e anche, nel caso peggiore, l'improbabilità della stessa; all'inguaribile delinquente, che fa orrore a se stesso, si deve offrire l'occasione di suicidarsi. Questo dev'essere però riservato come un mezzo estremo di sollievo: nulla dev'esser trascurato per restituire al delinquente soprattutto la buona disposizione interiore e la libertà d'animo; gli si devono cancellare i rimorsi di coscienza dall'anima come fossero qualcosa di sporco e si devono dargli delle indicazioni su come possa compensare e superare il danno che forse ha arrecato a qualcuno, attraverso un beneficio reso a qualcun altro, anzi, forse alla collettività. E tutto questo con estremo riguardo! E soprattutto rimanendo anonimo, o sotto un nuovo nome e con frequenti cambiamenti di luogo, perché l'integrità della reputazione e la sua vita futura corra il minor pericolo possibile. Oggi, invero, colui cui è stato recato un danno, a prescindere del tutto da come questo danno possa mai esser riparato, vuole pur sempre avere la sua vendetta e per essa si rivolge ai tribunali, — e tutto ciò intanto mantiene ancora in piedi i nostri orribili

ordinamenti penali, insieme alle loro bilance da mercantucoli e al voler controbilanciare la colpa attraverso la pena: ma che non si possa venirne fuori? Come sarebbe alleggerito il generale sentimento della vita se, unitamente alla credenza nella colpa, ci si liberasse anche dell'antico istinto della vendetta e si considerasse come una sottile saggezza di chi è felice pure il fatto di benedire, con il cristianesimo, i propri nemici e di fare del bene a coloro che ci hanno offeso! Cancelliamo dal mondo il concetto di peccato — e spediamogli subito dietro il concetto di penai Che questi mostri messi al bando possano, d'ora innanzi, vivere in qualsiasi altro luogo invece che tra gli uomini, se proprio vogliono vivere e non perire, piuttosto, per il proprio schifo! — Intanto si consideri che il danno subito dalla società e dai singoli a causa del delinquente è dello stesso genere del danno che subiscono a causa del malato: i malati diffondono preoccupazioni, non producono, consumano il provento altrui, hanno bisogno di infermieri, di medici, di sostentamento e vivono del tempo e delle energie dei sani. Tuttavia oggi si definirebbe inumano chi, per questo, volesse vendicarsi dei malati. Una volta, certo, si agiva in questo modo; in stati primitivi della civiltà e ancor oggi presso alcuni popoli selvaggi, il malato viene effettivamente trattato come delinquente, come un pericolo per la comunità e sede di un qualche essere demoniaco che si è incarnato in lui in conseguenza di una colpa. — Questo sta a significare: ogni malato è un colpevole! E noi — non dovremmo ancora essere maturi per la concezione opposta? non dovremmo poter dire: quel «colpevole» è un malato? — No, per questo non è ancora giunto il momento. Ancora mancano innanzitutto i medici, per i quali, ciò che noi abbiamo finora chiamato morale pratica, deve esser trasformato in una parte della loro arte e scienza medica; ancora manca, in generale, quell'avidio interesse per tali cose, che forse un giorno non apparirà dissimile dallo Sturm und Drang di quelle antiche emozioni religiose; ancora le chiese non sono in possesso di assistenti alla sanità e all'igiene; ancora la precettistica corporale e dietetica non fa parte degli obblighi di tutte le scuole inferiori e superiori; ancora non esiste alcuna associazione segreta di coloro che si siano reciprocamente impegnati a rinunciare all'ausilio dei tribunali e alla pena e alla vendetta su chi ha fatto loro del male; ancora nessun pensatore ha avuto il coraggio di misurare la salute di una società e dei singoli in base alla quantità di parassiti che può sopportare, e ancora non si è trovato alcun fondatore di Stati che conducesse il vomere nello spirito di queste munifiche e miti parole: «Se vuoi coltivare la terra, coltivala con l'aratro: allora l'uccello e il lupo, che verrà dietro al tuo aratro, avrà gioia di te, — avranno gioia di te tutte le creature».

203.

Contro la cattiva dieta. — Puah! Questi pasti che consumano oggi gli uomini nei ristoranti, come in qualsiasi altro luogo dove vive la classe benestante della società! Perfino quando si riuniscono dotti assai ragguardevoli, è lo stesso costume che imbandisce la loro tavola come quella del banchiere: secondo la regola del «troppo» e della «varietà», — da cui deriva che le vivande sono preparate in vista dell'effetto e non dell'efficacia ed è necessario l'ausilio di bevande eccitanti per far passare il senso di pesantezza nello stomaco e nel cervello. Puah! Quale dissolutezza e ipereccitabilità dovranno esserne le generali conseguenze! Puah! Che genere di sogni dovranno fare! Puah! Che arti e che libri faranno da dessert a simili pasti! I qualsiasi cosa facciano, nel loro agire regnerà sempre il pepe e la contraddizione o la stanchezza del mondo! (La classe abbiente in Inghilterra ha bisogno del Cristianesimo per poter sopportare le sue difficoltà di digestione o i suoi mal di testa.) Infine, per

dire quanto c'è di divertente nella faccenda e non solo quanto c'è di stomachevole, questi uomini non sono per niente dei crapuloni; il nostro secolo e il suo tipo di operosità è più potente sulle loro membra che sul loro ventre: che cosa vogliono significare allora questi pranzi? Vogliono essere rappresentativa E di che cosa, per tutti i santi? Della classe? — No, del denaro: non si appartiene più a una classe! Si è «individuo»! Ma denaro è potenza, fama, dignità, preminenza, influenza; il denaro oggi per un uomo costituisce il grande o il piccolo pregiudizio morale, a seconda che egli ne abbia o meno! Nessuno lo vuol tenere sotto il moggio, nessuno lo vorrebbe mettere sulla tavola; di conseguenza il denaro deve avere un rappresentante che si possa porre sulla tavola al suo posto: si vedano i nostri pasti! —

204.

Danae e dio nell'oro. — Da dove viene questa smisurata impazienza che oggi rende l'uomo un delinquente, in condizioni che spiegherebbero meglio l'inclinazione opposta? Infatti, se l'uno usa un peso falso, e l'altro dà fuoco alla propria casa dopo averla assicurata per una forte somma, un terzo prende parte al conio di monete false, se i tre quarti della più elevata società si danno alla frode autorizzata e devono sopportare la cattiva coscienza della borsa e della speculazione: cos'è che li spinge a far questo? Non è la necessità vera e propria a incalzarli giorno e notte, a costoro non va poi così male e forse mangiano e bevono addirittura senza preoccupazioni, — ma una terribile impazienza per il fatto che il denaro si ammucchia troppo lentamente e un altrettanto terribile piacere e amore per il denaro accumulato. In questa impazienza e in questo amore però fa di nuovo la sua comparsa quel fanatismo della brama di potenza che una volta era stato acceso dalla fede di essere in possesso della verità, e che portava nomi così belli da poter, di conseguenza, osare di essere con buona coscienza inumani (bruciare Ebrei, eretici e buoni libri e sterminare intere civiltà superiori come quella del Perù e del Messico). Gli strumenti della brama di potenza sono mutati, ma lo stesso vulcano è tuttora in fiamme, l'impazienza e lo smisurato amore vogliono le loro vittime: e quello che un tempo si faceva «per amore di Dio», adesso lo si fa per amore del denaro, cioè per amore di ciò che oggi dà sentimento di potenza e buona coscienza in sommo grado.

205.

Del popolo d'Israele. — Agli spettacoli cui ci invita il secolo venturo appartiene la decisione circa la sorte degli Ebrei europei. Che essi abbiano tratto il loro dado, passato il loro Rubicone, oggi lo si può toccare con mano: a loro resta soltanto di divenire i padroni d'Europa oppure di perdere l'Europa, così come una volta, molto tempo fa, persero l'Egitto, dove si erano posti dinanzi ad un analogo aut-aut. In Europa però hanno fatto una scuola di diciotto secoli, come nessun altro popolo può qui mostrare d'aver compiuto, e proprio in maniera tale che le esperienze di questo terribile periodo di tirocinio sono tornate a favore non tanto della comunità, quanto piuttosto dei singoli. In seguito a questo fatto, le risorse psichiche e intellettuali presso gli Ebrei di oggi sono straordinarie;

essi, per sfuggire ad una profonda inquietudine, fanno ricorso più raramente di tutti coloro che vivono in Europa al bere o al suicidio, — cose queste che invece sono assai vicine a chi è scarsamente dotato. Ogni Ebreo ha nella storia dei suoi padri e dei suoi nonni una miniera di esempi della più fredda riflessione e perseveranza in situazioni terribili, del più sottile aggiramento e sfruttamento della sfortuna e del caso; il loro coraggio sotto il mantello della compassionevole sottomissione, il loro eroismo nello spernere se spemi supera le virtù di tutti i santi. Si è voluto renderli spregevoli trattandoli sprezzantemente per duemila anni, e si è loro negato l'accesso a tutti gli onori, a tutto ciò che è onorevole; per questo si sono ricacciati tanto più in basso nei loro sudici mestieri — e in verità, sottoposti a questi trattamenti, non sono divenuti più puliti. Ma spregevoli? Essi non hanno mai cessato di reputarsi chiamati alle cose più alte, e così le virtù di tutti i sofferenti non hanno mai cessato di adornarli. Il modo in cui essi onorano i loro padri e i loro figli, la razionalità dei loro matrimoni e usanze nuziali li distinguono tra tutti gli Europei. Oltretutto seppero crearsi, proprio da quei mestieri che furono loro lasciati (o ai quali furono abbandonati), un senso di potenza e di eterna vendetta; va detto, a scusa perfino della loro usura, che senza questa occasionale, gradevole, utile tortura dei loro disprezzatori, difficilmente avrebbero resistito ad avere per così lungo tempo stima di se stessi. Giacché la nostra stima per noi stessi è legata al fatto che possiamo esercitare un contraccambio nel bene e nel male. Nonostante ciò, difficilmente la loro vendetta li trascina troppo lontano: perché possiedono tutti quella liberalità intellettuale che è anche liberalità d'animo, a cui il frequente mutamento di luogo, di clima, di costumi dei vicini e degli oppressori educa l'uomo; essi possiedono di gran lunga la più grande esperienza nei rapporti umani ed esercitano anche nella passione la cautela di questa esperienza. Sono così sicuri della loro spirituale durezza e scaltrezza, che non hanno bisogno, nemmeno nella più aspra situazione, di guadagnarsi il pane con la forza fisica, come semplici lavoratori, facchini, servi della gleba. Si nota anche dalle loro maniere che non furono mai dati loro sentimenti cavallerescamente nobili nell'anima e splendide armi per il corpo: una certa invadenza si alterna con un servilismo spesso delicato, quasi sempre penoso. Ma oggi che ineluttabilmente, di anno in anno, si imparentano sempre di più con la migliore nobiltà europea, si formeranno presto una buona eredità di maniere dello spirito e del corpo: così che in un centinaio di anni avranno già uno sguardo abbastanza nobile per non suscitare, come padroni, vergogna nei loro sottoposti. E questo è importante! Perciò una decisione sul loro caso per adesso è ancora prematura! Essi sanno assai bene di non poter pensare ad una conquista dell'Europa e ad un qualche atto di violenza: ma sanno pure che l'Europa prima o poi dovrebbe cadere come un frutto pienamente maturo nella loro mano, purché questa si tenda appena verso di esso. Frattanto essi hanno bisogno, a tal fine, di eccellere in tutti i campi della distinzione europea e di essere tra i primi: finché non si spingeranno tanto avanti da determinare loro stessi cos'è che deve conferire l'elemento di distinzione. Allora verranno chiamati gli scopritori e i precursori degli Europei e non ne offenderanno più il pudore. E dove è indirizzata questa abbondanza di grandi impressioni accumulate, che la storia ebraica costituisce per ogni famiglia ebrea, questa abbondanza di passioni, di virtù, di decisioni, di rinunce, di lotte, di vittorie d'ogni tipo — dove dovrà sfociare, se non, infine, in grandi uomini e in grandi opere dello spirito? Allora, quando gli Ebrei potranno mostrare l'opera loro in tali pietre preziose e vasi dorati, quali i popoli europei di più recente e meno profonda esperienza non sono stati e non sono capaci di produrre, quando Israele avrà trasformato la sua eterna vendetta in un'eterna benedizione per l'Europa: allora tornerà ancora una volta quel settimo giorno, in cui l'antico Dio giudaico potrà gioire di se stesso, della sua creazione e del suo popolo eletto, — e noi tutti, tutti ci rallegheremo con lui.

La classe impossibile. — Povero, lieto e indipendente! — queste cose insieme sono possibili; povero, lieto e schiavo! — anche queste sono possibili, — e agli operai, della schiavitù della fabbrica, non saprei dire niente di meglio, posto che essi non avvertano in generale come un'infamia il venir adoperati in tal modo, ed è quel che accade, come ingranaggi di una macchina e, per così dire, come tappabuchi dell'umana arte dell'invenzione! Puah! Credere che attraverso un salario più elevato possa esser cancellata la sostanza della loro miseria, cioè la loro condizione di impersonale asservimento. Puah! Lasciarsi convincere che attraverso un potenziamento di questa impersonalità si possa, all'interno del congegno meccanico di una nuova società, trasformare in virtù l'infamia della schiavitù! Puah! Avere un prezzo, per il quale non si è più persone, ma si diviene ingranaggi! Non siete voi i cospiratori, nell'attuale follia delle nazioni che vogliono anzitutto produrre il più possibile ed essere il più possibile ricche? Starebbe a voi presentare il conto: quali grandi somme di valore interiore vengono gettate per un tale obiettivo esteriore! Ma dov'è il vostro valore interiore, se non sapete più cosa voglia dire respirare liberamente? Se non avete neppure un poco, voi stessi, in vostro potere? Se troppo spesso avete disgusto di voi stessi come di una bevanda stantia? Se prestate ascolto al giornale e sbirciate il vostro vicino, eccitati dal rapido salire e discendere di potenza, denaro e opinioni? Se non avete più fiducia nella filosofia che si veste di stracci, nella franchezza di chi è senza bisogni? Se per voi è divenuta motivo di scherno la volontaria e idillica povertà, la mancanza di professione e di matrimonio, quale dovrebbe proprio confarsi ai più spirituali tra di voi? Non risuona sempre, invece, ai vostri orecchi, il piffero dei socialisti acchiappatopi, che vi vogliono eccitare con assurde speranze? Che vi ordinano di essere pronti e niente altro che questo, pronti dall'oggi al domani, cosicché non facciate altro che aspettare qualcosa dall'esterno e per il resto viviate come avete finora vissuto — sinché questa attesa non divenga fame e sete e febbre e follia, e alla fine sorga il giorno della bestia triumphans in tutta la sua maestosità? — Invece ognuno dovrebbe pensare dentro di sé: «Meglio emigrare, in selvagge e fresche regioni del mondo cercar di divenir padrone e, soprattutto, padrone di me stesso; cambiare luogo finché continua a ammiccarmi un qualche segno di schiavitù; non scansare l'avventura e la guerra e per i casi peggiori tenersi pronto alla morte: purché finisca questa indecente condizione di schiavitù, purché cessi questo inacidirsi e invelenirsi e questo fare i cospiratori!». Questo sarebbe il giusto modo di pensare: gli operai in Europa d'ora innanzi dovrebbero dichiararsi come classe un'impossibilità umana, e non solo, come per lo più avviene, come qualcosa di duramente e inopportuno organizzato; essi dovrebbero introdurre nell'alveare europeo l'epoca dei grandi sciami migratori, quali finora non si erano mai visti, e, attraverso questa azione di libertà di emigrazione in grande stile, protestare contro la macchina, contro il capitale e contro la scelta che adesso li minaccia, quella cioè di dover diventare o schiavi dello Stato o schiavi di un partito sovversivo. Che possa l'Europa alleggerirsi di un quarto dei suoi abitanti! Ad essa e a loro il cuore si farà più leggero! Solo nella lontananza, nelle imprese di entusiaste spedizioni di colonizzatori si riconoscerà con precisione quanta buona ragione e equità, quanta sana diffidenza la madre Europa abbia incarnato nei suoi figli, — questi figli che non potevano più sopportare di restare accanto a lei, la vecchia donna ammuffita, e correvano il rischio di diventar cipigliosi, irascibili e avidi di godimento come lei. Le virtù dell'Europa con questi operai se ne andranno in giro al di fuori dell'Europa; e ciò che all'interno della patria cominciava a degenerare in pericoloso scontento e in delinquenziale inclinazione, al di fuori di essa acquisterà una selvaggia e bella naturalezza e si chiamerà eroismo. — Così, alla fine, ritornerebbe di nuovo un'aria

più pura anche nella vecchia Europa, adesso sovrappopolata e tutta intenta a covare dentro di sé! Che manchino pure, allora, le «forze del lavoro»! Forse si rifletterà allora sul fatto che ci si è abituati a tanti bisogni solo dal momento in cui divenne così faci le soddisfarli, — e alcuni bisogni si tornerà di nuovo a disimpararli! Forse allora si faranno venir qui dei Cinesi: e questi porterebbero con sé il modo di vivere e di pensare che si conviene a laboriose formiche. Anzi, essi potrebbero nel complesso aiutare ad infondere nel sangue di questa inquieta Europa, che si sta logorando, qualcosa della calma e contemplatività asiatica e — cosa di cui c'è maggiormente necessità — qualcosa della asiatica resistenza e stabilità.

207.

Atteggiamento dei Tedeschi verso la morale. — Un tedesco è capace di grandi cose, ma è improbabile che le faccia: poiché egli, dove può, obbedisce, come piace ad uno spirito in sé indolente. Se è posto nella necessità di stare da solo e di sbarazzarsi della propria indolenza, se non gli è più possibile appiattirsi come un numero in una somma (in questa qualità egli è ben lontano dall'essere del valore di un francese o di un inglese), scopre le sue forze e diventa allora pericoloso, malvagio, profondo, temerario e porta alla luce il tesoro di assopita energia, che ha dentro di sé e al quale del resto nessuno (nemmeno lui) credeva. Se un tedesco in tal caso obbedisce a se stesso — è la grande eccezione — questo accade con la stessa gravità, inesorabilità e costanza con cui altrimenti obbedisce al suo principe, ai suoi doveri d'ufficio: sicché egli, come si è detto, è maturo allora per grandi cose, che non stanno in alcun rapporto con il «carattere debole» che egli suppone di avere. Abitualmente però egli teme di dipendere solo da se stesso, di improvvisare: perciò la Germania consuma tanti impiegati e tanto inchiostro. — La leggerezza gli è estranea, ha troppa paura di essa; ma in situazioni del tutto nuove che lo tirano fuori dalla sonnolenza, egli diviene quasi sventato; gode allora la rarità della nuova situazione come un'ebbrezza e lui d'ebbrezza se n'intende! Così il tedesco è oggi, in politica, quasi sventato: se anche qui ha per sé il pregiudizio della precisione e della serietà e ne fa abbondantemente uso nel rapporto con le altre potenze politiche, tuttavia è segretamente pieno della tracotanza di potersi una buona volta entusiasmare e abbandonare al capriccio e alla smania di rinnovamento, e di cambiare persone, partiti, speranze come fossero maschere. — I dotti tedeschi, che finora hanno avuto l'aria di essere i più tedeschi tra i Tedeschi, erano e forse sono tuttora così bravi come dei soldati tedeschi, per la loro profonda e quasi infantile inclinazione all'obbedienza in tutte le cose esteriori e per la necessità, nella scienza, di star molto da soli e di avere molte responsabilità; se sanno porre al sicuro dalla follia politica la loro fiera, semplice e paziente natura e la loro libertà, in tempi in cui il vento soffia in tutt'altra direzione, c'è da aspettarsi ancora grandi cose da loro: così come sono (o erano) rappresentano lo stato embrionale di qualcosa di superiore. — Il vantaggio e lo svantaggio dei Tedeschi, e anche dei loro dotti, è stato finora il fatto di essere più vicini di altri popoli alla superstizione e al piacere di credere; i loro vizi sono, ora come prima, il bere e l'inclinazione al suicidio (questo poi è un segno di pesantezza dello spirito, che può esser rapidamente portato a gettare le briglie); il loro pericolo sta in tutto ciò che lega le forze dell'intelletto e scatena gli affetti (come per esempio l'uso smodato della musica e delle bevande alcoliche): poiché la passione dei Tedeschi è diretta contro la propria utilità ed è autodistruttiva come quella dell'alcolizzato. L'entusiasmo stesso in Germania ha meno valore che

altrove, poiché è infruttuoso. Se mai un tedesco fece qualcosa di grande, questo accadde in uno stato di necessità, in condizioni che richiedono coraggio, denti stretti, una tesissima riflessione e spesso magnanimità. — Frequentare i Tedeschi sarebbe molto consigliabile, — perché quasi ogni tedesco ha qualcosa da dare, se lo si sa portare fino al punto di trovarlo, di ritrovarlo (egli, di per sé, è disordinato). Se ora un popolo di questo genere si occupa di morale, quale morale sarà a soddisfarlo? Sicuramente vorrà, come prima cosa, che in essa appaia idealizzata l'inclinazione del suo cuore all'obbedienza. «L'uomo deve avere qualcosa cui possa obbedire incondizionatamente» — questo è un sentimento tedesco, una tedesca consequenzialità: la si incontra al fondo di ogni dottrina morale tedesca. Come diversa è l'impressione se ci si pone di fronte alla morale antica nel suo insieme! Tutti questi pensatori greci, per quanto sotto diversi aspetti possa avvicinarsi a noi la loro immagine, somigliano, come moralisti, al maestro di ginnastica che incoraggia un giovinetto con queste parole: «Vieni! Seguimi! Arrenditi alla mia disciplina! Arriverai forse così in alto, da riportarne un premio dinanzi a tutti gli Elleni». Eccellere personalmente — questa è l'antica virtù. Sottomettersi, seguire, in pubblico o in segreto, — questa è la virtù tedesca. Molto tempo prima di Kant e del suo imperativo categorico, muovendo dallo stesso modo di sentire, Lutero aveva detto che deve esistere un essere, nel quale l'uomo possa incondizionatamente confidare — questa era la sua dimostrazione dell'esistenza di Dio, egli voleva, più rozzamente e in maniera più popolare di Kant, che non si obbedisse incondizionatamente a un concetto, bensì a una persona; e anche Kant ha, in conclusione, compiuto il suo giro intorno alla morale soltanto per giungere all'obbedienza verso la persona: questo è appunto il culto dei Tedeschi, quanto minore è la parte di culto loro rimasta nella religione. Greci e Romani avevano un altro modo di sentire e si sarebbero fatti beffe di un simile «deve esistere un essere»: alla loro meridionale libertà del sentimento si addiceva il difendersi da un siffatto «incondizionato confidare» e il riserbarsi nel più estremo recesso del proprio cuore un piccolo scetticismo verso qualsiasi cosa, sia essa Dio o uomo o concetto. E così, pure per l'antico filosofo... Nil admirari! — in questo egli vede la filosofia. E un tedesco, vale a dire Schopenhauer, si spinge così lontano in senso contrario, da dire: admirari id est philosophari. — Come la mettiamo ora, se un tedesco incorre nella condizione in cui è capace di grandi cose! Quando giunge l'ora dell'eccezione, l'ora della disobbedienza? — Io non credo che Schopenhauer abbia ragione dicendo che l'unico privilegio dei Tedeschi rispetto ad altri popoli sta nel fatto che tra di loro ci sono più atei che altrove, — questo invece so: se il tedesco incorre nella condizione in cui è capace di grandi cose, allora si innalza al di sopra della morale! E perché non dovrebbe? Oggi egli deve fare qualcosa di nuovo, cioè comandare — a sé o agli altri! Ma a comandare, la sua morale tedesca non gliel'ha insegnato. Il comandare in essa è dimenticato!

Libro quarto

208.

Questione di coscienza. — «E, in summa, che cos'è che propriamente volete di nuovo?» Non vogliamo più fare delle cause i peccatori e delle conseguenze i boia.

209.

L'utilità delle teorie più rigorose. — Si chiude un occhio su molte debolezze morali di un uomo e si fa uso in ciò di un setaccio largo nel presupposto che egli si professi sempre per la teoria della morale più severa. Al contrario si è sempre guardata col microscopio la vita dei moralisti liberi di spirito: con il pensiero recondito che un passo falso nella vita sia la confutazione più sicura di una conoscenza non gradita.

210.

L'«in sé». — Una volta si domandava: che cos'è il ridicolo? Come se fuori di noi esistessero delle cose cui il ridicolo aderisse come una proprietà, e ci si esauriva in delle trovate (un teologo reputò perfino che esso fosse «l'ingenuità del peccato»). Adesso si domanda: che cos'è il riso? Come nasce il riso? Si è riflettuto e alla fine si è stabilito che non vi è niente di buono, di malvagio, di sublime in sé, bensì degli stati d'animo, in cui noi attribuiamo tali parole a cose che sono al di fuori e dentro di noi. Noi ci siamo ripresi i predicati delle cose, o almeno ci siamo ricordati di averli prestati ad esse: stiamo attenti a non perdere in questa conoscenza la capacità di prestare, e guardiamoci dall'esser divenuti al tempo stesso più ricchi e più avari.

211.

Ai sognatori di immortalità. — A questa vostra bella coscienza voi stessi augurate dunque un'eterna durata! Non è spudorato? Non pensate dunque a tutte le cose che dovrebbero sopportarvi per tutta l'eternità, come vi hanno fino ad oggi sopportato con una pazienza più che cristiana? Oppure pensate di renderle eternamente compiaciute di voi? Un solo uomo immortale sulla terra basterebbe per mettere addosso a tutti gli altri esseri esistenti, a causa del fastidio che proverebbero per lui, una

smania collettiva di morire e di impiccarsi! E voi abitatori della terra, con i vostri concettucoli di qualche migliaio di minutini volete importunare eternamente l'eterna esistenza di tutti! Esiste qualcosa di più sfrontato? — Infine: siamo indulgenti verso una persona di settantanni! — non ha potuto esercitare la sua fantasia nel dipingere la propria «noia eterna» — gli è mancato il tempo!

212.

In che cosa ci si conosce. — Non appena un animale ne vede un altro, si cimenta con lui nella forza vitale, e così fanno gli uomini di epoche selvagge. Da ciò risulta che ogni uomo impara a conoscersi quasi soltanto in relazione alle sue forze di difesa e di attacco.

213.

Gli uomini della vita mancata. — Taluni sono di una stoffa tale che alla società è permesso fare di loro questa o quella cosa: in tutte le circostanze essi si troveranno bene, e non dovranno lagnarsi di una vita mancata. Altri sono di una stoffa troppo particolare — perciò non occorre ancora essere particolarmente nobili, ma, appunto, soltanto qualcosa di più raro, — per non doversi trovar male, eccettuato il caso in cui possano vivere in modo conforme al loro unico scopo: in tutti gli altri casi è la società a riceverne un danno. Poiché tutto quel che al singolo si presenta come vita mancata e mal riuscita, tutto il suo carico di scontento, di paralisi, di malattia, di irritabilità, di brame egli lo riversa sulla società — e così si forma attorno ad essa un'aria cattiva e intanfità e, nel migliore dei casi, una nube di tempesta.

214.

Macché indulgenza!—Voi soffrite e pretendete che siamo indulgenti con voi, se nel vostro soffrire fate ingiustizia alle cose e agli uomini! Ma che importanza ha la nostra indulgenza! Piuttosto dovrete essere più cauti per amore di voi stessi! È questo un bel modo di rifarsi delle proprie sofferenze, così da nuocere, per giunta, anche al proprio giudizio! La vostra propria vendetta ricade su voi stessi, se denigrate qualcosa; così offuscate il vostro occhio, non quello altrui: vi abituate al vedere falso e distorto!

215.

Morale delle bestie sacrificali. — «Abbandonarsi entusiasti», «immolare se stessi» — queste sono le parole chiave della vostra morale, ed io credo bene che voi, come dite, «ne avete tutte le buone intenzioni»; solo che io so meglio di quanto non sappiate voi stessi, quando le vostre «sincere intenzioni» sono capaci di andare a braccetto con una siffatta morale. Dall'altezza di questa, voi guardate a quell'altra prosaica morale che esige dominio di sé, rigore, obbedienza, perfino egoistica voi la chiamate. E certo! — voi siete sinceri con voi stessi, se questa non vi piace, — essa non può piacervi! Poiché mentre vi abbandonate con entusiasmo e fate di voi stessi un olocausto, voi gustate l'ebbrezza del pensiero di essere oramai una sola cosa con il potente essere, sia esso Dio o un uomo, al quale vi consacrate: vi crogiolate nel sentimento della sua potenza, che viene appunto nuovamente attestata da un sacrificio. In verità non sembrate tanto immolarvi, quanto, piuttosto, trasformarvi, nel pensiero, in degli dèi e godere, come tali, di voi stessi. Come debole e povera vi pare, se considerate questo godimento, quella morale «egoistica» dell'obbedienza, del dovere, della razionalità: questa non vi aggrada, perché in tal caso ci si deve sacrificare e si deve far dono di sé realmente, senza che colui che si sacrifica si illuda di trasformarsi in un Dio, come voi vi illudete. Per farla breve, voi volete l'ebbrezza e la dismisura, mentre la morale da voi disprezzata leva il dito contro l'ebbrezza e la dismisura, — lo credo bene che non sia di vostro gradimento!

216.

I malvagi e la musica. — A chi altri mai dovrebbe toccare in sorte la piena beatitudine dell'amore che sta in una incondizionata confidenza, se non ai profondamente diffidenti, ai malvagi e ai biliosi? Questi, infatti, in essa godono l'enorme, mai creduta e credibile eccezione della loro anima! Un bel giorno sono colti da quella sconfinata e sognante sensazione, dinanzi alla quale spicca tutto il resto della loro vita segreta e visibile: come un enigma prezioso e un portento, colmo di aureo splendore e al di là di ogni immagine e parola. La confidenza assoluta rende muti; anzi, in questo beato ammutolire v'è perfino una sofferenza e un peso, per cui queste anime oppresse dalla felicità sono solite essere grate alla musica, più di ogni altra e migliore anima: nella musica, infatti, come attraverso un fumo colorato, esse vedono e odono il loro amore quasi fosse più lontano, più toccante e meno grave; la musica è per esse l'unico mezzo per far da spettatrici a questa loro straordinaria condizione e per partecipare, in una specie di estraniamento e di alleviamento, alla sua visione. Ogni amante pensa della musica che ascolta: «essa parla di me, parla in mia vece, essa sa tutto!».

217.

L'artista. — I Tedeschi attraverso l'artista vogliono pervenire ad una specie di sognata passione: gli Italiani attraverso di lui vogliono riposarsi dalle loro reali passioni; i Francesi vogliono da lui l'occasione per esprimere il loro giudizio e, inoltre, motivi per discorrere. Quindi, siamo giusti!

Disporre come un artista delle proprie debolezze. — Se per forza dobbiamo avere delle debolezze e dobbiamo, alla fine, anche riconoscerle come delle leggi cui dobbiamo sottostare, auguro ad ognuno almeno tanta energia artistica da saper dar risalto, con le proprie debolezze, alle proprie virtù e da renderci, mediante le sue debolezze, avidi delle sue virtù: cosa che hanno saputo fare in così eccellente misura i grandi musicisti. Quanto spesso nella musica di Beethoven è presente una sonorità rozza, prepotente, impaziente; in Mozart una giovialità da bravo giovinotto, di cui cuore e spirito devono contentarsi un po'; in Wagner un'inquietudine scattosa e insistente, di fronte alla quale il più paziente sta proprio per perdere il suo buon umore: ecco però che, sia questo che quelli, riprendono la loro forza; con le loro debolezze ci hanno tutti fatto venire una fame da lupo delle loro virtù ed hanno reso il nostro palato dieci volte più sensibile per ogni goccia di spirito sonoro, di sonora bellezza, di sonora qualità.

L'inganno nell'umiliazione. — Con la tua irragionevolezza hai arrecato un profondo dolore al tuo prossimo ed hai irreparabilmente distrutto la sua felicità — ed ora vinci la tua vanità, fino ad andare da lui, ti umili dinanzi a lui, abbandoni alla sua presenza la tua irragionevolezza al disprezzo, e credi che tutto, dopo questa spiacevole e per te estremamente faticosa scena, sia al fondo tornato di nuovo in ordine, — che la tua volontaria perdita di dignità pareggi l'involontaria perdita di felicità dell'altro: con questo sentimento te ne vai sollevato e reintegrato nella tua virtù. Ma l'altro ha come prima il suo profondo dolore, per lui non c'è niente di consolante nel fatto che tu sia irragionevole e che tu glielo abbia detto, egli ricorda perfino il penoso spettacolo che gli hai offerto disprezzandoti dinanzi a lui, come una nuova ferita che deve a te, — tuttavia non pensa alla vendetta e non comprende come, tra te e lui, qualcosa potrebbe esser pareggiato. In fondo tu hai recitato quella scena dinanzi a te stesso e per te stesso: ad essa avevi invitato un testimone, ma di nuovo a causa tua, non sua, — non ti ingannare!

Decoro e pavidità. — Le cerimonie, i costumi richiesti dalla carica che si riveste e dal ceto cui si appartiene, l'aria seria, lo sguardo solenne, l'incedere lento, il parlare contorto e in genere tutto ciò che si chiama decoro, non è che una forma di dissimulazione di coloro che al fondo sono pavidì, — così loro vogliono incuter timore (per se stessi o per ciò che rappresentano). Gli impavidi, vale a dire, originariamente, quelli che sempre e senza dubbi mettono paura, non hanno bisogno di decoro e di cerimonie, essi danno all'onestà, alla dirittura nelle parole e nei gesti un credito e non già un discredito, essendo essi i segni della terribilità cosciente di se stessa.

221.

Moralità del sacrificio. — La moralità che si misura sulla base dell'abnegazione è quella dello stadio semiselvaggio. La ragione riporta qui soltanto una difficile e cruenta vittoria nell'intimo dell'anima; potenti istinti contrari devono essere domati; senza una sorta di crudeltà, simile a quella che divinità cannibalesche esigono nei sacrifici, questo non riesce.

222.

Dove è auspicabile il fanatismo. — Le nature flemmatiche si possono entusiasmare solo rendendole fanatiche.

223.

