

SULL'UTILITÀ E IL DANNO
DELLA STORIA PER LA VITA

Considerazioni inattuali, II

1874

Titolo originale: *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweiterstück, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*
Traduzione di Ferruccio Masini

Introduzione

Sull'utilità e il danno della storia per la vita (*d'ora in poi, uu)fu scritta nell'autunno del 1873 e pubblicata nel febbraio del '74. Appartiene a un gruppo di brevi testi chiamati da Nietzsche Considerazioni inattuali. Nell'intenzione del loro autore questi testi avrebbero dovuto essere dodici¹, ma ne furono completati e stampati solo quattro, UD, il più importante, è il secondo: nell'agosto del '73 era già uscito il violento pamphlet su David Strauss l'uomo di fede e lo scrittore, che aveva provocato «un effetto indescrivibile»². Il titolo complessivo assegnato a questi testi voleva esprimere la consapevolezza-proposito di Nietzsche di scrivere qualcosa contro le tendenze, le idee, i miti della propria «attualità» — qualcosa, anche, volta ad agire «contro il tempo e, in questo modo, sul tempo e, speriamo, a favore di un tempo a venire»*. L'Inattuale che più merita questo titolo è proprio UD: sia perché aggredisce un orientamento spirituale (lo storicismo) profondamente radicato nell'età di Nietzsche, sia perché è, in parte, proprio una riflessione sul tempo e contro il tempo. Sovente pubblicato, molto citato e anche letto, UD è peraltro un saggio spesso male analizzato e peggio interpretato. Taluni degli stessi «nietzscheologi» più autorevoli, da Eugen Fink, a Walter Kaufmann, a Hans M. Wolff ne parlano in modo lacunoso o fuorviante — quando addirittura non ne parlano affatto*. In effetti, nonostante le apparenze, UD è un testo piuttosto difficile: e ciò non tanto per l'impegno teoretico di certe considerazioni, quanto per l'ardua determinazione della «specificità» del discorso di Nietzsche (quasi tutto riconducibile ad altre opere, eppure in ultima analisi originalissimo) e per la complessità dei piani e dei problemi che compongono il saggio.*

Nessun dubbio — ce lo dice lo stesso Nietzsche⁵ — che il primo impulso e progetto di UD/W di natura autobiografica. Nel 1873-74 Nietzsche è professore di filologia classica all'Università di Basilea. Ma era già da tempo profondamente insoddisfatto del suo lavoro, di cui vedeva sempre meno il «senso». «Vivo, rispetto alla filologia, — aveva scritto nel '71 a Rohde — in una estraniamento insolente, che peggiore non si potrebbe pensare [...] un po' alla volta mi sto trasformando in filosofo.⁶» Tale «trasformazione» esprimeva, tra le altre cose, un'esigenza crescente di mettere in discussione il fondamento dell'attività filologica: di esaminare il come e il perché di

¹ Cfr. la lettera a Richard Wagner del 18 settembre 1873, cit. in F.W. Nietzsche, *Opere*, ediz. critica a cura di G. Colli e M. Montinari, voi. in, 1.1, Milano, Adelphi, 1972, p. 492.

² *Ibidem*.

³ UD, in questa edizione, p. 338.

⁴ Cfr. E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960 (trad. it., Padova, Marsilio, 1973); W. Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, N.J., Princeton U.P., 1950 (trad. it., Firenze, Sansoni, 1974); H.M. Wolff, *Friedrich Nietzsche. Der Weg zum Nichts*, Bern, Verlag, 1956 (trad. it., Bologna, Il Mulino, 1975).

⁵ Cfr. ad. es. UD, pp. 352-3.

⁶ Cfr. Montinari, *Che cosa ha «veramente» detto Nietzsche*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1975, p. 64.

queli'immergersi nel passato in cui la filologia classica consisteva. Dietro questa esigenza stava un'ansia, un inappagamento vivissimi fin dall'inizio (1869) della professione accademica. Vari documenti attestano che tale inappagamento era connesso a un sentimento del presente, ad una «volontà di vivere» maturati da Nietzsche sia per pulsioni proprie che per la partecipata lettura di scrittori e filosofi romantici. La crisi del filologo procede insomma da un'insoddisfacente risposta al rapporto passato (filologia)-presente (vita, azione). Nella *Nascita della tragedia* (1872) Nietzsche aveva cercato di rispondere al «suo» problema mostrando che al Presente, assai mediocre e deludente, occorreva in qualche modo un'iniezione di energico e vivificante Passato greco. Fin da allora, dunque, l'attività filologica e storica è rivolta non tanto alla conoscenza scientifica di un «altro»-da-noi, quanto ad una rigenerazione psicologica dei sentimenti che servono all'esistenza. All'auspicata «rinascita della antichità ellenica» Nietzsche consegna, in primo luogo, la «speranza di un rinnovamento e una purificazione dello spirito tedesco» moderno⁷.

Se in alcuni scritti successivi (e in particolare nella *Filosofia nell'età tragica dei Greci*) Nietzsche cerca nuovamente di delineare un modo e un uso valido dell'attività filologica, è certo che egli vi crede sempre meno. Se per qualche tempo aveva creduto che il Passato potesse vitalizzare il Presente (e, dunque, che la filologia avesse una funzione assai importante), ora si andava convincendo che quel Passato non poteva più essere neppure compreso, dato lo squallore intellettuale e morale del Presente. Talché, se a una rigenerazione spirituale si voleva comunque puntare, occorreva partire dal Presente, agire sul Presente. È qui una delle molle segrete della «trasformazione» di Nietzsche da filologo a filosofo. L'altra (o un'altra) è il giudizio sui suoi colleghi, sulla filologia contemporanea. A questo giudizio, ben presente anche in UD, sono riservate pagine frementi già nell'*Avvenire delle nostre scuole*, una serie di conferenze pronunciate da Nietzsche appena l'anno prima della stesura della seconda *Inattuale*. Il filologo vi è presentato come privo di un reale interesse per l'antichità, ricco solo di «perizia sgraziata», occupato in questioni prive di qualsiasi importanza*. Poco più tardi, nella prima *Inattuale* dedicata a David Strauss, la polemica contro il filologo sembra ripresa e generalizzata in quella — davvero memorabile — contro il «filisteo colto». I caratteri di questo «tipo» umano sono in effetti analoghi a quelli peculiari del filologo. Non per nulla Nietzsche ne critica con particolare intensità l'approccio ottuso e superficiale al passato, la conformistica tendenza ad «accordarsi una volta per tutte» coi classici, il non aver compreso che l'antichità deve essere non già imbalsamata e retoricizzata, bensì continuata idealmente — nella passione della ricerca, nell'amore della cultura, nel senso della vita⁹. Il filisteo (e con lui il filologo) è un vero e proprio «essere negativo»¹⁰. E negativamente utilizza anche la storia: di cui si impossessa non già per alimentare il presente, bensì al contrario per appiattirlo e paralizzarlo in tutto ciò che può turbare «la comodità»¹¹.

⁷ Cfr. Nietzsche, «La nascita della tragedia», in *Opere*, ed. cit., voi. ni, 1.1, pp. 135-6.

⁸ Cfr. Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, in *Opere*, ed. cit., voi. ni, t. il, pp. 131, 147-8, 150-1.

⁹ Cfr. Nietzsche, «David Strauss, l'uomo di fede e lo scrittore», in *Opere*, ed. cit., voi. in, 1.1, p. 174 ss.

¹⁰ *Ivi*, p. 175.

¹¹ *Ivi*, p. 178.

Ecco: qui sta idealmente l'incipit di UD, qui il nesso tra la prima e la seconda Inattuale. Quell'accenno alla storia che nello Strauss era appena presente, in UD viene rievocato e sviluppato fino a diventare il centro del primo grande discorso teorico di Nietzsche. Questi vede ora con più chiarezza di prima che il modo insoddisfacente in cui la filologia è praticata e la così discutibile voga della filologia medesima derivano da un orientamento spirituale più generale, concernente il rapporto trapassato e presente — e dunque la storia. Finissimo registratore delle tendenze intellettuali del suo tempo, Nietzsche avverte inoltre che il proprio disagio nei confronti della filologia rivela consonanze significative con le inquietudini di non pochi storici dell'epoca. A cominciare dal grande Burckhardt (le cui lezioni sulla storia all'Università di Basilea erano state seguite dal giovane docente di filologia), numerosi studiosi andavano in effetti agitando interrogativi di grande rilievo sul fare storiografico: a che serve la storia? che cosa propriamente si cerca nel passato? come si fa, come si dovrebbe fare la ricerca storica?

Orbene, con tutta una parte non trascurabile (anche se non è la più importante) del suo saggio Nietzsche si inserisce in questa problematica. Egli cerca, in particolare, di delineare un modo valido, fondato, «utile» di fare storia. Contrariamente a quel che si legge o si sente dire troppo spesso, Nietzsche è ben lungi dal contestare la storia, dal rifiutare uno spazio all'indagine storiografica: «La storia compete al vivente — sottolineerà in UD — sotto tre aspetti: lo riguarda quale essere attivo e che ha aspirazioni, quale essere che conserva e venera, quale sofferente e bisognoso di liberazione»¹².

È in base a questi tre «aspetti» che Nietzsche tripartirà il fare storico in una «storia monumentale», una «storia antiquaria» e una «storia critica». Non converrà scendere nei particolari di un'illustrazione analitica di questi tre tipi di storia, che appare spesso valida e fine ma non particolarmente originale. Sarà invece da notare l'insistenza con cui Nietzsche analizza pregi e difetti di tali tipi dall'esclusivo punto di vista dei bisogni e delle prospettive esistenziali degli esseri umani — che sono sempre bisogni e prospettive connesse col'affermarsi, nell'individuo come nel popolo, della vita, dell'energia vitale¹³. Né di queste pagine sull'attività storiografica andranno trascurate certe notazioni tematiche e metodologiche, che sono viceversa sfuggite alla maggior parte degli interpreti di Nietzsche. Di notevole interesse (anche perché trova suggestivi riscontri in taluni studiosi contemporanei) è la polemica contro le analogie e le generalizzazioni storiche, accompagnata dalla difesa dell'individuale, del «diverso», dell'«oscuro resto insolubile» che sussiste al di là delle leggi universali enucleate dagli storici¹⁴. Non meno rilevante è l'attenzione più volte affiorante per la storia «umile» o «grigia», troppo spesso trascurata a favore di «fatti abbelliti» e di personaggi o eventi solenni¹⁵. Un motivo, questo, al quale è da accostare il finissimo recupero (di sapore quasi benjaminiano) di «ciò che è piccolo, limitato, fatiscante e decrepito», suscettibile di rivelarsi ricco di senso e valore per i «investimento» affettivo che un essere umano può avervi compiuto¹⁶. Di particolare importanza sono infine le riserve nietzscheane sul-

¹² UD, p. 344.

¹³ UD, p. 351 ss.

¹⁴ UD, pp. 345-7, 362.

¹⁵ UD, p. 346.

¹⁶ UD, p. 348.

l'atteggiamento ora freddamente erudito, ora presuntuosamente giudicante degli storici. Troppi studiosi concepiscono l'attività storiografica come mera raccolta e classificazione di fatti estranei agli interessi di coloro stessi che vi si dedicano. Troppi altri studiosi concepiscono tale attività come commisurazione dei valori del passato ai valori del presente o come valutazione di ciò che è stato o è «giusto»¹⁷. In realtà, alimentate da un razionalismo al tempo stesso altezzoso e conformistico, quella commisurazione e quella valutazione tendono ad un paralizzante smorzamento, ad una neutralizzazione dell'energico, dell'originale, del diverso. A tutto ciò Nietzsche contrappone un'assai diversa pratica e ideale storiografico. La storia dev'essere, anzitutto, non già giudizio intellettualistico bensì «interpretazione» spirituale e morale. Dev'essere un «rivivere», il più possibile immediato e intenso, i valori del passato. Deve vivificare le energie dell'esistente attraverso quelle di ciò che è stato. Dev'essere una «invenzione» sotto forme in-audite (e perciò più stimolanti) di quanto era noto solo in astratto¹⁸. Bisogna pertanto diffidare dei vuoti «universali», «sprofondarsi nei dati empirici» e insieme «librarsi in alto», in una «poeticizzazione di tipi determinati»¹⁹. La storia, in ultima analisi, non è tanto un atto conoscitivo quanto un creare e un vivere — o un creare per vivere. Non è scienza, ma arte: «solamente quando la storia sopporta di essere trasformata in opera d'arte, cioè in pura creazione d'arte, può forse mantenere o perfino suscitare istinti»²⁰.

Suggerita in queste notazioni, sviluppata in altre, la concezione nietzscheana dell'attività storiografica va assumendo un volto preciso. «Dietro» stanno, ripetiamolo, certe considerazioni burckhardiane sulla storia come opera d'arte. «Davanti» si presenta, a tacer d'altro, Dilthey e la sua problematica sul rapporto s/oràz-Erlebnis²¹.

Considerato un testo «contro» la storia, UD fornisce dunque sommarie ma significative indicazioni «positive» sulla pratica storiografica. Innegabilmente, però, la sua nota più originale sta altrove. Essa si trova là dove Nietzsche, affrontando di petto i propri più intimi interrogativi, pone in discussione non più la storiografia, ma la storicità. Ne nasce un discorso inquietante e geniale, su questioni che la cultura egemone del tempo tendeva, salvo eccezioni, a rimuovere: che cosa — la storia? perché — la storia? è tutto — la storia?

La risposta di Nietzsche, radicata certo in un humus ottocentesco fin primis, tra Schopenhauer e Wagner), è in taluni momenti aperta a tempi e testi di là da venire. La storia esiste perché esiste il passato — e la coscienza

¹⁷ UD, pp. 360-63, ecc.

¹⁸ UD, p. 363.

¹⁹ UD, p. 362.

²⁰ UD, p. 364.

²¹ In questa prospettiva andrebbe analizzata con più attenzione di quanto non si sia fatto finora la concreta attività ermeneutico-storiografica di Nietzsche, soprattutto del Nietzsche storico della filosofia. Assai significative sono certe considerazioni programmatiche e metodologiche che aprono lo scritto su *La filosofia nell'età tragica dei Greci*: «Io racconto la storia di quei filosofi in forma semplice: metterò in rilievo, per ogni sistema, soltanto gli elementi che fanno parte di una *personalità*, e rientrano in quell'aspetto inconfutabile e indiscutibile, che la storia ha il dovere di conservare. È un inizio, questo, per riuscire, attraverso un confronto, a recuperare e ricreare quelle nature, e per far finalmente risuonare ancora una volta la polifonia della natura greca: il compito è di portare alla luce ciò che dovremo sempre *amare e venerare*, ciò che non potrà mai esserci sottratto da una conoscenza futura, ossia il grande uomo». (*Opere*, ed. cit., voi. m, t. il, pp. 265-6.)

di esso. Il primo e la seconda esistono perché l'uomo non è un animale. L'animale «si risolve nel presente», «abita quasi in un orizzonte puntiforme», e ciò perché non ricorda²². L'uomo, invece, ricorda — e questo è forse l'usuale carattere ontologico più specifico. Un carattere, che è una condanna — o almeno una gravissima minaccia. Obbligato a ricordare (a fare storia), l'uomo rischia infatti di essere schiacciato dal passato. La sensazione del tempo — del tempo che passa e cambia e distrugge — può divenire una paralizzante ossessione. L'esistenza umana può configurarsi come «un essere stato senza interruzioni, una cosa che vive del negare e del consumare se stessa»²³.

Pochi scrittori hanno espresso con più concisa drammaticità di Nietzsche un'«angoscia del tempo», che a partire dalla seconda metà dell'Ottocento ha turbato una fitta schiera di filosofi e di artisti. Si potrebbe narrare una storia affascinante della cultura europea evocando i diversi modi con cui quei filosofi e artisti hanno cercato, per così dire, di esorcizzare il tempo. Il flusso temporale è sempre più considerato infelicità e dolore. La felicità è affidata a qualcosa — se esiste — che possa miracolosamente trascendere il tempo. L'arte, la fede, il mito — si pensi a Schopenhauer, a Kierkegaard, a Wagner — sono le risposte ricorrenti di un mondo (o di una classe) che ha smarrito la fiducia nel proprio essere storico-temporale. Quanto a Nietzsche, egli ha tenuto ben presenti tali risposte. Ma la peculiarità di UD è di affrontare il problema del tempo-storia senza liquidazioni sommarie o fughe nella trascendenza.

In primo luogo, infatti, il tempo-storia non è rifiutato in toto. Nietzsche osserva a più riprese che la storicità e il ricordo sono validi e indispensabili «per la salute [...] di un popolo e di una civiltà»²⁴. Si tratta solo di non farsene sommergere. Il pericolo, cioè, sta (solo) in un «eccesso di storia»²⁵. Ora, per evitare tale «eccesso» Nietzsche si propone (ed è il secondo punto) non già di rifugiarsi in un «aldilà», bensì di individuare nell'uomo di quaggiù la capacità di non restar vittima dello scorrere temporale, del peso del passato. Questa capacità è scoperta, com'è noto, nella funzione dell'«oblio».

L'oblio non implica solo la facoltà di dimenticare. Esprime la possibilità per l'uomo di acquisire autonomia: un'autonomia liberatrice rispetto a una dimensione eh'era parsa sul punto di annullarlo. L'uomo non è più vittima passiva del tempo-storia. Mediante l'oblio egli assume nei suoi confronti un atteggiamento attivo, selettivo. Il passato non è più un peso schiacciante, ma un insieme di eventi che possono essere o non-essere evocati. In questa libertà — che però non è distacco assoluto dal tempo-storia — l'uomo ritrova se stesso, la propria felicità e la propria capacità d'azione:

Chi non sa sedersi sulla soglia dell'attimo, dimenticando tutto il passato, chi non sa stare dritto su un punto senza vertigini e paura, come una dea della vittoria, non saprà mai che cos'è la felicità [...]. Immaginatevi l'esempio estremo, un uomo che non possedesse affatto la forza di dimenticare, che fosse condannato a vedere ovunque un divenire: un tale uomo non crederebbe più al suo proprio essere, non crederebbe più a se stesso, vedrebbe scorrere ogni cosa l'una dall'altra in un movimento di punti e si perderebbe in questa fiumana del divenire: infine, come vero discepolo di Eraclito, quasi non oserebbe più alzare un dito. Ad ogni azione

²² UD, pp. 339-340 e 341.

²³ UD, p. 340.

²⁴ l/A p. 341.

²⁵ UD, p. 344.

occorre l'oblio: come alla vita di tutto ciò che è organico occorre non solo la luce, ma anche l'oscurità²⁶.

Questa «oscurità» necessaria al vivente è carica di suggestioni. Se la «luce» è storia e ragione, l'«oscurità» è non-storia, natura, vita. Da qui, in una prospettiva radicalmente antistoricistica, Nietzsche cerca (per riprendere uno dei tre interrogativi sulla storia sopra indicati) di dimostrare che la storia non è «tutto». Esiste un'alterità a ciò eh'è storico, cui UD dedica alcune troppo fuggevoli notazioni. Il primo aspetto o contenuto di quest'alterità è chiamato da Nietzsche «il non-storico», e ci è già noto: giacché consiste nell'«arte e la forza di poter dimenticare»²⁷. Il secondo è costituito invece dalle cosiddette «potenze sovrastoriche». Esse sono quelle che «distolgono lo sguardo dal divenire, volgendolo a ciò che dà all'esistenza l'impronta dell'eterno e dell'immutabile, all'arte ed alla religione»²⁸. Qui Nietzsche sembra ispirarsi più direttamente che altrove a una precisa tradizione culturale. La sua fede nell'«eroe dello spirito» è ancora forte — come si potrà constatare ancora nella terza Inattuale su Schopenhauer come educatore. Tuttavia già in UD affiorano notevoli riserve su coloro che in qualche modo possiedono le sopraddette «potenze». Certo, quelli che vengono chiamati gli «uomini sovrastorici» sono capaci di distanziarsi dallo scorrere temporale, sanno non prendere «troppo seriamente» la storia, hanno capito di che cosa questa è realmente fatta e dunque tendono a non collaborare con essa²⁹. Nondimeno Nietzsche non manifesta simpatia nei loro confronti. Il loro «punto di vista» così superiore e distaccato li spinge a trascurare il nuovo e il mutevole che si produce ognora nella realtà³⁰. Alla loro pacata contemplazione di un mondo immobile, «d'immutato valore e di significato sempre uguale», egli contrappone decisamente l'azione e la vita³¹. Agli «uomini sovrastorici» saggi e nauseati³² viene contrapposto un altro «tipo» di uomini:

Ci piace definire costoro gli uomini storici; lo sguardo nel tempo passato li sollecita verso il futuro, rinfocola il loro coraggio a reggere ancora il confronto con la vita, accende la speranza che la giustizia venga ancora e che la felicità stia dietro il monte verso il quale camminano. Questi uomini storici credono che il significato dell'esistenza verrà sempre più alla luce nel corso del suo *processo*, essi guardano indietro solo al fine di comprendere il presente, considerando il processo fin qui avvenuto, e di apprendere a bramare più ardentemente il futuro; non sanno per nulla quanto astoricamente pensino e agiscano malgrado tutta la loro storia, e quanto anche il loro interessarsi della storia non sia al servizio della pura conoscenza, ma della vita³³.

// passo — tutt'altro che isolato — è prezioso. Dimostra che il tema di fondo di UD è la contrapposizione non tanto di una qualche «sovra-storia» alla storia, quanto di una concezione energico-eroica della vita ad un esistere per qualsiasi motivo troppo contemplativo e passivo. Principio ispiratore e ideale di UD non è tanto la «sovra-storia» (o la «non-storia») quanto il vitale³⁴. Ciò è vero anche se questo vitale viene inserito, in un modo che avrebbe forse dovuto essere meglio articolato, nella dimensione del «non-storico»³⁵.

²⁶ UD, pp. 340-1.

²⁷ UD, p. 382.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ UD, p. 342.

³⁰ UD, p. 343.

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibidem.*

³³ UD, pp. 342-3.

³⁴ UD, pp. 382-3.

³⁵ UD, p. 342.

Ed è proprio tale dimensione ad assumere una funzione privilegiata nella constatazione nietzscheana della storia come «tutto». Il «non-storico» si configura in UD come un elemento assolutamente imprescindibile: ciò senza cui l'azione non sarebbe possibile, la culla-alimento della vita³⁶. Tutto quanto viene detto di tale elemento porta a identificare il «non-storico» con la struttura natural-vitale del vivente. Se riferito agli exempla culturali storicistico-intellettualistici che Nietzsche aveva polemicamente in mente, il recupero è importante (anche indipendentemente dalla sua relativa non-originalità). Ma non deve sfuggire la vaghezza della descrizione di tale «stato» non-storico. Per parlarne, Nietzsche è costretto a ricorrere a metafore (soprattutto a quella del non-storico come «atmosfera»³⁷), o a un discorso indiretto e pur esso, in ultima analisi, metaforico. Questa «condizione» è la «più ingiusta del mondo, angusta, ingrata verso ciò che è passato, cieca ai pericoli, sorda agli avvenimenti, un piccolo vortice vivo in un mare morto di notte e d'oblio»: matrice, tuttavia, non solo dell'agire ingiusto, «ma più ancora di ogni azione giusta»³⁸.

Dietro queste notazioni sta, insieme a certe pagine schopenhaueriane, una cultura natural-vitalistica i cui principi non saranno convincentemente rigorizzati neanche dal Nietzsche più maturo. Ma se è innegabile che il taglio complessivo del discorso nietzscheano è in certa misura ingenuo e «romantico», resta il rifiuto d'ogni troppo disinvolta prospettiva pan-storicistica. Resta l'intensità dello sguardo lanciato nell'«oscurità» dell'uomo — sempre nella lucida consapevolezza che non era stata né di Schopenhauer né di Wagner, che non storico e storico sono ugualmente necessari. Resta insomma l'abbozzo di un'ontologia dell'uomo fondata su una bipolarità natura/vita-temporalità/storicità, che ha alimentato (fino a Heidegger) un filone cospicuo del pensiero tedesco tra Otto e Novecento.*

Insieme alla questione del tempo-storia ~ ma strettamente collegato con essa — l'altro grande tema divo è la cultura. La cultura come essenza e la cultura nella sua realtà empirica «qui e ora» — cioè nell'Europa (e più particolarmente nella Germania) degli anni '70.

Sappiamo già che il principio cui Nietzsche ispira la propria riflessione è una concezione eroica, vitale-pragmatica (ma nel senso più alto) della cultura. La cultura deve costituire il nutrimento della vita: deve rispondere alle sue istanze e pulsioni più profonde, deve alimentare le energie dell'esistenza umana. Ora, se questa è l'essenza, il dover-essere della «vera» cultura, i modi fenomenici in cui essa si manifesta nel presente non possono non apparire deludenti. La comparazione tra i due piani scatena l'appassionata denuncia critica di Nietzsche. La cultura moderna è stata fuorviata rispetto ai suoi fini autentici. Essa «non porta a compimento» la «natura» dell'europeo d'oggi, ma al contrario la «uccide», installandovisi dentro come una «malsana» «seconda natura»³⁹. «Raccolto a dismisura senza fame, anzi contro il bisogno», il sapere odierno «non agisce più come motivo trasformatore ed incalzante verso l'esterno, ma rimane nascosto in un certo caotico mondo interno, che quell'uomo moderno, con singolare superbia, indica come l'«interiorità» a lui peculiare»⁴⁰. Ma la polemica nietzschiana non è solo contro una cultura ri(con)dotta a mera interiorità e a mera contem-

³⁶ UD, p. 341.

³⁷ UD, pp. 341 e 365.

³⁸ UD, p. 342.

³⁹ UD, pp. 373-4.

⁴⁰ UD, p. 352.

plazione. È anche contro una cultura fattasi distante ed estranea rispetto all'esistenza concreta. Allontanato dai bisogni reali, il sapere viene ad essere non già «vera cultura», bensì (la notazione è non poco suggestiva) «solo un sapere di una certa specie intorno alla cultura»⁴¹. La cultura tende insomma a degradare a meta-cultura.

Ma questo processo-degradazione non è solo intellettuale. La devitalizzazione, la smaterializzazione che avviene nell'ordine della cultura avviene anche in un campo più vasto. In questo mondo dominato da questo sapere, anche i Fatti più reali e drammatici tendono ad essere espressi da rarefatte Parole, divenendo così Eventi lontani ed estranei: «ancora non si è conclusa la guerra e già viene tramutata in carta stampata in centomila esemplari», capace al massimo di stuzzicare gli «avidì di storia»⁴². La cultura moderna tende cioè a neutralizzare la realtà, a consumarla, a distanziarla dall'individuo. Come si vede, Nietzsche intende allargare il proprio discorso. Il «culturale» si articola col «sociale». L'azione della cultura mostra di possedere una capacità (magari indiretta) di incidenza prima non sospettata. L'esistenza di tale capacità impone una presa di coscienza dell'uso politico della cultura. Uno dei meriti di Nietzsche è di non aver trascurato questo aspetto della problematica che gli stava a cuore. Il suo obiettivo è di mostrare non solo la non-innocenza della cultura, ma anche l'alleanza oggettiva che può istituirsi tra una cultura dimentica dei propri fini autentici e una politica di tipo autoritario-conservatore. E invero, se la cultura si limita a pratiche formalistiche ed erudite, essa non toccherà i nodi più sostanziali e scottanti della convivenza civile. Deciso a conservare l'egemonia sopra tali nodi, il potere politico farà di tutto per alimentare proprio quella cultura. Farà mostra di accontentarla e di aprirle spazi peraltro non decisivi. Così la stato accetterà, e perfino incoraggerà, le libertà (culturali) di pensiero, parola e stampa. Nietzsche vede ben chiaro che tali libertà (le «libertà formali» di cui parlava il pensiero socialista) non solo non minano realmente le istituzioni, ma possono addirittura suscitare molte «illusioni» variamente utili alle istituzioni medesime — «governi», «chiese», «accademie»⁴³. Esse devono peraltro restare, appunto, libertà esclusivamente intellettuali. E tali, d'altronde, resteranno per la stessa vocazione d'una cultura in decadenza, che ben lungi dal voler riflettere criticamente sulla realtà «si ferma al sospiro "Se invece", o alla conoscenza "C'era una volta"»⁴⁴. Davvero l'attività culturale dei moderni «filosofi» è cosiffatta, che vi può regnare un permissivismo quasi totale: «solo nell'agire, nella cosiddetta vita [non sfugga l'amaro sarcasmo di quel «solo» riferito all'«agire» e alla «vita», che per Nietzsche è «tutto»] è diverso: qui è consentita sempre una sola cosa, e ogni altra è semplicemente impossibile»⁴⁵.

