

Editrice Università degli Studi di Trento

Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche

Labirinti **53**

TESTI



Georg Brandes

Radicalismo aristocratico e altri scritti su Nietzsche

a cura di

Alessandro Fambrini



Labirinti

Collana del Dipartimento
di Scienze Filologiche e Storiche

53

Direttore Fabrizio Cambi

Segreteria di redazione
Lia Coen

Università degli Studi di Trento

Georg Brandes

Radicalismo aristocratico
e altri scritti su Nietzsche

a cura di Alessandro Fambrini

Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche
Trento 2001

In copertina: *Ritratto di Georg Brandes*, in Henri Nathansen,
Jude oder Europäer, Frankfurt am Main 1931.

SOMMARIO

<i>Introduzione</i> . Radicalismi aristocratici. Georg Brandes e Friedrich Nietzsche	VII
Cronologia	XXV
Nota al testo	XLI
Radicalismo aristocratico. Un saggio su Friedrich Nietzsche (1889)	1
Poscritto al saggio del 1889	59
Friedrich Nietzsche: l'ultimo anno di vita cosciente (1899)	67
Friedrich Nietzsche (1900)	75
Nietzsche contro i Tedeschi (1909)	79
Corrispondenza Brandes - Nietzsche (1887-1889)	87
Bibliografia	131

INTRODUZIONE

RADICALISMI ARISTOCRATICI. GEORG BRANDES E FRIEDRICH NIETZSCHE

[Il dottor Georg Brandes] è tra i più valenti missionari di nuove idee che io conosca, e la sua cerchia d'influenza è assai vasta. Collaboratore di tutte le importanti riviste europee e tedesche, scrive in parte in tedesco, in parte in danese, in parte in francese, in questi ultimi anni ha tenuto conferenze a Pietroburgo, Mosca e Varsavia, e sua dote precipua è l'abilità di mediare tra le nazioni e di portare nuovi nomi alla fama.

Friedrich Nietzsche, lettera a Ernst Wilhelm Fritzsche del 2 dicembre 1887

Mi sto occupando di un filosofo tedesco che risiede attualmente in Italia. Trovo straordinaria la corrispondenza tra le sue idee e le mie, è l'unico pensatore, al giorno d'oggi, capace di dare impulso alla mia riflessione. Siamo in contatto da qualche anno. Il suo è uno strano nome, ed è ancora sconosciuto. Si chiama Friedrich Nietzsche. Ma quell'uomo è un genio.

Georg Brandes, lettera a Sophus Scandorph del 1 aprile 1888

I

Nell'agosto 1886 Nietzsche inviò a Georg Brandes una copia di *Al di là del bene e del male*. Pur se profondamente colpito da quel testo («lo lessi e ne ebbi una forte impressione», scriverà nel 1899), Brandes rispose solo alla fine del novembre 1887 – dopo

che a quella prima spedizione era seguita quella della *Genealogia della morale* – inaugurando così una corrispondenza che si sarebbe protratta fitta e quasi ininterrotta per poco più di un anno, prima che il crollo psichico di Nietzsche all'inizio del 1889 la precipitasse nel silenzio. Dal rapporto personale, stimolante e per entrambi fecondo, scaturirono echi che s'ingigantirono nel contesto culturale dell'epoca, contribuendo sensibilmente a mutarne i connotati: mentre intorno a Nietzsche, infatti, si diradava il senso d'isolamento che ne aveva caratterizzato la vicenda di quegli anni, tra il 10 aprile e l'8 maggio 1888 Brandes teneva una serie di cinque conferenze dedicate al pensatore tedesco presso l'università di Copenaghen. Di tali conferenze Henrik Cavling pubblicò dettagliati resoconti quotidiani su «Politiken» in data 17 e 18 aprile e 2 e 9 maggio 1888,¹ allargando la cerchia di coloro che iniziavano a nutrire familiarità con il nome di Nietzsche e ampliandola ben oltre quei 150/300 spettatori nei quali Brandes stesso in una lettera a Nietzsche (29 aprile 1888) quantifica il pubblico per il proprio ciclo di lezioni: comunque una buona cifra, anche se il successo delle conferenze non è paragonabile a quello delle successive, dedicate a Goethe, nel novembre-dicembre dello stesso 1888 (di esse si ha un'eco anche nell'abbondanza di citazioni goethiane che affiorano anche nello studio sul filosofo tedesco, portato a termine qualche mese più tardi).

Le conferenze dedicate a Nietzsche furono presto rielaborate nel saggio *Aristokratisk Radikalisme. En Afhandling om Friedrich Nietzsche (Radicalismo aristocratico. Un saggio su Friedrich Nietzsche)* uscito sul numero di «Tilskueren» dell'agosto 1889 e ristampato nello stesso anno all'interno del volume *Essays. Fremmede Personligheder*, che raccoglieva diversi studi del critico danese, con il titolo capovolto in *Friedrich Nietzsche. En Afhandling om aristokratisk Radikalisme (Friedrich Nietzsche. Un saggio sul radicalismo aristocratico)*, con il quale appare anche nel settimo volume delle *Samlede Skrifter*. Era con ciò dato il via a un dibattito che avrebbe sorvolato ben presto gli orizzonti del mondo scandinavo e investito con forza

¹ Di tali conferenze sono conservati i manoscritti, dei quali – tuttora inediti – si annuncia un'imminente edizione curata da Per Dahl e Gert Posselt.

dirompente l'Europa intera. Alle conferenze e agli scritti di Brandes seguirono di lì a poco le prime disamine critiche del «sistema» nietzscheano, gli studi di Ola Hansson² e di Leo Berg,³ prima che lo stesso saggio di Brandes apparisse in traduzione tedesca nell'aprile 1890 sulla «Deutsche Rundschau».⁴ In particolare con lo svedese Hansson (1860-1925), critico e scrittore che operò in ambito tedesco al volgere del secolo muovendo da posizioni simboliste-decadenti, prima di convertirsi al cattolicesimo nel 1898, si sviluppò un complesso intreccio di priorità che sfociò in aperta polemica: nel luglio 1889 Laura Marholm (pseudonimo di Laura Mohr, giornalista, intellettuale e divulgatrice della cultura scandinava in ambito germanico al volgere del secolo, a sua volta autrice di una delle prime note critiche su Nietzsche, all'interno del suo articolo *Der Erdboden des Talents*, sulla «Freie Bühne» del marzo 1890) ricevette il saggio di Brandes, che avrebbe dovuto provvedere a tradurre in tedesco; la donna, tuttavia, fino ad allora «fedele allieva e ammiratrice di Georg Brandes»,⁵ tirò per le lunghe, e il lavoro di Brandes fu scavalcato in attualità dallo studio di Hansson che nel frattempo, nel settembre 1889, si era sposato con Marholm. Quasi contemporaneamente, su «Neue Freie Presse» 9031 (15 ottobre 1889), era apparso un altro saggio di Hansson dal titolo *Nietzscheanismus in Skandinavien* («Nietzscheanesimo in Scandinavia») dove si af-

² Friedrich Nietzsche. *Die Umrißlinien seines Systems und seiner Persönlichkeit*, «Unsere Zeit», 11 (1889), pp. 400-18 [l'articolo di Hansson termina a p. 417; segue un *Nachwort der Redaktion*]; ristampato in brochure – con poche variazioni – con il titolo *Friedrich Nietzsche. Seine Persönlichkeit und sein System*, Leipzig 1890.

³ Friedrich Nietzsche. *Studie*, «Deutschland», 9 u. 10 (1889), pp. 148s. e 168ss.

⁴ Seguendo lo stesso percorso delle vicende editoriali danesi, l'edizione tedesca della «Deutsche Rundschau» (63 [1890], pp. 52-89) presentava il saggio di Brandes come *Aristokratischer Radikalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche (Radicalismo aristocratico. Un saggio su Friedrich Nietzsche)*, prima che nell'edizione in volume (*Menschen und Werke*, Frankfurt am Main 1894, pp. 137-225) il titolo fosse cambiato in *Friedrich Nietzsche. Eine Abhandlung ueber [sic] aristokratischen Radikalismus*.

⁵ Bengt Algot Sørensen, *Laura Marholm, Friedrich Nietzsche und Gerhard Hauptmanns Einsame Menschen*, «Orbis Litterarum», 47 (1992), p. 53.

fermava tra l'altro che Brandes, dopo aver riportato la letteratura alle sue radici del diciottesimo secolo e averla restituita alla sua funzione di impegno sociale, liberandola dalle nebbie del romanticismo, aveva levato nuovamente la sua voce, venti anni dopo, stavolta in senso aristocratico. Primi di una lunga serie di articoli che usavano l'ariete di Nietzsche per attaccare Georg Brandes e la sua concezione di letteratura, i due saggi di Hansson scatenarono l'ira e il disgusto di Brandes e furono tra le cause non ultime che provocarono il suo ritiro dall'agone nietzscheano.⁶ Il giudizio del critico danese su Hansson, che aveva dopotutto frequentato la sua casa (proprio lì aveva conosciuto Laura Marholm nell'estate 1888) e gli aveva mostrato il rispetto di un discepolo (nel 1887 Hansson concludeva uno dei suoi primi studi critici con le parole «ciò di cui abbiamo bisogno, insomma, è un Brandes svedese»⁷), si fece – da indulgente che era (Brandes aveva persino interceduto presso l'editore Philippsens affinché pubblicasse un'opera di Hansson, *Sensitiva amorosa*⁸) – estremamente tagliente («Hansson è un individuo poco dotato e ora sembra essere impazzito, dopo aver sposato una tedesca che pretende a tutti i costi che il suo uomo sia una celebrità e gli batte la grancassa»,⁹ scrive Brandes a Gustav af Geijerstam il 15 aprile 1890) e l'intera vicenda fu ricostruita da Brandes come un

⁶ Si vedano al proposito i nss. *Ola Hansson und Georg Brandes. Einige Bemerkungen über die erste Rezeption Nietzsches*, «Nietzsche-Studien», 26 (1997), pp. 421-40; e *Ola Hansson und die Folgen*, in *Widersprüche. Zur Frühen Nietzsche-Rezeption*, hrsg. im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik von Andreas Schirmer und Rüdiger Schmidt, Weimar 2000, pp. 65-78; più in generale sul ruolo di Hansson come figura d'intellettuale sullo sfondo della Germania dell'ultimo scorcio del diciannovesimo secolo: Arne Widell, *Ola Hansson i Tyskland. En studie i hans liv och diktning åren 1890-1893*, Stockholm 1979; e Inger Månesköld-Öberg, *Att spegla tiden - eller forma den. Ola Hanssons introduktion av nordisk litteratur i Tyskland 1889-1895*, Göteborg 1984.