L'occhio temuto. — Niente viene temuto da artisti, poeti e scrittori più di quell'occhio che vede il loro piccolo inganno, che inoltre percepisce quanto spesso si siano arrestati su quella strada limite che deviava o verso un innocente piacere di sé, oppure verso la ricerca dell'effetto; quell'occhio che verifica se vollero vendere poco per molto, se cercarono di elevare ed adornare, senza essere se stessi in alto; quell'occhio che attraverso ogni inganno della loro arte vede come si presentò dinanzi a loro, per la prima volta, il pensiero, forse come un'affascinante forma luminosa, ma forse anche come un furto perpetrato a danno di tutto il mondo, come un pensiero di tutti i giorni, che essi dovevano ampliare, restringere, colorire, fasciare, aromatizzare, per fare di esso qualcosa, invece che fosse il pensiero a fare qualcosa di loro, — oh, questo occhio che nota nella vostra opera tutta la vostra inquietudine, il vostro spiare ed essere avidi, il vostro imitare e andare oltre (questo non è altro che un invidioso imitare), che conosce il vostro rossore di vergogna, così bene come la vostra arte di nascondere questo rossore e di interpretarlo diversamente dinanzi a voi stessi!

224.

Quel che è «edificante» nella sventura del prossimo. — Costui è nella sventura ed ecco che giungono i «compassionevoli» e gli illustrano la sua disgrazia — finalmente se ne vanno via soddisfatti e sollevati: si sono pasciuti del terrore dello sventurato come del proprio terrore e hanno passato un buon pomeriggio.

225.

Mezzi pervenir presto disprezzati. — Un uomo che parla molto e velocemente scende straordinariamente in basso nella nostra stima, dopo un brevissimo rapporto con lui, — e anche se parla con intelligenza, — non solo nella misura in cui ci riesce molesto, ma molto più in basso. Noi indoviniamo infatti quanti uomini egli ha già infastidito e al disagio che ci procura aggiungiamo il disprezzo che supponiamo sia nutrito nei suoi confronti.

226.

Delle relazioni con celebrità. — A: Ma perché eviti quel grand'uomo? — B: Non desidero far la sua conoscenza! I nostri difetti non si sopportano a vicenda: io sono miope e diffidente, ed egli porta i suoi diamanti falsi così volentieri come quelli veri.

227.

Portatori di catene. — Attenzione a tutti gli spiriti che giacciono in catene. Per esempio alle donne intelligenti, che sono state recluse dal loro destino in un ambiente piccolo e cupo e che qui sono invecchiate. Certo, in apparenza, se ne stanno là indolenti e semicieche al sole: ma ad ogni passo estraneo, ad ogni imprevisto esse balzano su per mordere; si vendicano di tutto ciò che è sfuggito al loro canile.

228.

Vendetta nella lode. — Ecco una pagina scritta ricolma di lodi e voi la dite piatta: ma se indovinate che in questa lode sta nascosta una vendetta, la troverete quasi ultraraffinata e vi dilettereste della ricchezza di piccoli, arditi tocchi e di figure retoriche. Non l'uomo, ma la sua vendetta è così sottile, ricca e piena d'inventività, che lui stesso se ne accorge appena.

229.

Fierezza. — Ah, voi tutti non conoscete quel sentimento che il torturato prova dopo la tortura, quando

viene ricondotto nella sua cella insieme al suo segreto! — egli lo tiene ancora stretto tra i denti. Che sapete voi del giubilo dell'umana fierezza!

230.

«Utilitario». — Oggi i modi di sentire nelle questioni morali vanno in così tante direzioni, che per certi uomini una morale è dimostrata dalla sua utilità, per certi altri è confutata proprio attraverso la sua utilità.

231.

Della virtù tedesca. — Quanto degenerato nel suo gusto, quanto servile dinanzi a dignità, classi, costumi, pompa e sfarzo deve essere stato un popolo, quando stimava ciò che era semplice come cattivo, riteneva l'uomo semplice un uomo cattivo! Alla alterigia morale dei Tedeschi si deve opporre sempre questa parolina: «cattivo» e nient'altro!

232.

Da una disputa. — A: Amico, lei ha parlato fino a farsi fioco! — B: Allora sono confutato. Non ne parliamo più!

233.

I «coscienziosi». — Avete fatto attenzione a quale sia il tipo di uomini che sono soliti attribuire importanza alla più severa coscienziosità? Quelli che sono coscienti di molti miserevoli sentimenti, che pensano con paura di se stessi e a se stessi e hanno paura degli altri, che vogliono nascondere quanto più è possibile il loro intimo, — essi cercano di imporre se stessi, attraverso quel rigore di coscienziosità e quella durezza del dovere, in forza di quell'impressione di severità e di tenacia, che gli altri (in particolare i subordinati) devono ricevere in tal modo da loro.

234.

Timore del la fama. — A: Che uno sia schivo verso la propria fama, che uno offenda intenzionalmente il suo encomiatore, che uno si periti ad ascoltare giudizi sopra di sé per timore della lode, — questo è un fatto in cui ci imbattiamo, esiste, — lo crediate o non lo crediate! — B: Si trova da sé, esiste di per sé! Solo un po' di pazienza, signorino Orgoglio! —

235.

Rifiutare un ringraziamento. — Si può ben respingere una preghiera, ma giammai si può rifiutare un ringraziamento (o, che è lo stesso, accettarlo in modo freddo e convenzionale). Ciò offende profondamente — e perché?

236.

Pena. — Una strana cosa, la nostra pena! Essa non purifica il delinquente, mi è affatto un'espiazione: al contrario, insozza di più del delitto stesso.

237.

Angustie di partito. — Quasi in ogni partito c'è un'afflizione ridicola, ma non innocua: di essa soffrono tutti coloro che per anni sono stati fedeli e onorevoli propugnatori dell'idea del partito e all'improvviso, un bel giorno, si accorgono che qualcuno molto più potente ha preso in mano la tromba. Come possono sopportare di essere ridotti al silenzio! E così alzano la voce, e talvolta con dei nuovi accenti.

238.

Aspirare alla grazia. — Quando una forte natura non ha l'inclinazione alla crudeltà e non è sempre occupata di se stessa, involontariamente aspira alla grazia, — questo è il suo segno distintivo. I caratteri deboli invece amano i giudizi aspri, — si associano agli eroi del disprezzo umano, ai religiosi o filosofici denigratori dell'esistenza oppure si ritirano dietro severi costumi e penose «vocazioni di vita»: così cercano di crearsi un carattere e una specie di forza. E pure essi lo fanno involontariamente.

Un avvertimento per i moralisti. — I nostri musicisti hanno fatto una grande scoperta: la bruttezza interessante è possibile anche nella loro arte! E così si gettano in questo aperto oceano del brutto, come ebbri, e mai fino ad oggi era stato così facile far della musica. Oggi soltanto si è conquistato quell'universale fondo a tinte cupe, sul quale una striscia luminosa, pur ancora assai piccola, di bella musica riceve lo splendore dell'oro e dello smeraldo; oggi soltanto si osa portare l'ascoltatore nella tempesta e nel tumulto, e togliergli il respiro, per poi, con un attimo di sprofondamento nella quiete, dargli il sentimento della beatitudine, che in genere favorisce l'apprezzamento della musica. Si è scoperto il contrasto: oggi soltanto sono possibili i più forti effetti — e a buon mercato: nessuno chiede più della buona musica. Ma voi vi dovete sbrigare! Per ogni arte rimane ancora solo pochissimo tempo, quando è giunta a questa scoperta. — Oh, se i nostri pensatori avessero orecchie per ascoltare intimamente le anime dei nostri musicisti attraverso la loro musica! Quanto a lungo si dovrà aspettare prima che si ripresenti una simile occasione di cogliere in flagrante l'uomo interiore nella sua azione malvagia e nell'innocenza di questa azione! I nostri musicisti infatti non hanno il minimo sentore del fatto di mettere in musica la loro stessa storia, la storia dell'abbruttimento dell'anima. Una volta il buon musicista, quasi per amore della sua arte, doveva diventare un uomo buono — E oggi!

Della moralità del palcoscenico. — Chi pensa che il teatro di Shakespeare abbia un influsso morale e che lo spettacolo di Macbeth allontani irresistibilmente dal male dell'ambizione, si sbaglia: e si sbaglia un'altra volta se crede che lo stesso Shakespeare abbia sentito come lui. Chi è veramente posseduto da una furiosa ambizione, vede con piacere questa sua immagine; e se l'eroe perisce per questa sua passione, questa è proprio la droga più piccante nella calda bevanda di questo piacere. E questo il poeta l'ha sentito forse in modo diverso? In che modo maestoso e nient'affatto da farabutto il suo ambizioso-percorre la sua strada, dal momento del grande delitto! Solo da questo momento egli attrae in modo «demoniaco» ed eccita nature affini ad imitarlo; demoniaco qui significa: a dispetto e contro l'interesse e la vita, a favore di un pensiero e di un impulso. Credete forse che Tristano e Isotta fornissero un insegnamento contro l'adulterio per il fatto che vanno in rovina a causa di esso? Questo significherebbe non comprendere per niente i poeti: i quali, come in particolare Shakespeare, sono innamorati delle passioni in sé, e in misura non irrilevante degli stati d'animo in cui esse sono disposte alla morte: — quelle in cui il cuore non sta attaccato alla vita più saldamente di una goccia ad un vetro. Non la colpa e il suo triste epilogo sta loro a cuore, tanto poco a Shakespeare quanto a Sofocle (nell'Aiace, nel Filottete, nell'Edipo): per quanto sarebbe stato facile, nei suddetti casi, fare della colpa la leva del dramma, proprio questo è certamente evitato. Altrettanto poco il poeta tragico con le sue immagini della vita vuole infondere ostilità contro la vita! Egli piuttosto esclama: «È l'incanto di tutti gli incanti, questa esistenza eccitante, mutevole, pericolosa, oscura e spesso infuocata dal sole! È un'avventura vivere, — sia che in essa si prenda questo o quel partito, manterrà sempre questo carattere!» Così egli parla dall'intimo di un tempo inquieto e colmo di forza, che è

quasi ebbro e stordito dalla sua sovrabbondanza di sangue e d'energia, — un tempo più malvagio del nostro: perciò noi abbiamo bisogno di predisporre e di aggiustare per noi il fine di un dramma shakespeariano, vale a dire, di non comprenderlo.

241.

Paura e intelligenza. — Se è vero quel che oggi si sostiene con estrema risolutezza, e cioè che la causa della pigmentazione cutanea nera non sia da ricercare nella luce: questo potrebbe forse essere l'ultimo effetto di frequenti accessi d'ira accumulatisi per millenni (e quindi di stravasi di sangue sottocutanei)? Mentre in stirpi più intelligenti l'altrettanto frequente spaventarsi e impallidire avrebbe alla fine avuto come risultato il colore bianco della pelle? — Il grado di pavidità è infatti un metro per misurare l'intelligenza: e abbandonarsi spesso al cieco furore è un segno del fatto che l'animalità è ancora assai vicina e vorrebbe imporsi di nuovo. — Il primitivo colore degli uomini sarebbe dunque stato grigio-scuro — qualcosa di simile alle scimmie e agli orsi, com'è giusto.

242.

Indipendenza. — L'indipendenza (chiamata, nella sua dose più debole, «libertà di pensiero») è la forma di rinuncia che finisce per accettare l'avidità di dominio, — lui che ha cercato così a lungo cosa poter dominare, e non ha trovato niente, tranne se stesso.

243.

Le due direzioni. — Se noi cerchiamo di considerare lo specchio in sé, finiamo per scoprire nient'altro che le cose su di esso. Se invece vogliamo cogliere le cose, alla fine ritorniamo a nient'altro che allo specchio. — Questa è la più universale storia della conoscenza.

244.

Gioire del reale. — La nostra attuale inclinazione a gioire del reale — quasi tutti ce l'abbiamo — la si può capire solo dal fatto che così a lungo e fino alla nausea abbiamo gioito dell'irreale. In sé questa non è un'inclinazione priva di pericoli, così come si presenta oggi, senza scelta e finezza: il suo minor pericolo è la mancanza di gusto.

245.

Sottigliezza del senso di potenza. — Napoleone si irritava per il fatto di parlare male, e in ciò non s'ingannava: ma la sua sete di dominio, che non disdegnava alcuna occasione ed era più sottile della sua sottile intelligenza, lo portava a parlare ancora peggio di quanto potesse. Così si vendicava della sua stessa irritazione (egli era geloso di tutte le sue passioni, poiché avevano una potenza) e godeva del suo autocratico arbitrio. Poi, rispetto alle orecchie e al giudizio degli ascoltatori, godeva un'altra volta di questo arbitrio: come se fosse pur sempre abbastanza bene parlare loro in questo modo. Anzi, in segreto esultava al pensiero di stordire il giudizio e di traviare il gusto mediante il tuono e il fulmine della suprema autorità — che sta nell'alleanza di potere e genialità —; mentre per il giudizio e il gusto suoi propri rimaneva salda, con freddezza e orgoglio, la verità che lui parlava male. — Napoleone, quale prototipo perfettamente concepito e completamente sviluppato di un istinto, appartiene alla umanità antica: i suoi segni caratteristici — la conformazione semplice e l'ingegnosa plasmazione e creativa invenzione di un motivo o di pochi motivi — sono facili da riconoscere.

246.

Aristotele e il matrimonio. — Nei figli dei grandi geni erompe la follia, nei figli dei grandi virtuosi l'ottusità — nota Aristotele. Voleva forse con ciò invitare al matrimonio gli uomini d'eccezione?

247.

Origine del cattivo temperamento. — L'essere ingiusti e discontinui nell'animo proprio di molti uomini, la loro mancanza di ordine e di misura sono le estreme conseguenze di innumerevoli inesattezze logiche, di superficialità e di conclusioni precipitose, di cui si sono resi colpevoli i loro predecessori. Gli uomini con un buon temperamento, invece, provengono da stirpi riflessive e profonde che hanno tenuto la ragione in un'alta considerazione, — se per fini lodevoli o malvagi, non è poi così importante.

248.

Dissimulazione come dovere. — La bontà, perlopiù, si è sviluppata attraverso la lunga finzione che cercava di apparire come bontà: ovunque sussisteva una grande potenza, fu riconosciuta la necessità, appunto, di questo tipo di dissimulazione, — essa ispira sicurezza e fiducia e centuplica la somma reale della potenza fisica. La menzogna è, se non proprio la madre, senz'altro la balia della bontà.

L'onestà è parimenti stata per lo più coltivata dall'esigenza di un'apparenza di onestà e di probità: nelle aristocrazie ereditarie. Dal costante esercizio di una finzione alla fine ha origine la natura, la dissimulazione finisce per cancellare se stessa, e organi e istinti sono i frutti quasi inattesi nel giardino dell'ipocrisia.

249.

Chi mai è solo! — Il pavido non sa che cos'è l'essere soli: dietro la sua sedia c'è sempre un nemico. — Oh, chi potrebbe raccontarci la storia di quel sottile sentimento che si chiama solitudine!

250.

Notte e musica. — L'orecchio, l'organo della paura, ha potuto svilupparsi così cospicuamente come si è sviluppato soltanto nella notte e nella penombra di cupi boschi e caverne, conformemente al modo di vita dell'età della paura, cioè dell'età umana più lunga che sia esistita: nel chiarore l'orecchio è meno necessario. Da qui il carattere della musica, come un'arte della notte e della penombra.

251.

Stoico. — C'è una serenità dello stoico, quando si sente oppresso dal cerimoniale che egli stesso ha prescritto alla propria condotta; qui egli gode se stesso come un dominatore.

252.

Da prendere in considerazione! — Chi viene punito non è più quello che ha compiuto il fatto. È sempre il capro espiatorio.

253.

Apparenza. — Male! Male! Ciò che si deve dimostrare nel modo migliore e più ostinato, è l'apparenza. A troppi infatti mancano gli occhi per vederla. Ma è così noioso!

254.

Gli anticipatori. — Il carattere distintivo ma anche l'aspetto pericoloso delle nature poetiche è la loro fantasia esaustiva: quella cioè che anticipa ciò che avviene e che potrebbe avvenire, ne gode e ne soffre anticipatamente, e nell'attimo finale dell'avvenimento e dell'azione è già stanca. Lord Byron, che sapeva tutto questo troppo bene, scrisse nel suo diario: «Se avessi un figlio, dovrebbe diventare qualcosa di assolutamente prosaico — un giurista o un pirata».

255.

Dialogo sulla musica. — A: Che dice Lei di questa musica? — B: Mi ha soggiogato, non ho proprio niente da dire. Ascolti! Ecco che comincia di nuovo! — A: Tanto meglio! Vediamo adesso di essere noi questa volta a soggiogarla. Posso dire alcune parole su questa musica? Ed indicarle anche un dramma, che Lei forse, ad un primo ascolto, non vorrebbe vedere? — B: Orsù! Ho due orecchie e anche più, se è necessario. Venga qui accanto a me! — A: Questo non è ancora quel che lui ci vuole dire, egli finora promette soltanto che dirà qualcosa, qualcosa di inaudito, come dà a capire con questi gesti. Poiché sono dei gesti. Come accenna! Come si solleva in alto! Come protende le braccia! Ed adesso gli sembra giunto il momento della massima tensione: ancora due fanfare e introduce il suo tema, in modo splendido e agghindato, come in un tintinnio di pietre preziose. È una bella donna? O un bel cavallo? Basta così, egli si guarda attorno estasiato, perché ha da raccogliere sguardi di rapimento, — soltanto ora il suo tema gli piace del tutto, adesso si fa ingegnoso, osa nuovi e arditi tratti. Come sviluppa il suo tema! Ah, fate attenzione — non solo sa adornare, ma anche imbellettarci. Sì, egli sa qual è il colore della salute, è capace di farlo comparire, — nella sua conoscenza di sé è più sottile di quanto pensassi. E ora è convinto di aver convinto i suoi ascoltatori, offre le sue geniali trovate come fossero le cose più importanti sotto il sole, impudentemente indica il suo tema come fosse troppo bello per questo mondo. — Ah, com'è diffidente! Purché non ci si stanchi! Così riversa tra le dolcezze le sue melodie, — ora si appella persino ai nostri sensi più grossolani, per eccitarci e così riportarci di nuovo sotto il suo dominio! Ascolti come evoca l'elementarità dei ritmi della tempesta e del tuono! E adesso, poiché si accorge che questi ci prendono, ci soffocano e quasi ci schiacciano, osa mischiare ancora una volta il suo tema al giuoco degli elementi e persuadere noi, semistorditi e scossi, che il nostro stordimento e la nostra commozione siano l'effetto del suo prodigioso tema. Ed è quel che d'ora in poi gli ascoltatori credono: non appena risuona, sorge in loro il ricordo di quella sconvolgente forza elementare, — questo ricordo va ora a beneficio del tema — ora è divenuto «demoniaco»! Che conoscitore dell'anima è costui! domina su di noi con le arti di un tribuno. — Ma la musica ammutolisce! — B: Ed è bene che lo faccia! Perché io non posso più sopportare di stare ad ascoltare Lei! Preferisco

piuttosto farmi ingannare dieci volte, che sapere una volta la verità alla sua maniera! — A: È proprio questo che volevo sentire da Lei. Oggi i migliori sono come Lei: voi siete contenti di farvi ingannare! Venite con orecchie rozze e lascivamente avidi, non portate con voi la coscienza dell'arte di ascoltare, avete gettato per via la vostra più delicata onesta! E così corrompete l'arte e gli artisti! Sempre, quando applaudite e giubilate, avete nelle vostre mani la coscienza degli artisti, — e guai se loro notano che voi non sapete distinguere tra musica innocente e colpevole! Io veramente non voglio dire «buona» e «cattiva musica», — di questa e di quella ce n'è in entrambe le specie! Ma io chiamo una musica innocente quella che pensa esclusivamente a se stessa, e ha dimenticato il mondo al di là di sé, — chiamo musica innocente la spontanea risonanza della più profonda solitudine, che parla di sé con se stessa e non sa più che qui fuori ci sono ascoltatori e curiosi, ed effetti e fraintendimenti e insuccessi. — Infine: la musica che noi abbiamo appena ascoltato è proprio di questo genere nobile e raro, e tutto quanto ho detto di essa, era falso, — perdoni la mia cattiveria, se ne ha voglia! — B: Oh, anche Lei ama dunque questa musica? Allora, Le sono perdonati molti peccati!

256.

Felicità dei malvagi. — Questi uomini silenziosi, cupi, malvagi, hanno qualcosa che non potete contestar loro: un raro e singolare godimento del dolce far niente, una quiete della sera e del tramonto, come la conosce solo un cuore che troppo spesso è stato consumato, lacerato e avvelenato dalle passioni.

257.

Parole presenti in noi. — Noi esprimiamo sempre i nostri pensieri con le parole, che abbiamo a portata di mano. Oppure, per esprimere del tutto un mio sospetto: noi in ogni momento abbiamo il pensiero per il quale ci stanno a portata di mano le parole che lo possono press'a poco esprimere.

258.

Far le moine al cane. — Basta soltanto lisciare il pelo di questo cane perché mugoli e sprizzi scintille, come ogni altro adulatore — e a suo modo è intelligente. Perché non dovremmo sopportarlo così?

259.

Il lodatore d'un tempo. — «Si è fatto muto nei miei confronti, sebbene ora sappia e potrebbe dire la verità. Ma essa suonerebbe come una vendetta — ed egli tiene così in alto onore la verità, il rispettabile!»

260.

Amuleto dei subordinati. — Chi ineluttabilmente dipende da un padrone, deve avere qualcosa con cui incutere paura e tenere a freno il padrone, per esempio rettitudine o sincerità, oppure una mala lingua.

261.

Perché così sublimi! — Oh, io li conosco questi animali! Certamente si piacciono di più quando incedono su due gambe, «come dèi», — ma quando ricadono di nuovo sulle loro quattro zampe, mi piacciono di più: ciò è per loro così incomparabilmente più naturale!

262.

Il demone della potenza. — Non il bisogno e la cupidigia, — ma l'amore per la potenza è il demone degli uomini. Si dia loro tutto, salute, nutrimento, abitazione, divertimento, — essi sono e rimangono infelici e lunatici: perché il demone attende e attende e vuole essere soddisfatto. Si tolga loro tutto e si soddisfi questo: allora saranno quasi felici, — così felici come proprio uomini e demoni possono essere. Ma perché dico ancora queste cose? Lutero l'ha già dette, e meglio di me, nei versi: «Ci prendono il corpo, i beni, l'onore, i figli e la donna: lascia pure che vadano, — ci resterà pur sempre il Regno!». Sì! Sì! Il «Regno»!

263.

La contraddizione ha corpo e anima. — Nel cosiddetto genio v'è una contraddizione fisiologica: egli possiede in primo luogo molto movimento selvaggio, disordinato e involontario, e poi, anche una suprema attività di movimento indirizzata a un fine, — inoltre possiede uno specchio che mostra entrambi i movimenti uno accanto all'altro e uno dentro l'altro, ma abbastanza spesso anche uno contro l'altro. In conseguenza di questa vista è spesso infelice, e se si sente benissimo quando crea, allora è perché dimentica che proprio ora, con una suprema attività indirizzata ad uno scopo, fa

qualcosa di fantastico e di irrazionale (così è tutta l'arte) — deve farlo.

264.

Volersi sbagliare. — Uomini invidiosi con fiuto sottile cercano di non conoscere con più precisione il loro rivale per potersi sentire superiori a lui.

265.

Il teatro ha il suo tempo. — Quando la fantasia di un popolo diminuisce, in esso sorge la tendenza a farsi rappresentare sulla scena le sue saghe, è allora che sopporta i grossolani surrogati della fantasia, — ma per quell'epoca cui appartiene il rapsodo epico, il teatro e l'attore travestito da eroe costituiscono dei freni invece che delle ali per la fantasia: troppo vicini, troppo determinati, troppo pesanti, troppo poco sogno e volo d'uccello.

266.

Senza grazia. — Costui manca di grazia e lo sa: oh, come è capace di mascherare questo fatto! Attraverso una severa virtù, una cupezza nello sguardo, una forzata sfiducia negli uomini e nell'esistenza, attraverso burle grossolane, disprezzo per un modo di vivere più raffinato, attraverso un atteggiamento patetico e pieno di pretese e una filosofia cinica, — sì, è divenuto un carattere, nella costante consapevolezza del suo difetto.

267.

Perché così fiero?—Un nobile carattere si distingue da un carattere volgare per il fatto che egli non ha a disposizione un gran numero di abitudini e di punti di vista come quello: per lui essi sono casuali, non ereditati e non acquisiti con l'educazione.

268.

Scilla e Cariddi dell'oratore. — Come era difficile ad Atene parlare in modo da conquistare alla propria causa gli ascoltatori, senza respingerli con la forma o distoglierli con essa dalla causa! Com'è ancora difficile in Francia, scrivere così!

269.

I malati e l'arte. — Contro ogni genere di afflizione e di miseria dell'anima anzitutto si deve cercare di cambiar dieta e un duro lavoro fisico. Ma gli uomini, in questo caso, sono abituati a ricorrere a inebrianti rimedi: per esempio all'arte, — per disgrazia loro e dell'arte! Non vi rendete conto che se anelate all'arte in quanto siete malati, rendete malati gli artisti?

270.

Tolleranza apparente. — Queste sono parole buone, benevole e comprensive sulla e per la scienza, eppure! eppure! Io vedo cosa si nasconde dietro questa vostra tolleranza nei confronti della scienza! In un angolo del vostro cuore voi credete, nonostante tutto, che essa non vi è necessaria, che è magnanimo da parte vostra lasciare che abbia un valore, essere anzi i suoi difensori, tanto più che la scienza non esercita la stessa magnanimità nei confronti delle vostre opinioni! Sapete voi di non avere proprio nessun diritto di esercitare questa tolleranza? Sapete che questo atteggiamento pieno di clemenza rappresenta una denigrazione della scienza più grossolana di un aperto scherno, quale si permette nei suoi confronti un tracotante prete o artista? A voi manca quella severa coscienza per ciò che è vero e reale, non vi affligge e non vi tormenta trovare la scienza in contraddizione con i vostri sentimenti, non conoscete l'avidio struggimento per la conoscenza come un qualcosa che domina su di voi, non avvertite alcun dovere nell'esigenza di essere presenti con lo sguardo ovunque si conosce, di non lasciarsi scappare niente di ciò che è conosciuto. Voi non conoscete ciò che trattate in modo così tollerante! E soltanto perché non lo conoscete, riuscite ad assumere quell'aria benigna! Voi, proprio voi vi irritereste e avreste sguardi fanatici, se la scienza volesse per una volta illuminarvi il volto, con i suoi occhi. — Che affanno ci può dare dunque il fatto che la vostra tolleranza si eserciti — verso un fantasma? e non una volta verso di noi? E che ce ne importa?

271.

La disposizione d'animo festiva. — Proprio per quegli uomini che aspirano ardentemente alla potenza, è indescrivibilmente piacevole sentirsi soggiogati. Sprofondare all'improvviso in un sentimento, come in un vortice! Lasciarsi strappare le redini di mano e far da spettatori ad un movimento per chissà dove! Chiunque sia, qualunque cosa sia che ci presta questo servizio, —

questo è un gran servizio: rimaniamo così felici e senza fiato e sentiamo attorno a noi un eccezionale silenzio, come fossimo al centro della terra. Per una volta del tutto senza potenza! Un trastullo di forze primigenie! V'è un rilassamento in questa felicità, un gettar via un grosso peso, un rotolare verso il basso senza fatica come per una cieca forza di gravità. È il sogno dello scalatore di montagne, che certo ha la sua meta in alto, ma per la strada una volta tanto si addormenta per una profonda stanchezza e sogna della felicità dell'opposto — appunto del rotolare giù senza la minima fatica. — Io descrivo la felicità, così come la concepisco nella nostra attuale società europea e americana, continuamente pungolata a fare in fretta e assetata di potere. Qua e là gli uomini di questa società vogliono una volta tanto ritornare a vacillare nell'impotenza, — questo godimento è loro offerto da guerre, arti, religioni, geni. Se per una volta ci si è temporaneamente abbandonati ad un'impressione che inghiotte e schiaccia ogni cosa — è questa la moderna disposizione d'animo festival — si è di nuovo più liberi, più sollevati, più freddi, più severi e si continua instancabilmente ad anelare al contrario: alla potenza. —

272.

La purificazione della razza. — Forse non esistono razze pure, ma soltanto razze divenute pure, e anche queste sono assai rare. Normalmente si hanno razze miste, presso le quali si devono trovare sempre, insieme alla disarmonia di forme corporee (per esempio quando occhi e bocca non si accordano tra di loro), anche disarmonie di abitudini e di concetti di valore. (Livingstone una volta sentì qualcuno dire: «Dio creò gli uomini bianchi e neri, il diavolo però creò i mezzosangue».) Razze miste sono sempre nello stesso tempo anche culture miste, moralità miste: sono per la maggior parte più malvage, più crudeli, più irrequiete. La purezza è l'ultimo risultato di innumerevoli adattamenti, assorbimenti e separazioni, e il progresso verso la purezza si mostra nel fatto che la forza presente in una razza si limita sempre più a singole funzioni selezionate, mentre prima doveva provvedere a troppe cose e spesso contraddittorie: una tale limitazione si presenterà sempre al contempo anche come un impoverimento e deve essere giudicata con cautela e delicatezza. Alla fine però, quando il processo di purificazione è riuscito, tutta quella forza che in precedenza si esauriva nella lotta delle qualità disarmoniche, sarà a disposizione dell'intero organismo: per questo motivo le razze divenute pure sono sempre divenute anche più forti e più belle. — I Greci ci danno il modello di una razza e di una cultura divenute pure: e speriamo che una buona volta si realizzi anche una pura razza e una pura civiltà europea.

273.

Il lodare. — Ecco uno nel quale noti che ti vuol lodare: ti mordi le labbra, ti si stringe il cuore: oh, che questo calice passi oltre! Ma non se ne va, viene qui! Beviamoci dunque la dolce spudoratezza del lodatore, superiamo lo schifo e il profondo disprezzo per la sostanza della sua lode, tracciamo sul nostro volto le pieghe della gioia riconoscente! — questi ci ha certo voluto far del bene! Ed ora,

dopo che è avvenuto, noi sappiamo che egli si sente assai in alto, ha riportato una vittoria su di noi — sì! e anche su se stesso, quel cane! — perché non gli è stato facile strappare a se stesso questa lode.

274.

Diritto e privilegio dell'uomo. — Noi uomini siamo le uniche creature che, se falliscono, possono cancellare se stesse come una frase riuscita male, — sia che noi facciamo questo in onore dell'umanità o per compassione verso di essa o per ripugnanza nei nostri confronti.

275.

Il trasformato. — Adesso egli diventa virtuoso, ma soltanto per fare con ciò del male agli altri. Non volgete tanto lo sguardo verso di lui!

276.

Quanto spesso! Quanto inaspettatamente! — Quanti uomini coniugati hanno vissuto il giorno in cui è divenuto loro chiaro che la loro giovane sposa è noiosa e crede il contrario! Per non parlare di quelle donne, la cui carne è volenterosa e il cui spirito è debole!

277.

Virtù calde e fredde. — Il coraggio come fredda impavidità e imperturbabilità, e il coraggio come impetuosa e quasi cieca audacia — entrambi li si chiama con un solo nome! Come differenti sono però le virtù fredde da quelle calde! E sarebbe pazzo chi pensasse che la «buona sostanza» venga aggiunta solo attraverso l'ardore: e non meno pazzo chi volesse attribuirle alla freddezza! La verità è che l'umanità ha trovato assai utile sia l'ardore che la freddezza del coraggio, e inoltre non li ha trovati abbastanza spesso da non annoverarli, in entrambe queste tonalità, tra le pietre preziose.

278.

La memoria compiacente. — Chi occupa un posto elevato, fa bene a procurarsi una memoria compiacente, vale a dire a notare nelle persone tutto il bene possibile e a sottolinearlo: in tal modo le si tiene in una piacevole subordinazione. Così l'uomo può procedere anche con se stesso: il fatto di avere o non avere una memoria compiacente decide in ultima istanza circa il suo atteggiamento verso se stesso, decide della nobiltà, della bontà o diffidenza nell'osservazione delle sue inclinazioni e intenzioni e infine, ancora una volta, sulla natura delle inclinazioni e intenzioni stesse.

279.

In che cosa diveniamo artisti. — Chi fa di qualcuno il suo idolo, cerca di giustificarsi dinanzi a se stesso elevando questo ad ideale; in ciò egli diviene artista, per avere una buona coscienza. Se egli soffre, non soffre di non sapere, ma del mentire a se stesso, come se non sapesse. — Le intime angustie e gli intimi piaceri di tali uomini — e tutti gli amanti appassionati vi sono compresi — non si possono attingere e vuotare con delle comuni secchie.

280.

Infantile. — Chi vive come i bambini — quindi non lotta per il proprio pane e non crede che alle proprie azioni tocchi un significato definitivo — rimane infantile.

281.

L'io vuol tutto possedere. — Sembra che l'uomo in genere agisca soltanto al fine di possedere: questo pensiero, almeno, suggeriscono quelle lingue che considerano tutto l'agire passato come se, con ciò, noi possedessimo qualcosa («io ho parlato, lottato, vinto»: cioè, io sono in possesso del mio detto, della mia lotta, della mia vittoria). Come appare avido l'uomo in questo caso! Non lasciarsi sfuggire neppure il passato, voler ancora possedere perfino questo!

282.

Pericolo nella bellezza. — Questa donna è bella e intelligente: ah, quanto più intelligente sarebbe divenuta, se non fosse stata bella!

283.

Pace domestica e pace dell'anima. — La nostra abituale disposizione d'animo dipende dalla disposizione d'animo in cui sappiamo mantenere il nostro ambiente.

284.

Presentare come vecchio il nuovo. — Molti appaiono eccitati quando gli si racconta una novità, avvertono il sovrappeso che la novità dà a colui che la conosce prima.

285.

Dov'è che cessa l'io?—I più prendono una cosa, che essi sanno sotto la loro protezione, come se il sapere ne facesse già una loro proprietà. Il desiderio di appropriazione del sentimento dell'io non ha limiti: i grandi uomini parlano come se l'epoca intera stesse dietro di loro ed essi fossero la testa di questo grande corpo, e le buone donne attribuiscono al proprio merito la bellezza dei loro figli, dei loro vestiti, del loro cane, del loro medico, della loro città, e non osano soltanto dire: «io sono tutto questo». Chi non ha, non è — si dice in Italia.

286.

Animali domestici, animali prediletti e affini. — C'è qualcosa di più stomachevole del sentimentalismo verso animali e piante da parte di una creatura che all'inizio ha dimorato tra di loro come il più furibondo nemico e che alla fine pretende nelle sue indebolite e mutilate vittime anche teneri sentimenti? Di fronte a questo genere di «natura» all'uomo si addice soprattutto serietà, posto che sia un uomo pensante.