Ancora più penetranti e suggestivi sono però i rilievi sulle implicazioni psico-antropologiche della già descritta degradazione della cultura. Qui Nietzsche rivela forse per la prima volta la sua straordinaria vocazione di lucido analista dell'esistenza contemporanea e del suo «disagio». Il quadro delineato in UD di questa esistenza è succinto ma non per ciò meno inquietante. L'uomo moderno sconta duramente le conseguenze del fuorviamen-

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² UD, p. 355.

⁴³ UD, pp. 357 e 377.

⁴⁴ //n « I<T

to della cultura. Egli appare in prima approssimazione come isterilito e vuoto. Recisa dai bisogni reali, la cultura si è trasformata in «indigeribili pietre del sapere», che «rumoreggiano [...] nel corpo» senza generare alcunché — tanto meno uria qualsiasi ricchezza interiore⁴⁶ *. Invano l'uomo cerca la propria «salute» riempiendosi di codeste «pietre». Proprio perché «conoscenze estranee», «epoche, costumi, arti, filosofia, religioni» non placano in alcun modo il suo male oscuro. Appena acquisite (e constatate inutili), queste «conoscenze» non possono che essere accantonate e sostituite con altre. Sta qui un secondo carattere di fondo dell'uomo moderno. Sterile e vuoto, egli è anche insaziabile e iperattivo. «Consuma» smodatamente «cultura». Ma si tratta d'un consumo che finisce col consumare anche chi lo compie. Simile a un drogato, l'uomo si scopre sempre meno sensibile alle impressioni consuete (del «reale» e dell'«esistente») e bisognoso invece di sempre nuove forme di «eccitazione». Ne deriva una crescente stanchezza. Una stanchezza accresciuta dal vivere (storicisticamente) la realtà come evento e processo. Dapprima «spettatore gaudente e errabondo» di un mondo simile a «un'esposizione mondiale», l'uomo si ritrova da ultimo frastornato e confuso⁴⁷ *. Tenterà forse di «ritirarsi nel proprio interno»: di ritrovar lì autonomia, ordine, energie — vita. Ma sarà tutto vano. La storicizzazione dell'esistente e l'intellettualizzazione della cultura hanno irrimediabilmente fiaccato l'uomo moderno, ne hanno «indebolito» la «personalità»:

Così l'individuo diventa titubante e insicuro e non può più confidare in se stesso: affonda dentro di sé, nell'interiorità, vale a dire, in questo caso, nel caotico ammasso delle nozioni apprese che non operano all'esterno, dell'istruzione che non diventa vita. Se ci si sofferma sull'esteriore, si osserva come l'espulsione degli istinti tramite la storia abbia tramutato gli uomini quasi in *puh abstracla* e ombre⁴⁸.

Sarebbe un errore trascurare queste pagine di UD. Solo qualche positivista in ritardo o qualche razionalista troppo sicuro di sé potrebbe negare infatti la precorritrice validità di certi rilievi e di certi problemi sottolineati da Nietzsche in questa sua molto anti-hegeliana fenomenologia dell'esistenza: la crisi della nozione-contenuto «classico» di cultura, il non ancora ritrovato legame tra cultura-ragione e natura-vita, la nevrotizzante insensatezza dei sapere vecchio inserito in un uomo tendenzialmente nuovo, l'indisgiungibile rapporto tra psicologia individuale e ideologia socio-culturale, la tendenza schizofrenica al ritiro (illusorio) dell'uomo nella sua «interiorità». Tutto ciò non è liquidabile come «psicologismo», né tanto meno come decadentismo. Ci troviamo invece alle origini (pur dopo Schopenhauer) di una presa di coscienza che ha contribuito a smascherare molti miti e molte sicurezze, e che si è sviluppata, in anni sorprendentemente vicini tra loro, nell'opera di scrittori per più versi vicini a questo Nietzsche e non facilmente esorcizzabili: Baudelaire, Flaubert, Dostoevskij.

La crisi tematizzata in UD è poi tanto più grave in quanto quest'uomo moderno, «esitante e insicuro», sembra non poter più contare su guide davvero attendibili. Restano, forse, alcuni artisti, alcuni «santi» — ai quali Nietzsche va peraltro ritirando la propria fiducia⁴⁹ *. Ma gli altri, gli intellettuali, i *maitres-à-penser*, hanno smarrito la «vera» cultura. Spesso, anzi,

⁴⁶ UD, p. 352.

⁴⁷ UD, p. 355.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ La crisi di queste «figure» è palese già in *Umano, troppo umano* (1878), dove l'alternativa è costituita dalla nuova «figura» degli «spiriti liberi».

hanno contribuito in prima persona a deformare questa cultura «vera». Dopo quello del «filisteo» nel David Strauss, // ritratto dell'«uomo colto» delineato in UD non lascia dubbi in proposito. Si tratta, per Nietzsche, di un sacciente che ha degradato il sapere autentico a mera erudizione; di un individuo dogmaticamente sicuro dell'esistenza della Giustizia e dell'Oggettività (eh 'egli solo conosce); di un «eunuco» indifferente ai contenuti e al senso delle proprie ricerche; di uno storico che neutralizza (e banalizza) qualsiasi evento; di un critico che produce solo nuove critiche; di uno scrittore che ha perso il controllo della penna; di un suddito sempre prono al potere. Si tratta, soprattutto, di un maestro che perpetua un sistema educativo arido e fuorviante:

la sua mèta, vista in modo particolarmente puro ed elevato, non è affatto il libero uomo colto, ma il dotto, l'uomo di scienza, e cioè l'uomo di scienza che sia utilizzabile il più presto possibile, che si pone in disparte rispetto alla vita per riconoscerla il più chiaramente possibile; il suo risultato, visto in modo particolarmente empirico e comune, è il filisteo storico-estetico della cultura, il sacciente ed aggiornato chiacchierone che disquisisce sullo Stato, sulla chiesa e sull'arte, il sensorio per mille specie di sensazioni, lo stomaco insaziabile, che ciononostante ignora che cosa siano una vera fame e sete⁵⁰.

È in questo contesto che viene rinnovata e precisata la polemica contro la Weltanschauung storicistica. Nietzsche, lo si è già detto, non ha mai pensato che il «senso» della storia sia il primo ed esclusivo responsabile della crisi socio-culturale del suo tempo. Inoltre, ripetiamo anche questo, non è tale «senso» eh 'egli critica, bensì quella che sarà chiamata, in una pagina particolarmente importante di UD, la «saturazione di storia»⁵¹. Ciò premesso, è d'altra parte chiaro che lo storicismo appare a Nietzsche la causa principale di tale «saturazione» e uno dei fattori centrali della degradazione spirituale contemporanea. Per questo esso finisce col divenire, almeno in certe sezioni del testo, l'obiettivo principale delle critiche nietzscheane.

Di quale storicismo si tratta? Negli anni '70 i tempi cominciavano forse a rendere possibile e necessaria qualche precisazione a questo proposito. Nietzsche non ne opera alcuna. Troppo forte la sua indignatio per consentirgli certe distinzioni. E poi, ciò che gli preme non è tanto una discussione «tecnica» (tanto meno accademica!) di un determinato orientamento filosofico, quanto l'appassionata denuncia di uno stile di pensiero, di un modo d'essere, insomma appunto di una Weltanschauung, di tipo storicistico.

Diciamo subito che la polemica nietzscheana appare per più aspetti discutibile. Le nuoce in primo luogo una certa mescolanza di temi diversi. Lo storicismo è identificato volta a volta col pessimismo, collo scetticismo, col intellettualismo, col antinaturalismo, col razionalismo gnoseologico. La polemica meno valida è proprio quella legata a quest'ultima identificazione. Per Nietzsche il «senso storico» toglie alle cose (lo si è già accennato) la loro «atmosfera». Eventi e dottrine cessano di vivere quando divengono oggetto di «dissezioni storiche»⁵². Nietzsche aveva probabilmente in mente certe indagini in chiave razionalistica e «demitizzante» sulla religione. Non a caso si riferisce esplicitamente a studi sul cristianesimo, notando che un «trattamento storicizzante» di esso lo fa diventare «inerte e innaturale», lo risolve in un «puro sapere intorno al cristianesimo»⁵². Per quanto vagamente formulata, questa polemica era da fare. Assai meno attendibile

⁵⁰ UD, p. 380.

⁵¹ UD, p. 355. Cfr. anche p. 364.

⁵² UD, p. 365.

⁵³ *Ibidem*.

è invece la generalizzazione secondo cui ogni tipo di conoscenza storica uccide o annulla l'oggetto cui si rivolge. Altrettanto dubbia è la critica allo storicismo come distruttore di «illusioni»⁵⁴. Di fi a poco lo stesso Nietzsche dedicherà il meglio di sé a un 'implacabile demolizione di tutte le illusioni, a cominciare proprio da quelle evocate in UD⁵⁵. La presa di posizione giovanile si inserisce peraltro nel suggestivo contesto intellettuale europeo di coloro che (a partire magari da Monti e da Leopardi) aveva riflettuto e riflettevano — in modo tutt'altro che banale — su questa «crisi dell'illusione», pronti magari (come questo Nietzsche e, più sistematicamente, un Pareto) a difendere la stessa illusione menzognera contro la paralizzante spiacevolezza della verità.

Più stimolante, invece, l'identificazione dello storicismo con quel che si è chiamato Vanti-naturalismo. Qui Nietzsche può ancorare la sua polemica ad una nozione d'uomo di tipo vitalistico-energetico, ispirata ad uno schopenhauerismo già ora liberamente rimeditato e reinterpretato. Il suo punto di partenza è infatti proprio l'enfaticizzazione delle pulsioni animali, degli istinti e volizioni che abitano l'essere umano. Ora lo storicismo non tiene conto, intellettualisticamente, di queste pulsioni e volizioni. Trascura cioè il fatto che l'uomo non epura ragione. Contrariamente a ciò che lo si vorrebbe far diventare, l'uomo non è un «cogito, ergo sum» ma un «vivo, ergo sum». Egli non è (la notazione è suggestiva) un «cogitai» ma un «animal»⁵⁶. Se fosse puro intelletto, si appagherebbe forse dei plairs della conoscenza astratta. Essendo invece «animale», ha ineludibili esigenze vitali: il bisogno di sviluppare le proprie energie, di realizzare le proprie possibilità d'azione, di confidare nella propria individualità. Lo storicismo appare sordo a tutto ciò. Anzi, privilegiando (e in un certo modo) il passato, esso mina i presupposti d'una eventuale risposta positiva a tali esigenze. Persuade infatti i contemporanei d'essere i meri «discendenti», i meri «epigoni» degli antenati⁵⁷. Insinua la sensazione che tutto è stato già detto. «Sradica il futuro»⁵⁸, distruggendo così la speranza (fosse pur solo un'«illusione») nella modificazione dell'esistente. Ciò facendo, fiacca gli «istinti», paralizza la voglia di fare, rende indifferenti e passivi⁵⁹. Inaridisce, insomma, le sorgenti stesse della vita. In questo senso lo storicismo è una vera e propria «malattia»; «l'eccesso di storia ha aggredito la forza plastica della vita, essa non riesce più a servirsi del passato come di un sostanzioso nutrimento»⁶⁰.

Lo storicismo è malattia anche per gli aspetti per i quali Nietzsche può direttamente identificarlo col pessimismo e con lo scetticismo. Esso, invero, riduce la realtà a evento e processo. Tutto scorre, nulla sussiste. Tutto si eguaglia, nulla si differenzia. Giorno dopo giorno, lo storicismo sviluppa il senso del consumarsi delle cose, della precarietà dei valori. Inutilmen-

⁵⁴ UD, p. 364.

⁵⁵ «... alla verifica storica vengono ogni volta alla luce molte cose errate, rozze, inumane, assurde, violente, [...] si disperde necessariamente l'illusoria disposizione intima piena di riverenza, nella quale soltanto tutto ciò che vuole vivere può vivere: ma solamente nell'amore, solamente all'ombra illusoria dell'amore l'uomo crea, vale a dire solamente nella fede, nel perfetto e nel giusto.» Così UD, p. 364. Il Nietzsche ulteriore abbraccerà invece proprio la prospettiva demistificante (con particolare riferimento alla «fede incondizionata nella perfezione e nella giustizia») qui così duramente attaccata.

⁵⁶ UD, p. 382.

⁵⁷ UD, pp. 370-1.

⁵⁸ UD, p. 364.

⁵⁹ UD, p. 369.

⁶⁰ UD, p. 382.

te l'umanità contemporanea esibisce pubblicamente il proprio ottimismo, la propria volontà di vivere. In realtà la sua voce si è fatta incerta, ha qualcosa di «insincero»⁶¹. Il memento vivere ufficiale è sopraffatto da un memento mori sempre più inquieto⁶². Un memento mori, vuole ancora aggiungere Nietzsche, che non ha oltretutto più nulla della tragica consapevolezza medievale. Questa sua nuova versione moderna, ottocentesca contiene sì un «profondo senso di disperazione», ma ha assunto anche una «colorazione storica» ambigua e in qualche modo giustificatorio:

La considerazione aspra e malinconica del non-valore in tutto ciò che accade, del fatto che il mondo è maturo per la sua condanna, si è delegata nella consapevolezza scettica che sia bene conoscere tutto quanto è accaduto essendo troppo tardi per fare qualcosa di meglio⁶³.

L'ultimo aspetto della polemica antistoricistica di Nietzsche concerne proprio la capacità degli storicisti di esorcizzare ogni nichilistica (e a suo modo grandiosa) «disperazione» mediante qualche pratica sublimatoria. Di questa capacità, l'ora evocata attività storiografica rappresenta la realizzazione più diffusa, ma in fondo più modesta. La più ambiziosa è invece una reinterpretazione del «reale-come-storia» in grado di capovolgere le conseguenze scettico-«deprimenti» che tale principio ha comportato. In quest'ultima prospettiva l'episodio più rilevante è per Nietzsche costituito senza dubbio dal pensiero hegeliano.

Se Hegel è uno dei pochissimi filosofi citato esplicitamente in UD, è perché Nietzsche appare perfettamente consapevole della «enorme influenza ancora fino ad oggi dilagante» della sua dottrina. Perché tale influenza è considerata la «svolta... più pericolosa» della cultura tedesca⁶⁴? Perché Hegel ha tentato con la sua dottrina del «reale-come-storia» un'operazione quasi funambolesca ma dal peso «terribile e distruttivo» — e ve riuscito. L'operazione, in breve, è consistita nell'accettare la tesi dell'integrale storicità del reale: ma non nella prospettiva scettico-relativistica che conosciamo, bensì nel senso di considerare il reale storicamente ultimo come «il vero senso e scopo di tutto ciò che è avvenuto precedentemente»⁶⁵. Ovvie le implicazioni gratificatore della persuasione dei contemporanei di essere il frutto necessario e più maturo d'un processo millenario. L'operazione hegeliana appare a Nietzsche un «ardito capovolgimento», ai limiti del paradosso. Al male della fiacchezza l'hegelismo sostituisce il male del trionfalismo. In entrambi i casi è responsabile la concezione storicistica della vita. Ma il male di gran lunga peggiore è per Nietzsche il trionfalismo: «un tale modo di considerare ha abituato i Tedeschi a parlare di un "processo del mondo" ed a giustificare il proprio tempo come il necessario risultato di questo processo del mondo»⁶⁶. Ciò significa che l'hegelismo esalta precisamente quel tempo e quella società che a Nietzsche parevano invece da respingere in toto. Non per nulla, non solo tanti storici ma tanta parte della cultura si è schierata con Hegel. La dottrina hegeliana è infatti il partito dei mediocri: di coloro che traggono una (pseudo-) dignità solo dal credersi appartenenti all'età più avanzata del cammino dell'umanità. La vittoria della storia e dello storicismo è inarrestabile, perché tanti (troppi) hanno

⁶¹ UD, p. 368.

⁶² UD, p. 368.

⁶³ UD, p. 369.

⁶⁴ UD, p. 371.

⁶⁵ UD, p. 370.

⁶⁶ *Ibidem*.

interesse a far prosperare una concezione che premia l'esistente indipendentemente dal suo valore intrinseco.

Questa interpretazione di Hegel è più significativa di quanto possa sembrare. Immerso in piena età positivista, Nietzsche ha visto non molto diversamente dal giovane Marx e assai prima di Marcuse la parentela tra hegelismo e positivismo. Hegel, egli scrive, «ha impiantato nelle generazioni da lui lievitate quell'ammirazione per la "potenza della storia", che praticamente si trasforma, in ogni momento, in nuda ammirazione per il successo e porta al servizio idolatra del puro fatto»⁶¹. E non basta. Nietzsche ha saputo denunciare le implicazioni politiche di questa idolatria «del puro fatto» con accenti assai felici, e singolarmente analoghi a quelli di scrittori «rivoluzionari» che vengono assai di rado avvicinati all'autore di UD:

colui che prima ha imparato a chinare la schiena e a piegare il capo dinnanzi alla «potenza della storia», da ultimo accenna in maniera cinesamente meccanica un «sì» ad ogni potenza, sia questa un governo, un'opinione pubblica, una maggioranza numerica, e muove le sue membra precisamente al ritmo con cui una qualsiasi «potenza» tira il filo. Se ogni successo contiene in sé una necessità razionale, se ogni evento è la vittoria del logico o dell'«idea» — ebbene ci si inginocchi subito e si percorra inginocchiati tutta la scala dei successi»⁶⁸.

Non molto vogliamo ormai aggiungere a quanto si è già detto. Vi sarebbe, certo, da esaminare la «linea» indicata da Nietzsche per reagire alla crisi del suo tempo. Ma questa parte di UD colpisce più per l'intenso pathos dell'autore, e per l'entità del debito verso Schopenhauer e Wagner, che non per la plausibilità degli argomenti. Per un verso Nietzsche torna ad appellarsi alle già note forze «non-storiche» e «sovrastoriche» — le sole, queste ultime, che «distolgono lo sguardo dal divenire, volgendolo a ciò che dà all'esistenza l'impronta dell'eterno e dell'immutabile». Per un altro verso egli si rivolge alla gioventù, ad essa chiedendo di opporsi all'insegnamento corruttore dei filistei storicisti e di «scrollare le idee che quel presente ha della "salute" e della "cultura"»⁷⁰. In pratica, solo a tutto ciò è affidato l'auspicio che si possa un giorno reimpostare un corretto rapporto tra la «vita» e la «scienza». Quest'ultima continua ad esser presentata, in una prospettiva irrimediabilmente sommaria e «romantica», come ciò che spoetizza e distrugge, come «quella considerazione delle cose che vede ovunque un divenuto, un elemento storico e mai qualcosa che è, un qualcosa eterno»⁷¹. Soltanto una «teoria igienica» adeguata potrà ripristinare il necessario primato del vivere sul sapere⁷². E soltanto dopo tale ripristino gli esseri umani «saranno nuovamente sufficientemente sani per coltivare di nuovo la storia e per servirsi del passato sotto la signoria della vita»⁷³ (dove è da notare, ancora una volta, che Nietzsche condanna non la storia ma l'abuso, o l'uso «inattuato», della storia). Non è chi non veda la relativa genericità, la retorica (pur se nel caso più alto della parola) di questa pars construens. Fin dai suoi esordi filosofici, Nietzsche mostra che la sua vocazione più persuasiva è quella del critico lucido e «negativo» — «veleno» (come scrisse) e «dinamite» distruttivamente operanti nel seno stesso della cultura europea. L'alternativa delineata in UD si fonda in effetti da un lato su valori — a cominciare dall'arte e dalla religione — che (lo si è già

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ UD, p. 371.

⁶⁹ UD, p. 382.

⁷⁰ UD, p. 383.

⁷¹ UD, p. 382.

⁷² UD, p. 383.

⁷³ UD, *Ibidem.*

notato) la stessa «logica» del pensiero nietzscheano si incaricherà assai presto di demistificare, e dall'altro sull'appello afone umane che altre pagine de//Inattuale peraltro mostravano ormai guastate dalla «malattia storica».

UD resta pertanto un testo memorabile, uno dei grandi testi della Krisis tardo-ottocentesca europea soprattutto per la pars destruens. Per la polemica contro una Weltanschauung che appiattisce lo spessore d'una realtà non tutta riducibile a evento e processo. Per il rifiuto d'un sapere non connesso col'esistenza e i suoi problemi, pago invece di tradurre fatti e valori in formule erudite. Per l'analisi d'una figura d'uomo nella quale non è difficile scorgere l'archetipo degli infelici che popolano la letteratura più consapevole della nostra modernità. A quell'uomo, a questa letteratura, sempre divisa tra apocalisse e utopia, proprio l'ultima pagina di UD consegna, esemplate sulla lezione greca, alcune «istruzioni per l'uso della cultura» che riassumono, in modo naturalmente visionario, il principio-Speranza di Nietzsche:

ognuno deve organizzare in sé il caos, concentrandosi sulle sue vere esigenze. La sua onestà, il suo carattere gagliardo e verace deve un giorno o l'altro volgersi contro il fatto che sempre e soltanto si ripeta, si impari da altri e si imiti; comincerà allora a comprendere che la cultura può essere anche qualcosa di diverso da una *decorazione della vita*, cioè, in fondo, sempre e soltanto simulazione e mascheramento; poiché ogni ornamento nasconde ciò che è ornato. Così gli si svelerà il concetto greco della cultura — in opposizione a quello romano — il concetto della cultura come una *physis* nuova e migliorata, senza interno ed esterno, senza simulazione e convenzione, della cultura come accordo tra vivere, pensare, apparire e volere⁷⁴.

SERGIO MORAVIA

⁷⁴ UD, p. 384.

Prefazione

«D'altronde detesto tutto ciò che mi istruisce soltanto, senza ampliare o eccitare immediatamente la mia attività.» Con queste parole Goethe, come con un *ceterum censeo* espresso con vigore, può cominciare la nostra considerazione sul valore e non-valore della storia. In essa si vuole dimostrare, infatti, perché si debba detestare seriamente, secondo le parole di Goethe, un'istruzione che non vivifichi, un sapere in cui l'attività si indebolisca, la storia come un prezioso superfluo e un lusso della conoscenza — per la ragione, cioè, che fa difetto in tutto ciò il più necessario e perché il superfluo è nemico del necessario. Certamente noi abbiamo bisogno di storia, ma in modo diverso di come ne ha bisogno il raffinato indolente nel giardino del sapere, anche se costui potrebbe guardare dall'alto i nostri duri e rozzi bisogni e necessità. Cioè, noi ne abbiamo bisogno per la vita e per l'azione, non per un comodo voltar le spalle alla vita e all'azione, o addirittura per dare un abbellimento alla vita egoistica e all'azione vile e cattiva. Noi vogliamo servire la storia nei limiti in cui essa serve la vita: ma vi è un grado di fare storia e una valutazione della stessa, in cui la vita deperisce e degenera: un fenomeno che è oggi necessario esperire sulla base dei rimarchevoli sintomi del nostro tempo, nella stessa misura in cui può essere doloroso.

Mi sono sforzato di descrivere un sentimento che mi ha tormentato abbastanza spesso; sacrificandolo alla sfera pubblica me ne vendico. Forse qualcuno sarà indotto da una tale descrizione a spiegarmi che anch'egli conosce questo sentimento, ma che io non l'ho provato in modo sufficientemente puro e originario e che non l'ho espresso affatto con la dovuta sicurezza e maturità d'esperienza. Così dirà forse l'uno o l'altro; ma i più mi diranno che è un sentimento del tutto sbagliato, innaturale, orribile e assolutamente inammissibile, che anzi, con esso, mi sono mostrato indegno di quel potente orientamento storico del nostro tempo che da due generazioni, com'è noto, si può osservare specialmente tra i Tedeschi. Comunque, il fatto che io ora osi descrivere naturalmente questo sentimento, favorisce piuttosto che danneggiare la rispettabilità generale, in quanto offro a molti l'occasione di mostrarsi garbati con un orientamento come quello appunto menzionato. Ma, per quanto mi riguarda, guadagno qualcosa che per me ha più valore della rispettabilità — il fatto cioè di essere pubblicamente istruito e illuminato sul nostro tempo.

Questa considerazione, inoltre, è inattuale, perché in essa cerco di intendere come danno, vizio e difetto del nostro tempo qualcosa di cui esso è giustamente fiero, la sua cultura storica, perché credo addirittura che tutti soffriamo di una febbre storica divorante e che dovremmo almeno riconoscere che ne soffriamo. Ma se Goethe ha detto, a buon diritto, che con le nostre virtù coltiviamo insieme i nostri difetti, e se, come tutti sanno, una virtù ipertrofica — quale mi sembra essere il senso storico del nostro tempo — può portare un popolo alla rovina così come può provocarla un vizio

ipertrofico, allora almeno per una volta mi si lasci fare. A mia discolpa non si deve tacere nemmeno che le esperienze da cui nascevano in me quelle sensazioni tormentose le ho apprese per lo più da me stesso, e dagli altri solo per confrontarle, e che soltanto in quanto allievo dei tempi passati, specialmente di quelli dei Greci, giungo ad esperienze così inattuali su di me come figlio del tempo presente. Ma questo devo potermelo concedere io stesso, data la mia professione di filologo classico: perché non saprei che senso avrebbe la filologia classica nel nostro tempo se non quello di operare in esso in guisa inattuale — vale a dire contro il tempo e, in questo modo, sul tempo e, speriamo, a favore di un tempo a venire.

1.

Osserva il gregge che pascola dinnanzi a te: non sa che cosa sia ieri, che cosa sia oggi; salta intorno, mangia, riposa, digerisce, salta di nuovo, e così dal mattino alla sera e giorno dopo giorno, legato brevemente con il suo piacere e con la sua pena al piuolo, per così dire, dell'attimo, e perciò né triste né annoiato. Vedere tutto ciò è molto triste per l'uomo poiché egli si vanta, di fronte all'animale, della sua umanità e tuttavia guarda con invidia la felicità di quello — giacché egli vuole soltanto vivere come l'animale né tediato né addolorato, ma lo vuole invano, perché non lo vuole come l'animale. L'uomo chiese una volta all'animale: Perché mi guardi soltanto, senza parlarli della tua felicità? L'animale voleva rispondere e dire: La ragione di ciò è che dimentico subito quello che volevo dire — ma dimenticò subito anche questa risposta e tacque: così l'uomo se ne meravigliò.

Ma egli si meravigliò anche di se stesso, di non poter imparare a dimenticare e di essere sempre attaccato al passato: per quanto lontano egli corra e per quanto velocemente, la catena lo accompagna. È un prodigio: l'attimo, in un lampo, è presente, in un lampo è passato, prima un niente, dopo un niente, ma tuttavia torna come fantasma e turba la pace di un istante successivo. Continuamente si stacca un foglio dal rotolo del tempo, cade, vola via — e improvvisamente rivola indietro, in grembo all'uomo. Allora l'uomo dice «mi ricordo» e invidia la bestia che dimentica subito e vede ogni attimo morire realmente, sprofondare nella nebbia e nella notte e spegnersi per sempre. Così l'animale vive in modo *non storico*: perché esso nel presente è come un numero, senza che ne resti una strana frazione, non sa fingere, non nasconde nulla e appare in ogni momento esattamente come ciò che è, non può quindi essere altro che sincero. L'uomo, invece, si oppone al peso sempre più grande del passato: questo l'opprime o lo piega da parte, rende più greve il suo cammino come un fardello invisibile e oscuro che egli può apparentemente rinnegare e che nei rapporti con i suoi simili rinnega perfino troppo volentieri, per suscitare la loro invidia. Perciò lo commuove, come se si ricordasse di un paradiso perduto, vedere il gregge che pascola o, in più intima vicinanza, il bambino che non ha ancora niente di passato da rinnegare e gioca in beatissima cecità tra i recinti del passato e del futuro. E tuttavia gli si deve disturbare il gioco: solo troppo presto viene richiamato dal suo oblio. Impara allora a comprendere la parola «c'era», quella parola d'ordine con cui la lotta, la sofferenza e il tedio si avvicinano all'uomo per ricordargli che cos'è in fondo la sua esistenza — qualcosa di imperfetto mai perfettibile. Quando infine la morte porta l'oblio desiderato, essa sopprime insieme il presente e l'esistenza e imprime così il sigillo su quella conoscenza — che l'esistenza, cioè, è soltanto un essere stato senza interruzioni, una cosa che vive del negare e del consumare se stessa, del contraddirsi.

