

F. Nietzsche

Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi (1878-80)

Volume Primo

Prefazione

Parte prima. Delle prime e ultime cose

Parte seconda. Per la storia dei sentimenti morali

Parte terza. La vita religiosa

Parte quinta. Sintomi di cultura superiore e inferiore

Parte settima. La donna e il bambino

Parte ottava. Uno sguardo allo Stato

Volume Secondo

Prefazione

Parte prima. Opinioni e detti diversi

Parte seconda. Il viandante e la sua ombra

Volume Primo

Prefazione

1.

Mi è stato detto abbastanza spesso, e sempre con gran meraviglia, che in tutti i miei scritti, dalla «Nascita della tragedia» sino al recente «Preludio di una filosofia del futuro», ci sarebbe qualcosa di comune e di caratteristico: essi conterrebbero tutti, mi si è detto, lacci e reti per uccelli imprudenti e quasi una costante, nascosta istigazione a sovvertire consueti apprezzamenti e apprezzate consuetudini. Come? Tutto sarebbe solo umano, troppo umano? Con un tal sospiro si uscirebbe dai miei scritti, non senza una sorta di orrore e di sfiducia persino contro la morale, anzi parecchio tentati e spronati a fare per una volta i patrocinatori delle cose peggiori, come se esse fossero forse solo le meglio calunniate. I miei scritti sono stati definiti una scuola del sospetto, anzi del disprezzo, ma fortunatamente anche del coraggio, anzi dell'audacia. In effetti, io stesso non credo che qualcuno abbia mai guardato nel mondo con un sospetto altrettanto profondo, e non solo come occasionale avvocato del diavolo, ma, per dirla in termini teologici, anche come accusatore e nemico di Dio: e chi indovini solo alcune delle conseguenze insite in ogni profondo sospetto, qualcosa dei brividi e delle paure dell'isolamento cui è condannato chiunque sia affetto da una assoluta diversità di sguardo, capirà anche quanto spesso io, per riposarmi di me stesso, quasi per dimenticare anche solo brevemente me stesso, abbia cercato un rifugio qualunque — in una qualche ammirazione, o ostilità, o scientificità o leggerezza o stupidità; e anche perché io, quando non trovavo ciò di cui avevo bisogno, dovessi per forza procurarmelo artificialmente, falsificandolo, inventandolo (e che altro hanno fatto mai i poeti? e a che scopo esisterebbe un'arte nel mondo?). Ma ciò che mi è sempre stato estremamente necessario, per curarmi e ristabilirmi, era credere di non essere solo a tal punto, di non vedere da solo — un incantevole sospetto di affinità e di uguaglianza nel vedere e nel desiderare, un acquietarmi nella fiducia di un'amicizia, una cecità a due senza sospetti e punti interrogativi, un godere dei primi piani, delle superfici, di

quanto è vicino, vicinissimo, di tutto ciò che ha colore, pelle e appariscenza. Forse a tal riguardo si potrebbe accusarmi di «artificiosità», di raffinata abilità a batter moneta falsa: ad esempio, che io abbia scientemente e volutamente chiuso gli occhi di fronte alla cieca volontà di morale di Schopenhauer, in un tempo in cui avevo già una visione abbastanza chiara della morale; e ancora, che mi sia ingannato sull'incurabile romanticismo di Richard Wagner, come se esso fosse un principio e non una fine; e così pure per i greci, e così per i tedeschi e il loro futuro — e non ci sarebbe ancora un'intera lunga lista di questi «così pure?». Ma ammesso anche che tutto ciò sia vero e mi venga rinfacciato a buon motivo, che ne sapete voi, che cosa ne potete sapere, quanta astuzia dell'istinto di conservazione, quanta ragionevolezza e superiore precauzione siano contenuti in questo auto-inganno — e quanta falsità mi sia ancora necessaria per permettermi il lusso della veridicità? Basta io sono ancora vivo e la vita non è un'invenzione della morale: essa vuole inganno, essa vive di quello... ma, non è vero?, ecco che ricomincio da capo a fare quel che ho sempre fatto, io vecchio immoralista e uccellatore, e faccio discorsi immorali, extra-morali, «al di là del bene e del male».

2.

Così una volta, quando ne ebbi bisogno, mi inventai anche gli «spiriti liberi», ai quali è dedicato questo libro malinconico e coraggioso che si intitola «Umano, troppo umano»: simili «spiriti liberi» non esistono, non esistevano — ma allora avevo bisogno, come ho detto, della loro compagnia per restare di buon umore in mezzo a cose cattive (malattia, solitudine, estraneità, accidia, inattività), come buoni compagni e fantasmi, coi quali si parla e si ride quando si ha voglia di parlare e di ridere, ma che si mandano al diavolo quando diventano noiosi; come risarcimento per la mancanza di amici. Che, prima o poi, tali spiriti liberi possano esistere realmente, che la nostra Europa possa avere, tra i suoi figli di domani e dopo, tali compagni intrepidi e allegri, corporei e tangibili e non solo, come nel mio caso, schemi e giochi d'ombre da romiti, di questo vorrei essere l'ultimo a dubitare. Li vedo già venire, lentamente, lentamente; e potrò forse contribuire ad accelerarne l'avvento descrivendo in anticipo sotto quali destini li vedo nascere, per quali vie li vedo giungere?

3.

Si può presumere che uno spirito nel quale il tipo del «libero spirito» sia destinato a giungere a piena e dolcissima maturazione, abbia avuto il suo evento decisivo in una grande separazione, e che esso prima apparisse uno spirito tanto più legato e costretto per sempre al suo cantuccio e alla sua colonna. Che cosa lega più saldamente? Quali vincoli è quasi impossibile infrangere? Per uomini di specie alta ed eletta saranno i doveri: il rispetto, che è proprio della gioventù, il timore e la sensibilità per tutto ciò che è da sempre venerato e ritenuto degno, la gratitudine per il terreno da cui sono cresciuti, per la mano che li ha guidati, per il santuario dove hanno imparato a pregare — i loro stessi momenti più alti li legheranno nel modo più saldo, li obbligheranno nel modo più duraturo. Per simili incatenati la grande liberazione giunge improvvisa, come una scossa di terremoto: a un tratto la giovane anima viene scossa, strappata via, divelta — né capisce essa stessa che cosa stia accadendo. Un impulso e un impeto la dominano e divengono per lei come l'ordine di un padrone; si destano una volontà, un desiderio di andar via, non importa dove, ad ogni costo; una prepotente, pericolosa avidità di conoscere un mondo mai scoperto arde e divampa in tutti i suoi sensi. «Piuttosto morire che vivere qui», dice una voce imperiosa e seducente: e questo «qui», questo «a casa» è tutto quello che sinora la giovane anima aveva amato! Una paura e una diffidenza

improvvisa verso ciò che essa amava, un lampo di disprezzo verso quel che per essa significava «dovere», un desiderio ribelle, arbitrario, vulcanicamente irruente di partire, allontanarsi, straniarsi, raffreddarsi, rinsavire, gelarsi, un odio per l'amore, forse un gesto e uno sguardo sacrileghi indietro, verso ciò che essa sinora aveva venerato e amato, forse un rossore di vergogna per quel che ha appena fatto, e insieme un'esultanza per averlo fatto, un ebbro, esultante brivido interiore nel quale si rivela una vittoria — una vittoria? su che cosa? su chi? una vittoria enigmatica, ricca di domande, problematica, ma pur sempre la prima vittoria: simili cose brutte e dolorose appartengono alla storia della grande liberazione. Questa prima esplosione di forza e di volontà di autodeterminazione, di auto-posizione di valori, questo volere una volontà libera, è allo stesso tempo anche una malattia che può distruggere l'uomo: e questa malattia si esprime nei selvaggi tentativi e bizzarrie con cui l'affrancato, il liberato cerca ora di dimostrare a se stesso la propria signoria sulle cose! Si aggira intorno con animo crudele, con inappagata bramosia; ciò che egli rapina, deve scontare su di sé la pericolosa tensione del suo orgoglio; egli distrugge ciò che lo affascina. Con un riso cattivo egli rovescia ciò che scopre e trova protetto da un qualche pudore; vuol sperimentare come appaiono queste cose quando le si rovescia. C'è arbitrio, e gusto dell'arbitrio, quando talvolta egli volge il suo favore a ciò che sino allora godeva di cattiva fama — quando, curioso e tentatore, striscia attorno a quanto c'è di più proibito. Sullo sfondo dei suoi sforzi e del suo vagabondare — perché egli gira inquieto e senza meta come in un deserto — si erge il punto interrogativo di una curiosità sempre più rischiosa. «Non si possono sovvertire tutti i valori? e il bene, non è forse il male? e dio non è una raffinata invenzione del diavolo? In fondo, forse, non è tutto falso? E se noi siamo ingannati, non siamo forse, appunto per questo, anche ingannatori? non dobbiamo essere anche degli ingannatori?» — tali sono i pensieri che lo conducono e lo seducono, sempre più in là, sempre più lontano. Lo circonda e lo stringe la solitudine, sempre più minacciosa, soffocante, angosciata, dea terribile e *mater saeva cupidinum* — ma oggi, chi sa cosa sia la solitudine?...

4.

Da questo morboso isolamento, dal deserto di tali anni di esperimenti, ancor lungo è il cammino per giungere a quella enorme e dirompente sicurezza e salute, che non può fare a meno della stessa malattia, come strumento ed esca della conoscenza; per giungere a quella matura libertà dello spirito che è dominio di sé e disciplina del cuore e insieme la via per molti e opposti modi di pensare — a quella interiore amplitudine e incontentabilità che deriva dall'eccessiva ricchezza ed esclude il pericolo che lo spirito si perda, invagghendosi, nei suoi propri sentieri e, inebriato, resti fermo in un qualche angolo; sino a quella sovrabbondanza di forze plasmatrici, risanatrici, ricostitutrici che è appunto il segno della grande salute, sovrabbondanza che conferisce allo spirito libero il pericoloso privilegio di poter vivere dell'esperimento e di potersi dare all'avventura: il privilegio dello spirito libero che si fa maestro! In mezzo vi saranno lunghi anni di convalescenza, anni pieni di variopinte trasformazioni, dall'incanto doloroso, dominati e guidati da una tenace volontà di guarigione che spesso già osa prender l'abito della salute. C'è in essi uno stato intermedio, che un uomo di tal destino ricorderà più tardi non senza commozione: gli sono propri una pallida delicata luce e una solare felicità, un sentimento di aver acquisito libertà e fierezza d'uccello, e anche una visione aerea delle cose; qualcosa di diverso, che nasce dalla combinazione di curiosità e di lieve disprezzo. Uno «spirito libero»: questa fredda parola fa bene a chi è in quello stato, quasi riscalda. Si vive, sciolti ormai dalle catene dell'amore e dell'odio, senza sì e senza no, liberamente avvicinandosi e allontanandosi, ma preferendo sgusciar via, sottrarsi, sfarfalleggiare, volando ancora via, ancora in alto; si è viziati, come

chiunque abbia visto una volta sotto di sé una varietà immensa di cose — e ci si viene a contrapporre a chi si preoccupa di cose che non lo riguardano. In realtà, riguardano lo spirito libero ormai solo quelle cose — e quante! — che non lo preoccupano più...

5.

Un passo avanti nella guarigione: e lo spirito libero si accosta di nuovo alla vita, anche se lentamente, quasi a malincuore, con diffidenza. Intorno a lui tutto torna ad essere più caldo, più solare; il sentimento di sé e degli altri si acuisce, e brezze di ogni sorta spirano intorno a lui. Ha quasi la sensazione che solo ora i suoi occhi si aprano a ciò che è vicino. E stupito, e siede in silenzio: dov'era dunque? Queste cose vicine e vicinissime, come gli appaiono mutate! di quale lanugine e incanto si sono rivestite nel frattempo! Egli volge indietro lo sguardo con riconoscenza — riconoscenza per le sue peregrinazioni, per la durezza e autoestraneamento, per il suo guardar lontano e i suoi voli d'uccello nelle fredde altezze. Quanto è bene che non sia rimasto sempre «a casa», sempre «presso di sé», come un timido e ottuso perdigiorno! Egli è stato fuori di sé: non v'è dubbio. Solo ora egli vede se stesso, e quali sorprese non vi scopre! quali brividi mai provati! Quale felicità, persino nella stanchezza della vecchia malattia, nelle ricadute del convalescente! Che piacere prova, a sedere in silenziosa sofferenza, a intessere una trama di pazienza, a giacere al sole! Chi può capire meglio di lui la gioia dell'inverno, di una macchia di sole sul muro? Sono gli animali più riconoscenti del mondo, e anche i più umili, questi convalescenti e lucertole già mezzo rivolti alla vita: — tra essi v'è chi non lascia passar giorno senza appendere alla sua scia un piccolo inno di sole. E, parlando seriamente: è una cura radicale contro ogni pessimismo (che, com'è noto, è il cancro dei vecchi idealisti e dei bugiardi) ammalarsi al modo di questi spiriti liberi, restar lungamente malati e poi, ancor più lentamente, più lentamente, ritornar sani, o meglio «più sani». V'è saggezza, saggezza di vita, nel prescrivere a lungo la salute stessa a piccole dosi.

6.

In quel periodo può infine accadere, tra i bagliori improvvisi di una salute ancora irruente e capricciosa, che allo spirito libero, sempre più libero, si cominci a svelare il mistero di quella grande liberazione, che sino a quel momento aveva atteso, oscuro, problematico e quasi intoccabile, nella sua memoria. Se a lungo egli quasi non aveva osato chiedersi: «Perché così isolato, così solo? rinunciando a tutto quanto veneravo, persino alla disperazione? perché questa durezza, questa diffidenza, questo odio per le mie stesse virtù?» — ora osa, e interroga a voce spiegata, e già ode qualcosa di simile a una risposta. «Dovevi diventare signore di te, signore anche delle tue virtù. Prima esse ti dominavano: ora possono solo essere uno strumento in mano tua, accanto ad altri strumenti. Dovevi acquistar potere sui tuoi pro e contro, e imparare a innestarli e disinnestarli a seconda del tuo scopo superiore. Dovevi imparare a capire quanto c'è di prospettico in ogni definizione di valore — lo spostamento, la distorsione, e l'apparente teleologia degli orizzonti e quanto altro fa parte del prospettico; e anche quel tanto di stupidità che si riferisce a ogni contrapposizione di valori, e tutto lo scapito intellettuale con cui si paga ogni pro e ogni contro. Dovevi imparare a capire la necessaria ingiustizia insita in ogni pro e contro, l'ingiustizia come elemento inscindibile della vita, e la vita stessa come condizionata dalla visione prospettica, e dalla sua ingiustizia. Dovevi soprattutto vedere con i tuoi occhi dove l'ingiustizia raggiunge il massimo grado: ossia là, dove la vita è meno sviluppata, più angusta, manchevole, rozza, e ciononostante non può fare a meno di porsi a scopo e misura delle cose e, per

amore di sopravvivenza, di sbriciolare in segreto, minutamente e senza posa, mettendolo in questione, tutto quanto è più elevato, più grande e ricco; dovevi vedere con i tuoi occhi il problema della gerarchia, e come la forza, il diritto e l'ampiezza della prospettiva si sviluppino insieme. Dovevi...» basta, ormai lo spirito libero sa a quale «dovere» ha obbedito, e anche di che cosa ora è capace, e che cosa solo ora gli è consentito...

7.

In siffatto modo lo spirito libero dà risposta circa l'enigma di quella liberazione e, generalizzando il suo caso, finisce per dare di questa sua esperienza il seguente giudizio. «Come è successo a me, egli si dice, dovrà succedere a ogni uomo nel quale un compito voglia prender corpo e "venire al mondo".» La segreta forza e necessità di quel compito governerà sopra ed entro i suoi destini particolari, come una gravidanza insospettata — molto prima che egli ne abbia preso coscienza e ne conosca il nome. La nostra destinazione dispone di noi anche se ancora non la conosciamo; è il futuro che stabilisce la regola del nostro presente. Posto che sia quello della gerarchia, il problema di cui noi spiriti liberi possiamo dire: è il nostro problema, solo ora, giunti al mezzodì della vita, noi comprendiamo quanti preparativi, vie indirette, prove, tentazioni e travestimenti il problema abbia richiesto, prima di poter salire sino a noi, e come noi abbiamo dovuto sperimentare nell'anima e nel corpo i più molteplici e contraddittori stati di miseria e di felicità, come avventurieri e circumnavigatori di quel mondo interiore che si chiama «uomo», come misuratori di ogni essere «più in alto» e di ogni «sovrapporsi» reciproco che ugualmente caratterizza l'«uomo», penetrando ovunque, quasi senza paura, nulla disdegnando, nulla perdendo, assaporando tutto, tutto purificando e per così dire filtrando dal casuale — prima di poter finalmente dire, noi spiriti liberi: «Ecco, un nuovo problema! Ecco una lunga scala sui cui pioli noi stessi siamo stati seduti e siamo saliti — che una volta noi stessi siamo stati! Ecco un "più alto", un "più profondo", un "sotto di noi", un ordinamento lunghissimo, una gerarchia, che noi vediamo: ecco — il nostro problema!». ...

Nizza, primavera del 1886

Parte prima

Delle prime e ultime cose

1.

Chimica dei concetti e dei sentimenti. — I problemi filosofici assumono, oggi, quasi sotto ogni aspetto, la stessa forma interrogativa di duemila anni fa: come può qualcosa nascere dal suo contrario, ad esempio il razionale dall'irrazionale, ciò che sente da ciò che è morto, la logica dall'illogicità, una contemplazione disinteressata da una volontà bramosa, un vivere altruistico dall'egoismo, la verità dall'errore? La filosofia metafisica ha cercato finora di superare questa difficoltà negando che l'una cosa potesse nascere dall'altra e supponendo, per le cose considerate superiori, un'origine magica, direttamente dal nucleo essenziale della «cosa in sé». Di contro la filosofia storica, che ormai non si può più pensare separata dalla scienza naturale ed è il più recente di tutti i metodi filosofici, ha stabilito in singoli casi (ed è da supporre che tale sarà la sua conclusione per tutti i casi) che non si tratta di opposti, se non nell'usuale esagerazione delle concezioni popolari o metafisiche, e che

questa contrapposizione si fonda su un errore della ragione: stando ad essa non esiste, a rigor di termini, né un agire non egoistico, né una contemplazione affatto disinteressata; l'uno e l'altra sono soltanto sublimazioni, nelle quali l'elemento di base appare quasi volatilizzato, e rivela la sua presenza solo ad una osservazione più sottile. Tutto ciò di cui abbiamo bisogno, e che allo stadio attuale delle singole scienze può esserci concesso, è una chimica delle idee e dei sentimenti, morali, religiosi, estetici, come pure di tutte quelle emozioni che sperimentiamo in noi nel grande e piccolo commercio con la cultura e la società e persino nella solitudine: ma che accadrebbe, se questa chimica finisse per concludere che anche in questo campo i colori più belli sono quelli che si ricavano da una materia umile, e persino spregiata? Quanti avranno voglia di seguire tali indagini? L'umanità ama fuggire dalla propria mente gli interrogativi sull'origine e sugli inizi: non si deve forse essere quasi disumanizzati per sentire in sé l'inclinazione contraria?

2.

Difetti ereditari dei filosofi. — Tutti i filosofi hanno in comune il difetto di partire dall'uomo attuale e di credere di giungere allo scopo attraverso la sua analisi. «L'uomo» si delinea automaticamente ai loro occhi come una *aeterna veritas*, come un essere sempre uguale a se stesso in ogni vortice, come una sicura misura delle cose. Ma tutto quello che il filosofo enuncia sull'uomo non è altro che una testimonianza sull'uomo di un periodo quanto mai limitato. La mancanza di senso storico è il difetto ereditario di tutti i filosofi: alcuni di essi arrivano persino a prendere di punto in bianco la più recente configurazione dell'uomo, quale è venuta delineandosi sotto l'influsso di determinate religioni e di determinati avvenimenti politici, come la forma fissa dalla quale si deve partire. Non vogliono imparare che l'uomo si è fatto, che anche la capacità di conoscere si è fatta: mentre alcuni di loro da questa capacità di conoscere si fanno addirittura inventare il mondo intero. Ora, tutto l'essenziale del progredire umano è avvenuto in tempi remoti, molto precedenti a quei quattromila anni che noi approssimativamente conosciamo e nei quali l'uomo non può essersi cambiato di molto. Ma il filosofo vede nell'uomo attuale «istinti», e presume che questi facciano parte dei fatti immutabili dell'uomo e possano pertanto fornire una chiave per la comprensione del mondo in generale; l'intera teleologia si basa sul fatto che si parla dell'uomo degli ultimi quattromila anni come di un uomo eterno, verso il quale convergono naturalmente, sin dal loro inizio, tutte le cose del mondo. Ma tutto si è fatto: non esistono fatti eterni, come non esistono verità assolute. Perciò, da ora in poi, è necessario il filosofare storico, e, con esso, la virtù della modestia.

18.

Problemi fondamentali della metafisica. — Se mai verrà scritta la storia genetica del pensiero, essa conterrà anche, illuminata di nuova luce, il seguente principio di un eccellente logico: «La legge originaria, generale del soggetto conoscente consiste nell'intima necessità di conoscere ogni oggetto in sé, nella sua essenza, come un oggetto identico a se stesso, dunque esistente di per sé e in fondo sempre uguale e immutabile, in breve come una sostanza». Anche questa legge, che qui è detta «originaria», è divenuta: un giorno si mostrerà come questa tendenza nasca a poco a poco, negli organismi inferiori: come i ciechi occhi di talpa di questi organismi vedano dapprima sempre la stessa cosa; come poi, quando si fanno più marcate le diverse eccitazioni di piacere e dolore, vengano via via distinte varie sostanze, ciascuna però con un solo attributo, ossia con un unico rapporto con un tale organismo. Il primo gradino del pensiero logico è il giudizio: la sua essenza consiste, secondo quanto hanno stabilito i migliori logici, nella fede. Alla base di

ogni fede c'è la sensazione del piacevole o del doloroso in rapporto al soggetto senziente. Una terza, nuova sensazione, risultato delle due singole sensazioni precedenti, è il giudizio nella sua forma più bassa. A noi esseri organici, in origine, di una cosa non interessa altro se non il suo rapporto con noi in relazione al piacere o al dolore. Tra i momenti in cui diveniamo consapevoli di questo rapporto, gli stati del sentire, stanno quelli della quiete, del non sentire: allora il mondo e tutte le cose ci sono indifferenti, in essi non notiamo cambiamento alcuno (come, ancor oggi, un uomo fortemente interessato a qualcosa non si accorge che qualcuno gli passa accanto). Per la pianta, di norma tutte le cose sono quiete, eterne, uguali a se stesse. Dall'epoca degli organismi inferiori l'uomo ha ereditato la credenza che esistano cose uguali (solo l'esperienza derivata dalla scienza più alta contraddice questa tesi). La credenza originaria di ogni essere organico è forse addirittura questa, che tutto il resto del mondo sia uno e immobile. Da quel grado originario del pensiero logico è lontanissimo il pensiero della causalità: anzi, ancora oggi, noi pensiamo in fondo che tutti i sentimenti e le azioni siano atti della libera volontà: se un individuo senziente si osserva, considera ogni sensazione, ogni mutamento come qualcosa di isolato, ossia non condizionato, privo di nesso, che affiora in noi senza legami col prima e col dopo. Abbiamo fame, ma da principio non pensiamo che il nostro organismo voglia essere sostenuto: quella sensazione sembra manifestarsi senza motivo e senza scopo, si isola e si ritiene arbitraria. Dunque, la fede nella libertà del volere è un errore originario di ogni essere organico, che esiste sin da quando esistono in esso gli stimoli del pensiero logico; e allo stesso modo è un errore originario e ugualmente antico di ogni essere organico la fede in sostanze non condizionate e in cose uguali. Ma, in quanto ogni metafisica si è occupata prevalentemente di sostanza e di libertà del volere, la si può definire come la scienza che tratta degli errori fondamentali dell'uomo — come se fossero però verità fondamentali.

19.

Il numero. — L'invenzione delle leggi dei numeri fu fatta in base all'errore, che dominava sin dall'inizio, che esistessero più cose uguali (ma in effetti non c'è nulla di uguale), o almeno che esistessero cose (ma non c'è alcuna «cosa»). L'ipotesi della molteplicità presuppone sempre che ci sia qualcosa che si presenta come molteplice: ma proprio qui già regna l'errore, già qui noi ci fingiamo esseri, unità che non esistono. Le nostre sensazioni di spazio e tempo sono false, perché conducono, se esaminate coerentemente, a contraddizioni logiche. In ogni definizione scientifica noi calcoliamo sempre, inevitabilmente, con alcune grandezze false: ma, essendo queste grandezze per lo meno costanti, come ad esempio la nostra sensazione di tempo e spazio, i risultati della scienza acquistano pur sempre rigore e sicurezza perfetti nel loro nesso reciproco; su di essi si può continuare a costruire, sino a quel termine ultimo in cui l'errata ipotesi di base, quegli errori costanti, entrano in contraddizione con i risultati, come ad esempio nella dottrina degli atomi. Allora ci sentiamo ancor sempre costretti a supporre una «cosa» o un «substrato» materiale che viene mosso, mentre l'intero metodo scientifico ha perseguito appunto il compito di risolvere in movimenti tutto ciò che ha qualità di cosa (che è materiale): anche qui, con la nostra sensazione noi continuiamo a scindere ciò che muove da ciò che è mosso e non usciamo da questo circolo, perché la fede nelle cose è legata sin dall'antichità al nostro essere. Quando Kant dice: «la ragione non crea le sue leggi dalla natura, bensì le impone ad essa», ciò è perfettamente vero riguardo al concetto di natura che noi siamo costretti a collegare ad essa (natura = mondo come rappresentazione, cioè come errore), che è, però, la somma di una quantità di errori dell'intelletto. A un mondo che non sia

una nostra rappresentazione, le leggi dei numeri sono affatto inapplicabili: esse valgono solo nel mondo degli uomini.

20.