⁷ Ola Hansson, *Den svensk Skönlitteratur 1887 i Fugleperspektiv*, «Ny Jord», 1 (1888), p. 352.

⁸ Cfr. la lettera di Georg Brandes a Jonas Lie del 14 febbraio 1890, in *Georg og Edvard Brandes' Brevveksling med nordiske Forfattere og Videnskabsmænd*, udg. af Morten Borup, under medv. af Francis Bull og John Landquist, København 1939-1942, Bd. IV, p. 441.

⁹ *Georg og Edvard Brandes' Brevveksling med nordiske Forfattere og Videnskabsmænd...*, Bd. VI, p. 176.

vero e proprio scippo, con particolari polizieschi, come emerge da una lettera a Jonas Lie del 14 febbraio 1890:

In maggio o giugno ho inviato il mio saggio alla signora (allora ancora signorina) Mohr perché lo traducesse. Lei lo ha accantonato, poi si è sposata e ha cominciato a farsi prestare da me i testi di Nietzsche, finché un bel giorno non mi ha mandato uno studio su Nietzsche, opera di suo marito (che lei aveva conosciuto grazie a me) – in tedesco – già bello e stampato, mentre il mio saggio sullo stesso argomento non era ancora stato tradotto e il lavoro era rimasto così indietro da non poter essere pubblicato prima di maggio. Ma non è che me ne importi molto, il lavoro del sig. Hansson non può certo nuocere al mio, e tuttavia se n'è andato l'interesse della novità per un soggetto che io sono stato il primo a conoscere in tutto il Nord e che in Germania nessuno aveva affrontato prima di me.¹⁰

Al di là delle manipolazioni reali o presunte di Laura Marholm, un ulteriore ritardo alla pubblicazione della versione tedesca di *Aristokratisk Radikalisme*, fu dovuto agli interventi che Brandes dovette far seguire al primo invio del saggio alla redazione della «Deutsche Rundschau». Alla spedizione, avvenuta il 20 dicembre 1889, seguì una richiesta di modifiche da parte del curatore della rivista, Julius Rodenberg, in data 29 dicembre.¹¹ Brandes, come risulta dalla corrispondenza con Rodenberg, inviò il lavoro finito solo il 3 marzo 1890, chiamando a causa delle nuove emendazioni e integrazioni apportate anche la «reiterata polemica con certi professori universitari»¹² in cui si era trovato coinvolto e in seguito alla quale aveva ritenuto di dover fornire al suo lavoro «la massima chiarezza possibile».¹³

L'accento ai «professori universitari» fa luce su un altro fronte polemico che il saggio su Nietzsche aveva aperto, questa volta all'interno della Danimarca: era stato Harald Høffding, in particolare, a prendere posizione contro Brandes nel suo scritto

¹⁰ Ivi, p. 440.

¹¹ Cfr. Klaus Bohnen, *Brandes und die «Deutsche Rundschau». Unveröffentlichter Briefwechsel zwischen Georg Brandes und Julius Rodenberg*, Kopenhagen - München 1980, pp. 68-69.

¹² Ivi, p. 70.

¹³ Ivi.

Demokratisk Radikalisme (*Radicalismo democratico*), uscito su «Tilskueren» nel numero del novembre-dicembre 1889; in esso, alla visione del genio come «scopo dell'evoluzione» che emerge dallo studio di Brandes, Høffding oppone quella del genio come «mezzo» per raggiungere un fine comune, individuato – sulla scia degli utilitaristi il cui pensiero proprio Brandes aveva introdotto nel mondo scandinavo – nel benessere per il maggior numero possibile di individui. La polemica si sviluppò poi attraverso una risposta di Brandes (che tenne comunque conto della critica: nella versione tedesca di *Radicalismo aristocratico*, uscita nell'aprile 1890, la sua *vis polemica* appare leggermente attenuata¹⁴), *Det store Menneske, Kulturens Kilde* (*L'uomo grande, fonte della cultura*, in «Tilskueren», gennaio 1890), cui seguirono, ancora su «Tilskueren», un *Gensvar til Dr. G. Brandes* (*Replica al dott. G. Brandes*) di Høffding, un *Duplik* (*Controriplica*) di Brandes e infine un conciliante *Epilog* (*Epilogo*) ancora di Høffding.

Le polemiche tra Brandes, Hansson e Marholm da una parte e tra Brandes e Høffding dall'altra passano comunque in secondo piano rispetto all'impatto che il pensiero di Nietzsche, attivato da questi vettori, andava producendo sulla società culturale dell'epoca. Mentre Brandes si dedicava a rintuzzare gli attacchi che gli piovevano da destra e sinistra e perdeva di vista in modo ineluttabile e quasi definitivo l'oggetto che li aveva scatenati, Nietzsche aveva ormai iniziato la sua corsa nel mito.

II

Dalla nostra prospettiva di posteri le parti si sono invertite, e Nietzsche, con il suo profilo di titano, sovrasta Brandes, ormai pressoché dimenticato al di fuori del suo paese e di una ristretta cerchia di studiosi. Non era così, al principio degli anni Ottanta del secolo scorso. Brandes, nato in Danimarca, a Copenaghen, nel 1842, hegeliano di sinistra per formazione, conseguito il

¹⁴ Cfr. Heiko Uecker, *Ein guter dänischer Europäer. Georg Brandes und Friedrich Nietzsche*, «Arcadia», 17 (1982), p. 251ss.

grado dottorale con una dissertazione sull'estetica di Taine nel 1870, era l'autore acclamato del monumentale studio *Hovedstrømninger i det nittende Aarhundredes Litteratur* (*Correnti principali nella letteratura del XIX Secolo*, 1872-90), il capofila teorico di un movimento che proiettava la cultura nordica ai vertici dell'avanguardia europea in ogni settore della vita artistica (nel *fin de siècle* scandinavo si rincorreranno, a breve distanza di tempo, J. P. Jacobsen, Ibsen, Bjørnson, Bang, Hamsun, Strindberg per la letteratura e il teatro, Krøjer, Munch, Grieg, Nielsen per la pittura e la musica), e possedeva la levatura di una autorità indiscutibile, rafforzata in ambito germanico dalla circostanza di aver trascorso quasi sei anni ininterrotti a Berlino, dall'ottobre 1877 al febbraio 1883, dove era stato tra l'altro collaboratore dell'autorevole «Deutsche Rundschau». ¹⁵ Non meraviglia quindi l'indulgenza a tratti venata di paternalismo che Brandes talvolta adopera nei confronti di un uomo che, in fondo, era praticamente suo coetaneo (tra i due correavano appena due anni: Nietzsche, come si ricorderà, era nato nel 1844), né meraviglia il tono di sommessa deferenza, quasi di soggezione che affiora di tanto in tanto, specie nelle prime missive di Nietzsche al corrispondente danese, o gli accenti di ammirazione che segnalano la consapevolezza, da parte del filosofo tedesco, di ciò che avrebbero significato per lui la stima e il riconoscimento di Brandes – accenti che ricorrono, ad esempio, in una lettera all'editore Ernst Schmeitzer del 13 febbraio 1883:

Le segnalo il signor Brandes, lo storico della cultura, che si trova attualmente a Berlino: è, tra i danesi di oggi, quello dotato dello spirito più profondo. Ho saputo che ultimamente si è occupato di me. ¹⁶

¹⁵ Si vedano al proposito: Klaus Bohnen, *Brandes und die «Deutsche Rundschau»...*, nonché Bengt Algot Sørensen, *Georg Brandes als «deutscher» Schriftsteller*, in *The Activist Critic. A Symposium on the Political Ideas, Literary Methods and International Reception of Georg Brandes*, ed. by Hans Hertel and Sven Møller Christensen, Copenhagen 1980, pp. 127-45.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe - Kritische Studienausgabe* in 8 Bänden (d'ora in poi KSB), hrsg. von Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Berlin-New York 1986, Bd.6 (Januar 1880-Dezember 1884), p. 328.

Che Brandes (tra l'altro non più a Berlino in quel preciso momento: era rientrato a Copenaghen ai primi del febbraio 1883), si stesse allora 'occupando' di Nietzsche, appare improbabile. Verosimile è invece che verso di lui lo avessero indirizzato Lou von Salomé e Paul Rée,¹⁷ con la possibile ulteriore mediazione di Ferdinand Tönnies¹⁸ – rappresentanti di quel cenacolo intellettuale, cioè, che Brandes aveva frequentato durante il suo lungo soggiorno nella capitale tedesca. Altrettanto verosimile è che a quest'epoca risalga l'acquisto di *Umano, troppo umano* da parte di Brandes:¹⁹ gli scritti di Nietzsche, tuttavia, rimasero lettera morta fino agli anni 1886-87, ai quali, come si è visto, data l'inizio della calata di Brandes entro il pensiero dell'autore tedesco.

Sembrano essere di duplice natura i motivi che spinsero Brandes all'approfondimento della traccia nietzscheana. Da una parte il critico danese credeva di trovare in Nietzsche, e in particolare nelle *Considerazioni inattuali* e nella *Genealogia della morale* – su cui in effetti si sofferma più a lungo nel suo saggio – un prezioso alleato da arruolare al proprio fianco in quella che era all'epoca un'aspra contesa all'interno del mondo scandinavo, la cosiddetta «guerra dei sessi», provocata da Bjørnson con il suo dramma *En Hanske* (*Un guanto*, 1883), in cui, con una ardita interpretazione dei principî che informavano i movimenti d'emancipazione femminile (*En Hanske* invocava in pratica l'estensione agli uomini del dovere d'illibatezza pre-matrimoniale), venivano ribaditi i fondamenti repressivi della morale sessuale tradizionale (da qui l'ironia di Brandes, nelle sue lettere a Nietzsche, contro le «grandi associazioni di femmine folli» che promettono «di sposare soltanto uomini vergini, garantiti come

¹⁷ Cfr. Per Dahl, *Die guten Nordwinde aus Kopenhagen. Georg Brandes und die Einführung Nietzsches in Skandinavien*, in *Widersprüche...*, pp. 11-22.

¹⁸ In una lettera del 1 settembre 1900 a Elizabeth Förster-Nietzsche, Tönnies sostiene di avere menzionato per primo Nietzsche a Brandes nell'inverno 1879-80 (cfr. l'*Introduzione* di Domenico M. Fazio a Ferdinand Tönnies, *Il culto di Nietzsche*, a cura di Enrico Donaggio e Domenico M. Fazio, Roma 1998, p. 33).