Se ciò che mantiene in vita il vivente e che continua a spingerlo a vivere è, in un certo senso, una felicità, cercare una nuova felicità, forse nessun filosofo ha più ragione del Cinico, poiché la felicità dell'animale, come perfetto Cinico, è la prova vivente del diritto del cinismo. La più piccola felicità, purché esista ininterrottamente e renda felici, è senza paragone una felicità maggiore di una più grande che si presenti soltanto come episodio, come capriccio, per così dire, come pazza idea, fra malessere, desiderio e privazione. Ma sia nella più piccola felicità che in quella più grande è sempre una cosa che fa diventare felicità la felicità: il poter dimenticare o, con espressione più dotta, il poter sentire, mentre essa dura, in modo *non storico*. Chi non sa sedersi sulla soglia dell'attimo, dimenticando tutto il passato, chi non sa stare dritto su un punto senza vertigini e paura come una dea della vittoria, non saprà mai che cos'è la felicità e ancora peggio, non farà mai qualcosa che renda felici gli altri. Immaginatevi l'esempio estremo, un uomo che non possedesse affatto la forza di dimenticare, che fosse condannato a vedere ovunque un divenire: un tale uomo non crederebbe più al suo proprio essere, non crederebbe più a se stesso, vedrebbe scorrere ogni cosa l'una dall'altra in un movimento di punti e si perderebbe in questa fiumana del divenire: infine, come vero discepolo di Eraclito, quasi non oserebbe più alzare un dito. Ad ogni azione occorre l'oblio: come alla vita di tutto ciò che è organico occorre non solo la luce, ma anche l'oscurità. Un uomo che volesse sentire in tutto e per tutto in modo storico, sarebbe simile a colui che fosse costretto ad astenersi dal sonno, o all'animale che dovesse vivere soltanto del suo ruminare e di un sempre ripetuto ruminare. Dunque, è possibile vivere quasi senza ricordare, anzi vivere felicemente, come mostra l'animale; ma è del tutto impossibile *vivere* in generale senza dimenticare. Ovvero, per spiegarmi ancor più semplicemente sul mio tema: *vi è un grado di insonnia, di ruminazione, di senso storico, in cui l'essere vivente viene danneggiato e alia fine va in rovina, sia esso un uomo, un popolo o una civiltà.*

Per determinare questo grado e per mezzo di esso il limite in cui il passato deve essere dimenticato, se non deve divenire il becchino del presente, bisognerebbe sapere precisamente quanto sia grande la *forza plastica* di un uomo, di un popolo, di una civiltà: parlo di quella forza di crescere su se stessi in modo originale, di trasformare e incorporare ciò che è passato ed estraneo, di risanare le ferite, di sostituire ciò che si è perduto, di rimodellare da sé forme infrante. Vi sono uomini che possiedono così poco questa forza che per una unica esperienza, per un unico dolore, spesso specialmente per un unico lieve torto si dissanguano incurabilmente come per una piccolissima scalfittura sanguinante; d'altra parte ve ne sono tal'altri che sono toccati così poco dalle più violente e orribili sventure della vita e persino dalle azioni della loro stessa malvagità che giungono, in mezzo a tutto ciò o immediatamente dopo, ad un discreto benessere e ad una specie di tranquilla coscienza. Quanto più forti sono le radici dell'intima natura di un uomo, tanto più egli si approprierà del passato o lo sottometterà; e se si immaginasse la natura più potente e smisurata, la si riconoscerebbe dal fatto che per essa non ci sarebbe alcun limite del senso storico, sul quale questo potesse agire in modo soffocante e dannoso; essa farebbe avvicinare a sé, entrare in sé e trasformare, per così dire, nel suo stesso sangue tutte le cose passate, le proprie e le più estranee. Una tale natura sa dimenticare ciò che non sottomette; esso non esiste più, l'orizzonte è conchiuso e intero e niente può far ricordare che al di là di questo vi sono ancora uomini, passioni, dottrine, mete. E questa è una legge universale; ogni essere vivente

può diventare sano, forte e fecondo soltanto all'interno di un orizzonte; se è incapace di tracciare attorno a sé un orizzonte è troppo egoista, d'altra parte, per spingere il proprio sguardo all'interno di un orizzonte estraneo, esso decade fiaccamente o precipitosamente verso una fine prematura. La serenità, la buona coscienza, l'azione felice, la fiducia nel futuro — tutto ciò dipende, nel singolo come nel volgo, dal fatto che vi è una linea che separa ciò che si può abbracciare con lo sguardo, ciò che è chiaro, da ciò che non si può rischiarare e che è oscuro; dal fatto che si sa dimenticare al tempo giusto tanto bene quanto si sa, al tempo giusto, ricordare; dal fatto che con forte istinto si sa avvertire quando è necessario sentire storicamente e quando non storicamente. Proprio questa è la tesi che il lettore è invitato a considerare: *ciò che non è storico e ciò che è storico sono ugualmente necessari per la salute di un individuo, di un popolo e di una civiltà.*

Qui tutti faranno subito un'osservazione: il sapere e il sentire storico di un uomo possono essere molto limitati, il suo orizzonte può essere ristretto come quello dell'abitante di una valle alpina, in ogni giudizio può porre un'ingiustizia, in ogni esperienza l'errore di essere il primo a farla — e ad onta di ogni ingiustizia e d'ogni errore egli rimane in salute e vigore insuperabili e rallegra gli occhi di tutti; mentre vicinissimo a lui l'uomo molto più giusto e istruito è malaticcio e deperisce, perché le linee del suo orizzonte si spostano continuamente in modo irrequieto, perché non sa uscire dalla rete molto più sottile delle sue giustizie e verità per tornare al rozzo volere e bramare. Abbiamo visto invece l'animale, che è completamente non storico e abita quasi in un orizzonte puntiforme, e tuttavia vive in una certa felicità, se non altro senza tedio e dissimulazione; dovremo dunque ritenere più importante e originaria la capacità di sentire, in un certo grado, non storicamente, nei limiti in cui in essa sta il fondamento su cui soltanto può crescere qualcosa di giusto, sano e grande, qualcosa di veramente umano. Ciò che non è storico assomiglia ad un'atmosfera avviluppante, la sola in cui la vita si genera, per tornare a dileguarsi con la distruzione di questa atmosfera. È vero: solo per il fatto che l'uomo pensando, ripensando, confrontando, separando, congiungendo, limita quell'elemento non storico, solo per il fatto che entro quell'avvolgente nuvola di vapore si forma un chiaro abbagliante raggio di luce — dunque solo per mezzo della capacità di usare il passato per la vita e di trasformare nuovamente quel che è avvenuto in storia, l'uomo diventa uomo: ma in un eccesso di storia l'uomo viene ancora una volta meno, e senza quell'involucro del non-storico non avrebbe mai cominciato né oserebbe cominciare. Dove si trovano azioni che l'uomo potrebbe compiere senza essere prima entrato in codesto strato nebbioso del non-storico? O, per lasciare da parte le immagini e per illustrare in via di esempi: ci si immagini un uomo che sia agitato e trascinato da una violenta passione per una donna o per una grande idea: come muta per lui il suo mondo! Guardando indietro si sente cieco, ascoltando accanto a sé percepisce ciò che è estraneo come un suono sordo e privo di significato; ciò che egli percepisce in generale, non lo ha ancora mai percepito così vero, così tangibilmente vicino, colorito, risonante, luminoso, come se lo afferrasse simultaneamente con tutti i sensi. Tutte le valutazioni sono cambiate e destituite di valore; egli non è più capace di valutare tante cose perché le può sentire a stento: si chiede se per tanto tempo le parole estranee, le opinioni estranee, non abbiano fatto di lui il loro trastullo; si meraviglia che la sua memoria ruoti instancabilmente in un cerchio e sia tuttavia troppo debole e stanca per uscir da questo cerchio anche solo con un salto. È la condizione più ingiusta del mondo, angusta, ingrata verso ciò che è passa-

to, cieca ai pericoli, sorda agli avvertimenti, un piccolo vortice vivo in un mare morto di notte e d'oblio: e, tuttavia, questa condizione — non-storica, antistorica nel modo più assoluto — è la radice non solo di una azione ingiusta, ma più ancora di ogni azione giusta: e nessun artista attingerà la sua immagine, nessun condottiero la sua vittoria, nessun popolo la sua libertà, senza averle prima bramate e desiderate in un tale stato non storico. Come colui che opera è, secondo la definizione di Goethe, sempre privo di coscienza morale, così è sempre anche privo di sapere; dimentica la maggior parte delle cose, per fare una cosa sola, è ingiusto verso ciò che si trova dietro di lui, e conosce solo un diritto, il diritto di ciò che deve ora divenire. Perciò chiunque è attivo ama la propria azione molto più di quanto essa meriti di venir amata: e le migliori azioni avvengono in una tale esondanza d'amore, che devono comunque essere immeritevoli di tale amore, anche nel caso che il loro valore fosse per altri aspetti immensurabilmente grande.

Se uno fosse in grado, in varie circostanze, di fiutare e quindi di respirare questa atmosfera non-storica, nella quale è nato ogni grande avvenimento storico, allora forse costui, quale essere cosciente, potrebbe innalzarsi ad un punto di vista *sovrastorico*, così come Niebhur l'ha una volta rappresentato quale possibile risultato delle considerazioni storiche. «Per lo meno ad una cosa», egli afferma, «è utile la storia, concepita in modo chiaro ed esauriente: che si viene a sapere come anche gli spiriti più grandi ed elevati della nostra umana progenie ignorano quanto casualmente il loro occhio ha preso la forma attraverso la quale essi vedono e violentemente pretendono che ciascuno veda attraverso quella stessa forma, violentemente in quanto l'intensità della loro consapevolezza è straordinariamente grande. Chi non conosce e non ha compreso ciò in maniera precisa, in molti casi viene soggiogato dall'apparizione di un potente spinto, che in una data forma porta la massima passionalità.» Sovrastorico sarebbe da definire un tale punto di vista, poiché uno che lo possedesse, non potrebbe più trovare alcuna attrattiva a vivere ulteriormente ed a collaborare alla storia, poiché avrebbe riconosciuto l'unica condizione di ogni accadimento, quella cecità e ingiustizia nell'anima di colui che agisce; egli stesso sarebbe risanato dalla propensione a prendere da allora in poi la storia ancora troppo seriamente: avrebbe imparato a dare a se stesso una risposta riguardo ad ogni uomo, ad ogni accadimento, si tratti di Greci o Turchi, di un'ora del primo o del diciannovesimo secolo, intorno alle domande sul come e perché si vive. Chi domanda ai suoi conoscenti, se desidererebbero rivivere gli ultimi dieci o venti anni, appurerà facilmente chi di quelli è inclinato verso quel punto di vista sovrastorico: invero tutti quanti loro risponderanno «no!», ma spiegheranno diversamente quel «no!». Alcuni forse consolandosi: «ma i prossimi venti saranno migliori»; di questi David Hume afferma sarcasticamente:

*And front the drags of life hope to receive,
What the first sprightly running could not give.*

Ci piace definire costoro gli uomini storici; lo sguardo nel tempo passato li sollecita verso il futuro, rinfocola il loro coraggio a reggere ancora il confronto con la vita, accende la speranza che la giustizia venga ancora, e che la felicità stia dietro il monte verso il quale camminano. Questi uomini storici credono che il significato dell'esistenza verrà sempre più alla luce nel corso del suo *processo*, essi guardano indietro solo al fine di comprendere il presente, considerando il processo fin qui avvenuto, e di apprendere a

bramare più ardentemente il futuro; non sanno per nulla quanto astoricamente pensino e agiscano malgrado tutta la loro storia, e quanto anche il loro interessarsi della storia non sia al servizio della pura conoscenza, ma della vita.

Tuttavia si può rispondere anche in altro modo a quella domanda, rispetto alla quale abbiamo ascoltato la prima risposta. Precisamente di nuovo con un «no!» — ma con un «no» motivato in altro modo. Con il «no» dell'uomo sovrastorico, che non vede la salvezza nel processo e per il quale, invece, il mondo è compiuto e raggiunge il suo culmine in ogni singolo attimo. Che cosa potrebbero insegnare altri dieci anni che non ci abbiano già insegnato i dieci anni passati?

Gli uomini sovrastorici non si sono poi mai trovati d'accordo su questo punto: se cioè il senso di questa dottrina sia la felicità o la rassegnazione o la virtù o la penitenza; mai, contrariamente a tutti i modi storici di considerare il passato, raggiungono l'unanimità sulla tesi che passato e presente sono la stessa cosa, cioè tipicamente identici in ogni diversità e, come onnipresenza di tipi eterni, costituiscono un'immobile creazione d'immutato valore e di significato sempre uguale. Come le centinaia di lingue diverse corrispondono alle stesse, tipicamente fisse, necessità degli uomini, cosicché uno che comprenda queste necessità non potrebbe apprendere nulla di nuovo da nessuna lingua, così il pensatore sovrastorico illumina dall'interno tutte le storie dei popoli e dei singoli, cogliendo in guisa chiaroveggente il significato originario dei vari geroglifici e addirittura, stanco, evitando poco alla volta la sempre nuova urgente fiumana di altri ideogrammi: infatti come potrebbe, nella infinita profusione di eventi, non raggiungere la sazietà, la supersaturazione, anzi la nausea! Tanto che alla fine il più temerario è forse pronto a dire al suo cuore con Giacomo Leopardi:

**Non va cosa nessuna
I moti tuoi, né di sospiri è degna
La terra. Amaro e noia
La vita, altro mai nulla; e fango è il mondo.
T'acqueta ornai.**

Ma lasciamo agli uomini sovrastorici la loro nausea e la loro saggezza: oggi vogliamo per una volta rallegrarci di cuore della nostra ignoranza e concederci una buona giornata, come uomini industriosi e riformatori, come veneratori del processo. Sia pure un pregiudizio occidentale, la nostra estimazione di ciò che è storico, purché almeno, nei limiti di questo pregiudizio, si progredisca e non ci si arresti! Purché si impari sempre meglio solo questo, a praticare la storia in vista della *vi tal*. Potremo poi concedere volentieri ai sovrastorici che essi possiedono maggior saggezza di noi; vale a dire solo nel caso in cui noi siamo certi di possedere più vita di loro: perché così la nostra ignoranza avrà in ogni caso più futuro della loro saggezza. E perché non permanga alcun dubbio sul significato di questa opposizione tra vita e saggezza, voglio venire in aiuto a me stesso con un metodo ampiamente provato fin dai tempi antichi, ed enunciare alcune tesi.

Un fenomeno storico, giudicato puro e completo e risolto in fenomeno conoscitivo, per colui che lo ha conosciuto è morto, poiché egli ha riconosciuto l'illusione, l'ingiustizia, il cieco entusiasmo, in generale l'intero orizzonte terrestre offuscato di quel fenomeno e nello stesso tempo, appunto, la sua potenza storica. Questa potenza è ora per lui, quale uomo sapiente, depotenziata: forse non lo è ancora per lui quale uomo vivente.

La storia, intesa come pura scienza e diventata sovrana, significherebbe una specie di chiusura e di bilancio della vita per l'umanità. Invece l'educa-

zione storica è qualcosa di benefico e che dà speranza per il futuro solo in conseguenza di un forte e nuovo flusso vitale, per esempio di una cultura in divenire, cioè solo quando viene dominata e guidata da una forza superiore, e non quando essa stessa domina e guida.

La storia, fintantoché è al servizio della vita, è al servizio di una forza non storica e così, in tale dipendenza, non potrà né dovrà mai divenire pura scienza, come per esempio è la matematica. Ma la domanda fino a che punto la vita necessiti in generale della storia, è uno dei problemi e delle apprensioni massime in ordine alla salute di un uomo, di un popolo, di una cultura. Poiché, con un certo eccesso di storia, si sfalda e degenera la vita, e, a causa di questa degenerazione, alla fine anche la storia stessa.

2.

Che la vita necessita della storia deve essere compreso altrettanto chiaramente quanto la tesi, che dovrà più oltre essere dimostrata — che un eccesso di storia danneggia l'essere vivente. La storia compete al vivente sotto tre aspetti: Io riguarda, quale essere attivo e che ha aspirazioni, quale essere che conserva e venera, quale sofferente e bisognoso di liberazione. A questa triplicità di rapporti corrisponde una triplicità di tipi di storia: nel senso che è permesso distinguere una specie di storia *monumentale*, una *antiquaria* ed una *critica*.

La storia appartiene innanzitutto all'essere attivo e possente, a colui che combatte una grande battaglia, che abbisogna di modelli, maestri e consolatori e non può trovarli tra i suoi compagni e nel tempo presente. In tal misura essa apparteneva a Schiller; poiché, afferma Goethe, la nostra epoca è così cattiva, che nella vita umana che lo circonda il poeta non incontra più nessuna natura utilizzabile. Riferendosi all'uomo attivo, ad esempio, Polibio chiama la storia politica il giusto addestramento al governo d'uno Stato, e la migliore maestra, la quale ricordandoci le altrui disgrazie, ci ammonisce a sopportare tetragoni le vicissitudini della fortuna. Chi si è convinto ad identificare in ciò il significato della storia, si dovrebbe risentire nel vedere viaggiatori incuriositi o micrologi meschini arrampicarsi sulle piramidi dei grandi eventi; laddove trova qualcosa che lo sprona a imitare e a far meglio, non desidera incontrare un qualche sfaccendato, che, per desiderio di distrarsi e di provare sensazioni, se ne va girovagando qua e là come tra i preziosi dipinti di una galleria. È per non sentirsi abbattuto e nauseato tra gli sfaccendati deboli e senza prospettive, tra compagni apparentemente attivi, ma in realtà semplicemente pieni di eccitazione e gesticolanti, che l'uomo attivo volge indietro lo sguardo e interrompe, per prendere un attimo respiro, la corsa verso la mèta. Ma la sua mèta è una qualche felicità, forse non proprio la sua, spesso quella di un popolo o di tutta l'umanità; si sottrae alla rassegnazione e sfrutta la storia quale mezzo contro la rassegnazione. Nella maggior parte dei casi non gli arride alcun premio se non la gloria, vale a dire la speranza di un posto d'onore nel tempio della storia, dove lui stesso potrà essere a sua volta, per i posteri, maestro, confortatore e ammonitore. Infatti il suo comandamento è di questo tenore: ciò che una volta potè ulteriormente dilatare e realizzare in maggior bellezza il concetto «uomo», per poter far ciò in eterno, deve anche esistere in eterno. Che i grandi momenti nella lotta tra gli individui costituiscano una catena, che in essi attraverso i millenni si uniscano le vette dell'umanità a guisa di giogaia, che io senta il culmine di un simile momento già da molto trascorso ancora pieno di vita, di luce e di grandezza — è questo il pensiero

fondamentale di una fede nell'umanità che si esprime nella esigenza di una storia *monumentale*. Ma proprio questa esigenza che il grande debba essere eterno, fa scaturire la lotta più terribile. Infatti tutto ciò che ancora vive proclama a gran voce il suo no. Il monumentale non deve nascere — questa è l'opposta parola d'ordine. La muffita abitudine, ogni cosa piccola e ignobile, infiltrandosi in ogni angolo del mondo, avvolgendo di fumo, come l'aria greve della terra, ogni cosa grande, si getta con ostacoli, inganni, artifici e vapori sulla strada che la grandezza ha da percorrere per l'immortalità. Ma questa strada si insinua tra i cervelli umani! Attraverso i cervelli di animali spaventati e di breve vita, che emergono sempre di nuovo innanzi agli stessi bisogni e che a fatica allontanano da sé la rovina per un breve tempo. Infatti innanzitutto essi vogliono solo una cosa: vivere ad ogni costo. Chi potrebbe sospettare in loro quella difficile gara di corsa con le fiaccole propria della storia monumentale, attraverso la quale soltanto sopravvive ciò che è grande? Eppure sempre di nuovo si risollevarono alcuni che considerando la grandezza passata e rinvigoriti da questa contemplazione, si sentono così inebriati, come se la vita dell'uomo fosse una cosa splendida, e come se addirittura il frutto più succulento di questa amara pianta fosse sapere che una volta un uomo è passato, attraverso questa esistenza, superbo e forte, un altro profondo di meditazione, un terzo pietoso e soccorrevole — ma tutti lasciando in eredità una dottrina: che vive meglio di tutti colui che non attribuisce importanza all'esistenza. Laddove l'uomo comune calcola questo lasso di tempo in maniera così tristemente seria e avida, costoro, nella loro strada verso l'immortalità e la storia monumentale, seppero giungere ad un olimpico riso o per lo meno ad una magnifica derisione; spesso con ironia scesero nel loro sepolcro — perché cosa c'era in loro da sotterrare? Proprio soltanto ciò che li aveva sempre oppressi come scoria, immondizia, presunzione o bestialità, e che ora tocca in sorte alla dimenticanza, dopo che era stato abbandonato a lungo in balia del loro disprezzo. Ma una cosa sopravviverà, il monogramma della loro più vera essenza, un'opera, un'azione, una rara illuminazione, una creazione: vivrà, poiché i posteri non possono privarsene. La fama, in questa forma altamente trasfigurata, è invero qualcosa di meglio del più prelibato boccone del nostro amor proprio come Schopenhauer l'ha definita, è la fede nella omogeneità e perpetuità della grandezza di tutte le epoche, è una protesta contro il mutamento delle stirpi e la transitorietà.

Quale vantaggio ricava dunque l'uomo attuale dalla monumentale considerazione del passato, dall'occuparsi delle cose classiche e non comuni dei tempi precedenti? Egli ne arguisce che la grandezza, un giorno esistente, un tempo fu comunque *possibile* e perciò sarà anche possibile di nuovo; egli percorre più coraggioso il suo cammino, poiché ora è sgominato il dubbio, che lo afferra nelle ore di maggior debolezza, se per caso egli non cerchi l'impossibile. Si supponga che qualcuno creda che occorrerebbero non più di cento uomini produttivi, educati in un nuovo spirito e solerti, per dare il colpo di grazia a quella educazione che proprio attualmente è venuta di moda in Germania: quale nuova forza dovrebbe dargli il rilevare che la cultura del Rinascimento si erse sulle spalle di una tale schiera di cento uomini.

Eppure — per apprendere subito ancora qualcosa di nuovo dallo stesso esempio — come fuggevole e instabile, come impreciso sarebbe quel paragone! Quanta diversità dev'essere al riguardo ignorata, se quel paragone vuole sortire un effetto fortificante, come violentemente l'individualità del passato deve essere compressa a viva forza entro una forma universale e

smussata, ai fini della concordanza, in tutti gli spigolosi angoli e linee! In fondo poi, ciò che fu attuabile una volta, potrebbe rendersi attuabile una seconda volta solo qualora i Pitagorici avessero ragione nel ritenere che, stante un'uguale costellazione dei corpi celesti, si dovrebbe ripetere anche sulla terra lo stesso evento e proprio sino ai minimi dettagli: così che, quando le stelle occuperanno una certa posizione reciproca, sempre uno Stoico si unirà nuovamente con un Epicureo per assassinare Cesare, e sempre di nuovo, in un'altra situazione, Colombo scoprirà l'America. Soltanto se la terra tornasse a iniziare sempre dopo il quinto atto la sua commedia, se fosse una cosa certa che lo stesso intreccio di motivi, lo stesso *deus ex machina*, la stessa catastrofe ritornassero con intervalli precisi, l'uomo possente potrebbe desiderare la storia monumentale con piena e iconica *veracità*, cioè ogni fatto nella sua originalità e unicità precisamente descritte: quindi quasi certamente non prima che gli astronomi siano ancora una volta divenuti astrologi. La storia monumentale potrà fino ad allora non aver bisogno di quella piena veracità: accosterà, universalizzerà e per ultimo eguaglierà sempre il dissimile, sminuirà sempre la varietà dei motivi e delle occasioni, così da presentare gli *effectus* a spese delle *causae* in modo monumentale, vale a dire da prendere a modello e da imitarsi: cosicché, stante il suo prescindere il più possibile dalle cause, questa storia monumentale la si potrebbe definire, esagerando un po', una raccolta di «effetti in sé», come di avvenimenti che sempre faranno effetto. Tutto quello che viene celebrato in ricorrenze o feste popolari religiose o guerriere è propriamente questo «effetto in sé»: è ciò che non lascia riposare gli ambiziosi, che pesa sul cuore degli audaci come un amuleto, ma non il *connexus* veracemente storico di cause ed effetti, che interamente conosciuto, dimostrerebbe soltanto che mai potrà scaturire dal gioco dei dadi del futuro e del caso qualcosa di completamente identico.

Finché l'anima della storiografia si identifica nei grandi *impulsi* che ne riceve un uomo potente, finché il passato deve essere descritto come degno di imitazione, come imitabile e possibile per una seconda volta, essa corre sempre il rischio di essere in qualche modo alterata, resa più bella con una nuova interpretazione e così accostata all'invenzione personale; anzi ci sono periodi completamente incapaci di saper scegliere tra un passato monumentale e una finzione mitica, poiché da uno di questi mondi si possono dedurre gli stessi impulsi che dall'altro. Se la considerazione monumentale del passato *domina* sugli altri tipi di considerazione, intendo dire quella antiquaria e critica, il passato stesso ne riceve *danno*: intere, grosse parti di esso vengono dimenticate, disprezzate, e scorrono via come un grigio, ininterrotto flusso, e soltanto singoli fatti abbelliti, come isole, emergono: dai rari personaggi che vengono messi in luce, salta agli occhi qualcosa di innaturale e di fantastico, al pari dell'anca d'oro che i seguaci di Pitagora attribuivano al loro maestro. La storia monumentale inganna attraverso le analogie: stimola con seducenti somiglianze il coraggioso alla temerarietà, l'entusiasta al fanatismo; e se poi si suppone questa storia nelle mani e nelle menti degli egoisti dotati e dei ribaldi fanatici, ecco che regni vengono distrutti, principi assassinati, guerre e rivoluzioni scatenate, e di nuovo è accresciuto il numero degli storici «effetti in sé», cioè degli effetti senza cause adeguate. E tanto basti per ricordare i danni che la storia monumentale può arrecare tra uomini potenti e attivi, siano poi questi buoni o malvagi; ma quali saranno le sue conseguenze, quando essa sarà in possesso e al servizio degli impotenti e degli inerti!

Prendiamo l'esempio più semplice e corrente. Si immaginino nature non

artistiche o poco artistiche, corazzate e armate di una monumentale storia degli artisti: contro chi volgeranno adesso le loro armi? Contro i loro nemici secolari, contro gli spiriti artistici forti, dunque contro coloro i quali soli da quella storia sanno trarre verace insegnamento, vale a dire per la vita, e sanno convertire ciò che hanno imparato in una prassi più elevata. A codesti viene sbarrato il cammino, a codesti l'aria viene offuscata tutte le volte che si danza con servilismo idolatra e con studiato fervore intorno al monumento per metà compreso di un qualche grande passato, come se si volesse dire: «Vedete, ecco l'arte vera e reale: che cosa vi importa di quelli che divengono e vogliono?». Apparentemente questo sciame danzante possiede anche il privilegio del «buon gusto»: difatti il creatore si è trovato sempre in svantaggio di fronte a chi semplicemente guarda senza mettere mano egli stesso all'opera; come in qualsiasi epoca il politicante era più assennato, più giusto e più ponderato dello statista al governo. Ma se si vuole trasferire anche nel mondo dell'arte l'usanza delle votazioni popolari e delle maggioranze numeriche e imporre all'artista la necessità di autodifendersi di fronte al foro degli sfaccendati estetici, si potrà giurare in anticipo che sarà condannato: e non già malgrado, ma proprio *perché* i suoi giudici hanno solennemente proclamato il canone dell'arte monumentale (ossia, come precedentemente spiegato, dell'arte che «ha fatto effetto» in ogni epoca). Per ogni arte non ancora monumentale, in quanto attuale, manca invece ad essi in primo luogo il bisogno, in secondo luogo la pura inclinazione, in terzo luogo proprio quell'autorità della storia. Viceversa l'istinto rivela loro che l'arte può essere uccisa con l'arte stessa: il monumentale non deve assolutamente rinascere ancora, e a ciò è utile proprio ciò che dal passato trae il prestigio del monumentale. Gli intenditori d'arte sono siffatti perché vorrebbero sopprimere l'arte in generale; si atteggiavano a medici, mentre in fondo hanno di mira misture di veleni; così coltivano la loro lingua e il gusto allo scopo di chiarire, con la loro sottigliezza, perché respingano con tanta fermezza qualsiasi cibo artistico nutriente venga loro proposto. Infatti non vogliono che sorga la grandezza; il loro strumento sta nell'affermare «vedete, la grandezza già esiste!». In realtà questa grandezza già esistente interessa loro tanto poco quanto quella che sta nascendo: come dimostra la loro vita. La storia monumentale è il travestimento col quale il loro odio contro gli uomini possenti e i grandi del loro tempo si spaccia per sazia ammirazione dei potenti e dei grandi delle epoche passate, capovolgendo definitivamente, con questo travestimento, il vero significato di quel tipo di riflessione storica; che se ne rendano conto esplicitamente o no, si comportano ad ogni modo come se la loro massima fosse: lasciate ai morti seppellire i vivi.