Alcuni gradini all'indietro. — Un livello, certo molto alto, di cultura è raggiunto quando l'uomo supera le idee e le paure superstiziose e religiose e, ad esempio, non crede più ai cari angioletti o al peccato originale, e ha disimparato anche a parlare di salvezza delle anime: giunto a questo grado di liberazione, egli deve ancora superare, con grandissimo sforzo della sua riflessione, la metafisica. Poi però è necessario un movimento all'indietro: egli deve arrivare a una giustificazione storica, come pure psicologica, di tali rappresentazioni, deve riconoscere come di lì sia venuto il massimo incentivo per l'umanità e come, senza questo movimento all'indietro, ci si priverebbe dei migliori risultati sinora raggiunti dall'umanità. Riguardo alla metafisica filosofica, vedo ora che sempre più numerosi sono coloro che han raggiunto la meta negativa (che cioè ogni metafisica positiva sia un errore), ma pochi sono ancora quelli che scendono altri gradini in giù: si deve infatti guardare oltre l'ultimo gradino della scala, non voler restare fermi su di esso. I più illuminati arrivano solo a liberarsi dalla metafisica e a guardare ad essa con superiorità: mentre anche qui, come all'ippodromo, è pur necessario girare al termine della pista.

21.

Presumibile vittoria della scepisi. — Facciamo per una volta valere il punto di vista scettico: posto che non esista un altro mondo metafisico, e che tutte le interpretazioni, derivate dalla metafisica, dell'unico mondo che conosciamo siano per noi inservibili, con quali occhi guarderemmo agli uomini e alle cose? E utile meditare su questo, anche se un giorno la questione se Kant o Schopenhauer abbiano dimostrato scientificamente qualcosa di metafisico dovesse venire riusata. Infatti, per storica probabilità, è possibilissimo che un giorno gli uomini diventino a tale riguardo generalmente scettici; allora la questione sarà: come si configurerà la società umana sotto l'influsso di un tale modo di pensare? Forse, la dimostrazione scientifica di un qualche mondo metafisico è già così difficile che l'umanità non si libererà più dalla diffidenza nei suoi confronti. E se si diffida della metafisica, in complesso, le conseguenze saranno le stesse che se la si fosse direttamente confutata e non fosse più lecito credere in essa. In ambedue i casi, la questione storica circa una mentalità non metafisica dell'umanità rimane la stessa.

Parte seconda

Per la storia dei sentimenti morali

35.

Vantaggi dell'osservazione psicologica. Che la riflessione sull'umano, il troppo umano — o, come si direbbe con un'espressione più dotta: l'osservazione psicologica — faccia parte dei mezzi grazie ai quali ci si può alleviare il peso della vita; che l'esercizio di quest'arte conferisca presenza di spirito in situazioni difficili e offra distrazione in mezzo a gente noiosa; che, anzi, dai momenti più spinosi e tristi della vita si possano trarre sentenze e così rasserenarsi un po', tutto questo, nei secoli passati, si credeva, si sapeva. Perché lo ha dimenticato questo secolo, in

cui almeno in Germania, ma anche in Europa, da molti segni si può riconoscere la povertà di osservazione psicologica? Non proprio nel romanzo, nella novella o nella considerazione filosofica, che sono opera di uomini d'eccezione; già di più nella valutazione di uomini e avvenimenti pubblici; ma soprattutto, l'arte della scomposizione e ricomposizione psicologica manca nelle riunioni sociali, in cui si parla molto di uomini, ma niente affatto dell'uomo. Perché mai ci si lascia sfuggire la più ricca e innocua materia di conversazione? Perché non si leggono più neppure i grandi maestri di sentenze psicologiche? Infatti, sia detto senza esagerazione, in Europa è raro trovare un uomo di cultura che abbia letto La Rochefoucauld e i suoi fratelli d'arte e di spirito; e ancor più raro è colui che, conoscendoli, non li disdegni. Probabilmente però anche questo non abituale lettore non proverà, leggendoli, la gioia che la forma di questi artisti potrebbe procurargli; poiché neanche la testa più fine è in grado di apprezzar degnamente l'arte di affilar sentenze, se non vi è stata essa stessa educata e non vi si è cimentata. Senza tale tirocinio pratico, si considera questa forma di creazione più facile di quanto non sia, e non si gusta appieno quanto v'è in essa di riuscito e affascinante. Perciò i lettori moderni ne ricavano un godimento relativamente modesto, anzi appena un certo qual buon sapore in bocca, cosicché si comportano come le persone comuni che si trovino a osservare dei cammei: li lodano, non potendoli amare, e son pronte ad ammirare, ma molto più a scapparsene via.

37.

Tuttavia. — Comunque si voglia considerare questa partita e questa contropartita, nello stato attuale di una determinata scienza particolare è necessario disseppellire l'osservazione morale, e all'umanità non potrà esser risparmiato l'orrido spettacolo di un tavolo di dissezione psicologica, con i suoi bisturi e le sue pinze. Qui infatti è il regno di quella scienza che indaga sull'origine e la storia dei cosiddetti sentimenti morali e che nel suo progredire dovrà porre e risolvere i complessi problemi sociologici: la filosofia più antica non li conosceva, e si è sempre dispensata con magre scuse dall'indagare sull'origine e la storia dei sentimenti morali. Le conseguenze le vediamo molto chiaramente oggi, dopo che numerosi esempi hanno dimostrato come gli errori dei maggiori filosofi scaturiscano normalmente da un'erronea spiegazione di determinate azioni e sentimenti umani: come, sulla base di un'analisi erronea, per esempio delle cosiddette azioni altruistiche, si costruisca una falsa etica, a favore della quale vengono a loro volta chiamati in causa religione e garbugli mitologici, e come infine le ombre di questi spiriti cupi si allunghino anche sulla fisica e sulla visione complessiva del mondo. Ma, una volta stabilito che la superficialità dell'osservazione psicologica ha teso e continua a tendere le più pericolose insidie all'umana capacità di giudizio e di deduzione, è necessaria quella perseveranza di lavoro che non si stanca di ammucciarne pietra su pietra, pietruzza su pietruzza; occorre il sobrio coraggio di non vergognarsi di un lavoro così umile e di sfidare qualunque disprezzo di esso. È vero: innumerevoli osservazioni particolari sull'umano e troppo umano sono state trovate ed espresse per la prima volta in ambienti sociali avvezzi a offrire ogni sorta di sacrifici non alla conoscenza scientifica, ma a un'arguta civetteria; e il profumo di quell'antica patria della sentenza moralistica — profumo molto seducente — ha impregnato tutto questo genere con tenacia quasi irrimediabile: sicché, a causa sua, l'uomo di scienza manifesta involontariamente una certa diffidenza contro questo genere e la sua serietà. Ma basta additare le conseguenze: poiché già ora si comincia a vedere quali serissimi risultati crescano sul terreno dell'osservazione psicologica. Qual è la proposizione principale cui perviene uno dei più arditi e freddi pensatori, l'autore del libro «Sull'origine dei sentimenti morali», grazie alle sue analisi incisive e taglienti sull'agire umano? «L'uomo morale, egli dice, non è più vicino al mondo

intelligibile (metafisico) di quanto non lo sia l'uomo fisico.» Questa proposizione, indurita e affilata sotto i colpi di martello della conoscenza storica, potrà forse, in un futuro, fungere da ascia che reciderà alle radici il «bisogno metafisico» degli uomini — se più a benedizione che a maledizione del benessere umano, chi potrebbe dirlo? —, ma in ogni caso sarà la proposizione che avrà le conseguenze più rilevanti, terribile e fertile allo stesso tempo, e che guarderà nel mondo con quel duplice sguardo che tutte le grandi conoscenze possiedono.

39.

La favola della libertà intelligibile. — La storia dei sentimenti in base ai quali noi chiamiamo qualcuno responsabile, la storia dunque dei sentimenti morali, si svolge secondo le seguenti fasi principali. Dapprima si definiscono buone o cattive determinate azioni senza considerarne i motivi, ma unicamente in base alla bontà o al danno dei loro effetti. Presto però si dimentica l'origine di tali definizioni e ci si illude che la qualità di «buono» o di «cattivo» sia inerente alle azioni in sé, indipendentemente dalle loro conseguenze: con lo stesso errore per cui la lingua definisce la pietra come dura, e l'albero come verde — quindi considerando come causa ciò che invece è effetto. Poi si ripone l'esser buono o cattivo nei motivi, e si considerano le azioni in sé come moralmente ambigue. Andando avanti, si attribuisce il predicato di buono o di cattivo non più al motivo singolo, bensì all'intero essere di un uomo, dal quale il motivo sorge come la pianta dal terreno. Così si considera l'uomo responsabile, nell'ordine, per i suoi effetti, poi per le sue azioni, poi per i suoi motivi e infine per il suo essere. Da ultimo si scopre che nemmeno questo essere può dirsi responsabile, in quanto è in tutto e per tutto una conseguenza necessaria, e cresce dagli elementi e influssi di cose passate e presenti: quindi l'uomo non può essere considerato responsabile per nulla, né per il suo essere né per i suoi motivi né per le sue azioni né per i suoi effetti. Si è con ciò arrivati a riconoscere che la storia dei sentimenti morali è la storia di un errore, dell'errore della responsabilità — che, come tale, poggia su quello della libertà del volere. Schopenhauer invece ragionava così: poiché da determinate azioni segue un disagio («coscienza della colpa»), deve esistere una responsabilità; infatti non ci sarebbe alcun motivo per questo disagio, se non solo ogni azione umana avvenisse di necessità — come effettivamente avviene, anche secondo l'opinione di questo filosofo — ma se con la medesima necessità l'uomo stesso conseguisse tutto il suo essere — cosa che Schopenhauer nega. Dalla effettività di questo disagio Schopenhauer crede di poter dimostrare una libertà che l'uomo avrebbe in qualche modo avuta, non in rapporto alle azioni ma in rapporto all'essere: libertà dunque di essere in questo o in quel modo, ma non di agire in questo o in quel modo. Dall'*esse*, sfera della libertà e responsabilità, discende a suo avviso l'*operari*, sfera della stretta causalità, necessità e irresponsabilità. Dunque quel disagio si riferirebbe apparentemente all'*operari* — in quanto questo sarebbe errato —, in realtà invece all'*esse*, che sarebbe l'azione di una volontà libera, la causa prima dell'esistenza di un individuo: l'uomo diventerebbe ciò che vuol diventare, la sua volontà sarebbe anteriore alla sua esistenza. Qui dal fatto del disagio si fa erroneamente discendere la giustificazione, l'ammissibilità razionale di esso; e da questa erronea deduzione Schopenhauer perviene alla sua fantastica conseguenza della cosiddetta libertà intelligibile. Ma il disagio che segue all'azione non ha affatto bisogno di essere razionale: anzi non lo è di certo, poiché riposa sull'erroneo presupposto che proprio l'azione non debba necessariamente conseguire. Dunque: l'uomo prova rimpianto e rimorso perché si considera libero, non perché lo sia. Inoltre questo disagio è qualcosa da cui ci si può disabituare, e in molti uomini non si manifesta per niente in rapporto ad azioni per le quali molti altri lo provano. È qualcosa di assai mutevole, legato all'evoluzione dei costumi e della cultura, e forse

si manifesta solo in un periodo relativamente breve della storia del mondo. Nessuno è responsabile delle proprie azioni, né del proprio essere; giudicare equivale ad essere ingiusti. Ciò vale anche quando l'individuo giudica se stesso. La proposizione è chiara come la luce del sole, eppure qui tutti tornano più volentieri nell'ombra e nella menzogna: per paura delle conseguenze.

41.

Immutabilità del carattere. — Che il carattere sia immutabile non è vero in senso stretto; questa frase corrente significa piuttosto unicamente che, durante la breve vita di un uomo, i motivi che agiscono su di lui non possono incidere abbastanza in profondità da cancellare i caratteri impressi da molti millenni. Se però ci si immaginasse un uomo di ottantamila anni, in lui si avrebbe addirittura un carattere assolutamente mutevole, sicché da lui verrebbero via via a svilupparsi una quantità di individui diversi. La brevità della vita umana conduce a parecchie affermazioni erronee sulle qualità dell'uomo.

42.

L'ordinamento dei beni e la morale. — La gerarchia dei beni accettata in passato, a seconda che un egoismo inferiore, superiore o supremo voglia l'una oppure l'altra cosa, decide ora sull'essere morale o sull'essere immorale. Preferire un bene inferiore (per esempio il godimento sensuale) a un bene stimato superiore (la salute, per esempio) è considerato immorale, e così pure preferire una vita comoda alla libertà. La gerarchia dei beni non è però sempre la stessa in ogni tempo; un uomo che preferisca la vendetta alla giustizia è morale secondo il criterio di una cultura più antica, e immorale secondo la cultura di oggi. «Immorale» significa dunque che uno non è ancora sensibile, o non lo è abbastanza, ai motivi superiori, più sottili e spirituali, che ogni nuova cultura porta di volta in volta con sé: indica chi è rimasto indietro, ma sempre solo in base a una differenza di grado. La stessa gerarchia dei beni non viene istituita, e riorganizzata, secondo punti di vista morali; tuttavia, dal modo in cui essa è di volta in volta determinata, si stabilisce se un'azione sia morale o no.

45.

Duplici preistoria del bene e del male. — Il concetto di bene e di male ha una duplice preistoria: da un lato, nell'animo delle stirpi e caste dominanti. Chi ha il potere di contraccambiare, bene con bene, male con male, ed esercita anche realmente questo contraccambio, ovverossia la vendetta e la riconoscenza, viene detto buono; chi non è potente e non può ricambiare, passa per cattivo. Come buono si appartiene ai «buoni», a una comunità che possiede il sentimento di essere tale in quanto gli individui sono reciprocamente collegati dal senso del contraccambio. Come cattivi si appartiene ai «cattivi», una massa di uomini subordinati, impotenti, che non possiedono alcun sentimento di essere una comunità. I buoni sono una casta, i cattivi una massa, come polvere. Per un certo periodo buono e cattivo equivalgono a nobile e umile, a signore e schiavo. Di contro, il nemico non è considerato cattivo in quanto può rivalersi. In Omero, il troiano e il greco sono entrambi buoni. Non chi ci fa del male, ma chi è spregevole è considerato cattivo. Nella comunità dei buoni, il bene è ereditario; è impossibile che da un terreno così buono possa nascere un cattivo. Se tuttavia uno dei buoni compie qualcosa di indegno, si ricorre a delle scappatoie: per esempio se ne attribuisce la colpa a un dio, dicendo che avrebbe colpito il buono rendendolo cieco e folle. — D'altro lato, nell'animo degli oppressi, degli impotenti. Qui ogni altro

uomo, sia esso nobile o umile, è considerato ostile, spietato, predatore, crudele, subdolo. Cattivo è parola che definisce l'uomo, anzi qualsiasi essere vivente che si possa supporre, ad esempio un dio; umano, divino equivale pertanto a diabolico, malvagio. I segni della bontà, della misericordia, della compassione vengono angosciosamente recepiti come un'insidia, come un preludio a una tremenda conclusione, come stordimento e raggiri, insomma come raffinata malvagità. Tale essendo lo stato d'animo dell'individuo, difficilmente può sorgere una comunità, ma tutt'al più la forma più primitiva di essa: cosicché ovunque predomini questa concezione del bene e del male, è vicino il tramonto degli individui, delle loro stirpi e razze. La nostra moralità odierna è sorta sul terreno delle stirpi e caste dominanti.

89.

Vanità. — Noi teniamo alla buona opinione degli uomini, intanto perché essa ci è utile, e poi perché vogliamo far loro piacere (i figli ai genitori, i discepoli ai maestri e in generale gli uomini benevoli a tutti gli altri uomini). Solo se qualcuno ritiene importante la buona opinione degli uomini a prescindere da un qualche vantaggio o dal desiderio di far piacere, noi parliamo di vanità. In questo caso l'uomo vuol far piacere a se stesso, ma a spese del prossimo, inducendolo a nutrire una falsa opinione di lui oppure mirando a un grado di «buona opinione» in cui essa è destinata a diventar penosa per tutti gli altri (suscitando l'invidia). Di solito l'individuo vuole confermare e rafforzare ai propri occhi l'opinione che ha di sé servendosi dell'opinione degli altri; ma la forza dell'abitudine all'autorità — abitudine antica quanto l'uomo — induce anche molti a fondare sull'autorità la loro fede in sé, dunque ad accettarla solo dalla mano altrui: si fidano più del giudizio altrui che del proprio. L'interesse verso se stesso, il desiderio di far piacere a se stesso raggiunge nel vanitoso un livello tale, che egli induce gli altri a una falsa e troppo elevata stima di sé, e tuttavia si attiene poi all'autorità degli altri: dunque provoca l'errore e poi gli presta fede. — Si deve quindi ammettere che i vanitosi non vogliono tanto piacere agli altri quanto a se stessi, e in ciò arrivano persino a trascurare il proprio vantaggio: spesso infatti tengono a rendere i propri simili sfavorevoli, ostili, invidiosi, dunque dannosi, nei propri confronti, solo per aver il piacere di se stessi, il godimento di sé.

92.

Origine della giustizia. — La giustizia (equità) prende origine tra uomini di potenza pressoché pari, come bene ha compreso Tucidide (nel terribile dialogo tra i messi ateniesi e melii): dove non esista una superiorità di forze chiaramente riconoscibile e una lotta porterebbe a un inutile danno per ambedue le parti, nasce il pensiero di mettersi d'accordo e di patteggiare sulle reciproche pretese: il carattere iniziale della giustizia è quello dello scambio. Ciascuno accontenta l'altro, in quanto ciascuno riceve ciò che egli apprezza più dell'altro. Si dà a ciascuno quel che egli vuole avere, come cosa ormai sua, e in cambio si riceve ciò che si desidera. Giustizia è dunque compensazione e scambio, con il presupposto di una posizione di forza quasi pari: così la vendetta rientra originariamente nell'ambito della giustizia, essa è uno scambio. Lo stesso vale per la gratitudine. La giustizia si riallaccia naturalmente al punto di vista di una intelligente conservazione di sé, dunque all'egoismo di questa riflessione: «Perché dovrei danneggiarmi inutilmente, senza peraltro raggiungere il mio scopo?». — Questo, sull'origine della giustizia. Poiché gli uomini, secondo l'abitudine del loro intelletto, hanno dimenticato lo scopo originario delle azioni cosiddette giuste, eque, e soprattutto poiché i fanciulli

sono stati educati da migliaia di anni ad ammirare e imitare quelle azioni, è sorta via via l'illusione che un'azione giusta sia un'azione altruistica: e su questa illusione riposa l'alta stima che se ne ha e che per giunta, come tutte le stime, cresce in continuazione: ciò che è stimato molto viene infatti perseguito con sacrificio, imitato, riprodotto, e cresce perché al valore della cosa stimata viene ad aggiungersi quello della fatica e dello zelo impiegati da ciascuno. — Quanto poco morale sembrerebbe il mondo se non esistesse la dimenticanza! Un poeta, potrebbe dire che Dio ha posto la dimenticanza come guardiana sulla soglia del tempio della dignità umana.

94.

Le tre fasi sinora attraversate dalla moralità. — Il primo segno che la bestia è diventata uomo si ha quando il suo agire non si indirizza più al benessere momentaneo ma a quello durevole, quando dunque l'uomo persegue un utile, uno scopo: allora prorompe per la prima volta il libero dominio della ragione. Un livello ancora più alto si raggiunge quando l'uomo agisce secondo il principio dell'onore, grazie al quale egli si inserisce in un ordine, si sottomette a sentimenti comuni, il che lo innalza molto sulla fase in cui ancora lo guidava l'utile inteso in senso puramente personale: egli rispetta e vuol essere rispettato, intende cioè l'utile come dipendente da ciò che egli pensa degli altri, e gli altri di lui. Infine egli agisce, al più alto livello di moralità sinora raggiunto, secondo il proprio criterio degli uomini e delle cose, e decide egli stesso per sé e per gli altri ciò che è utile e onorevole; è diventato il legislatore delle opinioni, in base al concetto sempre più elevato dell'utile e dell'onorevole. La conoscenza lo mette in grado di anteporre il massimamente utile, cioè l'utile comune e duraturo, al personalmente utile, e l'onesto riconoscimento di una validità comune e durevole alla validità momentanea; egli vive e agisce da individuo collettivo.

95.

Morale dell'individuo maturo. — Sino ad ora si è considerato come vero segno distintivo dell'azione morale l'impersonalità; ed è dimostrato che all'inizio fu la considerazione dell'utile generale quella in base alla quale si lodavano e onoravano tutte le azioni impersonali. Non dovrebbe forse essere imminente un'importante trasformazione di queste opinioni, ora che sempre meglio si comprende come proprio nella considerazione più personale possibile sia anche la massima utilità collettiva, sicché proprio l'agire strettamente personale corrisponde all'attuale concetto di moralità (come utilità generale)? Far di sé una persona completa e, in tutto quanto si fa, tener presente il massimo bene di essa: questo porta molto più in là che non i compassionevoli moti e azioni in favore degli altri. Noi tutti siamo ancora affetti da una troppo scarsa considerazione di quanto in noi è personale, esso è malamente sviluppato — confessiamocelo: il nostro spirito ne è stato distolto con la forza, e offerto in sacrificio allo Stato, alla scienza, a quanto abbisognava di aiuto, come se fosse il male che doveva venir sacrificato. Anche adesso noi vogliamo lavorare per il nostro prossimo, ma solo per quanto in questo lavoro troviamo il nostro vantaggio più alto, né più né meno. Dipende solo da quel che si intende per proprio vantaggio; sarà l'individuo immaturo, primitivo, rozzo, a intenderlo anche nella maniera più rozza.

96.

Costume e costumato. — Essere morale, costumato, etico, significa portare obbedienza a una legge o a una tradizione di antica data. Che ci si sottometta a

fatica o volentieri, non importa, basta che lo si faccia. «Buono» è detto chi, come per sua natura, dopo lunga ereditaria tradizione, dunque facilmente e volentieri, fa ciò che è conforme al costume quale esso di volta in volta è (ad esempio vendette, se il compier vendetta fa parte del costume, come era presso i greci antichi). Vien detto buono perché è buono «a qualche cosa»; ma dato che, pur nel mutamento dei costumi, la benevolenza, la compassione e cose simili sono sempre state considerate come «buone a qualcosa», oggi si definisce specialmente «buono» chi è benevolo e caritatevole. Cattivo significa essere «non costumato» (immorale), esercitare il malcostume, ribellarsi alla tradizione, sia essa ragionevole o insensata; ma in ogni legge morale di ogni tempo recar danno al prossimo è stato considerato come particolarmente dannoso, cosicché oggi, alla parola «cattivo», noi pensiamo soprattutto al volontario nocimento del prossimo. L'«egoistico» e l'«altruistico» non sono la contrapposizione fondamentale che ha portato l'uomo a distinguere tra morale e immorale, tra bene e male, bensì l'esser legati a una tradizione, a una legge, e il liberarsene. Come la tradizione sia nata, qui è indifferente; essa ad ogni modo è nata indipendentemente da bene e male o da qualsiasi altro immanente imperativo categorico, soprattutto bensì allo scopo di conservare una comunità, un popolo; ogni usanza superstiziosa nata in base alla falsa interpretazione di un avvenimento genera una tradizione, seguire la quale è morale; liberarsi di essa è quindi pericoloso e dannoso per la collettività ancor più che per l'individuo (in quanto la divinità si vendica dell'empietà, e di ogni violazione ai suoi privilegi, sulla collettività, e solo in tal senso anche sull'individuo). Ora, ogni tradizione diventa viepiù rispettabile quanto più lontana è la sua origine, quanto più questa viene dimenticata; il rispetto tributato si accresce di generazione in generazione, e alla fine la tradizione diventa sacra e suscita venerazione; e così in ogni caso, la morale della pietà religiosa è una morale molto più antica di quella che esige azioni altruistiche.

97.

Il piacere nel costume. — Un tipo importante di piacere, e di conseguenza di fonte di moralità, nasce dall'abitudine. Si fa quanto è abituale più facilmente, meglio, dunque più volentieri; vi si prova piacere, e si sa per esperienza che l'abituale è collaudato, dunque è utile; un costume con il quale è possibile vivere è considerato salutare, in contrapposizione a ogni esperimento nuovo e non ancora messo alla prova. Il costume è perciò l'unione del piacevole e dell'utile, e per giunta non esige riflessione. Non appena l'uomo può esercitare la costrizione, l'adopera per introdurre e imporre i suoi costumi, che per lui sono una collaudata saggezza di vita. Così pure, una comunità di individui costringe ogni singolo componente allo stesso costume. Qui sta l'errore del sillogismo: per il fatto di trovarsi bene in un determinato costume, o almeno perché grazie ad esso si fa valere la propria esistenza, questo costume è necessario, in quanto considerato l'unica possibilità di trovarsi bene; unicamente da esso sembra scaturire il benessere della vita. Questa concezione dell'abituale come condizione dell'esistenza viene applicata sin nei più piccoli particolari del costume: poiché, nei popoli e nelle culture inferiori, la coscienza della reale causalità è molto scarsa, si guarda con paura superstiziosa a che tutto segua sempre lo stesso corso; persino laddove il costume è difficile, duro, pesante, esso viene conservato a causa della sua apparentemente altissima utilità. Si ignora che anche in costumi diversi può sussistere lo stesso grado di benessere, e che anzi se ne possono ricavare persino gradi superiori. Invece ben si nota come tutti i costumi, anche i più rigidi, col tempo diventano più gradevoli e miti, e come anche il costume di vita più severo può diventare un'abitudine, e di conseguenza un piacere.

98.