¹⁹ Si veda al proposito: Dieter Lang, *Georg Brandes und der Anfang der Nietzsche-Rezeption in Skandinavien*, «Nietzsche kontrovers», 5 (1985), pp. 87-104.

orologi»), e che aveva innescato la reazione della controparte liberale: si veda a questo proposito con quanta insistenza Brandes ritorni nel suo saggio ad attaccare gli ideali di rinuncia e d'ascesi propugnati dal cristianesimo (il cui odio lo spinge a dichiararsi con inconfondibili accenti nietzscheani, in una lettera a Strindberg del 5 dicembre 1888, «l'Anticristo del Nord»), con quale forza, nella corrispondenza con Nietzsche, ponga l'accento sul comune disprezzo per il matrimonio e i vincoli d'ordine morale a esso connessi.²⁰ Dall'altra parte agiva una certa tendenza, caratteristica per il Brandes dei tardi anni Ottanta, all'elitarismo e al culto della «grande personalità» – tendenza che si era formata soprattutto sullo stampo di Renan, il cui pensiero è di notevole impatto in questa fase dell'evoluzione del critico danese.²¹ Pur offrendo la formulazione di Nietzsche tratti evidentemente più estremi (o semplicemente diversi) da quella di Brandes, che voleva «limitata al dominio estetico culturale l'attività della "grande personalità"»,²² il suo esempio si presentava comunque come prezioso elemento di conferma per tesi già radicate (così, in *Radicalismo aristocratico*, gli accostamenti di Nietzsche a Renan non sono solo concessioni al senso d'orientamento del lettore, ma punti cardinali nella definizione delle proprie coordinate) e che corrispondevano nei loro fondamenti al principio che informa le opere maggiori del critico danese, in cui, nella lente d'ingrandimento di ritratti psicologici a tutto tondo, si chiariscono e si mettono a fuoco i più vasti processi storico-culturali che ne hanno rappresentato il contesto. In questo senso è ovvio allora che l'espressione «radicalismo aristocratico», coniata da Brandes con così felice intuizione, corrisponda ancor più alla sua riflessione di quegli anni di quanto non convenga alla definizione

²⁰ Su questo argomento si veda Elias Bredsdorff, *Den store nordiske krig om seksualmoralen*, København 1973.

²¹ A proposito dell'influsso di Renan su Brandes si veda Bertil Nolin, *Den gode europén. Studier i Georg Brandes' idéutveckling 1871-1893 med speciell hänsyn till hans förhållande till tysk, engelsk, slavisk och fransk litteratur*, Uppsala 1965, p. 366ss.

²² Horst Brandl, *Skandinavische Aspekte der Nietzsche-Rezeption (erster Teil)*, «Nietzsche-Studien», 12 (1983), p. 391; si veda anche: Horst Brandl, *Persönlichkeitsidealismus und Willenskult. Aspekte der Nietzsche-Rezeption in Schweden*, Heidelberg 1977.

del pensiero di Nietzsche: e come tale fu in ogni caso recepita in ambito scandinavo, provocando reazioni contrastanti e alimentando un dibattito che vide schierate, pro o contro Brandes, le fazioni più agguerrite della ufficialità intellettuale danese, e in cui il filosofo tedesco finì per costituire poco più che un pretesto.²³

Radicalismo aristocratico offre un approccio profondamente diverso da quelli ai quali una tradizione ormai ricchissima ci ha abituati. Si tratta di un lavoro estremamente didascalico, divulgativo, in cui le opere di Nietzsche sono ripercorse spesso letteralmente, i suoi motivi sono ripresentati senza apparente interpretazione: se non fosse già un'interpretazione quella di scegliere quei determinati motivi e quel modo di esporre. Brandes utilizzò in buona sostanza moduli nietzscheani per promuovere un'istanza che sentiva come urgente nella cultura del suo tempo e che attraversa come un filo rosso la vita e l'impegno critico dell'autore danese, sgombrare cioè il campo dai residui di una morale repressiva e volgersi alla promozione di una società meno ottusamente perbenista (meno «filistea», avrebbe detto con Nietzsche), in cui la stessa sfera estetica avrebbe dovuto affrancarsi dal dorato isolamento cui la consegnava la tradizione e interagire con il più ampio contesto dell'umana convivenza: da qui il rigore e la coerenza con i quali, per l'intero arco della propria esistenza, Brandes sostenne l'esigenza di una letteratura militante, che fosse fortemente fondata nella realtà e perseguisse il fine di operare attivamente su di essa. In tale prospettiva si comprende la preminenza data da Brandes in *Radicalismo aristocratico* al Nietzsche critico della morale, feroce avversatore di ogni forma d'ipocrisia: quindi soprattutto a quello iniziale, figlio di Schopenhauer e Burckhardt, autore delle *Inattuali*, con il quadro che tali scritti forniscono – la mediocrità e il ristagno cui sottostava la Germania dopo la vittoria nella guerra franco-prus-

²³ Per un ampio panorama della prima fase del dibattito intorno a Nietzsche in Scandinavia, si vedano: Harald Beyer, *Nietzsche og Norden*, Bergen 1958-59, in part. pp. 55-117; sulla situazione danese: Per Dahl, *Nietzsche i dansk litteratur*, in Lars-Henrik Schmidt (red.), *Nietzsche - En tragisk filosof*, København 1985, pp. 118-33; per il contrasto Brandes-Høffding: Jørgen Egebak, *The Early Discussion of Nietzsche in Denmark*, «Scandinavica», 24 (1985), pp. 143-59.

siana del 1870-71 – e che offriva un trasparente parallelo con quella danese dei tardi anni Ottanta (in questo senso la tirata con la quale si chiude il saggio di Brandes, l'attacco contro «la buona morale borghese della zuppa calda» che entro la letteratura nordica minaccia di prendere il sopravvento sulla ricerca e l'impegno, rappresenta un'illuminante chiave di lettura per l'intero lavoro); e poi al Nietzsche degli scritti moral-psicologici dell'ultimo periodo, di *Al di là del bene e del male*, della *Genealogia della morale*. Sostanzialmente estraneo resta a Brandes l'aspetto più propriamente filosofico della riflessione nietzscheana, lo scetticismo radicale, il suo concetto di verità, scarsi sono i riferimenti alla *Nascita della tragedia* così come alle opere «di mezzo», ad *Aurora* e alla *Gata scienza* (che saranno frettolosamente ripercorse nel *Poscritto* del 1893), mentre a *Così parlò Zarathustra* è riservata una disamina che è in pratica un riasunto e una parafrasi e privilegia gli aspetti letterario-formali rispetto a quelli concettuali, tanto che momenti cruciali della ricerca nietzscheana, come quelli che si raggruppano intorno alle immagini dello *Übermensch* o dell'«eterno ritorno», sono compressi a *escamotage*, a trovate poetiche, e non esplorati nelle loro valenze profonde.²⁴ Del resto lo *Zarathustra* suscitò non poche perplessità in Brandes. A Nietzsche, che glielo aveva inviato con tutta la pompa del grande entusiasmo, scriveva cautamente il 7 marzo 1888: «Ho iniziato lo *Zarathustra* con eccessiva precipitazione. Preferisco avanzare piano che tuffarmi a capofitto come in mare» (quale distanza, sia detto per inciso, dalla posizione di Ola Hansson, che avrebbe iniziato il suo saggio su Nietzsche con le famose parole: «Non c'è niente che assomigli

²⁴ Di questa incomprendione prese nota con rammarico Heinrich Köselitz che in data 11 giugno 1890 scriveva a Franz Overbeck: «La poesia *O Mensch gib acht* - Brandes la legge come i versucci dei nostri signori *Lyrici*; del grandioso rigetto del pessimismo sulla base di una semplicissima percezione sensoriale nei quattro versi «tief ist das Weh/ Lust - tiefer noch als Herzeleid:/ Weh spricht: Vergeh!/: doch alle Lust will Ewigkeit», non *sente* un bel nulla. Addirittura, per l'intera opera non riesce a trovare altra definizione che «un libro *stravagante*» (probabilmente intende dire «strano»). [...] Lo stile dello *Zarathustra* lo definisce «sicuro e a tratti grandioso». A tratti grandioso!» (Franz Overbeck - Heinrich Köselitz [Peter Gast], *Briefwechsel*, hrsg. und kommentiert von David Marc Hoffmann, Niklaus Peter, Theo Salfinger, Berlin - New York 1998, p. 310).

tanto all'opera di Nietzsche quanto il mare, il vasto mare²⁵). Con Paul Heyse, in una lettera del 14 gennaio 1888, Brandes era ancora più esplicito quando confessava di avere ricavato dalla lettura dell'opera un'impressione sconcertante:

[Nietzsche] mi ha mandato una sua raccolta allegorica di storie: *Così parlò Zarathustra* (parte IV), di cui ho capito ben poco. Alcune parti, dietro una facciata che disorienta, dicono cose banali e in fondo già risapute. Altre parti sono pericolosamente vicine alla follia.²⁶

Certo, il quadro globale che risulta dalla disamina di Brandes consegna Nietzsche a una tradizione che rischia di appiattirne i connotati, affiancandone l'immagine a quella di alcuni suoi mortali nemici, da Rée a Hartmann a Dühring: eppure, è proprio questa familiarità con l'onda lunga della cultura europea, questa capacità di inquadramento e di mediazione atta a inserire Nietzsche in un fitto tappeto di corrispondenze, che rende lo studio di Brandes una riflessione certo in parte strumentale, ma non transitoria, scevra dalle deformazioni che, frutto dell'entusiasmo o della repulsione, segnarono il primo momento di quasi isterica affermazione del pensiero del filosofo tedesco.

A Brandes in ogni caso non sfuggiva il versante pericoloso sul quale, sulla spinta di Nietzsche, rischiava d'indirizzarsi il suo stesso cammino. L'intuizione della radicalità antidemocratica – che gli era fundamentalmente estranea – cui poteva dar luogo una certa interpretazione del filosofo tedesco, è testimoniata, in una fase ancora precoce della sua recezione, da una lettera a Strindberg (al quale Brandes stesso aveva dischiuso le porte del pensiero nietzscheano, favorendo tra i due un rapporto breve ma intensissimo e – per l'autore svedese – gravido di conseguenze²⁷) del 20 aprile 1890, in cui la distanza da Nietzsche è or-

²⁵ Ola Hansson, *Friedrich Nietzsche. Seine Persönlichkeit und sein System*, Leipzig 1890, p. 3.

²⁶ *Correspondance de Georges Brandes*, Lettres choisies et annotées par Paul Krüger, vol. III, *L'Allemagne*, Copenhagen 1966, p. 297.