287.

Due amici. — Erano amici, ma hanno cessato di esserlo e da entrambe le parti hanno sciolto il legame della loro amicizia, l'uno perché si credeva troppo sconosciuto, l'altro perché si credeva troppo conosciuto — ed entrambi si sono ingannati! — poiché nessuno di loro conosceva abbastanza

se stesso.

288.

Commedia dei nobili. — Coloro ai quali non riesce una nobile e cordiale familiarità, cercano di lasciar indovinare la loro nobile natura attraverso riservatezza e austerità e un certo sprezzo della familiarità: come se il forte sentimento della loro confidenza avesse vergogna a mostrarsi.

289.

Dove non si può dire niente contro una virtù. — Tra i vili non suona bene e suscita disprezzo dire qualcosa contro il coraggio; e gli uomini privi di scrupoli si mostrano irritati se viene detto qualcosa contro la compassione.

290.

Uno spreco. — In nature eccitabili e impulsive le prime parole e azioni spesso non sono indicative del loro proprio carattere (esse vengono suggerite dalle circostanze e sono per così dire imitazioni dello spirito delle circostanze), ma poiché una volta sono state pronunziate e compiute, allora le vere e proprie azioni e parole caratteristiche, che sopraggiungono più tardi, devono spesso essere spese nell'accomodare o nel ripristinare o nel far dimenticare.

291.

Arroganza. — L'arroganza è un orgoglio recitato e simulato; ma all'orgoglio è proprio appunto il non esser capace e il non amare alcun giuoco, alcuna finzione ed ipocrisia — pertanto l'arroganza è l'ipocrisia dell'incapacità di ipocrisia, qualcosa di assai difficile e che per lo più fallisce. Posto però che l'arrogante, come di solito accade, giunga a tradirsi, una triplice contrarietà lo aspetta: si va in collera con lui, perché ci vuole ingannare, e si va in collera con lui perché ha voluto mostrarsi superiore a noi, — e infine per giunta si ride di lui, perché entrambe queste cose non gli sono riuscite. Com'è sconsigliabile, dunque, l'arroganza!

292.

Un modo di disconoscimento. — Quando ascoltiamo parlare qualcuno, spesso basta il suono di un'unica consonante (per esempio di una r) per insinuare in noi un dubbio circa la sincerità del suo sentimento: noi non siamo abituati a questo suono e dovremmo produrlo, intenzionalmente, — esso ci suona «artificioso». Ecco un territorio del più grossolano disconoscimento: e lo stesso vale per lo stile di uno scrittore, che ha abitudini che non sono le abitudini di tutti. La sua «naturalzza» viene avvertita come tale soltanto da lui, forse piace e suscita fiducia, e proprio con quanto egli stesso sente come «artificioso», poiché con ciò ha, una volta tanto, fatto delle concessioni alla moda e al cosiddetto «buon gusto».

293.

Grato. — Un granello di troppo di senso della gratitudine e di devozione: — e si soffre di esso come di un vizio, e con tutta la nostra indipendenza e rettitudine si cade in potere della cattiva coscienza.

294.

Santo. — Gli uomini più sensuali sono quelli che fuggono dinanzi alle donne e debbono martoriare il corpo.

295.

Delicatezza del servire. — All'interno della grande arte del servire si annovera tra i compiti più delicati quello di servire un indomabile ambizioso, che certo è in ogni cosa il più forte egoista, ma non vuole assolutamente essere considerato tale (questo appunto fa parte del suo orgoglio), e tutto deve accadere secondo la sua volontà e il suo capriccio e pur sempre in modo che appaia come se lui si sacrificasse e raramente volesse qualcosa per se stesso.

296.

Il duello. — Io considero un vantaggio, disse qualcuno, poter fare un duello, quando ne ho

assolutamente bisogno; in ogni momento infatti ci sono intorno a me dei bravi camerati. Il duello è l'ultima via rimasta, del tutto onorevole, per il suicidio, purtroppo una via traversa, e neppure completamente sicura.

297.

Corruttore. — Si corrompe nel modo più sicuro un giovane, se gli si insegna a stimare chi la pensa come lui più di chi la pensa diversamente.

298.

Il culto degli eroi e i suoi fanatici. — Il fanatico di un ideale, che ha carne e sangue, è nel giusto fintanto che nega, ed in ciò egli è terribile: ciò che nega egli lo conosce così bene come se stesso, per il semplicissimo motivo che egli viene da laggiù, che laggiù è di casa e in segreto ha sempre paura di dovervi tornare ancora, — vuole rendersi impossibile il ritorno, attraverso il modo con cui nega. Non appena però afferma qualcosa, socchiude gli occhi e comincia ad idealizzare (spesso anche solo per far con ciò del male a chi è rimasto a casa); tutto questo lo si chiama qualcosa di artistico, — bene, però qui vi è anche qualcosa di disonesto. Chi ha idealizzato una persona, la pone ad una tale distanza da non poterla più vedere in modo nitido — e quindi reinterpreta come «bello» quanto ancora vede, cioè: simmetrico, dai lineamenti morbidi, indeterminato. E poiché, ormai, vuole anche adorare il suo ideale sospeso in alto e nella lontananza, ha bisogno, per ripararlo dal profanum vulgus, di costruire un tempio per la sua adorazione. Qui egli porta tutti i venerandi e consacrati oggetti che ancora possiede, affinché il loro magico potere torni a vantaggio dell'ideale ed esso, con questo nutrimento, cresca e si faccia sempre più divino. Alla fine egli ha portato realmente a termine il suo Dio, — ma ahimè! c'è qualcuno che sa come ciò è avvenuto: la sua coscienza intellettuale, — e c'è anche qualcuno che invece, del tutto inconsciamente, protesta, vale a dire il divinizzato stesso, che oramai, in conseguenza del culto, dei canti di lode e dell'incenso, è divenuto insopportabile e visibilmente tradisce, in modo ripugnante, il suo essere non-divino e troppo-umano. In questo caso a un tal fanatico rimane ancora una via d'uscita: lasciarsi pazientemente maltrattare insieme ai suoi simili e interpretare ancora tutto questo stato miserabile in majorem dei gloriavi, attraverso un nuovo genere di autoinganno e di nobile menzogna: prender partito contro se stesso e in tutto ciò provare, come maltrattato e come interprete, qualcosa di simile ad un martirio, — così egli raggiunge il culmine della sua presunzione. — Uomini di questo genere vivevano per esempio intorno a Napoleone: anzi forse è proprio lui che ha introdotto nell'anima del nostro secolo la prostrazione romantica, estranea allo spirito dell'illuminismo, dinanzi al «genio» e all'«eroe», lui, di fronte al quale Byron non si vergognava di dire che si sentiva «un verme rispetto ad un tale essere». (Le formule di una tale prostrazione sono state trovate da quel vecchio presuntuoso, confusionario e brontolone di Thomas Carlyle, che ha speso una lunga vita per rendere romantica la ragione dei suoi Inglesi: invano!)

Apparenza di eroismo. — Gettarsi in mezzo ai nemici può essere il segno distintivo della viltà.

300.

Clementi verso l'adulatore. — L'ultima astuzia degli ambiziosi insaziabili è non far notare il loro disprezzo per gli uomini che la vista degli adulatori suscita in loro: ma apparire clementi anche nei loro confronti, come un Dio che non può essere altro che clemente.

301.

«Pieno di carattere». — «Ciò che ho detto una volta, io lo faccio» — questo modo di pensare è considerato come pieno di carattere. Quante azioni vengono compiute, non perché esse sono state scelte come le più razionali, ma perché quando ce n'è venuta l'idea, hanno stimolato in qualche maniera la nostra ambizione e la nostra vanità, di modo che perseveriamo in esse e le portiamo ciecamente a compimento! Così esse moltiplicano in noi stessi la fede nel nostro carattere e nella nostra buona coscienza e quindi, nel complesso, la nostra forza: mentre la scelta del più razionale possibile alimenta lo scetticismo nei nostri confronti e di conseguenza un sentimento di debolezza.

302.

Una, due e tre volte vero! — Gli uomini mentono indicibilmente spesso, ma dopo non ci pensano e nel complesso non ci credono.

303.

Passatempo del conoscitore d'uomini. — Egli crede di conoscermi e si sente fine ed importante, quando sta in rapporto con me in questo e in quel modo: io mi guardo bene dal deluderlo. Infatti ne dovrei pagare il fio, mentre adesso egli mi vuole bene, giacché gli procuro un sentimento di sapiente superiorità. Ecco un altro: questi teme che io mi immagini di conoscerlo, e in questo si vede umiliato. Così si comporta in modo orribile e confuso e cerca di trarmi in errore sul suo conto,—per innalzarsi

di nuovo al di sopra di me.

304.

L'annientatore del mondo. — A costui non riesce qualcosa; alla fine, indignato, esclama: «Che il mondo intero vada in rovina!». Questo ripugnante sentimento è il culmine dell'invidia, la quale arguisce: poiché io non posso avere qualcosa, il mondo intero non dovrà avere niente. Il mondo intero dovrà essere nulla!

305.

Avarizia. — La nostra avarizia nell'acquistare aumenta con l'essere a buon prezzo degli oggetti, — perché? È forse perché sono appunto le piccole differenze di prezzo a creare per prime l'occhio piccolo dell'avarizia?

306.

Ideale greco. — Cosa ammiravano i Greci in Odisseo? Soprattutto la capacità di mentire e di render la pariglia in modo astuto e temibile; l'essere all'altezza delle circostanze; all'occorrenza apparire più nobile dei nobilissimi; il poter essere quel che si vuole; l'eroica perseveranza; il rendersi disponibile ogni mezzo; l'avere spirito — il suo spirito riceva l'ammirazione degli dèi, essi sorridono quando ci pensano —: tutto questo costituisce l'ideale greco! La cosa più notevole in ciò è che qui non è affatto sentito il contrasto tra apparire ed essere e quindi non viene neanche valutato eticamente. Ci furono mai attori così perfetti?

307.

Facta! Anzi, facta ficta!—Uno storico non ha a che fare con quanto è realmente accaduto, bensì solo con gli avvenimenti presunti: solo questi infatti hanno avuto degli effetti. Così pure soltanto con presunti eroi. Il suo tema, la cosiddetta storia universale, consiste in opinioni intorno ad azioni presunte e ai loro presunti motivi che danno nuovamente adito ad opinioni ed azioni, la cui realtà però subito svapora e soltanto come vapore produce degli effetti, — un incessante generare e concepire fantasmi sopra le fitte nebbie dell'imperscrutabile realtà. Tutti gli storici raccontano di

cose che non sono mai esistite, tranne che nella rappresentazione.

308.

Non intendersi di commercio è segno di nobiltà. — Vendere la propria virtù solo al prezzo più alto o addirittura esercitare l'usura con essa, come insegnanti, funzionari, artisti, — fa del genio e del talento una faccenda da bottegai. Non si deve ormai voler fare i furbi con la propria saggezza!

309.

Paura e amore. — La paura ha fatto progredire la universale conoscenza dell'essere umano più dell'amore, la paura infatti vuol indovinare chi è l'altro, che cosa può, che cosa vuole: sbagliarsi, in questo caso, costituirebbe un pericolo e uno svantaggio. L'amore, al contrario, nutre un segreto impulso a vedere nell'altro le più belle cose possibili o ad innalzarlo il più in alto possibile: ingannarsi in questo sarebbe per lui un piacere e un vantaggio — e così fa.

310.

I bonari. — I bonari hanno conseguito il loro carattere tramite la paura costante che i loro progenitori hanno avuto di ignote aggressioni, — essi mitigarono, acquietarono, chiesero perdono, si piegarono, distrassero, adularono, si umiliarono, celarono il dolore, il disgusto, rasserenarono subito i lineamenti del loro volto — e alla fine lasciarono in eredità tutto questo delicato e ben congegnato meccanismo ai loro figli e nipoti. A questi ultimi un più favorevole destino non dette adito alcuno a quella costante paura: cionondimeno essi suonano costantemente i loro strumenti.

311.

La cosiddetta anima. — La somma dei movimenti interiori, che riescono facili all'uomo e che egli in conseguenza di ciò fa volentieri e con grazia, si chiama anima; — l'uomo è considerato senz'anima quando nei suoi movimenti interiori lascia trasparire fatica e durezza.

312.

Gli smemorati. — Negli scoppi di passione e nel fantasticare del sogno e della follia l'uomo riscopre la sua preistoria e quella dell'umanità: la bestialità con le sue smorfie selvagge; la sua memoria, in tal caso, si spinge abbastanza lontano nel passato, mentre la sua condizione di civilizzato si sviluppa a partire dall'oblio di quelle esperienze originarie e, quindi, dall'affievolirsi di quella memoria. Chi, come uno smemorato della miglior specie, è sempre rimasto assai lontano da tutto questo, non comprende gli uomini, — ma è un vantaggio per tutti, se qua e là esistono simili individui che «non li comprendono», e che, per così dire, sono generati da divine semenze e partoriti dalla ragione.

313.

L'amico non più desiderato. — L'amico del quale non si possono esaudire le speranze si desidera piuttosto averlo come nemico.

314.

Dalla società dei pensatori. — In mezzo all'oceano del divenire, su un'isoletta non più grande di una piccola barca ci destiamo noi, avventurieri e uccelli migratori, e per qualche momento ci guardiamo attorno: con la maggior fretta e curiosità possibili, poiché all'improvviso si può levare un vento e disperderci, o un'onda può spazzarci via dall'isoletta, così che più niente esista di noi! Ma qui, su questo piccolo spazio, noi troviamo altri uccelli migratori e sentiamo dire di altri più antichi, — e così viviamo un prezioso minuto di conoscenza e divinazione, tra un lieto batter d'ali e un gaio cinguettare l'un con l'altro, e con lo spirito ci avventuriamo lontano sull'oceano, non meno superbi di lui stesso!

315.

Privarsi. — Lasciar andare qualcosa di nostra proprietà, rinunciare al proprio diritto — tutto questo dà gioia, se sta a indicare una grande ricchezza. In ciò consiste la grandezza d'animo.

316.

Deboli sètte. — Le sètte che sentono che rimarranno deboli fanno la caccia a singoli intelligenti proseliti, volendo sostituire, con la qualità, ciò che loro manca quantitativamente. Qui sta un pericolo non trascurabile per gli intelligenti.

317.

Il giudizio della sera. — Chi riflette sull'opera della sua giornata e della sua vita, quando stanco è arrivato alla fine, giunge di solito ad una malinconica considerazione: questa non dipende però dal giorno e dalla vita, bensì dalla stanchezza. — Nel mezzo di un'attività non abbiamo di solito tempo per esprimere giudizi sulla vita e sull'esistenza, e neanche quando siamo nel godimento: se però una volta arriviamo a questo, non diamo più ragione a colui che aspettò il settimo giorno e il riposo per trovare molto bello tutto ciò che esiste, — egli aveva perduto il momento migliore.

318.

Attenzione ai sistematici! — C'è un'istrioneria propria dei sistematici: volendo colmare un sistema e arrotondare l'orizzonte attorno, devono tentare di far apparire le loro qualità più deboli nello stile di quelle più forti, — essi vogliono rappresentare delle personalità complete e di un'unica, vigorosa specie.

319.

Ospitalità. — Il senso delle usanze di ospitalità è paralizzare quanto nello straniero c'è di ostile. Quando nello straniero non si avverte più, in primo luogo, il nemico, l'ospitalità diminuisce; essa fiorisce fintanto che fiorisce il suo malvagio presupposto.

320.

Del tempo atmosferico. — Un tempo insolito e imprevedibile rende gli uomini diffidenti anche tra di loro; con questo essi diventano avidi di novità, poiché devono abbandonare le loro abitudini. Perciò i despoti amano tutte le regioni climatiche in cui il tempo è morale.

Pericolo nell'innocenza. — Gli uomini innocenti diventano sempre le vittime, perché la loro ignoranza impedisce loro di distinguere tra misura e dismisura e di essere a tempo prudenti verso se stessi. Così giovani donne innocenti, cioè ignare, si abituano a frequenti godimenti afrodisiaci e sentono molto la loro mancanza più tardi, quando i loro uomini si ammalano o avvizziscono precocemente; è proprio l'ingenua e credula convinzione che questo frequente modo di aver rapporti con loro sia il diritto e la regola a indurre in esse un bisogno che in seguito le esporrà alle più violente tentazioni e al peggio. Ma considerando la cosa del tutto in generale e dall'alto: chi ama una persona e una cosa senza conoscerle, diviene la preda di qualcosa che non amerebbe se la potesse vedere. Ovunque esperienza, cautela e passi ben ponderati siano necessari, proprio l'innocente si corromperà nel modo più radicale, perché con occhi ciechi finirà per tracannare la feccia e l'infimo veleno di ogni cosa. Si consideri la prassi di tutti i principi, chiese, sette, partiti, corporazioni: l'innocente, in casi del tutto perigliosi e scellerati, non viene sempre usato come l'esca più dolce? — Così come Odisseo utilizza l'innocente Neottolemo per carpire l'arco e le frecce al vecchio e malato, solitario mostro di Lemno. — Il cristianesimo, col suo disprezzo del mondo, ha fatto dell'ignoranza una virtù, l'innocenza cristiana, forse perché il risultato più frequente di questa innocenza, come si è accennato, è appunto la colpa, il senso di colpa e la disperazione; quindi una virtù che passando per la via indiretta dell'inferno porta al cielo: soltanto allora infatti si possono spalancare i cupi propilei della salvezza cristiana, solo allora ha effetto la promessa di una postuma seconda innocenza: — questa è una delle più belle invenzioni del cristianesimo!

Vivere, se possibile, senza medico. — Mi par proprio che un malato agisca con più leggerezza se ha un medico, che se provvede da sé alla propria salute. Nel primo caso gli è sufficiente rispettare scrupolosamente tutte le prescrizioni; nel secondo caso consideriamo ciò cui mirano quelle prescrizioni, la nostra salute, con maggior coscienza, e stiamo molto più attenti, ci imponiamo ordini e divieti, molto più di quanto non accadrebbe per disposizione del medico. Tutte le regole hanno l'effetto di distogliere dallo scopo che sta dietro la regola e di rendere più sventati. — E a che livello di irrefrenabilità e distruttività sarebbe salita la sventatezza umana, se mai avesse con perfetta probità rimesso ogni cosa alla divinità come al proprio medico, secondo il detto: «come Dio vuole»!

Oscuramento del cielo. — Conoscete voi la vendetta degli uomini timidi, che in società si comportano come se avessero rubato le proprie membra? La vendetta delle anime umili, alla maniera

dei cristiani, che ovunque sulla terra sanno solo strisciare di soppiatto? La vendetta di coloro che sempre giudicano senza indugio e sempre vien loro subito dato torto? La vendetta degli ubriaconi di tutte le risme per i quali il mattino è il momento più sinistro della giornata? Parimenti quella degli ammalazzati di ogni genere, dei malaticci e dei depressi, che non hanno più il coraggio di tornare sani? Il numero di questi piccoli esseri assetati di vendetta e addirittura quello dei loro piccoli atti di vendetta è enorme; per tutta l'aria sibilano incessantemente le frecce e freccette scagliate dalla loro malvagità, così che il sole e il cielo della vita ne sono oscurati — non soltanto per loro, ma ancor più per noi, gli altri, quelli che restano: e il peggio è che troppo spesso ci scalfiscono la pelle e il cuore. Non neghiamo noi talvolta il sole e il cielo puramente perché non li abbiamo visti da tanto tempo? — Dunque: solitudine! Anche per questo, solitudine!

324.

Filosofia degli attori. — È una beata illusione dei grandi attori che i personaggi storici da loro rappresentati abbiano realmente provato i sentimenti che essi provano nell'interpretare la loro parte, — ma essi qui si sbagliano di grosso: la loro valentia imitativa e divinatoria, che vorrebbero volentieri spacciare per una facoltà chiaroveggente, penetra abbastanza in profondità, ma appunto solo per spiegare gesti, accenti, sguardi e l'aspetto esteriore in generale; vale a dire, essi agguantano l'ombra dell'anima di un grande eroe, di uno statista, di un guerriero, di un ambizioso, di un geloso, di un disperato, spingendosi fin nei pressi dell'anima, ma non fino allo spirito dei loro oggetti. Sarebbe senz'altro una bella scoperta, l'aver bisogno soltanto del chiaroveggente attore, invece di tutti i pensatori, i ricercatori, gli specialisti, per illuminare in profondità l'essenza di un qualsiasi stato di cose! Non appena simili pretese si fanno sentire, non dimentichiamoci che l'attore è appunto una scimmia ideale, e così tanto scimmia da non poter affatto credere all'«essenza» e all'«essenziale»: tutto per lui diviene giuoco, suono, gesto, scena, fondale e pubblico.

325.

Vivere in disparte e credere. — Il mezzo per divenire il profeta e il taumaturgo del proprio tempo è oggi ancora quello che era nei tempi antichi: si viva in disparte, con poche cognizioni, alcuni pensieri e moltissima presunzione, — alla fine si fa viva in noi la fede che l'umanità non può andar avanti senza di noi, giacché è infatti del tutto evidente che noi andiamo avanti senza di lei. Non appena c'è questa fede, si trova anche credito. Infine un consiglio per chi ne vuol far uso (fu dato a Wesley dal suo precettore ecclesiastico Böhler): «Predica la fede, finché non ce l'hai, e poi la predicherai perché ce l'hai!». —

326.

Conoscere le proprie condizioni. — Noi possiamo valutare le nostre forze, ma non la nostra forza. Le circostanze non solo ce la nascondono e ce la fanno vedere, no! esse l'ingrandiscono e la rimpiccioliscono. Si deve considerare se stessi una grandezza variabile, la cui capacità di prestazione, in circostanze favorevoli, può forse giungere al massimo grado: si deve dunque riflettere sulle circostanze e non risparmiare la diligenza nell'osservazione di esse.

327.

Una favola. — Il don Giovanni della conoscenza: non è stato ancora scoperto da alcun filosofo e poeta. Gli manca l'amore per le cose che conosce, ma ha ingegno, prova una pruriginosa voglia e gode nella caccia e negli intrighi della conoscenza — su fino alle più alte e più lontane stelle della conoscenza — finché non gli rimane più niente cui dar caccia, tranne ciò che nella conoscenza è assolutamente nocivo, come il bevitore che finisce per bere assenzio e aquaforte. Così egli alla fine si invaghisce dell'inferno, — è questa l'ultima conoscenza che lo seduce. Forse anche questo lo delude, come ogni cosa conosciuta! E allora dovrebbe stare immobile per tutta l'eternità, inchiodato alla delusione, trasformatosi egli stesso in convitato di pietra, con un desiderio di una cena della conoscenza che non gli toccherà mai più! — poiché l'intero mondo delle cose non avrà più un boccone da offrire a questo affamato.

328.

Che cosa lasciano indovinare le teorie idealistiche. — Le teorie idealistiche si incontrano con assoluta certezza negli insospettabili uomini pratici; poiché essi hanno bisogno dello splendore di quelle per la loro fama. Le afferrano col loro istinto e in ciò non hanno proprio alcun sentimento di ipocrisia: così come un inglese, con la sua cristianità e la sua santificazione della Domenica, non si sente ipocrita. Al contrario, alle nature contemplative, che contro ogni fantasticare debbono tenersi disciplinate e temono anche di esser rinomate come degli esaltati, occorrono soltanto le dure teorie realistiche: danno di piglio ad esse con la stessa coazione istintiva e senza perderci la loro onestà.

329.

I calunniatori dell'allegria. — Uomini profondamente feriti dalla vita hanno in sospetto ogni allegria, come se essa fosse sempre ingenua e puerile e tradisse un'irrazionalità alla vista della quale si può provare soltanto pietà e commozione, come quando un bambino prossimo alla morte ancora accarezza sul suo letto i suoi giocattoli. Tali uomini tra tutte le rose vedono tombe nascoste e dissimulate; divertimenti, trambusto, musica allegra appaiono loro come il risoluto autoinganno di chi

è gravemente malato e vuole sorseggiare ancora una volta, per un attimo, l'ebbrezza della vita. Ma questo giudizio sull'allegria non è nient'altro che la sua rifrazione sul cupo fondo della spossatezza e della malattia: è esso stesso qualcosa di toccante, di irrazionale, che spinge alla compassione, anzi addirittura qualcosa di ingenuo e infantile, che proviene però da quella seconda infanzia che segue la vecchiaia e precorre la morte.

330.

Ancora non basta! — Non basta ancora dimostrare una cosa, bisogna anche sedurre ad essa gli uomini oppure innalzarli ad essa. Perciò il sapiente deve imparare a dire la sua saggezza: e spesso in modo tale che essa suoni come follia!

331.

Diritto e limiti. — L'ascetismo è il giusto modo di pensare per quei tali che devono estirpare i loro sensuali impulsi, essendo questi delle furiose belve feroci. Ma anche soltanto per loro!

332.

Lo stile tronfio. — Un artista che non vuol scaricare nell'opera il proprio sentimento inturgiditosi al massimo e così alleggerirsi, ma piuttosto vuol comunicare proprio il sentimento del turgore, è ampolloso, e il suo stile è lo stile tronfio.

333.

«Umanità». — Noi non riteniamo gli animali esseri morali. Ma pensate voi che gli animali ci considerino esseri morali? — Un animale che sapeva parlare, disse: «L'umanità è un pregiudizio del quale noi animali, almeno, non soffriamo».

334.

Il benefattore. — Il benefattore soddisfa un bisogno del suo animo, se fa del bene. Quanto più forte questo bisogno è, tanto meno egli si identifica nell'altro che gli serve per acquietare il suo bisogno, diviene indelicato e, in determinate circostanze, offensivo. (Questo viene ripetuto dall'ebraica beneficenza e misericordia, che, com'è noto, sono un po' più calorose e zelanti che presso altri popoli.)

335.

Perché l'amore sia avvertito come amore. — Abbiamo bisogno di essere onesti verso noi stessi e di conoscerci assai bene, per poter esercitare nei confronti degli altri quella filantropica dissimulazione che viene chiamata amore e bontà.

336.

Di cosa siamo capaci?— Un tale per tutta una giornata era stato così tormentato dal proprio viziato e cattivo figlio, che, giunta la sera, lo picchiò e tirando un respiro disse al resto della famiglia: «Ecco! ora possiamo andare a dormire tranquilli!». — Che sappiamo noi di ciò a cui ci potrebbero spingere le circostanze?

337.

«Naturale». — Essere naturale almeno nei propri errori, — è forse l'estrema lode di un artista artificioso e, sotto ogni altro aspetto, istrionesco e autentico soltanto a metà. Un tipo simile sarà perciò franco nel lasciar emergere le proprie mancanze.

338.

Surrogato di coscienza. — Un uomo è per un altro la sua coscienza: e questo è particolarmente importante, se l'altro è solito non averne alcuna.

339.

Trasformazione dei doveri. — Quando il dovere cessa di riuscir difficile, quando, dopo un lungo esercizio, si trasforma in una inclinazione densa di piacere e in un bisogno, allora i diritti degli altri, ai quali si riferiscono i nostri doveri, e adesso le nostre inclinazioni, divengono qualcosa di diverso: occasioni, cioè, di piacevoli sensazioni per noi. L'altro in virtù dei suoi diritti diventa, a partire da questo momento, amabile (invece che onorevole e temibile, come prima). Noi, quando ora riconosciamo e sosteniamo l'ambito del suo potere, cerchiamo il nostro piacere. Allorché i quietisti non avvertirono più alcun peso nel loro cristianesimo e trovarono in Dio soltanto la loro gioia, assunsero come loro motto: «Tutto a onore di Dio!»; qualsiasi cosa facessero, in tal senso, non era più un sacrificio: significava lo stesso che: «Tutto per il nostro piacere!». Esigere — come fa Kant — che il dovere riesca sempre un po' gravoso significa volere che non divenga mai abitudine e costume: in questa pretesa si nasconde un piccolo residuo di ascetica crudeltà.

340.

L'apparenza è contro lo storico. — È un fatto ben provato che gli uomini provengano dal corpo materno: eppure i figli adulti, stando accanto alla propria madre, fanno apparire questa ipotesi come assai spropositata; essa ha contro di sé l'apparenza.

341.

Vantaggio nel disconoscere. — Qualcuno disse di aver nutrito, nell'infanzia, un tale disprezzo nei confronti dei civettuoli ghiribizzi del temperamento melanconico, che fino a metà della vita gli era rimasto nascosto quale temperamento egli avesse: cioè appunto quello melanconico. Questa, dichiarava, era la migliore di tutte le ignoranze possibili.

342.

Da non confondersi! — Sì! Egli considera la cosa da tutti i lati, e voi credete che sia un vero uomo della conoscenza. Ma egli vuole soltanto abbassare il prezzo, — vuole comperarla!

343.

Sedicente moralità. — Mai volete essere scontenti di voi, mai soffrire di voi stessi, — e chiamate

questo una vostra disposizione morale! Orbene, un altro la può chiamare la vostra viltà. Ma una cosa è certa: mai voi farete il viaggio intorno al mondo (che voi stessi siete!) e resterete in voi stessi casualmente, reclusi nel vostro orticello. Credete forse che noi, che la pensiamo diversamente da voi, ci siamo esposti al viaggio attraverso i nostri deserti, le nostre paludi e montagne ghiacciate per pura follia e che scegliamo dolori e disgusto di noi stessi volontariamente, come i santi stiliti?

344.

Finezza nel commettere errori. — Se Omero, come si dice, talvolta ha dormito, in questo è stato più saggio di tutti gli artisti dalla insonne ambizione. È necessario far riprender fiato agli ammiratori, trasformandoli, di tanto in tanto, in censori; poiché nessuno sopporta una buona qualità ininterrottamente rilucente e viva; e, invece di far del bene, un maestro del genere si trasforma nel correttore che si odia mentre procede innanzi a noi.

345.

La nostra felicità non è un argomento né pro né contro. — Molti uomini sono capaci soltanto di una insignificante felicità: per la loro saggezza costituisce tanto poco un'obiezione il fatto che questa non possa dar loro una maggiore felicità, quanto per l'arte medica la costituisca il fatto che taluni non si possono curare e altri sono sempre malaticci. Che ognuno abbia la fortuna di trovare proprio la concezione della vita in cui possa realizzare la sua massima misura di felicità: con ciò la sua vita può continuare ad essere miserevole e poco invidiabile.

346.

Nemici delle donne. — «La donna è il nostro nemico» — chi, in quanto uomo, parla in tal modo a degli uomini, lascia parlare in lui quell'irrefrenabile istinto che non soltanto odia se stesso, ma anche i propri mezzi.

347.

Una scuola di oratoria. — Se si tace per tutt'un anno, si disimpara a chiacchierare e si impara a parlare. I Pitagorici furono i migliori politici del loro tempo.

348.

Senso della potenza. — Si distingua bene: chi vuole innanzitutto conquistare il senso della potenza, afferra tutti i mezzi e non disdegna alcun nutrimento. Chi già lo possiede, è diventato di gusti assai delicati e distinti; è raro che qualcosa ancora lo soddisfi.

349.

Non proprio così importante. — Ad ogni caso di morte cui si assiste, si affaccia regolarmente in noi un pensiero che subito, per un falso senso di decenza, si reprime in noi: che, cioè, Tanto del morire non sia poi così significativo, come la generale reverenza afferma, e che il morente abbia perso in vita forse cose più importanti di quelle che sta per perdere in questo caso. La fine qui non è certamente la meta. —

350.

Come si promette nel modo migliore. — Quando viene fatta una promessa, non è la prola che promette, ma l'inespresso dietro la parola. Anzi, le parole rendono meno forte una promessa, scaricando e consumando una forza che è una parte di quella forza che promette. Fatevi dunque porgere la mano e ponete intanto il dito sulla bocca, — così farete le promesse solenni più sicure.

351.

Di solito frainteso. — Nei colloqui si nota l'uno intento a porre una trappola in cui l'altro cade, non per cattiveria, come si potrebbe pensare, ma per il diletto della propria scaltrezza: quindi si notano altri che preparano lo scherzo, affinché quell'altro lo faccia, e che annodano il fiocco perché quell'altro mentre lo tira faccia il nodo: non per benevolenza, come si potrebbe pensare, ma per cattiveria e disprezzo dei rozzi intelletti.

352.

Centro. — Quel sentimento: «Io sono il centro del mondo!» si presenta assai forte, quando si è colti

all'improvviso dalla vergogna; allora si sta lì come storditi in mezzo a un incendio, e ci si sente abbagliati da un grande occhio che da ogni lato guarda a noi e attraverso di noi.

353.

Libertà di parola. — «La verità dev'esser detta anche se il mondo dovesse andare in pezzi!» — così grida, a piena voce, il grande Fichte! — Sì! Sì! Ma si dovrebbe anche averla! — Egli però intende che ciascuno debba dire la propria opinione anche se tutto dovesse andare sottosopra. Su questo con lui si potrebbe ancora litigare.

354.

Coraggio di soffrire. — Così come siamo oggi, possiamo sopportare un considerevole numero di dolori, e il nostro stomaco è approntato per questo pesante vitto. Forse senza di essi troveremmo insipido il banchetto della vita: e senza la buona volontà del dolore dovremmo lasciarci scappare troppe gioie!

355.

Veneratore. — Chi venera a tal punto da crocifiggere colui che non venera, appartiene ai boia del suo partito — ci si guarda dal dargli una mano, perfino quando si è del suo partito.

356.

Effetto della felicità. — Il primo effetto della felicità è il senso di potenza: questa vuole esternarsi, sia verso noi stessi, che verso altri uomini, idee o esseri immaginari. I modi più consueti di esternarsi sono: far dei doni, deridere, annientare — tutti e tre con un comune istinto fondamentale.

357.

Tafani morali. — Quei moralisti cui manca l'amore per la conoscenza e che conoscono soltanto il piacere di far del male — hanno lo spirito e la noia dei provinciali; il loro tanto crudele quanto miserabile divertimento è far attenzione alle dita del vicino e, senza che se ne accorga, porre un ago in modo che egli si punga. In loro c'è il residuo del brutto vizio dei ragazzi, che non sanno stare allegri senza un po' di caccia e di maltrattamenti ad esseri vivi e morti.

358.

Fondamenti e loro infondatezza. — Hai un'avversione nei suoi confronti e adduci per questa anche un'abbondanza di motivazioni, — io però credo soltanto alla tua avversione, e non ai tuoi fondamenti! È affettazione nei confronti di te stesso, presentare a te e a me come una deduzione razionale, quanto accade istintivamente.