Piacere e istinto sociale. — Dai suoi rapporti con gli altri, l'uomo ricava un nuovo tipo di piacere, in aggiunta ai sentimenti di piacere che egli ricava da se stesso; in tal modo allarga notevolmente la sfera del sentimento di piacere in genere. Forse, una parte di quanto attiene a questa sfera egli l'ha ereditata già dagli animali, che provano un evidente piacere a giocare insieme, soprattutto le madri coi piccoli. Si pensi inoltre ai rapporti sessuali, che in vista del piacere rendono interessante a ogni maschio pressoché ogni femmina, e viceversa. Il sentimento di piacere che scaturisce dai rapporti umani rende in genere l'uomo migliore; la gioia comune, il piacere goduto insieme diventano maggiori e danno sicurezza all'individuo, lo rendono più buono, dissolvono la diffidenza, l'invidia: perché ci si sente bene e si vede che l'altro si sente bene allo stesso modo. Le uguali manifestazioni di piacere risvegliano la fantasia della simpatia, il sentimento di essere uguali: lo stesso provocano anche i dolori sofferti in comune, le tempeste, i pericoli, i nemici. Su questa base si costruisce poi la più antica alleanza, il cui senso sta nell'eliminare insieme e nel respingere la minaccia di un dolore per il bene di ogni singolo. Così dal piacere nasce l'istinto sociale.

99.

L'innocenza nelle cosiddette cattive azioni. — Tutte le azioni «cattive» sono motivate dall'istinto di conservazione o, ancor più esattamente, dal desiderio dell'individuo di cercare il piacere e fuggire il dolore: così motivate, però, esse non sono cattive. Il «procurar dolore in sé» non esiste, tranne che nel cervello dei filosofi, e così pure il «procurar piacere in sé» (compassione nel senso di Schopenhauer). Nella fase precedente alla nascita dello Stato noi uccidiamo l'essere, sia esso scimmia o uomo, che vuol prenderci il frutto dell'albero nel momento in cui noi abbiamo fame e corriamo verso l'albero: cosa che faremmo ancor oggi, con un animale, se ci trovassimo a percorrere una plaga inospitale. Le cattive azioni che oggi più ci indignano, si fondano sull'errore che colui che ce le infligge possieda una libera volontà, e dunque che sia a sua discrezione non farci questo male. Credere in questa possibilità di arbitrio suscita l'odio, il desiderio di vendetta, la ferocia, tutto l'incattivirsi della fantasia, mentre ci adiriamo molto meno con un animale, in quanto lo consideriamo irresponsabile. Far del male non per istinto di conservazione, ma per rivalsa, è la conseguenza di un giudizio errato ed è perciò altrettanto incolpevole. Nella fase che precede lo Stato, il singolo può esser duro e feroce verso altri esseri solo per spaventarli, per assicurare la propria esistenza mediante tali prove di potenza. Così agisce il violento, il potente, l'originario fondatore di uno Stato, che sottomette a sé i più deboli. Egli ha diritto a far ciò, quel diritto che ancor oggi lo Stato si arroga; o piuttosto: non esiste alcun diritto che lo possa impedire. Il terreno per ogni moralità può esser preparato solo quando un individuo più grande o un individuo collettivo, come la società o lo Stato, sottomette i singoli, quindi li estrae dal loro isolamento e li ordina in una associazione. La moralità è preceduta dalla costrizione, anzi essa stessa è per un certo periodo costrizione, alla quale ci si rimette per evitare il dolore. Più tardi essa diventa costume, poi libera obbedienza, e infine quasi istinto: allora essa è legata al piacere, come ogni cosa che sia da tempo abituale e naturale — e si chiama virtù.

107.

Irresponsabilità e innocenza. — La totale irresponsabilità dell'uomo rispetto alle sue azioni e al suo essere è la goccia più amara che chi vuole conoscere deve inghiottire, se nella responsabilità e nel dovere era avvezzo a vedere la patente di

nobiltà della propria umanità. Tutte le sue valutazioni, le sue preferenze e avversioni perdono in tal modo ogni valore e son divenute false: il suo più profondo sentimento che egli tributava a chi soffriva, all'eroe, si rivolgeva a un errore; egli non può più lodare né biasimare, in quanto non ha senso lodare o biasimare la natura e la necessità. Come egli ama, ma non loda, la buona opera d'arte in quanto essa non può nulla per se stessa, come si pone davanti a una pianta, così deve porsi davanti alle azioni degli uomini e alle sue proprie. In esse può ammirare la forza, la bellezza, la pienezza, ma non può trovarvi dei meriti: il processo chimico e la lotta degli elementi, lo strazio del malato che anela di guarire, sono tanto poco dei meriti quanto poco lo sono quelle lotte dello spirito e quegli stati di emergenza in cui si vien trascinati qua e là da motivi diversi, sino a che finalmente ci si decide per il più potente di essi — si fa per dire (ma, in verità, sino a che il motivo più potente decide di noi). Ma tutti questi motivi, con qualsiasi nome altisonante vogliamo chiamarli, sono cresciuti dalle stesse radici nelle quali crediamo si annidino i cattivi veleni; tra azioni buone e azioni cattive non c'è differenza di genere, ma tutt'al più di grado. Azioni buone sono cattive azioni sublimite; azioni cattive sono buone azioni inasprite e corrotte. L'unico desiderio dell'individuo, quello del godimento di sé (e insieme la paura di restarne privo), si soddisfa in tutte le circostanze, l'uomo può agire come vuole, cioè come deve: sia in atti di vanità, vendetta, piacere, utilità, malvagità, astuzia, sia in atti di dedizione, compassione, conoscenza. La maggiore o minore capacità di giudizio stabilisce in quale direzione ciascuno si farà trasportare da questo desiderio; ogni società, ogni individuo ha sempre presente una gerarchia dei beni, in base alla quale determina le sue azioni e giudica quelle altrui. Ma questo criterio cambia continuamente, molte azioni vengono dette cattive mentre sono solo stupide, in quanto il grado di intelligenza che le ha scelte era molto basso. Anzi, in un certo senso, ancor oggi tutte le azioni sono stupide, perché il grado di intelligenza attualmente raggiungibile verrà sicuramente superato: e allora, a guardare indietro, tutto il nostro agire e giudicare apparirà così limitato e avventato, come limitato e avventato appare oggi a noi l'agire e il giudicare di popolazioni arretrate e selvagge. Rendersi conto di tutto ciò può esser molto doloroso, ma poi c'è una consolazione: questi dolori sono le doglie del parto. La farfalla vuol rompere il suo involucro, vi dà strappi, lo lacera: allora l'abbaglia e la turba la luce sconosciuta, il regno della libertà. In uomini capaci di quella tristezza — quanto pochi saranno! — viene fatto questo primo esperimento: se l'umanità possa trasformarsi da morale in saggia. Il sole di un nuovo evangelo getta il suo primo raggio sulla più alta vetta dell'anima di quei singoli: là le nebbie si addensano più fitte che mai, e l'uno accanto all'altro stanno il più chiaro splendore e il più cupo crepuscolo. Tutto è necessità — questo dice la nuova conoscenza; ed essa stessa è necessità. Tutto è innocenza: e la conoscenza è la via per comprendere questa innocenza. Se piacere, egoismo, vanità sono necessari per produrre i fenomeni morali e la loro massima fioritura, il senso della verità e della giustizia della conoscenza, l'errore e lo smarrimento della fantasia erano l'unico mezzo con cui l'umanità poteva lentamente sollevarsi a questo grado di illuminazione e liberazione di sé: chi potrebbe disprezzare questi mezzi? Chi potrebbe esser triste, se scorge la meta cui conducono quelle vie? Nel regno della morale tutto è divenuto, mutevole, fluttuante, tutto è nel fiume, è vero: ma tutto è anche nella corrente, verso una meta. In noi può ben continuare a operare l'abitudine ereditaria a valutare, ad amare, a odiare erroneamente, ma sotto l'influsso di una sempre maggiore conoscenza essa si indebolirà: un'abitudine nuova, a comprendere, a non amare, non odiare, a guardare dall'alto si radica a poco a poco in noi sullo stesso terreno, e tra qualche millennio sarà forse tanto potente da dare all'umanità la forza di produrre l'uomo saggio e innocente (consapevole della sua innocenza) con la stessa regolarità con cui oggi produce

l'uomo non saggio, non giusto, consapevole della propria colpa — ovvero il necessario preludio di quello, non il suo contrario.

Parte terza.

La vita religiosa

111.

Origine del culto religioso. — Se ci riportiamo ai tempi in cui la vita religiosa era nel suo massimo rigoglio, vi troviamo una convinzione di base che oggi non condividiamo più, e a causa della quale ci vediamo chiuse una volta per sempre le porte della vita religiosa: tale convinzione riguarda la natura e il rapporto con essa. A quei tempi nulla ancora si sa di leggi naturali: né per la terra né per il cielo esiste ancora una necessità; una stagione, la luce del sole, la pioggia possono venire o anche non venire. Manca in genere ogni concetto di causalità naturale. Quando si rema, non è l'atto del remare che fa muovere la barca, il remare è solo una cerimonia magica, con la quale si costringe un demone a far muovere la barca. Tutte le malattie, e la stessa morte, sono il risultato di influssi magici. L'ammalarsi e il morire non sono mai processi naturali; manca ogni idea di «svolgimento naturale» — solo presso gli antichi greci, dunque in una fase molto tarda dell'umanità, essa comincia ad affacciarsi nel concetto della Moira, che troneggia sugli dèi. Quando uno tira con l'arco, sono sempre presenti una mano e una forza irrazionali; se le sorgenti improvvisamente inaridiscono, si pensa prima d'ogni altra cosa ai demoni sotterranei e alle loro malizie; dev'essere il dardo di un dio, sotto la cui forza irresistibile un uomo improvvisamente si abbatte. In India (secondo Lubbock) il falegname suole offrir sacrifici al suo martello, alla sua ascia e agli altri arnesi di lavoro, e allo stesso modo si comporta il bramino con la penna con cui scrive, il soldato con l'arma che usa sul campo, il muratore con la sua cazzuola, il contadino con il suo aratro. Nell'idea degli uomini religiosi, l'intera natura è una somma di azioni di esseri dotati di conoscenza e volontà, un immenso complesso di atti arbitrari. In relazione a tutto quanto sta fuori di noi, non è permesso concludere che qualcosa sarà in questo modo o in un altro, che qualcosa dovrà avvenire in questo modo o in un altro; quel che è approssimativamente sicuro e calcolabile siamo noi: l'uomo è la regola, la natura è la mancanza di regola — questa proposizione contiene la convinzione fondamentale che domina le culture primordiali, rozze, produttrici di religione. Noi uomini di oggi sentiamo per l'appunto esattamente l'opposto: quanto più ricco l'uomo si sente interiormente, quanto più polifonico è il suo soggetto, tanto più potente agisce su di lui la simmetria della natura; noi tutti riconosciamo con Goethe nella natura il grande mezzo di acquietamento dell'animo moderno, ascoltiamo il battere del pendolo del più grande orologio con una nostalgia di tranquillità, di familiarità e di silenzio, come se di questa simmetria potessimo intriderci e, solo grazie ad essa, giungere al godimento di noi stessi. Allora accadeva il contrario: se ci riportiamo col pensiero alle condizioni rozze e primitive dei popoli, o consideriamo da vicino gli odierni selvaggi, li troviamo determinati nel modo più rigoroso dalla legge, dalla tradizione: l'individuo è quasi automaticamente vincolato da esse, e si muove con l'uniformità di un pendolo. La natura — la non compresa, terribile, misteriosa natura — gli deve apparire come il regno della libertà, dell'arbitrio, della forza superiore, e allo stesso tempo come un grado sovraumano dell'esistenza, come dio. Ora però ogni individuo di simili tempi e condizioni sente come da quegli arbitri della natura dipendano la sua esistenza, il bene suo, della famiglia, dello Stato, il

successo di ogni impresa: certi processi naturali debbono intervenire al tempo giusto, altri invece al tempo giusto cessare. In che modo si può esercitare un influsso su queste spaventose incognite, come si può imbrigliare il regno della libertà? questo egli si domanda, e indaga con angoscia: non esiste dunque alcun mezzo per regolare quelle forze con una tradizione, con una legge, così come ne sei regolato tu stesso? La riflessione degli uomini che credono alla magia e ai prodigi mira a imporre una legge alla natura: e, in poche parole, il risultato di questa riflessione è il culto religioso. Il problema che quegli uomini si pongono è intrinsecamente collegato a questo: come può la razza più debole dettar legge alla più forte, determinarla, guidare le sue azioni (in rapporto alla più debole)? Per prima cosa ci si ricorderà del tipo più innocuo di costrizione, quella che si esercita su qualcuno una volta ottenutane la simpatia. Con suppliche e preghiere, con la sottomissione, con l'obbligo di regolari tributi e doni, con lusinghiere glorificazioni è dunque possibile esercitare una costrizione anche sulle forze della natura, in quanto le rendiamo a noi favorevoli: l'amore vincola e viene vincolato. Poi si possono concludere accordi, nei quali ci si obbliga a un determinato comportamento reciproco, si danno pegni e si scambiano giuramenti. Ma molto più importante è un tipo di costrizione più efficace, per mezzo della magia e degli incantesimi. Come l'uomo, con l'aiuto del mago, può nuocere anche a un nemico più forte e lo mantiene in uno stato di paura nei suoi confronti, come l'incantesimo d'amore agisce a distanza, così l'uomo debole crede di poter influire anche sui potenti spiriti della natura. Il mezzo principale di ogni incantesimo è di entrare in possesso di qualcosa che appartenga a qualcuno: capelli, unghie, qualche cibo della sua mensa, persino il suo ritratto, il suo nome. Con questo apparato si può allora procedere all'incantesimo; infatti il presupposto fondamentale è questo: a ogni essere spirituale è proprio qualcosa di corporeo, con l'aiuto del quale si può vincolare lo spirito, nuocergli, distruggerlo; l'elemento corporeo fornisce l'appiglio con cui si può afferrare l'elemento spirituale. Ora, come l'uomo agisce sull'uomo, così egli agisce anche su un qualsiasi spirito della natura: anch'esso, infatti, possiede il suo elemento corporeo per il quale può essere afferrato. L'albero e, paragonato ad esso, il seme da cui è nato: questo misterioso accostamento sembra dimostrare che in ambedue le forme si è incorporato il medesimo spirito, ora piccolo, ora grande. Una pietra che improvvisamente rotola è il corpo in cui agisce uno spirito: se in una plaga solitaria si erge un enorme blocco di pietra, sembra impossibile pensare a una forza umana che l'abbia trascinato sin là, dunque la pietra dev'essersi mossa da sola: essa cioè deve ospitare uno spirito. Tutto quanto abbia un corpo è accessibile all'incantesimo, e dunque anche gli spiriti della natura. Se poi un dio è legato alla sua immagine, si può esercitare una costrizione diretta anche su di lui (negandogli i cibi votivi, flagellandolo, incatenandolo e cose simili). In Cina la gente del popolo, per estorcere a un dio il favore che viene a mancare, lega con corde l'effigie di colui che l'ha abbandonata, la tira giù, la trascina per le strade su mucchi di fango e di immondizie: «Cane di uno spirito, dicono, ti abbiamo fatto abitare in un tempio splendido, ti abbiamo indorato, ti abbiamo nutrito bene, e tu sei così ingrato!». Ancora in questo secolo, in qualche paese cattolico sono state prese analoghe misure coercitive contro immagini di santi e della madonna che, in casi di pestilenza e di siccità, rifiutavano di fare il proprio dovere. Tutti questi rapporti magici con la natura hanno dato vita a innumerevoli cerimonie; e infine, quando la confusione tra queste è diventata troppo grande, ci si affanna a ordinarle, a fissarle in un sistema, cosicché si crede di garantirsi il favorevole svolgimento dell'intero ciclo della natura, e in particolare della grande rivoluzione annuale, svolgendo corrispondentemente tutto un sistema di procedure. Il senso del culto religioso è di determinare ed esorcizzare la natura a vantaggio dell'uomo, dunque di imprimerle una legalità che essa non possiede fin da principio, mentre al giorno d'oggi si vuole conoscere la legalità della natura per

adeguarsi ad essa. Insomma, il culto religioso si basa sull'idea dell'incantesimo tra uomo e uomo; e il mago è più antico del prete. Ma, parimenti, esso poggia su altre e più nobili concezioni; presuppone il rapporto di simpatia tra uomo e uomo, l'esistenza della benevolenza, della gratitudine, dell'esaudimento delle suppliche, di patti tra nemici, del conferimento di pegni, del diritto alla protezione della proprietà. Anche a livelli culturali molto bassi, l'uomo non sta di fronte alla natura come uno schiavo impotente, non è necessariamente il suo servo privo di volontà: al livello della religione greca, soprattutto nel rapporto con gli dèi olimpici, si può addirittura pensare alla convivenza di due caste, una più nobile e potente e una meno nobile; ma in un certo senso ambedue sono, quanto a origine, complementari e di una sola specie, non debbono vergognarsi l'una dell'altra. Questo è l'elemento nobile della religiosità greca.

113.

Cristianesimo come antichità. — Quando, in un mattino di domenica, sentiamo suonare le vecchie campane, ci chiediamo: ma è possibile? tutto questo per un ebreo crocifisso duemila anni fa, che diceva di essere il figlio di Dio! La prova di questa affermazione manca. Senza dubbio, ai nostri tempi la religione cristiana è un'antichità che emerge da un'epoca remotissima, e il fatto che si presti fede a quella affermazione, mentre di solito si esamina con tanto rigore ogni pretesa, è forse il frammento più antico di questa eredità. Un dio che fa figli con una donna mortale; un saggio che esorta a non lavorare più, a non tener più tribunali, ma a pensare alla prossima fine del mondo; una giustizia che accetta l'innocente come capro espiatorio; qualcuno che comanda ai suoi discepoli di bere il suo sangue; preghiere per interventi miracolosi; peccati commessi contro un dio ed espiati da un dio; paura di un al di là, la porta del quale è la morte; il segno della croce come simbolo nel mezzo di un'epoca che non conosce più la condanna e l'umiliazione della croce: quanto orridamente ci alita contro tutto ciò, come dal sepolcro di un passato antichissimo! Dovremmo dunque credere che ancora si crede a questo?

114.

Ciò che nel cristianesimo è non greco. — I Greci vedevano sopra di sé gli dèi omerici non come padroni, e se stessi sotto di loro non come servi, al modo degli ebrei. In un certo senso, essi vedevano solo l'immagine speculare dei più riusciti esemplari della loro casta, dunque una idealizzazione, non un opposto della loro natura. Ci si sentiva reciprocamente affini, esisteva un interesse reciproco, una sorta di *simmachia*. L'uomo che si dà tali dèi nutre una nobile opinione di sé, e si pone in un rapporto simile a quello che intercorre tra la piccola e l'alta nobiltà; mentre i popoli italici hanno una vera e propria religione da contadini, con la paura continua di potenze malvagie e capricciose e di spiriti maligni. Scomparsi gli dèi olimpici, anche la vita greca fu più cupa e angosciata. Il cristianesimo invece schiacciò e spezzò completamente l'uomo, e lo gettò nel profondo di una palude: poi, nel sentimento di una abiezione totale, fece d'un tratto balenare lo splendore della divina misericordia, sicché l'uomo, colto di sorpresa e stordito dalla grazia, proruppe in un grido di estasi e per un istante credette di portare in sé il cielo intero. Su questo morboso eccesso del sentimento, sulla profonda corruzione della mente e del cervello ad esso necessaria, operano tutte le trovate psicologiche del cristianesimo: esso vuole annientare, frantumare, stordire, estasiare — solo una cosa non vuole: la misura, ed è per questo che esso è, nel senso più profondo, barbarico, asiatico, non nobile, non greco.

115.

Essere religiosi con vantaggio. — Ci sono persone lucide e abili nel loro lavoro, alle quali la religione sta cucita come un orlo di umanità superiore: queste fanno molto bene a restare religiose, ciò le rende più belle. Tutti coloro che non si intendono di qualche mestiere di armi — e tra le armi vanno annoverate anche lingua e penna — diventano servili: ad essi la religione torna molto utile, perché così la loro servilità prende l'abito della virtù cristiana e ne esce sorprendentemente abbellita. Le persone alle quali la vita quotidiana appare troppo vuota e monotona, facilmente diventano religiose: ciò è comprensibile e scusabile; solo che non hanno alcun diritto di esigere religiosità da coloro per i quali la vita quotidiana non scorre vuota e monotona.

116.

Il cristiano comune. — Se il cristianesimo avesse ragione predicando un dio vendicatore, il peccato universale, la predestinazione e il pericolo della dannazione eterna, sarebbe segno di stoltezza e di mancanza di carattere non farsi preti, apostoli o eremiti e non lavorare angosciati e tremanti unicamente alla propria salvezza; non avrebbe senso trascurare il premio eterno per la comodità temporanea. Presupposto che in genere si creda, il cristiano comune è una figura miserevole, un uomo che veramente non sa contare sino a tre e che del resto, per la sua incapacità mentale, non meriterebbe di essere punito così duramente come il cristianesimo gli promette.

117.

Dell'intelligenza del cristianesimo. — È un trucco del cristianesimo quello di insegnare la totale indegnità, peccaminosità e spregevolezza dell'uomo a voce così alta, che non sia più possibile disprezzare il prossimo. «Può peccare quanto vuole, non è poi così diverso da me: sono io che, in ogni grado, sono indegno e spregevole», si dice il cristiano. Ma anche questo sentimento ha perso la parte più acuta del suo pungolo, poiché il cristiano non crede alla sua spregevolezza individuale: egli è malvagio come uomo in genere, e si tranquillizza un poco con la frase: siamo tutti della stessa specie.

119.

Destino del cristianesimo. — Il cristianesimo è nato per alleviare il cuore; ma ora deve prima opprimerlo, per poterlo poi alleviare. Di conseguenza perirà.

124.

Stato d'innocenza dell'uomo. — Se si è capito come la colpa sia «venuta al mondo», cioè per gli errori della ragione, a causa dei quali gli uomini giudicano il prossimo, e anche se stessi, molto più neri e cattivi di quanto effettivamente non siano; l'intero sentimento ne risulta così alquanto rasserenato, e uomini e mondo si presentano inoltre in una tal gloria di innocenza, che uno ne risente benessere sin nel più profondo di sé. Nella natura, l'uomo è sempre il fanciullo in sé. Questo fanciullo può ben fare, a volte, un sogno triste e angosciato; ma, quando riapre gli occhi, si rivede sempre in paradiso.

129.

Generosità proibita. — Nel mondo non esistono abbastanza amore e bontà da potersi permettere di farne dono a esseri immaginari.

130.

Il culto religioso continua a vivere nell'animo. — La chiesa cattolica, e prima di essa ogni culto religioso antico, dominava tutta la sfera dei mezzi con i quali l'uomo viene portato a stati d'animo eccezionali e sottratto al freddo calcolo del vantaggio o al puro pensiero razionale. Una chiesa che trema per accenti profondi; appelli cupi, regolari, trattenuti, di una schiera di sacerdoti che involontariamente trasmette la propria tensione alla comunità e le fa tender l'orecchio quasi con angoscia, come se appunto stesse per compiersi un miracolo; il soffio di un'architettura che, in quanto sede di una divinità, si erge nell'indeterminato e in ogni spazio buio fa temere il muoversi di essa: chi vorrebbe restituire agli uomini questi fenomeni, se non si crede più ai presupposti di essi? Tuttavia, i risultati di tutto ciò non sono andati perduti: il mondo interiore degli stati d'animo sublimi, commossi, pieni di presentimenti, profondamente contriti, beati per la speranza, è stato inseminato negli uomini principalmente dal culto; quel che di esso esiste oggi nell'anima fu coltivato allora, quando esso germogliò, crebbe e fiorì.

131.

Nostalgie religiose. — Per quanto disabituati ci si creda alla religione, ciò tuttavia non è avvenuto a tal punto che non si provi piacere a imbattersi in sentimenti religiosi e in stati d'animo dal contenuto non intelligibile, ad esempio nella musica; e se una filosofia ci indica la giustezza di certe speranze metafisiche, della profonda pace dell'anima che da esse si può raggiungere, e parla ad esempio di «tutto il sicuro vangelo nello sguardo delle madonne di Raffaello», noi accogliamo tali detti e spiegazioni con sentimento particolarmente lieto: qui per il filosofo è più facile dimostrare che quanto egli vuol dare, corrisponde a quel che un cuore accoglie volentieri. In ciò si nota come gli spiriti liberi meno attenti si scandalizzino veramente solo dei dogmi, ma conoscano molto bene il fascino del sentimento religioso; riesce loro doloroso lasciar perdere quest'ultimo per amore dei primi. La filosofia scientifica deve star ben attenta a non contrabbandare errori in base a quel bisogno — un bisogno che si è creato, e che di conseguenza è anche passeggero —; persino alcuni logici parlano di «presentimenti» della verità nella morale e nell'arte (ad esempio del presentimento che «l'essenza delle cose è una»): cosa che dovrebbe loro esser proibita. Tra le verità rese accuratamente manifeste e tali cose «presentite» rimane, incolmabile, l'abisso che quelle son dovute all'intelletto e queste al bisogno. La fame non dimostra che, a saziarla, esista un cibo, ma lo desidera. «Presentire» non significa riconoscere che una cosa esiste in un qualsiasi grado, ma ritenerla possibile, per il fatto di desiderarla o di temerla; il presentimento non fa compiere alcun passo avanti nel campo della certezza. — Si crede involontariamente che le parti di una filosofia sfumate di religione siano meglio dimostrate delle altre; ma in fondo è il contrario, solo dentro di sé si prova il desiderio che possa essere così, e che dunque ciò che rende felici sia anche il vero. Questo desiderio ci induce a prendere per buone ragioni cattive.

132.