²⁷ Della ricca bibliografia che affronta il rapporto Nietzsche-Strindberg si veda almeno, in italiano: Franco Perrelli, *Strindberg e Nietzsche: un problema di storia del nichilismo*, Bari 1984.

mai segnata ben oltre le parziali riserve che già risultano da alcuni passi della corrispondenza, nonché dalla lettura in fondo strumentale del saggio stesso:

«Farebbe bene», scrive Brandes all'autore svedese, «a non abbandonarsi tanto a Nietzsche. C'è una parte di lui che può essere usata e una parte che disorienta il sentimento e la ragione. [...] È ovvio che non debbano trionfare i poveri di spirito, ma è altrettanto certo che anche gli oppressi hanno i loro diritti, e la filosofia di Nietzsche rischia di creare i presupposti perché si affermi il brutale diritto all'oppressione».²⁸

Allo stesso modo cadono nel vuoto i tentativi di stimolare Nietzsche a una maggiore considerazione nei confronti di autori quali Heyse o Ibsen – liquidato in *Ecce homo* come «questa tipica vecchia zitella»²⁹ – o di fenomeni quali il socialismo o l'anarchismo di Kropotkin: di attrarlo insomma entro la propria costellazione.

Del resto anche in seguito Brandes non rinunciò a leggere Nietzsche secondo le proprie categorie ben consolidate, nelle sporadiche occasioni in cui tornò a occuparsi di lui. Ancora qualche anno dopo, nel suo studio *Henrik Ibsen*, uscito in «Det ny Aarhundrede» nel giugno 1906 in occasione della morte del drammaturgo norvegese (e da cui fu estrapolato il breve intervento *Ibsen und Nietzsche*, uscito in Germania su «Die Zukunft» e poi ristampato con poche varianti nel volume *Henrik Ibsen*), Brandes tentava d'individuare tratti comuni tra i due autori, anche se non mancava di mettere in risalto le differenze, ad esempio nella valutazione della donna e del suo ruolo nella società.³⁰

²⁸ Georg og Edvard Brandes' Brevveksling med nordiske Forfattere og Videnskabsmænd..., Bd.VI, p. 299.

²⁹ *Ecce Homo* in Friedrich Nietzsche, *Werke - Kritische Gesamtausgabe* in 33 Bd., hrsg. von Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Berlin-New York, 1967-, (indicata d'ora innanzi come KGW), VI, 3, p. 305 (trad. it. *Ecce Homo*, trad. di Roberto Calasso, in *Opere di Friedrich Nietzsche* a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Milano, 1964 - [indicata d'ora innanzi come OP], VI, 3, p. 316).

³⁰ Sull'argomento Brandes ritorna anche nel saggio *Henrik Ibsen* (Berlin 1906), in partic. pp. 65-76.

Il radicalismo di entrambi è fondamentalmente aristocratico. Il loro terreno comune è, di tanto in tanto, quello psicologico. Nietzsche ama moltissimo la vita e l'essenza della vita (con parole sue: la volontà di potenza), al punto da ritenere persino la verità un valore soltanto quando stimola la vita, la preserva e preserva la volontà. [...] Il desiderio inconscio si cela, per Ibsen come per Nietzsche, dietro la coscienza consapevole. Per entrambi la grandezza dell'uomo si basa sull'istinto. Per Ibsen, tuttavia, è soprattutto la donna a saper tenere sgombro da convenzioni umilianti il lecito desiderio di potenza dell'uomo. [...] La donna di Ibsen rappresenta la forza più efficace contro le convenzioni e la menzogna della società, nei suoi drammi è destinata a risvegliare e rafforzare l'energia dei protagonisti maschili. È questo il punto in cui Ibsen si differenzia di più da Nietzsche e dalla sua misoginia.³¹

III

La storia – quella personale di Nietzsche, quella dell'interpretazione del suo pensiero – era dunque destinata a dividere presto «i due viandanti lieti di essersi incontrati» di cui parla il filosofo tedesco nella sua lettera a Brandes da Nizza del 19 febbraio 1888. Se le istanze di Nietzsche trovarono nella voce di Brandes un'amplificazione potente, ma parziale, finendo per colare ben oltre quel primo stampo, per il critico danese l'ombra del filosofo tedesco, destinata a restare priva di conseguenze profonde su una personalità che era, come la sua, ben definita e formata («La mia posizione non si è affatto mutata in seguito all'incontro con Nietzsche. Quando venni in contatto con lui, ero da tempo oltre l'età in cui si cambiano gli atteggiamenti di fondo rispetto alla vita», scriveva Brandes non senza una punta di orgoglioso distacco nel riprendere l'argomento-Nietzsche nel 1899), si allungò come un retaggio non del tutto gradito sul seguito della sua vita. L'orgoglio per aver «scoperto» Nietzsche rimase, sedimentato come una scarna sequenza di fatti, fino alla fine dei suoi giorni («Quant à Nietzsche que vous nommez», scriverà ancora nel 1923

³¹ Georg Brandes, *Henrik Ibsen, Mit zwölf Briefen Henrik Ibsens* («Die Literatur». Sammlung illustrierter Einzeldarstellungen, Bd. 32-33), Berlin 1906, p. 68 e pp. 71-72.

ad André Rouveyre, ripercorrendo quell'episodio di più di trent'anni prima, «il s'est adressé a moi l'année 1888, je crois, désirant que je le fis connaître en Europe. Dans son propre pays il était absolument négligé et inconnu. Je l'ai fait connaître, et il m'a récompensé par une grande amitié. Bientôt après – sa démente et sa mort»³²), ma del filosofo tedesco Brandes prese ciò che gli serviva, tralasciò il resto, e lo scambio non fece che rafforzarlo in ciò che già era:

«Le opere di Nietzsche non hanno fruttificato in me, scriverà nelle memorie di *Levned* (Vita, 1908), «ma mi hanno dato coraggio. E il dialogo con Nietzsche [...] m'irrobustì, mi arricchì; grazie a esso fui restituito alla pienezza del mio essere».³³

Non poteva sfuggire a Brandes, tuttavia, la consapevolezza di aver dato il via, senza volerlo o intuirlo, a un fenomeno che dilagava ormai inarrestabile, e ben al di là del suo controllo:

«Strana la vicenda dell'oggetto della nostra controversia», scriveva Brandes a Høffding nel novembre 1891. «Da quando puntai per la prima volta la mia attenzione su di lui, nel 1887, Nietzsche è diventato il filosofo alla moda in tutto il mondo, e mi tocca di registrare – non senza dispiacere – che ben tre autori nordici, Garborg, Strindberg e Ola Hansson, ne sono come posseduti, e accettano come un dogma tutto ciò che proviene dalle sue pagine».³⁴

³² *Correspondance de Georges Brandes...*, vol. I, *La France et l'Italie*, Copenhague 1952, p. 395.

³³ Georg Brandes, *Levned III. Snevringer og Horisonter*, Kjøbenhavn-Kristiania 1908, p. 230. E nell'introduzione al primo volume delle sue *Samlede Skrifter* (1899), Brandes cita Kierkegaard, Lassalle, Shakespeare, Shelley e Taine, ma non Nietzsche, come gli autori più importanti per la propria evoluzione.

³⁴ *Georg og Edvard Brandes' Brevveksling med nordiske Forfattere og Videnskabsmænd...*, Bd. IV, p. 350. Il norvegese Arne Garborg (1851-1924), accostato in questo passo a Hansson e Strindberg, fu uno dei primi a cavalcare la moda nietzscheana in Scandinavia, allineandosi in aperta polemica con Brandes alle posizioni di Hansson, il cui stile e i cui giudizi risuonano nel *Forord* del 1890 alla traduzione – da lui stesso eseguita – del *Friedrich Nietzsche* dell'autore svedese (e in cui il nome di Brandes è bellamente ignorato).

Di Nietzsche resta un'eco, allora, nelle grandi monografie che segnarono il percorso di Brandes dagli anni Novanta fino al suo ultimo periodo creativo (tra le altre *Shakespeare*, 1895-96; *Goethe*, 1914; *Voltaire*, 1916-17; *Michelangelo*, 1921),³⁵ con la loro attenzione ai caratteri di rottura, di marginalità e insieme di universalità che il genio sempre possiede, resta un'eco in alcuni isolati concetti: il culto della «grande personalità», che come si è visto costituisce comunque un asse portante della visione di Brandes a prescindere dall'influsso nietzscheano, la «morale degli schiavi», la cui elaborazione in senso nietzscheano è fatta propria molto presto da Brandes, rappresenta anzi il primo affiorare del pensiero del filosofo tedesco entro la sua opera. In *Indtryk fra Rusland* (*Impressioni di Russia*, 1889), di cui si dà notizia anche nell'epistolario (si veda la lettera di Brandes a Nietzsche del 6 ottobre 1888), si legge che Dostojevski incarnerebbe

la più pura espressione della morale dei paria, della morale degli schiavi, ancora più pura di quella che si coagula nel Cristianesimo storico, in cui agiscono anche altri elementi [...] Come morale dei signori s'intende quella morale che scaturisce dalla coscienza di sé, da sentimenti positivi rispetto alla vita: la morale di Roma, dell'Islanda, del Rinascimento; come morale degli schiavi quella che deriva dall'altruismo come scopo supremo, dalla negazione della vita, dall'odio per coloro che sono forti e felici.³⁶

Linguaggio puramente nietzscheano che si fa strada, dunque, sedimentandosi in precisi concetti. Ma ciò che resta, alla fine, è soprattutto il disagio che deriva da un curioso destino, quello di essere il primo divulgatore di Nietzsche e al tempo stesso, con la serie di brevi interventi che si è voluto riunire per la prima volta in questo volume, l'annotatore delle sue fortune – fortune che egli stesso con le sue conferenze e i suoi scritti aveva contribuito

³⁵ Sulla persistenza di motivi nietzscheani nel Brandes dell'ultimo periodo e in generale sullo sviluppo del suo pensiero, si veda: Jørgen Stender Clausen, *Georg Brandes. Det nytter ikke at sende høre mod ideer. Georg Brandes' kulturkritik i årene omkring 1. verdenskrig*, København 1984.

³⁶ Georg Brandes, *Indtryk fra Rusland*, Kjøbenhavn 1889, p. 417.

a propiziare, ma che si andavano concretizzando in una direzione del tutto diversa da quella da lui auspicata e finirono anzi per essergli rivolte contro: a Brandes, di origine ebraica, non si perdonerà di aver scoperto un Nietzsche che, sempre più spesso dopo il 1890 e a partire dagli scritti di Ola Hansson, veniva arbitrariamente usato come puntello di farneticazioni irrazionalistiche e antisemite. Così è ad esempio per l'odioso libello di Konrad Simonsen *Jødisk Aand i Danmark* (*Spirito ebraico in Danimarca*, 1913), la cui unica tesi si riduce alla proposizione: Brandes non poteva comprendere Nietzsche, *in quanto* ebreo.³⁷ Ma Brandes, come Nietzsche, a questo punto era già oltre, e le strade dei due viandanti che erano stati un tempo «lieti di essersi incontrati» avrebbero percorso orbite sempre più lontane.