359.

Approvare qualcosa. — Si approva il matrimonio in primo luogo perché non lo si conosce ancora, in secondo luogo perché ci si è abituati ad esso, in terzo luogo perché lo si è contratto, — vale a dire quasi in ogni caso. Eppure con ciò non si è dimostrato niente circa la bontà del matrimonio in generale.

360.

Non utilitaristi. — «La potenza cui vien fatto e di cui viene anche pensato molto male ha più valore dell'impotenza, alla quale tocca solo del bene», — così sentivano i Greci. Ciò significa: il senso della potenza era da loro stimato di valore più elevato che una qualche utilità o una buona fama.

361.

Apparir brutti. — La moderazione vede bella se stessa; essa non ha colpa del fatto che agli occhi della smoderatezza appare rozza e insulsa, e quindi brutta.

362.

Diversi nell'odio. — Alcuni odiano solo quando si sentono deboli e stanchi: altrimenti sono equi e indulgenti. Altri odiano solo quando vedono la possibilità della vendetta: altrimenti si guardano da ogni segreta e manifesta ira e, se ce ne sono i motivi, non ci stanno a pensar su.

363.

Uomini del caso. — La parte essenziale, in ogni scoperta, è prodotta dal caso, ma questo caso la maggior parte degli uomini non lo incontra.

364.

Scelta dell'ambiente. — Ci si guardi dal vivere in un ambiente dinanzi al quale non si può né tacere dignitosamente, né comunicare ciò che in noi è più alto, cosicché non restano da comunicare che le nostre lamentele e i nostri bisogni, e tutta la storia delle situazioni critiche in cui ci siamo trovati. Con tutto ciò si diviene scontenti di sé e scontenti di questo ambiente, anzi alla situazione penosa che ci fa lamentare si aggiunge il disgusto di sentirci sempre lagnosi. Si deve piuttosto vivere laddove ci si vergogna di parlare di sé e non se ne ha bisogno. — Ma chi pensa a simili cose, a una scelta in cose del genere! Si discorre del proprio «destino», ci si presenta con larghe spalle e si sospira «Me sventurato Atlante!».

365.

Vanità. — La vanità è il timore di apparire originali, quindi una mancanza di orgoglio, ma non una mancanza di originalità.

366.

Affanno di delinquente. — Come delinquenti scoperti non si soffre del delitto, bensì della vergogna e del fastidio per la stupidaggine commessa, o per la privazione dell'elemento abituale, e si ha bisogno di una rara sottigliezza per distinguere al riguardo. Chiunque ha molto frequentato carceri e

stabilimenti di pena, è stupito di come là sia raro incontrare un inequivocabile «rimorso di coscienza»: tanto più spesso, invece, la nostalgia per l'antico, malvagio e amato delitto.

367.

Apparire sempre felici. — Quando la filosofia era una faccenda di pubblica emulazione, nella Grecia del terzo secolo, c'erano non pochi filosofi che divenivano felici al segreto pensiero che altri, che vivevano secondo altri principi e si tormentavano di ciò, dovessero provar rabbia per la loro felicità: essi credevano con la propria felicità di confutar quelli nel modo migliore, e per questo bastava loro apparir sempre felici: ma così, a lungo andare, dovettero diventar felici! Questa fu, per esempio, la sorte dei cinici.

368.

Motivo di molti disconoscimenti. — La moralità della forza nervosa in aumento è gioiosa e inquieta; la moralità della forza nervosa in diminuzione, alla sera oppure nei malati e nelle persone anziane, è sofferente, rassicurante, calma e cauta, malinconica, anzi non di rado cupa. A seconda che ci sia propria questa o quella, non si comprende quella che ci manca e spesso, nell'altro, la si spiega come mancanza di moralità e debolezza.

369.

Per innalzarsi al di sopra della propria miseria. — Per me sono superbi compagni quelli che, per suscitare il sentimento della loro dignità e importanza, hanno sempre innanzitutto bisogno di altri da poter trattare in modo brusco e violento, di altri, cioè, ai quali impotenza e viltà permettono che qualcuno possa impunemente assumere dinanzi a loro atteggiamenti di superiorità e di collera! — cosicché la bassezza del loro ambiente è a questi necessaria per sollevarsi in un attimo al di sopra della propria miseria! — Perciò qualcuno ha bisogno di un cane, un altro di un amico, un terzo di una donna, un quarto di un partito e qualcuno, assai raro da trovare, di un'intera epoca.

370.

Fino a che punto il pensatore ama il suo nemico. — Mai trattenere o tacere a te stesso qualcosa che

può esser pensato contro il tuo pensiero! Promettilo solennemente a te stesso! Ciò appartiene alla prima onestà del pensare. Ogni giorno devi condurre anche contro te stesso la tua campagna di guerra. Una vittoria e una trincea conquistata non sono più faccende tue, ma della verità, — ma anche la tua sconfitta non è più affar tuo!

371.

La malvagità della forza. — L'atto di violenza come conseguenza della passione, per esempio dell'ira, è fisiologicamente da intendersi come un tentativo di prevenire un attacco di asfissia che ci minaccia. Innumerevoli atti di tracotanza che si scatena su altre persone sono deviazioni di un improvviso afflusso di sangue attraverso una forte azione muscolare: e forse tutta la «malvagità della forza» rientra sotto questo punto di vista. (La malvagità della forza fa del male all'altro senza pensarci, — essa si deve sfogare; la malvagità della debolezza vuole far male e vedere i segni della sofferenza.)

372.

Ad onore del competente. — Non appena qualcuno, senza essere un competente, fa la parte del giudice, si deve protestare subito: si tratti di un ometto o di una donniciola. Entusiasmo e rapimento per una cosa o per un uomo non costituiscono alcun argomento: avversione e odio per essi, neanche.

373.

Biasimo rivelatore. — «Costui non conosce gli uomini» — ciò, in bocca ad uno significa: «costui non conosce l'umana volgarità», in bocca ad un altro: «costui non conosce l'eccezionalità e conosce troppo bene la volgarità».

374.

Valore del sacrificio. — Quanto più si negherà agli Stati e ai principi il diritto di sacrificare i singoli individui (come nell'amministrazione della giustizia, nella coscrizione obbligatoria, eccetera), tanto più alto diverrà il valore dell'auto-sacrificio.

375.

Parlar troppo chiaro. — Per diversi motivi si può parlare in modo troppo chiaramente articolato: in primo luogo per sfiducia verso se stessi, in una nuova lingua di cui non c'è esperienza, poi però anche per sfiducia verso gli altri, a causa della loro stupidità o lentezza nel capire. E così, anche in quanto è più spirituale: il nostro comunicare è talvolta troppo chiaro, troppo meticoloso, perché altrimenti coloro con i quali comunichiamo non ci comprendono. Di conseguenza lo stile perfetto e lieve è consentito solo dinanzi ad un perfetto uditorio.

376.

Dormire molto. — Che fare per stimolarsi, quando si è stanchi e sazi di se stessi? Uno raccomanda il tavolo da gioco, l'altro il cristianesimo, un terzo l'elettricità. La meglio cosa però, mio caro melanconico, rimane: dormire molto, in senso proprio e improprio! Così si avrà di nuovo anche il proprio mattino! Il pezzo di bravura di ogni saggezza di vita sta nel saper interpolare il sonno di ogni specie al momento giusto.

377.

Che cosa lasciano indovinare gli ideali fantastici. — Laddove stanno i nostri difetti, si diffonde il nostro fantasticare. Il fantastico principio «amate i vostri nemici!» hanno dovuto inventarlo gli Ebrei, i più grandi odiatori che siano esistiti, e la più bella esaltazione della castità è stata immaginata da coloro che in gioventù hanno condotto una vita dissoluta e ignobile.

378.

Mano pulita e parete pulita. — Non si deve dipingere sulla parete né Dio, né il diavolo. Così si rovina la propria parete e il proprio vicinato.

379.

Verosimile e inverosimile. — Una donna amava segretamente un uomo, lo innalzava al di sopra di sé

e si diceva centinaia di volte nell'intimo: «se un uomo del genere mi amasse, per me sarebbe come una grazia, dinanzi alla quale dovrei chinarmi nella polvere!». — E anche all'uomo succedeva lo stesso in tutto e per tutto, e proprio in relazione a questa donna, e anche lui nell'intimo nutriva proprio gli stessi pensieri. Quando però un bel giorno, finalmente, ad entrambi si sciolse la lingua e si dissero vicendevolmente quanto avevano tenuto segreto e gelosamente segreto nel loro cuore, subentrò il silenzio e una certa atmosfera di riflessione. Allora la donna, con voce più fredda, prese a dire: «Ma è del tutto chiaro! Noi due non siamo quel che abbiamo amato! Se tu sei quel che dici e niente più, io mi sono umiliata invano ad amarti; il demonio ha sedotto me, come te». — Questa storia assai verosimile non accade mai, — perché?

380.

Consiglio sperimentato. — Di tutti i mezzi di conforto niente fa tanto bene a chi ha bisogno di consolazione, quanto raffermare che per il loro caso non esiste alcun conforto. In questo c'è una tale distinzione, che essi sollevano di nuovo la testa.

381.

Conoscere la propria «particolarità». — Noi dimentichiamo con troppa facilità che agli occhi di estranei che ci vedono per la prima volta, siamo qualcosa di completamente diverso da quel che noi stessi riteniamo di essere: la maggior parte delle volte niente più di una particolarità che balza agli occhi e determina l'impressione. Così l'uomo più mansueto e più giusto, sol che abbia dei grandi baffi, può, per così dire, sedere all'ombra di questi e sedere tranquillo — gli occhi comuni vedono in lui l'accessorio dei grandi baffi, cioè, voglio dire, un carattere militaresco che facilmente va in collera, talvolta violento — e si comportano con lui di conseguenza.

382.

Giardinieri e giardino. — Da giorni umidi e cupi, dalla solitudine, da dure parole rivolteci, spuntano le conclusioni come fossero funghi: un mattino sono lì, da dove siano venute non sappiamo, e si guardano attorno in cerca di noi con sguardo fosco e cipiglioso. Guai al pensatore, che non è il giardiniere, ma soltanto il terreno delle sue piante!

383.

La commedia della compassione. — Per quanto si voglia interessarci ad uno sventurato, in sua presenza facciamo sempre un po' di commedia, non diciamo molto di quel che pensiamo e di come lo pensiamo, con quella cautela del medico al capezzale del malato grave.

384.

Strani santi. — Vi sono dei timidi che non considerano niente la loro migliore opera e il loro migliore operare, e malamente la comunicano o la espongono: ma, per una sorta di vendetta, non hanno alcuna considerazione per la simpatia degli altri, ovvero non credono affatto alla simpatia; essi si vergognano di apparire affascinati da se stessi e provano un arrogante senso di benessere nel diventar ridicoli. — Questi sono stati d'animo di artisti melanconici.

385.

I vanitosi. — Siamo come vetrine in cui noi stessi mettiamo continuamente in ordine, copriamo o mettiamo in evidenza le pretese qualità che altri ci attribuiscono, — per ingannare noi stessi.

386.

I patetici e gli ingenui. — Può essere un'abitudine assai spregevole non lasciarsi scappare alcuna occasione in cui potersi mostrare patetici: per amore di quel godimento datoci dall'immaginarsi lo spettatore che si percuote il petto e si sente, egli stesso, miserabile e meschino. Di conseguenza, può anche essere un segno di nobiltà d'animo farsi beffe di situazioni patetiche e comportarsi indegnamente in esse. L'antica nobiltà guerriera di Francia possedeva questa sorta di distinzione e di finezza.

387.

Prova di una riflessione prima del matrimonio. — Supposto che mi amasse, come mi diverrebbe fastidiosa coll'andar del tempo! E supposto che non mi amasse, allora sì che mi diverrebbe fastidiosa coll'andar del tempo! — Si tratta solo di due differenti tipi di fastidio: — sposiamoci dunque!

388.

La bricconeria con buona coscienza. — Venir frodati nel commercio al minuto — in talune regioni, per esempio nel Tirolo, è assai spiacevole per il fatto che in sopraggiunta alla cattiva compera ci prendiamo con essa la brutta faccia e la rozza ingordigia, insieme alla cattiva coscienza e alla sgarbata ostilità che insorge contro di noi nel truffaldino rivenditore. A Venezia, invece, l'imbrogliatore gode di cuore della riuscita bricconata e non ha affatto un animo ostile verso l'imbrogliato, anzi propende ad usargli gentilezza e far qualche risata con lui, nel caso che questo dovesse averne voglia. — Per farla breve, anche per la bricconeria bisogna aver spirito e buona coscienza: questo riconcilia quasi il truffato con la truffa subita.

389.

Un po' troppo pesanti. — Persone assai dabbene, che sono però un po' troppo pesanti per essere gentili e amabili, cercano di rispondere subito ad una cortesia con la seria prestazione di un servizio o con un contributo di forza propria. È commovente osservare come timidamente porgono le loro monete d'oro, mentre un altro gli ha offerto i suoi centesimi dorati.

390.

Celare lo spirito. — Quando sorprendiamo qualcuno celare dinanzi a noi il suo spirito, lo chiamiamo malvagio: e tanto più se sospettiamo che a ciò lo abbiano spinto gentilezza e spirito umanitario.

391.

Il cattivo momento. — Nature vivaci mentono solo per un momento: dopo è se stesse che ingannano e sono convinte e leali.

392.

Condizione della cortesia. — La cortesia è una gran buona cosa ed effettivamente una delle quattro virtù principali (anche se l'ultima): ma perché con essa non ci si dia fastidio a vicenda, colui con il

quale ho precisamente a che fare dev'essere cortese un grado in più o in meno di quanto lo sono io — altrimenti restiamo dove siamo e l'unguento non solo ci unge, ma ci appiccica saldamente.

393.

Virtù pericolose. — «Egli non dimentica nulla, ma perdona tutto.» — Allora è doppiamente odiato, perché fa sentire doppiamente vergogna, con la sua memoria e con la sua magnanimità.

394.

Senza vanità. — Gli uomini passionali pensano poco a ciò cui pensano gli altri, il loro stato d'animo li eleva al di sopra della vanità.

395.

La contemplazione. — In quel pensatore lo stato d'animo contemplativo, proprio del pensatore, segue sempre a quello del timore, in quell'altro sempre a uno stato di bramosia. Di conseguenza, al primo la contemplati-vita appare connessa con il senso della sicurezza, all'altro con il senso della sazietà — vale a dire: quello ora si sente pieno di coraggio, questo in uno stato d'animo disgustato e neutrale.

396.

A caccia. — Quello va a caccia per acchiappare verità piacevoli, questo — spiacevoli. Ma anche il primo trova più piacere nella caccia che nella preda.

397.

Educazione. — L'educazione è un proseguimento della generazione e spesso una sorta di successivo abbellimento esteriore di quest'ultima.

398.

Da che cosa si riconosce chi è più infervorato. — Di due persone che lottano tra di loro o si amano, oppure si ammirano, quella che è più infervorata prende sempre il posto più scomodo. La stessa cosa vale anche per due popoli.

399.

Difendersi. — Molti uomini hanno il miglior diritto di agire in questo e in quel modo; ma quando a questo riguardo si difendono, non lo crediamo più — e sbagliamo.

400.

Mollezza morale. — Vi sono delle nature moralmente delicate che ad ogni successo provano vergogna ed ad ogni insuccesso dei rimorsi di coscienza.

401.

Un pericolosissimo disimparare. — Si comincia col disimparare ad amare gli altri e si finisce col non trovare in noi stessi più niente degno d'essere amato.

402.

Proprio una tolleranza. — «Esser stati un minuto di troppo sui carboni ardenti ed essercisi abbruciacchiati un po' — questo ancora non guasta, sia che si tratti di uomini o di castagne! È questo pizzico d'amaro e d'aspro che più che mai fa gustare com'è dolce e morbida la polpa.» — Sì! così giudicate voi che godete! Voi sublimi divoratori di uomini!

403.

Differente orgoglio. — Sono le donne, che impallidiscono all'idea che il loro amato potrebbe non essere degno di loro; sono gli uomini, che impallidiscono all'idea che potrebbero non essere degni della loro amata. Si tratta qui di donne complete, di uomini completi. Tali uomini, in quanto sono soliti essere pieni di sicurezza e di senso della potenza, quando sono nella passione hanno il loro pudore, il loro dubbio circa se stessi; tali donne invece sono solite sentirsi sempre fragili e pronte all'abbandono, eppure nell'alta eccezione della passione hanno il loro orgoglio e il loro senso di potenza, — ed è questo a chiedere: chi è degno di me!

404.

A chi raramente viene resa giustizia. — Alcuni non possono entusiasarsi per qualcosa di nuovo e di grande senza compiere una grave ingiustizia da una qualche parte: questo è il loro genere di moralità.

405.

Lusso. — L'inclinazione al lusso scende nelle profondità di un uomo: essa svela che il superfluo e la smodatezza sono l'acqua in cui la sua anima nuota più volentieri.

406.

Rendere immortali. — Chi vuol uccidere il suo avversario, consideri bene se proprio così non lo renda eterno dentro di sé.

407.

Contro il nostro carattere. — Se la verità che abbiamo da dire va contro il nostro carattere — come spesso accade —, in questo caso ci comportiamo come se mentissimo malamente e suscitiamo sfiducia.

408.

Dove è necessaria molta mitezza. — Alcune nature hanno soltanto la scelta o di fare pubblicamente del male, o di portare in segreto la propria sofferenza.

409.

Malattia. — Per malattia è da intendersi: un prematuro avvicinarsi della vecchiaia, della bruttezza e dei giudizi pessimistici: le quali cose sono reciprocamente connesse.

410.

I paurosi. — Proprio gli esseri inetti e paurosi si trasformano facilmente in degli omicidi: essi non sono capaci della piccola difesa o vendetta commisurata allo scopo, il loro odio per mancanza di spirito e di presenza di spirito non conosce altra via d'uscita al di fuori dell'annientamento.

411.

Senza odio. — Vuoi prender commiato dalla tua passione? Fallo pure, ma senza odio verso di essa! Altrimenti avrai una seconda passione. L'anima dei cristiani che si è liberata dal peccato, di solito è poi rovinata dall'odio per il peccato. Osserva i volti dei grandi cristiani! Sono volti di grandi odiatori.

412.

Ricco di spirito e limitato. — Non sa stimare nient'altro all'infuori di sé; e se vuole apprezzare altri, deve sempre trasformarli prima in se stessi. In questo però è ricco di spirito.

413.

Gli accusatori privati e pubblici. — Osserva con precisione chiunque accusa e inquisisce, — in questo egli rivela il suo carattere: e a dire il vero non di rado ha un carattere peggiore di quello della

vittima, dietro il delitto della quale egli sta. L'accusatore in tutta innocenza pensa che colui che avversa un crimine e un malfattore debba già di per se stesso essere di carattere buono o esser considerato tale, — e così si lascia andare, vale a dire: si lascia fuori.

414.

I volontariamente ciechi. — C'è una specie di dedizione fanatica e spinta fino all'estremo per una persona o un partito, che tradisce il fatto che, in segreto, ci sentiamo superiori a quelli e di questo portiamo il loro rancore. Ci accechiamo, per così dire, volontariamente per punirci del fatto che i nostri occhi hanno visto troppo.

415.

Remedium amoris. — Tuttora, nella maggior parte dei casi, contro l'amore è di aiuto quell'antico, radicale rimedio: l'essere contraccambiati.

416.

Dov'è il peggiore nemico?— Chi sa ben sostenere la propria causa e ne è cosciente, nei confronti del proprio avversario ha di solito una disposizione d'animo conciliativa. Ma credere di aver dalla nostra parte la buona causa, e sapere che non si è abili a difenderla, — provoca un odio rabbioso e implacabile verso il nemico della propria causa. — Che ognuno dunque valuti bene dove siano da cercare i suoi nemici peggiori.

417.

Confine di ogni umiltà. — All'umiltà che dice: credo quia absurdum est, offrendo in olocausto la propria ragione, sono già arrivati in molti: ma nessuno, per quanto io sappia, è arrivato fino a quell'umiltà, che è lontana solo un passo dalla prima e che dice: credo quia absurdum sum.

418.

Giochetto della verità. — Molti sono veritieri — non perché detestino simulare dei sentimenti, ma perché mal riuscirebbe loro procurare fede alla propria finzione. Insomma, non si fidano del loro talento di attori e preferiscono la rettitudine, il «giochetto della verità».

419.

Coraggio nel partito. — Le povere pecore dicono al loro pastore: «Vai pure sempre avanti e non ci mancherà mai il coraggio di seguirti». Il povero pastore però pensa tra sé: «Venitemi pure sempre dietro e non mi mancherà mai il coraggio di guidarvi».

420.

Astuzia della vittima. — È una triste astuzia volersi ingannare su qualcuno cui ci si è sacrificati, e offrirgli occasione di apparire come noi desidereremmo che fosse.

421.

Attraverso altri. — Ci sono uomini che non vogliono essere veduti se non trasparendo negli altri. E in questo v'è molta saggezza.

422.

Dare gioia ad altri. — Perché dare gioia va oltre ogni gioia? Perché così in una volta si dà gioia ai propri cinquanta istinti individuali. Questi possono dare singolarmente delle piccole gioie: ma se si mettono tutte in una mano, si ha la mano piena come non mai, — e anche il cuore! —

423.

Nel grande silenzio. — Ecco il mare, qui possiamo dimenticare la città. È vero che proprio adesso ancora le sue campane strepitano annunciando l'Ave Maria — è quel cupo e folle, eppur dolce strepitare al crocevia del giorno con la notte — ma solo per un attimo ancora! Ora tutto tace. Il mare si stende pallido e rilucente, non può parlare. Il cielo inscena il suo eterno e muto spettacolo serale con rossi, gialli, verdi colori, non può parlare. I piccoli scogli e le catene di roccia che corrono nel mare, come per trovare un luogo dove si è più soli, non possono, tutti, articolare parola. Questa mutezza immensa che ci coglie all'improvviso è bella e terribile, il cuore ne è gonfio. — Oh, ipocrisia di questa muta bellezza! Come saprebbe parlar bene, e quanto male, se volesse! La sua lingua annodata e la sua sofferente felicità nel volto è una malizia per farsi beffa del tuo sentire in comunione con lei! — E sia pure! Io non mi vergogno di essere lo zimbello di simili potenze. Ma io ti compatisco, o natura, perché tu devi tacere, anche se è soltanto la tua malvagità a legarti la lingua: sì, ho compassione di te a causa della tua malvagità! — Ah, si fa ancor più silenzio e ancora una volta il mio cuore è gonfio: una nuova verità lo atterrisce, neanch'esso può parlare', esso stesso diviene beffardo, se la bocca in questa bellezza prorompe in un grido; esso pure gode la dolce malvagità del tacere. Il parlare, anzi il pensare mi viene in odio: non sento forse dietro ogni parola ridere l'errore, l'immaginazione, lo spirito dell'illusione? — Oh mare! Oh sera! Voi siete cattivi maestri! Voi insegnate all'uomo a cessare di essere uomo! Deve dunque egli abbandonarsi a voi? Deve egli divenire, come voi ora siete, pallido, rilucente, muto, immenso, riposante su se stesso? Sublime sopra se stesso?

424.

Per chi esiste la verità. — Fino ad oggi gli errori sono stati le potenze dispensatrici di conforto: ora dalle verità conosciute ci si aspetta lo stesso effetto, e siamo in attesa già da un bel po' di tempo. E se le verità non fossero in grado di produrre proprio questo — cioè di consolare? — Ciò costituirebbe forse un'obiezione nei confronti delle verità? Che cosa hanno queste in comune con le condizioni di uomini sofferenti, intristiti, malati, da dover essere utili proprio a loro? Non costituisce certo alcuna prova contro la verità di una pianta, se si constata che essa non contribuisce per niente alla guarigione di un essere umano ammalato. Ma una volta si era convinti a tal punto che l'uomo fosse il fine della natura, che si supponeva, senza riserve, che anche attraverso la conoscenza niente poteva esser scoperto che non fosse salutare e utile all'uomo, anzi, che non era possibile, né lecita l'esistenza di qualsiasi altra cosa. — Forse da tutto ciò consegue il principio per cui la verità, come totalità in sé coerente, esiste soltanto per le anime insieme possenti e ingenuie, gioiose e pacifiche (come era quella di Aristotele), così come queste soltanto sarebbero in grado di cercarla: giacché le altre cercano dei farmaci per sé, per quanto pensino così superbamente del loro intelletto e della sua

libertà — esse non cercano la verità. Da ciò deriva che questi altri provano così poco una autentica gioia per la scienza e le rimproverano freddezza, aridità e disumanità: è questo il giudizio che i malati danno dei giuochi dei sani. — Neanche gli dèi greci sapevano consolare; quando anche i Greci finirono tutti quanti per ammalarsi, questo fu un motivo del tramonto di tali dèi.

425.

Noi dèi in esilio!— Mediante errori circa la propria origine, la propria unicità, la propria destinazione, e mediante esigenze poste sulla base di questi errori l'umanità si è innalzata e ha sempre di nuovo «superato se stessa»: ma attraverso gli stessi errori è venuta al mondo un'indicibile quantità di sofferenze, di persecuzione reciproca, di sospetti, di disconoscimenti e ancor più miseria del singolo in sé e per sé. Gli uomini sono divenuti creature sofferenti a cagione delle loro morali: quel che con ciò hanno acquistato è, dopo tutto, il sentimento di essere, al fondo, troppo buoni e troppo importanti per la terra e di trattarsi solo provvisoriamente su di essa. Il «superbo sofferente», intanto, è tuttora il tipo umano più elevato.

426.

Daltonismo dei pensatori. — Come diversamente i Greci hanno guardato alla natura, se, come si deve riconoscere, i loro occhi erano ciechi per l'azzurro e per il verde, e al posto del primo vedevano un bruno più scuro, invece del secondo un giallo (se essi dunque, per esempio, indicavano con la stessa parola il colore dei capelli scuri, quello del fiordaliso e quello del mare meridionale, e di nuovo con una stessa parola il colore delle piante più verdi e quello della pelle umana, quello del miele e quello della resina gialla: così che i loro più grandi pittori, stando alle testimonianze, hanno ritratto il loro mondo solo con il bianco, il nero, il rosso e il giallo), — come diversa e quanto più vicina agli uomini dovette apparir loro la natura, poiché, ai loro occhi, i colori umani prevalevano anche nella natura e questa per così dire nuotava nell'etere cromatico proprio dell'umanità! (Azzurro e verde disumanizzano la natura più di ogni altro colore.) Su questa mancanza si è sviluppata quella giocosa leggerezza, che distingue i Greci, nel vedere processi naturali come divinità e semidei, vale a dire come figure in forma umana. — Questa però sarebbe soltanto la similitudine per un'ulteriore supposizione. Ogni pensatore dipinge il proprio mondo e ogni cosa con meno colori di quelli che in realtà esistono, e verso determinati colori è cieco. Questo non è soltanto un difetto. Egli, in virtù di questo accostamento e semplificazione, dentro le cose vede armonie di colori che hanno un grande fascino e possono costituire un arricchimento della natura. Forse questa è stata addirittura la via attraverso la quale l'umanità ha appreso per la prima volta a godere alla vista dell'esistenza: per il fatto che questa esistenza le si presentò innanzitutto in una o due tonalità di colore e armonizzata attraverso di esse, l'umanità si è per così dire esercitata su questi pochi toni, prima di poter passare ad un numero più grande. Ed ancora oggi alcuni individui da un parziale daltonismo, attraverso una laboriosa applicazione, giungono ad una più ricca capacità di visione e di distinzione: per cui non

solo trovano nuovi godimenti, ma devono sempre abbandonare e perdere alcuni di quelli passati.

427.

L'abbellimento della scienza. — Come l'arte del giardino rococò nacque dal sentimento che «la natura è brutta, selvaggia, noiosa, — suvvia! noi vogliamo abbellirla (embellir la nature)!» — così dal sentimento che «la scienza è brutta, arida, sconsolante, difficile, faticosa, — suvvia! fatecela abbellire!» nasce sempre di nuovo qualcosa, che si chiama filosofia. Essa vuole ciò che vogliono tutte le arti e le creazioni poetiche, — soprattutto divertire: in conformità alla sua ereditata superbia, però, vuole questo in una maniera più sublime e più alta, dinanzi a spiriti eletti. Creare per questi un'arte da giardino, la cui attrattiva principale consiste, come per quell'arte «più comune», nell'illusione degli occhi (raggiunta, per esprimerci metaforicamente, mediante templi, scorci panoramici, grotte, labirinti, cascate); presentare la scienza in un compendio, con ogni sorta di mirabolanti e repentine illuminazioni e mischiando tanta indeterminatezza, irrazionalità e fantasticheria in essa da potervi passeggiare «come nella selvaggia natura» e purtuttavia senza fatica e noia — tutto ciò non è un'ambizione da poco: chi ce l'ha, sogna addirittura di rendere in tal modo superflua la religione, che per gli uomini del passato ha costituito il supremo genere dell'arte di divertire. — Tutto ciò ora segue il suo corso e un giorno raggiungerà la sua alta marea: già adesso cominciano a farsi sentire le voci contrarie alla filosofia che gridano: «Torniamo alla scienza! Alla natura e alla naturalità della scienza!» — con ciò forse ha inizio un'epoca che scoprirà la più possente bellezza proprio nelle parti «selvagge e odiose» della scienza, così come solo con Rousseau si è scoperto il senso per la bellezza delle alte montagne e dei deserti.

428.

Due tipi di moralisti. — Vedere per la prima volta e nella sua interezza una legge di natura, quindi dimostrarla (ad esempio quella della forza di gravità, della riflessione della luce e del suono) è qualcosa di diverso ed è una faccenda per altri ingegni, dallo spiegare una tale legge. Così quei moralisti che vedono e indicano le leggi e le consuetudini umane — i moralisti fini d'udito, di naso e di vista — si distinguono del tutto da quei moralisti che spiegano quanto è stato osservato. Gli ultimi devono essere soprattutto inventivi ed avere una fantasia cui acume e sapienza abbiano tolto le briglie.

429.

La nuova passione. — Perché temiamo e odiamo un possibile ritorno alla barbarie? Perché

renderebbe gli uomini più infelici di quello che sono? Ah no! I barbari di ogni tempo avevano più felicità: non inganniamoci! — Ma il nostro impulso alla conoscenza è troppo forte perché possiamo ancora apprezzare la felicità priva di conoscenza, o la felicità di una vigorosa e salda illusione; fa pena anche solo l'immaginarci simili condizioni! L'inquietudine dello scoprire e dell'indovinare è per noi divenuta così affascinante e indispensabile, come l'amore infelice per l'amante: a nessun prezzo egli lo darebbe in cambio di uno stato di indifferenza; — sì, forse anche noi siamo amanti infelici! La conoscenza in noi si è trasformata in passione che non ha paura di nessun sacrificio e al fondo non teme niente, tranne il suo proprio estinguersi; noi sinceramente crediamo che tutta quanta l'umanità, sotto la pressione e il dolore di questa passione, dovrebbe reputarsi più elevata e più confortata di quanto non lo sia stata fino al momento in cui non aveva ancora superato l'invidia per quel rozzo benessere che la barbarie comporta. È possibile perfino che l'umanità perisca per questa passione della conoscenza! — ma anche questo pensiero non può niente su di noi! Ha forse il cristianesimo mai provato timore di fronte ad un pensiero simile? Non son forse l'amore e la morte fratello e sorella? Sì, noi odiamo la barbarie, — tutti noi preferiamo la rovina dell'umanità al regresso della conoscenza! E infine: se l'umanità non perisce per una passione, perirà per una sua debolezza: cosa si preferisce? Questo è il problema principale. Vogliamo per essa una fine nel fuoco e nella luce, oppure nella polvere? —

430.

Anche questo è eroico. — Fare cose che godono di una pessima fama, di cui a malapena si osa parlare, che però sono utili e necessarie, — anche questo è eroico. I Greci non si sono vergognati di porre tra le grandi fatiche di Eracle anche la ripulitura di una stalla.

431.

Le opinioni degli avversari. — Per misurare quanto sottili o quanto idiote di natura siano anche le teste più assennate, si faccia attenzione a come esse intendano ed esponano le opinioni dei loro avversari: in ciò si palesa la naturale misura di ogni intelletto. — Il perfetto saggio, senza volerlo, idealizza il suo avversario e libera la sua opposizione da ogni macchia e da ogni elemento contingente: solo quando il suo avversario si è in tal modo trasformato in un dio dalle armi lucenti, combatte con lui.

432.

Indagatori e sperimentatori. — Non c'è un unico metodo scientifico a renderci possibile il sapere!

Dobbiamo procedere per tentativi con le cose, ora con malvagità, ora con bontà nei loro confronti, ed avere per loro, una dietro l'altra, equanimità, passione e freddezza. Questi parla con le cose come un poliziotto, quello come un confessore, quell'altro come un viandante e un curioso. Ora con simpatia, ora con violenza si caverà qualcosa da esse; chi è condotto avanti e fino alla loro conoscenza dal timore reverenziale per i loro segreti, chi invece giunge a spiegare questi segreti attraverso l'indiscrezione e la furfanteria. Noi indagatori, come tutti i conquistatori, gli scopritori, i navigatori, gli avventurieri, abbiamo una moralità temeraria e dobbiamo sopportare che in complesso ci prendano per dei malvagi.

433.

Vedere con occhi nuovi. — Posto che, per bellezza, nell'arte sia sempre da intendere l'imitazione del felice — e ciò ritengo sia la verità —, a seconda di come un'epoca, un popolo, un grande individuo legislatore di se stesso si rappresentano colui che è felice: che cosa ci fa dunque comprendere il cosiddetto realismo degli artisti attuali circa la felicità del nostro tempo? È indubbiamente il suo genere di bellezza, quello che noi oggi sappiamo cogliere e godere nel modo più facile. Di conseguenza si deve dunque credere che la nostra particolare felicità di oggi consista nel realistico, nei sensi il più possibile acuti e nella fedele comprensione del reale, non dunque nella realtà, ma nel sapere della realtà! L'influsso della scienza ha acquistato una tale profondità e ampiezza, che gli artisti del secolo, senza volerlo, sono già divenuti i magnificatoli delle scientifiche «beatitudini» in sé.

434.

Intercedere. — Per i grandi paesaggisti esistono regioni senza pretese, mentre per i piccoli esistono notevoli e rare regioni. Infatti: le grandi cose della natura e dell'umanità debbono intercedere per tutti i piccoli, i mediocri e gli ambiziosi tra i loro veneratori, — il grande, invece, intercede per le semplici cose.