Ognuno dei tre generi di storia esistenti è nel suo diritto su un solo terreno e in un solo clima; su ogni altro si sviluppa come erbaccia malefica. Quando l'uomo che vuol creare qualcosa di grande, ha bisogno del passato, se ne appropria attraverso la storia monumentale; chi al contrario desidera perseverare nella consuetudine e nell'anticamente venerato, cura il passato come uno storico antiquario; e solo chi è oppresso da un'angustia presente e vuole liberarsi a ogni costo da questo peso, necessita della storia critica, che cioè esamina e condanna. Il trapiantare piante senza discernimento porta gran danno: il critico senza angustia, l'antiquario senza riverenza, il conoscitore della grandezza senza le capacità della grandezza, sono come tali piante divenute erbacce, rese estranee al loro terreno di origine e quindi imbastardite.

3.

In secondo luogo la storia appartiene a chi custodisce e venera — a chi fedele e amoroso si volge indietro per vedere il luogo dal quale viene, nel quale è divenuto; e con questa riverenza assolve verso la propria esistenza il suo debito di gratitudine. Coltivando ciò che permane delle antiche epoche con molta cura, cerca di mantenere le condizioni nelle quali è nato per coloro che dovranno nascere dopo di lui — e così serve la vita. Il possesso del patrimonio ancestrale muta di significato in una tale anima: infatti essa si lascia da quello padroneggiare. Ciò che è piccolo, limitato, fatiscente e decrepito acquista un suo proprio decoro e intangibilità quando l'anima dell'uomo antiquario, protettrice e venerante trasmigra in queste cose e vi si prepara un nido familiare. La storia della sua città diviene per lui la storia di se stesso; comprende le mura, la porta con le torri, l'ordinanza comunale, la festa popolare come un diario figurato della sua gioventù, trovando, in tutto questo, se stesso, la sua forza, la sua operosità, il suo piacere, il suo giudizio, la sua follia e modi sgarbati. Dice a se stesso che qui si poteva vivere poiché si può vivere; qui si potrà vivere poiché siamo ostinati, e non è possibile andare in pezzi nel giro d'una notte. Così con questo «noi» guarda oltre l'effimera e stravagante vita individuale e sente se stesso come lo spirito della casa, della stirpe, della città. A volte saluta l'anima del suo popolo come la propria anima, superando secoli passati tenebrosi e sconcertanti; infiltrarsi col sentimento, presentire cose confuse, afferrare tracce quasi cancellate, comprendere con precisione e istintivamente il passato ancora tanto coperto di scritture, intendere rapidamente i palinsesti, anzi i polisesti — questi sono i suoi pregi e virtù. Con questi doni Goethe ammirava il monumento di Erwin von Steinbach; nella tempesta del suo sentire si lacerò lo storico velo di nuvole dispiegato tra loro: per la prima volta egli rivide l'opera tedesca «che agisce esprimendosi dall'anima tedesca forte e impervia». Un senso e un impulso siffatto guidò gli Italiani del Rinascimento e ridestò l'antico genio italico nei loro poeti ad una «mirabile rinnovata risonanza dell'antichissimo suono d'arpe», come afferma Jakob Burckhardt. Ma quel senso storico-antiquario di venerazione ha il suo maggior pregio laddove diffonde un semplice e toccante sentimento di gioia e di soddisfazione sopra le modeste, rozze e perfino penose condizioni, nelle quali vive un uomo o un popolo: come ad esempio, con onesta schiettezza, Niebuhr confessa di vivere soddisfatto e di non accorgersi della mancanza dell'arte tra palude e brughiera, in mezzo a liberi contadini che posseggono una storia. Come potrebbe la storia provvedere alla vita meglio che avvicinando alla loro patria e alle usanze native persino le razze e le popolazioni meno favorite, rendendole stanziali e impedendo loro di andare errando in paesi stranieri in cerca di una condizione migliore e di lottare in gara per essa? Qualche volta sembrano quasi cocciutaggine e mancanza di criterio ad avvicinare il singolo a questi compagni o a queste contrade, a questa stancante consuetudine, a questi dorsi brulli di montagna — ma è, questa, l'irragionevolezza più salutare e più favorevole alla comunità: come sa ciascuna persona che vede chiaramente le terribili ripercussioni dell'avventuroso gusto di emigrare, quale si dà addirittura per intere moltitudini di popoli; o considera da vicino la situazione di un popolo che ha perduto la fedeltà verso il suo passato e si è abbandonato ad un'instancabile e cosmopolitica scelta e ricerca di cose nuove e sempre nuove. L'opposta sensazione, il senso di benessere dell'albero a cagione delle sue radi-

ci, la felicità di sapersi non del tutto abbandonati all'arbitrio e al caso, ma di svilupparsi da un passato quali eredi, fiori e frutti, e di essere perciò giustificati, anzi legittimati nella nostra propria esistenza — è questo ciò che oggi più volentieri si addita come il reale senso storico.

È vero che non è questo lo stato in cui l'uomo si sentirebbe maggiormente capace di risolvere il passato in pura scienza; così che noi riscontriamo anche qui ciò che abbiamo constatato a proposito della storia monumentale, e cioè che lo stesso passato soffre fintantoché la storia è al servizio della vita ed è dominata da spinte vitali. Per esprimerci con una certa libertà d'immaginazione: l'albero percepisce le sue radici più di quanto non possa vederle; ma questa percezione valuta la loro grandezza secondo la grandezza e la forza dei rami visibili. Se l'albero già in questo può errare, figuriamoci come sarà in errore riguardo a tutto il bosco intorno a sé, del quale conosce e percepisce qualcosa solo nei limiti in cui il bosco lo intralcia o addirittura lo avvantaggia — ma niente di più! Il senso antiquario di un uomo, di una comunità cittadina, di un intero popolo ha sempre un campo visivo molto ristretto; esso non percepisce per niente la maggior parte delle cose e il poco che vede, lo vede troppo dappresso e staccato; non sa misurarle e perciò calcola tutto ugualmente importante, e considera ogni cosa singola troppo importante. Inoltre non ci sono per le cose del passato differenziazioni di valore e proporzioni tali da rendere veramente giustizia ai rapporti intercorrenti tra le cose; ma sempre solo misure e proporzioni delle cose per il singolo o la popolazione che volge indietro lo sguardo in modo antiquario.

Qui è sempre prossimo il pericolo: alla fine si accetta semplicemente come altrettanto veneranda qualsiasi cosa antica o passata rientri ancora nell'orizzonte, ma si rifiuta e si contrasta qualsiasi cosa non si accosti a questa antichità con venerazione, cioè quel che è nuovo o in divenire. Così gli stessi Greci tollerarono lo stile ieratico delle loro parti plastiche accanto a quello libero e grande, anzi, col tempo, non solo ammisero i nasi a punta e il freddo sorriso, ma videro in tutto ciò persino un segno di raffinatezza. Quando la sensibilità di un popolo si indurisce a tal punto, quando la storia si umilia davanti alla vita passata tanto da scalzare la sopravvivenza e persino la vita superiore, quando il senso storico non conserva più la vita, ma la mummifica, allora l'albero muore in modo innaturale, pian piano seccandosi dalla cima fino alla radice — e alla fine la radice stessa muore. La storia antiquaria degenera nel preciso momento in cui la vita fresca del presente non più la rianima e l'esalta. A questo punto la riverenza si inaridisce, ma anche senza di essa l'abitudine colta seguita ad esistere e ruota intorno al proprio centro con egoistico autocompiacimento. Si nota allora il disgustoso spettacolo di una cieca furia collezionistica, di un infaticabile accumulo di tutto ciò che è esistito una volta. L'uomo si avvolge in un'aria carica di tanfo; riesce con la maniera antiquaria a degradare anche un'attitudine più significativa, un bisogno più nobile, in un'insaziabile curiosità o meglio in una bramosia onnivora del vecchio; spesso sprofonda così in basso, che alla fine è soddisfatto di qualunque cibo e divora volentieri perfino la polvere di quisquiglie bibliografiche.

Ma anche quando non interviene quella depravazione, anche quando la storia antiquaria non smarrisce la base, su cui sola può abbarbicarsi a profitto della vita, rimangono sempre tuttavia sufficienti pericoli, nel caso ch'essa diventi troppo potente e soffochi le altre maniere di trattare il passato. Essa ha infatti solo la possibilità di *conservare* la vita, e non di generarla; e quindi sottovaluta sempre ciò che diviene, poiché non ha per esso

alcun istinto divinante — come ad esempio ha la storia monumentale. Così quella contrasta la forte risoluzione per il nuovo, e così soffoca chi agisce, il quale, proprio perché agisce, profana e deve sempre profanare qualche forma riverenziale. Quando qualche cosa invecchia fa nascere la pretesa che debba essere immortale; poiché se qualcuno calcola tutto ciò che una tale antichità — un'antica usanza dei padri, una credenza religiosa, una ereditaria prerogativa politica — ha sperimentato nello spazio della sua esistenza, quale somma di riverenza e adorazione ha ricevuto da parte del singolo e delle generazioni: allora sembra temerario e anche infame sostituire una tale antichità col nuovo e ad un tale accumulo numerico di riverenza ed adorazione opporre le unità di ciò che diviene ed è presente,

Qui risulta chiaro come abbastanza spesso l'uomo abbia necessariamente bisogno, accanto alla maniera monumentale e antiquaria di trattare il passato, di una terza maniera, quella *critica*; e anche di questa a servizio della vita. Egli deve possedere e di volta in volta adoperare la forza di rompere e sciogliere un passato, per poter vivere: raggiunge tutto questo, trascinando il passato davanti ad un tribunale, interrogandolo scrupolosamente e infine giudicandolo; ma ciascun passato è degno di venir condannato — poiché così stanno le cose per le faccende umane: in esse l'umana potenza e debolezza sono sempre state dominanti. Non è la giustizia a sedere qui per giudicare; tanto meno è l'indulgenza a pronunciare qui il giudizio: bensì solo la vita, quella potenza oscura, travolgente, insaziabilmente bramosa di sé. La sua sentenza è sempre spietata, sempre ingiusta, perché non è mai emanata da una pura sorgente della conoscenza; ma la sentenza risulterebbe identica nella maggior parte delle situazioni, se la pronunciasse la giustizia stessa. «Poiché tutto ciò che nasce, è *degn*o di soccombere. Per questa ragione sarebbe meglio che niente nascesse.» Occorre molta forza per poter vivere e dimenticare, nel senso che vivere ed essere ingiusti sono una cosa sola. Lutero stesso ha una volta supposto che il mondo è nato solo per una dimenticanza di Dio: poiché se Dio avesse pensato all'«artiglieria pesante», non avrebbe creato il mondo. Ma di quando in quando la stessa vita, che abbisogna dell'oblio, esige il temporaneo annullamento di questo oblio; allora deve risultare evidente quanto ingiusta è l'esistenza di una qualche cosa, di un privilegio, di una casta, di una dinastia per esempio, quanto questa cosa meriti di andare in rovina. Allora il suo passato viene considerato criticamente, allora si dà di piglio col coltello alle sue radici, allora si calpesta crudelmente tutti gli atteggiamenti riverenziali. È sempre un processo pericoloso, pericoloso, cioè, per la vita stessa: e uomini o tempi, che siano al servizio della vita in tal maniera, vale a dire giudicando o annientando un passato, sono sempre uomini e tempi pericolosi e in pericolo. Poiché noi ora siamo i risultati di precedenti generazioni, siamo anche i risultati dei loro smarrimenti, passioni ed errori, anzi crimini; non è possibile liberarsi totalmente da questa catena. Se anche biasimiamo quegli smarrimenti e ce ne consideriamo sottratti, tuttavia non è annullato il fatto che noi proveniamo da essi. Nel migliore dei casi perveniamo ad un contrasto tra la natura ereditaria e ancestrale e la nostra conoscenza, od anche alla lotta di una nuova e severa disciplina e ciò che da tempo è acquisito e innato è conquistato e intrinseco; noi seminiamo una nuova consuetudine, un nuovo istinto, una seconda natura, così che la prima isterilisce. È un tentativo di darsi quasi *a posteriori* un passato da cui si vorrebbe discendere, in opposizione a quello da cui si proviene — un tentativo sempre rischioso, poiché è veramente difficile trovare un termine alla negazione del passato e poiché generalmente le seconde nature sono in gè-

nere più gracili delle prime. Troppo di frequente ci si ferma alla conoscenza del bene, senza compierlo, poiché si conosce anche il meglio, senza poterlo compiere. Tuttavia nell'un caso e nell'altro si riesce a vincere, e per di più c'è un importante conforto per i lottatori, per coloro che si servono della storia critica per la vita: sapere cioè che anche quella prima natura una volta in un qualche tempo, era una seconda natura e che ogni vittoriosa seconda natura diventa una prima natura. —

4.

Questi sono i servizi che la storia può offrire alla vita: ogni persona e ogni popolo ha necessità, secondo i propri fini, le proprie forze e i propri bisogni, di una certa conoscenza del passato, ora come storia monumentale, ora come antiquaria, ora come critica: ma non è il bisogno di uno stuolo di puri pensatori, rivolti solo a guardare la vita, oppure di individui bramosi di conoscere, appagabili solo con la conoscenza, il cui unico scopo sia l'accrescimento della conoscenza, bensì un bisogno che ha come scopo la vita e sta quindi anche sotto l'egemonia e la suprema guida di questa finalità. Il fatto che questo sia il naturale rapporto di un'epoca, di una cultura, di un popolo con la storia — stimolato dalla fame, misurato dal grado di bisogno, tenuto a freno dall'interiore forza plastica — il fatto che la conoscenza del passato sia ambita in tutte le epoche solo per l'utilità del futuro e del presente, non per fiaccare il presente, non per estirpare un futuro vitalmente solido: tutto ciò è semplice, com'è semplice la verità, e persuade subito anche colui che per credere ciò non chiede gli venga prima presentata una prova storica.

E ora gettiamo un rapido sguardo alla nostra epoca! Ci spaventiamo, ci diamo alla fuga voltando le spalle: dov'è tutta la chiarezza, tutta la spontaneità e purezza di quel collegamento di vita e storia, in quale confusione, esagerazione e inquietudine si agita oggi questo dilemma dinnanzi ai nostri occhi! Forse che il torto è di noi che osserviamo? Oppure è veramente mutata la costellazione di vita e storia, dato che è subentrato tra loro un astro potentemente avverso? Mostrino altri che abbiamo visto in maniera errata: noi vogliamo affermare ciò che riteniamo di vedere. È veramente subentrato un tale astro, un luminoso e splendido astro, la costellazione è realmente mutata — *in virtù della scienza, in virtù dell'esigenza che la storia debba essere scienza*. Ora non è più solo la vita a governare e a infrenare la conoscenza del passato: ma tutte le palizzate di frontiera sono divelte e si abbatte sull'uomo tutto ciò che fu una volta. Anche tutte le prospettive sono spostate fin dove all'indietro ci fu un divenire, fin là indietro, fino all'infinito. Nessuna generazione aveva ancora veduto un tale sconfinato spettacolo, come quello che oggi mostra la scienza del divenire universale, la storia; certo essa lo indica però col pericoloso ardire della sua massima: *fiat veritas pereat vita*.

Immaginiamoci ora il processo spirituale che con ciò si è determinato nell'anima dell'uomo moderno. Il sapere storico scaturisce sempre di nuovo in ogni direzione da fonti perenni, l'estraneo e lo smembrato fa ressa, la memoria dischiude tutte le sue porte e tuttavia non abbastanza, la natura si affatica più che può per accogliere questi ospiti stranieri, ordinarli e venerarli, ma questi stessi sono in guerra tra loro, e appare necessario domarli e sopraffarli tutti, per non soccombere nella loro lotta. L'abitudine ad un'economia domestica così sconnessa, tempestosa e battagliera si muta pian piano in una seconda natura, benché sia fuori questione che questa se-

conda natura sia molto più debole, molto più agitata e assolutamente più malsana della prima. Infine l'uomo moderno si trascina dietro una massa enorme di indigeribili pietre del sapere, che poi all'occasione rumoreggiano regolarmente nel corpo, come si narra nella favola. Con questo fracasso si tradisce la caratteristica più propria di quest'uomo moderno: la curiosa opposizione di un interno al quale non fa riscontro nessun esterno, e di un esterno al quale non fa riscontro nessun interno, un'opposizione che i popoli antichi non conoscono. Il sapere che viene raccolto a dismisura senza fame, anzi contro il bisogno, ora non agisce più come motivo trasformatore e incalzante verso l'esterno, ma rimane nascosto in un certo caotico mondo interno, che quell'uomo moderno, con singolare superbia, indica come P«interiorità» a lui peculiare. Inoltre si dice che si possiede il contenuto e che manca solo la forma; cosa che, per ogni essere vivente, è una opposizione assolutamente innaturale. Per questo motivo la nostra cultura moderna manca di un contenuto vitale, perché non la si può pensare senza questa opposizione, vale a dire essa non è una vera cultura ma solo un sapere di una certa specie intorno alla cultura, essa si arresta solo al pensiero della cultura, al sentimento della cultura, ma non ne scaturisce una risoluzione di cultura. Ciò che al contrario è realmente motivo e che si manifesta esternamente in forma di azione, spesso non significa molto di più che un'indifferente convenzione, una pietosa imitazione o persino una grossolana smorfia. Allora il sentimento s'acquieta nell'interiorità, simile a quel serpe che ha inghiottito interi conigli e si stende quindi quietamente al sole e si astiene da tutti i movimenti, eccetto i più necessari. Il processo interiore: questo è ora la cosa stessa, questo è la «cultura» vera e propria. Chiunque passi desidera ora unicamente che una tale cultura non soccomba per l'indigestione. Ci si figuri, per esempio, un Greco che passi davanti ad una tale cultura: egli percepirebbe che per gli uomini moderni «colto» e «storicamente colto» sembrano così connessi come se fossero una cosa sola, divisi soltanto dalla quantità delle parole. Se egli ora esprimesse la sua tesi: una persona può essere molto colta e in nessun modo dotata di una cultura storica, si penserebbe di non avere udito esattamente e si scuoterebbe il capo. Quel famoso piccolo popolo di un passato non troppo remoto, intendo appunto i Greci, aveva ostinatamente mantenuto nel periodo della sua maggior forza un senso non storico; se un contemporaneo potesse per magia tornare in quel mondo, probabilmente troverebbe i Greci molto «incolti», e così sarebbe certamente esposto al pubblico ludibrio il segreto così meticolosamente occultato della cultura moderna: infatti noi moderni non caviamo nulla da noi stessi: solo colmandoci e soverchiandoci di epoche, costumi, arti, filosofie, religioni, cognizioni straniere, diventiamo qualcosa meritevole di stima, vale a dire enciclopedie ambulanti, quali forse ci definirebbe un antico Greco sbalestrato nel nostro tempo. Nelle enciclopedie si trova però ogni valore solo in ciò che c'è dentro, nel contenuto, non in ciò che sta al di sopra o che è legatura e copertina; e così tutta la moderna cultura è sostanzialmente interna: sulla parte esterna il rilegatore ha impresso parole di questo tenore: «Manuale di cultura interna per barbari esterni». Anzi per questa opposizione tra esterno e interno l'esterno diviene ancora più barbaro di quel che sarebbe se un popolo si sviluppasse solo da se stesso secondo le sue dure necessità. Infatti quale mezzo rimane ancora alla natura per dominare ciò che incalza soverchiante? Solo un mezzo: riceverlo il più facilmente possibile, per poi subito eliminarlo e riespellerlo.

Si genera così l'abitudine a non considerare più seriamente le cose reali, si genera la «personalità debole», stando alla quale il reale, l'esistente prò-

cura solo una debole impressione; infine si diventa apparentemente sempre più indolenti e accomodanti e il rovinoso abisso tra contenuto e forma si allarga fino a ottundere la sensibilità per la barbarie, purché la memoria sia sempre di nuovo stimolata, purché vi confluiscano sempre nuove cose che meritino di essere conosciute, che possano essere conservate con garbo nei cassette di quella memoria. La cultura di un popolo in quanto antitesi di quella di barbarie, una volta è stata definita, con un certo diritto, a mio avviso, come unità di stile artistico in tutte le espressioni vitali di un popolo; questa definizione non deve essere fraintesa, come se si trattasse dell'antitesi tra barbarie e *bello* stile; il popolo, al quale si attribuisce una cultura, deve soltanto, in ogni realtà, essere qualcosa di vivamente unico, e non scindersi in modo così miserevole in esterno e interno, in contenuto e forma. Chi vuol fondare e promuovere la cultura di un popolo, miri a fondare e a promuovere questa superiore unità e si adoperi per l'annientamento dell'erudizione moderna a vantaggio di una vera cultura, osi meditare sul modo con cui la salute di un popolo, turbata dalla storia, possa essere ristabilita, su come esso possa ritrovare i suoi istinti e con ciò la sua lealtà.

Addirittura voglio trattare solo di noi Tedeschi d'oggi, che più di qualunque altro popolo dobbiamo penare per quella fiacchezza della personalità e per la contraddizione tra contenuto e forma. La forma generalmente vale per noi Tedeschi come una convenzione, come maschera e simulazione, ed è perciò, seppure non aborrita, in ogni caso non amata; ancor più esatto sarebbe affermare che noi proviamo un eccezionale timore davanti alla parola convenzione e certo anche davanti alla cosa convenzione. Con questo timore il Tedesco rifiutò la scuola dei Francesi: infatti voleva divenire più spontaneo e in tal modo più tedesco. Sembra però si sia sbagliato con questo «in tal modo»: scampato alla scuola della convenzione, si lasciò poi andare, come e dove gli piacesse, e in sostanza imitò fiaccamente e a suo talento, da semismemorato, ciò che prima imitava scrupolosamente e spesso con fortuna. Così si vive ancor oggi, in confronto ai tempi precedenti, in una oziosa e scorretta convenzione francese: come dimostrano tutto il nostro camminare, stare in piedi, intrattenere, vestire e abitare. Mentre si pensava di fuggire a ritroso verso la naturalezza, si sceglieva soltanto il lasciarsi trascinare, l'agio e la più scarsa misura possibile di autosuperamento. Si gironzoli per una città tedesca — ogni convenzione, al confronto con la peculiarità nazionale delle città straniere, appare al negativo, tutto è scolorito, consunto, mal copiato, trasandato, ognuno agisce secondo il suo capriccio, non già secondo un estro vigoroso e pensoso, ma secondo i regolamenti stabiliti ora dalla fretteosità collettiva, ora dalla ricerca collettiva dell'agio. Un articolo di vestiario, la cui ideazione non esige un rompicapo, la cui esecuzione non richiede tempo, dunque un articolo di vestiario preso a prestito dall'estero e copiato il più trascuratamente possibile, vale subito presso i Tedeschi come un apporto all'abbigliamento tedesco. Il senso della forma è da loro respinto addirittura ironicamente — perché si possiede già il *sensu del contenuto*: sono loro il famoso popolo dell'interiorità.

Ma ora c'è anche un famoso pericolo di questa interiorità: lo stesso contenuto, del quale si presume che non possa per nulla essere visto dall'esterno, all'occasione potrebbe volatilizzarsi; ma dall'esterno non ci si accorgerebbe né di ciò né della sua precedente esistenza. Purtuttavia si immagini il popolo tedesco il più lontano possibile da questo rischio: lo straniero avrà pur sempre un po' di ragione nell'obiettarci che la nostra interiorità è troppo debole e irregolare per operare verso l'esterno e per darsi una forma.

Inoltre può risultare fragile, sensibile, servile, seria, potente, fervida, buona in misura rara ed essere forse essa stessa più dotata dell'interiorità di altri popoli: ma come totalità rimane debole, perché tutte le belle fibre non sono intessute in un robusto intreccio: cosicché l'azione visibile non è l'azione totale e l'automanifestazione di questa interiorità, ma solo un più debole e rozzo tentativo di una qualche fibra di voler porsi apparentemente in luogo del tutto. Perciò il Tedesco non deve essere giudicato da una sola azione, e, anche dopo quest'azione, rimane, come individuo, ancora, completamente nascosto. Lo si deve, com'è noto, stimare secondo i suoi pensieri e sentimenti, e questi egli ora esprime nei suoi libri. Sempreché questi libri non sollecitassero, oggi più che mai, un dubbio sul fatto che la famosa interiorità dimori realmente ancora nel suo inaccessibile tempio: sarebbe terribile pensare che essa un giorno si sia dissolta e che ora permanesse soltanto a caratterizzare del Tedesco l'esteriorità, quell'esteriorità superbamente goffa e umilmente indolente. Quasi così terribile come il pensiero che quell'interiorità, senza che la si potesse scorgere, se ne restasse seduta là dentro contraffatta, dipinta, ritoccata e fosse divenuta un'attrice, se non qualcosa di peggio: come per esempio sembra accettare, in base alla sua esperienza drammatico-teatrale, Grillparzer che se ne sta in disparte e osserva quietamente. «Noi sentiamo con astrazione», egli afferma, «non sappiamo quasi più come si esteriorizzi il sentimento nei nostri contemporanei; già facciamo spiccare dei salti che oggigiorno non fa più. Shakespeare ha rovinato tutti noi moderni.»

Questo è un caso singolo, probabilmente interpretato troppo rapidamente in senso universale: ma come tremenda sarebbe una sua legittima universalizzazione, se i casi singoli dovessero imporsi all'osservatore troppo spesso, come suonerebbe disperata l'espressione: noi Tedeschi sentiamo con astrazione; siamo tutti corrotti dalla storia — un'espressione che annienterebbe alle sue radici ogni speranza di una cultura nazionale ancora di là da venire: poiché ogni speranza di questo tipo si sviluppa dalla fiducia nella schiettezza e immediatezza del sentimento tedesco, dalla fiducia nell'intatta interiorità. Cosa si deve ancora sperare, ancora credere, se è offuscata la sorgente della fede e della speranza, se l'interiorità ha appreso a spiccar salti, a ballare, ad imbellettarsi, ad estrinsecarsi con astrazioni e calcoli, e a smarrire poco alla volta se stessa! E come può il grande fecondo genio sopportare ancora ciò in mezzo ad un popolo che non è più certo della sua unitaria interiorità, e che si separa in colti con un'interiorità deformata e corrotta, ed incolti con una interiorità inaccessibile! Come può sopportare, se è andata perduta l'unità del sentimento popolare, se perdipiù vede il sentimento contraffatto e dipinto proprio in quella parte che si definisce la parte istruita del popolo e che rivendica per sé un diritto sui geni artistici della nazione. Per quanto il giudizio e il gusto dei singoli possano essere diventati qua e là più delicati e più sublimati — ciò non compensa il genio fecondo: lo tormenta il dover parlare quasi solo ad una setta e di non essere più necessario all'interno del suo popolo. Forse ora sotterra il suo tesoro più volentieri, poiché prova ripugnanza nell'essere presuntuosamente appoggiato da una setta, mentre il suo cuore è colmo di compassione verso tutti. L'istinto del popolo non lo soccorre più; è inutile stendergli le braccia nostalgicamente. Cosa gli rimane ancora se non rivolgere il suo vivo rancore contro quell'incantesimo che lo inibisce, contro gli ostacoli costruiti nella cosiddetta cultura del suo popolo, per condannare quale giudice almeno ciò che è annientamento e avvilitamento per lui, vivente e generante vita: così baratta la profonda cognizione del suo destino con il divino

piacere del creatore e del benefattore, e termina la sua esistenza come solitario sapiente, come disgustato saggio. È la scena più amara: chi la vede, vi riconoscerà una santa costrizione: si dirà che qui si deve ricorrere in aiuto, che si deve rinnovare quella superiore unità nella natura e nell'anima di un popolo, che quella frattura fra l'interno e l'esterno deve scomparire di nuovo sotto i colpi di martello dell'estrema afflizione. A quali espedienti deve ora aggrapparsi? D'altra parte cosa gli resta ora se non la sua profonda conoscenza? Esprimendola, divulgandola, spargendola a piene mani, egli confida di piantare un bisogno: e dal forte bisogno sorgerà un giorno la forte azione. E per non far sorgere dubbi sul punto da cui io derivò l'esempio di quella estrema afflizione, di quel bisogno, di quella conoscenza, qui deve espressamente ribadirsi la mia testimonianza: che *l'unità tedesca* nel suo sommo significato è quella cui noi tendiamo e cui tendiamo più fervidamente che alla riunificazione politica, *l'unità della vita e dello spirito tedeschi dopo l'annullamento dell'opposizione di forma e contenuto, di interiorità e convenzione?* —

5.