³⁷ Di tale volume si trova una copia in traduzione tedesca (per i tipi delle edizioni Hammer dell'antisemita Theodor Fritsch, con una soddisfatta postfazione dell'editore stesso) presso l'Archivio Nietzsche a Weimar, con dedica autografa dell'autore alla «Signora Dottoressa Elizabeth Förster-Nietzsche, con la più profonda devozione». Cfr. Konrad Simonsen, *Georg Brandes: Jødisk Aand i Danmark, Kjøbenhavn 1913*; e Conrad [sic!] Simonsen, *Moderner Geist in Dänemark*, vom Verfasser bearb. und autoris. deutsche Ausgabe in Übertragung von Alfred Voigt, Leipzig 1914.

CRONOLOGIA DI GEORG BRANDES*

1842

Georg Brandes nasce a Copenaghen il 4 gennaio da Herman Cohen Brandes e Emilie Brandes, nata Bendix. A Georg, primogenito, si aggiungeranno i fratelli Ernst (1844-1892) e il futuro scrittore e commediografo Edvard (1847-1931).

1847-59

Frequenta l'istituto «von Westenske» dove compie il suo percorso d'istruzione scolastica.

1857

Viene confermato presso la sinagoga di Copenaghen.

1859

Nell'autunno s'iscrive all'università di Copenaghen, facoltà di giurisprudenza.

1861-62

Matura la rinuncia agli studi di giurisprudenza, inizia quelli di estetica.

* Desumo la maggior parte delle informazioni di questa *Cronologia* dal fondamentale contributo di Per Dahl, *Georg Brandes - tidstavle 1842-1927*, «Arbejdspapirer - Institut for Litteraturhistorie Aarhus Universitet», 18 (1998). Altrettanto fondamentale per il suo ampio respiro è lo studio in più volumi di Jørgen Knudsen, *Georg Brandes*, København 1985 -.

1864

In aprile consegue il titolo di dottore in estetica.

1865

Nell'aprile inizia una collaborazione – destinata a interrompersi l'anno successivo – alla rivista di Christian Ploug «Fadrelændet». In maggio esce il primo articolo su «Illustreret Tidende», cui collaborerà soprattutto come critico teatrale.

1866

Inizia a collaborare a «Dagbladet». In ottobre esce il suo primo saggio di carattere filosofico, *Dualismen i vor nyeste Philosophie (Il dualismo nella nostra filosofia più recente)*. In novembre intraprende il primo viaggio a Parigi, dove si trattiene fino alla fine di gennaio dell'anno successivo.

1867

Nel gennaio, a Parigi, frequenta le lezioni di Hippolyte Taine.

1868

Conosce personalmente Hans Christian Andersen. Esce in maggio la prima raccolta di saggi, *Æsthetiske Studier (Studi estetici)*. Durante l'estate (luglio e agosto) compie il primo viaggio in Germania, le cui tappe toccano Berlino, Dresda, Monaco, Heidelberg, Francoforte.

1869

Inizia a giugno il rapporto epistolare con Henrik Ibsen. Esce a novembre la traduzione di *The Subjection of Women* di John Stuart Mill. Nel dicembre riceve da Jens Peter Jacobsen, il futuro autore di *Fru Marie Grubbe* e *Niels Lyhne*, il manoscritto dei primi tentativi poetici. Lavora intanto alla dissertazione dottorale.

1870

In febbraio la dissertazione – *Den franske Æsthetik i vore Dage. En Afhandling om Hippolyte Taine (L'estetica francese ai nostri giorni. Uno studio su Hippolyte Taine)* – viene presentata e discussa. Esce il volume di saggi *Kritiker e Potraiter (Critiche e*

ritratti). In aprile inizia un lungo viaggio che lo porterà in Francia, a Parigi (dove riceverà tra le altre la visita di Mill), in Inghilterra, in Svizzera e, da settembre, in Italia. A Roma si ammala di tifo e affronta un lungo ricovero.

1871

Trascorre ancora in Italia la convalescenza dopo l'attacco di tifo. Il ritorno a Copenaghen avviene solo in luglio. Nel novembre, presso l'università di Copenaghen, inaugura la serie di conferenze che confluiranno nella prima parte di *Hovedstrømninger i det nittende Aarhundredes Litteratur* (*Correnti principali nella letteratura del XIX secolo*), destinata a uscire nel febbraio dell'anno successivo con il titolo *Emigrantlitteraturen* (*La letteratura dell'emigrazione*). Inizia la collaborazione con «Nyt dansk Maanedsskrift» di Vilhelm Møller.

1872

Alla morte di Carsten Hauch diviene vacante la cattedra di estetica per la quale Brandes si rende disponibile, ma invano: nonostante le referenze e la stessa raccomandazione di Hauch, la cattedra gli viene negata a causa delle sue presunte tendenze sovversive. *Emigrantlitteraturen* viene tradotto in tedesco. Brandes trascorre quasi due mesi in Germania (settembre e ottobre). Inaugura con Paul Heyse una corrispondenza e un'amicizia che dureranno per lunghissimi anni. Pubblica la traduzione *Utilitarianism* di John Stuart Mill con il titolo *Moral grundet paa Nytte*.

1873

In febbraio-marzo tiene le conferenze su *Den romantiske Skole i Tyskland* (*La scuola romantica in Germania*) che, raccolte in volume in maggio, costituiranno la seconda parte di *Hovedstrømninger*. Un nuovo, lungo viaggio in Germania tra giugno e ottobre vede Brandes a Berlino, Dresda, Lipsia, Weimar, Monaco (dove incontra Paul Heyse). A fine ottobre iniziano le conferenze su *Reaktionerne i Frankrig* (*La reazione in Francia*), terza parte di *Hovedstrømninger* che uscirà nel febbraio dell'anno successivo.

1874

Dopo una serie di conferenze su George Byron in aprile, Brandes si reca in Germania, dove si tratterà fino al Natale. Il suo soggiorno lo vede soprattutto a Berlino, dove a ottobre inizia a collaborare con «Die deutsche Rundschau» diretta da Julius Rodenberg. Inizia anche a curare (fino al 1877) «Det nittende Aarhundrede» con il fratello Edvard.

1875

A una serie di conferenze su Shelley e Byron fa seguito la pubblicazione di *Naturalismen i England* (*Il naturalismo in Inghilterra*), quarta parte di *Hovedstrømninger*. Inizia la collaborazione con altri periodici tedeschi quali «Die allgemeine Zeitung» e «Die Gegenwart».

1876

A luglio a Berlino, dove il 29 si sposa con Juliane Louise Henriette Steinhoff (da Brandes chiamata Gerda). Si occupa di Kierkegaard, sul quale tiene una serie di conferenze in ottobre a Copenaghen, reiterate poi durante un giro di conferenze in Svezia e Norvegia nell'autunno dello stesso anno.

1877

Escono in aprile gli studi *Søren Kierkegaard* e *Danske Digtere* (*Poeti danesi*). In ottobre il congedo definitivo dalla Danimarca viene celebrato con una festa in cui Julius Lange, scrittore e amico di Brandes, tiene il discorso di addio. In dicembre si conclude con una condanna per ingiurie il processo contro Christian Ploug, redattore di «Fadrelændet», che – iniziato nel febbraio di quell'anno – era stato una delle cause che avevano spinto Brandes a lasciare il suo paese.

1878

Escono gli studi su *Esaias Tegnér* e *Benjamin Disraeli*. Collaborazioni con varie riviste europee come «The Academy» e «Stockholms Dagblad».

1879

Nasce la prima figlia di Brandes, Edith. Un viaggio a Parigi nel settembre-ottobre lo pone in contatto con Emile Zola, con il quale inizia uno scambio di corrispondenza. A ottobre-novembre è a Copenaghen dove tiene una serie di conferenze sulla letteratura francese.

1880

In marzo conosce Theodor Fontane a Berlino. Nello stesso mese nasce la seconda figlia, Astrid. Da aprile a giugno compie un viaggio in Norvegia segnato da una nutrita serie di incontri e conferenze (tra le frequentazioni più fitte quella con Alexander Kielland). Tra giugno e settembre è a Copenaghen, poi di nuovo a Berlino.

1881

In gennaio incontra Max Klinger. Inizia in giugno una corrispondenza con Edmond de Goncourt. Esce in settembre lo studio *Ferdinand Lassalle*. Tra ottobre e novembre compie un giro di conferenze in Danimarca e Norvegia; principali argomenti sono il teatro di Ibsen e quello di Bjørnson.

1882

I soggiorni a Copenaghen si fanno più frequenti (21 marzo - 4 aprile e 15 luglio - 1 ottobre) e sono scanditi da conferenze e incontri con autori e intellettuali danesi (in uno di questi, il 29 marzo, J. P. Jacobsen legge il suo racconto *Pesten i Bergamo* [*La peste di Bergamo*]). In luglio un gruppo privato si rivolge a Brandes, chiedendogli di ristabilirsi in Danimarca e offrendogli una provvigione decennale; Brandes accetta e inizia i preparativi per il ritorno in patria. In dicembre esce *Den romantisk Skole i Frankrig* («La scuola romantica in Francia»), quinta parte di *Hovedstrømninger*. Inizia in questo periodo una corrispondenza con Paul Bourget.

1883

A febbraio Brandes lascia Berlino, viene data una festa in suo onore il primo del mese, mentre la sera precedente alla partenza

(4 febbraio) la trascorre in compagnia di Lou von Salomé. Nell'arco dell'intero anno tiene una serie di conferenze sulla letteratura tedesca. Ad aprile esce il saggio *Mennesker og Værker* (*Uomini e opere*), a dicembre *Det moderne Gjennembruds Mænd* (*Gli uomini della breccia nel moderno*), studio fondamentale sulla nuova letteratura scandinava.

1884

Inizia a gennaio la collaborazione a «Tilskueren». In marzo tiene una serie di conferenze su Ludvig Holberg che segnano l'avvio di una ricerca feconda di risultati sul grande commediografo danorvegese.

1885

È per la prima volta in Polonia (a Varsavia, in febbraio, dove tiene le sue relazioni in francese) per un giro di conferenze che tocca anche la Germania e l'Austria. Inizia uno scambio epistolare con Gerhart Hauptmann. A ottobre pubblica il volume di riflessioni e memorie *Berlin som tysk Rigshovedstad* (*Berlino come capitale del regno tedesco*).