Del bisogno cristiano di redenzione. — A un'attenta riflessione deve essere possibile trovare una spiegazione, che sia libera da mitologia, a quel processo

dell'anima del cristiano che vien detto desiderio di redenzione: una spiegazione, dunque, puramente psicologica. In verità, sinora le spiegazioni psicologiche di stati d'animo e fatti religiosi non hanno goduto molto credito, giacché in questo campo conduceva la sua sterile esistenza una teologia sedicente libera: in essa si mirava a priori, come fa supporre lo spirito del suo fondatore, Schleiermacher, al mantenimento della religione e della teologia cristiane; e in questo senso doveva acquistare, nelle analisi psicologiche di «fatti» religiosi, un nuovo fondamento e una nuova occupazione. Senza lasciarci sviare da tali precursori, noi osiamo dare, del suddetto fenomeno, questa interpretazione. L'uomo è consapevole di determinate azioni, che nella usuale gerarchia delle azioni sono collocate molto in basso, anzi egli scopre in sé una tendenza ad azioni del genere, che gli appare immutabile quasi quanto il suo essere. Quanto volentieri si cimenterebbe in quell'altro genere di azioni, che la valutazione generale riconosce come le più alte e nobili; come vorrebbe sentirsi pervaso di quella buona coscienza che segue a un modo non egoistico di pensare! Purtroppo, però, non va oltre questo desiderio: l'insoddisfazione di non poterlo appagare si aggiunge a tutte le altre specie di insoddisfazione che il suo destino in genere, o le conseguenze di quelle azioni dette cattive, han suscitato in lui; sicché insorge in lui un profondo malessere, ed egli cerca un medico che sia in grado di farlo scomparire con tutte le sue cause. Questo stato non sarebbe vissuto con tanta amarezza, se l'uomo si paragonasse senza imbarazzo agli altri uomini: allora non avrebbe alcun motivo di essere particolarmente insoddisfatto di sé, porterebbe solo la sua parte del generale fardello dell'insoddisfazione e imperfezione umane. Ma egli si paragona con un essere capace solo di quelle azioni dette inegoistiche e che vive nella costante coscienza di un modo disinteressato di pensare: con Dio; ed è per il fatto di guardare in tale limpido specchio che il suo essere gli appare così torbido, così inusualmente sfigurato. Inoltre lo angoscia il pensiero di quello stesso essere, il quale sta davanti alla sua fantasia come giustizia punitrice: in ogni piccola e grande esperienza vissuta crede di riconoscere la sua ira, la sua minaccia, anzi di sentire già i colpi di frusta del suo giudizio e del suo supplizio. Chi lo aiuta in questo pericolo, che con la prospettiva di una durata incommensurabile della pena supera in atrocità ogni altro terrore dell'immaginazione?

133.

Prima di descrivere questo stato nelle sue ulteriori conseguenze, vogliamo tuttavia ammettere che l'uomo ci si è venuto a trovare non per sua «colpa» e «peccato», ma per una serie di errori della ragione; che era per un difetto dello specchio se il suo essere gli appariva oscuro e odioso a tal punto, e che quello specchio era opera sua, l'opera molto imperfetta della fantasia e del giudizio umani. In primo luogo, un essere capace unicamente di azioni affatto inegoistiche è ancor più mitico dell'araba fenice; non è nemmeno chiaramente rappresentabile, già per il fatto che, a un esame rigoroso, l'intero concetto di «azione altruistica» va in fumo. Mai uomo ha fatto qualcosa solo per gli altri e senza movente personale; anzi, come dovrebbe poter fare qualcosa che non avesse alcun riferimento con lui, quindi senza intima necessità (la quale certo dovrebbe avere la sua ragione in un bisogno personale)? Come potrebbe l'ego agire senza l'ego? Un dio che fosse invece tutto amore, sarebbe incapace di qualsiasi azione altruistica; e qui dovremmo ricordarci di un pensiero di Lichtenberg, tratto in verità da una sfera meno elevata: «E impossibile che noi sentiamo per gli altri, come si suol dire; noi sentiamo solo per noi. Questa frase suona dura, ma non lo è, solo che la si intenda rettamente. Non si ama né padre né madre né moglie né figlio, bensì i dolci sentimenti che essi suscitano in noi», o, come dice La Rochefoucauld: «*Si on croit aimer sa maîtresse pour l'amour d'elle, on est bien trompé*». Sul motivo poi per cui le azioni d'amore vengono sti-

mate più di altre, ossia non per la loro natura, ma per la loro utilità, si vedano le già menzionate analisi «sull'origine dei sentimenti morali». Ma se un uomo dovesse desiderare di essere tutto amore come quel dio, di fare e di volere tutto per gli altri e niente per sé, ciò sarebbe impossibile già per il fatto che egli deve fare moltissimo per sé, per poter in genere fare qualcosa per amore degli altri. Inoltre ciò presuppone che l'altro sia tanto egoista da continuare ad accettare quel sacrificio, quella vita dedicata a lui: sicché gli uomini dell'amore e della dedizione hanno interesse a che continuino a esistere egoisti senza amore e incapaci di sacrificio, e la più alta moralità dovrebbe, per poter sussistere, ottenere a forza l'esistenza dell'immoralità (con il che essa si eliminerebbe da sé). — inoltre: l'idea di un dio turba e scoraggia sinché vi si crede, ma, su come essa sia nata, allo stato attuale dell'etnologia comparata non può più esistere alcun dubbio: e, se si tien conto della sua origine, ogni fede in essa cade. Al cristiano che paragona la sua natura con quella di Dio, accade come a don Chisciotte, che non stima abbastanza il suo valore perché ha in mente le gesta prodigiose degli eroi dei romanzi cavallereschi: l'unità di misura, nell'uno e nell'altro caso, appartiene al regno della favola. Ma, se cade l'idea di Dio, cade anche il senso del «peccato» come infrazione alle prescrizioni divine, come macchia in una creatura consacrata a Dio. Allora resta probabilmente ancora quel disagio, molto aderente e affine alla paura del castigo della giustizia umana o del disprezzo degli uomini; il disagio dei rimorsi di coscienza, il pungolo più acuminato del senso di colpa è comunque infranto, quando ci si rende conto che con le proprie azioni si è contravvenuto a tradizioni, a canoni e ordinamenti umani, ma non si è compromessa l'«eterna salvezza dell'anima» e il suo rapporto con la divinità. Se infine l'uomo arriva anche ad acquisire la convinzione filosofica della incondizionata necessità e della totale irresponsabilità di tutte le azioni e ad assimilarla nella carne e nel sangue, sparisce anche quell'ultimo residuo di rimorsi.

134.

Ora, se il cristiano, come abbiamo detto, è caduto per certi errori, e dunque per un'errata e non scientifica interpretazione delle sue azioni e dei suoi sentimenti, nel senso del disprezzo di sé, dovrà notare con estrema meraviglia come quello stato di disprezzo, di rimorsi di coscienza e in generale di dispiacere, non duri, e come a volte giungano ore in cui tutto ciò è come spazzato via dalla sua anima ed egli si sente nuovamente libero e coraggioso. In verità il piacere di sé, il benessere per la propria forza, insieme con il necessario attutirsi di ogni profonda eccitazione, hanno vinto: l'uomo si ama di nuovo, lo sente — ma proprio questo amore, questa nuova stima di sé gli sembrano incredibili, e in essi può vedere soltanto il discendere del tutto immeritato di uno splendore di grazia dall'alto. Se prima credeva di scorgere in ogni avvenimento ammonizioni, minacce, punizioni e ogni specie di segni dell'ira divina, ora egli interpreta le sue esperienze alla luce della bontà divina: quel fatto gli si presenta come pieno d'amore, quell'altro come una soccorrevole indicazione, quel terzo, e in generale tutta la lieta disposizione del suo animo, come un segno della misericordia divina. Se prima, nel suo stato di disagio, interpretava falsamente soprattutto le sue azioni, ora interpreta falsamente soprattutto le sue esperienze; nel suo stato di consolazione vede l'effetto di una forza che agisce al di fuori di lui, e l'amore del quale in fondo egli ama se stesso gli appare come amore divino; ciò che egli chiama grazia e preludio di redenzione, in realtà è grazia resa a se stesso, redenzione di sé.

135.

Dunque: una determinata falsa psicologia, una certa specie di fantasia nell'interpretare i motivi e le esperienze vissute sono il presupposto necessario a che uno diventi cristiano e senta il bisogno di redenzione. Una volta compreso questo errore della ragione e della fantasia, si cessa di essere cristiani.

136.

Dell'ascesi e santità cristiane. — Per quanto singoli pensatori si siano sforzati di introdurre, in quelle rare manifestazioni di moralità cui si suol dare il nome di ascesi e santità, un elemento miracoloso contro il quale sarebbe già sacrilegio e profanazione puntare il lume di una spiegazione razionale, altrettanto forte è però a sua volta la tentazione di commettere un tal sacrilegio. Un forte impulso della natura ha condotto in ogni tempo a protestare contro quei fenomeni; la scienza, in quanto è, come abbiamo detto, una imitazione della natura, si permette almeno di elevare protesta contro l'affermata inspiegabilità, anzi inavvicinabilità di essi. Sinora, invero, non le è riuscito: quei fenomeni restano ancor oggi inspiegati, con enorme piacere di quegli ammiratori del moralmente miracoloso di cui sopra. Infatti, parlando in termini generali, l'inesplicato deve restare affatto inesplicabile, e l'inesplicabile del tutto innaturale, sovranaturale, miracoloso: questo esige l'anima di tutti i religiosi e metafisici (anche degli artisti, quando siano anche pensatori); mentre l'uomo scientifico in tale esigenza vede il «principio del male». La prima considerazione di carattere generale che si formula considerando la santità e l'ascesi è questa, che la loro natura è complicata: infatti quasi dappertutto, nel mondo fisico come in quello morale, si è riusciti con fortuna a ricondurre il preteso fatto miracoloso al fatto complicato, molteplici e condizionato. Arrischiavoci dunque a isolare dapprima singoli impulsi nell'anima degli asceti e dei santi e a pensarli poi in reciproca connessione.

137.

Esiste una opposizione verso se stessi, alle cui più sublimi manifestazioni appartengono alcune forme di ascesi. Certi uomini hanno infatti così gran bisogno di esercitare il proprio potere e la propria avidità di dominio che, in mancanza di altri oggetti, o perché ciò non è loro mai riuscito altrimenti, alla fine si trovano a tiranneggiare determinate parti della propria natura, per così dire sezioni o gradi di se stessi. Così alcuni pensatori professano opinioni che chiaramente non contribuiscono ad aumentare o migliorare la loro reputazione; altri si attirano addirittura il disprezzo altrui, mentre sarebbe loro facile, semplicemente tacendo, rimanere uomini rispettati; altri ritrattano opinioni espresse in precedenza, e non temono d'esser definiti da allora in poi inconseguenti: anzi, si adoperano per questo, e si comportano come quei cavalieri troppo baldanzosi cui il cavallo piace solo quando è imbizzarrito, coperto di sudore e ombroso. Così l'uomo si inerpica per sentieri impervi sui più alti monti, per poter schernire ridendo la sua paura e il tremore delle sue ginocchia; così il filosofo professa vedute di ascesi, umiltà e santità, al cui fulgore la sua stessa immagine risulta atrocemente imbruttita. Questo spezzare se stessi, questo scherno per la propria natura, questo *spernere se sperni*, cui le religioni hanno dato tanta importanza, è propriamente un grado molto elevato di vanità. Ne fa parte l'intera morale del discorso della montagna: l'uomo prova una vera voluttà nel farsi violenza con pretese eccessive e nel divinizzare poi nella sua anima questo qualcosa che tirannicamente esige. In ogni morale ascetica, l'uomo adora una parte di sé come Dio, e a tale scopo è costretto a render diabolica la parte che resta.

139.

Anche l'asceta cerca di rendersi la vita facile: ossia, di solito, subordinandosi totalmente a una volontà estranea o a leggi e rituali di carattere generale; pressappoco come il bramino non rimette assolutamente nulla a una decisione propria e si determina in ogni minuto in base a una prescrizione divina. Questa subordinazione è un potente mezzo per divenir padroni di sé: si è occupati, quindi non ci si annoia, e tuttavia non si prova in ciò alcuno stimolo della volontà e delle passioni: ad azione compiuta, manca il senso della responsabilità e, con esso, il tormento del rimorso. Si è rinunciato una volta per tutte a una volontà propria, e questo è più facile che rinunciarsi solo una volta ogni tanto; così come è anche più facile rinunciare completamente a un desiderio che mantenere in esso una misura. Se ci ricordiamo dell'attuale posizione dell'uomo nei confronti dello Stato, troviamo anche qui che l'obbedienza incondizionata è più comoda di quella condizionata. Il santo dunque, con la totale rinuncia alla propria personalità, si facilita la vita, e ci si inganna ammirando in quel fenomeno il più alto eroismo della moralità. In ogni caso è più difficile affermare la propria personalità senza oscillazioni ed equivoci, che sciogliersi da essa nella maniera suddetta; oltre a tutto, ciò richiede molto più spirito e riflessione.

140.

Dopo aver trovato, in molte delle azioni umane più difficili a spiegarsi, la manifestazione di quel piacere dell'emozione in sé, vorrei anche riguardo al disprezzo di sé, che è uno dei contrassegni della santità, come pure negli atti del tormento di sé (fame e flagellazioni, slogamento delle membra, simulazione della pazzia), individuare un mezzo con cui quelle nature combattono l'indebolimento generale del loro desiderio di vita (dei loro nervi): esse si servono delle crudeltà e degli stimoli più dolorosi per emergere, almeno temporaneamente, dal grigiore e dalla noia in cui tanto spesso li precipita la loro grande indolenza spirituale e la già descritta subordinazione a una volontà estranea.

141.

Il mezzo più comunemente usato dall'asceta e dal santo per rendersi ancora sopportabile e interessante la vita consiste nel condurre di tanto in tanto una guerra e nell'alternarsi delle vittorie e delle sconfitte. A questo scopo gli occorre un avversario, e lo trova nel cosiddetto «nemico interiore». Egli si serve soprattutto della propria tendenza alla vanità, della propria sete di gloria e di dominio, e inoltre dei propri desideri sensuali, per poter considerare la sua vita come una continua battaglia, e se stesso come un campo di battaglia in cui si affrontano, con alterno successo, spiriti buoni e spiriti cattivi. È noto che la fantasia sessuale viene moderata, anzi quasi soffocata, dalla regolarità dei rapporti sessuali; si scatena invece e divampa con l'astinenza e il disordine nei rapporti. La fantasia di molti santi cristiani era straordinariamente impura; in base alla teoria secondo la quale quei desideri sarebbero stati veri e propri demoni che si scatenavano in loro, essi non se ne sentivano troppo responsabili: a questo sentimento noi dobbiamo la sincerità così istruttiva delle loro confessioni. Era nel loro interesse, che questa lotta fosse sempre sostenuta in un grado o nell'altro, perché grazie ad essa, come abbiamo detto, riceveva sostentamento la loro monotona vita. Ma, perché la lotta apparisse tanto importante da meritare la costante partecipazione e ammirazione dei non santi, la sensualità dovette essere sempre più diffamata e bollata, e anzi il pericolo dell'eterna dannazione fu tanto strettamente collegato a questa faccenda, che molto probabilmente per intere epoche i cristiani generarono i loro figli con

cattiva coscienza, cosa che certo recò grave danno all'umanità. E tuttavia, qui la verità sta tutta a testa in giù, il che per essa è particolarmente disdicevole. Il cristianesimo aveva detto: ogni uomo è concepito e generato nel peccato, e nell'insopportabile cristianesimo superlativo di Calderon questo pensiero torna, complicato e involuto, come il più strambo paradosso che ci sia, nei noti versi: la maggior colpa dell'uomo è di esser nato.

In tutte le religioni pessimistiche l'atto del concepimento è sentito come cattivo in sé, ma questo sentimento non è affatto comune a tutti gli uomini: persino il giudizio dei pessimisti non è sempre uguale in merito. Empedocle, ad esempio, nulla sa della vergogna, della diabolicità, della colpevolezza insite in ogni fatto erotico; piuttosto, nel grande prato del male egli scorge un'unica apparizione apportatrice di salvezza e di speranza, Afrodite; essa è per lui garanzia che il dissidio non durerà in eterno, e che un giorno consegnerà lo scettro a un demone più mite. I pessimisti cristiani della prassi avevano, come abbiamo detto, interesse a che continuasse a prevalere un'altra concezione; per la solitudine e il deserto spirituale della loro vita occorreva loro un nemico sempre vivo, e universalmente conosciuto, combattendo e sconfiggendo il quale essi potessero continuare a presentarsi, al non santo, come esseri per metà incomprensibili e sovranaturali. Quando alla fine questo nemico, per il loro sistema di vita e la loro salute rovinata, prendeva la fuga per sempre, essi sapevano subito vedere il loro intimo popolato di nuovi demoni. L'oscillare della bilancia dell'orgoglio e dell'umiltà occupava le loro teste almanaccanti altrettanto bene quanto l'alternarsi di desiderio e di quiete dell'anima. Allora la psicologia non solo serviva a render sospetto l'uomo, ma anche a diffamarlo, flagellarlo, crocifiggerlo: ci si voleva sentire quanto più possibile cattivi e malvagi, si cercava l'angoscia per la salvezza dell'anima, la disperazione nella propria forza. Ogni fatto naturale al quale l'uomo colleghi l'idea di malvagità e di colpa (come ancor oggi, ad esempio, egli suole fare riguardo alle cose erotiche), disturba e offusca la fantasia, rende lo sguardo sfuggente, induce l'uomo a prendersela con se stesso e lo rende insicuro, gli toglie la fiducia in sé. Persino i suoi sogni ne ricevono un sapore di coscienza tormentata. E tuttavia, questo soffrire per ciò che è naturale, è nella realtà delle cose affatto immotivato: è solo la conseguenza di opinioni sopra le cose. È facile comprendere come gli uomini diventino peggiori, definendo cattivo ciò che è inevitabilmente naturale e considerandolo poi sempre in tal modo. L'artificio delle religioni e delle metafisiche che vogliono l'uomo malvagio e colpevole per natura è quello di rendergli sospetta la natura e di far così diventare cattivo lui stesso: egli impara infatti a sentirsi cattivo, dal momento che non può spogliarsi dell'abito della natura. Dopo aver vissuto a lungo in ciò che è naturale, egli a poco a poco si sente gravato da un tale fardello di colpe, che occorrono potenze sovranaturali per sollevare quel peso; così fa la sua comparsa quel bisogno di redenzione di cui abbiamo parlato, che corrisponde a una colpevolezza nient'affatto reale, bensì immaginaria. Si scorrono le singole enunciazioni morali dei documenti del Cristianesimo, e in tutte si troverà che le pretese sono esagerate, affinché l'uomo non possa soddisfarle: l'intenzione non è che egli diventi morale, ma che si senta il più possibile in stato di peccato. Se questo sentimento non fosse stato gradito all'uomo, a che scopo avrebbe egli prodotto una tale idea e vi si sarebbe attenuto così a lungo? Come, nel mondo antico, è stata impiegata una smisurata forza di spirito e di inventiva per accrescere con culti festosi la gioia di vivere, così, in epoca cristiana, una quantità di spirito altrettanto smisurata è stata votata a un altro scopo: l'uomo doveva sentirsi in ogni modo peccatore ed essere perciò stimolato, animato, vivificato. Stimolare, animare, vivificare, a ogni costo: non è questa la parola d'ordine di un'epoca stanca, troppo matura, troppo colta? Il circolo di tutti i sentimenti naturali era stato percorso cento volte, l'anima era stanca: e allora il santo e l'asceta inventarono un nuovo genere di stimoli vitali. Si posero davanti agli occhi di tutti,

non proprio come modello per molti, ma come spettacolo spaventoso eppure affascinante, rappresentato a quei confini tra mondo e sopramondo ove a quei tempi ciascuno credeva di vedere ora luci celesti, ora il lingueggiare di fiamme sinistre dalle profondità. L'occhio del santo, fisso sul significato, sotto ogni aspetto terribile, della breve vita terrena, sulla vicinanza della estrema sentenza circa nuove infinite distese di vita, questo occhio di bragia in un corpo semidistrutto faceva tremare sin nelle più intime fibre gli uomini dell'antichità; guardare, distogliere rabbrivendo lo sguardo, sentire nuovamente il fascino dello spettacolo, abbandonarsi a esso, saziarsene, sinché l'anima non tremi nell'ardore e nei brividi della febbre — questo fu l'ultimo piacere che l'antichità inventò, una volta divenuta insensibile persino alla vista dei combattimenti di uomini e fiere.

142.

Riassumendo quanto abbiamo detto: quello stato d'animo di cui si compiace il santo o chi è sulla via della santità, si compone di elementi che noi tutti conosciamo molto bene; solo che, sotto l'influsso di idee diverse da quelle religiose, essi si mostrano sotto un'altra luce, e sogliono allora sperimentare il biasimo degli uomini altrettanto fortemente di come, adornati della religione e del significato ultimo dell'esistenza, essi possono contare sulla loro ammirazione, anzi sull'adorazione — o potevano almeno contarvi in epoche passate. Il santo ora esercita contro se stesso quell'opposizione che è parente stretta della sete di dominio a ogni costo e dà, anche all'uomo più solitario, il senso del potere; ora la piena del suo sentimento passa dal desiderio di far esplodere le sue passioni a quello di farle crollare, come cavalli selvaggi, sotto la potente pressione di un'anima fiera; ora vuole la cessazione totale di ogni sentimento che disturbi, tormenti, ecciti, un sonno da sveglia, una quiete costante nel grembo di una ottusa indolenza da animale o da pianta; ora cerca la lotta e la attizza in sé, perché la noia gli tende il suo volto sbadigliante: con crudele disprezzo di sé egli flagella la propria divinizzazione, si compiace della selvaggia rivolta delle sue cupidigie, dell'acuto dolore del peccato, anzi dell'idea della perdizione; sa tendere un laccio al suo affetto, ad esempio a quello dell'estrema sete di dominio, per cui passa all'affetto di un'estrema umiliazione e la sua anima, esasperata dal contrasto, vien scossa e divelta; e infine: quando ha voglia addirittura di visioni, di colloqui con morti o con esseri divini, in fondo è una strana specie di voluttà quella che lui desidera, ma è forse la voluttà in cui sono intrecciate, in un unico nodo, tutte le altre. Novalis, per istinto ed esperienza in fatto di santità, esprime tutto quanto il mistero con ingenua gioia: «E alquanto sorprendente che l'associazione di voluttà, religione e crudeltà non abbia già da molto tempo attratto l'attenzione degli uomini sulla loro intima affinità e comune tendenza».

143.

Non ciò che il santo è, ma quel che egli significa agli occhi dei non santi, gli conferisce il suo valore storico universale. Per il fatto che sul suo conto ci si sbagliò, si interpretarono male i suoi stati d'animo e lo si tenne il più possibile separato dagli altri, come qualcosa di assolutamente incomprensibile e stranamente sovrumano egli acquisì quella forza straordinaria con cui poté dominare la fantasia di interi popoli, di intere epoche. Egli stesso non si conosceva; egli stesso comprendeva i tratti della scrittura dei suoi stati d'animo, delle sue inclinazioni e azioni, secondo un'arte dell'interpretazione stravagante e artificiale quanto l'interpretazione pneumatica della Bibbia. L'elemento eccentrico e morboso della sua natura, quella commistione di povertà spirituale, cattivo sapere, salute rovinata, nervi sovraccitati, rimase nascosto allo sguardo suo e di chi lo osservava. Non fu

un uomo particolarmente buono, e tanto meno particolarmente saggio: ma significava qualcosa che, in saggezza e bontà, oltrepassava la misura umana. La fede in lui sosteneva la fede nel divino e nel miracoloso, nel senso religioso di tutta l'esistenza, nell'imminente giorno del giudizio. Nella luce crepuscolare di un sole da fine del mondo, quale risplendeva sui popoli cristiani, l'ombra del santo crebbe sino a diventare enorme: tanto alta, diremmo anzi, che persino nel nostro tempo, che non crede più in Dio, esistono ancora pensatori che credono nel santo.

144.

E ovvio che a questo profilo del santo, tracciato sulla media dell'intera specie, se ne possono contrapporre parecchi altri, tali da suscitare sentimenti più gradevoli. Da quella specie emergono singole eccezioni, sia per la grande mitezza e amore verso gli uomini, sia per l'incanto di una straordinaria forza d'azione; altre sono grandemente affascinanti perché certi vaneggiamenti versano torrenti di luce su tutto il loro essere: è il caso ad esempio del celebre fondatore del cristianesimo, che si riteneva l'unigenito di Dio e si sentiva perciò senza peccato; cosicché, con la sua presunzione — che non va giudicata troppo severamente, dato che l'intera antichità brulica di figli di Dio — egli giunse allo stesso traguardo, il senso di totale innocenza, di totale irresponsabilità, che oggi ciascuno può ottenere con la scienza. Parimenti, non ho preso in considerazione i santi indiani, che si trovano a un grado intermedio tra il santo cristiano e il filosofo greco, e non rappresentano perciò un tipo puro: la conoscenza, la scienza — nella misura in cui ne esisteva una —, l'elevarsi al di sopra degli altri uomini attraverso la disciplina logica e l'educazione del pensiero furono ricercati dai buddisti come segno di santità allo stesso modo che le medesime qualità, nel mondo cristiano, vengono respinte e bollate come segno di non santità.

Parte quinta

Sintomi di cultura superiore e inferiore

224.