435.

Non crollare senza accorgersene. — Non in una volta, ma di continuo, andiamo sbriciolandoci nel nostro valore e nella nostra grandezza; è la piccola vegetazione che attecchisce tra tutte le cose e riesce ad attaccarsi ovunque, a rovinare ciò che in noi è grande, — l'inosservata miseria di ogni giorno e di ogni ora del nostro ambiente, le mille tenui radici di questa o quella piccola e timida sensazione che spunta dal nostro vicinato, dal nostro ufficio, dalla nostra società, dalla suddivisione

della nostra giornata. Se non facciamo attenzione a questa piccola malerba, inavvertitamente crolliamo per causa sua! — E se proprio volete crollare, allora fatelo piuttosto in una sola volta e all'improvviso: in tal caso forse di voi resteranno nobili rovi nel E non, come ora c'è da temere, dei monticelli di talpe! E su quelli: erba e malerba, le piccole vittoriose, umili come prima, e troppo miserabili perfino per trionfare!

436.

Casuistico. — C'è una maligna alternativa, all'altezza della quale non è la fermezza d'animo e il carattere di tutti: scoprire, come passeggeri di una nave, che il capitano e il timoniere compiono pericolosi errori e che si è loro superiori in perizia nautica, — e a questo punto domandarsi: «Ma! E se tu provocassi un ammutinamento contro di loro e li facessi imprigionare entrambi? Non ti obbliga a questo la tua superiorità? Ed essi, d'altro canto, non hanno il diritto di metterti in gattabuia se mini l'obbedienza?». — Questa è una similitudine per più importanti e più gravi situazioni: in cui alla fine resta pur sempre il problema di che cosa, in tali circostanze, ci garantisca la nostra superiorità, la nostra fede in noi stessi. Il successo forse? Ma allora si deve appunto già fare la cosa che comporta tutti i pericoli, — e non solo pericoli per noi, ma per la nave.

437.

Privilegi. — Chi possiede effettivamente se stesso, chi si è definitivamente conquistato, a partire da quel momento considera come suo proprio privilegio il punirsi, il farsi grazia, l'aver compassione di sé: non ha bisogno di concedere a nessuno questo privilegio, può però anche rimetterlo liberamente nelle mani di un altro, di un amico, per esempio, — egli sa tuttavia che in tal modo conferisce un diritto e che solo a partire dal possesso del potere si può conferire un diritto.

438.

Uomo e cose. — Perché l'uomo non vede le cose? Perché lui stesso si mette sempre nel mezzo e nasconde le cose.

439.

Caratteri della felicità. — L'elemento comune di tutte le sensazioni della felicità è duplice: pienezza del sentimento e tracotanza in esso, così che, come un pesce, si avverte intorno a sé il proprio elemento e si guizza in esso. Dei buoni cristiani capiranno che cos'è la sfrenatezza cristiana.

440.

Non rinunciare! — Rinunciare al mondo senza conoscerlo, come fa una monaca — procura una sterile e forse malinconica solitudine. Ciò non ha niente in comune con la solitudine propria della vita contemplativa del pensatore: quando egli la sceglie, non vuole in alcun modo far un atto di rinuncia; piuttosto per lui sarebbe una rinuncia, una tristezza e una rovina il dover perseverare nella vita pratica: a questa rinuncia perché la conosce, perché conosce se stesso. Così si tuffa nella sua acqua, così conquista la sua serenità.

441.

Perché il prossimo diviene per noi sempre più lontano. — Quanto più pensiamo a tutto quel che fu e che sarà, tanto più pallido ci diventa quel che proprio adesso è. Quando viviamo con i morti e moriamo nel loro morire, che cos'è allora per noi il «prossimo»? Noi diventiamo più soli, — e precisamente per il fatto che l'intera marea dell'umanità mugghia intorno a noi. L'ardore, che vale per ogni cosa umana, s'accresce sempre in noi -e, perciò guardiamo a ciò che ci circonda come se fosse divenuto più indifferente e più umbratile. — Ma il nostro freddo sguardo offende!

442.

La regola. — «La regola è per me sempre più interessante dell'eccezione» — chi sente in questo modo, è già molto avanti nella conoscenza e fa parte degli iniziati.

443.

Per l'educazione. — A poco a poco comincio a capire il più universale difetto del nostro tipo di formazione e di educazione: nessuno impara, nessuno tende, nessuno insegna — a sopportare la solitudine.

444.

Stupore per una resistenza. — Poiché qualcosa ci è divenuto trasparente, crediamo che ormai non possa opporci più resistenza — e siamo stupiti del fatto di attraversarlo con gli occhi e di non poterci tuttavia passare attraverso! È lo stesso insensato stupore in cui cade la mosca davanti al vetro di ogni finestra.

445.

In cosa si sbagliano i più nobili. — Si finisce per dare a qualcuno ciò che si ha di migliore, la cosa più preziosa, — allora l'amore non ha più niente da dare: ma colui che lo accetta, in questo non ha certo la sua cosa migliore, e di conseguenza gli manca quella piena ed estrema riconoscenza su cui conta il donatore.

446.

Gerarchia. — In primo luogo vi sono pensatori superficiali, in secondo pensatori profondi — quelli che vanno nel profondo di una cosa —, in terzo pensatori radicali, che vanno alla radice di una cosa, — e ciò ha molto più valore del solo scendere nelle sue profondità! — infine quelli che cacciano la testa nel pantano: cosa che certo non dovrebbe essere né segno di profondità, né di radicalità! Sono i cari uomini del sottosuolo.

447.

Maestri e scolari. — Fa parte dell'umanità di un maestro, mettere in guardia i propri discepoli contro se stesso.

448.

Onorare la realtà. — Come si può stare a guardare questa giubilante massa di popolo senza lacrime e senza approvazione! Prima avevamo poca stima dell'oggetto del loro giubilo e avremmo continuato a pensare così, se non lo avessimo provato! A cosa dunque ci possono trascinare le esperienze vissute!

Che cosa sono mai le nostre opinioni? Per non perdersi, per non perdere la propria ragione, bisogna rifuggire da tali esperienze! Così Platone rifuggì dalla realtà e volle contemplare le cose solo nelle pallide immagini del pensiero; egli era pieno di sentimento e sapeva come le onde del sentimento potevano sommergere con facilità la sua ragione. — Allora il saggio dovrebbe di conseguenza dire a se stesso: «Io voglio onorare la realtà, ma volgendole le spalle, perchè la conosco e la temo»? — dovrebbe egli fare come le popolazioni africane dinanzi ai loro principi: le quali si avvicinano loro soltanto andando all'indietro e sanno mostrare la loro venerazione contemporaneamente al loro timore?

449.

Dove sono i bisognosi dello spirito?— Ah! Come mi ripugna imporre ad un altro i miei propri pensieri! Come mi rallegro di ogni stato d'animo e di ogni segreto mutamento dentro di me con il quale i pensieri di altri si affermano contro i miei propri! Ogni tanto però c'è una festa ancor più grande, allorché per una volta è permesso far dono della propria casa e dei propri beni spirituali, e fare come fa il confessore, che siede in un angolo, bramoso che arrivi un indigente e gli narri di quanto dà affanno ai suoi pensieri, per colmargli di nuovo le mani e il cuore e alleggerirgli l'anima inquieta! Non soltanto non vuol trarre da ciò alcun onore, ma vorrebbe anche evitare la gratitudine, poiché è indiscreta e senza riguardo per la solitudine e il silenzio. Vivere vorrebbe piuttosto nell'anonimato e facilmente esposto allo scherno, troppo in basso per destare invidia o inimicizia, senza alcuna febbre in testa, provvisto di una manciata di sapere e di una borsa colma di esperienze; essere, per così dire, un medico spirituale dei poveri e prestare aiuto a questo e a quello, tra quanti hanno la mente turbata da opinioni, senza che costui venga a conoscere chi lo ha aiutato! Non voler aver ragione dinanzi a lui e celebrare vittoria, ma parlargli in modo che egli dopo un piccolo impercettibile cenno o una contraddizione dica a se stesso il giusto e se ne vada fiero di ciò! Essere come un piccolo ostello che non respinge nessuno che sia bisognoso, anche se poi viene dimenticato o irriso! Non proporsi niente, né un migliore nutrimento, né un'aria più pura, né uno spirito più gioioso, — ma dare, restituire, partecipare, divenire più povero! Poter stare in basso, per essere accessibile a molti e non umiliante per nessuno! Portare molte ingiustizie su di sé e aver strisciato come un verme per i cunicoli di molte specie di errori, per poter arrivare a molte anime nascoste sui loro segreti sentieri! Sempre con un'unica maniera di amare e con un'unica di egoismo e di autocompiacimento! Essere in possesso di un'autorità e al contempo starsene nascosti e nella rinuncia! Giacere continuamente nel sole e nella mitezza della grazia eppure sapere che in vicinanza ci sono le ascensioni verso il sublime! — Questo sarebbe vivere! Questo sarebbe un motivo per vivere a lungo!

450.

La seduzione della conoscenza. — Sugli spiriti pieni di passione gettare lo sguardo attraverso la

porta della conoscenza ha lo stesso effetto del più affascinante degli incantesimi; e presumibilmente in tali circostanze diventano dei visionari e, nel migliore dei casi, dei poeti: così violenta è la loro brama per la felicità di chi conosce. Non vi attraversa tutti i sensi questo suono di dolce seduzione con cui la scienza ha annunciato il suo lieto messaggio, in cento parole? E nella centunesima che è la più bella: «Lascia che l'illusione svanisca! Allora sparirà anche l'”infelice me!” anche il dolore». (Marco Aurelio.)

451.

A chi occorre un giullare di corte. — Coloro che sono assai belli, assai buoni, assai potenti non vengono quasi mai a sapere su una qualche cosa la piena e comune verità, — in loro presenza, infatti, involontariamente si mente un poco, poiché si avvertono i loro influssi e, conformemente a questi influssi, ciò che della verità potrebbe esser comunicato lo si presenta nella forma di un adattamento (si falsano dunque colori e gradi dei dati di fatto, si trascurano o si aggiungono dei dettagli, e ciò che non si lascia affatto adattare lo si serba per sé dietro le labbra). Se uomini di tal sorta vogliono nonostante questo e assolutamente sentirsi dire la verità, debbono tenersi il loro buffone di corte, — un essere che, come il pazzo, ha il privilegio di non potersi adattare.

452.

Impazienza. — C'è un grado d'impazienza negli uomini di azione e di pensiero, che, ad un insuccesso, impone loro di passare nel campo avverso, di appassionarvisi e di gettarsi in nuove imprese — finché anche da lì sono di nuovo allontanati dalla lentezza con cui giunge il successo: così errano, avventurosi e ardenti, attraverso l'esperienza di molti regni e nature e alla fine, per la totale esperienza di uomini e cose che il loro infinito essere in cammino ed esercizio lascia loro in retaggio, e con un certo mitigarsi del loro impulso — possono trasformarsi in potenti uomini pratici. Così un difetto del carattere diventa scuola di genio.

453.

Interregno morale. — Chi sarebbe già oggi in grado di descrivere che cosa, un giorno, sostituirà i sentimenti e i giudizi morali? — Eppure si può già vedere con sicurezza che questi sono erroneamente eretti in tutti i loro fondamenti e che il loro edificio non è capace di esser restaurato: la loro cogenza deve costantemente diminuire di giorno in giorno, sempre che non diminuisca la forza cogente della ragione! Ricostruire le leggi della vita e dell'agire, — per questo compito le nostre scienze fisiologiche e mediche, la nostra teoria della società e dello stato d'isolamento non sono

ancora abbastanza sicure di se stesse: e solo da esse si possono trarre le prime pietre per dei nuovi ideali (se non addirittura i nuovi ideali stessi). Così noi viviamo un'esistenza provvisoria oppure un'esistenza postuma a seconda del gusto e delle attitudini, e facciamo benissimo, in questo interregno, ad essere, per quanto è possibile, i nostri propri reges e a fondare piccoli Stati sperimentali. Noi siamo esperimenti: che questo sia anche il nostro volere!

454.

Interruzione. — Un libro come questo non è da leggersi tutto di seguito e ad alta voce, ma da sfogliarsi, specialmente nelle passeggiate e in viaggio; vi si deve poter cacciar dentro la testa e tirarla sempre di nuovo fuori e non trovare niente di consueto intorno a sé.

455.

La prima natura. — Per come oggi veniamo educati, riceviamo in primo luogo una seconda natura: e la possediamo quando il mondo ci dice maturi, adulti, utilizzabili. Pochi sono abbastanza serpenti da staccarsi un giorno questa pelle: quando, sotto il suo involucre, è maturata la loro prima natura. Nei più il seme di essa avvizzisce.

456.

Una virtù in divenire. — Affermazioni e promesse come quelle degli antichi filosofi circa l'unità di virtù e beatitudine, o come quelle del cristianesimo: «Mirate innanzitutto al Regno di Dio, tutto il resto vi sarà dato in sovrappiù!» — non sono mai state fatte con piena onestà, ma sempre senza cattiva coscienza: tali principi, di cui si desiderava fortemente la verità, si stabilirono audacemente come la verità in opposizione all'apparenza, e in ciò non si avvertì alcun rimorso di coscienza, religioso o morale — poiché in honorem majorem della virtù o di Dio si era già oltrepassata la realtà e senza alcuna egoistica intenzione! A questo grado di veracità si trovano ancora molte brave persone: se queste si sentono disinteressate, par loro permesso di prender più alla leggera la verità. Si osservi pure che l'onestà non compare né tra le virtù socratiche, né tra quelle cristiane: questa è una virtù tra le più recenti, ancora poco matura, ancora spesso confusa e misconosciuta, ancora a malapena cosciente di se stessa, — qualcosa in divenire, che noi possiamo favorire o ostacolare, a seconda del nostro intendimento.

457.

Estrema riservatezza. — Ad alcuni accade come a degli scavatori di tesori: per caso scoprono delle cose tenute nascoste nell'anima di un altro e vengono in possesso di un sapere spesso pesante da portare. In certe circostanze si può conoscere e scoprire interiormente esseri viventi e morti, a un punto tale che è increscioso parlarne ad altri: ad ogni parola si teme di essere indiscreti. — Potrei immaginarmi un improvviso ammutolire dello storico più sapiente.

458.

La grande sorte. — È qualcosa di assai raro, tale però da affascinarci: l'uomo, cioè, con un intelletto ben formato, che ha il carattere, le inclinazioni e anche le esperienze interiori appropriate ad un tale intelletto.

459.

La magnanimità del pensatore. — Rousseau e Schopenhauer — entrambi erano abbastanza orgogliosi da iscrivere sulla propria esistenza il motto: *vitam impendere vero*. E d'altro canto, che cosa non avranno sofferto, nel loro orgoglio, del fatto che non voleva riuscir loro *verum impendere vitae*! — il *verum* come ognuno di essi lo intendeva —, del fatto che la loro vita correva parallela alla loro conoscenza, come un basso lunatico che non si vuole accordare con la melodia! — Ma per la conoscenza andrebbe male, se venisse assegnata ad ogni pensatore solo nella misura in cui si attaglia precisamente alla sua persona! E andrebbe male per i pensatori se la loro vanità fosse così grande da tollerare soltanto questo! È proprio qui che risplende la più bella virtù del grande pensatore: la magnanimità, nel fatto che, come uomo della conoscenza, impavidamente, spesso con pudore, spesso con sublime sarcasmo e sorridendo, — fa olocausto di sé.

460.

Sfruttare le proprie ore pericolose. — Si impara a conoscere un essere umano e una situazione in maniera completamente diversa, quando in ognuno dei suoi movimenti siano in giuoco averi, onore, vita e morte per noi e per i nostri cari: Tiberio, per esempio, deve aver meditato più profondamente sull'intimo carattere dell'imperatore Augusto e del suo governo, e deve averne saputo di più di quanto sarebbe stato possibile addirittura al più sapiente degli storici. Oggi noi tutti, comparativamente, viviamo in una eccessiva sicurezza perché possiamo diventare dei buoni conoscitori d'uomini: uno

conosce per diletto, un altro per noia, un altro ancora per abitudine; ma si dice: «Conosci o va' in rovina!». Fintanto che le verità non ci tagliano con coltelli la carne, abbiamo in noi una segreta riserva di sprezzo nei loro confronti: esse ci appaiono ancora troppo simili a «sogni alati», come se potessimo averle o non averle, — come se qualcosa in esse fosse a nostro libito, come se potessimo risvegliarci anche da queste nostre verità!

461.

Hic Rodus, hic salta. — La nostra musica, che si può e si deve trasformare in ogni cosa, perché, come il demone del mare, non ha in sé alcun carattere: questa musica una volta ha seguito il dotto cristiano e ha potuto tradurre in suoni l'ideale di questo; perché non dovrebbe finalmente trovare quel suono più chiaro, più gioioso e più universale, che corrisponde al pensatore ideale?— Una musica che innanzitutto sapesse cullarsi su e giù per le ampie e aeree volte della sua anima come in un luogo familiare? La nostra musica fino ad oggi è stata così grande, così bella: nulla per essa era impossibile! Che mostri allora che è possibile sentire contemporaneamente queste tre cose: sublimità, luce calda e profonda e la delizia della massima logicità.

462.

Lente cure. — Le malattie croniche dell'anima, come quelle del corpo, insorgono assai di rado soltanto per eccezionali, grossolani trascorsi contro le ragioni del corpo e dell'anima, bensì di solito per innumerevoli, inavvertite, piccole trascuratezze. — Chi, per esempio, ogni giorno respira, sia pure in un grado insignificante, troppo debolmente e prende poca aria nei polmoni, così che questi non vengono nella loro interezza affaticati e esercitati a sufficienza, alla fine ne riporta un disturbo polmonare cronico: in un caso simile la guarigione non può aver luogo attraverso nessun'altra via, tranne quella di intraprendere, a nostra volta, innumerevoli piccoli esercizi in senso opposto e contrarre inavvertitamente altre abitudini, per esempio ponendosi come regola di trarre, ogni quarto d'ora, un forte e profondo respiro (se possibile stando sdraiati sul pavimento; un orologio, che batta i quarti d'ora, deve essere inoltre scelto a compagno della vita). Lente e minuziose sono tutte queste cure; anche chi vuol guarire la sua anima, deve riflettere sulla trasformazione delle più piccole abitudini. Alcuni dicono dieci volte al giorno una parola fredda e cattiva a chi sta loro vicino e se ne preoccupano poco, e tanto meno poi del fatto che, dopo alcuni anni, di questa abitudine hanno fatto una legge che ormai li costringe a metter di malumore dieci volte al giorno chi li circonda. Ma essi si possono anche abituare a compiere, per dieci volte al giorno, atti di bontà verso quest'ultimi.

463.

Nel settimo giorno. — «E voi esaltate quello come mia creazione? Mi sono soltanto sbarazzato di quanto mi era gravoso! La mia anima è superiore alla vanità del creatore. — E questo voi lo esaltate come mia rassegnazione? Mi sono soltanto liberato di quanto mi era gravoso! La mia anima è superiore alla vanità del rassegnato!»

464.

Pudore di colui che dona. — È così ingeneroso fare sempre la parte di quello che dà e che dona e mostrare in questo il proprio volto! Dare e donare, invece, nascondendo il proprio nome e il proprio favore! Oppure non avere alcun nome', come la natura, in cui appunto quel che più di tutto ci rallegra è non incontrar qui, finalmente, più nessuna che doni e che dia, più nessun «volto Clemente»! — Certo, voi vi lasciate sfuggire anche questo conforto, ponendo un Dio in questa natura — ed ecco che tutto è di nuovo non libero e opprimente! Ma come? Non poter giammai esser soli con se stessi? Mai più incustoditi, non protetti, senza dande, senza benefici? Se un altro è sempre intorno a noi, il meglio del coraggio e della bontà nel mondo è reso impossibile. Non si desidererebbe contro questa invadenza del cielo, contro questo inevitabile soprannaturale vicino, darci interamente al diavolo! — Ma non è necessario, è stato anzi solo un sogno! Svegliamoci!

465.

Incontrandosi. — A: Che guardi? È già un bel po' che te ne stai qui zitto. — B: Sempre il vecchio e il nuovo! Il bisogno di una cosa mi trascina così lontano e così profondamente in essa che finisco per giungere alla sua radice e per riconoscere che non ha affatto tanto valore. Alla fine di tutte queste esperienze c'è una sorta di afflizione e di fissità. Tre volte al giorno io faccio, in piccolo, questa esperienza.

466.

Perdita nella fama. — Qual privilegio poter parlare agli uomini come uno sconosciuto! «La metà delle nostre virtù» ci prendono gli dèi, quando ci tolgono dall'incognito e ci rendono famosi.

467.

Due volte pazienza! — «Così tu arrechi dolore a molti uomini.» — Lo so; e so anche che perciò dovrò soffrire doppiamente: una volta per pietà della lor sofferenza e poi per la vendetta che essi si prenderanno su di me. Ma tuttavia non è meno necessario fare così come io faccio.

468.

Il regno della bellezza è più grande. — Come ci aggiriamo nella natura, lieti e con sagacia, per scoprire la bellezza propria ad ogni cosa e quasi per coglierla all'improvviso, come facciamo tentativi ora col sole, ora con un cielo tempestoso, ora nel più pallido crepuscolo, per vedere come quel tratto di costa con le sue rocce, con le sue baie, i suoi olivi e i suoi pini, giunge alla sua perfezione e compiutezza: così dovremmo aggirarci anche tra gli uomini, quali loro scopritori e indagatori, facendo loro del bene e del male, affinché si riveli la loro particolare bellezza, che, in questo, si dispiegherà in modo solare, in quello, in modo tempestoso, e in quell'altro, solo nel mezzo della notte e con un cielo piovoso. È forse proibito godere l'uomo malvagio come un paesaggio selvatico con le sue proprie linee ardite e i suoi effetti di luce, quando lo stesso uomo, fintanto che si finge buono e conforme alle leggi, appare ai nostri occhi come uno sgorbio e una caricatura e ci fa pena come fosse una macchia nella natura? — Sì, è proibito: fino ad oggi era soltanto permesso cercare la bellezza nel moralmente buono, — e questo è sufficiente a spiegarci perché si è trovato così poco e si è dovuto brigar tanto per trovare immaginarie bellezze senza ossa! — Così come esistono nei malvagi cento specie di felicità, che i virtuosi non sospettano nemmeno, ci sono in essi cento tipi di bellezza: e molti non sono ancora stati scoperti.

469.

La disumanità del saggio. — Nella pesante andatura, che tutto stritola, del saggio, il quale, secondo il canto buddista, «incede solitario come un rinocerante», — c'è bisogno di tanto in tanto del segno di un'umanità conciliata e raddolcita: e, a dire il vero, non solo di quei passi più veloci, di quelle gentili e socievoli conversioni dello spirito, non solo dell'arguzia e di una certa autoderisione, ma perfino delle contraddizioni, delle occasionali ricadute nella dominante insulsaggine. Per non assomigliare al rullo che arriva rotolando come il destino, il saggio che vuole insegnare deve usare i suoi errori a propria discolpa, e mentre dice: «disprezzatemi!», chiede la grazia di essere il sostenitore di una presunta verità. Egli vuole condurvi sui monti, forse metterà in pericolo la vostra vita: perciò è disposto a lasciarvi, prima o dopo, vendicare di una tale guida, — è questo il prezzo al quale egli si procura il piacere di far da guida. — Ricordate cosa vi passò per la mente, quando una volta vi condusse attraverso un'oscura caverna su sdruciolevoli sentieri? Quel che il vostro cuore, palpitante e scoraggiato, diceva a se stesso: «Questa guida potrebbe far qualcosa di meglio che strisciare qui attorno! Appartiene ad un nuovo tipo di oziosi: — non è già troppo onore per lui, che sembriamo, in generale, riconoscergli un valore, seguendolo!».

470.

Al convito di molti. — Come si è felici quando, come gli uccelli, si è nutriti dalla mano di chi sparge ad essi cibo, senza stare ad esaminarli e a verificare se ne sono degni! Vivere come un uccello, che viene e vola via e non porta alcun nome sul becco! Saziarmi, così, al convito dei molti, è la mia gioia.

471.

Un diverso amore per il prossimo. — L'indole eccitata, rumorosa, instabile, nervosa costituisce l'opposto della grande passione: questa, come una tacita e cupa fiamma che abita nell'intimo e là raccoglie tutto quanto brucia e arde, fa che l'uomo guardi fuori di sé con freddezza e indifferenza e imprime ai suoi lineamenti una certa impassibilità. Tali uomini all'occasione sono certo capaci di amore per il prossimo — ma questo amore è di una specie diversa da quella dei socievoli e dei civettuoli: è una gentilezza mite, contemplativa, serena; essi guardano, per così dire, dalle finestre della loro rocca, che è la loro fortezza e appunto perciò la loro prigione: lo sguardo in ciò che è estraneo, libero, lo sguardo nell'altro fa loro così bene!

472.

Non giustificarsi. — A: Ma perché non ti vuoi giustificare? — B: Potrei farlo, in questa e in cento altre cose, ma disprezzo il piacere che si trova nella giustificazione: queste cose infatti non sono per me grandi abbastanza, e preferisco portare queste macchie su di me che favorire la gioia maligna di quei meschini, in modo che possano dire: «egli prende queste cose assai sul serio!». Questo appunto non è vero! Forse mi dovrebbe importare ancor più di me stesso, per sentire il dovere di rettificare idee sbagliate sul mio conto; — sono troppo indifferente e indolente verso di me e anche verso ciò che viene da me compiuto.

473.

Dove si deve costruire la propria casa. — Se ti senti grande e fecondo nella solitudine, lo stare in società ti renderà piccolo e sterile: e viceversa. Una possente mitezza, come quella di un padre: — laddove sarai colto da questo stato d'animo, getta le fondamenta della tua casa, sia nella confusione, che nel silenzio. Ubi pater sum, ibi patria.

474.

Le uniche vie. — «La dialettica è l'unica via per giungere all'essere divino e dietro il velo dell'apparenza» — questo asserisce Platone con la stessa solennità e passione con cui Schopenhauer della dialettica afferma il contrario, — ed entrambi avevano torto. Perché non esiste affatto ciò per cui ci vogliono indicare una via. — E tutte le grandi passioni dell'umanità non sono state fino ad oggi passioni per un nulla? E tutte le sue celebrazioni — celebrazioni per un nulla?

475.

Divenir pesanti. — Voi non lo conoscete: egli può appendersi addosso molti pesi, eppure li porta tutti con sé, in alto. E voi arguite, in base al vostro piccolo colpo d'ala, che egli voglia restare in basso, perché si appende addosso questi pesi!

476.

Alla festa del raccolto dello spirito. — Si accumulano e sgorgano, di giorno in giorno, esperienze, vicende vissute, pensieri su di queste e sogni su questi pensieri, — una smisurata, affascinante ricchezza! Tale spettacolo fa venire il capogiro; io non riesco a capire come si possa dir beati i poveri di spirito! — Tuttavia, talvolta li invidio, quando sono stanco: perché l'amministrazione di una tale ricchezza è una difficile cosa, e la sua difficoltà non di rado soffoca in me ogni felicità. — Sì, se bastasse soltanto guardarla, questa ricchezza! Se si fosse solo gli spilorci delle proprie conoscenze!

477.

Liberato dallo scetticismo. — A: Altri, muovendo da un generale scetticismo morale, finiscono per divenire di cattivo umore e deboli, rosi, tarlati, anzi semidistrutti, — io, invece, più coraggioso e più sano che mai, con riconquistati istinti. Laddove soffia tagliente il vento e si leva alto il mare e non di poco conto è il pericolo da superare, mi sento a mio agio. Sebbene spesso abbia lavorato e dovuto scavare come un verme, non sono diventato un verme. — B: Tu appunto hai cessato di essere scettico! Tu neghi, infatti! — A: E così ho di nuovo imparato a dire di sì.

478.

Passiamo oltre!— Risparmiatelo! Lasciatelo nella sua solitudine! Volete infrangerlo del tutto? Ha un'incrinatura, come un bicchiere in cui si sia versato improvvisamente qualcosa di bollente, — ed era un bicchiere così prezioso!

479.

Amore e veracità. — Per amore, siamo dei gran delinquenti nei confronti della verità, dei ladri e dei ricettatori incalliti che fanno esser vero più di quel che ci appare vero, — perciò il pensatore, di tempo in tempo, deve sempre spingere le persone che ama (non saranno proprio quelle che lo amano) a fuggire affinché mostrino il loro pungiglione e la loro malvagità e cessino di sedurlo. Pertanto le buone qualità del pensatore avranno la loro luna calante e crescente.

480.

Inevitabile. — Fate le esperienze che volete: chi non è ben disposto verso di voi, in ogni esperienza da voi vissuta vedrà un motivo per diminuirvi! Sperimentate pure i più profondi sconvolgimenti dell'animo e della conoscenza, riuscendo alla fine, col doloroso sorriso di un convalescente, a trovare un'uscita nella libertà e in un chiaro silenzio: — qualcuno certamente dirà: «Quello là considera la sua malattia come un argomento, la sua impotenza come una dimostrazione dell'impotenza di tutti; è così vanitoso da ammalarsi per sentire la superiorità del sofferente». — E posto che qualcuno faccia saltare le proprie catene e facendo questo rimanga profondamente ferito: ci sarà chi lo indicherà con scherno. «Quanto è grande la sua inettitudine!» — dirà — «non può che accadere così a un uomo che, abituatosi alle sue catene, è tanto matto da spezzarle!»

481.

Due tedeschi. — Se si confrontano Kant e Schopenhauer con Platone, Spinoza, Pascal, Rousseau, Goethe guardando alla loro anima e non al loro ingegno, i pensatori nominati per primi appariranno in svantaggio: i loro pensieri non costituiscono un'appassionata storia di anime, non c'è alcun romanzo, né crisi, né catastrofe, né ore mortali da indovinare, il loro pensiero non è contemporaneamente l'involontaria biografia di un'anima, bensì, nel caso di Kant, quella di un cervello, nel caso di Schopenhauer la descrizione e il rispecchiamento di un carattere («immutabile») e la gioia dello «specchio» stesso, cioè di un intelletto superiore. Kant, quando traluce nei suoi

pensieri, appare prode e onorabile nel migliore senso del termine, ma insignificante: manca di ampiezza e di potenza; non ha vissuto troppe esperienze e il suo modo di lavorare, gli toglie il tempo di vivere qualcosa, — penso, naturalmente, non a grossolani «avvenimenti» esteriori, ma alle fatalità e ai sussulti nelle quali incorre la vita più solitaria e più silenziosa, che ha agio di consumarsi nella passione del pensiero. Schopenhauer ha su di lui un vantaggio: perlomeno possiede una certa veemente bruttezza naturale, nell'odio, nella brama, nella vanità, nella diffidenza, è impiantato in modo un po' più selvatico, non senza tempo e agi per questa selvatichezza. Ma gli mancava lo «sviluppo»: che mancava anche nell'orizzonte dei suoi pensieri; egli non aveva «storia».

482.

Cercare la propria compagnia. — Cerchiamo forse troppo, se cerchiamo la compagnia di uomini che sono divenuti dolci, saporosi e nutrienti come le castagne, che al momento giusto si mettono e si tolgono dal fuoco? Che si aspettano poco dalla vita e la prendono più come un dono, che come un merito, come se gliel'avessero portata gli uccelli e le api? Che sono troppo orgogliosi per potersi mai sentire ricompensati? E troppo seri nella loro passione per la conoscenza e l'onestà, da avere ancora tempo e piacere per la gloria? — Tali uomini li chiameremmo filosofi; ed essi continueranno sempre a trovare un nome più modesto.

483.

Disgusto per l'uomo. — A: Conosci! Sì! Ma sempre come uomo! Che? Assistere sempre alla stessa commedia, recitare sempre nella stessa commedia? Non poter mai guardare alle cose con occhi diversi da questi! E quali innumerevoli specie di esseri possono esistere, i cui organi siano più idonei alla conoscenza? Che cosa avrà conosciuto l'umanità al termine di tutta la sua conoscenza? — i suoi organi! E questo significa forse: l'impossibilità della conoscenza! Che miseria e che disgusto! — B: Questo è un brutto attacco, — è la ragione ad aggredirti! Ma domani sarai di nuovo nel mezzo del conoscere e così anche nel mezzo dell'irrazionale, voglio dire: nel piacere per ciò che è umano. Andiamocene al mare! —

484.

La nostra via. — Quando facciamo il passo decisivo e imbocchiamo la via che viene chiamata la «nostra via», improvvisamente si svela un segreto; tutti, anche chi ci è stato amico e confidente, si erano immaginati fino a questo momento una loro superiorità nei nostri confronti e si sentono offesi. I migliori di essi sono indulgenti e aspettano pazientemente che troviamo di nuovo — loro la

conoscono senz'altro! — la «retta via». Gli altri ci scherniscono e agiscono come se fossimo momentaneamente diventati matti o indicano malignamente un seduttore. I più malvagi ci definiscono dei vanitosi buffoni e cercano di dipinger di nero le nostre motivazioni, e il peggiore vede in noi il peggiore dei suoi nemici, uno che ha sete di vendetta per la sua lunga dipendenza, — e ha paura di noi. — Che fare dunque? Io consiglio di cominciare a esercitare la nostra sovranità con l'assicurare a tutti i nostri conoscenti un'amnistia di un anno per ogni sorta di peccati.

485.

Prospettive lontane. — A: Ma perché questa solitudine? — B: Io non sono ' in collera con nessuno. Ma da solo mi sembra di vedere i miei amici in modo più chiaro e migliore che stando insieme a loro; anche quando amavo e sentivo la musica più di qualsiasi cosa vivevo lontano da essa. Sembra che io abbia bisogno di prospettive lontane per pensare bene delle cose.

486.

Oro e fame. — In questo o in quel luogo c'è un uomo che trasforma in oro tutto ciò che tocca. Un bel brutto giorno scoprirà che, per questo fatto, dovrà morire di fame. Attorno a sé ha tutte cose splendenti, magnifiche, idealmente inavvicinabili, e allora si strugge di desiderio per delle cose che gli sia assolutamente impossibile trasformare in oro — e come si strugge! Come un affamato per il cibo! — Verso che cosa tenderà le mani?

487.

Vergogna. — Ecco il bel destriero che scalpita, e sbuffa, e ha voglia di una cavalcata e ama chi di solito lo cavalca, — ma che vergogna! questi oggi non può balzargli in sella, è stanco. È questa la vergogna del pensatore esausto davanti alla propria filosofia.