Sotto cinque aspetti la saturazione di storia per un'epoca mi appare nemica e pericolosa alla vita: da un tale eccesso viene generato quel contrasto fra esterno e interno, finora trattato e, in tal modo, viene fiaccata la personalità: a causa di questo eccesso un'epoca incorre nella vanagloria di possedere la più rara delle virtù, la giustizia, in grado maggiore di qualunque altra epoca; a causa di questo eccesso sono distorti gli istinti del popolo, e il singolo non meno che la totalità è ostacolato nel perfezionarsi; da questo eccesso viene originata la credenza, in ogni tempo nociva, nella vecchiaia dell'umanità, la convinzione di essere tardi frutti ed epigoni; a causa di questo eccesso un'epoca incorre nella pericolosa disposizione intima dell'autoironia, e da essa in quella ancora più rischiosa del cinismo: ma in tale disposizione va maturando sempre più verso una prudente ed egoistica prassi, a cagione della quale le forze vitali sono bloccate e infine annientate.

E ora ritorniamo alla nostra prima tesi: l'uomo moderno soffre di una personalità debole. Come il Romano dell'età imperiale divenne dimentico della sua romanità rispetto al mondo sottoposto al suo dominio, come perdetto se stesso all'irrompere torrenziale di tutto quanto era straniero, degenerando nel carnevale cosmopolitico di dèi, usanze e arti, così succederà all'uomo moderno, che si fa continuamente organizzare dai suoi artisti storici la festa di una esposizione mondiale; si è trasformato in uno spettatore gaudente ed errabondo, ed è posto in uno stato al quale neppure grandi guerre e grandi rivoluzioni possono apportare un qualche mutamento. Ancora non si è conclusa la guerra e già viene tramutata in carta stampata in centomila esemplari, già viene presentata come nuovissimo stimolante per il palato ristucco degli avidi di storia. Non sembra quasi possibile che si produca un suono forte e pieno nemmeno con la massima vibrazione delle corde: subito si estingue e già nell'attimo successivo risuona storicamente, garbatamente, svaporato e senza forza. In termini morali: non avete più la possibilità di non lasciar sfuggire il sublime, le vostre azioni sono colpi improvvisi, non tuoni rimbombanti. Portate pure a compimento le azioni più grandi e mirabili: scenderanno comunque all'Orco senza canto e suono. Infatti l'arte scompare non appena sulle vostre gesta stendete il padiglione della storia. Colui il quale vuol comprendere, accertare, cogliere come su-

blime, l'incomprensibile, costui potrà essere detto razionale, ma soltanto nel senso in cui Schiller parla dell'intelletto dei razionali: costui non vede qualcosa che invece il bambino vede, non sente qualcosa che invece il bambino sente; questo qualcosa è proprio il più importante: poiché egli non lo capisce, la sua comprensione è più infantile del bambino e più ingenua della ingenuità — malgrado le molte furbe rughette dei suoi lineamenti incartapecoriti e il virtuosismo delle sue dita nel dipanare il garbuglio. Ciò vuol dire: egli ha annientato e perduto il suo istinto, egli non può più ora, fidando nel «divino animale», lasciar cadere le redini, quando la sua mente vacilla e il suo cammino conduce attraverso deserti. Così l'individuo diventa titubante e incerto e non può più confidare in se stesso: affonda dentro di sé nell'interiorità, vale a dire, in questo caso, nel caotico ammasso delle nozioni apprese che non operano all'esterno, dell'istruzione che non diventa vita. Se ci si sofferma sull'esteriore, si osserva come l'espulsione degli istituti tramite la storia abbia tramutato gli uomini quasi in *puri abstracta* e ombre: nessuno mette più in pericolo la propria persona, ma ognuno si maschera da persona colta, da dotto, poeta, politico. Se si afferrano tali maschere, con l'idea che si abbia a che fare con qualcosa di serio e non solo con un gioco di marionette — poiché tutti simulano serietà — ci si ritrova all'improvviso tra le mani stracci e pezze variopinte. Perciò non bisogna più lasciarsi ingannare, bisogna ordinare loro: «Toglietevi le giubbe, oppure siate ciò che sembrate!». Chiunque sia serio in modo autentico non deve più trasformarsi in un Don Chisciotte, poiché ha cose più importanti da fare che sottrarsi con simili realtà presunte. Ad ogni modo deve fare molta attenzione, gridare ad ogni maschera il suo «Alt! Chi va là?» e strapparle il travestimento. Strano! Si potrebbe pensare che la storia sproni gli uomini *all'onestà*, anche se si tratta d'una pazza onestà; e questo è sempre stato il suo effetto, solo ora non più! La cultura storica e il borghese abito universale dominano allo stesso tempo. Anche se non si è mai parlato così enfaticamente di «libera personalità», non si vedono neppure personalità tanto meno libere, ma soltanto uomini universali timorosamente velati. L'individuo si è ritirato nell'interiorità, dall'esterno non se ne nota più nulla; laonde è lecito dubitare se possano darsi cause senza effetti. O necessiterebbe una generazione di eunuchi per sorvegliare il grande harem storico del mondo? Ad essi conviene perfettamente la pura obiettività. Comunque si direbbe che il compito sia di controllare la storia perché non ne scaturisca nulla se non delle storie appunto, ma nessun evento! — di evitare che attraverso di essa le personalità divengano «libere», ossia veraci con se stesse, veraci verso gli altri, o per meglio dire nella parola e nell'azione. Solo con questa veracità si sveleranno le angustie, l'intima miseria dell'uomo moderno, e sostituendo quella convenzione e quella mascherata timorosamente nascoste, subentreranno, come vere ausiliatrici, arte e religione, per impiantare insieme una cultura che soddisfi vere necessità e che non insegni soltanto, come la cultura generale moderna, a mentire a se stessi su questi bisogni e a divenire menzogne ambulanti.

In tali condizioni innaturali, artificiose e pur sempre spregevoli deve incorrere, in un'epoca che soffre della cultura universale, la più veritiera di tutte le scienze, la sincera e nuda dea Filosofia! Essa rimane, in un tale mondo di obbligata uniformità esteriore, un erudito monologo del viandante solitario, una preda fortuita del singolo, un segreto nascosto tra quattro mura o una innocua chiacchiera tra vegliardi accademici e bambini. Nessuno deve avere l'ardire di adempiere in sé la legge della filosofia, nessuno vive filosoficamente, con quella semplice e virile fedeltà che obbli-

gava un antico, dovunque fosse, qualsiasi cosa facesse, ad un atteggiamento da Stoico, se aveva promesso fedeltà alla Stoa. Ogni filosofare moderno è politico e poliziesco, limitato da governi, chiese, accademie, costumi e viltà degli uomini ad un'apparenza erudita; ci si ferma al sospiro: «Se invece» o alla conoscenza: «C'era una volta». La filosofia non ha diritti all'interno della cultura storica, ove voglia essere di più che un sapere senz'azione, fatto retrocedere nell'interiorità; basterebbe che l'uomo moderno fosse coraggioso e sicuro, che non fosse, anche nei suoi rancori, solo un essere interiore: la proscriverebbe; si accontenta invece di ricoprirne pudibondo le nudità. Invero si pensa, si scrive, si stampa, si parla, si insegna filosoficamente — fin qui è consentito quasi tutto; solo nel Pagire, nella cosiddetta vita è diverso: qui è consentita sempre una sola cosa, e ogni altra è semplicemente impossibile: questo richiede la cultura storica. Ci si domanda, allora: sono questi ancora uomini o semplicemente macchine pensanti, scriventi, parlanti?

Goethe dice una volta di Shakespeare: «Nessuno ha disprezzato il costume materiale quanto lui; egli conosce benissimo il costume interiore degli uomini, e a questo riguardo tutti si somigliano. Si dice che ha rappresentato i Romani in maniera perfetta; a me non sembra: sono soltanto veri e propri Inglesi, ma sono certo uomini, uomini in senso pieno, e quindi ben degni di indossare la toga romana». Chiedo ora se si potrebbe mai presentare come Romani i letterati, i popolani, gli impiegati e i politici dei nostri giorni; non potrebbe mai essere, perché questi non sono uomini ma solo compendi incarnati e per così dire concreti *abstracta*. Anche se possiedono carattere e una propria natura, tutto questo è celato tanto nel profondo da non potersi mai esporre alla luce del giorno: se si tratta di uomini, lo sono solo per colui «che esamina le viscere». Per tutti gli altri si identificano in qualcosa di diverso, non uomini, non dèi, non animali, ma frutto di un'educazione storica, sempre e soltanto educazione, figura, forma senza contenuto accertabile, purtroppo solo una cattiva forma, e per di più uni-forme. Così deve essere compresa e meditata la mia tesi: *la storia viene sopportata solo dalle personalità forti, quelle deboli le cancella del tutto*. La ragione di ciò sta nel fatto che essa confonde il sentimento e la sensazione, quando questi non sono abbastanza vigorosi da commisurare a sé il passato. Chi non ha più fiducia in sé e involontariamente, per il suo sentire, si consiglia con la storia domandando: «come devo qui sentire?», si trasforma lentamente, per paura, in attore, e recita una parte, nella maggior parte dei casi perfino più parti, rappresentandole quindi tutte male e con superficialità. A poco a poco si dilegua ogni congruenza fra l'uomo e il suo dominio storico; vediamo giovanottelli invadenti intrattenersi coi Romani, come se si trattasse di loro pari; e cercano e scavano nei frammenti dei poeti greci come se anche questi *corpora* fossero preparati per la loro dissezione e fossero *vilia*, come forse sono i loro propri *corpora* letterari. Supponendo che qualcuno si interessi di Democrito, ho sempre sulle labbra la domanda: perché non Eraclito? o Filone? o Bacone? o Descartes? — e così via a piacere. E ancora: perché poi proprio un filosofo? Perché non un poeta, un oratore? E soprattutto perché un Greco, perché non un Inglese, un Turco? Non è forse il passato abbastanza grande perché vi si possa trovare qualcosa davanti al quale neppure voi possiate atteggiarvi in modo così ridicolmente arbitrario? Ma, come già accennato, è una generazione di eunuchi; per l'eunuco una donna è come un'altra, è solamente donna, la donna in sé, l'irraggiungibile in eterno — e così non c'è differenza in quel che fate, purché la storia stessa sia vigilata in maniera bellamente «oggetti-

va», cioè da parte di coloro che non potranno mai essi stessi fare storia. E poiché l'eterno femminile non vi trarrà mai in alto, lo trascinate in basso verso di voi, e *neutra* come siete, ritenete anche la storia un *neutrum*. Ma perché non si pensi che paragoni seriamente la storia all'eterno femminile, voglio sottolineare che la considero al contrario, l'eterno maschile: solo che per coloro che hanno una perfetta «formazione storica» non deve avere alcuna importanza che sia una cosa o l'altra: essi stessi non sono né maschi né femmine, e neanche *communio*, ma sempre solo *neutra* o, con parole più raffinate, solo gli eterni-oggettivi.

Qualora le personalità si siano estinte nel modo sopra esposto fino all'eterna mancanza di soggetto, o, come si dice, all'oggettività, niente può più avere effetto su di loro; qualunque cosa succeda di buono e di giusto, come azione, come poesia, come musica, immediatamente lo svuotato uomo istruito volge via lo sguardo dall'opera e si informa sulla storia dell'autore. Se questi ha già prodotto parecchie opere, deve subito farsi spiegare il percorso fino a quel punto seguito e il presumibile percorso ulteriore del suo sviluppo, subito viene posto a confronto con altri, sezionato, squartato quanto alla scelta della sua materia, quanto alla sua trattazione, quindi giudiziosamente composto, tutto sommato ammonito e redarguito. Anche nel caso che succeda la cosa più strabiliante, sempre è sul posto lo stuolo dei neutrali storici, pronto a dominare con lo sguardo l'autore da molto lontano. Immediatamente risuona l'eco: ma sempre come «critica», mentre fino a poco prima il critico non se la sognava neppure la possibilità di quanto sta succedendo. Non si giunge da nessuna parte ad un effetto, ma sempre solo nuovamente ad una «critica»; e la stessa critica non origina di nuovo nessun effetto, ma compie di nuovo solo esperienza di critica. Ci si è intanto accordati di considerare molte critiche come azione efficace, poche o nessuna come fallimento. In fondo comunque, anche con una tale «azione efficace», tutto rimane nel vecchio modo: è vero che per un po' si spetpegola di qualcosa di nuovo, poi ancora di qualcosa di nuovo, e frattanto si compie quel che si è sempre compiuto. La cultura storica dei nostri critici non permette proprio più di giungere ad un'azione efficace nel suo significato più vero, cioè ad un'azione efficace sulla vita e sull'agire: immediatamente essi premono la loro carta assorbente sullo scritto più nero, distendono sul disegno più grazioso i loro spessi tratti di pennello, che vogliono essere ritenuti correzioni: ed ecco che tutto è finito di nuovo. La loro penna critica non cessa però mai di scorrere, poiché hanno perduto il potere su di essa e sono da essa diretti più di quanto siano loro a guidarla. Proprio di questa intemperanza dei loro sfoghi critici, nella mancanza di autocontrollo, in ciò che i Romani definiscono *impotentia*, si manifesta la debolezza della moderna personalità.

6.

Lasciamo perdere tuttavia questa debolezza. Analizziamo piuttosto una assai decantata forza dell'uomo moderno, con la domanda, in verità spiacevole, se, stante la sua notoria «oggettività» storica, abbia diritto a definirsi forte, e cioè *giusto* e in misura superiore rispetto all'uomo di altri tempi. È esatto affermare che quell'oggettività trae origine da una più grande necessità e aspirazione alla giustizia? Oppure quell'oggettività, quale effetto di tutt'altre cause, ne suscita solo l'apparenza, come se la giustizia fosse la vera causa di tale effetto? O piuttosto essa induce ad un pregiudizio pericoloso, giacché troppo adulatore, riguardo alle virtù dell'uo-

mo moderno? — Come un male assai vicino alla follia sembrava a Socrate l'immaginarsi il possesso di una virtù e il non possederla: e realmente una tale presunzione è più pericolosa dell'illusione contraria, quella cioè di soffrire di un difetto o di un vizio. Perché attraverso quest'illusione è fors'ancora possibile migliorare: invece quella presunzione rende l'uomo o un'epoca quotidianamente peggiori, quindi — nella fattispecie, più ingiusti.

Nessuno ha realmente diritto alla nostra venerazione in misura maggiore di colui che possiede l'impulso e la forza della giustizia. Poiché in essa coincidono e si nascondono le più eccelse e rare virtù, come in un mare insondabile, che da tutti i lati raccoglie i fiumi e li inghiotte in sé. La mano del giusto, preposto a proferire una sentenza, non trema più quando regge la bilancia; spietato con se stesso poggia peso su peso, il suo occhio non si turba quando i piatti della bilancia si sollevano e si abbassano, e la sua voce non suona severa né s'incrina, quando pronuncia il verdetto. Se egli fosse un freddo demone della conoscenza, diffonderebbe intorno a sé la gelida atmosfera di una potenza sovrumaneamente terribile, che dovremmo temere, non onorare: ma che egli sia un uomo e che tenti tuttavia di elevarsi dal dubbio accomodante ad una severa certezza, dall'indulgente clemenza all'imperativo «tu devi», dalla rara virtù della generosità a quella più che mai rara della giustizia, che attualmente somigli a quel demone dev'essere fin dall'inizio null'altro che un pover'uomo, e soprattutto che egli in ogni istante debba spiare in se stesso il suo essere uomo, e che si consumi tragicamente per un'impossibile virtù — tutto ciò lo situa in una solitaria altitudine, quale esemplare *più rispettabile* della specie uomo. Poiché egli cerca la verità, ma non già unicamente quale conoscenza fredda e senza conseguenze, bensì quale giudice che ordina e punisce, verità non come egoistico possesso del singolo, sebbene come santo diritto di rimuovere tutte le pietre di confine dei possedimenti egoistici, verità, per dirla in una parola, come giudizio universale, e nient'affatto come ghermita preda e diletto del singolo cacciatore. Solo nella misura in cui chi professa la verità possiede l'assoluta volontà di essere giusto, c'è qualcosa di grande nella tensione verso la verità, quell'aspirazione che dovunque viene onorata così avventatamente: davanti invece ad un occhio torpido un'intera serie dei più disparati impulsi, come curiosità, timore della noia, invidia, vanità, istinto del giuoco — impulsi che non hanno nulla a che vedere colla verità —, confluiscono in quella aspirazione alla verità, che trae origine dalla giustizia. Vale a dire che così il mondo sembra pieno di esseri che «servono la verità», e tuttavia la virtù della giustizia s'incontra così raramente, ancor più raramente viene riconosciuta e quasi sempre è odiata a morte: al contrario la schiera delle virtù apparenti in qualunque epoca procedette onorata e in gran pompa. Pochi servono realmente la verità, poiché soltanto pochi possiedono la pura volontà di essere giusti, e anche tra questi, pochissimi posseggono poi la forza di poter essere giusti. Non basta affatto averne solo la volontà: e le peggiori sofferenze sono capitate agli uomini addirittura a causa dello scriteriato impulso alla giustizia; perciò il comune benessere non richiederebbe null'altro che il seme del buonsenso venisse sparso più ampiamente possibile, così che resti ben distinto il fanatico dal giudice, e il cieco desiderio di essere giudice dalla consapevole capacità di poter giudicare. Ma dove mai si potrebbe trovare un sistema per fondare questo buonsenso? — ragion per cui gli uomini rimangono sempre, quando si parla loro di verità e di giustizia, in un timoroso dubbio se parli loro il fanatico od il giudice. Si deve perciò perdonare loro se con particolare benevolenza hanno sempre salutato quegli «stessi servitori della verità» che non

possiedono né la volontà né la forza di giudicare e che si assegnano il compito di cercare la conoscenza «pura e senza conseguenze» o, più esplicitamente, la verità dalla quale non si ricava nulla. Ci sono molte verità indifferenti; ci sono problemi, per giudicare esattamente i quali non occorre superamento di sé, e meno che mai sacrificio. In questo ambito indifferente e privo di pericoli, un uomo riesce certamente a divenire un freddo demone della conoscenza; e tuttavia! Benché in epoche particolarmente positive intere schiere di dotti e studiosi venissero mutate in demoni — rimane purtroppo comunque possibile che tali epoche pecchino per la mancanza di una rigida e grande giustizia, insomma, del più nobile centro del cosiddetto impulso alla verità.

Ci si ponga adesso dinnanzi agli occhi lo storico virtuoso del presente: è fors'egli il più giusto uomo dell'epoca sua? È vero, egli ha perfezionato in se stesso una tale delicatezza ed eccitabilità del sentimento, che nulla di ciò che è umano gli resta estraneo; sulla sua lira i tempi e le persone più disparate risuonano subito di musicali consonanze: egli è divenuto una passività riecheggiante, che a sua volta agisce col suo risuonare su altre simili nature passive: sino a che infine l'intera atmosfera di un'epoca è pregna di tali vibrazioni dolci e affini che si incrociano. Tuttavia mi sembra che, per così dire, si percepiscono solo i toni più alti di ogni fondamentale, originale, suono della storia: ciò che è più aspro e possente nell'originale non può più venir colto nelle vibrazioni sfericamente sottili e acute delle corde. Il tono originale risvegliava soprattutto azioni, miserie, paure, questo invece ci canta una dolce ninna-nanna e ci trasforma in languidi goditori; è come se la sinfonia eroica fosse stata trascritta per due flauti e la si fosse destinata all'uso di trasognati fumatori d'oppio. Da ciò si può sin d'ora valutare la posizione di questi virtuosi quanto alla superiore esigenza, nell'uomo moderno, di una giustizia più alta e più pura; questa virtù non offre mai qualcosa di piacevole, non conosce eccitanti emozioni, è dura e terribile. Come è già in basso nella scala progressiva delle virtù, paragonata ad essa, la magnanimità, quella magnanimità che è la caratteristica di alcuni, rari storici! La maggior parte di essi giunge solo alla tolleranza, ad ammettere ciò che non può esser negato, a un accomodamento e a un abbellimento moderatamente benevolo, nella furba supposizione che l'inesperto consideri come virtù della giustizia il fatto che il passato venga narrato generalmente senza duri accenti e senza l'espressione dell'odio. Ma solo la forza superiore può giudicare, la debolezza deve tollerare, se non vuole simulare forza e fare della giustizia, sul seggio del giudice, una commediante. Resta ancora persino una terribile specie di storici, caratteri gagliardi, rigorosi e onesti — ma teste ristrette; v'è qui la buona volontà di essere giusti, altrettanto presente come il *pathos* di essere giudici: ma tutte le sentenze sono errate, all'incirca per la stessa ragione per la quale sono errate le sentenze delle giurie ordinarie. Com'è improbabile quindi la frequenza del talento storico! Per prescindere qui completamente dagli egoisti e dai settari camuffati, che fanno un viso molto obiettivo al loro cattivo gioco. A prescindere anche dalle persone del tutto sconsiderate, che scrivono come storici nell'ingenua credenza che proprio il loro tempo abbia ragione in tutte le convinzioni popolari e che scrivere conformemente a questo tempo significhi essere generalmente giusti; una credenza in Cui vive ogni religione, e sulla quale, nelle religioni, non vi è altro da dire. Questi ingenui storici chiamano «oggettività» il misurare le opinioni e le azioni passate alla stregua delle opinioni correnti del momento: qui essi trovano il canone di tutte le verità; il loro lavoro è adattare il passato alla attuale trivialità. Al contrario chiamano «sog-

gettiva» ogni storiografia che non assuma come canoniche quelle opinioni popolari.

È non potrebbe insinuarsi un'illusione anche nella più alta interpretazione della parola «soggettività»? Con questa parola s'intende uno stato dello storico, nel quale egli contempla in tutti i suoi motivi e in tutte le sue conseguenze un avvenimento in maniera così pura che esso non opera alcun effetto sul suo soggetto: si vuol significare quel fenomeno estetico, quell'essere distaccato dall'interesse personale, con il quale il pittore contempla la sua immagine interiore in un paesaggio tempestoso, tra lampi e tuoni, o sopra un mare agitato; ci si riferisce all'essere completamente immersi nelle cose: ma è una superstizione pensare che l'immagine mostrata dalle cose in un uomo intimamente così disposto possa restituire l'essenza empirica delle cose. O forse in quei momenti le cose potrebbero stamparsi, riprodursi, fotografarsi in certo qual modo per attività propria su una pura natura passiva?

Questa sarebbe una mitologia e per giunta cattiva: oltre a ciò si dimenticherebbe che quel momento è proprio il momento creativo più forte e più spontaneo nell'intimo dell'artista, un momento compositivo della più alta specie, il cui risultato sarà certo un quadro vero dal punto di vista artistico, ma non da quello storico. Il tranquillo lavoro dell'autore drammatico è pensare la storia oggettivamente in questa maniera; vale a dire pensare tutte le cose l'una connessa all'altra, intessere la cosa singola al tutto: ovunque con la premessa che debba essere posta nelle cose un'unità di piano, se non vi è già dentro. Così l'uomo tesse la sua tela sul passato e lo doma, così si esprime il suo istinto artistico — non già il suo istinto di verità e di giustizia. Oggettività e giustizia non hanno nulla a che fare l'una con l'altra. Si potrebbe pensare una storiografia che non contenga in sé una goccia della comune verità empirica e che tuttavia possa rivendicare al più alto grado il diritto al predicato dell'oggettività. Anzi, Grillparzer osa dichiarare: «Che cos'è la storia se non il modo in cui lo spirito dell'uomo accoglie gli *eventi per lui impenetrabili*; collega ciò che Dio solo sa se è omogeneo; sostituisce l'incomprensibile con qualcosa di comprensibile; attribuisce i suoi concetti di finalismo rivolto all'esterno a un tutto che conosce solo un finalismo rivolto all'interno e torna ad ammettere il caso dove hanno agito mille piccole cause? Ogni uomo ha nello stesso tempo la sua necessità separata, così che milioni di tendenze corrono l'una accanto all'altra parallelamente in linee curve e diritte, si intersecano, si stimolano, si ostacolano, tendono in avanti e indietro e assumono in questa maniera, l'una per l'altra, il carattere del caso e così rendono impossibile, a parte gli influssi degli eventi naturali, dimostrare una decisiva e onniabbracciante necessità di quanto accade». Ora però proprio una tale necessità deve essere portata alla luce come risultato di quello sguardo «oggettivo» sulle cose! Questa è una premessa che quando viene espressa dallo storico come articolo di fede, può assumere solo una forma eccentrica; Schiller si rende pienamente conto di ciò che è veramente soggettivo in questa ipotesi, quando dice dello storico: «Un fenomeno dopo l'altro incomincia a sottrarsi al cieco caso, alla libertà senza legge, e a inserirsi come appropriato elemento in un tutto concorde, *che è senza dubbio presente solo nella sua rappresentazione*». Come si deve considerare però l'affermazione introdotta con così tanta fede, oscillante artificiosamente tra tautologia e controsenso, di un famoso virtuoso del sapere storico: «Non è forse tutto l'operare e l'affaccendarsi umano sottoposto al corso lieve e spesso inosservabile delle cose, ma potente e inarrestabile?». In questa affermazione non lascia cogliere un'enig-

matica saggezza più di una non enigmatica stoltezza; come nel motto del giardiniere di corte goethiano: «La natura si lascia certo forzare, ma non costringere», o nell'iscrizione di un baraccone da fiera, di cui narra Swift: «Qui si può vedere l'elefante più grande del mondo, ad eccezione di lui stesso». Giacché qual è poi il contrasto tra l'operare e l'affaccendarsi umano e il corso delle cose? Mi sorprende soprattutto che gli storici come quello di cui abbiamo citato una frase, non insegnino più, appena si universalizzano, e tradiscono così, nella loro oscurità, il sentimento della propria debolezza. Nelle altre scienze gli universali sono la cosa più importante, in quanto contengono le leggi: se però tali frasi come quella riportata volessero passare per leggi, si potrebbe ribattere che allora il lavoro dello storiografo è sprecato; poiché cos'è che resta di vero in siffatte frasi, tolto quell'oscuro irrisolvibile resto di cui abbiamo parlato — tutto ciò è noto e perfino banale, essendo evidente ad ognuno nel più piccolo ambito d'esperienze. Ma scomodare per questo interi popoli e spendere per questo faticosi anni di lavoro non significherebbe altro che ammucchiare esperimenti su esperimenti nelle scienze naturali, quando già da gran tempo la legge può essere dedotta dal patrimonio sperimentale esistente: del resto la scienza naturale contemporanea già risente negativamente, secondo Zöllner, di un tale insensato eccesso di sperimentazione. Se il valore di un dramma si dovesse trovare solo nel finale e nel pensiero principale, il dramma stesso sarebbe la via il più possibile lontana, tortuosa e faticosa per arrivare alla mèta; e così io spero che la storia possa riconoscere il suo significato non nei pensieri universali come in una specie di fiore e di frutto: ma che il suo valore sia proprio questo: circoscrivere in maniera ingegnosa un tema conosciuto e forse usuale, una melodia di tutti i giorni, elevarlo, innalzarlo a simbolo universale e così far presagire nel tema originale un intero mondo di profondi significati, di potenza e bellezza.