Nobilitazione tramite la degenerazione. — La storia insegna che di un popolo si conserva meglio quella stirpe in cui la maggior parte degli individui possiede vivo il senso della comunità che consegue all'uguaglianza dei loro principi abituali e indiscutibili, che consegue, dunque, alla loro fede comune. Qui il costume buono e onesto si rafforza, qui si impara la subordinazione dell'individuo e sin dalla prima infanzia si dà in dono al carattere quella fermezza, che vien poi ancora instillata con l'educazione. Il pericolo di queste comunità forti, basate su individui pieni di carattere e di ugual natura, è il progressivo instupidimento, via via accresciuto dall'eredità, che come un'ombra accompagna ogni stabilità. Sono gli individui meno vincolati, molto più insicuri e moralmente più deboli di quelli da cui dipende il progresso spirituale di tali comunità: essi sono gli uomini che tentano cose nuove e molteplici. Innumerevoli sono gli individui di questo tipo che, per la loro debolezza, periscono senza esercitare un influsso molto sensibile; ma in generale, soprattutto quando hanno discendenti, essi indeboliscono l'elemento stabile di una comunità e di tanto in tanto producono in esso una ferita. Proprio in questo punto ferito e più debole viene per così dire inoculato qualcosa di nuovo a tutta la comunità; ma essa dev'essere nell'insieme tanto forte da poter accogliere nel suo sangue e assimilare questo elemento nuovo. Le nature devianti sono della massima

importanza ovunque debba prodursi un progresso; ogni progresso deve nell'insieme esser preceduto da un parziale indebolimento. Le nature più forti conservano il tipo, quelle più deboli contribuiscono a farlo evolvere. — Qualcosa di simile avviene per l'individuo singolo: raramente si ha una degenerazione, una mutilazione, persino un vizio e in genere una perdita fisica e morale senza che si produca un vantaggio da un'altra parte. L'uomo malato, ad esempio, in mezzo a una stirpe irrequieta e bellicosa avrà maggiori possibilità di starsene appartato e di diventare più saggio, l'orbo avrà un occhio più acuto, il cieco guarderà più profondamente nel suo intimo e ad ogni modo avrà un orecchio più fino. In questo senso, la famosa lotta per l'esistenza non mi sembra essere l'unico punto di vista dal quale possano spiegarsi il progredire o il rafforzarsi di un uomo o di una razza. È necessario, piuttosto, il concorso di due elementi diversi: in primo luogo l'accrescimento della forza stabile tramite l'unione degli spiriti nella fede e nel sentimento comune; poi la possibilità di realizzare scopi superiori con il presentarsi di nature degeneranti e, in causa loro, di parziali indebolimenti e ferite della forza stabile; proprio la natura più debole, in quanto più libera e delicata, rende in genere possibile qualsiasi progresso. Un popolo che in qualche punto sia debole e poco compatto, ma nell'insieme ancora forte e sano, è in grado di ricevere l'infezione del nuovo e di incorporarla a suo vantaggio. Per l'uomo singolo, il compito dell'educazione suona così: renderlo così stabile e sicuro che egli nel suo tutto non possa più esser deviato dalla sua strada. Allora però l'educatore deve produrgli delle ferite, o utilizzare quelle che il destino gli ha inflitto, e una volta sopraggiunti il dolore e il bisogno, nei punti feriti può anche venir inoculato qualcosa di nuovo e di nobile. Tutta la sua natura accoglierà ciò in sé e ne farà intuire in seguito, nei suoi frutti, l'effetto nobilitante. — Per quanto concerne lo Stato, Machiavelli dice che «la forma dei governi è di scarsissima importanza, benché la gente di mezza cultura la pensi diversamente. Il grande scopo dell'arte del governo dovrebbe essere la durata, che compensa ogni altra cosa, essendo molto più preziosa della libertà». Solo con una durata massima, sicura nelle sue basi e garanzie, è possibile in genere uno sviluppo continuo e una inoculazione nobilitante. Certamente la pericolosa compagna di ogni durata, l'autorità, come sempre si opporrà.

225.

Lo spirito libero è un concetto relativo. — Vien detto spirito libero colui che pensa in modo diverso da come ci si aspetterebbe in base alle sue origini, al suo ambiente, al suo cetto sociale e al suo ufficio, o in base alle opinioni dominanti. Egli è l'eccezione, gli spiriti vincolati sono la regola; questi gli rimproverano che i suoi liberi principi derivano dalla smania di farsi notare, o addirittura che lasciano supporre azioni libere, azioni cioè incompatibili con la morale vincolata. Talvolta si dice altresì che questi o quei liberi principi sian da ricondurre a stravaganza o a ipertensione della mente; ma così parla solo la cattiveria, che non crede essa stessa a quanto dice ma pure vuole, in tal modo, nuocere: poiché la testimonianza della maggiore bontà e acutezza d'intelletto dello spirito libero gli sta normalmente scritta in viso, così leggibile che gli spiriti vincolati la capiscono benissimo. Ma le altre due vie da cui proverebbe la libertà di spirito sono pensate onestamente; in realtà, anche molti spiriti liberi nascono nell'uno e nell'altro modo. Ma proprio per questo i principi cui essi sono giunti per quelle vie potrebbero essere più veri e più fidati di quelli degli spiriti vincolati. Nella conoscenza della verità, quel che importa è che la si possieda, e non già per quale impulso la si sia cercata, per quale via la si sia trovata. Se gli spiriti liberi hanno ragione, allora quelli vincolati hanno torto, e non conta se i primi sian giunti alla verità per immoralità e se gli altri sian rimasti fermi alla non verità per moralità. — Del resto, non appartiene all'essenza dello spirito libero l'aver opinioni più giuste, ma piuttosto l'essersi distaccato dalla

tradizione, con fortuna o con insuccesso. Di solito, però, egli avrà dalla sua parte la verità, o almeno lo spirito di ricerca della verità: egli esige motivi, gli altri fede.

226.

Origine della fede. — Lo spirito vincolato prende posizione non per qualche motivo, ma per consuetudine; ad esempio è cristiano non perché possieda un'idea sulle varie religioni e abbia scelto tra di esse, è inglese non perché si sia deciso per l'Inghilterra, ma si è trovato davanti il cristianesimo e la qualità di inglese, e li ha accettati senza alcun motivo, come chi, nato in una regione vinicola, diventa bevitore di vino. Più tardi, quando già era cristiano o inglese, forse avrà anche trovato argomenti a favore della sua abitudine; si potranno abbattere questi argomenti, ma non per questo si abatterà lui o la sua posizione. Si costringa per esempio uno spirito vincolato a esporre le sue ragioni contro la bigamia, e si vedrà se il suo santo zelo per la monogamia si basi su argomenti oppure sull'abitudine. L'abitudine a principi intellettuali non motivati vien detta fede.

227.

Concludere dalle conseguenze circa fondatezza e infondatezza. — Tutti gli Stati e gli ordinamenti sociali: le classi, il matrimonio, l'educazione, il diritto, tutto questo ripone la propria forza e durata unicamente nella fede che gli spiriti vincolati gli prestano — dunque nell'assenza di motivazioni, o per lo meno nel rifiuto a metterle in questione. Gli spiriti vincolati non lo ammettono volentieri e sentono bene che è un *pudendum*. Il cristianesimo, che era molto innocente nelle sue trovate intellettuali, non si accorse di questo *pudendum*, richiese fede e nient'altro che fede, e respinse con passione la ricerca delle motivazioni; esso additava al successo della fede: sentirete presto il vantaggio della fede, spiegava, in grazia sua diverrete beati. In effetti, anche lo Stato agisce così, e ogni padre educa in modo simile il proprio figlio: considera questo come vero, gli dice, e sentirai quanto bene fa. Ciò significa però che la verità di un'opinione dovrebbe esser dimostrata dall'utile personale che quella arreca e che l'utilità di una dottrina dovrebbe garantire della sua sicurezza e fondatezza intellettuale. È come se l'accusato dicesse ai giudici: il mio difensore dice la verità, perché state a vedere qual è il risultato del suo discorso: io vengo assolto. — Poiché gli spiriti vincolati possiedono i loro principi a causa della loro utilità, suppongono che anche lo spirito libero con le sue opinioni ricerchi il proprio utile e ritenga vero solo quello che gli giova. Ma, giacché sembra giovargli l'opposto di quel che giova ai suoi connazionali o a quelli del suo ceto, questi ritengono che i suoi principi sian pericolosi per loro; dicono o sentono: non può aver ragione, perché ci è di danno.

228.

Il carattere forte e buono. — La mancanza di indipendenza nelle opinioni, resa istinto dall'abitudine, porta a quel che si chiama la forza di carattere. Se qualcuno agisce in base a pochi motivi, ma sempre agli stessi, le sue azioni acquistano una grande energia; se queste azioni armonizzano con i principi degli spiriti vincolati, ottengono riconoscimento e inoltre producono in chi le compie il sentimento della buona coscienza. Pochi motivi, azioni energiche e buona coscienza costituiscono quel che vien detto fermezza di carattere. All'uomo dal carattere forte manca la conoscenza delle molte possibilità e direzioni dell'agire; il suo intelletto non è libero, è vincolato, perché in un determinato caso gli mostra forse solo due possibilità; tra queste esso deve ora necessariamente scegliere, secondo tutta la sua natura, e fa ciò senza difficoltà e indugi, in quanto non deve scegliere tra cinquanta

possibilità. L'educazione impartita dall'ambiente vuol rendere ogni uomo non libero, mettendogli davanti agli occhi sempre il minor numero di possibilità. Dai suoi educatori l'individuo viene trattato come se fosse sì qualcosa di nuovo, ma dovesse diventare una ripetizione. Se l'uomo appare dapprima come qualcosa di sconosciuto, di mai esistito, deve esser trasformato in qualcosa di conosciuto, di già esistito. In un bambino si chiama buon carattere il manifestarsi del suo legame verso ciò che è già esistito; e il bambino, mettendosi dalla parte degli spiriti vincolati, mostra per la prima volta il risvegliarsi in lui del senso della comunità; sulla base del quale egli diverrà più tardi utile al suo Stato o al suo ceto.

229.

Misura delle cose negli spiriti vincolati. — Gli spiriti vincolati dicono che son giuste quattro specie di cose. Primo: sono giuste tutte le cose che hanno durata; secondo: sono giuste tutte le cose che non ci disturbano; terzo: sono giuste tutte le cose che ci recano vantaggio; quarto: sono giuste tutte le cose per le quali abbiamo fatto sacrifici. Quest'ultimo punto spiega ad esempio perché una guerra, iniziata contro la volontà del popolo, venga poi continuata con entusiasmo non appena sian cadute le prime vittime. — Gli spiriti liberi che difendono la loro causa innanzi al tribunale degli spiriti vincolati, debbono dimostrare che di spiriti liberi ce ne son sempre stati, e dunque che la libertà di spirito ha durata; poi, che non vogliono risultar molesti, e infine che in complesso portano vantaggio agli spiriti vincolati; ma, non potendo convincere gli spiriti vincolati su quest'ultimo punto, a nulla vale l'aver dimostrato il primo e il secondo.

230.

Esprit fort. — Paragonato a colui che ha dalla sua parte la tradizione e per agire non ha bisogno di motivi, lo spirito libero è sempre debole, soprattutto nelle azioni; egli conosce infatti troppi motivi e punti di vista, ed ha perciò la mano insicura, maldestra. Quali sono i mezzi per renderlo relativamente forte, sì che possa almeno affermarsi e non perisca inutilmente? Come nasce lo spirito libero (*esprit fort*)? È questa, in un caso particolare, la questione sul prodursi del genio. Da dove proviene l'energia, la forza inflessibile, la resistenza con cui l'individuo, contrapponendosi alla tradizione, cerca di acquisire una conoscenza affatto individuale del mondo?

231.

Il sorgere del genio. — L'ingegnosità con cui il prigioniero cerca i mezzi per liberarsi, il modo in cui sfrutta, con la massima pazienza e sangue freddo, ogni minimo vantaggio, può insegnare di quali strumenti si serva talvolta la natura per creare un genio — parola, questa, che prego intendere senza alcun riferimento mitologico e religioso —: essa lo rinserra in carcere ed eccita all'estremo la sua brama di libertà. O, con un'altra immagine: chi, in un bosco, si sia completamente smarrito e cerchi con straordinaria energia una direzione qualsiasi per uscirne fuori, può talvolta trovare un sentiero nuovo, che nessuno conosce: così nascono i geni di cui si celebra l'originalità. Abbiamo già detto che una mutilazione, una storpiatura, un grave difetto di un organo spesso dan modo a un altro organo di svilupparsi straordinariamente bene, dovendo esso adempiere la sua funzione e un'altra ancora. Di qui spesso si spiega l'origine di alcuni brillanti ingegni. Si applichino questi cenni generali sulla nascita del genio al caso particolare della nascita di uno spirito completamente libero.

283.

Principale difetto degli uomini attivi. — Agli uomini attivi di solito fa difetto l'attività più alta: voglio dire quella individuale. Essi sono attivi come funzionari, commercianti, dotti, cioè come esseri generici, non come uomini affatto determinati, singoli, unici; sotto questo punto di vista sono pigri. E la disgrazia degli attivi, il fatto che la loro attività sia quasi sempre un po' insensata. Non si può ad esempio chiedere, al banchiere che ammuccia denaro, lo scopo di quella sua incessante attività: essa è insensata. Gli attivi rotolano come rotola la pietra, con meccanica stupidità. Tutti gli uomini si dividono, in ogni tempo e anche oggi, in schiavi e liberi: chi infatti non ha per sé i due terzi della sua giornata, è uno schiavo, qualunque cosa sia, politico, commerciante, funzionario, dotto.

284.

A favore degli oziosi. — Come segno del fatto che la vita contemplativa è meno apprezzata, oggi i dotti gareggiano con gli uomini attivi in una sorta di frettoloso godimento, così che sembrano apprezzare questo modo di godere più di quello che è propriamente adatto a loro e che in effetti è molto più grande. I dotti si vergognano dell'*otium*. Invece, l'ozio e l'oziare sono nobili cose. — Se l'ozio è veramente il padre dei vizi, esso dunque si trova almeno nelle immediate vicinanze di ogni virtù; l'uomo ozioso è comunque migliore di quello attivo. Non crederete però che con ozio e oziare io mi riferisca a voi, perdigiorno?

286.

In che senso l'uomo attivo è pigro. — Io credo che, su ogni cosa sulla quale sia possibile avere opinioni, ciascuno debba possedere un'opinione propria, in quanto egli stesso è qualcosa di particolare e di irripetibile, che assume, rispetto a tutte le altre cose, una posizione nuova e mai esistita prima. Ma la pigrizia che giace in fondo all'anima dell'uomo attivo gli impedisce di macinar la farina del suo sacco. Con la libertà delle opinioni è come con la salute: entrambe sono individuali, né si può enunciare, su nessuna delle due, un concetto di validità generale. Quello di cui un individuo necessita per la sua salute, per un altro può esser motivo di malattia, e alcuni mezzi e vie per la libertà dello spirito possono essere, per nature più altamente sviluppate, vie e mezzi per la non-libertà.

289.

Valore della malattia. — L'uomo che giace a letto ammalato arriva talvolta a capire che di solito sono il suo ufficio, i suoi affari o la sua società a farlo ammalare e ad avergli tolto ogni capacità di riflettere su se stesso; egli raggiunge questa saggezza per l'ozio cui la malattia lo costringe.

290.

Sentimento in campagna. — Se sull'orizzonte della propria vita non si hanno linee ferme e tranquille simili a quelle di monti e boschi, anche l'intima volontà dell'uomo diventa irrequieta, distratta e avida come la statura dell'abitante della città: egli non ha né dà felicità.

291.

Accortezza degli spiriti liberi. — Uomini di sentimenti liberi, che vivono solo della conoscenza, si troveranno presto ad aver raggiunto lo scopo esteriore della loro vita, la posizione definitiva nei confronti della società e dello Stato, e si sentiranno ad esempio ben soddisfatti di una piccola carica o di una sostanza che basti appunto a vivere; infatti essi regoleranno la propria esistenza in modo che nessun grande mutamento dei beni esterni né alcun sovvertimento dell'ordine politico possano coinvolgere la loro vita. In tutte queste cose essi spendono la minore energia possibile, per potersi immergere, con tutta la forza così risparmiata, e per così dire con un lungo respiro, nell'elemento del conoscere. Così possono sperare di immergersi in profondità e di guardare anche sul fondo. Di un avvenimento, un tale spirito prenderà solo un lembo: non ama le cose in tutta l'ampiezza e prolissità delle loro pieghe, poiché non vuole lasciarsene coinvolgere. Anch'egli conosce i giorni feriali della mancanza di libertà, della dipendenza, dell'asservimento. Ma di tempo in tempo deve giungere anche per lui una domenica di libertà, altrimenti non sopporterà la vita. È possibile che anche il suo amore per gli uomini sia cauto e di breve respiro, perché egli vuole abbandonarsi al mondo delle inclinazioni e della cecità solo quel tanto necessario al fine della conoscenza. Deve confidare che il genio della giustizia dirà qualcosa a favore del suo discepolo e protetto, se voci accusatrici dovessero chiamarlo privo d'amore. C'è, nel suo modo di vivere e di pensare, un raffinato eroismo, che disdegna di offrirsi alla grande ammirazione delle masse, come fa il suo più rozzo fratello, e suole andare silenzioso per il mondo e via dal mondo. Quali che siano i labirinti che attraversa, gli scogli tra i quali si è talvolta tormentato il suo corso, se torna alla luce prosegue chiaro, lieve e quasi senza rumore per la sua via, e lascia che la luce del sole giochi sin nel suo profondo.

292.

Avanti. — E con ciò, avanti sulla strada della saggezza, di buon passo e con fiducia! Comunque tu sia, servi a te stesso come fonte di esperienza! Sbarazzati del malcontento sul tuo essere, perdonati il tuo io, giacché in ogni caso hai in te una scala dai cento gradini, sulla quale puoi salire verso la conoscenza. L'epoca in cui con rinascimento ti senti precipitato, ti chiama beato per questa fortuna; ti grida che sarai ancora partecipe di esperienze alle quali uomini di epoche più tarde dovranno forse rinunciare. Non disprezzare di essere stato ancora religioso; valuta appieno quale genuino accesso tu abbia ancora avuto all'arte. Forte appunto di queste esperienze, non puoi tu percorrere con maggior consapevolezza enormi tratti del cammino dell'umanità passata? Non sono forse cresciuti proprio su quel terreno che a volte tanto ti spiace, sul terreno del pensiero impuro, molti dei frutti più splendidi della vecchia cultura? Non si può diventar saggi, se non abbiamo amato arte e religione come madre e nutrice. Ma si deve guardare al di là di esse, sapersene svezzare; se si rimane in loro balia, non li si può comprendere. Così pure ti debbono essere familiari la storia e il cauto gioco con i piatti della bilancia: «da una parte — dall'altra». Torna indietro, calcando le orme sulle quali l'umanità fece il suo grande, doloroso cammino nel deserto del passato: così apprenderai nel modo più sicuro in quale direzione l'umanità futura non dovrà o non potrà più andare. E mentre con tutte le tue forze vorrai spiare in anticipo in quale nodo il futuro sarà ancora annodato, la tua vita acquisterà valore di strumento e mezzo per la conoscenza. E in mano tua far sì che tutto quel che hai vissuto: tentativi, vie false, errori, illusioni, passione, amore e speranza, si dissolvano nel tuo fine senza resti. Questo fine è di diventare tu stesso una necessaria catena di anelli della cultura, e di concludere da questa necessità alla necessità del cammino della cultura

universale. Quando il tuo sguardo sarà divenuto forte abbastanza da vedere il fondo dell'oscuro pozzo del tuo essere e delle tue conoscenze, allora forse, nel suo specchio, per te saranno visibili anche le lontane costellazioni delle culture di domani. Credi che una vita simile, con uno scopo simile, sia troppo faticosa e priva di vantaggi? Allora non hai ancora imparato che non esiste miele più dolce della conoscenza, e che le nubi minacciose della desolazione dovranno esser per te la mammella da cui mungere latte per il tuo ristoro. Solo quando sarà sopraggiunta la vecchiaia capirai veramente come tu abbia ascoltato la voce della natura, di quella natura che per mezzo del piacere domina il mondo: la stessa vita che ha il suo culmine nella vecchiaia, ha il suo culmine anche nella saggezza, in quel mite splendore solare di una costante letizia dello spirito: l'una e l'altra, vecchiaia e saggezza, tu le incontri su un solo versante della vita: così ha voluto la natura. Allora è tempo, né c'è motivo di adontarsene, che si avvicini la nebbia della morte. Verso la luce — il tuo ultimo movimento; un giubilo della conoscenza — il tuo ultimo grido.

Parte settima

La donna e il bambino

426.

Spirito libero e matrimonio. — Vivranno gli spiriti liberi con le donne? In generale credo che essi, simili agli uccelli vaticinatori dell'antichità, come pensatori e predicatori di verità del presente, debbano preferire volar soli.

427.

Felicità del matrimonio. — Tutto ciò che è abituale tesse intorno a noi una ragnatela che diventa sempre più solida: e presto ci accorgiamo che i fili son diventati lacci, e che noi stessi vi stiamo in mezzo come il ragno che vi si è impigliato e deve nutrirsi del suo stesso sangue. Per questo lo spirito libero odia ogni regola e abitudine, tutto quel che ha durata ed è definitivo, per questo strappa sempre di nuovo, con dolore, la rete che lo avvolge: benché, in seguito a ciò, egli debba soffrire di molte grandi e piccole ferite. — Poiché, quei fili deve strapparli via da sé, dal suo corpo, dalla sua anima. Egli deve imparare ad amare dove prima odiava, e viceversa. Anzi, per lui non dev'essere impossibile neppure seminare denti di drago dove prima aveva riversato le cornucopie della sua bontà. Da questo si può capire se egli sia fatto per la felicità coniugale.

Parte ottava

Uno sguardo allo Stato

438.

Chiedere la parola. — Il carattere demagogico e l'intenzione di influire sulle masse sono oggi comuni a tutti i partiti politici: essi tutti sono costretti, a causa di questa intenzione, a trasformare in grandi affreschi di stupidità i loro principi e a dipingerli sulle pareti. Non c'è più nulla da fare, anzi è superfluo persino muovere un dito

contro questo fenomeno; infatti in questo campo vale quanto dice Voltaire: *quand la populace se mele de raisonner, tout est perdu*. Dacché ciò è accaduto, ci si deve rassegnare alla nuova situazione, come ci si rassegna quando un terremoto ha sconvolto i vecchi confini, la configurazione del terreno e ha cambiato il valore della proprietà. Inoltre: se oggi, in ogni politica, si tratta di render la vita tollerabile al maggior numero possibile di uomini, questi uomini dovranno pur determinare anche che cosa intendano per vita tollerabile; se presumono di possedere l'intelligenza necessaria per trovare i mezzi atti allo scopo, a che servirebbe dubitarne? Ora, essi vogliono essere finalmente gli artefici della propria felicità e infelicità; e se questo sentimento di autodeterminazione, l'orgoglio per quelle quattro o cinque idee che hanno in testa e che vanno esponendo, rende loro effettivamente la vita così piacevole da far loro sopportare volentieri le fatali conseguenze della loro limitatezza: c'è poco da obiettare, premesso che questa limitatezza non vada tanto in là da pretendere che tutto in questo senso diventi politica e che ognuno viva e operi secondo questi criteri. Innanzitutto, cioè, dev'essere più che mai consentito ad alcuni di astenersi dalla politica e di farsi un po' da parte: anch'essi son spinti a ciò dal piacere dell'autodeterminazione; e vi può andar congiunto anche un pizzico dell'orgoglio nel tacere, quando a parlare sono in troppi o anche solo in molti. Inoltre bisogna perdonare a questi pochi se non danno tanta importanza alla felicità dei molti, e qui intendiamo popoli o strati di popolazione, e si permettono qua e là un'espressione ironica; infatti la loro serietà sta altrove, la loro felicità è un'altra cosa, il loro fine non può star chiuso in una goffa mano che abbia solo cinque dita. Giungerà infine — cosa che sarà concessa loro con gran difficoltà, ma che tuttavia dovrà esser concessa — di tempo in tempo un momento in cui essi usciranno dal loro silenzioso isolamento e metteranno nuovamente alla prova la forza dei loro polmoni: allora si chiameranno l'un l'altro come degli smarriti in un bosco, per farsi riconoscere e per incoraggiarsi a vicenda; e certamente verranno dette ad alta voce cose che suoneranno male alle orecchie cui non sono destinate. — Subito dopo il bosco tornerà silenzioso, così silenzioso che si potrà nuovamente percepire con chiarezza il sibilo, il ronzio e il battito d'ali degli innumerevoli insetti che vivono dentro, sopra e sotto di esso.

450.

Nuovo e vecchio concetto di governo. — Distinguere tra governo e popolo come tra due separate sfere di potenza — l'una più forte ed elevata, l'altra più débole e umile — le quali abbiano trattato e siano giunte a un accordo, è una parte di sentimento politico ricevuta per eredità, che nella maggior parte degli Stati corrisponde tuttora esattamente alla definizione storica dei rapporti di forza. Quando per esempio Bismarck definisce la forma costituzionale come un compromesso tra governo e popolo, parla in base a un principio che ha nella storia la sua ragione (e proprio perciò anche quel pizzico di irragionevolezza senza il quale niente di umano può esistere). Ora bisogna invece imparare — in base a un principio che scaturisce unicamente dalla testa e che deve ancora fare storia — che il governo non è che un organo del popolo e non un provvido, venerabile «sopra» in rapporto a un «sotto» abituato all'umiltà. Prima di accettare questa definizione del concetto di governo, sino ad ora storica e arbitraria, anche se più logica, se ne considerino le conseguenze: infatti il rapporto tra popolo e governo è il rapporto più forte ed esemplare sul cui modello involontariamente si configurano quelli tra insegnante e allievo, padrone di casa e servitù, padre e famiglia, generale e soldato, maestro e apprendista. Oggi, sotto l'influsso della forma più diffusa di governo, quella costituzionale, tutti questi rapporti vanno lievemente modificandosi: diventano compromessi. Ma quanto dovranno trasformarsi e spostarsi, cambiare nome e natura, una volta che quel nuovissimo principio si sarà impadronito di tutti

i cervelli! — per la qual cosa dovrebbe occorrere ancora un secolo. In questo campo nulla è più auspicabile della prudenza e di un lento sviluppo.

452.

Proprietà e giustizia. — Quando i socialisti dimostrano che tra gli uomini d'oggi la distribuzione della proprietà è la conseguenza di infinite ingiustizie e violenze e in somma rifiutano ogni vincolo verso uno stato di cose dai fondamenti così iniqui, essi vedono solo un lato della questione. Tutto il passato della cultura antica si basa sulla violenza, sulla schiavitù, sull'inganno, sull'errore; ma non possiamo decretare la scomparsa di noi stessi, eredi di tutte quelle situazioni, anzi concrezioni di tutto quel passato, né dobbiamo desiderare di isolarne una parte. La disposizione all'ingiustizia si annida anche nell'animo dei non possidenti: non sono migliori dei possidenti, né hanno alcun privilegio morale, perché una volta i loro antenati sono stati possidenti. Non occorrono nuove violente suddivisioni, ma gradualità trasformazioni del modo di pensare: in tutti deve farsi più grande la giustizia e più debole l'istinto di sopraffazione.

454.