488.

Contro la dissipazione dell'amore. — Non arrossiamo se sorprendiamo in noi una violenta avversione? Ma dovremmo arrossire anche nel caso di una forte attrazione, a causa dell'ingiustizia che anche essa contiene! Sì, e inoltre: ci sono degli uomini che si sentono oppressi e avvertono una

stretta al cuore, se qualcuno li lascia beneficiare del loro affetto solo in modo da sottrarre agli altri qualcosa di esso. Se lo sentiamo dalla voce che siamo noi ad essere scelti, preferiti! Ah, io non sono grato per questa scelta, mi accorgo soltanto che per questa io porto rancore a colui che mi vuole in tal modo privilegiare: egli non mi deve amare a spese degli altri! Voglio proprio fare in modo di sopportare, da solo, me stesso! E spesso ho anche il cuore colmo, e motivo per essere tracotante, — a uno che ha questi sentimenti, non si deve dar niente di ciò di cui altri hanno bisogno, amaramente bisogno!

489.

Amici nella necessità. — Talvolta notiamo che un nostro amico appartiene più ad un altro che a noi, che il suo delicato sentire si tormenta in questa decisione e che il suo egoismo non è all'altezza di tale scelta: allora dobbiamo facilitargli tutto ciò e, offendendolo, allontanarlo da noi. — Questo è parimenti necessario allorché trapassiamo ad un modo di pensare che per lui sarebbe pernicioso: il nostro amore per lui ci deve spingere, mediante un torto che gli facciamo, a procurargli una buona coscienza riguardo alla sua rottura con noi.

490.

Queste piccole verità. — «Voi conoscete tutto ciò, ma non lo avete mai vissuto, — io non accetto la vostra testimonianza. Queste "piccole verità"! — vi sembrano piccole poiché non le avete pagate col vostro sangue!». — Ma allora sarebbero grandi, perché si è pagato troppo per esse? E sangue è sempre un troppo] — «Credete? Come siete avari voi, di sangue!»

491.

Anche per questo, solitudine!— A: Così vuoi far ritorno nel tuo deserto? — B: Io non sono veloce, devo aspettarmi, — si fa tardi prima che, ogni volta, giunga alla luce l'acqua che sgorga dalla fontana del mio io, e spesso devo patire la sete più a lungo di quanto abbia pazienza. Per questo me ne vo nella solitudine, — per non bere dalle cisterne di tutti. Tra molti io vivo come molti e non penso secondo il mio io; dopo un po' di tempo mi succede sempre come se mi si volesse esiliare da me stesso e rubarmi l'anima — ed io mi arrabbio con tutti e temo tutti. Il deserto mi è allora necessario per ridiventare buono.

Tra i venti del sud. — A: Non mi capisco più! Ancora ieri in me era così tempestoso e pur così caldo, così assolato — e chiaro fino all'estremo. E oggi! Tutto ora è calmo, lontano, malinconico, cupo come la laguna di Venezia: non voglio nulla e traggio profondi respiri; eppure segretamente sono irritato con me stesso per questo non voler nulla: — così le onde sciabordano qua e là, nel lago della mia malinconia. — B: Tu stai descrivendo una piccola, piacevole malattia. La prossima tramontante la porterà via! — A: Perché poi?

493.

Sul proprio albero. — A: Nei pensieri di nessun pensatore trovo così diletto come nei miei propri: questo certo non dice niente sul loro valore, ma dovrei essere un pazzo a scartare i frutti per me più gustosi, per il fatto che essi fortuitamente crescono sul mio albero!—Ed una volta fui questo pazzo. — B: Ad altri succede l'opposto: ed anche questo non dice niente circa il valore dei loro pensieri e specialmente ancora niente contro il loro valore.

494.

Ultimo argomento del valoroso. — «In questa boscaglia ci sono serpenti.» — Bene, andrò nella boscaglia e li ucciderò. — «Ma forse sarai tu la vittima, e non già essi diverranno vittime tue!» — Che importa di me!

495.

I nostri maestri. — Nella gioventù i propri maestri e le proprie guide li prendiamo dal presente e dalla cerchia di persone in cui appunto ci imbattiamo: abbiamo la sconosciuta certezza che il presente debba avere maestri più adatti a noi che ad ogni altro e che dobbiamo trovarli senza troppo cercare. Per questa fanciullaggine si deve pagare più tardi un duro riscatto: dobbiamo espiare su di noi i nostri stessi maestri. Allora si va in giro per tutto il mondo, compreso quello passato, a cercare le vere guide, — ma forse è troppo tardi. E nel peggiore dei casi scopriamo che essi vissero quando eravamo giovani — e che noi allora ci siamo sbagliati.

Il principio cattivo. — Platone ha magnificamente descritto come il pensatore filosofo debba esser considerato, in mezzo ad ogni società esistente, il prototipo di ogni empietà: in quanto critico di tutti i costumi egli è infatti l'antitesi dell'uomo etico, e se egli non giunge al punto di divenire il legislatore di nuovi costumi, rimane nella memoria degli uomini come «il cattivo principio». Da ciò noi possiamo intravedere come la città di Atene, abbastanza libera nelle idee e avida di novità, abbia contribuito alla fama di Platone, durante la sua vita: quale meraviglia che — avendo in corpo, come egli stesso dice, l'«istinto politico» — abbia compiuto per tre volte in Sicilia, dove a quel tempo sembrava prepararsi uno Stato mediterraneo panellenico, il suo tentativo? In esso e con esso Platone pensava di fare per tutti i Greci, quel che Maometto più tardi fece per i suoi Arabi: stabilire le grandi e piccole usanze e in particolare il quotidiano modo di vivere di ognuno. Possibili i suoi pensieri lo erano certamente, come erano possibili quelli di Maometto: altri molto più incredibili, quelli del cristianesimo, si sono pure dimostrati possibili! Un paio di eventi casuali in meno e un paio in più — e il mondo avrebbe vissuto la platonizzazione del mezzogiorno europeo; e posto che questa situazione fosse durata fino ad oggi, in Platone avremmo presumibilmente venerato il «buon principio». Ma gli mancò il successo: e così gli rimase la fama di un visionario e di un utopista, — gli epiteti più duri sono andati perduti con l'antica Atene.

L'occhio purificante. — Di «genio» si dovrebbe parlare prima di ogni altro per quegli uomini, in cui lo spirito, come in Platone, Spinoza e Goethe, appare solo leggermente annodato al carattere e al temperamento, come un essere alato che può separarsi con facilità da quelli e innalzarsi, poi, assai al di sopra di essi. Invece hanno parlato con la più grande vivacità del loro «genio» proprio quelli che non si affrancarono mai dal loro temperamento e seppero dargli (come, ad esempio, Schopenhauer) l'espressione più spirituale, più grande, più universale, anzi, in certe circostanze, cosmica. Questi geni non potevano volare al di là di se stessi, ma credevano di trovarsi, di ritrovarsi, in qualunque direzione volassero, — questa è la loro «grandezza», e può essere grandezza! — Gli altri, cui spetta propriamente questo nome, possiedono l'occhio puro, purificante, che non pare si sia sviluppato dal loro temperamento e carattere, bensì, libero da essi e il più delle volte in una mite contraddizione con essi, guarda il mondo come un dio e ama questo dio. Anche ad essi un tale occhio non è stato donato tutt'a un tratto: c'è un esercizio e una propedeutica del vedere, e chi ha la giusta fortuna, trova al tempo giusto anche un maestro del vedere puro.

Non esigerei Voi non lo conoscete! Sì, egli si sottomette facilmente e liberamente agli uomini e alle

cose, ed è benevolo nei confronti degli uni e delle altre; la sua unica preghiera è di essere lasciato in pace, — ma solo finché uomini e cose non esigono sottomissione. Ogni pretesa lo rende superbo, ombroso e bellicoso.

499.

Il malvagio. — «Solo il solitario è malvagio», disse Diderot: e subito Rousseau si sentì ferito a morte. In seguito confessò a se stesso che Diderot aveva ragione. In effetti ogni malvagia inclinazione in mezzo alla società e alla socievolezza deve far tanta violenza a se stessa, deve mettersi tante maschere, deve così spesso stendersi sul letto di Procuste della virtù, che a buon ragione si potrebbe parlare di un martirio del malvagio. Nella solitudine tutto questo non succede. Chi è malvagio lo è massimamente nella solitudine: lo è anche nel modo migliore — e di conseguenza, per l'occhio di colui che dappertutto vede soltanto uno spettacolo, anche nel modo più bello.

500.

Contro corrente. — Un pensatore può costringersi per anni a pensare contro corrente: intendo dire, non a seguire i pensieri che gli si offrono nell'intimo, ma quelli cui sembrano obbligarlo un impiego, un orario prescritto, una volontaria specie di diligenza. Alla fine però si ammala: questo apparente superamento morale logora la sua energia nervosa così radicalmente, come non potrebbe fare alcuna sregolatezza eretta a regola.

501.

Anime mortali! — Riguardo alla conoscenza è forse l'acquisizione più utile rinunciare alla fede nell'immortalità dell'anima. Oggi l'umanità può aspettare, oggi non ha più bisogno di affrettarsi e di ingoiare pensieri semi-verificati, come doveva fare una volta. Una volta infatti la salvezza della povera «anima eterna» dipendeva dalle sue conoscenze durante la breve vita, dall'oggi al domani doveva decidersi — la «conoscenza» aveva una terribile importanza! Noi abbiamo di nuovo conquistato il buon coraggio di errare, di far dei tentativi, di assumere provvisoriamente — è tutto così poco importante! — e appunto perciò individui e stirpi possono oggi prendere in considerazione compiti di una tale grandiosità, che alle epoche passate sarebbero sembrati follia e giuoco col cielo e coU'inferno. Noi possiamo far degli esperimenti con noi stessi! Sì, l'umanità può far questo con se stessa! I più grandi sacrifici non sono ancora stati offerti alla conoscenza, — sì, prima sarebbe stata bestemmia e rinuncia all'eterna salvezza, anche solo presentire pensieri come quelli che oggi precorrono il nostro agire.

502.

Una sola parola per tre diversi stati. — C'è a chi, nella passione, spunta fuori la belva feroce, mostruosa, odiosa; chi, attraverso di essa, si eleva ad una tale sublimità, grandezza e magnificenza di gesti, in confronto ai quali l'altro suo modo di essere appare meschino. C'è poi un terzo, di nobile natura in tutto e per tutto, che ha anche il suo nobilissimo Sturm und Drang; egli, in questa condizione, è come la natura selvaggiamente bella, soltanto di un grado più profonda della natura grande e quietamente bella che di solito rappresenta: ma dagli uomini è compreso di più nella passione e, proprio a causa di questi momenti, venerato, — in questi è loro più vicino e più affine di un passo. Essi provano rapimento e terrore ad una tale vista e proprio allora lo chiamano divino.

503.

Amicizia. — Quell'obiezione alla vita filosofica, secondo cui con essa si diventa inutili ai propri amici, non sarebbe mai venuta in mente a un moderno: essa è antica. L'antichità si è goduto a pieno, in modo forte e profondo, l'amicizia, l'ha pensata compiutamente e l'ha quasi portata con sé nella tomba. Questo è il suo vantaggio su di noi: al quale noi abbiamo da contrapporre l'amore idealizzato dei sessi. Tutte le grandi capacità degli antichi avevano il loro sostegno nel fatto che l'uomo stava accanto all'uomo, e che nessuna donna poteva avanzare la pretesa di essere la realtà più vicina, suprema, anzi l'unico oggetto del suo amore, — come la passione insegna a sentire. Forse i nostri alberi non crescono tanto alti, a causa dell'edera e delle viti che vi si avvinghiano.

504.

Conciliare! — Non dovrebbe esser compito della filosofia conciliare quanto il fanciullo ha appreso con quanto l'uomo ha conosciuto? Non dovrebbe la filosofia esser compito proprio dei giovinetti, poiché questi sono a metà strada tra il fanciullo e l'uomo e hanno l'esigenza intermedia? Sembrerebbe quasi così, se si considera a quale età oggi i filosofi siano soliti mettere a punto le loro concezioni: quando cioè è troppo tardi per la fede e troppo presto per il sapere.

505.

I pratici. — Noi pensatori dobbiamo prima stabilire il buon sapore di tutte le cose e se necessario decretarlo. Gli uomini pratici finiscono per riceverlo da noi, la loro dipendenza da noi è incredibilmente grande e costituisce il più ridicolo spettacolo del mondo, per quanto poco essi ne

sappiano e per quanta superbia mostrino nel tirar corto quando parlano di noi, i non pratici: addirittura disprezzerebbero la loro vita pratica, se noi volessimo conferirle poco valore: — a questo, di quando in quando, potrebbe sollecitarci un piccolo desiderio di vendetta.

506.

Il necessario disseccarsi di ogni opera bella. — Che cosa? Si dovrebbe concepire un'opera proprio come il tempo che l'ha prodotta? Ma si prova più gioia, più stupore e s'impara anche di più, se appunto in questo modo non la si concepisce! Non avete mai notato che ogni nuova opera bella per tutto il tempo che se ne sta nell'umida aria del suo tempo, possiede il minimo del suo valore, — proprio perché ancora tanto porta su di sé l'odore del mercato e dei suoi avversari e delle opinioni più recenti e di tutto ciò che è effimero tra l'oggi e il domani? Più tardi si dissecca, perisce la sua «temporalità» — e allora soltanto riceve il suo profondo splendore e il suo buon aroma, anzi, se ha questi requisiti, riceve il suo tacito sguardo d'eternità.

507.

Contro la tirannide del vero. — Perfino se fossimo così insensati da ritener vere tutte le nostre opinioni, non vorremmo certo che esse fossero le sole ad esistere —: non saprei perché dovrebbero esser desiderabili l'assoluto dominio e l'onnipotenza della verità; mi basterebbe già che essa possedesse un grande potere. Ma essa deve poter combattere e avere degli avversari, e ogni tanto ci si deve poter riposare di essa nella non verità, — altrimenti ci diventerà noiosa, senza vigore e sapore, e renderà proprio così anche noi.

508.

Non metterla sul patetico. — Ciò che facciamo per giovare a noi, non deve fruttarci alcuna lode morale, né dagli altri, né da noi stessi; e così pure quel che facciamo per rallegrarci di noi stessi. In tali casi rifiutare di metterla sul patetico e astenersi da tutto ciò che è patetico, è il segno di garbo e distinzione proprio di tutti gli uomini superiori: e chi di questo ha fatto un'abitudine, riceve di nuovo in dono l'ingenuità.

509.

Il terzo occhio. — Come? Tu hai ancora bisogno del teatro? Sei ancora così giovane? Fatti saggio e cerca la tragedia e la commedia laddove vengono meglio recitate! Dove tutto accade in modo più interessante e interessato! Sì, non è affatto facile rimanerci proprio solo da spettatori, — ma devi imparare! E quasi in tutte le situazioni che ti riusciranno difficili e penose, avrai una porticina per la gioia e un rifugio, anche quando precipiteranno su di te le tue stesse passioni. Apri il tuo occhio teatrale, il grande terzo occhio che guarda il mondo attraverso gli altri due!

510.

Sfuggire alle proprie virtù. — Che importanza ha un pensatore, se, all'occasione, non sa sfuggire alle sue proprie virtù? Egli non deve certo essere «solo un essere morale».

511.

La tentatrice. — La sincerità è la grande tentatrice di tutti i fanatici. Quel che a Lutero parve avvicinarsi in forma di demonio o di una bella donna, e quel che lui allontanò da sé in quel modo maleducato, era proprio la sincerità, e forse, in casi più rari, addirittura la verità.

512.

Coraggioso contro le cose. — Chi di sua natura è pieno di riguardo o di timore verso le persone, ma ha un suo coraggio verso le cose, si guarda dalle nuove e più prossime conoscenze e si limita a quelle antiche: affinché il suo incognito e la sua spregiudicatezza nella verità crescano insieme.

513.

Limite e bellezza. — Cerchi uomini dalla bella cultura! Allora però, come quando vai in cerca di bei paesaggi, bisogna che ti piacciono anche prospettive e opinioni limitate. Senz'altro vi sono anche uomini panoramici, e certamente sono, come le contrade panoramiche, istruttivi e sorprendenti: ma non belli.

514.

Ai più forti. — Voi uomini più forti e alteri, solo di una cosa siete pregati: non caricate nuovi pesi su di noi, ma prendete su di voi un po' del nostro peso, giacché voi siete i più forti! Voi però fate volentieri il contrario: poiché voi volete volare, e perciò noi dobbiamo portare anche il vostro peso oltre al nostro: ciò significa che noi dobbiamo strisciare!

515.

Aumento della bellezza. — Perché la bellezza aumenta con la civiltà? Perché presso gli uomini civilizzati di rado e sempre più raramente si presentano le tre occasioni per apparire brutti: in primo luogo le passioni nei loro sfoghi più selvaggi, in secondo luogo gli sforzi fisici di massimo grado, in terzo luogo la necessità di incutere timore mediante l'aspetto, che negli infimi e malsicuri gradi della civiltà era così grande e frequente da stabilire essa stessa una mimica e un cerimoniale e da fare della bruttezza un dovere.

516.

Non far entrare nel prossimo il proprio demone!— Persistiamo pure per il nostro tempo nella convinzione che il buon volere e il far del bene costituiscano l'uomo buono; lasciateci solo aggiungere: «Presupponendo che in primo luogo egli nutra verso se stesso benevole e benefiche intenzioni!». Perché senza questo — se egli fugge dinanzi a se stesso, si odia, si fa del male — non è certo un uomo buono. Allora, è soltanto negli altri che si salva da se stesso: sta agli altri trovare in questo il loro tornaconto, a parte ciò che in apparenza egli sente per essi! — Ma proprio questo: fuggire e odiare l'ego e vivere nell'altro, per l'altro — finora lo si è chiamato, con tanta irriflessione quanta sicurezza, «altruistico» e di conseguenza «buono»!

517.

Sedurre all'amore. — Chi odia se stesso, dobbiamo temerlo, perché saremo le vittime del suo astio e della sua vendetta. Guardiamo dunque di sedurlo all'amore di se stesso.

518.

Rassegnazione. — Che cos'è la rassegnazione? È la posizione più comoda per un malato che si è a lungo rivoltato tra i tormenti, per poterla trovare, ed ha finito per stancarsi — e per trovare anche la posizione!

519.

Essere ingannati. — Non appena volete agire, dovete chiudere la porta al dubbio, — disse un attivo. — E non temi in questo modo di essere l'ingannato? rispose un contemplativo.

520.

L'eterna cerimonia funebre. — Qualcuno potrebbe credere di sentire per tutto il corso della storia una continua orazione funebre: seppellimmo e seppelliamo sempre le cose più care, pensieri e speranze, e ne ricevemmo e riceviamo gloria, gloria mundi, vale a dire la pompa dell'orazione funebre. Così va tutto bene! E l'oratore funebre è pur sempre il più grande benefattore pubblico.

521.

Vanità d'eccezione. — Quello, per sua consolazione, ha una grande qualità: sul resto del suo modo di essere — quasi tutto è un resto! — il suo sguardo scivola via sprezzante. Ma egli si riposa da se stesso quando cammina come verso il suo santuario; già la via che vi conduce gli pare quasi un salire su larghi, dolci gradini: — e voi crudeli per questo lo chiamate vanitoso!

522.

La saggezza senza orecchie. — Stare ogni giorno a sentire quel che si dice di noi, o addirittura lambiccarsi il cervello per sapere quel che si pensa di noi, — tutto ciò annienta anche l'uomo più forte. Per questo, anzi, gli altri ci lasciano vivere: per continuare ad aver ragione su di noi! Essi certo non ci sopporterebbero, se avessimo o addirittura volessimo avere ragione contro di loro! Insomma, portiamo dei sacrifici al generale spirito conciliante; non tendiamo l'orecchio quando si parla di noi, quando veniamo lodati, biasimati, quando nei nostri riguardi si desidera o si spera qualcosa; non pensiamoci neppure!

523.

Domande recondite. — In tutto ciò che un uomo rende visibile, ci si può domandare: che cosa nasconderà? Da che cosa deve stornare lo sguardo? Quale pregiudizio deve suscitare? E ancora: fino a che punto giunge la sottigliezza di tale dissimulazione? E, con questo, in che cosa si sbaglia?

524.

Gelosia dei solitari. — Fra nature socievoli e nature solitarie (ammesso che entrambe abbiano dello spirito) c'è questa differenza: le prime divengono contente o quasi contente di una cosa, qualunque sia, dal momento in cui abbiano trovato nel loro spirito una felice espressione per comunicarla, — questo fatto le concilia anche con il diavolo! I solitari invece trovano in una cosa la loro silenziosa beatitudine, il loro silenzioso tormento, odiano l'esposizione brillante e ricca di spirito dei loro più intimi problemi, così come odiano un modo di vestire troppo ricercato nella loro amata: allora la guardano melanconicamente, come se fosse insorto in loro il sospetto che volesse piacere ad altri! Questa è la gelosia per l'esprit propria di tutti i pensatori solitari e gli appassionati sognatori.

525.

Effetto della lode. — Alcuni, dal grande elogio, vengono resi pudibondi, altri sfacciati.

526.

Non voler essere simbolo. — Compiango i principi: a loro non è permesso annullarsi per un po' di tempo e così imparano a conoscere gli uomini solo partendo da una scomoda posizione e da una finzione; la continua costrizione a dover significare qualcosa, alla fine li rende davvero delle solenni nullità. — E così succede a tutti quelli che vedono il loro dovere nell'essere dei simboli.

527.

I nascosti. — Avete mai trovato quegli uomini che trattengono e reprimono anche l'estasi del loro cuore e che ammutoliscono piuttosto di perdere il pudore della misura? E non avete neanche trovato

quegli uomini così poco accondiscendenti e spesso così buoni d'indole, che non vogliono essere riconosciuti e tornano sempre a cancellare le loro orme nella sabbia, che si fanno anzi ingannatori di se stessi e degli altri, per rimanere nascosti?

528.

Un 'astinenza più rara. — È spesso un segno non insignificante di umanità non voler giudicare un altro e rifiutarsi di pensare qualcosa sul suo conto.

529.

In che modo uomini e popoli ricevono splendore. — Quante autentiche azioni individuali vengono tralasciate, perché, prima di compierle, si capisce o si sospetta che verranno fraintese! — quindi proprio quelle azioni che in genere hanno valore, nel bene e nel male. Quanto più in gran conto un'epoca e un popolo tengono le individualità e quanto più si accorda loro un diritto e una preminenza, tanto più azioni di questa specie oseranno venire alla luce — e così alla fine un bagliore di lealtà, di autenticità si diffonde, nel bene e nel male, su intere epoche e popoli; tanto che essi, come ad esempio i Greci, dopo il loro declino continuano, come certe stelle, a risplendere ancora per millenni.

530.

Tortuosità del pensatore. — In alcuni l'andamento di tutto il loro pensiero è rigoroso e inesorabilmente ardito, anzi talvolta è spietato nei propri confronti, però, nel particolare, essi sono miti e flessibili; si aggirano per dieci volte attorno a una cosa, con benevolo esitare, ma alla fine continuano ad andare per la loro dura strada. Sono fiumi con molte sinuosità e molti solitari romitaggi; ci sono luoghi, nel loro corso, in cui il fiume giuoca a rimpiazzino con se stesso e si crea un breve idillio con isole, alberi, grotte e cascate; e poi continua di nuovo, passando sulle rocce e costringendosi ad attraversare le più aspre petraie.

531.

Sentire l'arte in modo diverso. — Dal tempo in cui si vive come eremiti socievoli, divorando e

lasciandosi divorare, con profondi e fecondi pensieri e soltanto con essi, dell'arte o non se ne vuole più sapere oppure si vuole qualcosa di completamente diverso da prima, — ciò significa che si trasforma il proprio gusto. Prima infatti si voleva, attraverso la porta dell'arte, immergersi proprio in quell'elemento nel quale oggi si vive stabilmente; una volta si sognava così l'estasi di un possesso, e ora invece si possiede. Sì, gettar via provvisoriamente quel che oggi si possiede e sognarsi poveri, come bambini, mendicanti, giullari — è da questo ormai che, a volte, possiamo essere rapiti.

532.

«L'amore rende uguali». — L'amore vuol risparmiare all'altro, cui si consacra, ogni senso di estraneità, di conseguenza esso è pieno di dissimulazione e di assimilazione, continuamente inganna e recita la commedia di un'uguaglianza, che in verità non esiste. E questo accade così istintivamente, che le donne innamorate negano questa finzione e questo costante dolcissimo inganno e affermano temerariamente che l'amore rende uguali (cioè fa un miracolo!). — Questo è un processo semplice, quando uno dei due si lascia amare e non trova necessario fingere, piuttosto questo lo lascia fare all'altro, a colui che ama: ma non esiste commedia più imbrogliata e impenetrabile di quando entrambi sono pieni di passione per l'altro e quindi ognuno rinuncia a se stesso e vuol farsi uguale all'altro e a lui soltanto: e nessuno alla fine sa più che cosa debba imitare, a che scopo fingere, per chi spacciarsi. La bella absurdità di questo spettacolo è troppo perfetta per questo mondo e troppo sottile per occhi umani.

533.

Noi principianti!— Come indovina e vede tutto un attore, quando guarda un altro recitare! Egli sa quando un muscolo rifiuta il suo servizio ad un gesto, distingue quelle piccole cose artificiali, che sono ottenute separatamente e a freddo attraverso un esercizio davanti allo specchio e non vogliono svilupparsi integrandosi in un insieme, avverte quando l'attore è sorpreso sulla scena dalla sua stessa trovata e quando in questo stupore si guasta. — Come diversamente un pittore guarda a un uomo che si muove davanti a lui! Soprattutto, aggiunge subito molto con i suoi occhi, per completare quanto sta dipingendo e portarlo a pieno effetto; nel suo spirito prova molte illuminazioni dello stesso oggetto, scompone la totalità dell'effetto mediante un contrasto che è lui ad apporre. — Se soltanto avessimo l'occhio di questo attore e di questo pittore per il regno delle anime umane!

534.

Le piccole dosi. — Se un cambiamento deve essere il più profondo possibile, si somministri il

rimedio in piccolissime dosi, ma ininterrottamente per lunghi periodi di tempo! Cosa c'è di grande che possa esser creato tutto in una volta? Così dobbiamo guardarci dallo scambiare precipitosamente e in maniera forzata lo stato della morale, cui siamo abituati, con una nuova valutazione delle cose, — no, noi vogliamo continuare a vivere a lungo, molto a lungo in esso — finché, presumibilmente assai tardi, ci accorgeremo che il nuovo apprezzamento di valore ha raggiunto in noi un potere preponderante e che le stesse piccole dosi di questo, a cui noi dobbiamo abituarci a partire da oggi, hanno posto in noi una nuova natura. — Si incomincia anzi a riconoscere che anche l'ultimo tentativo di una grande trasformazione del modo di valutare, e precisamente riguardo alle cose politiche, — la «grande Rivoluzione» — non è stato niente più di una patetica e sanguinosa ciarlataneria, che attraverso improvvise crisi ha saputo infondere nella credula Europa la speranza di un' improvvisa guarigione — e così ha reso fino a questo momento impazienti e pericolosi tutti i malati politici.

535.

La verità ha bisogno della potenza. — In sé la verità non è in alcun modo una potenza—qualunque cosa sia abituato a dire in contrario il galante illuminista! — Essa deve piuttosto trarre la potenza dalla sua parte oppure schierarsi dalla parte della potenza, altrimenti continuerà sempre ad andare in rovina! Questo è ora abbastanza e più che abbastanza dimostrato.

536.

Il serrapollici. — Alla fine indigna vedere sempre di nuovo come ognuno, con crudeltà, decanti agli altri, che per caso non le abbiano, le sue quattro virtù private, e come con queste li punzecchi e li torturi. E così noi vogliamo comportarci umanamente anche col nostro «senso dell'onestà», per quanto si possieda in esso un serrapollici per far urlare tutti questi grandiosi egoisti che vogliono ancora oggi imporre la loro fede al mondo intero: — l'abbiamo sperimentato su noi stessi!

537.

Maestria. — La maestria è raggiunta quando, nell'esecuzione, né si sbaglia, né si esita.

538.

Follia morale del genio. — In una certa specie di grandi geni è possibile osservare un penoso e in parte terribile spettacolo: i loro attimi più fecondi, i loro voli in alto e in lontananza non sembrano essere conformi alla loro costituzione complessiva e in qualche modo sembrano travalicare le loro forze, così che ogni volta ne resta un difetto e, a lungo andare, la difettosità della macchina, che come tale però, trattandosi di nature così altamente spirituali, si dà a conoscere con maggior regolarità in ogni sorta di sintomi morali e intellettuali, che non in stati di angustia fisica. Così quel senso di incomprendibile timore, di vanità, d'astiosità, d'invidia, di costrizione subita e imposta, che improvvisamente salta fuori da essi, tutto quanto c'è di troppo personale e di non libero in nature come quella di Rousseau e di Schopenhauer, potrebbe benissimo essere conseguenza di una periodica affezione cardiaca: questa poi la conseguenza di un'affezione nervosa e questa infine la conseguenza. Finché il genio abita in noi, siamo coraggiosi, anzi come folli, e non badiamo alla vita, alla salute e all'onore; andiamo liberi volando attraverso il giorno, come un'aquila, e nell'oscurità siamo più sicuri della civetta. Ma ad un tratto esso ci abbandona, e altrettanto improvvisamente una profonda paura piomba su di noi: non comprendiamo più noi stessi, soffriamo di ogni evento vissuto e non vissuto, siamo come su nude rocce, di fronte a una tempesta, e nel contempo come delle povere anime di fanciulli che per un fruscio e per un'ombra si spaventano. — Tre quarti di tutto il male che vien commesso nel mondo, accade per paura: e questa è soprattutto un processo fisiologico! —

539.

Sapete voi quel che volete?—Vi ha mai torturato l'angoscia di non poter essere capaci di riconoscere ciò che è vero? L'angoscioso timore che la vostra mente sia troppo ottusa e che perfino la vostra sottigliezza nel vedere sia ancora troppo grossolana? E se vi foste accorti che genere di violenza dominava dietro il vostro vedere? Per esempio, che ieri volevate vedere più di un altro, che oggi volete vedere diversamente da un altro, o che fin da principio bramate di trovare una concordanza, oppure il contrario di ciò che fino ad oggi si presumeva di trovare! Oh, le vergognose voglie! Quanto spesso vi mettete a spiare quel che infonde forza, e spesso quel che acquieta, — perché proprio voi siete stanchi! Sempre pieni di segrete predeterminazioni su quale debba essere la natura della verità, perché voi, proprio voi, — la possiate accettare! O forse credete voi, oggi che siete gelati e asciutti come un chiaro mattino invernale e niente vi sta più a cuore, di avere una vista migliore? Non si addice calore ed entusiasmo al render giustizia ad una cosa pensata? — e questo appunto significa vedere! Come se poteste in genere avere con gli oggetti del pensiero un rapporto diverso da quello che si ha con gli uomini! In questo rapporto c'è la stessa moralità, la stessa onorabilità, gli stessi fini reconditi, la stessa melensaggine, la stessa pavidità, — tutto il vostro amabile e detestabile io! I vostri infiacchimenti fisici daranno alle cose dei colori pallidi, le vostre febbri le trasformeranno in mostri! Non getta il vostro mattino sulle cose una luce diversa da quella della vostra sera? Non temete di ritrovare nell'antro di ogni conoscenza il vostro stesso fantasma, come il tessuto con cui la verità si è mascherata ai vostri occhi? Non è una spaventosa commedia quella in cui, così sconsideratamente, volete recitare anche voi? —

Apprendere. — Michelangelo vedeva in Raffaello lo studio, in se stesso la natura: là l'apprendere, qui il talento. Cionondimeno questa è una pedanteria, con tutto il rispetto per il grande pedante. Che altro è il talento se non un nome per una parte più antica d'apprendimento, d'esperienza, d'esercizio, d'appropriazione, d'assimilazione, sia pure al tempo dei nostri padri o ancora prima! E d'altro canto: colui che apprende, dota se stesso, — solo che apprendere non è così facile, e non è solo questione di buona volontà; si deve saper apprendere. A ciò, in un artista, spesso si oppone l'invidia, oppure quella superbia che appena avverte qualcosa di estraneo mette in mostra i suoi aculei e automaticamente si pone in un atteggiamento di difesa invece che in quello dell'apprendimento. Entrambi questi sentimenti sono assenti in Raffaello, come in Goethe, perciò essi furono grandi apprendisti e non solo gli sfruttatori di quei filoni, estratti dai sedimenti pietrosi e dalla storia dei loro antenati. Raffaello scompare ai nostri occhi come apprendista nel momento centrale della sua appropriazione di ciò che il suo grande rivale indicava come la sua «natura»: ogni giorno ne portava via un frammento, questo nobilissimo ladro; ma prima che avesse trasferito in se stesso l'intero Michelangelo, egli morì — e l'ultima serie delle sue opere, in quanto inizio di un nuovo piano di studi, è meno perfetta e senz'altro di minor valore, appunto perché il grande apprendista è stato ostacolato dalla morte nel suo difficilissimo compito e ha portato con sé l'ultima meta giustificatrice, alla quale egli guardava.

541.

Come dobbiamo pietrificarci. — A poco a poco, lentamente indurirsi come una pietra preziosa — e alla fine rimanere quieti e immoti per la gioia dell'eternità.

542.