A questo scopo serve però soprattutto una grande potenza artistica, un creativo librarsi in alto, un amoroso sprofondarsi nei dati empirici, una continua poeticizzazione di tipi determinati — a questo scopo serve certamente oggettività, ma come qualità positiva. Molto spesso è però l'oggettività nulla più che una parola. Al posto di quella quiete che internamente lampeggia ed esternamente è immobile e oscura, presente nell'occhio dell'artista, c'è l'affettazione della tranquillità; come la mancanza di *pathos* e di forza morale è solita travestirsi in tagliente freddezza di osservazione. In certi casi la banalità dei sentimenti, la saggezza comune, che dà l'impressione della tranquillità e della quiete solo mediante la sua noia, osano farsi innanzi per spacciarsi come quello stato artistico nel quale il soggetto tace e diventa completamente impercettibile. Allora viene cercato tutto ciò che generalmente non commuove, e la parola più arida è proprio la giusta. Si arriva al punto di presumere che colui al quale *non importa niente* di un momento del passato, sia chiamato a rappresentarlo. Così si comportano spesso l'uno con l'altro filologi e Greci: non hanno il minimo interesse gli uni per gli altri — e questa viene chiamata anche «oggettività»! Proprio laddove ciò che è più alto e più raro deve essere rappresentato, l'intenzionale e ostentata non-partecipazione, la ricercata fredda e superficiale arte delle motivazioni è addirittura rivoltante — specie se è la *vanità* dello storico a spingere a questa indifferenza atteggiandosi a oggettività. D'altronde per tali autori si può più esattamente motivare il proprio giudizio secondo il principio che ogni uomo possiede tanta vanità, quanto maggiore è la deficienza d'intelletto. No, siate per lo meno onesti! Non cercate l'apparenza della forza artistica, che deve essere chiamata realmente oggettività, non

cercate l'apparenza della giustizia, se non siete consacrati alla terribile vocazione del giusto. Come se il compito di ogni tempo fosse quello di dover essere giusti verso tutto ciò che un tempo fu. Tempi e generazioni non hanno mai ragione di erigersi a giudici di tutti i tempi e di tutte le generazioni passate: ma sempre e solo ai singoli e per la verità ai più rari spetta una così scomoda missione. Chi vi costringe a giudicare? Esaminate solo se potreste essere giusti, nel caso voleste esserlo! Come giudici dovrete stare più in alto di colui che deve essere giudicato; mentre voi siete solo venuti più tardi. Gli ospiti che giungono a tavola per ultimi devono giustamente avere gli ultimi posti: e voi volete avere i primi? Se è così, fate per lo meno ciò che è più alto e più grande; allora forse vi si farà veramente posto, anche se arrivate per ultimi.

Voi potete interpretare il passato solo con la più alta forza del presente: solamente nella più forte tensione delle vostre più nobili qualità coglierete ciò che nei passati è grande e degno di essere noto e custodito. Uguale con uguale! Altrimenti voi abbassate il passato fino a voi. Non dovete prestar fede a una storiografia se essa non balza fuori dalla testa degli spiriti più rari; ma sempre noterete di quale qualità è il suo spirito, quando essa sarà obbligata a esprimere qualcosa di universale o a dire ancora una volta qualcosa di conosciuto a tutti: il vero storico deve avere la forza di riconiare ciò che è conosciuto a tutti in qualcosa di mai udito e annunciare ciò che è universale così semplicemente e profondamente, da far trascurare la semplicità per la profondità e la profondità per la semplicità. Nessuno può essere nello stesso tempo un grande storico, un artista e un superficiale: per contro non si devono sminuire i lavoratori che spingono la carriola, ammassano e setacciano, per il fatto che essi non possono certamente diventare grandi storici; non si deve ancor meno confondere questi con quelli, ma anzi intenderli come i necessari aiutanti e manovali al servizio del maestro: press'a poco allo stesso modo con cui i Francesi solevano parlare degli *historiens de M. Thiers* con una ingenuità maggiore di quella possibile nei Tedeschi. Questi lavoratori diventeranno poco alla volta grandi dotti, ma non per questo potranno essere mai maestri. Un grande dotto è una testa superficiale — costoro vanno più facilmente d'accordo tra loro.

Quindi: l'uomo superiore e di vasta esperienza scrive la storia. Chi non ha vissuto qualcosa di più grande e di più alto di tutti non saprà neanche interpretare nulla di grande e di alto del passato. La sentenza del passato è sempre una sentenza da oracolo: la comprenderete soltanto come architetti del futuro, come sapienti del presente. Si spiega oggi l'estesa ed eccezionalmente profonda influenza di Delfi in particolare col fatto che i sacerdoti di Delfi erano esatti conoscitori del passato; adesso conviene sapere che solo colui che costruisce il futuro ha diritto di giudicare il passato. Poiché voi guardate avanti, poiché vi ponete una grossa mèta, tenete a freno nello stesso tempo quell'esuberante impulso all'analisi che vi rende ora squallido il presente e quasi impossibile ogni tranquillità, ogni pacifico crescere e maturare. Tracciate intorno a voi la siepe di una speranza grande e vasta, di una aspirazione piena di speranza. Formate in voi un'immagine alla quale deve corrispondere il futuro e dimenticate la superstizione di essere epigoni. Voi avete abbastanza da architettare e da inventare, mentre riflettete su quella vita futura; ma non chiedete alla storia che essa vi indichi il come e il mezzo. Se invece vi identificherete nella storia dei grandi uomini, imparerete da essa un supremo comandamento, quello di diventare maturi e di sfuggire al paralizzante incantesimo dell'educazione del tempo, che vede la sua utilità nel fatto di non farvi diventare maturi, per dominare e

sfruttare voi, gli immaturi. E se desiderate biografie, non siano quelle con il ritornello «Il Signor Tal dei Tali e il suo tempo», bensì quelle sul cui frontespizio dovrebbe essere scritto «Un lottatore contro il suo tempo». Appagate le vostre anime con Plutarco e osate credere in voi stessi, mentre credete ai suoi eroi. Con un centinaio di tali uomini educati in maniera non moderna, cioè diventati maturi e abituati alla temperie eroica, è possibile portare oggi tutta la rumorosa pseudocultura di questo tempo al silenzio eterno.

7.

Il senso storico, quando signoreggia *incontrollatamente* e trae tutte le sue conseguenze, sradica il futuro, perché distrugge le illusioni e toglie alle cose esistenti la loro atmosfera, in cui solamente esse possono vivere. Anche quando viene esercitata realmente e con pura intenzione la giustizia storica è una terribile virtù, perché essa sempre scalza e manda in rovina il vivente: il suo giudicare è sempre un annientare. Se dietro l'impulso storico non agisce alcun impulso costruttivo, se non si distrugge e non si spazza via affinché un futuro già vivo nella speranza costruisca la sua casa sul terreno liberato, se la giustizia domina da sola, allora l'istinto creativo viene indebolito e demoralizzato. Per esempio: una religione che debba essere trasformata in sapere storico sotto il dominio della pura giustizia, una religione che debba essere conosciuta in guisa completamente scientifica, alla fine di questa strada è contemporaneamente distrutta. La ragione di ciò sta nel fatto che alla verifica storica vengono ogni volta alla luce molte cose errate, rozze, inumane, assurde, violente, che si disperde necessariamente l'illusoria disposizione intima piena di riverenza, nella quale soltanto tutto ciò che vuole vivere può vivere: ma solamente nell'amore, solamente all'ombra illusoria dell'amore l'uomo crea, vale a dire solamente nella fede, nel perfetto e nel giusto. Vengono tagliate le radici della sua forza a chiunque è costretto a non amare più in maniera assoluta: non potrà che disseccarsi, diventare, cioè, disonesto. In tali effetti l'arte si contrappone alla storia: e solamente quando la storia sopporta di essere trasformata in opera d'arte, cioè in pura creazione d'arte, può forse mantenere o perfino suscitare istinti. Una siffatta storiografia contraddirebbe tuttavia completamente il tratto analitico e antiartistico del nostro tempo, anzi verrebbe percepita da questo come falsificazione. Ma la storia che distrugge solamente, senza che un intimo impulso costruttivo la guidi, a lungo andare vede divenire inerti e innaturali i suoi strumenti poiché tali uomini distruggono illusioni, e «chi distrugge l'illusione a sé e agli altri viene punito dalla natura che è il più duro dei tiranni». Certamente per un po' di tempo ci si può occupare della storia in maniera del tutto innocente e irriflessa, quasi fosse un'occupazione come tante altre; in particolare la teologia moderna sembra si sia impiccata con la storia solo per ingenuità e ancora oggi stenta ad accorgersi che in questo modo, probabilmente assai contro voglia, si è messa al servizio del voltairiano *écrasez*. Nessuno vi supponga lì sotto nuovi vigorosi istinti costruttivi; si dovrebbe in questo caso considerare la cosiddetta Lega Protestante come il grembo materno di una nuova religione e vedere magari nel giurista Holtzendorf (editore e prefatore della ancor più cosiddetta Bibbia Protestante) Giovanni sul fiume Giordano. Per un po' di tempo, forse, la filosofia hegeliana, ancora fumigante nelle teste più vecchie, servirà alla propagazione di codesta ingenuità, per esempio grazie al fatto che si distingue l'«idea del Cristianesimo» dalle sue in vario modo imperfette «forme

fenomeniche» e ci si lascia dare ad intendere che addirittura la «passione dell'idea» sia quella di rivelarsi in forme sempre più pure, alla fine cioè come la forma certamente più pura di tutte, più trasparente, anzi a stento visibile, nel cervello dell'odierno *theologus liberalis vulgaris*. Ma se si sentono i giudizi di questi pulitissimi cristianesimi sui precedenti cristianesimi sudici, l'ascoltatore non interessato ha spesso l'impressione che il discorso non riguardi affatto il cristianesimo, bensì... Cosa dobbiamo pensare quando troviamo il cristianesimo definito dal «più grande teologo del secolo» come la religione che permette «di sentirsi dentro tutte le religioni reali e ancora in alcune altre solamente possibili», e quando la «vera Chiesa» deve essere quella che «diventa massa fluida, dove non esistono contorni, dove ogni parte si trova ora qui ora là e tutto si mescola insieme pacificamente»? — Ancora una volta, a che cosa dobbiamo pensare?

Ciò che si può imparare sul cristianesimo, cioè che esso è diventato inerte e innaturale sotto l'azione di un trattamento storicizzante, sino a quando alla fine un trattamento perfettamente storico, vale a dire giusto, lo dissolve in un puro sapere intorno al cristianesimo e così lo distrugge, tutto questo può essere studiato in tutto quanto ha vita: il quale cessa di vivere quando viene sezionato totalmente e vive dolorosamente e da malato, quando lo si comincia a trattare con le dissezioni storiche. Vi sono uomini che credono in una forza salutare rivoluzionaria e riformatrice della musica tedesca tra i Tedeschi: dà loro un senso di rabbia e lo considerano un'ingiustizia, commessa contro ciò che è più vivo della nostra cultura, il fatto che uomini come Mozart e Beethoven siano oggi inondati da tutto l'erudito caos del biografismo e siano costretti, col sistema della tortura della critica storica, a rispondere a mille domande importune. Col rivolgere la curiosità a innumerevoli micrologie della vita e delle opere e col cercare problemi di conoscenza là dove si dovrebbe imparare a vivere e a dimenticare tutti i problemi, non viene prematuramente eliminato o quanto meno paralizzato ciò che nei suoi effetti viventi non è ancora affatto esaurito? Immaginate un po' un paio di tali moderni biografi trasferiti nei luoghi natali del cristianesimo o della riforma luterana; la loro curiosità fredda e pragmatizzante sarebbe stata certamente sufficiente a rendere impossibile ogni spirituale *actio in distans*: allo stesso modo l'animale più misero può impedire la formazione della quercia più potente inghiottendo la ghianda. Tutto ciò che è vivo ha bisogno intorno a sé di un'atmosfera, di una misteriosa sfera vaporosa; se gli si prende questo involucro, se si condanna una religione, un'arte, un genio a girare come una stella senza atmosfera, non ci si deve più meravigliare del loro rapido disseccarsi, cristallizzarsi e insterilirsi. Così ormai avviene per tutte le cose grandi,

che non riescono mai senza un po' di illusione,

come dice Hans Sachs nei *Maestri Cantori*.

Ma anche ogni popolo, anzi ogni uomo, che voglia diventare *maturo*, ha bisogno di una tale avvolgente illusione, di una tale nuvola che stende intorno un velo protettivo; oggi però si odia il diventare maturi in genere, poiché si onora più la storia che la vita. Anzi si esulta trionfanti per il fatto che ora «la scienza comincia a dominare sulla vita»: è possibile che si arrivi a ciò; ma certamente una vita dominata in questa maniera non ha molto valore, perché è molto meno *vita* e garantisce molto meno vita per il futuro, della vita dominata un tempo non dal sapere, ma dagli istinti e da forti illusioni. Ma questa non deve essere, come è stato detto, l'era delle armoniose personalità fattesi compiute e mature, bensì quella del lavoro comu-

ne più utile possibile. In verità questo significa solo che gli uomini devono essere adattati alle finalità dell'epoca, per potervi porre mano al più presto possibile. Prima di maturarsi, anzi affinché non maturino più, devono prestare la loro opera nella fabbrica delle utilità generali — questo loro maturarsi sarebbe infatti un lusso che porterebbe via una massa di forze «al mercato del lavoro». Ad alcuni uccelli viene tolta la vista affinché cantino meglio: non credo che gli uomini di oggi cantino meglio dei loro nonni, ma so che vengono accecati per tempo. *Una luce troppo chiara, repentina e mutevole* è il mezzo, lo scellerato mezzo che viene usato per accecarli. Attraverso tutti i millenni il giovane viene spinto con lo scudiscio: ragazzi che non hanno la minima idea di una guerra, di un'azione diplomatica, di una politica commerciale, vengo giudicati all'altezza di poter entrare nella storia politica. Ma come il giovane corre attraverso la storia, così noi moderni attraversiamo di corsa le gallerie d'arte, così ascoltiamo i concerti. Lo si sente bene, questo risuona diversamente da quello, questo produce effetti diversi da quello: sorprendersi sempre meno delle cose, non stupirsi più troppo di nulla, lasciar correre, infine, ogni cosa — questo viene chiamato senso storico, formazione storica. Per parlare senz'abbellimenti: il cumulo di ciò che affluisce è così grande, lo sconcertante il barbarico e il violento premono con sì gran forza, «serrati in orribili ammassi», sull'anima giovanile, che questa può trovare una via d'uscita solo usando una premeditata mancanza di perspicacia. La nausea è l'altra sensazione che si prova laddove c'era alle fondamenta una coscienza più sottile e forte. Così il giovane è rimasto senza patria e dubita di ogni costume e di ogni idea. Ora lo sa: in tutti i tempi le cose sono andate in un modo diverso, non importa come tu sei. In tetra apatia lascia passare davanti a sé un'opinione dopo l'altra, e comprende le parole e lo stato intimo di Hölderlin mentre legge Diogene Laerzio sulla vita e le dottrine dei filosofi greci: «Ho sperimentato nuovamente ciò che mi è capitato già altre volte, che cioè la transitorietà e volubilità dei pensieri e sistemi umani mi hanno toccato quasi più tragicamente dei destini che solitamente sono reputati le uniche cose reali». No, un tale storicizzare inondante, frastornante e violento non è certo necessario per la gioventù, come indicano gli antichi, anzi è molto rischioso, come indicano i moderni. Ma guardate ora addirittura lo studente di storia, questo erede di una inerzia troppo precoce e divenuta manifesta già quasi nell'adolescenza. Ormai gli sono divenuti propri il metodo di lavoro personale, il giusto piglio e il tono signorile alla maniera del suo maestro; un capitoletto del passato, completamente isolato, è stato sacrificato alla sua perspicacia al metodo appreso; egli ha già prodotto, anzi, con parola più superba, ha «creato», è ora diventato servo della verità con l'operato e signore nel campo della storia mondiale. Se già da fanciullo era «fatto», adesso è più che fatto: basterà scuoterlo e la saggezza ci cadrà addosso con gran rumore; ma la saggezza è guasta e ogni mela ha il suo verme. Credete a me: quando gli uomini devono lavorare e diventare utili nella fabbrica della scienza prima di essere giunti ad un completo sviluppo, la scienza è in breve tanto distrutta quanto lo sono gli schiavi adoperati troppo presto in questa fabbrica. Deploro che si debba usare il gergo dei padroni di schiavi e dei datori di lavoro per indicare quei rapporti che di per sé dovrebbero essere immaginati affrancati da utilità, sottratti alle miserie della vita; ma involontariamente si pronunciano le parole «fabbrica», «mercato del lavoro», «offerta», «utilizzazione» — o in qualsiasi maniera suonino i verbi ausiliari dell'egoismo — quando si vuole definire la più recente generazione dei dotti. La massiccia mediocrità diventa sempre più mediocre, la

scienza sempre più vantaggiosa nel senso economico. Propriamente i novelli eruditi sono saggi solo in una cosa, in questa sono indubbiamente più assennati di tutti gli uomini del passato, ma nelle altre sono infinitamente differenti — per parlare cautamente — da tutti i dotti d'altri tempi. Con tutto ciò pretendono per sé lustro e benefici, come se lo Stato e la pubblica opinione fossero obbligati a pigliare per buone le nuove monete come le vecchie. I carrettieri hanno stipulato fra loro un contratto di lavoro e hanno decretato la superfluità del genio — grazie al fatto che ogni carrettiere viene riplasmato con lo stampo del genio; forse un'era successiva, guardando i loro edifici, capirà che sono stati costruiti da carrettieri e non da architetti. A coloro che instancabilmente hanno sulla bocca il grido moderno di battaglia e sacrificio «divisione del lavoro! Allinearsi!», si deve rispondere chiari e semplici: se vorrete mandare avanti la scienza più rapidamente possibile, la demolirete anche con la massima rapidità, come soccombe la gallina che artificiosamente obbligate a deporre le uova troppo velocemente. Negli ultimi decenni la scienza è progredita con stupefacente velocità: ma osservate ora anche gli eruditi, le galline esaurite. In realtà non sono nature «armoniche»: essi possono solo strepitare più che mai, perché depongono uova più spesso: indubbiamente anche le uova ora sono diventate sempre più piccole (anche se i libri sono diventati più grossi). Ne risulta, come ultima e naturale conseguenza, «la divulgazione» ben gradita da tutti (accanto alP«effeminamento» e all'«infantilizzazione»), della scienza, cioè il famigerato tagliare la giacca della scienza sul corpo del «pubblico promiscuo»: se vogliamo usare qui, per un'attività da sarti, anche un tedesco da sartoria. Goethe ravvisava in ciò un abuso e pretendeva che le scienze dovessero agire sul mondo esterno solo tramite *una prassi superiore*. Alle vecchie generazioni di dotti un tale abuso pareva oltretutto pesante e importuno per validi motivi: allo stesso modo per buoni motivi i dotti di oggi lo reputano facile, poiché, prescindendo da un piccolissimo angolo del sapere, essi stessi formano una folla molto composita di cui portano in sé le necessità. Sentono il bisogno di accomodarsi agiatamente e così sono capaci di schiudere il loro piccolo campo di studio a quel bisogno e a quella curiosità promiscui popolari. Ma questa operazione di comodità si pretende di chiamarla «modesto abbassarsi del dotto verso il suo popolo»: mentre in realtà il dotto si è chinato solo verso di sé, in quanto lui non è dotto, ma plebe. Se anche concepiste l'idea in grande di un «popolo»: non la potreste concepire mai sufficientemente nobile e alta. Se la vostra idea di popolo fosse grande, sareste anche caritatevoli verso di esso e vi asterreste dal porgergli la vostra storica acquaforte come filtro vitale e ristoratore. Ma nell'intimo di voi stessi ne tenete scarso conto, poiché del suo avvenire non potete avere nessuna stima vera e sicuramente fondata, e vi comportate come pessimisti pratici, voglio dire come uomini condotti dal presagio di una fine, che per questo motivo diventano apatici e noncuranti verso il bene altrui e perfino verso quello proprio. Purché la terra ci porti ancora! E quando non ci porterà più, allora sarà giusto così: — sentono a questo modo e vivono una esistenza *ironica*.

8.

Può sembrare davvero inconsueto, ma non contraddittorio, che ad un'epoca, la quale in modo così chiassoso e importuno suole prorompere nella più incurante esultanza per la sua educazione storica, io attribuisco tuttavia una sorta di *autocoscienza ironica*, un oscillante presentimento che non

ci sia alcun motivo di rallegrarsi, il timore che forse presto ci sarà la fine per ogni passatempo della conoscenza storica. Un enigma analogo riguardo singole personalità ci è stato presentato da Goethe attraverso la sua memorabile caratterizzazione di Newton: egli trova al fondo (o meglio all'apice), del suo essere «un oscuro presentimento del proprio torto», simile all'espressione, osservabile solo in determinati momenti, di una superiore coscienza giudicante che abbia acquisito una certa chiaroveggenza ironica sulla propria natura innata e necessaria. Così proprio negli uomini storici più consapevolmente e maggiormente evoluti troviamo, a volte attenuata fino ad uno scetticismo generale, una coscienza di quanto siano grandi l'assurdità e la superstizione di credere che l'educazione di un popolo debba essere così fundamentalmente storica come avviene oggi; infatti i popoli più potenti, sia nelle azioni che nelle opere, hanno vissuto diversamente, educando diversamente la loro gioventù. Ma a noi si addice quell'assurdità, quella superstizione — così suona l'obiezione scettica — a noi, giunti tardi, ultimi smunti rampolli di generazioni potenti e liete, ai quali è da riferire la profezia di Esiodo, secondo la quale un giorno gli uomini nasceranno già con i capelli grigi e Giove annienterà questa generazione non appena quel sogno sarà in essa manifesto. La cultura storica è, in effetti, anche una sorta di innata canizie e quelli che, sin dall'infanzia ne portano il segno, devono quindi giungere ad un credo istintivo nella *vecchiaia dell'umanità* ma alla vecchiaia conviene ormai un'occupazione da vecchi, cioè il guardare indietro, fare i conti, concludere, cercare sollievo nel passato, attraverso i ricordi, insomma la cultura storica. Il genere umano è però qualcosa di tenace e perseverante, e non intende essere considerato nel suo cammino — in avanti e all'indietro — sulla base dei millenni, quasi neppure su quella di centinaia di migliaia di anni: cioè *non vuole affatto* essere osservata come un tutto dal punto di vista di un puntolino atomico infinitamente piccolo, l'uomo singolo. Che possono significare un paio di millenni (ossia il lasso di tempo di 34 vite umane successive, calcolate in 60 anni ciascuna), perché sia possibile parlare, all'inizio di un tale tempo, di «gioventù» e alla fine di «vecchiaia dell'umanità»? Questa paralizzante credenza del genere umano, che già sfiorisce, non nasconde piuttosto il malinteso di una concezione cristiano-teologica ereditata dal Medioevo, il pensiero di una prossima fine del mondo, di un giudizio atteso angosciosamente? Non si è travestita codesta concezione con quell'accresciuto bisogno storico di giudicare, come se il nostro tempo, ultimo di quelli possibili, fosse autorizzato a pronunciare sull'intero passato quel giudizio universale che la fede cristiana non aspettava affatto dall'uomo, ma dal «figlio dell'uomo»? Una volta questo *memento mori* gridato sia all'umanità, sia all'individuo, fu un pungolo sempre torturante e per così dire la vetta del sapere e della coscienza medievale. Il «*memento vivere*», gridato contro di esso dall'epoca moderna, suona ancora, per essere sinceri, piuttosto intimidito, non è gridato a gola spiegata e reca in sé qualcosa di insincero. L'umanità, infatti, è ancora saldamente fissa al *memento mori* e lo rivela apertamente con il suo bisogno storico universale: nonostante il suo potentissimo colpo d'ala, il sapere non ha potuto librarsi in aperti cieli, è rimasto un profondo senso di disperazione, ha assunto una colorazione storica dalla quale viene oggi malinconicamente oscurata ogni superiore educazione e formazione. Una religione che ritiene l'ultima fra tutte le ore della vita umana come la più importante, che profetizza una fine della vita sulla terra e condanna gli esseri viventi a vivere nel quinto atto della tragedia, certamente stimola le forze più profonde e nobili, ma è ostile ad ogni nuova

coltivazione, a ogni ardito esperimento, a ogni libero desiderio; si oppone a qualsiasi volo nell'ignoto, perché là non esiste amore, né speranza per lei: malvolentieri essa si lascia imporre ciò che diviene, per rimuoverlo o sacrificarlo al momento giusto, questa seduzione ad esistere, questa trama di menzogne sul valore dell'esistenza. Ciò che attuarono i Fiorentini quando sotto l'effetto delle prediche penitenziali di Savonarola predisposero i famosi roghi di dipinti, manoscritti, specchi e maschere, proprio questo il cristianesimo potrebbe farlo con qualsiasi cultura che spronasse ad aspirare oltre e che proponesse come motto quel *memento vivere*; e se non è possibile attuare ciò in via diretta, senza rigiri, cioè con forza soverchiante, il cristianesimo raggiunge ugualmente il suo scopo alleandosi con la cultura storica, per lo più addirittura senza che essa ne venga a conoscenza; ed ecco che parlando secondo la prospettiva di questa, rifiuta con una scrollata di spalle di divenire spandendo su di esso il sentimento di quanto è tardivo e epigonale, insomma della canizie congenita. La considerazione aspra e malinconica del non-valore di tutto ciò che accade, del fatto che il mondo è maturo per la sua condanna, si è dileguata nella consapevolezza scettica che sia comunque bene conoscere tutto quanto è accaduto essendo troppo tardi per fare qualcosa di meglio. Così il senso storico rende passivi e retrospettivi i suoi servitori; e l'ammalato di febbre storica diventa attivo quasi soltanto per smemoratezza temporanea, quando proprio quel senso si interrompe, ma subito, appena trascorsa l'azione, torna a sezionare il suo agire, impedendo, tramite la considerazione analitica, che esso continui ad avere effetti e scorticandolo fino a farlo divenire «storia». In questo senso noi viviamo ancora nel medioevo, la storia è ancor sempre una teologia camuffata: allo stesso modo la venerazione, con la quale il profano, avulso dalla scienza, tratta la casta scientifica, è una venerazione ereditata dal clero. Ciò che prima si offriva alla chiesa viene offerto oggi, benché più moderatamente, alla scienza: ma il fatto del dare è una conseguenza dell'azione una volta esercitata dalla chiesa, non già dallo spirito moderno, che al contrario, nonostante le altre sue buone qualità, ha notoriamente una certa taccagneria, e nella nobile virtù della generosità è uno sprovveduto.