I pericolosi tra gli spiriti della sovversione. — Si dividano coloro che mirano a un sovvertimento della società in quelli che vogliono ottenere qualcosa per sé e in quelli che vogliono qualcosa per i loro figli e nipoti. Questi ultimi sono i più pericolosi; infatti hanno la fede e la buona coscienza del disinteresse. I primi li si può tacitare: la società dominante è abbastanza ricca e accorta per farlo. Il pericolo insorge quando i fini diventano impersonali; i rivoluzionari mossi da un interesse impersonale possono considerare tutti i difensori dell'ordine vigente come mossi da interesse personale e sentirsi quindi superiori a loro.

457.

Schiavi e operai. — Che noi attribuiamo maggior valore al soddisfacimento della vanità che a ogni altro bene (sicurezza, impiego, piaceri di ogni sorta) è dimostrato in un grado ridicolo dal fatto che ognuno (a prescindere da ragioni politiche) desidera l'abolizione della schiavitù e aborre oltre ogni limite dal ridurre gli uomini in questa condizione: mentre ognuno deve dirsi che gli schiavi vivono sotto ogni rapporto più sicuri e felici dell'operaio moderno, e che il lavoro dello schiavo è molto poco lavoro in confronto a quello del «lavoratore». Si protesta in nome della «dignità umana»: ma è, per dirla schiettamente, quella cara vanità che considera come la sorte più dura il non essere equiparati, l'esser considerati pubblicamente inferiori. Il cinico non la pensa così, poiché disprezza gli onori: così Diogene fu, per un certo tempo, schiavo e precettore.

471.

Periodi felici. — Un'epoca di felicità non è possibile in quanto gli uomini vogliono desiderarla, ma non averla e ciascuno, quando per lui giungono i giorni buoni, impara addirittura a invocare inquietudine e miseria. Il destino degli uomini è predisposto per istanti felici — ogni vita ne ha — ma non per periodi felici. Tuttavia, nella fantasia umana essi continueranno a esistere come l'«al di là dei monti», come retaggio degli avi; infatti l'idea di un'epoca felice la si è ricavata, da tempi remoti, da quello stato in cui l'uomo, dopo l'immane fatica della caccia e della guerra, si abbandona al riposo, distende le membra e sente frusciare intorno a sé le ali del sonno. L'uomo sbaglia se immagina, secondo quell'antica abitudine, di

poter anche partecipare, dopo interi periodi di miseria e fatica, a uno stato di felicità di corrispondente intensità e durata.

472.

Religione e governo. — Sino a che lo Stato o, più chiaramente, il governo si saprà delegato a tutore di una moltitudine incapace, e nei suoi riguardi soppeserà la questione se mantenere o eliminare la religione, esso con ogni probabilità si deciderà sempre per il mantenimento della religione. Infatti la religione placa l'animo dell'individuo nei tempi di perdita, di privazione, di paura, di sfiducia, dunque là dove il governo si sente incapace di far direttamente qualcosa per lenire le sofferenze spirituali del privato cittadino: ma persino in occasione di calamità generali, inevitabili e per il momento ineluttabili (carestie, crisi finanziarie, guerre), la religione assicura il contegno tranquillo, di attesa e di fiducia, della massa. Dove la persona intelligente vedrà le necessarie o casuali carenze del governo statale o le pericolose conseguenze di interessi dinastici, e si sentirà spinta a ribellarsi, il non intelligente crederà di scorgere il dito di Dio e si sottometterà alle disposizioni che vengono dall'alto (nel qual concetto si fondono di norma i sistemi umani e divini di governo); in tal modo viene tutelata la pace civile all'interno e la continuità dello sviluppo. La potenza, che sta nell'unità del sentimento popolare e in opinioni e fini uguali per tutti, viene salvaguardata e sancita dalla religione, tranne i rari casi in cui un clero non può accordarsi sul prezzo con il potere statale ed entra in lotta con esso. Di solito lo Stato saprà trarre i preti dalla sua parte, perché ha bisogno dell'educazione privatissima e nascosta da quelli impartita alle anime e sa apprezzare quei servitori che apparentemente ed esteriormente rappresentano interessi affatto diversi. Senza l'apporto dei preti, neppure oggi una potenza può diventare «legittima», e Napoleone lo comprese. — Così, governo assoluto e tutorio e scrupoloso mantenimento della religione vanno necessariamente insieme. Peraltro qui bisogna presupporre che le persone e le classi governanti siano informate dell'utilità che viene loro dalla religione, e si sentano superiori ad essa, nella misura in cui la strumentalizzano: perciò di qui trae origine il libero pensiero. — Ma che cosa accadrà quando comincerà a penetrare quella concezione affatto diversa dell'idea di governo, quale viene insegnata negli stati democratici? quando nel governo altro non si vedrà che lo strumento della volontà popolare, nessun sopra in confronto a un sotto, ma semplicemente una funzione dell'unico sovrano, il popolo? In questo caso anche il governo non potrà che assumere, nei confronti della religione, lo stesso atteggiamento che ha il popolo; ogni propagazione di spirito illuminato dovrà trovare eco sino nei suoi rappresentanti, e l'utilizzazione e lo sfruttamento degli impulsi e conforti religiosi a fini politici non saranno tanto facili (tranne nel caso in cui potenti capipartito non esercitino temporaneamente un influsso simile a quello del dispotismo illuminato). Ma se lo Stato non potrà più trarre alcun utile dalla religione, o se il popolo in materia di religione nutrirà opinioni troppo molteplici per consentire al governo un'azione unitaria e omogenea nei provvedimenti religiosi, si dovrà inevitabilmente ricorrere alla soluzione di trattare la religione come un affare privato e di rimetterla alla coscienza e all'abitudine di ciascuno. La prima conseguenza sarà che il sentimento religioso apparirà rafforzato, in quanto i suoi moti nascosti e repressi, ai quali lo Stato volontariamente o involontariamente non aveva concesso respiro, ora proromperanno e si dilateranno all'estremo; più tardi si vedrà la religione invasa dalle sette e si vedrà pure che, quando se ne fece una cosa privata, furon seminati denti di drago. Lo spettacolo della lotta, l'ostile messa a nudo di tutte le debolezze delle confessioni religiose non lasceranno infine altra via d'uscita, se non che ogni persona migliore e più dotata faccia dell'irreligiosità la sua causa privata: e questo atteggiamento si impadronirà anche dell'animo dei governanti e, quasi contro la

loro volontà, darà ai loro provvedimenti un carattere antireligioso. Non appena ciò accadrà, l'atteggiamento degli uomini ancor mossi da religiosità, i quali prima adoravano lo Stato come qualcosa di semisacro o di interamente sacro, si farà decisamente antistatale; essi spieranno i provvedimenti del governo, cercheranno di impedirli, intralciarli, disturbarli il più possibile, e con l'ardore della loro opposizione spingeranno i partiti avversi, quelli irreligiosi, a un entusiasmo pressoché fanatico per lo Stato; al che contribuirà segretamente il fatto che in questi circoli gli animi, una volta separatisi dalla religione, avvertiranno un vuoto e cercheranno nella dedizione allo Stato un surrogato, una specie di riempitivo. Dopo queste lotte di transizione, che potranno durare a lungo, si deciderà finalmente se i partiti religiosi saranno abbastanza forti da ritornare alla vecchia situazione e girare all'indietro la ruota: nel qual caso lo Stato cadrà in mano a un dispotismo illuminato (forse meno illuminato e più timoroso di prima) — oppure se si affermeranno i partiti non religiosi e nel corso di alcune generazioni, per mezzo della scuola e dell'educazione, scalzeranno e alla fine renderanno impossibile la propagazione dei loro avversari. Allora però anche in loro si spegnerà quell'entusiasmo per lo Stato: diverrà sempre più manifesto che con quell'adorazione religiosa per la quale lo Stato era un mistero, una fondazione sovrumana, sarà stato scosso anche il rapporto di venerazione e pietà verso di esso. Da allora in poi gli individui ne vedranno solo la parte che potrà riuscir loro utile o dannosa, e premeranno con tutti i mezzi per acquistare influsso su di esso. Ma presto questa concorrenza diventerà troppo grande, gli uomini e i partiti cambieranno troppo rapidamente, e troppo ferocemente si spingeranno l'un l'altro giù dal monte, non appena ne avranno raggiunta la sommità. A tutte le misure prese dal governo mancherà la garanzia della durata: e si rifuggirà da quelle imprese che, per dar frutti maturi, debbono crescere lentamente per decenni e per secoli. Nessuno sentirà più altro obbligo verso una legge, se non quello di doversi momentaneamente piegare alla forza che l'ha introdotta: ma subito ci si adopererà per minarla con una nuova forza, con il formare una nuova maggioranza. Alla fine — possiamo affermarlo con certezza — la sfiducia verso tutto quanto attenga al governo, la convinzione dell'inermità e del logorio di queste lotte meschine spingeranno gli uomini a una decisione affatto nuova: di abolire l'idea di Stato, eliminare la contrapposizione tra «pubblico e privato». Le società private assorbiranno via via gli affari dello Stato; persino il residuo più tenace che resterà della vecchia attività del governare (per esempio quella volta a garantire i privati dai privati) finirà per esser svolta da imprenditori privati. Il disprezzo, la decadenza e la morte dello Stato, la liberazione della persona privata (mi guardo bene dal dire: dell'individuo) sono la conseguenza del concetto di Stato democratico; questa è la sua missione. Se esso avrà adempiuto al suo compito — il quale, come tutto ciò che è umano, ha in sé molta ragione e molta sragione — se saranno state superate tutte le ricadute nella vecchia malattia, sarà stata aperta una nuova pagina nel libro di favole dell'umanità, nella quale si leggeranno ogni sorta di storie singolari e forse anche qualcosa di buono. — Per riassumere quanto s'è detto: l'interesse di un governo-tutore e l'interesse della religione procedono insieme, sicché, se quest'ultima comincia a venir meno, ne vien scosso anche il fondamento dello Stato. La fede in un ordinamento divino delle cose politiche, in un mistero che circonda l'esistenza dello Stato, è di origine religiosa: se la religione scompare, lo Stato perde inevitabilmente il suo antico velo isiacco e non suscita più alcun timore reverenziale. Osservata da vicino, la sovranità popolare serve a scacciare dal campo di questi sentimenti sin l'ultimo tocco di incanto e di superstizione; la democrazia moderna è la forma storica della decadenza dello Stato. — La prospettiva aperta da questa sicura decadenza non sarà del tutto infelice: di tutte le doti umane, le meglio sviluppate sono l'accortezza e l'egoismo; se lo Stato non soddisferà più le esigenze di queste forze, non subentrerà il caos, ma sullo Stato prevarrà un'invenzione più

adeguata. Quante forze organizzatrici l'umanità non ha già visto morire: per esempio quella della comunità di stirpe, la quale per millenni fu molto più potente della forza della famiglia, e anzi già esisteva e ordinava prima che quella nascesse. Noi stessi vediamo farsi sempre più pallido e impotente l'importante concetto di diritto e di forza della famiglia, che una volta predominava ovunque giungesse la romanità. Così, una generazione futura vedrà anche lo Stato perdere d'importanza in singole regioni della terra — un'idea alla quale molti uomini del presente non possono pensare senza paura e orrore. Lavorare alla diffusione e alla realizzazione di quest'idea è certo un'altra cosa: si deve nutrire un'opinione assai presuntuosa della propria ragione e capire la storia solo a metà, per porre sin d'ora mano all'aratro — mentre nessuno ancora può mostrare i semi che dovranno poi essere sparsi sulla terra sconvolta. Confidiamo dunque «nell'accortezza e nell'egoismo degli uomini», perché lo Stato continui ancora a esistere a lungo, e perché vengano respinti i tentativi di distruzione da parte di gente superficiale, troppo zelante e precipitosa!

473.

Il socialismo e i suoi mezzi. — Il socialismo è il fantastico fratello minore dell'ormai superato dispotismo, di cui vuol diventare erede; le sue aspirazioni son dunque reazionarie nel senso più profondo. Esso desidera infatti una pienezza di potere statale quale solo il dispotismo ha posseduto, anzi supera tutto il passato nella sua aspirazione all'annientamento formale dell'individuo: il quale gli si presenta come un ingiustificato lusso di natura, che dev'essere corretto e trasformato in un adeguato organo della comunità. A causa della sua parentela, esso compare sempre in prossimità di un eccessivo dispiegamento di potere, come l'antico, tipico socialista Platone alla corte del tiranno siciliano; desidera (e a volte favorisce) il cesareo Stato forte di questo secolo, in quanto, come abbiamo detto, ne vorrebbe diventare l'erede. Ma neppure questa eredità basterebbe ai suoi scopi: esso ha bisogno della più umile e mai vista sottomissione di tutti i cittadini di fronte allo Stato assoluto; e, poiché non può più contare nemmeno sulla vecchia pietà religiosa verso lo Stato, ma deve piuttosto lavorare incessantemente, senza volerlo, all'eliminazione di essa — in quanto cioè lavora all'eliminazione di tutti gli Stati esistenti — può sperare di esistere solo qua e là, per breve tempo, per mezzo del più violento terrorismo. Perciò si prepara in segreto a un dominio del terrore e alle masse semi ignoranti ficca in testa come un chiodo la parola «giustizia», per privarle totalmente dell'intelletto (dopo che questo ha già abbastanza sofferto a causa della mezza cultura) e procurar loro la buona coscienza per il gioco cattivo che dovranno giocare. — Il socialismo può servire a insegnare molto brutalmente ed efficacemente il pericolo insito in ogni accumulazione di potere statale, e in questo senso a ispirare sfiducia nei confronti dello Stato stesso. Quando la sua voce roca irromperà nel grido di battaglia: «Quanto più Stato possibile!», questo grido in un primo momento sarà più rumoroso che mai; ma presto proromperà, con forza tanto maggiore, il grido opposto: «Quanto meno Stato possibile!».

630.

La convinzione è la fede di possedere, in un qualche punto della conoscenza, la verità assoluta. Questa fede presuppone dunque che esistano verità assolute; così pure, che siano stati trovati quei metodi perfetti per giungere ad esse; e infine, che chiunque possieda convinzioni faccia uso di quei metodi perfetti. Tutte e tre queste enunciazioni dimostrano subito che l'uomo delle convinzioni non è l'uomo del pensiero scientifico; ci sta davanti nell'età dell'innocenza teoretica ed è un bambino, per quanto egli possa essere cresciuto. Ma interi millenni sono vissuti con

quelle premesse puerili, e da queste sono sgorgate le più possenti fonti di energia dell'umanità. Gli innumerevoli uomini che si sacrificarono per le proprie convinzioni, pensavano di farlo per la verità assoluta. E in questo ebbero tutti torto: probabilmente non si è ancora sacrificato nessun uomo per la verità; per lo meno, l'espressione dogmatica della sua fede non sarà stata scientifica, oppure lo sarà stata solo a metà. Ma in realtà si voleva aver ragione perché si riteneva di dovere aver ragione. Farsi portar via la propria fede significava forse compromettere la beatitudine eterna. In un'occasione di tale estrema importanza la «volontà» era il finanche troppo udibile suggeritore dell'intelletto. Il presupposto di ogni credente di qualsivoglia tendenza era di non poter essere confutato; se gli argomenti di confutazione si dimostravano molto forti, gli restava pur sempre da calunniare la ragione in genere, e forse persino da inalberare il «*credo quia absurdum est*» come vessillo del più spinto fanatismo. Non è la lotta delle opinioni che ha reso la storia così violenta, ma la lotta della fede nelle opinioni, cioè la lotta delle convinzioni. Eppure, se tutti coloro che nutrivano un così alto concetto della loro convinzione, le votavano sacrifici di ogni sorta e per servirla non risparmiavano onore, corpo e vita, avessero dedicato solo la metà di quella forza a esaminare con quale diritto si attenevano a questa o a quella convinzione e per quale strada vi erano giunti: come apparirebbe pacifica la storia dell'umanità! Quanto più di conosciuto vi sarebbe! Ci sarebbero state risparmiate tutte le crudeli scene di persecuzione degli eretici di ogni sorta, per due motivi: in primo luogo perché gli inquisitori avrebbero inquisito innanzitutto in se stessi e si sarebbero liberati dalla presunzione di difendere la verità assoluta; e poi perché gli eretici stessi non avrebbero più prestato partecipazione alcuna, dopo averle analizzate, a proposizioni così mal fondate come sono quelle di tutti i settari e «ortodossi» religiosi.

632.

Chi non è passato attraverso diverse convinzioni, ma resta fermo alla fede nelle cui reti restò impigliato la prima volta, in ogni caso è, proprio per questa immutabilità, un rappresentante di culture arretrate; conformemente a tale mancanza di educazione (che presuppone sempre una educabilità), è duro, irraggiungibile, ostinato, inclemente, un eterno sospettoso, un senza scrupoli, che ricorre a ogni mezzo per imporre la propria opinione, non essendo in grado di comprendere che debbono esistere opinioni diverse; da questo punto di vista egli è forse una fonte di energia, e in culture troppo libere e rilassate è addirittura salutare, ma solo in quanto incita fortemente a opporgli resistenza: poiché in tal modo il delicato prodotto della nuova cultura, costretta a lottare contro di lui, diviene anch'esso forte.

633.

Noi siamo ancora essenzialmente gli stessi uomini del tempo della Riforma: e come non potrebbe esser casi? Ma il fatto che non ci permettiamo più certi mezzi per far prevalere la nostra opinione ci distacca da quel periodo e dimostra che apparteniamo a una cultura superiore. Chi, alla stregua degli uomini della Riforma, continua a combattere e abbattere opinioni con sospetti e accessi di collera, rivela chiaramente che, se fosse vissuto in altri tempi, avrebbe bruciato i suoi avversari, e che se fosse vissuto come oppositore della Riforma, sarebbe ricorso a tutti i mezzi dell'Inquisizione. Questa Inquisizione a quei tempi aveva un senso, poiché non significava altro che il generale stato d'assedio che dovette essere imposto su tutto il regno della Chiesa e che, come ogni stato d'assedio, giustificava il ricorso a mezzi estremi, con la premessa cioè (che oggi non condividiamo più con gli uomini di allora) che, nella Chiesa, si possedesse la verità e si dovesse salvaguardare

questa verità a ogni costo, con ogni sacrificio, per la salvezza dell'umanità. Oggi invece non si concede più a nessuno così facilmente il possesso della verità: i rigorosi metodi di ricerca hanno diffuso sufficiente diffidenza e prudenza, sicché chiunque difenda con violenza di parole e di atti un'opinione, viene guardato come un nemico della nostra cultura attuale o almeno come uno rimasto indietro. In effetti: il pathos di possedere la verità vale oggi molto poco in confronto a quello, certo più blando e sommesso, della ricerca della verità, che mai si stanca di imparare di nuovo e di provare di nuovo.

634.

Del resto, la stessa ricerca metodica della verità è il risultato di quei tempi in cui le convinzioni si combattevano reciprocamente. Se l'individuo non avesse tenuto alla sua «verità», cioè al suo aver ragione, non esisterebbero metodi di ricerca; invece, con l'eterna lotta dei vari pretendenti alla verità assoluta si avanzò passo passo, per trovare quei principi incontestabili in base ai quali esaminare la validità di quelle pretese e comporre la contesa. Dapprima si decise in base all'autorità, più tardi ci si criticò a vicenda sulle vie e sui mezzi con i quali la pretesa verità era stata trovata; in mezzo ci fu un periodo in cui si trassero le conseguenze della proposizione avversaria e forse le si trovò dannose e apportatrici d'infelicità: dal che doveva poi risultare per il giudizio di ognuno che la convinzione dell'avversario conteneva un errore. Infine il conflitto personale tra i pensatori ha talmente affinato i metodi, che realmente fu possibile scoprire delle verità, e che sono stati svelati agli occhi di tutti gli errori dei metodi precedenti.

638.

Il viandante. — Chi sia giunto anche solo relativamente alla libertà della ragione, sulla terra non può sentirsi altro che un viandante, — anche se non un viaggiatore diretto verso un'ultima meta, che non c'è. Ma egli ben vuole guardare, e tener gli occhi aperti su tutto quel che veramente accade nel mondo; per questo non gli è consentito unire troppo strettamente il suo cuore a nessuna cosa particolare; dev'esserci in lui stesso qualcosa di nomade, che gioisca del mutamento e della provvisorietà. Certo, per un tale uomo giungeranno cattive notti, in cui sarà stanco e troverà chiusa la porta della città che dovrebbe offrirgli riposo; e forse, oltre a ciò, il deserto giungerà sino a quella porta, come in Oriente, e gli animali da preda urleranno ora lontano ora vicino, e si leverà un forte vento, e i ladri gli ruberanno le bestie da tiro. Allora la notte terribile calerà per lui sul deserto come un secondo deserto, e il suo cuore sarà stanco di peregrinare. Ma quando si leverà il sole del mattino, rosseggiante come una divinità della collera, la città si aprirà, e nel volto degli abitanti egli vedrà forse ancor più deserto, sporcizia, inganno, insicurezza che davanti alle porte — e il giorno sarà quasi peggiore della notte. Questo potrà ben succedere una volta al viandante; ma poi giungeranno a ricompensarlo i gioiosi mattini di altri paesi e di altri giorni, in cui già nel grigiore della luce egli vedrà passar danzando accanto a sé, nella nebbia dei monti, gli sciami delle Muse, e in cui poi, quando silenzioso, nell'armonia mattutina dell'anima, egli passeggeri sotto gli alberi, dalle vette e dai recessi delle fronde gli cadranno intorno solo cose belle e chiare, dono di tutti quegli spiriti liberi che stanno sul monte, nel bosco e nella solitudine e che, come lui, nel loro modo ora gioioso ora meditabondo, sono viandanti e filosofi. Nati dai misteri dell'alba, essi meditano come mai il giorno possa avere, tra il decimo e il dodicesimo tocco, un volto così puro, così trasparente, così serenamente radioso: — essi cercano la filosofia del mattino.

Prefazione

1.

Si deve parlare solo quando non è dato di tacere; e parlare solo di ciò che si è superato: tutto il resto è chiacchiera, «letteratura», mancanza di disciplina. I miei scritti parlano solo dei miei superamenti: dentro ci sono «io», con tutto quel che mi fu nemico, *ego ipsissimus*, e persino, se mi si consente un'espressione più orgogliosa, *ego ipsissimum*. Lo si indovina: ho già molto, sotto di me... Ma mi è sempre occorso tempo, guarigione, lontananza, distanza, prima che in me si destasse il piacere di scorticare, sfruttare, mettere a nudo, «rappresentare» (o come altro si vuoi dire) per la conoscenza qualcosa di vissuto e superato, un qualsiasi mio fatto o fato. Per questo tutti i miei scritti, con un'unica ma essenziale eccezione, sono da retrodatare (essi parlano sempre di un «dietro di me»): anzi alcuni, come le prime tre Considerazioni Inattuali, son da datare ancora più indietro, prima del tempo della genesi e dell'intima esperienza di un libro pubblicato in precedenza (la Nascita della tragedia, in questo caso: come non potrà sfuggire a chi osservi e confronti con qualche finezza). Quello sfogo iroso contro la teutomania, la flemma e l'incanaglimento linguistico del vecchio David Strauss, contenuto della prima Inattuale, faceva posto a stati d'animo che mi avevano accompagnato molto tempo prima, da studente, in mezzo alla cultura e al filisteismo culturale tedeschi (rivendico la paternità dell'espressione, oggi molto usata e abusata, di «filisteo culturale»); e quel che dissi contro la «malattia storica» lo dissi come chi lentamente e faticosamente aveva imparato a guarirne, e non era per nulla intenzionato a rinunciare in futuro alla «storia» per averne una volta sofferto. Quando poi, nella terza Considerazione Inattuale, espressi il mio profondo rispetto per il mio primo e unico educatore, il grande Arthur Schopenhauer — oggi lo manifesterei in termini ancora più fervidi, e anche più personali, ero, per quanto mi concerneva, già entro la scepse e la dissoluzione moralistica, in una fase cioè sia di critica che di approfondimento di ogni precedente pessimismo, e già non credevo «più a nulla», come dice la gente, nemmeno a Schopenhauer: proprio in quel tempo nacque uno scritto, che tenni segreto, «su verità e menzogna in senso extramurale». Persino il mio discorso celebrativo in onore di Richard Wagner, in occasione del suo trionfo a Bayreuth nel 1876 — Bayreuth è la più grande vittoria che mai artista abbia riportato —, un'opera improntata alla più forte parvenza di «attualità», fu nel fondo un omaggio, un gesto di gratitudine verso una fase del mio passato, verso il periodo di bonaccia più bello, ma anche più pericoloso, del mio viaggio... e in effetti fu un distacco, un prender commiato. (Lo stesso Richard Wagner, s'ingannò forse in proposito? Non credo. Sinché si ama, non si dipingono certi ritratti come quello; ancora non si «osserva», non ci si distanzia a quel modo, come l'osservatore deve fare. «Nell'osservare è insita una misteriosa ostilità, quella del guardar contro» — si dice a pagina 46 di quello stesso scritto, con una frase rivelatrice e malinconica, destinata forse a poche orecchie.) La calma per poter parlare dei lunghi anni intermedi di intima solitudine e privazione giunse per me solo col libro Umano, troppo umano, al quale va dedicata anche questa seconda intercessione e prefazione. Esso, in quanto libro per «spiriti liberi», possiede qualcosa della quasi ilare e curiosa freddezza dello psicologo, che ancora fissa successivamente per sé, e per così dire trafigge e ferma con qualche punta di spillo una quantità di cose dolorose che ha sotto di sé, dietro di sé: — c'è forse da stupirsi se, in un lavoro così pungente e difficile, scorra talvolta un po' di sangue, e se compiendolo lo psicologo abbia sangue sulle dita — e non sempre solo sulle dita?...

2.