1886

Nuovo soggiorno polacco, a Varsavia, dove questa volta si trattiene per quasi tre mesi, dall'inizio di febbraio a metà aprile. In ottobre conosce Victoria Benedictsson, scrittrice svedese con la quale stringe una breve relazione – una delle molte: ma Benedictsson, togliendosi la vita nel 1888, proietterà Brandes nell'occhio di un ciclone scandalistico.

1887

Lungo viaggio (oltre due mesi, da aprile a giugno) in Russia, Finlandia e Polonia. Durante l'estate, scoppia il dibattito sulla «castità», in seguito al quale Brandes, che vede in esso un trionfo della *pruderie* moralistica dilagante, rompe il suo rapporto di amicizia con Bjørnson. In novembre, il 14, conosce personalmente August Strindberg in occasione di una rappresentazione del *Padre* a Copenaghen. Il 26 dello stesso mese inizia la corrispondenza con Nietzsche.

1888

Dall'esperienza di viaggio dell'anno precedente scaturiscono dapprima una serie di conferenze presso l'università di Copenaghen, quindi i volumi *Indtryk fra Polen* (*Impressioni di Polonia*) e *Indtryk fra Rusland* (*Impressioni di Russia*). In aprile-maggio Brandes tiene le conferenze su Nietzsche, in novembre-dicembre quelle su Goethe. Il 23 novembre invia l'ultima lettera a Nietzsche, alla quale il filosofo tedesco replicherà soltanto con il «biglietto» del 4 gennaio 1889.

1889

Conferenze su Heine, Goethe e Zola in Norvegia e Svezia, dove entra in contatto con Ellen Key. Esce in agosto su «Tilskueren» il saggio su Nietzsche *Aristokratisk Radikalisme* (*Radicalismo aristocratico*), che dà luogo all'immediata reazione polemica di Harald Høffding; il saggio sarà ristampato nel novembre di questo stesso anno nel volume *Essays. Fremmede Personligheder* (*Saggi. Personalità straniere*), che va a far coppia con l'altro, *Essays. Danske Personligheder* (*Saggi. Personalità danesi*), uscito in ottobre. Tra settembre e ottobre Brandes è a Parigi dove visita l'Esposizione Mondiale e incontra tra gli altri Guy de Maupassant, Alphonse Daudet, Emile Zola, Joris Karl Huysmans, Paul Bourget.

1890

A gennaio data la rottura definitiva con Ola Hansson. Inizia la collaborazione con «Die freie Bühne» di Otto Brahm. In ottobre esce *Det unge Tyskland* (*La giovane Germania*), sesto e ultimo volume di *Hovedstrømninger*. In novembre la figlia Astrid muore di difterite a dieci anni di età. Intanto in Germania esce su «Die deutsche Rundschau» la traduzione del saggio su Nietzsche con il titolo *Aristokratischer Radikalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche* (*Radicalismo aristocratico. Un saggio su Friedrich Nietzsche*).

1891

Soggiorni in Belgio e Olanda (giugno-luglio) e in Norvegia (luglio-agosto). A Copenaghen tiene una serie di conferenze su Shakespeare, prima base della grande monografia che uscirà quattro anni più tardi.

1892

Continua il lavoro su Shakespeare, soprattutto su *Amleto*, a proposito del quale tiene conferenze presso la «Arbejdernes Læseselskab» («Società operaia di lettura»). In luglio-agosto è in Cecoslovacchia, a Praga. Tre giorni dopo il suo ritorno, il 6 agosto, il fratello secondogenito Ernst si toglie la vita.

1893

In marzo tiene una serie di conferenze sull'Antico Testamento, analizzato come opera poetica; in seguito, in maggio, è in Norvegia, dove le sue lezioni affrontano anche i vangeli apocrifi. In novembre esce la raccolta di saggi *Udenlandske Egne og Personligheder* (*Luoghi e personalità stranieri*).

1894

Prende il via un rapporto epistolare con Arthur Schnitzler. Tra luglio e settembre Brandes intraprende un viaggio che lo porta in Germania, Olanda e Polonia. In ottobre comincia a collaborare a «Die Zukunft» di Maximilian Harden. In Germania, in un volume intitolato *Menschen und Werke*, viene ristampato, con poche modifiche e l'aggiunta di una *Nachschrift* che lo aggiorna e comprende parte del carteggio, il saggio su Nietzsche del 1889.

1895

Brandes prende posizione sul caso Dreyfus con una serie di articoli che lo vedono in prima linea sul fronte degli innocentisti. Inizia a corrispondere con Per Hallström (aprile) e Peter Kropotkin (maggio). In luglio esce la prima parte dello studio *William Shakespeare*; la seconda parte seguirà a fine novembre, preceduta da un viaggio in Inghilterra in cui Brandes incontra Kropotkin, Thomas Hardy, Alma Tadema.

1896

Il saggio su Shakespeare viene tradotto in tedesco e in inglese. In marzo esce la terza parte. Viaggi in Francia (incontri con Lugné-Poe, Edmond de Goncourt, Maurice Barrés), Germania (Richard Beer-Hoffmann, Arthur Schnitzler), Inghilterra. Si occupa dell'antisemitismo (sull'antisemitismo in Germania si tiene un dibattito presso lo «Studentersamfund» [«La società studentesca»], che ospita spesso Brandes). Inizia una corrispondenza con Theodor Herzl.

1897

Nuove conferenze su Goethe in marzo-aprile. In maggio riceve la Legion d'onore francese. A fine anno esce il saggio *Heinrich Heine*, in parte ricavato da *Det unge Tyskland*.

1898

Tra gennaio e giugno, finanziato dalla fondazione Carlsberg, è in Germania, Austria e Italia, dove in febbraio, a Napoli, incontra Benedetto Croce. Tra marzo e aprile trascorre un mese a Taormina dove frequenta Marie Knudtzon. In seguito a Catania, Palermo, Assisi, Perugia, Siena, Pisa, Pistoia, Firenze, Venezia, Verona. Intanto, a marzo, esce il suo studio dedicato a *Henrik Ibsen*. A settembre pubblica la raccolta di poesie *Ungdomvers* (*Versi giovanili*). In dicembre muore la madre, dopo che ai primi di novembre l'aggravarsi delle sue condizioni di salute avevano costretto Brandes a interrompere un giro di conferenze in Germania e Polonia.

1899

Inizia la pubblicazione delle *Samlede Skrifter* (*Opere complete*), che dal 1902 inizieranno ad apparire anche in traduzione tedesca con il titolo di *Gesammelte Schriften*. Viaggi in Francia e Germania, con un lungo (settembre-dicembre) soggiorno a Berlino.

1900

In marzo-aprile viaggio in Austria e Ungheria, dove, a Budapest, incontra Mór Jókai.

1901

In Austria (maggio) e Germania (luglio-settembre). In dicembre inizia la corrispondenza con Jakob Wassermann.

1902

A Parigi da gennaio ad aprile. Conosce personalmente Anatole France, sul quale a maggio tiene una conferenza – ripetuta più volte nel corso dell'anno – presso lo «Studentsamfund» di Copenaghen. Il governo retto da una coalizione di *Venstre* («sinistra») lo nomina professore onorario, stipendiato, ma senza obbligo di tenere lezione.

1903

In Svizzera, poi a Parigi, dove tiene lezioni su Ibsen e Goethe. Durante l'estate inizia a lavorare alle proprie memorie. In agosto, per circa un mese, si trattiene in Germania e in Austria.

1904

Inizia a curare la serie *Die Literatur - Sammlung illustrierter Monographien* per l'editore Bard, Marquardt & Co. di Berlino (fino al 1908). Tra gli altri volumi uscirà anche quello di Brandes stesso dedicato a *Henrik Ibsen*. Presenza con un discorso alla fondazione del «Sozialistisk Ungdomsforbund» («Lega giovanile socialista»). Da marzo a maggio è impegnato in una lunga crociera sul Mediterraneo che lo porta a visitare la Grecia, l'Egitto, l'Italia, la Spagna, il Marocco, Lisbona. Un soggiorno estivo a Karlsbad – uno dei molti che si ripeteranno regolarmente per molte estati – è interrotto, il 6 agosto, dalla notizia della morte del padre. In novembre-dicembre è a Parigi, tiene una conferenza alla Sorbona.

1905

Diviene membro del comitato di redazione di «Le Courier Européen». In novembre esce il primo volume delle memorie,

Levned (Vita). Subito dopo si dedica a un giro di conferenze in Germania, dedicate principalmente a Voltaire e Federico il Grande.

1906

Esce una traduzione russa delle «opere complete» in venti volumi. In gennaio incontra Eleonora Duse. In giugno, in seguito a un attacco di flebite, viene ricoverato in ospedale, dove riceve la visita tra gli altri di Arthur Schnitzler. Ripresosi, tiene in ottobre una serie di conferenze in Germania. In dicembre inizia una corrispondenza con Auguste Rodin.

1907

Nonostante le alterne condizioni di salute che lo costringono a nuovi ricoveri all'inizio dell'anno, in marzo tiene una serie di conferenze in Ungheria su Ibsen, Voltaire e Federico il Grande. Un altro argomento ripetuto nelle conferenze di questo periodo è la figura di Napoleone. Tra maggio e giugno è in Italia, sul Lago Maggiore, a Villa San Remigio, ospite del marchese Silvio della Valle di Casanova. In ottobre esce il secondo volume di *Levned*. Lavora su Giovanna d'Arco, cui dedica una serie di conferenze.

1908

A Monaco in febbraio. Incontra Thomas Mann. In aprile a Berlino. Tiene una conferenza su Frank Wedekind. Incontra Hermann Sudermann e Hugo von Hofmannsthal. In giugno-luglio nuovo soggiorno italiano a Villa San Remigio. In ottobre esce la terza e ultima parte di *Levned*, in cui affronta anche il periodo del rapporto con Nietzsche.

1909

In gennaio-febbraio è a Parigi dove frequenta tra gli altri Anatole France, Auguste Rodin, Romain Rolland (con il quale inizierà uno scambio di corrispondenza). Presso Rodin conosce Rainer Maria Rilke. Torna a occuparsi di Goethe sul quale tiene una serie di conferenze in novembre.

1910

Continua il lavoro su Goethe, sul quale tiene una serie di conferenze durante un *tour* in Norvegia in marzo. Tra maggio e giugno è in Germania e in Italia. Dall'11 al 14 maggio a Weimar, dove incontra Elizabeth Förster-Nietzsche. Nel viaggio verso l'Italia, dal 16 al 23 maggio, è ad Ascona, dove incontra Kropotkin. Poi a Milano, Parma, Bologna, Ravenna, Firenze, Pisa, Venezia, Padova. In ottobre si separa di fatto dalla moglie Gerda, pur continuando nel vincolo matrimoniale.