Il filosofo e la vecchiaia. — Non è saggio lasciar che la sera giudichi il giorno: perché troppo spesso in tal caso è la stanchezza a divenir giudice della forza, del successo e della buona volontà. E allo stesso modo si dovrebbe esigere la stessa cautela riguardo alla vecchiaia e al suo giudizio sulla vita, tanto più che la vecchiaia, come la sera, ama vestirsi di una nuova e attraente moralità e con tramonti, crepuscoli, placidi e struggenti silenzi fa vergognare il giorno. La devozione che noi dimostriamo al vegliardo, specialmente se è un vecchio pensatore e un vecchio saggio, facilmente ci rende ciechi verso la senescenza del suo spirito, e si rende sempre necessario trarre fuori dal loro nascondiglio i segni caratteristici di un tale invecchiamento e stanchezza, vale a dire: il fenomeno fisiologico dietro il giudizio preconcepito e interessato, per non divenire i pagliacci del pio rispetto e i guastatori della conoscenza. Non raramente infatti il vegliardo è preso dall'illusione di una rinascita e di un grande rinnovamento morale, e in base a questo sentimento pronunzia dei giudizi sull'opera e sul corso della

sua vita, come se soltanto ora fosse divenuto chiaroveggente: eppure chi suggerisce dietro a questo senso di benessere e a questo fiducioso giudizio, non è la saggezza, ma la stanchezza. Come suo pericolosissimo segno distintivo può ben essere indicata la fede nel genio, che soltanto verso questo limite della vita suole sorprendere grandi e semigrandi uomini dello spirito: la fede in una posizione eccezionale e in eccezionali diritti. Il pensatore afflitto da tale fede ritiene che ormai gli sia permesso prendersela più comoda, e, in quanto genio, decretare più che dimostrare: forse però è proprio l'impulso che la stanchezza dello spirito prova verso l'alleggerimento, la fonte maggiore di quella fede: esso la precede nel tempo, per quanto possa sembrare il contrario. In secondo luogo, è a questa età che, conformemente all'avidità di piaceri di tutti i malati e gli stanchi, si vuol godere i risultati del proprio pensiero, invece di verificarli e di seminarli di nuovo e si ha bisogno di renderseli gradevoli e gustosi eliminando la loro aridità, freddezza e insipidezza; così accade che il vecchio pensatore si leva in apparenza al di sopra dell'opera della sua vita, mentre in verità guasta questa stessa mischiandovi fantasticherie, sapori dolci, droghe, nebbie poetiche e mistiche luci. Così alla fine successe a Platone, e così alla fine successe a quel grande, onesto Francese, a cui i Tedeschi e gli Inglesi di questo secolo non sono in grado di porre accanto nessuno che abbracci e domini a questo modo le scienze rigorose: August Comte. Un terzo segno caratteristico della stanchezza: quell'ambizione che infuriava nel petto del grande pensatore quando era giovane e che allora non trovava il suo appagamento in niente, è ora anch'essa divenuta vecchia, e, come chi non ha più tempo da perdere, cerca di afferrare tutti i mezzi d'appagamento più grossolani e più disponibili, vale a dire quelli delle nature attive, dominatrici, violente, conquistatrici: da questo momento in poi vuol fondare istituzioni che portino il suo nome e non più edifici concettuali; che significano ancora per lui le eteree vittorie e onori nel regno della dimostrazione e della confutazione! Che cos'è per lui un eternarsi nei libri, un tremulo esultare nell'anima di un lettore! L'istituzione, invece, è un tempio, — questo lui lo sa bene, e un duraturo tempio di pietra tiene più sicuramente in vita il suo Dio delle offerte di anime delicate e rare. Forse a questa età egli trova per la prima volta anche quell'amore che è destinato più a un dio che a un uomo, e tutto il suo essere si mitiga e si addolcisce ai raggi di un tale sole, come un frutto d'autunno. Sì, diviene più divino e più bello, il grande vecchio — e tuttavia è la vecchiaia e la stanchezza che gli permettono di maturare in questo modo, di quietarsi e di riposare nella luminosa idolatria di una donna. È ormai passato l'ostinato desiderio di un tempo, superiore al suo io, di autentici discepoli, cioè di autentici continuatori del suo pensiero, vale a dire di autentici avversari: quel desiderio proveniva dalla non indebolita forza, dal consapevole orgoglio di poter divenire in ogni momento perfino lui stesso l'avversario e il mortale nemico della propria dottrina, — ora egli vuole decisi sostenitori, compagni non sospetti, truppe ausiliarie, araldi, un pomposo seguito. Adesso non sopporta più il terribile isolamento nel quale vive ogni spirito precorritore e all'avanguardia, oramai si circonda di oggetti di venerazione, di comunione, di commozione e d'amore, vuole finalmente anche lui, per una volta, godere come tutti i religiosi e, nella comunità celebrare quel che più d'ogni cosa stima; anzi, egli inventerà una religione soltanto per avere una comunità. Così vive il vecchio saggio e cade senza accorgersene in una tale deplorabile vicinanza agli eccessi dei preti e dei poeti, che a malapena ci si può ricordare la sua saggia e severa gioventù, la sua energica moralità mentale di allora, il suo veramente virile timore delle idee improvvise e delle fantasticherie. Se in passato si confrontava con altri pensatori più antichi, questo accadeva per paragonare severamente la sua debolezza alla loro forza e divenire più freddo e più libero verso se stesso: ora lo fa soltanto per inebriarsi, nel confronto, della propria illusione. Un tempo pensava con fiducia ai pensatori venturi, anzi con somma gioia si vedeva tramontare un giorno nella loro luce più piena: ora lo tormenta il pensiero di non poter essere l'ultimo, medita sul mezzo di

imporre agli uomini, insieme all'eredità che lascia loro in dono, anche una delimitazione della sovranità del pensiero, egli teme e denigra l'orgoglio e la sete di libertà degli spiriti individuali —: dopo di lui nessuno deve più lasciar completa autonomia al proprio intelletto, egli stesso se ne vuol restare per sempre immobile come una diga, contro cui possa infrangersi la risacca di tutto il pensiero, — questi sono i suoi segreti, e forse neppur sempre segreti, desideri! La dura realtà dietro questi desideri, però, è che lui stesso si è fermato dinanzi alla sua dottrina e in essa ha eretto la sua pietra terminale, il suo «fin qui e non oltre». Canonizzando se stesso, ha anche steso il proprio atto di morte: d'ora in avanti al suo spirito non è concesso di svilupparsi ulteriormente, il tempo per lui è morto, la lancetta si ferma. Quando un grande pensatore vuol far di sé una istituzione vincolante per l'umanità futura, si può esser sicuri che egli ha oltrepassato il culmine della sua forza ed è assai stanco, assai vicino al suo tramonto.

543.

Non fare della passione l'argomento della verità! — Oh, voi entusiasti, di buona indole e addirittura nobili, io vi conosco! Volete aver ragione davanti a noi, ma anche davanti a voi, e soprattutto davanti a voi! — ed una ipersensibile e sottilmente cattiva coscienza vi pungola e vi spinge così spesso contro il vostro entusiasmo! Come diventate allora ricchi di spirito nell'abbindolare e nello stordire questa coscienza! Come odiate gli onesti, i semplici, i puri, come evitate i loro sguardi innocenti! Quella migliore sapienza che essi rappresentano e la cui voce sentite così forte, in voi stessi, dubitare della vostra fede, — e come cercate di renderla sospetta, quasi fosse una cattiva abitudine, una malattia dell'epoca, una trascuratezza e un'infezione della vostra salute spirituale! Contro questa sapienza voi vi spingete fino ad odiare la critica, la scienza e la ragione! Dovete falsificare la storia affinché testimoni in vostro favore, dovete negare le virtù, perché non mettano in ombra i vostri idoli e ideali! Colorate immagini, in cui occorrerebbero fundamenta razionali! Fuoco e potenza delle espressioni! Argentea nebbia! Notti d'ambrosia! Voi sapete illuminare e oscurare, e oscurare con la luce! E veramente, quando la vostra passione precipita in una smaniosa furia, viene un momento in cui dite a voi stessi: ora ho conquistato la mia buona coscienza, ora sono magnanimo, coraggioso, pronto all'abnegazione, grandioso, ora io sono onesto! Come siete assetati di questi attimi, in cui la vostra passione vi dà piena, assoluta ragione e quasi innocenza davanti a voi stessi, quando nella lotta, nell'ebbrezza, nella furia, nella speranza, siete al di fuori di voi e avete superato ogni dubbio, quando decretate: «chi non è al di fuori di sé, come noi, non può affatto sapere che cos'è e dov'è la verità!». Come siete assetati di trovare uomini della vostra fede in questa condizione — che è quella della depravazione intellettuale — e al loro tizzone accendere le vostre fiamme! Ahimé, il vostro martirio! La vostra vittoria della consacrata menzogna! Dovete arrecare a voi stessi tanta sofferenza! Dovete proprio? —

544.

Come oggi si fa filosofia. — Lo vedo bene: i nostri giovani, le nostre donne e i nostri artisti che filosofeggiano, oggi pretendono dalla filosofia proprio il contrario di quel che i Greci ricevevano da lei! Chi non sente il continuo giubilo che pervade ogni battuta e ogni replica di un dialogo platonico, il giubilo per la nuova invenzione del pensiero razionale, che cosa capisce di Platone, che cosa dell'antica filosofia? Allora, quando si praticava il giuoco rigoroso e sobrio dei concetti, della generalizzazione, della confutazione, della serrata argomentazione, le anime si sentivano colme d'ebbrezza, — di quell'ebbrezza che forse hanno conosciuto anche gli antichi, rigorosi e sobri, grandi contrappuntisti della musica. Allora in Grecia si aveva ancora sulla lingua l'altro gusto più antico, e, una volta, onnipotente: e di fronte ad esso il nuovo risaltava con un tale fascino, che della dialettica, dell'«arte divina» si cantava e si balbettava come in una frenesia d'amore. Quello antico però era il pensiero in balia dell'eticità, per il quale non c'erano che giudizi stabiliti, cause stabilite e nessun altro fondamento tranne quello dell'autorità: cosicché pensare significava ripetere e ogni piacere del discorso e del dialogo doveva consistere mila forma. (Ovunque il contenuto sia reputato eterno e universalmente valido, esiste un unico grande incantesimo: quello della forma che cambia, vale a dire, della moda. L'uomo greco anche nei poeti, fin dai tempi di Omero, e più tardi negli scultori, non gustava l'originalità, bensì il suo contrario). Socrate fu quello che scoprì l'opposto incantesimo, quello della causa e dell'effetto, del fondamento e della conseguenza: e noi uomini moderni siamo così abituati alla necessità della logica ed educati ad essa, che per la nostra lingua costituisce il normale sapore e che, come tale, deve essere disgustosa per gli ingordi e i boriosi. Quel che si distingue da questo sapore, li fa andare in visibilio: la loro più sottile ambizione desidererebbe anche troppo volentieri far credere a se stessa che le loro anime siano eccezioni, non nature dialettiche e razionali, bensì — ora, per esempio, «nature intuitive» dotate di un «senso interno» oppure di una «intuizione intellettuale». Soprattutto vogliono però essere «nature artistiche», con un genio in testa e un demone nel corpo e, di conseguenza, anche con diritti speciali per questo e quel mondo e in particolare con il divino privilegio di essere incomprensibili. — E questi vogliono oggi anche fare filosofia! Io temo che un giorno si accorgeranno di essersi sbagliati, — quel che vogliono, è religione!

545.

Ma noi non vi crediamo!—Voi vorreste volentieri spacciarvi per conoscitori d'uomini, ma noi non vi lasceremo sgattaiolar via! Non dovremmo accorgerci che vi rappresentate più esperti, più profondi, più svegli, più completi di quel che siete? È così facile come sentire che in quel pittore c'è una presunzione già nel modo di adoperare il pennello; facile come avvertire, ascoltando un musicista, che nel modo con cui introduce il suo tema vorrebbe farlo credere superiore a quel che esso è. Avete mai vissuto in voi eventi storici: sommovimenti, terremoti, vaste e lunghe tristezze, fulminei appagamenti? Siete mai stati buffoni insieme a grandi e piccoli buffoni? Avete mai realmente provato in voi stessi il vaneggiamento e la sofferenza degli uomini buoni? E, per giunta, il dolore e quella sorta di felicità dei più malvagi? In tal caso parlatemi di morale, altrimenti no!

Schiavo e idealista. — In verità l'uomo di Epitteto non riuscirebbe certo gradito a coloro che oggi anelano all'ideale. La continua tensione del suo essere, lo sguardo instancabilmente rivolto all'interiorità, quel che di chiuso, di cauto, di riservato nei suoi occhi, nel caso che si volgessero sul mondo esteriore; e quindi il tacere o il parlar conciso: sono tutti tratti caratteristici della più severa fermezza d'animo, — che significato avrebbe questo per i nostri idealisti, che soprattutto sono avidi di espansione? Oltre a ciò egli non è fanatico, odia il mettersi in mostra e la vanagloria dei nostri idealisti: la sua superbia, per quanto grande sia, non vuol certo disturbare gli altri; egli concede un certo leggero avvicinamento e non vorrebbe guastare il buonumore a nessuno, — sì, egli sa sorridere! C'è molta antica umanità in questo ideale! La cosa più bella però è che è completamente privo del timore di Dio, che egli crede rigorosamente nella ragione, che non è un predicatore di penitenza. Epitteto era uno schiavo: il suo uomo ideale è senza classe ed è possibile in tutte le classi, soprattutto però sarà da cercare nella profonda, infima moltitudine, come il silenzioso, come colui che, all'interno di un generale stato di asservimento, basta a se stesso e per se stesso si difende dalla realtà esteriore e continuamente vive nella condizione della più grande fermezza d'animo. Dal cristiano egli si distingue soprattutto nel fatto che il primo vive nella speranza, nella promessa di «indicibili delizie», si lascia beneficiare e le cose migliori le aspetta e le accetta dall'amore e dalla grazia divini, non da se stesso: mentre Epitteto invece non spera e ciò che ha di migliore non se lo lascia donare, — egli lo possiede, lo tiene valorosamente in pugno, lo contende a tutto il mondo, se questo glielo vuole portar via. Il cristianesimo era fatto per un altro genere di schiavi antichi, per i deboli di volontà e di ragione, quindi per la gran massa degli schiavi.

I tiranni dello spirito. — Il corso della scienza oggi non è più ostacolato dal casuale fatto che l'uomo vive circa settant'anni, come per troppo tempo è avvenuto. Una volta c'era chi, in questo spazio di tempo, voleva giungere al termine della conoscenza e in base a questo generale desiderio si valutavano i metodi conoscitivi. I piccoli problemi e tentativi isolati erano considerati con disprezzo, si voleva la via più breve; poiché tutto nel mondo pareva disposto in vista dell'uomo, si credeva che anche la conoscibilità delle cose fosse regolata su una misura temporale umana. Risolvere tutto d'un colpo, con una parola, — questo era il desiderio segreto: al compito si pensava attraverso l'immagine del nodo gordiano o quella dell'uovo di Colombo; non si dubitava del fatto che, anche per la conoscenza, fosse possibile raggiungere la meta alla maniera di Alessandro o di Colombo e di risolvere tutti i problemi con una sola risposta. «C'è da risolvere un enigma»: così si presentava la meta della vita agli occhi del filosofo; in primo luogo si doveva trovare l'enigma e condensare il problema del mondo nella più semplice forma dell'enigma. La smisurata ambizione e l'esultanza di essere «colui che ha spiegato l'enigma del mondo», costituivano i sogni del pensatore: niente gli pareva meritevole di fatica, se non era un mezzo per approntare tutto a proprio vantaggio! Così la filosofia era una sorta di lotta suprema per la tirannia dello spirito, — che quest'ultima fosse riservata e messa da parte per un qualche essere assai felice, sottile, ingegnoso, ardito, possente, —

per un unico essere! — nessuno ne dubitava e molti si sono illusi, da ultimo anche Schopenhauer, di essere questo unico. — Da ciò risulta che nel complesso la scienza è fino ad oggi rimasta indietro per la limitatezza morale dei suoi discepoli e che d'ora in avanti essa dev'esser praticata con un sentimento fondamentale più elevato e più generoso. «Cosa importa di me!» — sta scritto sulla porta del pensatore futuro.

548.

La vittoria sulla forza. — Se si considera tutto ciò che finora è stato venerato come «spirito sovrumano», come «genio», si giunge alla triste conclusione che nel complesso l'intellettualità umana dev'esser certo stata qualcosa di assai vile e meschino: è stato necessario così poco spirito per sentirsi subito elevati al di sopra di essa! Ah, la gloria a buon mercato del «genio»! Con qual velocità gli hanno eretto il trono e trasformato la sua adorazione in consuetudine! Tuttora ci si inginocchia dinanzi alla, forza — secondo un'antica consuetudine degli schiavi — eppure, se dev'esser stabilito il grado di venerabilità, nella forza è decisivo soltanto il grado di ragione: si deve misurare fino a qual punto proprio la forza è stata vinta da qualcosa di superiore e oramai sta al suo servizio, come suo strumento e mezzo! Ma per un tal misurare ci sono ancora troppo pochi occhi, anzi misurare il genio il più delle volte è ancora ritenuto un sacrilegio. E così forse ciò che è più bello continua sempre a procedere nell'oscurità e sprofonda, appena nato, in un'eterna notte, — vale a dire lo spettacolo di quella forza che un genio non impiega in opere, ma su se stesso in quanto opera, cioè nel domare se stesso, nel purificare la propria fantasia, nel mettere ordine e fare una scelta nel continuo affluire di compiti e ispirazioni. Sempre il grande uomo, proprio in ciò che costituisce la sua grandezza ed esige venerazione, rimane invisibile come una costellazione troppo lontana: la sua vittoria sulla forza resta senza sguardi e di conseguenza pure senza canto e cantori. Ancora, la gerarchia della grandezza per tutta l'umanità passata non è stata stabilita.

549.

«Fuggire se stessi» — Quegli uomini dalle convulsioni intellettuali, che sono impazienti e accigliati nei confronti di se stessi, come Byron o Alfred de Musset, e in tutto ciò che fanno assomigliano a dei cavalli sfuggiti al freno, che anzi dalla loro particolare attività ricavano solo un breve piacere e un ardore tali da far scoppiare le vene e quindi una desolazione e un avvillimento tanto più invernali, come possono sopportare tutto ciò in se stessi! Essi hanno sete di sciogliersi in un «fuori di sé»; se ad avere una tale sete è un cristiano, la meta è dissolversi in Dio, «divenire tutt'uno con Lui»; se si è Shakespeare, basta soltanto risolversi in immagini della vita più densa di passioni; se si è Byron, si è assetati di azioni, perché queste ci sottraggono a noi stessi ancor più di pensieri, sentimenti e opere. E così l'impulso ad agire non sarebbe forse, al fondo, nient'altro che un fuggire se stessi? — ci chiederebbe Pascal. E infatti! Nei più alti esemplari di questo impulso all'azione si potrebbe avere la prova di questa proposizione: si consideri dunque con la scienza e le esperienze di uno psichiatra,

come è giusto, — che quattro degli uomini più assetati d'azione di tutti i tempi (vale a dire: Alessandro, Cesare, Maometto e Napoleone) sono stati epilettici e che pure Byron era soggetto a questo male.

550.

Conoscenza e bellezza. — Se gli uomini, come continuano sempre a fare, riservano, per così dire, la loro venerazione e il loro sentimento della felicità per le opere della immaginazione e della finzione, non ci si può meravigliare se si ritrovano freddi e svogliati dinanzi al contrario dell'immaginazione e della finzione. L'estatico sentimento che nasce già al più piccolo, sicuro, definitivo passo e progresso della conoscenza e che sgorga così copioso e per così tante persone dal tipo attuale di scienza, — questo sentimento estatico, a volte, non viene creduto da tutti coloro che si sono abituati ad andare in estasi solo abbandonando la realtà, balzando nelle profondità dell'apparenza. Essi pensano che la realtà sia brutta: ma non pensano che anche la conoscenza della realtà più brutta è bella, e non pensano pure che colui che conosce spesso e molte cose, finisce per essere assai lontano dal trovare brutta la grande totalità del reale, la scoperta del quale gli ha sempre dato felicità. Esiste forse qualcosa di «bello in sé»? La felicità di colui che conosce accresce la bellezza del mondo e rende più solare tutto quel che esiste; la conoscenza pone la sua bellezza non soltanto intorno alle cose, ma a lungo andare, nelle cose stesse; — possa l'umanità futura render la sua testimonianza a favore di questo principio! Intanto ci ricordiamo di un'antica esperienza: due uomini così fundamentalmente diversi come Platone e Aristotele erano d'accordo su ciò che costituisce la suprema felicità, non soltanto per loro o per gli uomini, ma anche in sé, perfino per gli dèi delle estreme beatitudini: essi lo trovavano nel conoscere, nell'attività di un intelletto ben esercitato nel rinvenire e nell'inventare (non già nell'«intuizione», come i teologi tedeschi, a metà o del tutto che siano, non nella visione, come i mistici, e nemmeno nel fare, come tutti i pratici). Analogamente giudicavano Descartes e Spinoza: come tutti costoro devono aver goduto della conoscenza! E quale pericolo per la loro onestà divenire in tal modo lodatori delle cose! —

551.

Delle virtù future. — Com'è che, quanto più il mondo è divenuto comprensibile, tanto più è andato scomparendo ogni genere di maestosità? È forse perché la paura costituiva a tal punto l'elemento fondamentale di quella profonda soggezione che ci coglieva ad ogni evento sconosciuto e misterioso, e ci insegnava a prostrarci dinanzi all'incomprensibile e a chiedere grazia? E non potrebbe il mondo, per il fatto che siamo divenuti meno timorosi, aver perduto per noi qualcosa della sua attrattiva? Con la nostra pavidità, non potrebbe esser divenuta più piccola anche la nostra dignità e maestosità, la nostra stessa capacità di incuter timore! Forse teniamo in minor considerazione il mondo e noi stessi, da quando pensiamo con più coraggio intorno al mondo e a noi? Forse ci sarà un tempo in cui questo coraggio del pensiero sarà così radicato che, come l'estrema alterigia, si sentirà al di sopra degli

uomini e delle cose, — un tempo, in cui il saggio, essendo più coraggioso di ogni altro, vedrà sotto di sé, più di ogni altro, se stesso e l'esistenza? — Questa specie di coraggio, che non è lontana da una smisurata magnanimità, finora è mancata all'umanità. — Oh, se i poeti divenissero di nuovo quel che devono essere stati una volta: — veggenti, che ci raccontano qualcosa del possibile! Oggi che il reale e il passato vien loro tolto sempre più di mano e non può che essere così, — giacché è finito il tempo di coniare ingenuamente monete false! Se volessero farci presentire qualcosa delle future virtù! Oppure di virtù che non esisteranno mai sulla terra, sebbene possano esistere già in qualche luogo del mondo, — di costellazioni dalla purpurea fiamma e di intere vie lattee della bellezza! Dove siete voi, astronomi dell'ideale?

552.

L'egoismo ideale. — C'è una condizione più sacra di quella della gravidanza? Tutto ciò che si fa, farlo nella tacita fede che debba in qualche modo tornare a favore di ciò che sta divenendo in noi! Debba accrescere il suo misterioso valore, al quale noi pensiamo estasiati! Così si evitano molte cose senza doverci duramente costringere! Così si reprime una parola violenta e si offre concilianti la mano: da quanto è più dolce e più buono deve crescere il figlio. Della nostra asprezza e impulsività abbiamo orrore: come se versassero una goccia di sventura nel calice della vita di questo amatissimo sconosciuto! Tutto è velato, denso di presagi, non c'è niente di cui si sappia come accade, si sta ad aspettare e si cerca di essere pronti. In questo domina in noi un puro e purificante sentimento di profonda irresponsabilità, come quello che prova uno spettatore di fronte al sipario chiuso, — esso cresce, esso viene alla luce: noi non abbiamo niente nelle mani per determinare il suo valore o la sua ora. Non possiamo che affidarci ad ogni indiretto influsso di benedizione e di difesa. «Quel che cresce qui è qualcosa di più grande di quel che noi siamo», questa è la nostra segreta speranza: per esso noi prepariamo tutto, affinché venga al mondo nella prosperità: non solo tutto quanto è utile, ma anche le tenerezze e le ghirlande del nostro cuore. — In questa consacrazione si deve vivere! Si può vivere! Sia che s'attenda un pensiero, o un'azione, — verso tutto quanto è essenziale realizzazione, non si abbia altro rapporto che quello della gravidanza e il presuntuoso discorrere di «volere» e «creare» dobbiamo disperderlo al vento! Questo è il vero egoismo ideale: sempre preoccuparsi e vegliare e tenere l'anima nel silenzio, perché la nostra gravidanza giunga felicemente a termine! Così, in questo modo indiretto, noi ci preoccupiamo e vegliamo per il bene di tutti; e lo stato d'animo in cui viviamo, questo sentimento d'orgoglio e di mitezza, è un olio che si diffonde largamente attorno a noi anche sulle anime inquiete. Ma capricciose sono le gestanti! Siamolo dunque anche noi e non biasimiamo gli altri se debbono esserlo! E anche se tutto questo prende una piega brutta e pericolosa: nel venerare colui che sta divenendo non rimaniamo indietro alla giustizia del mondo, che né al giudice, né al boia permette di toccare una gestante!

553.

Per vie traverse. — Dove vuole arrivare tutta questa filosofia con tutte le sue vie traverse? Forse a qualcosa di più che tradurre, per così dire, in ragione un costante e forte impulso, un impulso verso un mite sole, un'aria chiara e mossa, un respiro marino, un leggero nutrimento di carne, uova e frutta, acqua calda per bere, silenziose passeggiate di tutto un giorno, parlare poco, leggere raramente e con cautela, dimorare nella solitudine, pulizia, semplicità d'abitudini, quasi da soldato, insomma, verso tutte quelle cose che proprio a me piacciono moltissimo, perché proprio a me moltissimo si confanno? Una filosofia che in fondo è l'istinto di una dieta personale? Un istinto che cerca un'aria mia, un'altitudine mia, un mio clima, un mio genere di salute attraverso le vie traverse del mio cervello? Ci sono molte altre e certamente anche molto più elevate sublimità della filosofia, e non solo quelle più cupe e più esigenti delle mie, — forse non sono anch'esse tutte quante nient'altro che intellettualistiche vie indirette per siffatti istinti personali? — Frattanto con un nuovo sguardo osservo il tranquillo e solitario svolazzare di una farfalla in alto sulle scogliere marine, dove crescono molte belle piante: vola qua e là, incurante del fatto che vivrà ancora solo la vita di un unico giorno e che la notte sarà troppo fredda per la sua alata fragilità. Anche per lei si potrebbe trovare una filosofia: sebbene non possa essere la mia. —

554.

Passo in avanti. Quando si esalta il progresso, si esalta soltanto il movimento e coloro che non ci lasciano star fermi sul posto, — e con ciò, in certe circostanze, si è fatto senz'altro molto, specialmente se si vive tra gli Egiziani. Nella vivace Europa però, dove il movimento, come si dice, «è una cosa ovvia» — ah, se potessimo noi capirne anche soltanto qualcosa! — lodo il passo in avanti e coloro che avanzano, vale a dire coloro che lasciano indietro sempre di nuovo se stessi e non pensano all'atto se qualcun altro sta a seguirli. «Dove mi arresto, mi ritrovo solo: perché dovrei fermarmi! Il deserto è ancora grande!» — così sente uno che va avanti a questo modo.

555.

Quelli minimi sono già sufficienti. — Si devono evitare gli avvenimenti, se si sa che quelli minimi si incidono già in modo abbastanza profondo su di noi. — Il pensatore deve avere in sé un canone approssimativo di tutte le cose che egli vuole ancora intimamente provare.

556.

Le buone quattro virtù. — Onesti verso noi stessi e verso ciò che di solito ci è amico; valorosi contro il nemico; generosi verso il vinto; cortesi—sempre: così ci vogliono le quattro virtù cardinali.

557.

Avanti sul nemico. — Che bel suono hanno la cattiva musica e le cattive ragioni, quando si marcia contro il nemico!

558.

Ma neanche celare le proprie virtù! — Amo gli uomini che sono come acque trasparenti e che, per dirla con Pope, «lasciano intravedere le impurità sul fondo del loro fiume». Perfino per essi, però, esiste pure una vanità, certamente di natura rara e sublimata: alcuni di loro vogliono che si vedano appunto soltanto le impurità e non si consideri per niente la trasparenza dell'acqua che rende questo possibile. Nientemeno che Gotama Buddha ha ideato la vanità di questi pochi nella formula: «Lasciate che la gente veda i vostri peccati e nascondete le vostre virtù!». Questo però significa dare al mondo uno spettacolo per niente bello, — è un peccato contro il buon gusto.

559.

«Non in misura eccessiva!» — Quanto spesso si consiglia il singolo di porsi una meta che egli non può raggiungere e che va oltre le sue forze, per ottenere almeno quel che le sue forze possono raggiungere al massimo della tensione. Ma questo è veramente tanto auspicabile? I migliori uomini che vivono secondo questa dottrina e le loro migliori azioni non giungono necessariamente ad avere qualcosa di esagerato e di stravolto, appunto perché in essi c'è troppa tensione? E non si diffonde sul mondo un grigio bagliore d'insuccesso per il fatto che si vedono sempre atleti in lotta, atti straordinari e mai un vincitore incoronato e lieto della vittoria?

560.

Quel che siamo liberi di fare. - Si può comandare i propri istinti come un giardiniere e, cosa che pochi sanno, coltivare i germi dell'ira, della compassione, del rimuginare tra sé, della vanità, in maniera tanto feconda e profittevole come un bel frutteto a spalliera; questo lo si può fare col buono o col cattivo gusto di un giardiniere e, per così dire, alla maniera francese o inglese o olandese o cinese; si può anche lasciar comandare la natura e preoccuparsi qua e là di un po' di abbellimento e di pulizia; si può anche, infine, senza la minima cognizione e riflessione, lasciar crescere le piante nelle loro naturali condizioni favorevoli e avverse e lasciar che lottino tra di loro fino alla fine, — sì, possiamo avere una nostra gioia in questa selvatichezza, e proprio questa gioia vogliamo, anche se

reca con sé l'affanno. Tutto questo siamo liberi di fare: ma quanti sono a saperlo? I più non credono forse a se stessi come a dei dati di fatto completamente sviluppati! Non hanno grandi filosofi stampato il loro sigillo su questo pregiudizio con la dottrina dell'immutabilità del carattere?

561.

Far risplendere anche la propria felicità. — Come i pittori, non riuscendo in alcun modo a raggiungere la tonalità profonda e luminosa del cielo reale, sono costretti a prendere tutti i colori, di cui hanno bisogno per il loro paesaggio, di qualche tono più basso rispetto a come li mostra la natura; come questi, mediante un tale artificio, raggiungono di nuovo una somiglianza nella luminosità e nell'armonia di toni che corrisponde a quella della natura: così devono sapersi aiutare i poeti e i filosofi, per i quali il rilucente splendore della felicità è irraggiungibile; se essi colorano tutte le cose di qualche grado più scure di quanto esse sono, la loro luce, che essi ben conoscono, raggiunge un effetto quasi solare e simile alla luce della piena felicità. — Il pessimista, che dà a tutte le cose i colori più neri e più tetri, spreca soltanto fiamme e lampi, glorie celesti e tutto quanto può emanare una luce stridente e rendere gli occhi malsicuri; in lui la chiarezza c'è soltanto per accrescere il terrifico e far presentire nelle cose più orrore di quel che esse hanno.

562.

I sedentari e i liberi. — Soltanto nel regno dei morti ci vien mostrato qualcosa del cupo sfondo di tutta quella beatitudine da avventurieri, che circonda Odisseo e i suoi compagni come un eterno luore marino, — di quello sfondo che poi non si dimentica più: la madre di Odisseo era morta di dolore e di struggimento per il figlio! Mentre l'uno è sballottato di luogo in luogo, all'altro, mite e sedentario, per questo gli si spezza il cuore: è sempre così! Il dolore spezza il cuore a coloro che hanno esperienza del fatto che l'essere da loro più amato abbandona la loro idea, la loro fede, — questo fa parte della tragedia, di cui gli spiriti liberi sono protagonisti, e della quale talvolta sono anche consapevole. In tal caso debbono, come Odisseo, scendere anche per una sola volta tra i morti, per alleviare la loro pena e acquietare la loro tenerezza.

563.

L'illusione dell'ordinamento etico del mondo. — Non esiste affatto un'eterna necessità, la quale esiga che ogni colpa venga espiata e pagata, — è stata una terribile e in minima parte utile illusione credere che una tale necessità esistesse —; come è altrettanto un'illusione credere che sia una colpa tutto ciò che viene sentito come tale. Non le cose, ma le opinioni intorno le cose che non esistono

affatto, hanno tanto turbato gli uomini!

564.

Subito appresso all'esperienza. — Anche i grandi spiriti hanno soltanto una loro esperienza larga come il palmo di una mano, — subito appresso la loro riflessione cessa: e comincia il loro infinito spazio vuoto e la loro stupidità.

565.

Dignità e ignoranza alleate. — Quando comprendiamo, diventiamo gentili, felici, ingegnosi, e in tutte le situazioni in cui si abbia imparato abbastanza e ci si sia fatti occhi e orecchi, la nostra anima mostra più duttilità e grazia. Ma comprendiamo così poco e siamo miseramente istruiti e così succede raramente di abbracciare una cosa e di renderci con questo amabili a noi stessi: ce ne andiamo invece, rigidi e insensibili, attraverso la città, la natura e la storia e ci vantiamo un poco di questo atteggiamento e di questa freddezza, come se fosse una conseguenza della superiorità. Sì, la nostra ignoranza e la nostra scarsa sete di sapere eccellono nell'incedere tronfie della loro dignità, del loro carattere.

566.

Vivere a buon mercato. — Il modo di vivere più a buon mercato e più tranquillo è quello del pensatore: poiché, per dire subito la cosa più importante, gli occorrono, per lo più, proprio quelle cose, che gli altri disprezzano e lasciano —. In secondo luogo: egli si rallegra con facilità e non conosce nessun modo costoso di accedere al piacere; il suo lavoro non è duro, ma per così dire, meridionale; il suo giorno e la sua notte non sono guastati da rimorsi di coscienza; si muove, mangia, beve e dorme in misura tale che il suo spirito si faccia sempre più quieto, più robusto e più chiaro; gioisce del suo corpo e non ha alcun motivo di temerlo; non ha bisogno di compagnia, se non di tanto in tanto, per riabbracciare poi con maggior tenerezza la sua solitudine; nei morti trova un surrogato dei vivi e perfino un surrogato degli amici: nei migliori, cioè, che siano vissuti. — Si rifletta se non siano i desideri e le abitudini opposte a rendere la vita degli uomini costosa, e di conseguenza faticosa e spesso insopportabile. — In un altro senso, certamente, la vita del pensatore è la più costosa, — non c'è niente di troppo buono per lui; e mancare proprio del meglio sarebbe in tal caso una insopportabile privazione.

567.

Nell'accampamento. — «Dobbiamo prender le cose più allegramente di quanto meritano; tanto più che per lungo tempo le abbiamo prese più sul serio di quel che meritavano.» — Così parlano i bravi soldati della conoscenza.

568.

Poeta e uccello. — La fenice mostrò al poeta un rotolo incandescente, che si stava per carbonizzare. «Non aver paura — disse — è la tua opera! Essa non contiene lo spirito del tempo e ancor meno lo spirito di coloro che sono contro il tempo: di conseguenza dev'essere bruciata. Ma questo è un buon segno. Ci sono molte specie di aurore.»