Le «Opinioni e detti diversi», e così pure «il viandante e la sua ombra», sono stati dapprima pubblicati separatamente, come continuazioni e appendici di quell'umano, troppo umano «libro per spiriti liberi» sopra menzionato: e, allo stesso tempo, come continuazione e raddoppiamento di una cura spirituale, ossia dell'autotrattamento antiromantico che il mio istinto, rimasto sano, aveva inventato e mi aveva prescritto contro una temporanea affezione della forma più pericolosa di romanticismo. Si vogliano oramai accogliere, dopo sei anni di convalescenza, gli stessi scritti riuniti come secondo volume di Umano, Troppo umano: forse, considerati nel loro insieme, essi impartiranno la loro dottrina in modo più chiaro ed efficace — una dottrina di salute, che può essere consigliata come *disciplina voluntatis* alle nature più spirituali della generazione che va nascendo. In essi parla un pessimista, che è uscito fuori dalla sua pelle abbastanza spesso, ma che vi è sempre rientrato, dunque un pessimista con la buona volontà di pessimismo — e con ciò, in ogni caso, non più un romantico: e come? forse che a uno spirito, versato nell'arte serpentina di mutar pelle, non dovrebbe esser consentito di dare una lezione ai pessimisti di oggi, che ancora corrono tutti il pericolo di romanticismo? E, come minimo, mostrar loro come si fa?...

92.

Questo, dunque, sarebbe il vostro cristianesimo! — Per far adirare gli uomini lodate «Dio e i suoi santi»; e viceversa, quando volete lodare gli uomini, vi spingete tanto in là che Dio e i suoi santi si debbono adirare. — Vorrei che imparaste almeno le maniere cristiane, dato che tanto mancate del garbo di un cuore cristiano.

95.

«Amore». — L'artificio più sottile con cui il cristianesimo si avvantaggia sulle altre religioni è una parola: esso parlò di amore. Divenne così la religione lirica (mentre, nelle sue due altre creazioni, il semitismo ha dato al mondo religioni epico-eroiche). C'è nella parola amore un elemento così ambiguo ed eccitante, qualcosa che parla tanto al ricordo e alla speranza che persino l'intelligenza più limitata e il cuore più freddo sentono qualcosa del suo splendore. Grazie ad essa la donna più astuta e l'uomo più volgare pensano agli istanti relativamente più disinteressati di tutta la loro vita, anche se in essi l'eros non si è mai librato in alto; e quelle innumerevoli persone che sentono la mancanza dell'amore, di un genitore o di un figlio o di un amante, ma soprattutto gli uomini dalla sessualità sublimata, nel cristianesimo hanno trovato un tesoro.

99.

Sul futuro del cristianesimo. — Sullo scomparire del cristianesimo, e su quali saranno le zone in cui esso cederà più lentamente, ci si può permettere una supposizione, se si considera per quali motivi e dove il protestantesimo si è propagato con tanta virulenza. Esso, come è noto, prometteva di dare molto più a buon mercato tutto quel che dava la vecchia chiesa, ossia senza costosi uffici funebri, senza pellegrinaggi, senza lo sfarzo e la sontuosità preteschi; si diffuse soprattutto nelle nazioni nordiche, meno profondamente radicate di quelle meridionali nel simbolismo della vecchia chiesa e nel gusto per la forma; nel cristianesimo di queste ultime sopravviveva il molto più potente paganesimo religioso, mentre nel nord il cristianesimo significava un contrasto e una rottura

con le antiche tradizioni patrie e fu perciò sin dall'inizio un fatto più del pensiero che dei sensi, ma — appunto per questo — anche più fanatico e caparbio nei tempi di pericolo. Se si riesce a sradicare il cristianesimo dal terreno del pensiero, è facile comprendere dove esso comincerà a scomparire: ossia proprio là dove si difenderà più duramente. Altrove si piegherà, ma non si spezzerà, perderà foglie, ma ne metterà di nuove — perché là i sensi e non i pensieri hanno preso partito per esso. Ma sono anche i sensi ad alimentare la credenza che, nonostante tutto il dispendio della chiesa, si amministri pur sempre meglio e più comodamente che con i rigorosi rapporti di lavoro e salario: infatti in quale conto non si tiene l'ozio (o la mezza pigrizia), non appena se ne è presa l'abitudine! A un mondo scristianizzato i sensi obietano che in esso si deve lavorar troppo e che troppo scarso è il guadagno di ozio: prendono il partito della magia, cioè preferiscono far lavorare Dio in loro vece (*oremus nos, Deus laboret!*).

220.

Il vero paganesimo. — Per chi osserva il mondo greco, forse nulla è più stupefacente dello scoprire che di tempo in tempo i greci davano feste a tutte le loro passioni e cattive inclinazioni, e avevano addirittura stabilito una specie di organizzazione celebrativa statale del loro troppo umano: è questo il vero paganesimo del loro mondo, mai compreso né comprensibile per il cristianesimo, e sempre durissimamente combattuto e disprezzato., Essi consideravano quel troppo umano come inevitabile e, anziché vilipenderlo, preferirono conferirgli una specie di diritto di second'ordine, inserendolo nelle usanze della società e del culto: anzi definivano divino tutto ciò che nell'uomo ha potere, e lo scrivevano sulle pareti del loro cielo. Non rinnegano l'impulso naturale che si esprime nelle cattive qualità, ma lo inseriscono in un ordine e lo limitano a culti e giorni determinati, dopo aver trovato sufficienti misure cautelative per dare sbocco con il minor danno possibile a quelle acque turbolente. Questa è la radice della liberalità della morale antica. A ciò che era malvagio e inquietante, ferino e arretrato, e così pure a quanto di barbarico, pregreco e asiatico tuttora viveva nel fondo della natura greca, si concedeva uno sfogo moderato e non se ne cercava la completa distruzione. Lo Stato, non costruito su singoli individui o caste bensì sulle normali qualità umane, abbracciava l'intero sistema di tali ordinamenti. Nella sua struttura i greci mostrano quello stupefacente senso del tipico e del reale, che più tardi consentì loro di diventare naturalisti, storici, geografi e filosofi. A decidere sulla costituzione dello Stato e del suo culto non era una ristretta legge morale di sacerdoti o di casta, bensì la più ampia considerazione per la realtà di tutto l'umano. Da dove han ricevuto i greci questa libertà, questo senso del reale? Forse da Omero e dai poeti che l'hanno preceduto; infatti proprio i poeti, la natura dei quali non suole essere la più giusta e saggia, possiedono in compenso il gusto del reale, dell'efficace di ogni specie, e non vogliono rinnegar del tutto neppure il male: a loro basta che esso si moderi e non distrugga o avveleni internamente ogni cosa ossia, pensano allo stesso modo di coloro che hanno forgiato lo Stato greco, e sono stati i loro maestri e precursori.

223.

Dove si deve viaggiare. — L'immediata osservazione di sé non basta affatto a conoscere se stessi: ci occorre la storia, poiché il passato continua a fluire in noi in cento onde; noi stessi anzi non siamo nulla se non quello che istante per istante percepiamo di questo fluire. E persino qui, quando vogliamo discendere il fiume dell'apparentemente più nostro e personale essere, vale il detto di Eraclito: nessuno scende due volte nello stesso fiume. — È una massima che pian piano è diventata stantia, pur rimanendo tuttavia sostanziosa e nutriente come sempre fu: e così pure

l'altra secondo cui per capire la storia occorre cercare i resti viventi di epoche storiche: occorre viaggiare, come viaggiò il vecchio Erodoto, verso nazioni — le quali sono solo più antichi gradini culturali consolidati, sui quali ci si può disporre —, soprattutto verso le cosiddette popolazioni selvagge e semiselvagge, là dove l'uomo ha smesso, oppure non ha ancora indossato, l'abito europeo. Esistono però anche un'arte e una finalità del viaggiare più sottili, che non sempre costringono a spostarsi di luogo in luogo e per migliaia di miglia. Molto probabilmente anche accanto a noi gli ultimi tre secoli sopravvivono in tutte le loro sfumature e rifrazioni culturali: vogliono solo essere scoperti. In alcune famiglie, anzi in singoli uomini, gli strati stanno ancora sovrapposti in modo bello ed evidente: altrove ci sono sfasature e incurvamenti della roccia difficili a capire. Certo in luoghi appartati, in valli montane meno frequentate, in comunità più chiuse si è potuto conservare più facilmente un campione venerando di ben più antico sentimento, e qui deve essere rintracciato: mentre per esempio è improbabile fare scoperte del genere a Berlino, dove l'uomo viene al mondo estenuato e provato. Chi, dopo lungo esercizio in quest'arte del viaggiare, è diventato un Argo dai cento occhi, alla fine accompagnerà dappertutto la sua Io — voglio dire il suo ego —, e in Egitto e in Grecia, a Bisanzio e a Roma, in Francia e in Germania, nelle epoche dei popoli nomadi e di quelli sedentari, nel Rinascimento e nella Riforma, in patria e fuori, anzi nel mare, nel bosco, nelle piante e nei monti riscoprirà le avventure di viaggio di questo ego nel suo divenire e nelle sue trasformazioni. — Così conoscenza di sé diviene conoscenza del tutto in rapporto a tutto il passato: così come, dopo un'altra serie di osservazioni, che qui accenniamo soltanto, negli spiriti più liberi e più lungimiranti autodeterminazione e autoeducazione potrebbero diventare un giorno determinazione del tutto in rapporto a tutta l'umanità futura.

224.

Balsamo e veleno. — Non ci si potrà mai riflettere abbastanza a fondo: il cristianesimo è la religione dell'antichità invecchiata, sua premessa sono popoli di cultura vecchia e degenerata; su questi esso poté e può agire come un balsamo. In epoche in cui occhi e orecchie sono tanto «pieni di fango» da non poter più percepire la voce della ragione e della filosofia né vedere più la saggezza incarnata in una persona, si chiami essa Epitteto o Epicuro: allora forse l'innalzata croce del martirio e la «tromba del giudizio universale» possono far sì che questi popoli muoiano di una morte decorosa. Si pensi alla Roma di Giovenale, a questa vipera con gli occhi di Venere: — allora s'impara cosa significhi farsi il segno della croce davanti al «mondo», allora si venera la sommessa comunità cristiana e le si è grati di aver invaso tutto il mondo greco-romano. Se allora la maggior parte degli uomini nasceva con l'anima già asservita, con una sensualità da vecchi: che sollievo incontrare quegli esseri che erano più anima che corpo e sembravano tradurre in realtà l'immagine greca delle ombre dell'Ade: figure schive, sfuggenti, pigolanti, benevole, con una aspettativa di «vita migliore» e perciò divenute così modeste, così silenziosamente sprezzanti, così orgogliosamente pazienti! — Questo cristianesimo come squilla serale della buona antichità, con una campana fessa, stanca eppure melodiosa, è balsamo anche per le orecchie di chi oggi percorre solo storicamente quei secoli: che cosa dev'essere stato per quegli uomini! — Di contro, per giovani, freschi popoli barbarici il cristianesimo è veleno: nelle anime eroiche, infantili e animalesche degli antichi tedeschi, trapiantare la dottrina del peccato e della dannazione non significa altro che avvelenarle: una fermentazione e decomposizione chimica del tutto mostruosa, uno scompiglio di giudizi e sentimenti, un pullulare e formarsi delle cose più bizzarre dovettero esserne la conseguenza e dunque, nel decorso ulteriore, un fondamentale indebolimento di tali popoli barbarici. — Certo: senza questo indebolimento che cosa ci resterebbe della cultura

greca! e di tutto il passato culturale del genere umano! — giacché i barbari non toccati dal cristianesimo ben sapevano far piazza pulita delle vecchie culture, come hanno per esempio dimostrato con terribile evidenza i conquistatori pagani della Britannia romanizzata. Il cristianesimo ha dovuto contribuire contro la sua volontà a rendere immortale il mondo «antico». — Ora, anche qui rimane a sua volta una contro domanda e la possibilità di una controprova: senza l'indebolimento prodotto dal suddetto veleno, sarebbe stata capace l'una o l'altra di quelle popolazioni giovani, per esempio la tedesca, di trovare gradualmente da sola una cultura superiore, una cultura propria, nuova? della quale in tal modo l'umanità avrebbe perso anche la più lontana idea? — Anche qui dunque, le cose stanno come sempre: non si sa, per parlare al modo dei cristiani, se debba esser più grato Dio al diavolo o il diavolo a Dio che tutto sia andato come è andato.

225.

La fede beatifica e dannata.— Un cristiano che si addentrasse in un corso di pensieri proibiti, potrebbe ben chiedersi una volta: è proprio necessario che, oltre a un agnello sacrificale che lo rappresenta, esista realmente anche un dio, se già la fede nell'esistenza di questi esseri è sufficiente a produrre gli stessi effetti? Non sarebbero esseri superflui, seppure esistessero? Infatti tutte le cose benefiche, che consolano, che ingentiliscono, come pure tutte quelle che offuscano e annientano, date all'anima umana dalla religione cristiana, provengono da quella fede e non dagli oggetti di quella fede. Qui le cose stanno precisamente come nel famoso caso: è vero che le streghe non sono esistite, ma i terribili effetti del credere nelle streghe sono stati gli stessi che se le streghe fossero realmente esistite. In tutte le occasioni in cui il cristiano attende l'intervento immediato di un dio, ma lo attende invano — perché non c'è nessun dio — la sua religione è ingegnosa abbastanza nel trovare scuse e motivi per rassicurarlo: in questo essa è certo una religione intelligente. Invero, sinora la fede non ha potuto spostare nessuna vera montagna, benché qualcuno, non so chi, lo abbia detto; ma può mettere montagne dove non ne esistono.

228.

Viaggiatori e loro gradi. — Si distinguano tra i viaggiatori cinque gradi: quelli del primo, il più basso, sono coloro che viaggiano e vengono visti — essi vengono propriamente viaggiati e sono per così dire ciechi; i secondi guardano realmente essi stessi al mondo; i terzi vivono qualche esperienza come conseguenza del vedere; i quarti rivivono dentro di sé quanto hanno sperimentato e lo portano con sé; infine ci sono uomini di grandissima forza i quali, non appena tornati, debbono anche necessariamente rivivere al di fuori di sé, in azioni e opere, tutto quello che hanno visto, dopo averlo sperimentato e vissuto dentro di sé. In modo simile a questi cinque tipi di viaggiatori tutti gli uomini in genere compiono il pellegrinaggio della vita, i più bassi come esseri puramente passivi, i più alti come coloro che agiscono e muoiono senza lasciare traccia alcuna dei loro procedimenti interiori.

233.

Per chi disprezza l'«umanità-gregge». — Chi considera gli uomini come un gregge e ne fugge il più velocemente possibile, sarà certamente raggiunto e preso a cornate.

237.

Il viandante sui monti a se stesso. — Ci sono segni sicuri del fatto che sei andato più avanti e più in alto: intorno a te c'è più spazio e la prospettiva è più ampia di prima, ti investe un'aria più fresca, ma anche più mite — infatti hai disimparato la stoltezza di scambiare mitezza e calore — il tuo passo si è fatto più vivace e fermo, coraggio e avvedutezza sono cresciuti insieme: — per tutti questi motivi la tua strada potrà ora essere più solitaria, e in ogni caso più pericolosa di prima, benché, certo, non nella misura in cui credono coloro che ti vedono salire viandante dalla valle nebbiosa verso il monte.

270.

L'eterno fanciullo. — Noi pensiamo che la favola e il gioco appartengano alla fanciullezza: miopi che siamo! Come se potessimo vivere, in una qualsiasi età, senza favola e gioco! Certo, li definiamo e li sentiamo diversamente, ma proprio questo dice che si tratta della stessa cosa — infatti anche il fanciullo sente il gioco come il suo lavoro, e la favola come la sua verità. La brevità della vita dovrebbe trattenerci dal fare pedanti distinzioni di età — come se ciascuna di esse portasse qualcosa di nuovo —, e un poeta dovrebbe una volta rappresentare l'uomo di duecent'anni, quello che realmente vive senza favole e gioco.

408.

Viaggio nell'Ade. — Anch'io sono stato agli Inferi, come Odisseo, e ci tornerò anche spesso; e non solo agnelli ho offerto per poter parlare con alcuni morti, piuttosto non ho risparmiato il mio stesso sangue. Furono quattro le coppie che non si negarono a me, che immolavo: Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platone e Rousseau, Pascal e Schopenhauer. Con questi debbo confrontarmi, se a lungo sono andato da solo, da questi voglio farmi dare ragione e torto, a questi voglio prestar ascolto quando tra loro si danno ragione e torto. Qualunque cosa io dica, decida, escogiti per me e per gli altri: a quegli otto io rivolgo i miei sguardi, e vedo i loro rivolti a me. — Mi perdonino i vivi se essi talvolta mi sembrano delle ombre, così smorte e tetre, così inquiete e, ahimè, così bramosi di vita: mentre quelli mi appaiono così vivi come se ora, dopo la morte, non potessero mai più stancarsi della vita. Ma è l'eterna vitalità che conta: che cosa importa la «vita eterna» e la vita in genere!

Parte seconda

Il viandante e la sua ombra

L'ombra: Giacché è tanto tempo che non ti sento parlare, vorrei dartene un'occasione.

Il viandante: Parla — dove? e chi? E quasi come se sentissi parlare me stesso, solo con voce più debole della mia.

L'ombra (dopo una pausa): Non sei contento di avere un'occasione di parlare?

Il viandante: Per dio e per tutte le cose a cui non credo, è la mia ombra che parla: la sento, ma non ci credo.

L'ombra: Accettiamolo e non pensiamoci oltre, tra un'ora sarà tutto finito.

Il viandante: Pensai proprio così, quando in un bosco vicino a Pisa vidi prima due e poi cinque cammelli.

L'ombra: E bene che ambedue siamo ugualmente indulgenti verso di noi, se per una volta la nostra ragione tace: così anche nel nostro colloquio non ci adireremo e non metteremo subito le manette all'altro se la sua parola ci suonerà incomprensibile. Se proprio non si sa rispondere, basta già dire qualcosa: questa è l'equa condizione alla quale io mi intrattengo con qualcuno. In un dialogo un po' lungo, anche il più savio diventa una volta pazzo e tre volte babbeo.

Il viandante: Le tue modeste pretese non sono lusinghiere per colui al quale le confessi.

L'ombra: Debbo dunque lusingare?

Il viandante: Pensavo che l'ombra dell'uomo fosse la sua vanità: ma questa non chiederebbe mai: «debbo dunque lusingare?».

L'ombra: La vanità umana, se ben la conosco, non domanda neppure, come io ho già fatto due volte, se può parlare: parla sempre.

Il viandante: Solo adesso mi accorgo quanto sono scortese nei tuoi confronti, mia cara ombra: non ho ancor neppure fatto parola su quanto mi rallegra di ascoltarti, e non solo di vederti. Lo sai, io amo l'ombra come amo la luce. Perché esistano la bellezza del volto, la chiarezza del discorso, la bontà e fermezza del carattere, l'ombra è necessaria quanto la luce. Esse non sono avversarie: anzi si tengono amorevolmente per mano, e quando la luce scompare, l'ombra le scivola dietro.

L'ombra: E io odio quel che odi tu, la notte; amo gli uomini perché sono seguaci della luce, e mi allietta lo splendore che è nel loro occhio quando conoscono e scoprono, loro, gli infaticabili conoscitori e scopritori. Quell'ombra che tutte le cose mostrano quando su di esse cade il sole della conoscenza — io sono anche quell'ombra.

Il viandante: Credo di capirti, anche se ti sei espressa in modo un po' umbratile. Ma avevi ragione: i buoni amici si dicono talvolta una parola oscura, come segno d'intesa, che dev'essere un enigma per ogni altra persona. E noi siamo buoni amici. Perciò basta con i preamboli! Centinaia di domande premono il mio animo, e il tempo in cui tu potrai rispondervi è forse troppo breve. Vediamo su che cosa incontrarci in fretta e pacificamente.

L'ombra: Ma le ombre sono più timide degli uomini: non dirai a nessuno come abbiamo parlato insieme!

Il viandante: Come abbiamo parlato insieme? Il cielo mi guardi da lunghi ed elaborati dialoghi scritti! Se Platone avesse avuto meno gusto a elaborare, i suoi lettori avrebbero più gusto a lui. Un dialogo che nella realtà delizia è, se trasformato in scrittura e letto, un quadro con prospettive del tutto false: tutto è troppo lungo o troppo corto. — Tuttavia potrò forse comunicarti su che cosa ci siamo accordati?

L'ombra: Questo mi basta; perché tutti vi riconosceranno solo le tue opinioni; nessuno si ricorderà dell'ombra.

Il viandante: Forse ti sbagli, amica! Sinora nelle mie opinioni si è vista più l'ombra che me.

L'ombra: Più ombra che luce? È possibile?

Il viandante: Sii seria, cara matta! La mia prima domanda esige subito serietà!

8.

Nella notte. — Non appena scende la notte, cambia la nostra percezione delle cose più vicine. C'è il vento che si insinua per vie proibite, bisbigliando, come se cercasse qualcosa, turbato perché non la trova. C'è la luce della lampada, dal cupo, rossastro bagliore, che guarda stanca e resiste malvolentieri alla notte, schiava impaziente dell'uomo che veglia. Ci sono i respiri del dormiente, il loro ritmo raccapricciante al quale un sempre ritornante affanno sembra scandire la melodia; noi non la udiamo, ma come il petto del dormiente si solleva, sentiamo una stretta

al cuore e quando il respiro si abbassa, quasi estinguendosi in una quiete mortale, ci diciamo: «riposa un poco, povero spirito travagliato!» — a ogni vivente auguriamo, poiché vive così oppresso, una pace eterna: la notte induce alla morte. Se gli uomini rinunciassero al sole e conducessero la lotta contro la notte al chiaro di luna o al lume dell'olio, quale filosofia li avvolgerebbe nel suo velo! Già fin troppo si nota dalla natura intellettuale e spirituale dell'uomo, come essa venga complessivamente offuscata da quella metà di oscurità e assenza di sole che ricopre la vita.

9.

Da dove ha origine la dottrina della libertà del volere. — Su uno la necessità grava sotto forma delle sue passioni, su un altro come abitudine ad ascoltare e obbedire, su un terzo come coscienza logica, sul quarto come capriccio e malizioso piacere dell'avventura. Da questi quattro, comunque, la libertà del volere viene cercata appunto là dove ognuno di loro è più strettamente legato: è come se il baco da seta cercasse la libertà del suo volere proprio nel tessere. Da dove viene ciò? Evidentemente dal fatto che ciascuno si ritiene più libero là dove è più grande la sua sensazione di vita, quindi, come abbiamo detto, ora nella passione, ora nel dovere, ora nella conoscenza, ora nel capriccio. il singolo individuo ritiene istintivamente che ciò che lo rende forte e lo stimola debba anche essere sempre l'elemento della sua libertà: egli considera dipendenza e ottusità, indipendenza e sensazione vitale come abbinamenti necessari. — Viene così erroneamente traslata all'estremo campo metafisico un'esperienza che l'individuo ha fatto nel campo sociopolitico, dove l'uomo forte è anche l'uomo libero, dove il senso vitale di gioia e di dolore, l'intensità della speranza, l'audacia del desiderio, la potenza dell'odio sono pertinenza dei dominanti e degli indipendenti, mentre l'assoggettato, lo schiavo vive oppresso e ottuso. — La teoria della libertà è una invenzione delle classi dominanti.

10.

Non sentire nuove catene. — Fino a che non sentiamo di dipendere da qualcosa, ci riteniamo indipendenti: una conclusione errata che dimostra come l'uomo sia presuntuoso e assetato di dominio. Egli infatti presume di dover notare e riconoscere in ogni caso la dipendenza non appena la subisce, con il presupposto che egli vive normalmente nell'indipendenza e che, se eccezionalmente la perdesse, sentirebbe immediatamente un contrasto del sentimento. — E se invece fosse vero il contrario: che egli vive sempre in una molteplice dipendenza ma si ritiene libero quando, a causa della lunga abitudine, non sente più il peso delle catene? Solo per le nuove catene egli soffre ancora: — «libertà del volere» non significa altro che non sentire nuove catene.

11.

La libertà del volere e l'isolamento dei fatti. — La nostra abituale, imprecisa osservazione prende un gruppo di fenomeni come una unità e lo chiama un fatto: fra questo e un altro fatto essa si figura uno spazio vuoto, essa isola ogni fatto. Ma in verità tutto il nostro fare e conoscere non è una sequenza di fatti e di spazi vuoti, intermedi, ma un flusso continuo. Ora, proprio la fede nella libertà della volontà è incompatibile con l'idea di un fluire continuo, omogeneo, indiviso e indivisibile; essa presume che ciascuna singola azione sia isolata e indivisibile; è un atomismo nell'ambito del volere e del conoscere. — Proprio come comprendiamo inesattamente i caratteri, così facciamo con i fatti: parliamo di caratteri uguali, di

fatti uguali: né gli uni né gli altri esistono. Ora, noi lodiamo o biasimiamo, ma solo in base a questa falsa premessa che vi siano fatti uguali, che esista un ordinamento graduato di generi di fatti al quale corrisponda un ordinamento graduato di valori: quindi noi non isoliamo soltanto il singolo fatto, ma anche i gruppi di fatti ritenuti uguali (azioni buone, cattive, pietose, invidiose eccetera) — in entrambi i casi erroneamente. — La parola e il concetto sono il motivo più evidente per cui crediamo a questo isolamento di gruppi di azioni: con essi noi non designiamo soltanto le cose, noi intendiamo originariamente afferrare con essi l'essenza delle cose stesse. Con parole e concetti veniamo ancor oggi continuamente tentati di immaginare le cose più semplici di quello che sono, separate l'una dall'altra, indivisibili, ognuna esistente di per sé. Nel linguaggio si nasconde una mitologia filosofica che, per quanto si possa essere prudenti, sbuca fuori a ogni istante. La fede nella libertà del volere, e cioè nei fatti uguali e nei fatti isolati, trova nel linguaggio il suo fedele evangelista e avvocato.

13.

Dire due volte. — E bene esprimere subito una cosa due volte e darle un piede destro e uno sinistro. La verità può stare in piedi su una gamba, ma con due camminerà e andrà in giro.

14.