1911

Lungo soggiorno in Italia e Francia tra aprile e luglio. In settembre in Inghilterra e Scozia. In ottobre viene nominato presidente onorario della «Rationalist Peace Society». Dal 31 ottobre al 3 novembre viene festeggiato con una serie di sedute commemorative il quarantennale della prima conferenza di Brandes all'università di Copenaghen. Dal 23 dicembre e fino al marzo dell'anno successivo soggiorna a Parigi.

1912

Conferenze parigine su Napoleone e Hans Christian Andersen. Il 4 febbraio, in occasione del settantesimo compleanno di Brandes, viene fondato l'archivio a lui dedicato presso la Biblioteca Reale di Copenaghen. Del comitato fanno parte tra gli altri Valdemar Vedel, Henrik Pontoppidan, Henry Nathansen, Vilhelm Andersen. Inizia una corrispondenza con Stefan Zweig. Il 16 novembre parte per un lungo viaggio che lo impegnerà fino al maggio dell'anno successivo e lo vedrà toccare l'Austria (con conferenze su Goethe, Beer-Hofmann, Wassermann e Strindberg), la Germania, Parigi, l'Italia e l'Africa del Nord.

1913

A gennaio in Italia (Villa San Remigio, Roma, Napoli, Palermo). Dopo un viaggio in nave a Tunisi e Cartagine, soggiorna a Taormina (presso Marie Knudtzon), poi di nuovo a Napoli (conferenze su Goethe e sull'antico tema di derivazione nietzscheana «Il grande uomo come fonte di cultura») e a Roma. Rientra il 1 maggio a Copenaghen. In seguito a pressioni varie, e

spinto anche dalla prospettiva di poter ottenere un visto per la Russia (che gli sarà comunque negato), si ritira dalla comunità ebraica. In settembre esce la raccolta di studi *Fugleperspektive*. In novembre-dicembre è in Inghilterra, invitato dall'editore Heinemann. Tiene una lunga serie di conferenze (su Shakespeare, ma anche su Nietzsche, dal momento che Heinemann sta preparando un'edizione inglese di *Aristokratisk Radikalisme*).

1914

In febbraio è in Norvegia. In marzo tiene una conferenza su Garibaldi per lo «Italiensk Selskab» («Società italiana»). Il 14 maggio parte per gli Stati Uniti, via Amburgo. Il 21 maggio giunge a New York, poi è a Chicago (Yale) e Minneapolis (University of Minnesota). Tiene conferenze su Shakespeare, Goethe e – ancora – Nietzsche. Riparte il 9 giugno, l'arrivo a Copenaghen è per il 17 giugno. Alla fine dell'estate la saluta cominciando a vacillare: tra settembre e ottobre è ripetutamente malato.

1915

Hovedstrømninger viene tradotto in giapponese. Escono i due volumi della monumentale monografia dedicata a *Wolfgang Goethe*. In seguito al conflitto che divampa in Europa, Brandes – impegnato su posizioni pacifiste – scrive una lettera aperta a Clemenceau, che porta alla rottura dopo decenni di amichevole e costante frequentazione.

1916

In luglio esce il volume dedicato al conflitto mondiale, *Verdenskrigen (La guerra mondiale)*, che nel giro di pochi mesi conosce ben tre edizioni e raggiungerà la quarta nell'anno successivo.

1917

Esce un altro monumentale studio, quello in due volumi dedicato a *François de Voltaire*. Problemi di salute, con malattie e frequenti ricadute. In settembre esce comunque anche *Napoleon*

og *Garibaldi (Napoleone e Garibaldi)*, un soggetto sul quale Brandes aveva lavorato intensamente negli anni passati.

1918

Mentre si diradano le uscite pubbliche, Brandes lavora a una nuova monografia che pubblica in dicembre in due volumi, *Cajus Julius Cæsar*.

1919

Seconda edizione delle *Samlede Skrifter*. In luglio tiene un discorso in onore dei cinquant'anni di Hjalmar Söderberg. Nel corso dello stesso mese diviene collaboratore della «Rassegna Internazionale» di Guglielmo Lucidi e inizia una corrispondenza con Henry Barbusse.

1920

Esce un volume di *Taler (Discorsi)*. Tra i rari impegni pubblici spicca una conferenza in onore di Max Reinhardt tenuta in novembre.

1921

Viaggio e soggiorno in Italia tra marzo e luglio. In aprile è a Firenze dove frequenta Lucidi e partecipa ai festeggiamenti per l'anniversario della nascita di Dante. In maggio escono i due volumi di *Michelangelo Buonarroti*. In luglio riceve a Copenaghen la visita di Rabindrath Tagore. Il 3 novembre si tengono i festeggiamenti per il cinquantesimo anniversario della prima conferenza di Brandes presso l'università di Copenaghen. Nello stesso mese esce lo studio monografico *Homer (Omero)*.

1922

Nuovo, ultimo viaggio in Italia in gennaio (Rapallo, Milano, Trieste). Dall'Italia, via Belgrado, in Grecia. In marzo gli viene conferita una laurea *honoris causa* da parte dell'università di Atene. Rientro in Italia, a Venezia, via mare. Rientro a Copenaghen in aprile. A novembre in Norvegia con una serie di conferenze sulla Grecia.

1923

Un'operazione al ginocchio ai primi di maggio lo costringe a rinunciare a un viaggio in Spagna. È in Svizzera e in Francia per circa due mesi, tra ottobre e dicembre. Incontri con André Rouveyre e André Gide tra gli altri.

1924

Thomas Mann gli reca visita a Copenaghen. Le condizioni di salute si fanno delicate, specie durante l'autunno-inverno, con ripetute ricadute di malattia.

1925

In febbraio esce *Sagnet om Jesus (La leggenda di Gesù)*, primo dei grandi lavori dell'ultimo periodo imperniati sulla rivisitazione della mitologia cristiana. Tra marzo e giugno in Germania e in Austria (dove incontra tra gli altri Sigmund Freud). In aprile esce *Hellas*, dedicato alla classicità ellenica. In ottobre riceve la visita di Karen Blixen. In novembre, prime avvisaglie di un tumore all'intestino.

1926

In marzo esce *Petrus (Pietro)*. In maggio-giugno è in Germania, quindi a Karlsbad e Praga.

1927

A gennaio esce *Urkristendom (Cristianesimo delle origini)*. Il 12 febbraio viene ricoverato per l'ultima volta e muore il 19 dello stesso mese. I funerali, dopo la cremazione, vengono tenuti il 25 febbraio.

NOTA AL TESTO

La nostra edizione si basa sulla versione danese tanto dello studio del 1889, *Aristokratisk Radikalisme. En Afhandling om Friedrich Nietzsche*, quanto degli interventi successivi, più brevi, del 1899, del 1900 (per la morte di Nietzsche), fino a quello del 1909 in occasione dell'uscita di *Ecce homo. Aristokratisk Radikalisme* apparve in «Tilskueren» 1889 e fu ristampato in *Samlede Skrifter*, Bd. 7, Kjøbenhavn 1901, pp. 596-664, unitamente a *Friedrich Nietzsches sidste aandeligt virksomme Aar* (1899; già apparso in «Tilskueren» 1899, pp. 953-73) e *Friedrich Nietzsche* (1900), con il titolo complessivo di *Friedrich Nietzsche*, di cui i tre saggi rappresentano rispettivamente le sezioni I, II e III. *Nietzsche mod Tyskerne* (1909) apparve in *Samlede Skrifter*, Bd. 18, Kjøbenhavn 1910, pp. 339-44. Il saggio del 1893 fu scritto appositamente per il pubblico tedesco e apparve in *Menschen und Werke* (1894) in appendice a *Friedrich Nietzsche. Eine Abhandlung ueber [sic] aristokratischen Radikalismus* con il titolo *Nachschrift* (pp. 204-12). Il carteggio, allegato in origine – con qualche censura e omissione – in appendice allo scritto del 1893 e poi, in traduzione danese, a quello del 1899, è stato tradotto sulla base del testo critico pubblicato in *Correspondance de Georges Brandes, Lettres choisies et annotées* par Paul Krüger, vol. III, *L'Allemagne*, Copenhague 1966.

Per quanto riguarda precedenti versioni italiane: un brano estrapolato da *Aristokratisk Radikalisme* fu pubblicato (pp. 5-8) come *Prefazione* a Friedrich Nietzsche, *Aurora - Riflessioni sui pregiudizi morali*, trad. di Paolo Flores, Casa editrice Sociale,

Milano 1925. Una più che discutibile edizione dei saggi del 1889, 1899 (integrato questo dalla corrispondenza), 1900 e 1909 è uscita nel 1995 (Georg Brandes, *Friedrich Nietzsche o del radicalismo aristocratico*, a cura di Antonio Ingravallo, Edizioni di Ar, Padova 1995): la traduzione è infatti esplicitamente basata su un'edizione inglese (Georg Brandes, *Friedrich Nietzsche. An Essay on Aristocratic Radicalism*, transl. by A. G. Chater, Heinemann, London 1914) di cui sono ripresi acriticamente le lacune e (ad esempio nell'epistolario) le omissioni. Per tacere di un'introduzione (di Francesco Ingravallo: diverso dall'Antonio Ingravallo che firma la traduzione?) che rovescia Brandes, lo inserisce in un contesto di pensiero che gli è estraneo e ne fa il precursore di una linea che è quella dei suoi avversari, ovvero quella che da Nietzsche arriva a Spengler e oltre.

RINGRAZIAMENTI

Un ringraziamento particolare va a Jørgen Stender Clausen che a questo lavoro ha dato il primo impulso e anche in seguito non gli ha mai fatto mancare il suo incoraggiamento. Vorrei inoltre rammentare coloro che con pazienza si sono prestati alla lettura dell'opera nelle sue fasi preliminari e con i loro preziosi suggerimenti hanno contribuito a far sì che acquistasse la forma attuale: Luca Crescenzi, Fulvio Ferrari, Andrea Orsucci. E infine Fabrizio Cambi che l'ha affettuosamente sollecitata e accolta nella collana dei «Labirinti» del Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche dell'Università degli Studi di Trento.

GEORG BRANDES

RADICALISMO ARISTOCRATICO.
UN SAGGIO SU FRIEDRICH NIETZSCHE

(*Aristokratisk Radikalisme. En Afhandling om Friedrich Nietzsche*, 1889)

L'espressione «radicalismo aristocratico», della quale Vi servite, è ottima. È, con il Vostro permesso, la definizione più azzeccata che mi sia capitato di leggere sino a ora sul mio conto.