569.

Ai solitari. Se nei colloqui con noi stessi non risparmiamo l'onore di altre persone allo stesso modo che in pubblico, siamo uomini privi di decenza.

570.

Perdite. — Vi sono perdite che comunicano all'anima una sublimità, nella quale essa si astiene dal lamentarsi e cammina in silenzio come sotto alti, neri cipressi.

571.

Farmacia da campo dell'anima. — Qual è il rimedio più forte? — La vittoria.

572.

La vita deve acquietarci. — Se, come il pensatore, siamo soliti vivere nel grande fiume del pensiero e del sentimento, e perfino i nostri sogni notturni seguono questo fiume, agogniamo allora dalla vita acquietamento e silenzio, — mentre altri vogliono riposarsi proprio dalla vita, quando si danno alla meditazione.

573.

Disquamarsi. — Il serpente che non può disquamarsi, perisce. Così pure i spiriti, ai quali si impedisce di mutare le loro idee; cessano di essere spiriti.

574.

Da non dimenticare! — Quanto più in alto ci innalziamo, tanto più piccoli sembriamo a coloro che non possono volare.

575.

Noi, aeronauti dello spirito! — Tutti questi temerari uccelli che volano là in lontananza, in estrema lontananza, — di sicuro! a un certo punto non potranno più andar oltre e si appollaieranno sull'albero di una nave o su un piccolo scoglio — e grati per giunta di questo misero rifugio! Ma a chi sarebbe lecito trarne la conclusione che dinanzi a loro non c'è più nessuna immensa, libera via, che essi sono volati tanto lontano quanto si può volare! Tutti i nostri grandi maestri e precursori hanno finito per arrestarsi, e non è il gesto più nobile e leggiadro quello con cui la stanchezza si arresta: anche a me e a te accadrà così! Ma cosa importa di me e di te! Altri uccelli voleranno oltre! Questa nostra consapevolezza e fiducia spicca il volo con essi facendo a gara nel volare in alto, sale a picco sul nostro capo e oltre la sua impotenza, lassù in alto, e di là guarda nella lontananza, antivede stormi d'uccelli molto più possenti di quel che siamo noi, che aneleranno quel che noi anelammo, in quella direzione dove tutto è ancora mare, mare, mare! — E dove vogliamo dunque arrivare? Al di là del mare? Dove ci trascina questa potente brama, che per noi è più forte di qualsiasi altro desiderio? Perché proprio in questa direzione, laggiù dove fino ad oggi sono tramontati tutti i soli dell'umanità? Si dirà forse un giorno di noi che, volgendo la prua a occidente, anche noi speravamo di raggiungere le Indie, — ma che nostro destino fu quello di naufragare nell'infinito? Oppure, fratelli miei? Oppure? —

EDIZIONI DELLE OPERE

La prima edizione complessiva delle opere di Nietzsche è la cosiddetta Großoktavausgabe, Noumann (poi Kröner), Lipsia 1895 e sgg., pubblicata a cura dell'Archivio Nietzsche di Weimar. Questo stesso Archivio iniziò nel 1933 la pubblicazione di una Historisch-Kritische Gesamtausgabe delle opere e delle lettere, pubblicata dall'editore Beck di Monaco. Tra i curatori di questa edizione, che rimase incompleta, vi era pure Karl Schlechta, il quale, nel 1956, fece uscire (presso l'editore Hanser di Monaco) una nuova edizione in tre volumi, i Werke in drei Bänden. Qui, finalmente, il materiale riunito da Elisabeth Forster-Nietzsche e Peter Gast nell'arbitraria edizione del Wille zur Macht (del 1906) era presentato in ordine cronologico. La vera e propria edizione critica delle opere di Nietzsche è, però, quella che si deve all'iniziativa di due studiosi italiani: Giorgio Colli eazzino Montinari.

L'edizione critica delle Opere di Friedrich Nietzsche, a cura di G. Colli e M. Montinari, è pubblicata in Italia da Adelphi, Milano 1964 sgg. (8 volumi, divisi in tomi). Tale edizione traduce integralmente la Kritische Gesamtausgabe, a cura di G. Colli e M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin 1967 sgg. (30 volumi, divisi in 8 sezioni). Ancora Adelphi sta pubblicando l'Epistolario di F. Nietzsche, edizione critica a cura di G. Colli e M. Montinari, 5 volumi., che traduce il Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, a cura di G. Colli e M. Montinari, W. de Gruyter, Berlin, 1977 sgg. (18 volumi, divisi in 3 sezioni). Per la storia di questa nuova edizione critica delle opere di Nietzsche e delle precedenti edizioni a partire dalle manipolazioni del Nietzsche-Archiv (pubblicazione della Volontà di potenza come opera sistematicamente compiuta ecc.) si veda M. Montinari, Su Nietzsche, Editori Riuniti, Roma 1981, pp. 3-13 e il volume di G. Campioni, Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari, ets, Pisa 1992.

Una scelta dell' Epistolario (1865-1900) è pubblicata da Einaudi, Torino 1962, a cura di B. Allason. Il Carteggio Nietzsche-Burckhardt, a cura di M. Montinari, è pubblicato da Boringhieri, Torino 1961.

Una edizione tascabile delle opere di Nietzsche è stata pubblicata dalla Newton Compton, Roma, a partire dal 1977; inizialmente l'edizione era a cura di F. Masini; ogni volumetto di questa edizione è accompagnato da un pregevole saggio introduttivo; recentemente, tutte le opere di Nietzsche dal 1870 al 1895 sono state riunite nel volume unico Le grandi opere. Savelh ha pubblicato Il libro del filosofo, a cura di M. Beer e M. Ciampa, con saggi di M. Cacciari, S. Moravia e G. Vattimo, Roma 1978. Laterza ha ripubblicato La nascita della tragedia, a cura e con un saggio introduttivo di P. Chiarini e con la collaborazione di R. Venuti, Bari-Roma 1982. Einaudi ha pubblicato La gaia scienza, Torino 1979 e le Considerazioni inattuali, Torino 1981 (con saggi introduttivi rispettivamente di G. Vattimo e G. Baioni). Le Edizioni Unicopli hanno pubblicato Il caso Wagner e Nietzsche contra Wagner, con un saggio introduttivo di L. Pestalozza, Milano 1983. Gli Editori Riuniti hanno pubblicato La gaia scienza, a cura di F. Desideri, Roma 1983; l'edizione è stata ripubblicata dalle Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1991. Di Così parlò Zarathustra, oltre quelle di Adelphi e Newton Compton, si sono avute diverse altre edizioni tra cui quella pubblicata da Rizzoli, tr. it. di S. Giannetta con un saggio di G. Pasqualotto, Milano 1985; quella di Mursia, trad. di M.

Costa, Milano 1989¹³; quella delle edizioni tea, tr.it. di L. Scalerò e a cura di G. Vattimo, Torino 1992. Per la Mursia è uscita anche una edizione di *Al di là del bene e del male*, tr. it. di U. Gastaldi e a cura di G. Penzo, Milano 1989³ e de *L'Anticristo*, a cura di G. Penzo e tr. it. dello stesso e di U. Penzo Kirsch, Milano 1991². Per le Edizioni Bollati-Boringhieri sono usciti alcuni scritti filologici giovanili con il titolo *Plato amicus sed*, tr. it. e cura di P. Di Giovanni, Torino 1991. Bompiani ha infine ripubblicato a cura di M. Ferraris la traduzione italiana di A. Treves (qui rivista da P. Kobau) uscita a Milano presso l'editore Monanni nel 1927 della *Volontà di potenza* allestita in un unico volume dall'Archivio Nietzsche.

REPERTORI BIBLIOGRAFICI

H.W. REICHERT-K. SCHLECHTA, «International Nietzsche-Bibliography», in *Studies in Comparative Literature*, n. 29, Chapel Hill, N.C. 1960: questa bibliografia è stata aggiornata fino al 1971 da H.w. reichert, «International Nietzsche Bibliography 1968 through 1971», in *Nietzsche Studien*, 1972¹, pp. 320-339.

G. VATTIMO, *Ipotesi su Nietzsche*, Giappichelli, Torino 1967, pp. 159-163.

D. FORMAGGIO, Appendice bibliografica ad A. BANFI, *Introduzione a Nietzsche*, Isedi, Milano 1974.

R.F. KRUMMEL, «Nietzsche und der deutsche Geist», Berlin-New York 1974 e 1983, voli, in e IX delle *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*.

M.A. STEFANI, *Nietzsche in Italia. Rassegna bibliografica 1893-1970*, Carocci Editore, Roma-Assisi 1975.

P. PÜTZ, *Friedrich Nietzsche*, Stuttgart 1976.

K. LÖWITH, «Per una storia delle interpretazioni di Nietzsche (1894-1954)», Appendice a Id., *Nietzsche e l'eterno ritorno*, tr. it. di S. Venuti, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 199-233.

G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1985; per l'ampia ed esauriente bibliografia vedi le pp. 157-90.

BIOGRAFIE

E.FÖRSTER-NIETZSCHE, *Das Leben F. Nietzsches*, 3 voll., Leipzig 1895; 2a ed. 1904.

C.A. BERNOULLI, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, 2 voli., Jena 1908.

D. HALEVY, *La vie de Nietzsche*, Paris 1909; nuova ed. ampliata, 1944; tr. it. di V. D'Anna, *Vita eroica di Nietzsche*, Ciarrapico, Roma 1983.

CH. ANDLER, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, 6 voli., Paris 1920-31; nuova ed. in 3 voli., ivi,

1958.

E.. PODACH, Nietzsches Zusammenbruch. Beiträge zu einer Biographie auf Grund unveröffentlichter Dokumente, Heidelberg 1930.

I. FRENZEL, Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1966.

C.P. JANZ, Die Briefe F. Nietzsches. Textprobleme und ihre Bedeutung für Biographie und Doxographie, Zürich 1972.

K. SCHLECHTA, Nietzsche-Chronik. Daten zu Leben und Werk, München-Wien 1975.

Una fonte preziosa per la prima giovinezza di Nietzsche sono i suoi testi autobiografici scritti tra i dodici e i venticinque anni, di essi esiste una tr. it di M. Carpitella, F. NIETZSCHE, La mia vita. Scritti autobiografici 1856-1869, con una nota introduttiva di M. Montinari, Adelphi, Milano 1977 (l'edizione comprende anche altri scritti giovanili di Nietzsche).

A. VERRECCHIA, La catastrofe di Nietzsche a Torino, Einaudi, Torino 1978.

C.P. JANZ, Nietzsche Biographie, München-Wien 1978-1979; tr. it. a cura di M. Carpitella, Vita di Nietzsche, 3 voli., Laterza, Roma-Bari 1980-82.

W. ROSS, Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben, Stuttgart 1980.

C. POZZOLI (a cura di), Nietzsche nei ricordi e nelle testimonianze dei contemporanei, Rizzoli, Milano 1990.

A.G. SABATINI, Nietzsche, Newton Compton, Roma 1995.

M. SGALAMBRO, Nietzsche. Frammenti di una biografia per versi e voce, Bompiani, Milano 1998.

G. PENZO, Nietzsche. Atlante della vita e del pensiero, Rusconi, Milano 1999.

M. FINI, Nietzsche. L'apolide dell'esistenza, Marsilio, Venezia 2002.

STUDI CRITICI

(Si indicano qui di seguito — in ordine cronologico — solo i titoli più significativi della ormai sterminata letteratura critica su Nietzsche, facendo particolare attenzione agli studi italiani più recenti.)

A. RIEHL, Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker, Stuttgart 1897 (tr. it. F. Nietzsche, Sandron, Palermo 1911).

F. TÖNNIES, Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik, Leipzig 1897.

R.EISLER, Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik, Leipzig 1902.

H. VAHINGER, Nietzsche als Philosoph, Berlin 1902.

A DREWS, Nietzsches Philosophie, Heidelberg 1904.

C. JOEL, Nietzsche und die Romantik, Jena 1905.

G. SIMMEL, «Nietzsche und Kant», Frankfurter Zeitung 6 gennaio 1906 (tr. it. «Nietzsche e Kant», in Id., Arte e civiltà, cura di D. Formaggio e L. Perucchi, Isedi, Milano 1976).

G. SIMMEL, Schopenhauer und Nietzsche, Leipzig 1907 (tr. it. [parz.] di G. Perticone, Schopenhauer e Nietzsche, Paravia, Torino 1923).

O. BAUMGARTNER, Nietzsche-Hölderlin, Zürich 1910.

B. CROCE, «Origine della tragedia di F. Nietzsche» (1907), in Id., Saggio sullo Hegel, seguito

da altri scritti di storia della filosofia, Bari 1913, pp. 423-427; ristampa del 1967, pp. 406-10.

E. BERTRAM, Nietzsche. Versuch einer Mythologie, Berlin 1918 (8^a ed. aumentata, in base a manoscritti inediti, a cura di H. Buchner, Bonn 1965 (tr. it. Nietzsche. Per una mitologia, tr. it. di M. Keller, a cura di L. Ritter Santini, Il Mulino, Bologna 1988).

E. HOWALD, Friedrich Nietzsche und die klassische Philologie, Gotha 1920.

E. GUNDOLF-K. HILDEBRAND, Nietzsche als Richter unserer Zeit, Breslau 1923.

A. BANFI, Nietzsche, Milano 1924.

L. KLAGES, Die psychologischen Errungenschaften F. Nietzsches, Leipzig 1926.

L. KLAGES, Nietzsche und seine Handschrift, Heidelberg 1927.

A. BAEUMLER, Nietzsche, der Philosoph und Politiker, Leipzig 1931.

O. KEIN, Das Apollinische und Dionysische bei Nietzsche und Schelling, Berlin 1935.

K. LÖWITH, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Berlin 1935; nuova ed. Stuttgart 1956 (tr. it. di S. Venuti, Nietzsche e l'eterno ritorno, Laterza, Roma-Bari 1982).

E. GRASSI, «La teoria dell'eterno ritorno di Nietzsche», in Sophia, aprile-settembre 1936, pp. 191-200.

K. JASPERS, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1936; 3a ed., Berlin 1950.

W. OTTO, Der junge Nietzsche, Frankfurt a.M. 1936.

O. SPENGLER, «Nietzsche und sein Jahrhundert», in Id., Reden und Aufsätze, München 1937, pp. 110-124.

K. LÖWITH, Von Hegel zu Nietzsche, Zürich 1941 (tr. it. di G. Colli, Da Hegel a Nietzsche, Einaudi, Torino 1971).

G. BATAILLE, Somme athéologique III: Sur Nietzsche, Paris 1945 (tr. it. di A. Zanzotto, Su Nietzsche, a cura di R. Dionigi, Cappelli, Bologna 1980).

K. JASPERS, Nietzsche und das Christentum, Hameln 1946, München 1952² (tr. it. di M. Dello Prete, Nietzsche e il cristianesimo, Ecumenica, Firenze 1978).

TH. MANN, Nietzsches Philosophie im Fichte unserer Erfahrung, Berlin 1948 (tr. it. di B. Arzeni e LA. Chiusano, in Id., Saggi. Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Mondadori, Milano 1980).

F.G. JÜNGER, Nietzsche, Frankfurt a.M. 1949.

M. HEIDEGGER, «Nietzsches Wort: "Gott ist tot"», in Id., Holzwege, Frankfurt a.M. 1950 (tr. it. di P. Chiodi, «La sentenza di Nietzsche: "Dio è morto"», in Id., Sentieri interrotti, La Nuova Italia, Firenze 1968).

W. KAUFMANN, Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist, Princeton 1950; nuova ed., New York 1968 (tr. it. di R. Vigevani, Nietzsche, filosofo, psicologo, anticristo, Sansoni, Firenze 1974).

E. HELLER, The Disinherited Mind, London 1952 (tr. it. di G. Gozzini Calzecchi Onesti, Lo spirito diseredato, Adelphi, Milano 1975).

A. MITTASCH, Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph, Stuttgart 1952.

M. HEIDEGGER, «Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?» (corso universitario), in Id., Was heißt Denken?, Tübingen 1954 (tr. it. a cura di G. Vattimo, Che cosa significa pensare (i), Sugarco, Milano 1978).

M. HEIDEGGER, «Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?» (conferenza), in Id., Vorträge und Aufsätze, Pfulligen 1954 (tr. it., Saggi e discorsi, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976).

G. LUKACS, Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1954 (tr. it. di E. Arnaud, La distruzione della ragione, Einaudi, Torino 1959).

- K. SCHLECHTA, *Nietzsches grosser Mittag*, Frankfurt a.M. 1954 (tr. it. a cura di U.M. Ugazio, *Nietzsche e il grande meriggio*, Guida, Napoli 1981).
- B. ALEMANN, *Ironie und Dichtung*, Pfullingen 1956 (il capitolo dedicato a Nietzsche è alle pp. 98-118; trad. it. di G. Voghera, *Ironia e poesia*, Mursia, Milano 1971, pp. 101-21).
- E. BENZ, *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, Leiden 1956.
- H.M. WOLFF, *Friedrich Nietzsche. Der Weg zum Nichts*, Bern 1956 (tr. it. di L. Tosti, *Una via verso il nulla*, Il Mulino, Bologna 1975).
- K. SCHLECHTA, *Der Fall Nietzsche*, München 1958.
- G. BENN, «Nietzsche nach 50 Jahren», in Id., *Gesammelte Werke. Essays, Reden, Vorträge*, Wiesbaden 1959 (tr. it. di L. Zagari, *Saggi*, Garzanti, Milano 1963, pp. 201-11).
- E. FINK, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960 (tr. it. di P. Rocco Traverso, *La filosofia di Nietzsche*, con un saggio di M. Cacciari, Marsilio, Padova 1973).
- M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2 vol., Pfullingen 1961.
- E. PODACH, *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*, Heidelberg 1961.
- E. BLOCH, «Der Impuls Nietzsches», in Id., *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt a.M. 1962, pp. 358-366.
- G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962 (tr. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, con una Prefazione di M. Ferraris e una Postfazione di F. Polidori, Feltrinelli, Milano 1992).
- P. KLOSSOWSKI, *Un si funeste désir*, Paris 1963 (tr. it. parziale, «Nietzsche, il politeismo eia parodia», in *Il Verri* 39/40, 1972).
- E. PODACH, *Ein Blick in Notizbücher Nietzsches*, Heidelberg 1963.
- W. BARTUSCHAT, *Nietzsche. Selbstsein und Negativität. Zur Problematik einer Philosophie des sich selbst vollendenden Willens*, Heidelberg 1964.
- A.C. DANTO, *Nietzsche as Philosopher*, New York 1965.
- R.J. HOLLINGDALE, *Nietzsche: The Man and His Philosophy*, Baton Rouge 1965 (tr. it. *Nietzsche. L'uomo e la sua filosofia*, Astrolabio, Roma 1966).
- J. GRENIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris 1966.
- M. FOUCAULT, «Nietzsche, Freud, Marx», in AA. VV., *Nietzsche (Cahiers de Royaumont)*, Paris 1967, pp. 183-92.
- G. PENZO, *L'interpretazione ontologica di Nietzsche*, Sansoni, Firenze 1967.
- G. VATTIMO, *Ipotesi su Nietzsche*, Giappichelli, Torino 1967.
- J. HABERMAS, «Nachwort» al volume *F. Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften*, Frankfurt a.M. 1968 (tr. it. di N. Paoli, in Id., *Cultura e critica*, Einaudi, Torino 1980).
- M. BLANCHOT, *L'Entretien infimi*, Paris 1969 (tr. it. di R. Ferrara, *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1977).
- K. GRÜNDER (a cura di), *Der Streit um Nietzsches «Geburt der Tragödie». Die Schriften von E. Rohde, R. Wagner, U. von Wilamowitz-Möllendorf* Hildesheim 1969 (tr. it. *La polemica sull'arte tragica*, a cura di F. Serpa, Sansoni, Firenze 1972).
- P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris 1969 (tr. it. di E. Turolla, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano 1981).
- J. GOTH, *Nietzsche und die Rethorik*, Tübingen 1970.
- M. FOUCAULT, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», in AA. vv., *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris 1971, pp. 145-72 (tr. it. in Id., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977).
- M. KAEMPFERT, *Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache*

- bei F. Nietzsche, Berlin 1971.
- B. PAUTRAT, Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche, Paris 1971.
- J.M. REY, L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche, Paris 1971.
- KOFMAN, Nietzsche et la métaphore, Paris 1972.
- COLLI, Dopo Nietzsche, Adelphi, Milano 1974
- S.VATTIMO, Il soggetto e la maschera, Bompiani, Milano 1974.
- T.MONTINARI, Che cosa ha veramente detto Nietzsche, Ubaldini, Roma 1975.
- U.H. PFEIL, Von Christus zu Dionysos. Nietzsches religiöse Entwicklung, Meisenheim am Glan 1975.
- M.PENZO, Il divino come polarità, Patron, Bologna 1975.
- VALADIER, Nietzsche, l'athée du rigueur, Paris 1975.
- V.W.S. WURZER, Nietzsche und Spinoza, Meisenheim am Glan 1975.
- W.CACCIARI, Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein, Feltrinelli, Milano 1976.
- D.B. ALLISON (a cura di), The New Nietzsche. Contemporary Styles of Interpretation, New York 1977.
- G.M. BERTIN, Nietzsche. L'inattuale, idea pedagogica, La Nuova Italia, Firenze 1977.
- L. BONESIO (a cura di), Nietzsche. La critica della verità, Zanichelli, Bologna, 1977.
- M. CACCIARI, «Die Christenheit oder Europa», in Nuova Corrente, 76/77, 1978.
- J. DERRIDA, E?perons. Les styles de Nietzsche, Paris 1978 (tr.it.e cura di S. Agosti, Sproni. Gli stili di Nietzsche, Adelphi, Milano 1991).
- R. ESCOBAR, Nietzsche e la filosofia politica del XIX secolo, Il Formichiere, Milano, 1978.
- B. HILLEBRAND (a cura di), Nietzsche und die deutsche Literatur, 2 voll., Tübingen 1978.
- F. MASINI, Lo scriba del caos, Il Mulino, Bologna 1978.
- A. NEGRI, Nietzsche: storia e cultura, Armando, Roma 1978.
- SINI, Semiotica e filosofia. Segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Il Mulino, Bologna 1978.
- X.GENOVESE, Dell'ideologia inconsapevole. Studio attraverso Schopenhauer, Nietzsche, Adorno, prefazione di R. Bodei, Liguori, Napoli 1979
- MI.TUGNOLI, Nietzsche e la critica della conoscenza, Francisci, Padova 1979.
- Y.M. CACCIARI (a cura di), Crucialità del tempo, Liguori, Napoli 1980.
- R. ESCOBAR, Nietzsche e il tragico. Politica dell'esperienza e volontà di potenza, Il Formichiere, Milano 1980.
- P. HELLER, Studies on Nietzsche, Bonn 1980.
- F. KAULBACH, Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln-Wien 1980.
- S. NATOLI, Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault, Feltrinelli, Milano 1980.
- G. PENZO (a cura di), Nietzsche: contemporaneo o inattuale?, Morcelliana, Brescia 1980.
- J. SALAQUARDA (a cura di), Nietzsche, Darmstadt 1980.
- G. VATTIMO, «Nietzsche e la differenza», in Id., Le avventure della differenza, Garzanti, Milano 1980.
- K.H. BOHRER, «Nietzsches Begriff des "Scheins"», in Id. Plötzlichkeit. Zum Augenblick des östhetischen Scheins, Frankfurt a. M. 1981, pp. 111-39.
- L. CORTELLA, Crisi e razionalità. Da Nietzsche a Habermas, Guida, Napoli 1981.
- M. MONTINARI, Su Nietzsche, Editori Riuniti, Roma 1981.

G. PENZO, Friedrich Nietzsche. Il divino come polarità, Patron, Bologna 1981.

G.J. STACK, Lange und Nietzsche, Berlin-New York 1981.

G. TURCO LIVERI, «Tempo e libertà nell'eterno ritorno di Nietzsche», in *Il cannocchiale*, 1/3, 1981.

G. VATTIMO, Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica, Feltrinelli, Milano 1981.

V. VITIELLO, «Nietzsche e la crisi del "tempo-immagine"», in *Il cannocchiale*, 1/3, 1981.

M. BERTAGGIA (a cura di), Nietzsche e la cultura contemporanea, Arsenale Cooperativa Editrice, Venezia 1982.

H. BRANDS, «Cogito ergo sum». Interpretationen von Kant bis Nietzsche, Freiburg-München 1982.

G. COLLI, La ragione errabonda, Adelphi, Milano 1982.

G. COTRONEO (a cura di), Nietzsche e la politica, ESI, Napoli 1982.

R. DIONIGI, Il doppio cervello di Nietzsche, Cappelli, Bologna 1982.

W. GEBHARD (a cura di), Friedrich Nietzsche: Perspektivität und Tiefe, Frankfurt a.M. Bern 1982.

A. MARINI (a cura di), Amicizie stellari. Studi su Nietzsche, Unicopli, Milano 1982.

G. PENZO, Friedrich Nietzsche e il destino dell'uomo, Città Nuova, Roma 1982.

G. TURCO LIVERI, Nietzsche. Lessico dei concetti e dei nomi delle opere nietzscheane, Armando, Roma 1982.

S. BARBERA-G. CAMPIONI, Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan, Franco Angeli, Milano 1983.

L. BONESIO, Lo stile della filosofia. Estetica e scrittura da Nietzsche a Blanchot, Franco Angeli, Milano 1983.

E. CAPODAGLIO, Nietzsche e la fenomenologia dell'interminabile, Gabriele Corbo Editore, Ferrara 1983.

G. DALMASSO, Ritorno della tragedia. Essere e inconscio in Nietzsche e Freud, Franco Angeli, Milano 1983.

A. GESSANI, Nel labirinto. Donne, La Rochefoucauld, Nietzsche, IANUA, Roma 1983.

S. GIVONE, Nietzsche interprete della tragedia greca, in Id., *Ermeneutica e romanticismo*, Mursia, Milano 1983.

A.M. JACOBELLI ISOLDI, Nietzsche. La visione e l'enigma, Studium, Roma 1983.

G. LOCCHI, Wagner, Nietzsche e il mito sovrumano, Akropolis, Napoli 1983.

M. MARTELLI, Filosofia e società nel giovane Nietzsche, Quattroventi, Urbino 1983.

E. MAZZARELLA, Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita, Guida, Napoli 1983.

A. MONTI (a cura di), Nietzsche. Verità-interpretazione, Atti del convegno di studi nietzscheano (2-4 dicembre 1983), Tilgher, Genova 1983.

G. PENZO, Friedrich Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana, Patron, Bologna 1983.

H. RASCHER, Das Nietzsche-Bild im George-Kreis. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mythologeme, Berlin-New York 1983.

A. VENTURELLI, Nietzsche in Berggasse 19 e altri studi, Quattroventi, Urbino 1983.

V. VITIELLO, Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger, Guida, Napoli 1983.

L. ALFIERI, Apollo tra gli schiavi. La filosofia sociale e politica di Nietzsche (1869-1876), Franco Angeli, Milano 1984.

L. ALFIERI, Nel labirinto. Quattro saggi su Nietzsche, Giuffrè, Milano 1984.

- J. DERRIDA, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris 1984.
- F. DESIDERI, «Aporetico apparire. Saggio sulla "Gaia scienza"», in *Lo spazio umano*, 10, gennaio-marzo 1984.
- G. DI MARCO, *Marx Nietzsche Weber*, Guida, Napoli 1984.
- M. DJURIC-J. SIMON (a cura di), *Zur Aktualität Nietzsches*, Würzburg 1984.
- G. MORPURGO-TAGLIABUE, *Nietzsche contra Wagner*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1984, nuova ediz. ampliata, ivi 1993.
- F. PERRELLI, *Strindberg e Nietzsche: un problema di storia del nichilismo*, Adriatica, Bari 1984.
- A. SABATINI, *Il giovane Nietzsche (1862-1875)*, ESI, Napoli 1984.
- M. DJURIC, *Nietzsche und die Metaphysik*, Berlin-New York 1985.
- S. MORAVIA, *Itinerario nietzscheano*, Guida, Napoli 1985.
- H. PFOTENHAUER, *Die Kunst als Physiologie. Nietzsches ästhetische Theorie und literarische Produktion*, Stuttgart 1985.
- G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1985.
- E. BLONDEL, *Nietzsche, le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philologique*, Paris 1986.
- M. DJURIC-J. SIMON (a cura di), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Würzburg 1986.
- R. KREIS, *Der gekreuzigte Dionysos. Kindheit und Genie Friedrich Nietzsches*, Würzburg 1986.
- A. NEGRI, *Nietzsche e/o l'innocenza del divenire*, Liguori, Napoli 1986.
- M. VANNINI, *Nietzsche e il cristianesimo*, D'Anna, Palermo 1986.
- E. BEHLER, *Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida*, Paderborn 1988.
- TH. BO?NING, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlin-New York 1988.
- C. CRAWFORD, *The Beginning of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin-New York 1988.
- D.M. FAZIO, *Il caso Nietzsche. La cultura italiana di fronte a Nietzsche, 1872-1940*, Marzorati, Settimo Milanese 1988.
- L.A. MANFREDA, *Nietzsche. Coscienza storica e dimensioni del tempo*, ESI, Napoli 1988.
- G. MORETTI, «Nietzsche e il romanticismo», in Id., *Nichilismo e romanticismo*, Cadmo, Roma 1988, pp. 58-85.
- G. PASQUALOTTO, *Saggi su Nietzsche*, Franco Angeli, Milano 1988.
- L. RUSSO, *Nietzsche, Freud e il paradosso della rappresentazione*, Istituto Enciclopedia Italiana, Roma 1988.
- M. VOZZA, *Sapere della superficie. Da Nietzsche a Simmel*, Liguori, Napoli 1988.
- U. WILLERS, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion*, Innsbruck 1988.
- M. FERRARIS, *Nietzsche nella filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano 1989.
- J. KO?HLER, *Zarathustras Geheimnis*, Nördlingen 1989.
- M. MARTELLI, *Nietzsche «inattuale»*, Quattroventi, Urbino 1989.
- F. VERCELLONE, «Il divenire della memoria. Lettura della "Nascita della tragedia"», in Id., *Apparenza e interpretazione*, Guerini e Associati, Milano 1989, pp. 13-27.
- L. CASINI, *La riscoperta del corpo. Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche*, Studium, Roma 1990.
- F. MASINI, «Il divino come "seconda innocenza" di Friedrich Nietzsche»; «Nietzsche, D'Annunzio e lo "scriba egizio"», in Id., *Le stanze del labirinto*, Ponte alle Grazie, Firenze 1990.
- E. NOLTE, *Nietzsche und der Nietzscheanismus*, Frankfurt a. M.-Berlin 1990 (tr. it. di M. Nardi,

S. Brunelli e N. Paoli, Nietzsche e il nietzscheanesimo, prefazione di L. Colletti, Sansoni, Firenze 1991).

G. PENZO, Invito al pensiero di Nietzsche, Mursia, Milano 1990.

D.M. FAZIO, Nietzsche e il criticismo. Elementi kantiani e neokantiani e critica della dialettica hegeliana nella formazione del giovane Nietzsche, Quattroventi, Urbino 1991.

S. GIAMETTA, Nietzsche il poeta, il moralista, il filosofo, Garzanti, Milano 1991.

G. PENZO, Il superamento di Zarathustra. Nietzsche e il nazionalsocialismo, Armando, Roma 1991.

L. ALFIERI-D. CORRADINI, Abissi. Meditazioni su Nietzsche, Giuffrè, Milano 1992.

G. CAMPIONI, Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari, ETS, Pisa 1992.

G. CAMPIONI e A. VENTURELLI (a cura di), La biblioteca ideale di Nietzsche, Guida, Napoli 1992.

G. CUNICO, Messianismo dionisiaco. Percorsi «apocrifi» per una rilettura di Nietzsche, Marietti, Genova 1992.

L. RUSTICHELLI, La profondità della superficie. Senso del tragico e giustificazione estetica dell'esistenza in Friedrich Nietzsche, Mursia, Milano 1992.

R. TORDI, Gli occhi dell'idolo. Ascendenze nietzscheane nella poesia italiana del primo Novecento, Bulzoni, Roma 1992.

V. VIVARELLI, L'immagine rovesciata. Le letture di Nietzsche, Marietti, Genova 1992.

G. PENZO, Nietzsche allo specchio, Laterza, Roma 1993.

C. PAPPARO FELICE, La passione senza nome. Materiali sul tema dell'anima di Nietzsche, Liguori, Napoli 1997.

L. BARANI, Nietzsche e le cure dell'io, Firenze Atheneum, Firenze 1998.

A. ARENA, Nietzsche e la metamorfosi sul sentimento tragico, Gruppo Edicom, Legnano 1999.

M.A. RASCHINI, Nietzsche e la crisi dell'Occidente, Marsilio, Venezia 2000.

M. VOZZA, Esistenza e interpretazione. Nietzsche oltre Heidegger, Donzelli 2001.

B. GIOVANOLA, Nietzsche e l'aurora della misura, Carocci, Roma 2002.

G.VATTIMO, Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione, Bompiani, Milano 2005.

NUMERI MONOGRAFICI DI RIVISTE

(Oltre, naturalmente, a rimandare alle annate delle Nietzsche-Studien, l'annuario di studi nietzscheani che l'editore Walter de Gruyter pubblica dal 1972, si segnalano qui alcuni numeri monografici di riviste italiane.)

Il Verri, 39/40, 1972.

Nuova Corrente, 68/69, 1975-76.

Prassi e teoria, 1, 1979.

«Nietzsche e l'umanesimo cristiano», numero monografico della rivista Aquinas, 3, 1979 (22).

Quaderni di «Musica e realtà», 4, 1984 (numero a cura di E. Fubini, dedicato a R. Wagner e F.

Nietzsche).

F.D.

1 Ad esempio SARAH KOFMAN (Nietzsche et la métaphore, Paris, Payot, 1972), BERNARD PAUTRAT (Versions du soleil Figures et système de Nietzsche, Paris, Seuil, 1971), JEAN MICHEL REY (L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche, ivi, 1971). Su ciò, cfr. la mia nota «Nietzsche heute?», in Philosophische Rundschau, 1977, pp. 62-91.

2 Traduco Uebermensch con «oltreuomo» invece che con il più usuale «superuomo» per una serie di ragioni teoriche che ho illustrato nel mio Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione, Milano, Bompiani, 1979.