L'uomo, il commediante del mondo. — Ci dovrebbero essere creature più di spirito di quanto non sia l'uomo, semplicemente per gustare a fondo l'umorismo insito nel fatto che l'uomo si consideri il fine di tutto l'esistere del mondo e l'umanità si ritenga seriamente soddisfatta solo in vista di una missione nel mondo. Se un dio ha creato il mondo, creò l'uomo come scimmia di dio, come continuo motivo di divertimento nelle sue troppo lunghe eternità. La musica delle sfere intorno alla terra sarebbe allora la risata di scherno di tutte le altre creature intorno all'uomo. Con il dolore quell'annoiato Immortale solletica il suo animale preferito per trovare, nei gesti tragico-orgogliosi, nell'interpretazione delle sofferenze, ma soprattutto nell'inventiva spirituale della più presuntuosa creatura, la sua gioia — quale inventore di questo inventore. Poiché chi ideò l'uomo per scherzo ebbe più spirito dell'uomo, e anche più gusto per lo spirito. — Persino qui, dove la nostra umanità vuole per una volta umiliarsi spontaneamente, la presunzione ci gioca uno scherzo, in quanto noi uomini vorremmo essere, almeno in questa presunzione, qualcosa di assolutamente incomparabile e meraviglioso. La nostra unicità nel mondo! Ah, è una cosa fin troppo inverosimile! Gli astronomi, ai quali tocca talvolta di scrutare realmente un orizzonte staccato dalla terra, fanno capire che la goccia di vita nel mondo è senza significato per il carattere complessivo del mostruoso oceano di divenire e trapassare; che innumerevoli astri hanno condizioni simili alla terra per la generazione della vita, moltissimi, quindi — ma francamente neppure una manciata in confronto a quegli infiniti altri che non hanno mai avuto il germoglio della vita o che ne sono guariti da tempo: che la vita su ciascuno di questi astri, in confronto alla durata della loro esistenza è stata un attimo, una vampata con lunghi, lunghi intervalli di tempo dietro di sé — quindi, in nessun caso lo scopo è il fine ultimo della loro esistenza. Forse la formica del bosco è altrettanto fermamente convinta di essere scopo e meta dell'esistenza del bosco, come lo siamo noi quando nella nostra fantasia associamo quasi involontariamente la fine dell'umanità alla fine della terra: anzi, siamo ancora modesti se ci limitiamo a questo e non organizziamo per le onoranze funebri dell'ultimo uomo un crepuscolo universale del mondo e degli dèi. Persino l'astronomo più spregiudicato

non può immaginare la terra senza vita se non come lo splendente e fluttuante sepolcro dell'umanità.

16.

Dove è necessaria l'indifferenza. — Nulla sarebbe più assurdo del voler attendere, come tanto spesso viene consigliato, ciò che la scienza stabilirà definitivamente circa le cose prime e ultime, e del pensare (e soprattutto credere!) fino a quel momento nel modo tradizionale. L'impulso a voler assolutamente avere in questo ambito solo certezze è una inclinazione religiosa, nulla di meglio, — una forma nascosta e solo apparentemente scettica di «esigenza metafisica», abbinata al pensiero recondito che ancora per molto, molto tempo non vi sarà alcuna prospettiva di ottenere queste certezze ultime e che fino ad allora il «credente» avrà diritto di non preoccuparsi dell'intero settore. Queste certezze sugli estremi orizzonti non ci sono affatto necessarie per vivere un'umanità piena e valida: non più di quanto siano necessarie alla formica per essere una buona formica. Assai più dobbiamo invece chiarire a noi stessi da dove effettivamente provenga quella fatale importanza che per tanto tempo abbiamo attribuito a quelle cose: e a tale scopo ci serve la storia dei sentimenti etici e religiosi. Infatti solo sotto l'influsso di questi sentimenti sono diventate così rilevanti e terribili per noi le più spinose questioni della conoscenza: si sono trascinati negli estremi settori, dove l'occhio spirituale ancora giunge ma senza penetrarvi, concetti come colpa e punizione (e precisamente punizione eterna!); e questo tanto più incautamente quanto più oscuri erano questi settori. Dai tempi più remoti si è fantasticato con temerarietà laddove non si poteva stabilire nulla, e si sono indotti i posteri a prendere queste fantasie come cose serie e vere, da ultimo con l'esecrabile espediente che il credere valga più del sapere. Ora, a proposito di quelle ultime cose non è necessario opporre il sapere al credere, ma piuttosto l'indifferenza circa il credere e il preteso sapere in questi campi! Tutto il resto ci dev'essere più vicino di ciò che finora ci è stato predicato come più importante — intendo quegli interrogativi: perché l'uomo? quale sorte avrà dopo la morte? come si riconcilia con Dio? o comunque possano essere formulate queste curiosità. Non più di questi interrogativi dei religiosi ci interessano le questioni dei dogmatici filosofici, siano essi idealisti, materialisti o realisti. Tutti quanti ci spingono a prendere una decisione in campi nei quali non è necessario né il credere né il sapere; persino ai più grandi appassionati della conoscenza è più utile che intorno a tutto ciò che è ricercabile e accessibile alla ragione si stenda una fascia acquitrinosa, nebulosa e illusoria; la fascia dell'impenetrabile, dell'eternamente fluido e indefinibile. Proprio dal confronto con il regno dell'oscurità ai margini della terra del sapere aumenta continuamente di valore il chiaro e vicino, vicinissimo mondo del sapere. — Dobbiamo ridiventare buoni vicini delle cose prossime e non distogliere così sprezzantemente lo sguardo da esse, come abbiamo fatto sinora, verso le nuvole e i mostri notturni. In selve e caverne, in zone acquitrinose e sotto cieli coperti — qui l'uomo è vissuto troppo a lungo come su gradini di civiltà di interi millenni, e vissuto miseramente. Qui ha appreso a disprezzare il presente e i vicini e la vita e se stesso — e noi, abitanti dei più luminosi campi della natura e dello spirito, riceviamo ancora, per eredità, nel nostro sangue qualcosa di questo veleno del disprezzo per cose che è prossimo.

19.

Immoralisti. — oggi i moralisti debbono accettare di venir additati quali immoralisti, perché sezionano la morale. Ma chi vuol sezionare deve uccidere: tuttavia solo perché si possa meglio conoscere, meglio giudicare, meglio vivere; non affinché tutto il mondo sezioni. Ma purtroppo gli uomini continuano a credere

che ogni moralista debba essere anche in tutto il suo agire un esempio che gli altri debbono imitare: essi lo scambiano per il predicatore della morale. I primi moralisti non sezionavano abbastanza e predicavano troppo spesso; da questo derivano quella confusione e quelle spiacevoli conseguenze per i moralisti attuali.

35.

Casistica del vantaggio. — Non esisterebbe una casistica della morale se non esistesse una casistica del vantaggio. L'intelligenza più libera e sottile spesso non basta a scegliere tra due cose in modo che la sua scelta implichi necessariamente il vantaggio maggiore. In tali casi si sceglie perché bisogna scegliere, e dopo si soffre una specie di mal di mare del sentimento.

37.

Una specie di culto delle passioni. — Voi, uomini tetri e bisce filosofiche, per accusare il carattere di tutto il mondo parlate del carattere terribile delle passioni umane. Come se ovunque ci sono state passioni, ci sia anche stata questa terribilità! Come se nel mondo dovesse sempre esserci questa terribilità! — Per aver trascurato le cose piccole, per non aver osservato voi stessi e coloro che debbono essere educati, avete fatto assurgere le passioni a mostri tali che oggi già alla parola «passione» siete presi da paura! Stava a voi e sta a noi togliere alle passioni il loro carattere terribile e prevenirle in modo che non diventino torrenti devastatori. — Non bisogna gonfiare i propri errori a fatalità eterne; lavoriamo piuttosto onestamente a trasformare tutte le passioni dell'umanità in gioia.

39.

Origine dei diritti. — I diritti risalgono in massima parte a una tradizione, e la tradizione a un accordo accaduto una sola volta. Un tempo si fu dapprima soddisfatti da entrambe le parti per le conseguenze dell'accordo raggiunto, e poi si fu troppo pigri per rinnovarlo formalmente; così si continuò a vivere come se l'accordo venisse sempre rinnovato, e gradualmente, quando la dimenticanza ne coprì con le sue brume le origini, si credette di possedere una situazione sacra e immutabile, sulla quale ogni generazione doveva continuare a costruire. La tradizione divenne allora costrizione, anche se non recò più quell'utile in base al quale si era originariamente stipulato l'accordo. — I deboli vi hanno trovato in ogni tempo la loro solida rocca: e tendono a eternare quell'accordo di una volta, quella concessione di grazia.

40.

Importanza del dimenticare nel sentimento morale. — Le stesse azioni che all'interno della società primitiva furono dapprima dettate dall'utilità comune, sono poi state compiute dalle generazioni successive in base ad altri motivi: per timore o rispetto verso coloro che le esigevano e consigliavano, o per abitudine, perché sin da bambini le si era vedute compiere intorno a sé, o per benevolenza, perché il farle causava ovunque gioia e visi consenzienti, o per vanità, perché venivano lodate. Tali azioni di cui è stato dimenticato il motivo fondamentale, quello dell'utilità, vengono dette poi morali: non perché vengano compiute in base a quegli altri motivi, ma perché non sono compiute per consapevole utilità. — Da dove proviene quest'odio per l'utilità, che qui diviene visibile, dove ogni agire degno di lode si separa formalmente da ogni agire in base a un'utilità? — Evidentemente la società, focolare di ogni morale e di ogni lode per l'agire morale, ha dovuto combattere

troppo a lungo e troppo duramente contro l'utile personale e l'egoismo del singolo, per non stimare moralmente più alto ogni altro motivo che non sia l'utilità. S'ingenera così l'apparenza che la morale non sia nata dall'utilità; mentre in origine essa è l'utilità della società, che a gran fatica si è affermata contro tutte le utilità private e si è fatta considerare superiore ad esse.

44.

Livelli della morale. — La morale è innanzitutto un mezzo per conservare in genere la comunità e scongiurarne la decadenza; poi è un mezzo per mantenere la comunità a un certo livello e in una certa bontà. I suoi motivi sono la paura e la speranza: e tanto più rudi, potenti e grossolani, quanto più forte è la tendenza all'errore, all'unilateralità, all'individualismo. Debbono qui operare i mezzi di intimidazione più terribili, sinché non vorranno agire mezzi più miti e non si possa raggiungere in altro modo quella duplice specie di conservazione (tra i suoi mezzi più forti è l'invenzione di un aldilà con un inferno eterno). Allora dovranno esserci torture dell'anima e aiutanti del boia. Altri gradi della morale e quindi mezzi per lo scopo indicato sono i dettami di un dio (come la legge mosaica); gradi ulteriori e più elevati, i dettami di un'idea assoluta di dovere con il «tu devi» — gradini, tutti, ancora rozzamente sbozzati ma larghi, perché gli uomini non sanno ancora posare il piede su quelli più sottili e stretti. Viene poi una morale dell'inclinazione, del gusto, e infine quella della conoscenza — la quale sta al di sopra di tutti gli illusionistici motivi della morale, ma ha compreso come per lungo tempo l'umanità non abbia potuto averne altri.

47.

Cloache dell'anima. — Anche l'anima deve avere le sue determinate cloache nelle quali far defluire la sua immondizia; a ciò servono persone, relazioni, classi, o la patria oppure il mondo oppure infine — per quelli molto boriosi (voglio dire i nostri cari «pessimisti» moderni) — il buon dio.

52.

Contenuto della coscienza. — Il contenuto della nostra coscienza è tutto ciò che negli anni dell'infanzia ci veniva regolarmente richiesto senza un motivo da persone che veneravamo o temevamo. Dalla coscienza viene dunque stimolato quel senso del dovere («questo debbo fare, e non fare quello») che non chiede: perché debbo? In tutti i casi in cui una cosa viene fatta con un «perché», l'uomo agisce senza coscienza; tuttavia non perciò contro di essa. La fede nelle autorità è la fonte della coscienza: questa non è dunque la voce di Dio nel cuore dell'uomo, ma la voce di alcuni uomini nell'uomo.

74.

La preghiera. — Solo con due premesse il pregare — quest'usanza dei tempi antichi non ancora completamente estinta — avrebbe un senso: dovrebbe esser possibile persuadere o dissuadere la divinità, e chi prega dovrebbe saper meglio di ogni altro di che cosa abbia bisogno, che cosa per lui sia veramente da desiderare. Ma queste due premesse, accolte e tramandate in tutte le altre religioni, furono negate proprio dal cristianesimo; se esso tuttavia conservò la preghiera, nonostante la sua fede in una ragione divina onnisciente e onnipredente, la quale appunto rende in fondo la preghiera priva di senso, anzi sacrilega, — anche in questo mostrò ancora una volta la sua ammirevole astuzia di serpente; perché un

comandamento chiaro, «non pregare», avrebbe portato i cristiani per noia a un non-cristianesimo. Nell'*ora et labora* cristiano, l'ora tiene il posto del piacere: e che cosa avrebbero fatto senza l'*ora* quegli infelici che si negarono al *labora*, i santi! — ma intrattenersi con Dio, chiedergli ogni sorta di cose piacevoli, e divertirsi persino un po' sul fatto di esser tanto folli da avere ancora desideri, nonostante un padre così eccellente, — questa fu per i santi un'ottima invenzione.

78.

Crede nella malattia in quanto malattia. — Solo il cristianesimo ha dipinto il diavolo sulla parete del mondo; solo il cristianesimo ha portato il peccato nel mondo. La fede nei rimedi che esso ha offerto contro di esso è stata a poco a poco scossa sin nelle sue più profonde radici: ma tuttora esiste la fede nella malattia che esso ha insegnato e diffuso.

81.

La giustizia del mondo. — E possibile sconvolgere la giustizia del mondo — con la teoria della totale irresponsabilità e innocenza di ognuno: ed è già stato fatto un tentativo nella stessa direzione proprio in base alla teoria opposta, della totale responsabilità e colpevolezza di ciascuno. Fu il fondatore del cristianesimo a voler abolire la giustizia terrena e cancellare dal mondo il giudizio e la punizione. Egli infatti intendeva ogni colpa come «peccato», ossia come offesa nei confronti di Dio e non come offesa nei confronti del mondo; d'altra parte riteneva tutti in larghissima misura e quasi sotto ogni rispetto come peccatori. Ma i colpevoli non debbono essere giudici dei loro pari: così sentenziò la sua equità. Tutti i giudici della giustizia terrena erano dunque ai suoi occhi colpevoli quanto i condannati, e la loro aria di innocenza gli appariva ipocrita e farisaica. Inoltre egli guardava ai motivi delle azioni e non agli esiti, e riteneva che solo uno avesse l'acutezza necessaria per giudicare sui motivi: lui stesso (o, come si esprimeva: Dio).

82.

Affettazione nel congedo. — Chi vuol separarsi da un partito o da una religione pensa che ora gli sia necessario confutarli. Ma questo è un pensiero assai superbo. Necessario è solo che egli comprenda chiaramente quali appigli lo tennero legato a quel partito o a quella religione, e che essi non lo fanno più, quali propositi lo hanno spinto verso di quelli e ora lo portano altrove. Noi non abbiamo aderito a quel partito o a quella religione per rigorosi motivi di conoscenza: separandocene, non dobbiamo nemmeno fingerlo.

84.

I prigionieri. — Una mattina i prigionieri entrarono nel cortile dove lavoravano: il sorvegliante mancava. Alcuni di loro si misero subito al lavoro com'erano soliti, altri rimasero inoperosi guardandosi intorno con caparbieta. Allora si fece avanti uno e disse: «Lavorate quanto vi pare, oppure non fate nulla: è la stessa cosa. Le vostre macchinazioni segrete sono state scoperte, di recente il sorvegliante vi ha spiato e nei prossimi giorni vuol pronunciare su di voi un terribile giudizio. Voi lo conoscete, è duro e vendicativo. Ora però fate attenzione: sinora non mi avete conosciuto bene: io non sono quel che sembro, ma molto di più: sono il figlio del sorvegliante e posso tutto presso di lui. Posso salvarvi, voglio salvarvi; ma, beninteso, solo quelli di voi che credono che io sono il figlio del sorvegliante; gli altri raccolgano il frutto della loro incredulità». — «Ora», disse dopo un silenzio un

anziano prigioniero, «che cosa può importarti che ti crediamo o no? Se sei veramente il figlio e puoi fare quel che dici, metti una buona parola per noi tutti: sarebbe veramente molto buono da parte tua. Ma lascia stare il discorso sul credere e sul non credere!» — «E», gridò intanto un giovane, «io non gli credo: si è solo messo in testa qualcosa. Scommetto che tra otto giorni noi ci troveremo esattamente come ora, e che il sorvegliante non sa nulla.» — «E se anche sapeva qualcosa, non lo sa più», disse l'ultimo dei prigionieri che solo allora era giunto nel cortile, «il sorvegliante è morto ora, all'improvviso.» — «Olà», gridarono tutti confusamente, «olà! Signor figlio, signor figlio, come la mettiamo con l'eredità? Siamo forse ora tuoi prigionieri?» — «Ve l'ho detto», rispose quello dolcemente, «lascero libero chiunque creda in me, così com'è certo che mio padre vive ancora.» I prigionieri non risero, alzarono le spalle e lo lasciarono.

85.

Il persecutore di Dio. — Paolo ha concepito il pensiero, e Calvino lo ha elaborato, che per innumerevoli uomini la dannazione è stabilita dall'eternità, e che questo bel piano del mondo è stato concepito in modo che vi si manifesti la maestà di Dio; dunque cielo e inferno e umanità esistono — per soddisfare la vanità di Dio! Quale crudele e insaziabile vanità deve aver divampato nell'animo di colui che per primo o per secondo pensò una cosa del genere! — Paolo è dunque pur rimasto Saulo — il persecutore di Dio.

193.

Le epoche della vita. — Le vere epoche della vita sono quei brevi periodi di sosta tra il sorgere e il tramontare di un pensiero o di un sentimento dominante. Qui c'è ancora una volta sazietà: tutto il resto è sete e fame — oppure noia.

194.

Il sogno. — I nostri sogni, quando eccezionalmente riescono e giungono a completarsi — il sogno di solito è una abborracciatura —, sono concatenazioni simboliche di scene e immagini al posto di un linguaggio poetico narrante; essi parafrasano le nostre esperienze o aspettative o relazioni con audacia ed esattezza poetiche, sicché la mattina nel ricordare i nostri sogni ci meravigliamo sempre di noi. Nel sogno consumiamo troppa arte — ed è per questo che di giorno spesso ne siamo così poveri.

218.

La macchina come maestra. — La macchina insegna, attraverso se stessa, l'interagire di masse umane in azioni in cui ciascuno deve fare una sola cosa: essa fornisce il modello dell'organizzazione partitica e della condotta bellica. Non insegna viceversa la padronanza individuale: di molti fa una macchina, e di ogni individuo uno strumento per un unico scopo. Il suo effetto più generale è insegnare il vantaggio della centralizzazione.

220.

Reazione contro la civiltà delle macchine. — La macchina, essa stessa prodotto del più alto raziocinio, mette in moto nelle persone che le sono addette quasi esclusivamente le energie più basse e prive di pensiero. Essa scatena così una quantità di forze in genere, che altrimenti dormirebbe, questo è vero; ma non dà la

spinta a salire più in alto, a far meglio, a diventare artisti. Rende attivi e uniformi — ma ciò produce alla lunga un effetto contrario, una disperata noia dell'anima che per mezzo suo impara ad aver sete di un ozio ricco di mutamenti.

266.

Gli impazienti. — Proprio colui che diviene non vuole ciò che diviene: è troppo impaziente per questo. Il giovane non vuole attendere sino a che dopo lunghi studi, sofferenze e privazioni, il suo quadro degli uomini e delle cose sia completo: così in buona fede ne accetta un altro, che è pronto e gli viene offerto, come se questo dovesse anticipargli linee e colori del suo quadro: si getta tra le braccia di un filosofo, di un poeta, e allora deve stare per lungo tempo a servizio e rinnegare se stesso. In tal modo impara molto: ma spesso un giovane dimentica così ciò che è più degno di essere appreso e conosciuto — se stesso, e rimane per tutta la vita un partigiano. Bisogna ahimè superare molta noia, versare molto sudore prima di trovare i propri colori, il proprio pennello, la propria tela! — E neanche allora si è maestri nella propria arte di vivere — ma almeno si è padroni nella propria officina.

267.

Non esistono educatori. — Come pensatori si dovrebbe parlare solo di autoeducazione. L'educazione dei giovani ad opera d'altri o è un esperimento condotto su un essere ancora sconosciuto e non conoscibile, oppure è un livellamento di principio, volto a rendere il nuovo essere, quale esso sia, conforme alle abitudini e ai costumi dominanti: dunque in ambedue i casi è cosa indegna del pensatore; è opera dei genitori e dei maestri, che un coraggioso sincero ha definito *nos ennemis naturels*. Un giorno, quando secondo l'opinione del mondo si è già educati da tempo, si scopre se stessi: allora comincia il compito del pensatore; allora è tempo di rivolgersi a lui, non come a un educatore, ma come a uno che ha educato se stesso, che ha esperienza.

269.

Le età della vita. — Il paragone tra le quattro età della vita e le quattro stagioni è una venerabile sciocchezza. Né i primi vent'anni della vita né gli ultimi venti corrispondono a una stagione: posto che, in tale paragone, non ci si accontenti del bianco dei capelli e di quello della neve e simili giochi cromatici. Quei primi vent'anni sono una preparazione alla vita in genere, a tutto l'anno della vita, come una specie di lungo capodanno; e gli ultimi venti sono uno sguardo d'insieme, una interiorizzazione, una riconnessione e armonizzazione di tutto quel che si è vissuto prima: così come si fa, in piccolo, nel giorno di San Silvestro con tutto l'anno che è passato. In mezzo sta però effettivamente un periodo che suggerisce il paragone con le stagioni: il periodo dai venti ai cinquant'anni (per calcolare qui in blocco a decenni, mentre è ovvio che ciascuno dovrà affinare secondo la propria esperienza questa rudimentale impostazione). Quei tre decenni corrispondono a tre stagioni: all'estate, alla primavera e all'autunno — un inverno nella vita umana non c'è, a meno che non si vogliano definire periodi invernali dell'uomo quei lunghi periodi di malattia che purtroppo non di rado intessono la sua vita, duri, freddi, solitari, poveri di speranze, infruttuosi. Gli anni dai venti ai trenta: caldi, fastidiosi, burrascosi, pieni di esuberanza, stancanti, anni in cui alla sera, quando il giorno è finito, si esalta questo asciugandosi la fronte: anni in cui il lavoro ci appare duro ma necessario — questi anni sono l'estate della vita. Gli anni sulla trentina sono invece la sua primavera; l'aria ora è troppo calda, ora troppo fredda, sempre

inquieta e stimolante: sgorgare di linfa, piena fioritura, profumo di fiori, dappertutto: molti mattini e notti incantevoli, il lavoro, al quale ci risveglia il canto degli uccelli, un vero e proprio fervore, una specie di godimento del proprio vigore, potenziato da speranze anticipatrici di gioia. Infine gli anni dai quaranta ai cinquanta: misteriosi, come tutto ciò che si arresta; simili a un elevato, vasto altopiano sul quale spiri un vento fresco; sovrastato da un cielo chiaro e senza nubi, che notte e giorno guarda con la stessa soavità: il tempo del raccolto e della più grande serenità del cuore — è l'autunno della vita.

L'ombra: Di quel che hai detto, più di tutto mi è piaciuta una promessa: che volete ridiventare buoni vicini delle cose prossime. Questo tornerà a vantaggio anche di noi, povere ombre. Perché, ammettetelo, sinora ci avete calunniato anche troppo volentieri.

Il viandante: Calunniato? Ma perché non vi siete difese? Avevate pur vicine le nostre orecchie.

L'ombra: Ci sembrava appunto di esservi troppo vicine per poter parlare di noi stesse.

Il viandante: Delicato! Assai delicato! Ah, voi ombre siete «uomini migliori» di noi, me ne accorgo.

L'ombra: Eppure ci avete chiamato «importune» — noi, che almeno una cosa sappiamo fare — tacere e attendere — nessun inglese lo sa far meglio. È vero, ci si trova molto, molto spesso al seguito dell'uomo, ma mai come sue schiave. Quando l'uomo fugge la luce, noi fuggiamo l'uomo: a tanto arriva la nostra libertà.

Il viandante: Ahimè, tanto più spesso è la luce a fuggir l'uomo e allora anche voi lo abbandonate.

L'ombra: Ti ho abbandonato spesso con dolore: a me, avida di sapere, tante cose dell'uomo sono rimaste oscure, perché non posso esser sempre intorno a lui. Pur di possedere una totale conoscenza dell'uomo, sarei volentieri la tua schiava.

Il viandante: Lo sai tu, lo so io, se tu da schiava non diventeresti improvvisamente padrona? Oppure se tu rimarresti schiava ma, disprezzando il tuo padrone, condurresti una vita di umiliazione, di disgusto? Accontentiamoci ambedue della libertà, così come è rimasta a te — a te e a me! Giacché la vista di un essere non libero amareggerebbe le mie gioie più grandi; le migliori cose mi ripugnerebbero, se qualcuno dovesse dividerle con me, — non voglio sapere di schiavi intorno a me. Per questo non amo il cane, il pigro e scodinzolante parassita, che è diventato «cane» solo come servo degli uomini, e di cui essi sogliono addirittura decantare la fedeltà al padrone e il fatto di seguirlo come la sua ...

L'ombra: Come la sua ombra, essi dicono. Forse anch'io oggi ti ho seguito per troppo tempo? È stato il giorno più lungo, ma ne siamo alla fine, abbi ancora un attimo di pazienza! Il prato è umido, ho i brividi.

Il viandante: Oh, è già tempo di separarsi? E ho dovuto alla fine farti ancora male, l'ho visto: sei diventata più scura.

L'ombra: Arrossivo, nel colore in cui posso farlo. Mi è venuto in mente che spesso sono stata ai tuoi piedi come un cane, e che tu allora ...

Il viandante: E, in tutta fretta, non potrei farti ancora un piacere? Hai qualche desiderio?

L'ombra: Nessuno, tranne quello che ebbe il «cane» filosofico davanti al grande Alessandro: togliiti un poco dal sole, ho troppo freddo.

Il viandante: Che debbo fare?

L'ombra: Cammina sotto quei pini e guarda i monti: il sole tramonta.

Il viandante: Dove sei? Dove sei?