Forse questa osservazione non piacerà, forse piacerà tanto poco quanto quella derivazione dell'eccesso di storia dal *memento mori* medievale e dalla disperazione che il cristianesimo reca in cuore riguardo a tutti i tempi futuri dell'esistenza terrena. Ma occorrerà comunque sostituire questa spiegazione, che è stata da me presentata solo in forma dubitativa, con spiegazioni migliori; infatti l'origine della cultura storica — e della sua intima contraddizione assolutamente radicale con lo spirito di un «tempo nuovo», di «una coscienza moderna» — quest'origine *deve* essa stessa essere riconosciuta di nuovo storicamente, la storia *deve* risolvere essa stessa il problema della storia, il sapere *deve* rivolgere contro di sé il suo pungiglione — questo triplice *deve* è l'imperativo dello spirito del «nuovo tempo», se vi è in esso realmente qualcosa di nuovo, di possente, d'originario, qualcosa che promette vita. O sarebbe dunque vero che noi Tedeschi — per lasciar fuori dal gioco i popoli latini — siamo destinati in tutte le superiori dispute di cultura ad essere sempre e solo dei «discendenti», poiché solo questo potremmo essere? Secondo le parole, degne della massima riflessione, espresse una volta da Wilhelme Wackernagel: «Noi Tedeschi siamo un popolo di discendenti, con tutto il nostro superiore sapere, persino con la nostra fede siamo sempre e solo discendenti del mondo antico; e anche coloro che a causa della loro intima ostilità non vogliono tutto questo, respirano continuamente, dopo lo spirito del cristianesimo, lo spirito immortale della cui-

tura classica antica, e se si riuscisse a separare dalla atmosfera vitale che circonda l'uomo interiore questi due elementi, non resterebbe molto per sostenerci ancora in una vita spirituale». Ma anche se volessimo accontentarci di questa vocazione, di essere discendenti dell'antichità, anche se decidessimo di prenderla energicamente sul serio e col massimo rispetto e di riconoscere in questa energia il nostro caratterizzante e unico privilegio — saremmo comunque obbligati a domandare se il nostro destino debba essere eternamente quello di considerarci *discepoli dell'antichità in declino*: una volta o l'altra ci sarà pur permesso fissare la nostra mèta progressivamente più in alto e più lontano, una volta o l'altra dovremmo attribuirci legittimamente la lode di aver ricreato in noi — grazie anche alla nostra storiografia universale — lo spirito della civiltà alessandrino-romana così fruttuosamente e grandiosamente da poterci porre, come più nobile compenso, l'ancor più imponente compito di spingerci dietro e oltre questo mondo alessandrino, cercando con lo sguardo ardito i nostri modelli nel mondo primevo dell'antichità greca, il mondo della grandezza, della naturalità e dell'umano. *Ma là è possibile trovare anche la realtà di una cultura essenzialmente non storica e di una cultura che nonostante ciò, o meglio a causa di ciò, è indicibilmente ricca e vitale*. Se anche noi Tedeschi non fossimo altro che discendenti — non potremmo per il fatto di guardare ad una tale cultura come ad una eredità di cui appropriarci, essere niente di più grande e superbo che appunto discendenti.

Con ciò si vuole dire unicamente questo: che il pensiero stesso, molte volte penosamente modesto, di essere epigoni, se pensato a misura di grandezza, può garantire sia al singolo che ad un popolo grandi risultati e un desiderio del futuro ricco di speranza: in quanto, cioè, ci consideriamo eredi e discendenti di potenze classiche e prodigiose e in ciò vediamo il nostro onore, il nostro sprone. Non dunque come pallidi e intristiti frutti tardivi di generazioni forti, che stentano rabbrivendo la vita come antiquari e becchini di quelle generazioni. Tali frutti tardivi vivono certo un'esistenza ironica: la distruzione sta alle calcagna della loro vita zoppicante; sono colti da un brivido d'annientamento, quando godono del passato, poiché sono memorie viventi e tuttavia il loro rammemorare senza eredi non ha senso. Così li avvolge il cupo presentimento che la loro vita sia un'ingiustizia, poiché nessuna vita futura può dare ad essa una giustificazione.

Se noi, però, immaginassimo tali esseri tardivi e antiquari scambiare improvvisamente la sfrontatezza con quella rassegnazione ironico-dolorosa; se li immaginassimo annunciare con voce stentorea: la stirpe è al suo culmine, poiché soltanto ora sa di se stessa ed è divenuta manifesta a se medesima — avremmo uno spettacolo in cui si coglierebbe, come in una metafora, il misterioso significato, per la cultura tedesca, di una certa filosofia molto famosa. Credo che in questo secolo non vi sia stata alcuna pericolosa oscillazione o svolta della cultura tedesca, che non sia divenuta ancor più pericolosa per l'enorme influenza, ancora fino ad oggi dilagante, di questa filosofia, cioè di quella hegeliana. In verità, la credenza di essere un frutto tardivo di altri tempi è paralizzante e intimamente oppressiva: ma terribile e distruttivo deve apparire il fatto che un giorno tale credenza idolatri con ardito capovolgimento questo frutto tardivo come il vero senso e scopo di tutto ciò che è accaduto precedentemente, il fatto, cioè, che la sua sapiente miseria venga paragonata ad un compimento della storia mondiale. Un tale modo di considerare ha abituato i Tedeschi a parlare di un «processo del mondo» e a giustificare il proprio tempo come il necessario risultato di questo processo del mondo; un tale modo di considerare ha

messo la storia, come unicamente sovrana, al posto delle altre forze spirituali, l'arte e la religione, in quanto essa è «il concetto che realizza se stesso», «la dialettica degli spiriti dei popoli», e il «tribunale del mondo».

Questa storia intesa hegelianamente è stata chiamata con scherno il cammino di Dio sulla terra, il quale Dio, però dal canto suo, è fatto solo dalla storia. Ma questo Dio è diventato nei crani hegeliani trasparente e comprensibile a se stesso e ha già salito tutti i gradini dialetticamente possibili del suo divenire fino a quella autorivelazione: cosicché il culmine e il punto finale del processo del mondo coincidono, per Hegel, con la sua stessa esistenza berlinese. Anzi, egli avrebbe dovuto dire che tutte le cose che vengono dopo di lui debbono essere propriamente ritenute soltanto una coda musicale del rondò della storia mondiale e, ancor più propriamente, del tutto superflue. Questo non l'ha detto: in compenso ha impiantato nelle generazioni da lui lievitate quell'ammirazione per la «potenza della storia», che praticamente si trasforma, in ogni momento, in una nuda ammirazione per il successo e porta al servizio idolatra del puro fatto: per la quale idolatria ci si è ora generalmente esercitati nell'espressione molto mitologica e inoltre perfettamente tedesca: «tener conto dei fatti». Ma colui che prima ha imparato a chinare la schiena e a piegare il capo dinnanzi alla «potenza della storia», da ultimo accenna in maniera cinesamente meccanica un «sì» ad ogni potenza, sia questa un governo, un'opinione pubblica, una maggioranza numerica, e muove le sue membra precisamente al ritmo con cui una qualsiasi «potenza» tira il filo. Se ogni successo contiene in sé una necessità razionale, se ogni evento è la vittoria del logico o dell'idea — ebbene ci si inginocchi subito e si percorra inginocchiati tutta la scala dei «successi». Come, non esisterebbero più mitologie dominanti? Come, le religioni sarebbero per morire? Guardate soltanto la religione della potenza storiografica, fate attenzione ai sacerdoti della mitologia delle idee e alle loro ginocchia scorticate! Non sono persino le virtù al seguito di questa nuova fede? O non è disinteresse il fatto che l'uomo storico si lasci spegnere con un soffio in un oggettivo cristallo riflettente? Non è longanimità rinunciare ad ogni violenza in cielo e in terra, per il fatto che in ogni violenza si adora la violenza in sé? Non è giustizia avere sempre nelle mani i piatti della bilancia delle potenze e osservare accuratamente quale si abbassi essendo più forte e più pesante? E che scuola di rispettabilità è una tale visione della storia! Prendere tutto obiettivamente, non essere in collera per nulla, non amare nulla, comprendere tutto, come questo ci rende miti e arrendevoli! E anche se qualcuno, educato a questa scuola, va in collera e si adira pubblicamente, ce ne rallegriamo, perché si sa che bisogna intendere tutto questo solo artisticamente, è *ira* e *studium*, e tuttavia del tutto *sine ira et studio*.

Che pensieri antiquati ho sul cuore contro un tale complesso di mitologia e virtù! Ma devono pur estrinsecarsi una volta, e si deve sempre soltanto ridere. Io direi dunque: la storia inculca sempre: «C'era una volta», e la morale: «Non dovete» oppure «non avreste dovuto». Così la storia diventa il compendio dell'effettiva immoralità. Quanto gravemente sbaglierebbe colui che vedesse la storia allo stesso tempo come giustiziera di questa effettiva immoralità! Il fatto che un Raffaello dovette morire a trentasei anni, ad esempio, offende la morale: un tale essere non dovrebbe morire. Se ora volete venire in aiuto della storia, come apologeti del dato di fatto, direte: egli ha espresso tutto ciò che era in lui; se fosse vissuto più a lungo avrebbe potuto creare il bello sempre soltanto come un bello uguale, non come un bello nuovo e così via. Così siete gli avvocati del diavolo, per il

fatto cioè, che fate del successo, del fatto, il vostro idolo: mentre il fatto è sempre sciocco e in tutti i tempi è apparso più simile ad un vitello che ad un Dio. Come apologeti della storia, inoltre, siete ispirati dall'ignoranza: poiché soltanto per il fatto che ignorate cosa sia una tale *natura naturans* come Raffaello, non vi infervora sapere che essa fu e non sarà più. Recentemente qualcuno ci ha voluto ammaestrare su Goethe raccontandoci che a ottantadue anni la sua vita era esaurita: e tuttavia io baratterei volentieri per un paio d'anni della vita «esaurita» di Goethe interi vagoni di carriere vitali fresche e modernissime, per prendere ancora parte a conversazioni come quelle che Goethe aveva con Eckermann, e per rimanere preservato, in questo modo, da tutti gli addottrinamenti attuali impartiti dai legionari dell'istante. Quanti pochi viventi, hanno diritto a vivere di fronte a tali morti! Il fatto che i molti vivano e che quei pochi non vivano più non è altro che una brutale verità, vale a dire una incorreggibile stupidaggine, un grossolano «è proprio così» di fronte alla morale «non dovrebbe essere così». Certo, di fronte alla morale! Infatti, di qualsiasi virtù si voglia parlare, della giustizia, della magnanimità, del coraggio, della saggezza e della compassione dell'uomo — ovunque egli è virtuoso in quanto si ribella a quella cieca forza dei fatti, alla tirannia del reale e si sottomette a leggi che non sono le leggi di quelle fluttuazioni storiche. Egli nuota sempre contro le onde della storia, sia che combatta le sue passioni come la più immediata e stupida effettività della sua esistenza, sia che si obblighi all'onestà, mentre la menzogna tesse intorno a lui le sue reti scintillanti. Se la storia generalmente non fosse altro che «il sistema mondiale della passione e dell'errore», l'uomo dovrebbe leggere in essa così come Goethe consigliava di leggere il Werther: proprio come se essa gridasse «sii uomo e non seguirmi!». Fortunatamente, però, essa serba anche il ricordo dei grandi che lottarono *contro la storia*, vale a dire contro la cieca potenza del reale, e mette se stessa alla berlina, in quanto fa risaltare come vere e proprie nature storiche proprio quelle che si sono curate poco del «così è», per seguire piuttosto, con gaia fierezza, un «così deve essere». Ciò che li spinge incessantemente avanti non sta nel portare alla tomba la propria generazione, ma nel fondarne una nuova: e se essi stessi nascono come frutti tardivi — c'è un modo di vivere per farlo dimenticare — le generazioni successive li conosceranno soltanto come primogeniti.

9.

È forse il nostro tempo un tale primogenito? — In effetti la veemenza del suo senso storico è così grande e si esprime in una maniera così universale e assolutamente illimitata, che i tempi futuri premieranno in ciò almeno la sua primogenitura, sempre che ci siano *tempi avvenire*, intesi nel senso della cultura. Ma proprio in relazione a ciò rimane un grave dubbio. Accanto all'orgoglio dell'uomo moderno sta la sua *ironia* su se stesso, la sua consapevolezza di dover vivere in uno stato d'animo storicizzante e per così dire crepuscolare, la sua paura di non poter assolutamente in futuro salvare più nulla delle sue speranze e forze giovanili. Qua e là si va ancora più avanti, fino al cinismo e si giustifica il corso della storia, anzi tutto lo sviluppo del mondo, per la specifica comodità dell'uomo moderno, secondo il canone cinico: proprio così dovevano andare le cose, come vanno ora, l'uomo doveva diventare così come è ora e non diversamente e contro questo «deve» non si può ribellare nessuno. Nel benessere di un simile cinismo si rifugia colui che non può vivere nell'ironia; inoltre l'ultimo decennio of-

fire a lui in regalo una delle sue più belle invenzioni, una frase rotonda e piena per quel cinismo: essa definisce il suo modo di vivere conforme al tempo e completamente senza problemi: «pieno abbandono della personalità al processo del mondo». La personalità e il processo del mondo! Il processo del mondo e la personalità della pulce della terra! Se solo non si dovesse sentire in eterno l'iperbole di tutte le iperboli, la parola: mondo, mondo, mondo, poiché ognuno dovrebbe onestamente parlare solo dell'uomo, uomo, uomo! Eredi dei Greci e dei Romani? del cristianesimo? Ciò sembra nulla a tutti questi cinici, eredi, però, del processo mondiale! Vertici e mète del processo del mondo! Senso e soluzione di tutti gli enigmi del divenire in genere, espressi nell'uomo moderno, il più maturo frutto dell'albero della conoscenza, — tutto questo è per me una tronfia prosopopea: da questo segno distintivo si devono riconoscere i primogeniti di tutti i tempi, anche se sono venuti per ultimi! Mai volò così in alto la concezione della storia, nemmeno in sogno; poiché oggi giorno la storia umana è solo la continuazione della storia degli animali e delle piante; anzi, nei più profondi abissi del mare l'universalista storico può trovare ancora le tracce di se stesso, come mucilagginne vivente; considerando attonito come un miracolo l'enorme strada già percorsa dall'uomo, lo sguardo è colto da vertigini dinnanzi all'ancora più sbalorditivo miracolo, dinnanzi allo stesso uomo moderno che può abbracciare con lo sguardo questo cammino. Se ne sta alto e superbo in cima alla piramide del processo mondiale; col porre lì sopra la pietra finale della sua conoscenza, sembra che gridi alla natura tutt'intorno: «Siamo alla mèta, siamo alla mèta, noi siamo la natura giunta al suo compimento».

Europeo troppo borioso del diciannovesimo secolo, tu stai delirando! Il tuo sapere non porta a compimento la natura, ma uccide solo quella che ti è propria. Paragona almeno una volta la tua altezza di uomo che sa, alla tua piccolezza di uomo che può. Certo ti arrampichi in alto verso il cielo sui raggi solari del sapere, ma scendi anche in basso verso il caos. Il tuo modo di camminare, cioè di arrampicarti come uomo che sa, è la tua sorte funesta: terra e suolo indietreggiano per te nell'incerto: per la tua vita non esistono più sostegni, solo più ragnatele che lacera ogni nuova presa di conquista della tua conoscenza. — Ma finiamola con le parole serie dato che è possibile dirne di più allegre.

Il follemente sconsiderato scheggiare e smembrare tutte le fondamenta, la loro dissoluzione in un sempre più fluido e deliquescente divenire, l'instancabile sfilacciare e storicizzare tutto ciò che è, a cui attende l'uomo moderno, questo il grande ragno crociato nel nodo della rete universale — tutto ciò può occupare e preoccupare il moralista, l'artista, il devoto e perfino lo statista; noi, oggi, ne dobbiamo essere rallegrati, in quanto vediamo tutto questo nello splendente specchio magico di un *parolista filosofico*, nella cui testa il tempo è giunto, riguardo a se stesso, alla coscienza ironica, e cioè chiaramente (per dirla in modo goethiano) «fino alla empietà». Hegel ci ha insegnato una volta, «Se lo spirito ha uno scossone, ne siamo coinvolti anche noi filosofi»: il nostro tempo ha avuto uno scossone ironizzando se stesso, ed ecco, ne risentì anche E. von Hartmann che scrisse la sua famosa filosofia dell'incosciente o, per dir meglio, la sua filosofia dell'ironia incosciente. Raramente abbiamo avuto modo di leggere una escogitazione più spassosa e una birichinata più filosofica di quella di Hartmann; chi non viene per mezzo di lui illuminato, anzi interiormente ri sistemato, per quanto riguarda il *divenire* è veramente maturo per la condizione di chi «è stato». Inizio e mèta del processo del mondo, dal primo vagito

della coscienza fino a venire scagliati indietro nel nulla, nonché il compito esattamente determinato della nostra generazione per il processo del mondo, tutto ciò è rappresentato in base alla fonte di ispirazione dell'incosciente così spiritosamente escogitata e nel fulgore di una luce apocalittica, tutto è contraffatto in modo così ingannevole e con così onesta serietà, come se si trattasse di una reale filosofia fatta sul serio e non soltanto di una filosofia da sollazzo —. Tutto ciò fa del suo creatore uno dei primi parodisti filosofici di tutti i tempi: sacrificiamo dunque sul suo altare, sacrificiamo a lui, lo scopritore di una vera medicina universale, una ciocca di capelli — per rubare un'espressione ammirativa di Schleiermacher. Poiché quale medicina sarebbe più salutare contro l'eccesso di cultura storica, della parola hartmanniana di ogni storia universale?

Se si volesse esporre sobriamente ciò che Hartmann ci annuncia dal tripode fumoso dell'incosciente ironia, si dovrebbe dire: egli ci annuncia che il nostro tempo deve proprio essere così come è, se un giorno l'umanità dovrà finire per averne seriamente abbastanza di questa esistenza: cosa che noi intimamente crediamo. Quella terribile ossificazione del nostro tempo, quell'inquieto stridore di ossa — come ci ha ingenuamente rappresentato David Strauss come bellissimo dato di fatto — viene giustificato da Hartmann non solo dal di dietro, *ex causis efficientibus*, ma perfino dal davanti, *ex causa finali*: fin dal giorno del giudizio il mattacchione fa irradiare la luce sul nostro tempo, ed ecco che ci si accorge che questo è molto buono, cioè per colui che vuole soffrire più fortemente possibile per l'indigeribilità della vita e non riesce ad avvicinare abbastanza rapidamente col desiderio quel giorno del giudizio. Hartmann chiama poi il tempo al quale l'uomo si sta ora avvicinando l'umanità: «l'età virile», questo però, secondo la sua rappresentazione è lo stato felice nel quale esiste solo più «solida mediocrità», e l'arte è ciò che è «di sera la farsa per l'agente di borsa berlinese», lo stato in cui «i geni non sono più un bisogno del tempo perché sarebbe come gettare le perle ai porci, oppure anche perché il tempo è progredito oltre lo stadio a cui si addicevano i geni, verso uno più importante», cioè verso quello stadio di sviluppo sociale nel quale ogni lavoratore «con un orario di lavoro che gli lascia agio sufficiente per una sua formazione culturale, conduce una esistenza comoda». Mattacchione fra i mattacchioni, tu esprimi l'aspirazione dell'umanità di oggi: ma sai anche quale spettro ci sarà alla fine di questa età virile dell'umanità, come risultato di quella formazione intellettuale alla solida mediocrità — la nausea. È evidente che le cose vanno in un modo miserando, ma saranno ancora più miserande, «è evidente che l'Anticristo si espanderà ancora di più» ma così *deve* essere, così *deve* accadere, poiché solo in questo modo siamo sulla via migliore — verso la nausea per tutto ciò che esiste. «Perciò avanti coraggiosamente nel processo del mondo, come lavoratori nella vigna del Signore, poiché solo il processo potrà portare alla redenzione!»

La vigna del Signore! Il processo! Verso la redenzione! Chi non vede e non sente qui la cultura storica, che conosce solo la parola «divenire», camuffarsi intenzionalmente in un mostro parodistico e dire su se stessa, ostentando una smorfia grottesca, le cose più proterve? Poiché che cosa chiede ad essi, in effetti, questo ultimo furbesco appello ai lavoratori nella vigna? In quale lavoro devono spingersi avanti arzilli? O ponendo la domanda in termini diversi: che cosa ancora resta da fare all'uomo fornito di cultura storica, il moderno fanatico del processo, che nuota e affoga nel fiume del divenire, per cogliere un giorno quella nausea, la deliziosa uva di quel vigneto? — Non deve fare altro che continuare a vivere come ha già

vissuto, continuare ad amare ciò che già ha amato, odiare ciò che già ha odiato e leggere giornali che ha già letto; per lui esiste solo un peccato — vivere diversamente da come ha vissuto. Come egli però abbia vissuto, ce lo dice con esorbitante, lapidaria chiarezza, quella celebre pagina con le sue proposizioni stampate a grossi caratteri, sulle quali tutta la feccia culturale contemporanea è caduta in balia di un cieco rapimento e di un'estatica frenesia, perché ha creduto di leggere in quelle frasi la propria giustificazione, e invero la propria giustificazione in una luce apocalittica. Poiché da ogni individuo l'incosciente parodista esige «il pieno abbandono della personalità al processo del mondo, per amore della sua mèta, la redenzione del mondo»; o ancora più limpidamente e distintamente: «l'affermazione della volontà di vivere viene proclamata come l'unica cosa provvisoriamente giusta, poiché solo nel pieno abbandono alla vita e ai suoi dolori, non nella vile rinuncia personale e nel tirarsi indietro, è possibile fare qualcosa per il processo del mondo», «l'aspirazione alla negazione individuale della volontà è ugualmente stolta e inutile, sì, ancora più stolta del suicidio». «Il lettore pensante comprenderà anche senza ulteriori indicazioni come si configurerebbe una filosofia pratica basata su questi principi e che una tale filosofia non potrebbe contenere la divaricazione, ma solo la piena conciliazione con la vita.»

Il lettore pensante lo comprenderà: e invece si è potuto fraintendere Hartmann! È come è indicibilmente divertente il fatto che sia stato frainteso! Sono forse i Tedeschi di oggi molto sottili? Un valente inglese rimpiange in essi la mancanza di *delicacy of perception*, anzi osa dire «*in the German wind there does seem to be something splay, something blunt, edged unhandy and infelicitous*», o forse il grande parodista tedesco vorrebbe ribattere? In effetti ci avviciniamo, secondo la sua spiegazione, «a quello stato ideale, in cui il genere umano fa la sua storia con consapevolezza»: ma evidentemente siamo ancora lontani da quello forse ancora più ideale, in cui l'umanità leggerà con consapevolezza il libro di Hartmann. Non appena ci si arriverà, allora nessun uomo si farà sfuggire dalle labbra la parola «processo del mondo» senza un sorriso sulle labbra; perché ci si ricorderà del tempo in cui si ascoltava, si suggeriva, si discuteva, si venerava, si diffondeva e canonizzava il vangelo parodistico di Hartmann con tutta l'onestà di quel «*German mind*», anzi con «la stravolta serietà del gufo», come dice Goethe! Ma il mondo deve procedere, quello stato ideale non lo si può vagheggiare in sogno, deve essere raggiunto con la lotta e conquistato e solo attraverso la gaiezza passa la via della liberazione, della liberazione da quella malintesa serietà da gufi. Sarà il tempo in cui ci si asterrà saggiamente da ogni costruzione del processo mondiale o anche dalla storia dell'umanità, un tempo in cui non si guarderanno più le masse, ma nuovamente gli individui che formano una specie di ponte sul selvaggio fiume del divenire. Costoro non perpetuano un processo, ma in una contemporaneità fuori del tempo, grazie alla storia che permette un tale concorso, vivono come la repubblica dei geniali di cui racconta Schopenhauer; un gigante grida all'altro il suo richiamo attraverso le desolate distanze dei tempi e continua, indisturbato dai nani petulanti e chiassosi che strisciano sotto di loro, l'alto colloquio degli spiriti. Il compito della storia è di essere la mediatrice tra questi e di fornire sempre nuove occasioni e forza per la generazione di ciò che è grande. No, la *mèta dell'umanità* non può trovarsi alla fine, ma solo *nei suoi più alti esemplari*.

Invece il nostro divertente personaggio dice con quella ammirevole dialettica, che è tanto genuina quanto i suoi ammiratori sono degni di ammi-

razione: «Come poco si concilierebbe con il concetto di sviluppo attribuire al processo del mondo un'infinita durata nel passato, poiché qualsiasi sviluppo pensabile dovrebbe essere stato già percorso, cosa che invece non è» (oh bricconcello!), «altrettanto difficile è attribuire al processo una durata infinita per il futuro; entrambe le cose sopprimerebbero il concetto di sviluppo verso una mèta» (ancora una volta bricconcello!) «e renderebbero paragonabile il processo del mondo all'attingere acqua delle Danaidi. La compiuta vittoria del logico sull'illogico» (oh mattacchione dei mattacchioni!) «deve però coincidere con la fine temporale del processo del mondo, con il giorno del giudizio». No, chiaro e beffardo spirito, fino a quando l'illogico prevarrà ancora come oggigiorno, fino a quando, per esempio, si potrà parlare ancora di «processo del mondo» fra il consenso generale, come parli tu, sarà ancora lontano il giorno del giudizio; poiché c'è ancora troppa serenità su questa terra, fiorisce ancora qualche illusione, per esempio, l'illusione dei tuoi contemporanei a tuo riguardo, noi non siamo ancora maturi per essere rigettati nel tuo nulla: poiché crediamo che le cose qui andranno ancora più allegramente, non appena si sarà incominciato a comprenderti, o incompreso incosciente. Ma se ciononostante dovesse giungere potentemente la nausea, come tu hai profetizzato ai tuoi lettori, se tu dovessi avere ragione con la descrizione del tuo presente e del tuo futuro — e nessuno ha disprezzato così tanto entrambi, con tanto disgusto come hai fatto tu — allora io sarò pronto a votare con la maggioranza, nella forma che tu hai proposto, che il prossimo sabato sera, a mezzanotte in punto, il tuo mondo tramonterà; e il nostro decreto potrà così concludersi: da domani non ci sarà più il tempo e non ci saranno più giornali. Forse però non avrà luogo alcun effetto e avremo decretato inutilmente: allora in ogni caso non ci mancherà il tempo per un bell'esperimento. Prenderemo una bilancia e porremo in uno dei due piatti l'incosciente di Hartmann, nell'altro l'hartmanniano processo del mondo. Ci sono uomini convinti che avranno tutte e due lo stesso peso, poiché in ogni piatto ci sarebbe una parola ugualmente cattiva e uno scherzo ugualmente buono. — Una volta compreso lo scherzo di Hartmann, nessuno avrà più bisogno dell'espressione di Hartmann: «processo del mondo», se non appunto per scherzare. In effetti già da tempo è giunto il momento di farsi avanti con tutto l'esercito delle malignità satiriche contro gli eccessi del senso storico, contro l'eccessivo gusto per il processo a spese dell'essere e della vita, contro l'insensata dislocazione di tutte le prospettive; e si deve continuamente ripetere in lode dell'autore della *Filosofia dell'incosciente*, che egli è riuscito per primo ad avere la netta sensazione del ridicolo nella rappresentazione del «processo mondiale» e farla sentire ancora di più con la straordinaria serietà della sua esposizione. A che scopo esiste il «mondo», a che scopo l'«umanità», non ci deve affatto preoccupare, a meno che non ci vogliamo scherzare sopra: poiché la presunzione del piccolo verme umano è veramente la cosa più spassosa e amena sulla scena terrestre; ma la ragione per cui tu, singolo individuo, esisti, questo chiedo io, e se nessuno te lo sa dire, cerca almeno una volta di giustificare *a posteriori* il senso della tua esistenza, proponendo a te stesso uno scopo, una mèta, un «a questo fine», un alto e nobile «a questo fine». Va pure in rovina per esso — non conosco uno scopo di vita migliore che perire *animae magnae prodigus*, per il grande e per l'impossibile. Se invece le dottrine del sovrano divenire della fluidità di tutti i concetti, tipi e specie, della mancanza di ogni differenza cardinale tra l'uomo e l'animale, — dottrine che io ritengo vere sì, ma distruttive — nel furore d'ammaestramento oggi abituale saranno gettate al

popolo ancora per una generazione, nessuno si dovrà poi stupire se il popolo perirà a causa di ciò che è egoisticamente piccolo e miserabile, a causa dell'ossificazione e dell'amore di sé, se comincerà con l'andare in disfaccimento e cesserà di essere popolo: al suo posto poi compariranno sulla scena dell'avvenire forse sistemi di egoismi individuali, affratellamenti a scopo di rapace sfruttamento dei non fratelli e simili creazioni di utilitaristica bassezza. Si continui pure a preparare queste creazioni, a scrivere la storia dal punto di vista delle *masse* e a cercare in essa quelle leggi che si possono dedurre dai bisogni di queste masse, cioè le leggi del movimento degli strati più bassi di creta e di argilla della società. Solo per tre aspetti mi sembra che le masse meritino uno sguardo: primo, perché copie sbiadite di grandi uomini, fatte su carta cattiva e con lastre logore, secondo, come ostacolo ai grandi, e infine come strumento dei grandi; per il resto, se le prenda il diavolo e la statistica! Come può la statistica dimostrare che ci sono leggi nella storia? Leggi? Sì, essa dimostra quanto sia volgare e disgustosamente omogenea la massa: si devono chiamare leggi gli effetti di forze di gravità quali stupidità, scimmiettamento, amore e fame? Ebbene, sia pure, ma in questo modo rimane salda anche questa tesi: se ci sono leggi nella storia, queste non hanno alcun valore e nessun valore ha la storia. È però universalmente stimata, proprio quella specie di storia che considera i grandi istinti delle masse come ciò che è importante e fondamentale nella storia e in tutti i grandi uomini vede soltanto la loro espressione più chiara, quasi come le bollicine che diventano visibili sui flutti. Così la massa genererebbe da sé il grande, il caos, da sé, l'ordine; infine si intona naturalmente l'inno alla massa generatrice: Tutto ciò che per un certo tempo ha mosso una tale massa viene chiamato «grande» e si dice che è una «potenza storica». Ma non significa questo scambiare del tutto intenzionalmente la quantità con la qualità? Se la massa goffa ha trovato particolarmente adeguato qualche pensiero, per esempio un pensiero religioso, e lo ha tenacemente difeso trascinandoselo addosso per secoli, allora, e soltanto allora l'inventore e fondatore di quel pensiero verrà ritenuto grande. Perché mai? Le cose più nobili e più alte non hanno effetto sulle masse; il successo storico del cristianesimo, la sua forza storica, il suo persistere e durare storico, tutto ciò non prova fortunatamente niente riguardo alla grandezza del suo fondatore, visto che caso mai sarebbe una prova contro di lui; ma tra lui e quel successo storico c'è uno strato molto terrestre e oscuro di passione, errore, avidità di potenza e onori, di forze, che continuano ad essere attive, *de\l'imperituri romanum*, uno strato da cui il cristianesimo ha preso quel gusto terreno e quel residuo terreno che gli hanno reso possibile il perdurare in questo mondo e gli hanno dato, in qualche modo, la sua stabilità. La grandezza non deve dipendere dal successo e Demostene ebbe grandezza anche se non ebbe successo. I più puri e veri seguaci del cristianesimo hanno sempre messo in dubbio e ostacolato, più che promosso, il suo successo mondano e la sua cosiddetta «potenza storica»; essi infatti erano soliti porsi fuori del «mondo» e non si preoccupavano del «processo dell'idea cristiana»; per questa ragione sono rimasti per lo più sconosciuti alla storia e non nominati. In termini cristiani: il diavolo regge il mondo ed è il maestro dei successi e del progresso; egli è la vera potenza in tutte le potenze storiche e essenzialmente così sarà sempre — anche se ciò potrà stridere penosamente alla sensibilità di un'epoca che è abituata alla divinizzazione del successo e della potenza storica. Essa si è infatti esercitata a dare nuovi nomi alle cose e a ribattezzare perfino il diavolo. È certamente l'ora di un grande pericolo: gli uomini sembrano vicini a scoprire che l'egoismo dei singoli, dei gruppi

o delle masse è stato in ogni epoca la leva dei movimenti storici: ma nello stesso tempo non ci si è allarmati per questa scoperta, bensì si decreta: l'egoismo deve essere il nostro dio. Con questa nuova fede ci si appresta con chiara intenzionalità a fondare sull'egoismo la storia futura: deve però essere un egoismo avveduto, un egoismo che si imponga alcune restrizioni per rafforzarsi durevolmente, un egoismo che studi la storia proprio per conoscere l'egoismo non intelligente. Mediante questo studio si è imparato che lo Stato ha una missione tutta particolare in quel sistema universale dell'egoismo che si vuole fondare: esso deve diventare il patrono di tutti gli egoismi avveduti, allo scopo di proteggerli con la sua forza militare e poliziesca dai terribili scoppi dell'egoismo non intelligente. Allo stesso scopo viene pure accuratamente istillata nelle masse popolari e nelle classi lavoratrici, pericolose perché non intelligenti, la storia — e precisamente la storia degli animali e degli uomini — perché si sa che un granellino di cultura storica riesce a spezzare i desideri e gli istinti rozzi e sordi o a dirigerli sulla via dell'egoismo raffinato. *In summa*, l'uomo oggi mira, per dirla con E. von Hartmann, a «una sistemazione praticamente comoda nella patria terrena, che guardi con cautela verso il futuro». Lo stesso scrittore chiama tale periodo «l'età virile della umanità» e così si beffa di ciò che oggi viene chiamato «uomo», come se per questo si intendesse solamente il disincantato egoista; e nello stesso modo profetizza, dopo una tale età virile, una corrispondente età senile, e anche ciò solo evidentemente per sfogare il suo sarcasmo sui nostri vegliardi in armonia coi tempi: egli parla infatti della matura contemplazione, con la quale abbracciano con lo sguardo «tutte le tempestose e confuse sofferenze della loro vita trascorsa, e comprendono la vanità delle mètte finora presunte delle loro aspirazioni». No, ad una età virile di quell'egoismo scaltro e storicamente colto corrisponde un'età senile indecorosamente attaccata alla vita con ributtante avidità e infine un ultimo atto con il quale

con le sue strane vicissitudini la storia si chiude
quasi seconda fanciullezza, oblio totale
senz'occhi, senza denti, senza gusto e nulla.

Sia che i pericoli per la nostra vita e per la nostra cultura provengano da questi squallidi vegliardi privi di denti e di gusto oppure dai cosiddetti «uomini» di Hartmann, nei confronti di entrambi vogliamo tenere saldo coi denti il diritto della nostra gioventù e non stancarci di difendere, nella nostra gioventù, il futuro contro questi eversori delle immagini del nostro avvenire. In questa lotta tuttavia dobbiamo fare una constatazione particolarmente amara: *gii eccessi del senso storico, di cui il presente soffre, vengono intenzionalmente promossi, incoraggiati e — utilizzati.*

Li si utilizza contro la gioventù per addestrarla a quella maturità virile dell'egoismo alla quale si aspira ovunque; li si usa per spezzare il naturale disdegno della gioventù mercé un'illuminazione trasfigurante in senso scienti fico-magico, quell'egoismo virile-non virile. Si sa, infatti, di che cosa sia capace la conoscenza storica grazie a una certa preminenza, lo si sa fin troppo bene: può sradicare i più forti istinti della gioventù: l'ardore, l'ostinazione, l'oblio di sé e l'amore; può raffreddare l'ardore del suo senso del diritto, reprimere o conculcare il desiderio di maturare lentamente attraverso il desiderio contrario di essere subito pronti, subito utili, subito fruttuosi; può fiaccare con il dubbio l'onestà e l'ardore del sentimento; la storia può perfino defraudare la gioventù del suo più bel primato, della sua forza di piantare in sé, con fede traboccante, un grande pensiero e di la-

sciarlo crescere fuori di sé in un altro ancor più grande. Un certo eccesso di storia può determinare tutto ciò, lo abbiamo visto: per il fatto, invero, che essa non permette più all'uomo, per via di un continuo spostamento delle prospettive d'orizzonte e dell'eliminazione dell'atmosfera circostante, di sentire o di agire in modo *anti-storico*. Egli si ritrae quindi in se stesso dall'infinità dell'orizzonte nella più piccola cerchia egoistica, e qui è costretto a disseccare e inaridire: probabilmente raggiungerà l'accortezza, mai la saggezza. Ci si potrà metter d'accordo con lui, calcolerà e andrà d'accordo con i fatti, non si infunerà, ammiccherà e saprà cercare il proprio vantaggio e quello del proprio partito nel vantaggio o nello svantaggio altrui; disimparerà il pudore superfluo e diventerà così progressivamente un «uomo» e un «vecchio» hartmanniano. Così egli *deve* diventare, proprio questo è il senso del «pieno abbandono della personalità al processo del mondo», oggi così cinicamente richiesto — per raggiungere la sua mèta, la redenzione del mondo, come ci assicura E. von Hartmann, il mattacchione. Tuttavia volontà e mèta di quegli «uomini» e «vegliardi» alla Hartmann difficilmente possono rappresentare proprio la redenzione del mondo: certamente il mondo sarebbe più redento se venisse liberato da questi uomini e vegliardi. Giungerebbe allora il regno della gioventù. —

10.

Pensando, a questo punto, alla *gioventù*, grido: terra! terra! Basta e basta davvero con viaggi d'errabonda e appassionata ricerca su cupi mari stranieri. Ora finalmente appare una costa: qualunque essa sia, ad essa bisogna approdare: il peggiore porto di fortuna è migliore del brancolare a ritroso nella disperata e scettica infinitudine. Aggrappiamoci prima alla terra, più tardi troveremo i porti buoni e faciliteremo l'arrivo a coloro che giungeranno dopo di noi.

Questo viaggio è stato pericoloso e movimentato. Come siamo lontani ora dalla placida contemplazione nella quale vedemmo per la prima volta la nostra nave prendere il largo. Quando abbiamo indagato sui pericoli della storia ci siamo trovati esposti nel modo più netto a tutti questi pericoli; noi stessi portiamo ancora i segni di quelle sofferenze che in seguito ad un eccesso di storia hanno afflitto gli uomini del nostro tempo e proprio questa trattazione mostra, non voglio nasconderlo, nella dismisura della sua critica, nella immaturità della sua umanità, nel frequente trascorrere dall'ironia al cinismo, dall'orgoglio alla scepsti, la sua impronta moderna, l'impronta della personalità debole. Eppure ho fiducia nella forza ispiratrice, che al posto di un genio dirige la navicella, ho fiducia nella *gioventù*, che essa mi abbia ben guidato, se ora mi costringe ad una *protesta contro l'educazione storica della gioventù da parte dell'uomo moderno*, e se colui che protesta chiede che l'uomo prima di tutto impari a vivere e ad usare la storia solo *al servizio della vita appresa*. Si deve essere giovani per comprendere questa protesta, si può a stento, nella precoce canizie della nostra gioventù di oggi, essere sufficientemente giovani, da sentire ancora contro che cosa in realtà si protesti. Mi aiuterò con un esempio. In Germania non è trascorso molto più di un secolo da quando si è destato, in alcuni giovani, un naturale istinto per ciò che si chiama poesia. Si pensa forse che le generazioni non avessero prima e in quel tempo parlato affatto di quell'arte innaturale e intimamente estranea? È noto il contrario: che esse hanno riflettuto, scritto, disputato sulla «poesia» con tutte le loro forze, con parole su parole, parole, parole. Quel risveglio, determinatosi allora, di una paro-

la alla vita non rappresentò subito anche la morte di coloro che facevano parole; in un certo senso essi vivono ancor oggi; se infatti, come dice Gibbon, non ci vuole altro che tempo, ma molto tempo, perché un mondo tramonti, così non ci vuole altro che tempo, ma ancora più tempo, perché in Germania, il «paese della gradualità», muoia un'idea falsa. Tuttavia oggi esistono forse cento uomini in più di cento anni fa, i quali sanno ciò che è la poesia; forse tra cento anni ci saranno cento uomini in più, i quali nel frattempo avranno anche imparato che cosa è la cultura e che i Tedeschi finora non hanno alcuna cultura, checché ne dicano e insuperbiscano. A costoro il compiacimento così generale dei Tedeschi per la loro «cultura» apparirà altrettanto incredibile e insulso quanto a noi la classicità, un tempo riconosciuta, di Gottsched o il valore di Ramler come il Pindaro tedesco. Forse giudicheranno che questa cultura sia stata solo un tipo di conoscenza intorno alla cultura e per di più una conoscenza molto falsa e superficiale. Falsa e superficiale, infatti, perché si sopportò la contraddizione fra vita e sapere, perché non si vide affatto ciò che è caratteristico nella formazione dei veri popoli civili: che cioè la cultura può scaturire e fiorire solo dalla vita, mentre presso i Tedeschi essa viene appuntata come un fiore di carta oppure viene versata sopra come un rivestimento di zucchero e perciò deve rimanere sempre menzognera e infruttuosa. L'educazione tedesca della gioventù prende avvio proprio da questo falso e sterile concetto della cultura: la sua mèta, vista in modo particolarmente puro ed elevato, non è affatto il libero uomo colto, ma il dotto, l'uomo di scienza e cioè l'uomo di scienza che sia utilizzabile il più presto possibile, che si pone in disparte rispetto alla vita per riconoscerla il più chiaramente possibile; il suo risultato, visto in modo particolarmente empirico e comune, è il filisteo storico-estetico della cultura, il saccente e aggiornato chiacchierone che disquisisce sullo Stato, sulla chiesa e sull'arte, il sensorio per mille specie di sensazioni, lo stomaco insaziabile che ciononostante ignora che cosa siano una vera fame e sete. Che una educazione con quella meta e con quel risultato sia una educazione contronatura, lo sente solo colui che non si è ancora formato completamente in essa, lo sente solo l'istinto della gioventù, perché essa ha ancora l'istinto della natura, che viene spezzato solo artificialmente e violentemente da tale educazione. Chi però vuole a sua volta infrangere tale educazione, deve aiutare la gioventù a parlare, deve illuminare con la chiarezza dei concetti la sua inconscia opposizione e deve fare di questa una coscienza che sia realmente tale e che parli ad alta voce. Ma come potrà raggiungere una mèta così inconsueta? —

Prima di tutto distruggendo una superstizione, la fede nella *necessità* di quell'operazione educativa. Infatti si pensa che non esista alcun'altra possibilità al di fuori di questa nostra realtà di oggi sommamente meschina. Si esamini la letteratura sulla istruzione ed educazione superiore degli ultimi decenni: chi lo farà, si accorgerà con sua spiacevole sorpresa quanto uniformemente in tutte le oscillazioni delle proposte, in tutta la veemenza delle contraddizioni, venga considerata l'intenzione complessiva dell'educazione, con quanta faciloneria il risultato fino ad oggi ottenuto, P«uomo colto» come viene oggi inteso, sia stato assunto a fondamento necessario e razionale di ogni ulteriore educazione. Quel monotono canone suonerebbe a un dipresso così: il giovane deve iniziare con un sapere sulla cultura, non con un sapere sulla vita e ancora meno con la vita e con l'esperienza stessa. E invero questo sapere sulla cultura viene riversato o inculcato nel giovane come un sapere storico; vale a dire la sua testa viene riempita di un'enorme quantità di concetti, tratti dalla conoscenza estremamente mediata, dei

tempi e dei popoli passati, non già dalla intuizione immediata della vita. Il suo desiderio di sperimentare qualche cosa da se stesso e di sentire crescere in se stesso un sistema di esperienze proprie coerentemente vivo — un tale desiderio viene intorpidito e per così dire reso ebbro mediante il bel miraggio che sia possibile assommare in sé, in pochi anni, le massime e le più significative esperienze dei tempi antichi, e proprio dei tempi più importanti. Si tratta dello stesso metodo delirante che conduce i nostri giovani artisti figurativi nei musei e nelle gallerie invece che nel laboratorio di un maestro e innanzitutto nell'unico laboratorio dell'unica maestra, la natura. Già, come se si potesse, da frettolosi passanti della storia, imitare il passato nelle sue abilità e nelle sue arti, nelle sue vere conquiste di vita. Già, come se la vita stessa non fosse un mestiere che deve essere imparato dai fondamentali e continuamente esercitato senza risparmio, se si vuole evitare che ne sguscino fuori pasticcioni e chiacchieroni! —

Platone riteneva indispensabile che la prima generazione della sua nuova società (nello Stato perfetto) fosse educata con l'ausilio di una grossa *menzogna necessaria*, i bambini dovevano imparare a credere di aver abitato tutti già per un certo tempo in sogno, sotto terra, dove erano stati impastati e formati dall'artefice della natura. Era impossibile ribellarsi a questo passato! Impossibile opporsi all'opera degli dèi. Ciò deve valere come inviolabile legge di natura: chi nasce come filosofo ha oro nel suo corpo, chi come guardiano, solo argento, chi come lavoratore, ferro e bronzo. Come non è possibile mescolare questi metalli, spiega Platone, così non deve essere possibile mutare e confondere l'ordine delle caste; la fede nella *aeterna veritas* di questo ordine è il fondamento della nuova educazione e quindi del nuovo Stato. — Così anche il tedesco moderno crede alla *aeterna veritas* della sua educazione, del suo tipo di cultura: eppure questa fede cade, come sarebbe caduto lo Stato platonico, se alla bugia necessaria si opponesse una *verità necessaria*, quella secondo la quale il tedesco non ha alcuna cultura, poiché in base alla sua educazione egli non la può avere. Egli vuole il fiore senza radice e stelo: lo vuole dunque inutilmente. Questa è la semplice verità, una verità sgradevole e rozza, una autentica verità necessaria.

La *nostra prima generazione* deve però essere educata in questa verità necessaria; essa certamente ne soffre nel modo più grave perché per mezzo suo deve educare se stessa, cioè se stessa contro se stessa, ad una nuova consuetudine e natura, prendendo le mosse da una antica e prima natura e consuetudine; cosicché potrebbe dire a se stessa in antico spagnolo: «*Defienda me Dios de my*». Dio difenda me da me stesso, ossia dalla natura che ho già acquisito. Essa deve gustare quella verità goccia a goccia, assaporarla come una medicina amara e violenta; e ogni singolo individuo di questa generazione deve superare se stesso per pronunciare un giudizio sopra di sé, ciò che sopporterebbe più facilmente quale giudizio generale su di un'epoca intera, questo giudizio: noi siamo senza cultura, ancora di più, noi siamo guasti rispetto alla vita, al giusto e semplice vedere e udire, al felice cogliere ciò che è prossimo e naturale, e fino ad ora non possediamo nemmeno il fondamento di una cultura, perché noi stessi non siamo convinti di avere in noi una vera vita. Sbriciolato e infranto, in complesso scomposto quasi meccanicamente in un interno e in un esterno, cosperso di concetti come di denti di drago, generando draghi concettuali, sofferente inoltre della malattia delle parole e senza fiducia nel nostro stesso sentire che non sia stato ancora contrassegnato con parole: io, come una fabbrica non viva, eppure sinistramente attiva nel generare concetti e parole, ho

forse ancora il diritto di dire di me stesso *cogito, ergo sum*, ma non *vivo, ergo cogito*. Il vuoto «essere» mi è garantito, non già «vita» piena e vivente; il mio sentimento originario mi assicura soltanto che io sono un essere pensante, non un essere vivo, che io non sono un *animai*, bensì al massimo un *cogitai*. Regalatevi prima la vita, e poi vi creerò da essa anche una cultura! — così grida ogni singolo uomo di questa prima generazione, e tutti gli altri si *riconosceranno* tra loro in questo grido. Chi regalerà loro la vita?

Nessun dio e nessun uomo: solo la loro *gioventù*: liberatela dalle catene e con essa sarà libera anche la vita. Poiché questa era solo nascosta, in prigione, non è ancora inaridita e morta — interrogate voi stessi!

Ma questa vita liberata dalle catene è inferma e deve essere risanata. È afflitta da molti mali e non soffre soltanto ricordando le sue catene — soffre, cosa che a noi qui importa di più, della *malattia storica*. L'eccesso di storia ha aggredito la forza plastica della vita, essa non riesce più a servirsi del passato come di un sostanzioso nutrimento. Il male è terribile, pur tuttavia, se la gioventù non avesse il dono chiaroveggente della natura, nessuno saprebbe che si tratta di un male e che un paradiso di salute è andato perduto. La stessa gioventù indovina però, col salutare istinto della stessa natura, il modo con cui si deve riconquistare questo paradiso; essa conosce gli unguenti e le medicine contro la malattia storica, contro l'eccesso dell'elemento storico: come si chiamano?

Non ci si meravigli, sono nomi di veleni: gli antidoti contro ciò che è storico si chiamano *il non-storico* e *il sovrastorico*. Con questi nomi ritorniamo agli inizi della nostra trattazione e alla sua pacatezza.

Con il termine «non-storico» designo l'arte e la forza di poter *dimenticare* e di racchiudersi in un delimitato *orizzonte*; per «sovrastorico» intendo le potenze che distolgono lo sguardo dal divenire, volgendolo a ciò che dà all'esistenza l'impronta dell'eterno e dell'immutabile, *ali*arte* e alla *religione*. La *scienza* — poiché è essa che parlerebbe di veleni — vede in quella forza, in queste potenze, potenze e forze avverse: essa, infatti, ritiene vera e giusta, dunque scientifica, soltanto quella considerazione delle cose che vede ovunque un divenuto, un elemento storico e mai qualcosa che è, un qualcosa di eterno; come essa vive in un'intima contraddizione con le potenze eterizzanti dell'arte e della religione, così odia l'oblio, la morte del sapere, cerca di togliere ogni delimitazione dell'orizzonte e getta l'uomo in un mare dai flutti abbaglianti e infinitamente sterminato del divenire conosciuto.

Se almeno l'uomo vi potesse vivere! Come in un terremoto le città crollano e si spopolano e l'uomo, tremante e fuggitivo, costruisce la sua casa su un terreno vulcanico, così anche la vita si schianta e diviene fiacca e senza nerbo, quando il *terremoto delle idee*, che la scienza provoca, toglie all'uomo il fondamento di tutta la sua sicurezza e serenità, la fede in ciò che è costante ed eterno. Deve, allora, la vita dominare sulla conoscenza, sulla scienza, o deve la conoscenza dominare sulla vita? Quale delle due forze è la maggiore e la decisiva? Nessuno avrà dubbi: la vita è la forza maggiore, quella dominante, giacché una conoscenza che distruggesse la vita, avrebbe insieme distrutto se stessa. La conoscenza presuppone la vita; rispetto alla conservazione della vita, ha quindi lo stesso interesse che ogni essere ha per la continuazione della propria esistenza. Così la scienza ha bisogno di un controllo e di una sorveglianza superiori; *una teoria igienica della vita* si pone proprio vicino alla scienza, e una tesi di questa teoria direbbe appunto: il non-storico e il sovrastorico sono gli antidoti naturali contro il

soffocamento della vita cagionato da ciò che è storico, contro la malattia storica. Probabilmente noi, malati di storia, dobbiamo soffrire anche a causa degli antidoti. Ma il fatto che ne soffriamo, non è una prova contro la giustezza del metodo terapeutico scelto.

E qui io vedo la missione di quella *gioventù*, di quella prima generazione di lottatori e uccisori di serpenti, che precede una cultura e una umanità più felici e più belle, senza avere, di queste felicità e bellezze future, nulla di più che un promettente presagio. Questa gioventù soffrirà della malattia e, al tempo stesso, degli antidoti: e, nonostante ciò, ritiene di potersi vantare di una più forte salute e soprattutto di una natura più naturale di quanto siano state quelle delle generazioni precedenti, degli «uomini» e dei «vegliardi» colti del presente. La sua missione, però, è quella di scrollare le idee che quel presente ha della «salute» e della «cultura», e di far sorgere disprezzo e odio contro tali ibridi mostri concettuali; e il segno di garanzia della sua salute più forte deve consistere precisamente nel fatto che essa, cioè questa gioventù, non può servirsi, per designare la propria natura, di nessun concetto, di nessuna parola faziosa ricavata dalle monete verbali e concettuali d'uso corrente oggi, derivando essa la sua persuasione, in ogni momento migliore, soltanto da una forza che in lei agisce, lotta, separa e divide, e da un sempre più elevato sentimento della vita. Si potrà contestare che questa gioventù abbia già una cultura — ma per quale gioventù questo sarebbe un rimprovero? Si potrà biasimare la sua rozzezza e dismisura — ma essa non è ancora abbastanza vecchia e saggia per essere moderata; soprattutto non ha bisogno di fingere e di difendere una cultura già fatta e gode di tutte le consolazioni e dei privilegi della gioventù, innanzitutto del privilegio dell'onestà coraggiosa e incauta e dell'entusiasmante conforto della speranza.

Io so che questi uomini pieni di speranza comprendono da vicino tutte queste generalità e che con la loro propria esperienza le tradurranno in una dottrina pensata in termini personali; si limitino pure gli altri a vedere soltanto piatti coperti, che possono anche essere vuoti: verrà un giorno che con i loro propri occhi s'accorgeranno con stupore che questi piatti sono riempiti e che in queste generalità vi erano inscatolati e compressi slanci aggressivi, esigenze, impulsi vitali, passioni, i quali non potevano restare molto tempo così coperti. Rimandando questi dubbiosi al tempo che porta alla luce tutto, mi rivolgo, infine, a quella società di uomini che sperano per raccontare loro, con una parabola, l'andamento e il corso della loro guarigione, della loro salvezza dalla malattia storica e, con ciò, la loro stessa storia, fino al momento in cui saranno nuovamente sufficientemente sani per coltivare di nuovo la storia e per servirsi del passato sotto la signoria della vita, in quel triplice senso, vale a dire monumentale, antiquario o critico. In quel momento saranno più ignoranti dei «dotti» del presente, giacché avranno molto disimparato e avranno perduto persino ogni voglia di guardare ancora a ciò che quei dotti vogliono sapere soprattutto; i loro segni di riconoscimento, considerati dal punto di vista di quei dotti, sono proprio la loro «incultura», la loro indifferenza e il loro restar preclusi a molte cose famose, perfino a qualche cosa buona. Ma essi, a quel punto finale della loro guarigione, sono diventati di nuovo *uomini* e hanno cessato di essere aggregati simili a uomini — e questo è già qualcosa! Queste sono ancora speranze! E ciò, a voi che sperate, non fa ridere il cuore?

E come arriveremo a quella mèta? Chiederete. Il dio delfico vi grida, proprio all'inizio del cammino verso questa mèta, la sua sentenza: «Cono-

sci te stesso». È una sentenza difficile: giacché quel dio «non nasconde e non rivela, ma accenna soltanto», come ha detto Eraclito. A che cosa accenna?

Ci furono secoli in cui i Greci si trovarono in un pericolo simile a quello in cui ci troviamo noi, di andare cioè in rovina a causa dello straripare di quel che è estraneo e passato, a causa della «storia». Non sono mai vissuti in superba intoccabilità: la loro «cultura» fu invece, per molto tempo, un caos di forme e idee straniere, semitiche, babilonesi, lidie ed egizie* la loro religione fu una vera lotta tra gli dèi di tutto l'Oriente: qualcosa di simile a come oggi la «cultura tedesca» e la religione sono un caos in cui lottano tutti i paesi stranieri, di tutti i tempi passati. E, ciononostante, la cultura ellenica non divenne un aggregato, proprio grazie a quella sentenza di Apollo. I Greci impararono, poco alla volta, a *organizzare il caos*, concentrandosi secondo l'insegnamento delfico, su se stessi, cioè sui veri bisogni e lasciando morire i bisogni apparenti. Così ripresero possesso di sé; non rimasero a lungo sovraccarichi eredi ed epigoni di tutto l'Oriente; essi divennero dopo una dura lotta con se stessi, per mezzo della interpretazione pratica di quella sentenza, i più felici accrescitori e fruttificatori del tesoro ereditato, i primogeniti e i modelli di tutti i successivi popoli civili.

Questa è una parabola per ognuno di noi: ognuno deve organizzare in sé il caos, concentrandosi sulle sue vere esigenze. La sua onestà, il suo carattere gagliardo e verace deve, un giorno o l'altro, volgersi contro il fatto che sempre e soltanto si ripeta, si impari da altri e si imiti; comincerà allora a comprendere che la cultura può essere anche qualcosa di diverso da una *decorazione della vita*, cioè, in fondo, sempre e soltanto simulazione e mascheramento; poiché ogni ornamento nasconde ciò che è ornato. Così gli si svelerà il concetto greco di cultura — in opposizione a quello romano — il concetto della cultura come una *physis* nuova e migliorata, senza interno ed esterno, senza simulazione e convenzione, della cultura come accordo tra vivere, pensare, apparire e volere. Così imparerà, per sua propria esperienza, che fu la superiore forza della natura *etica*, ciò a cui i Greci devono la vittoria su tutte le altre culture, e che ogni accrescimento della veracità deve essere anche un incremento che prepara la *vera formazione*: anche se questa veracità può occasionalmente danneggiare in modo serio proprio quel! addottrinamento oggi tanto in auge, anche se può contribuire a far cadere tutta una cultura decorativa.