Nietzsche (2 dicembre 1887)

Credo che Friedrich Nietzsche sia l'autore più interessante della letteratura tedesca contemporanea. Benché poco noto nel suo paese, Nietzsche è uno spirito di notevole rango, e vale la pena che lo si studi e lo si discuta, che lo si affronti con piglio polemico e lo si mediti. Tra le sue molte qualità, notevoli sono la forza comunicativa e il dinamismo intellettuale.

Nell'arco di diciotto anni Nietzsche è stato autore di numerosi libri e opuscoli. Questi volumi contengono moltissimi aforismi, le riflessioni più frequenti e più innovative riguardano il concetto di morale. È in quest'ambito che Nietzsche ha fornito il suo contributo più significativo. Ma gli argomenti affrontati sono innumerevoli, dalla cultura alla storia, dall'arte alle donne, dalla vita comune alla vita eremitale, dallo stato alla società, dalla lotta per l'esistenza alla morte.

Nietzsche nacque il 15 ottobre del 1844 sui campi di battaglia presso Lützen. Il primo nome che pronunciò da bambino, a

parte quelli dei suoi familiari, fu quello di Gustavo Adolfo. I suoi avi furono nobili polacchi (Niëzky) e sembra che il tipo polacco si sia mantenuto nel loro discendente, benché la stirpe si fosse stanziata in Germania tre generazioni prima della sua nascita: all'estero, infatti, Nietzsche è stato spesso scambiato per polacco. Sua nonna faceva parte del circolo di Goethe a Weimar.

Da bambino Nietzsche ebbe la buona sorte di frequentare un ottimo istituto, la scuola prussiana di Pforta, dalla quale sono uscite molte importanti figure della letteratura tedesca (Klopstock, J. E. Schlegel, Fichte, Ranke e altri ancora). A detta di Nietzsche, gli insegnanti di questa scuola avrebbero costituito un onore per qualsiasi università. Fu iscritto dapprima presso l'università di Bonn, poi presso quella di Lipsia, dove ben presto lo scoprì Ritschl, allora il più eminente dei filologi tedeschi. A ventidue anni divenne collaboratore del «Litterarisches Centralblatt». Fondò il circolo filologico di Lipsia, che esiste tuttora.

Nel 1868 l'università di Basilea gli offrì una cattedra di filologia. Nietzsche aveva ventiquattro anni e non era ancora abilitato. In seguito l'università di Lipsia gli conferì il grado dottorale senza richiedergli di svolgere alcuna dissertazione. Interruppe la sua attività d'insegnamento per prendere parte alla guerra franco-tedesca.

Tra il 1869 e il 1879 Nietzsche insegnò a Basilea. Fu costretto nel frattempo a rinunciare alla nazionalità tedesca, poiché come ufficiale d'artiglieria a cavallo rischiava di essere richiamato troppo spesso e disturbato quindi nella sua attività accademica. «Mi intendo di due armi», scrisse una volta in una lettera privata, «di sciabola e cannone, e forse anche di una terza...».¹

A Basilea Nietzsche lavorò molto bene nonostante la sua giovane età che talvolta era inferiore a quella di coloro che doveva esaminare. Venne a contatto con diverse notevoli personalità dell'epoca, tra le quali l'insigne storico della cultura rinascimentale Jakob Burckhardt, e Richard Wagner, che abitava allora con

¹ La «lettera privata» fa parte della corrispondenza tra Nietzsche e lo stesso Brandes. La frase riportata si trova nella *Vita* richiesta da Brandes a Nietzsche in data 3 aprile 1888 e inviata in appendice alla lettera di risposta del 10 aprile. La biografia tracciata da Brandes all'inizio di questo suo saggio segue molto da vicino lo schema di Nietzsche.

sua moglie Cosima in un villaggio presso Lucerna, dopo aver rotto i ponti con la cerchia delle precedenti conoscenze. L'ammirazione e l'affetto di Nietzsche per Burckhardt si sono mantenuti nel tempo. Il suo sentimento per Wagner, invece, è andato incontro nel corso degli anni a un rivolgimento completo. Dopo essere stato profeta di Wagner, Nietzsche si è trasformato nel suo più agguerrito avversario. Nietzsche si è sempre dedicato alla musica con l'anima e il corpo; si è persino cimentato come compositore nel suo *Inno alla vita*² (un'opera per coro e orchestra, 1888) e il connubio con Wagner ha lasciato tracce profonde nei suoi primi scritti. Ma l'opera *Parsifal* con la sua tendenza cattolicheggiante e la formulazione di ideali ascetici che erano in precedenza lontanissimi da Wagner, spinsero Nietzsche a vedere nel grande compositore un pericolo, un nemico, un fenomeno morboso, mentre dalla sua ultima opera si diffondeva una luce che investiva i precedenti lavori.

Durante la sua permanenza in Svizzera, Nietzsche frequentò gente di primo rango, «quasi tutto il meglio che cresce tra Parigi e San Pietroburgo». ³ Nel 1876 la sua salute iniziò a peggiorare. Nietzsche cercò invano conforto in un soggiorno invernale a Sorrento. Un'emicrania dolorosissima, tanto continua da tormentarlo per circa duecento giorni all'anno, lo perseguitò nei successivi sei anni e lo condusse alle soglie della tomba. Nel 1879

² Sull'*Inno alla vita* (*Hymnus an das Leben für gemischten Chor und Orchester komponiert von Friedrich Nietzsche*, Leipzig 1887) Brandes - assecondato da una più o meno consapevole omissione di Nietzsche - incorre in un involontario equivoco: il testo, con il titolo *Lebensgebet*, fu composto da Lou von Salomé nel 1882 e rivisto in seguito da Nietzsche. La melodia era stata trascritta da Riedel nel 1882 per coro a quattro voci. Elisabeth Förster-Nietzsche (in «Das Inselschiff. Eine Zweimonatsschrift», giugno 1920, p. 216) riepiloga così la vicenda del componimento: «Tema di Friedrich Nietzsche, rielaborato e orchestrato da Peter Gast». Nella lettera di Nietzsche a Brandes del 2 dicembre 1887 (cfr. qui la *Corrispondenza*), Nietzsche si esprime in termini ambigui rispetto alla paternità dell'opera. Nietzsche stesso ritornerà sulla questione in *Ecce homo*: «Il testo, lo osservo espressamente perché circola un equivoco in proposito, non è mio: esso è la stupefacente ispirazione di una giovane russa, di cui allora ero amico, la signorina Lou von Salomé» (*Ecce homo...*, p. 334 [trad. it. p. 345]).

³ Anche questa affermazione, come quella di cui alla nota 1, è contenuta nella *Vita*, in appendice alla lettera di Nietzsche a Brandes del 10 aprile 1888.

rimise la sua cattedra. Tra il 1882 e il 1888 il suo stato di salute si risollevò a poco a poco, seppure con estrema lentezza. La debolezza degli occhi era tale da far paventare la perdita della vista. Nietzsche era costretto a vivere con la massima accortezza e a scegliere il luogo di soggiorno in base alle condizioni climatiche e meteorologiche. Trascorse a Nizza la maggior parte degli inverni, le estati a Sils-Maria nell'Engadina Superiore, in Svizzera. Gli anni 1887 e 1888 furono sorprendentemente produttivi. Fu allora che uscirono lavori importantissimi su argomenti assai diversi e fu posta in progetto una serie di opere nuove. E così, alla fine di quell'anno, forse in conseguenza di un sovraccarico, sopravvenne una tremenda ricaduta della malattia, dalla quale Nietzsche non si è ancora ripreso.

Il pensiero di Nietzsche prende le mosse da Schopenhauer; i suoi primi scritti sono la chiara opera di un discepolo. Ma dopo alcuni anni di silenzio che corrispondono alla sua prima crisi spirituale, Nietzsche appare liberato da qualsiasi sudditanza. L'evoluzione che percorre è ora così grande e rapida – meno nella sostanza del pensiero che nella sua espressione – da attraversare di opera in opera un nuovo stadio, fino a concentrarsi man mano intorno a un'unica questione, quella dei valori morali. Già al suo esordio come pensatore e scrittore, Nietzsche aveva polemizzato con David Strauß contro ogni interpretazione morale della natura del tutto, e assegnato alla nostra morale il luogo ora di apparenza o di errore, ora di sistematizzazione e di artificio rispetto al mondo fenomenico. E aveva raggiunto il suo massimo splendore letterario nello studio dell'origine dei concetti di morale, mentre aveva in progetto una critica radicale dei valori morali (considerati come a priori), una ricerca del loro significato. Il primo libro dell'opera *La transvalutazione di tutti i valori*⁴ era terminato, quando Nietzsche fu colpito dalla sua malattia.

⁴ Sulle vicende di questo libro ipotetico si veda: Mazzino Montinari, *Nietzsche lesen*, Berlin-New York 1982, in particolare pp. 92-119; Montinari dimostra al di là di ogni ragionevole dubbio come *Der Antichrist* rappresenti "l'intera *Umwertung aller Werte*" (p. 144).

I

Di Nietzsche si parlò per la prima volta – sebbene non in tono d'elogio – per un acre libello giovanile, polemico nei confronti dello scritto di Strauß *Der alte und der neue Glaube* (*La vecchia e la nuova fede*, 1872). Non contro la prima, combattiva parte dell'opera, ma contro la parte costruttiva, edificante, è indirizzato un attacco dagli accenti impietosi. L'ostilità di Nietzsche, tuttavia, non riguardava tanto l'ultimo sforzo del grande critico, quanto piuttosto la mediocre vitalità dei tedeschi che consideravano lo sbocco del suo pensiero come il culmine di ogni possibile cultura.

Era passato un anno e mezzo dalla fine della guerra franco-tedesca. Il sentimento nazionalistico in Germania non aveva mai toccato simili vette. L'esultanza per la vittoria si era trasformata in un'autoesaltazione smisurata. L'opinione comune riteneva che fosse stata la cultura tedesca ad aver sopraffatto quella francese. Allora si levò una voce che diceva: anche ammettendo che due culture abbiano combattuto l'una contro l'altra, non c'è motivo per incoronare la civiltà vincitrice; si dovrebbe prima giudicare il valore di quella sconfitta; perché se questo era scarso – ed è ciò che si dice della civiltà francese – allora l'onore non è stato grande. Ma non si può parlare in questo caso di vittoria per la cultura tedesca, in parte perché quella francese resiste ancora, in parte perché i tedeschi, ora come prima, dipendono da essa.

Sono stati la virtù guerresca, il naturale valore, la tenacia, la superiorità dei condottieri, l'ubbidienza della truppa, *tutti elementi che non hanno niente a che fare con la cultura*, che hanno semmai guidato la Germania alla vittoria. Ma, in fin dei conti, non è stata la cultura tedesca a vincere, e in primo luogo per il motivo che *la Germania non possiede nulla che possa chiamarsi cultura*.

Queste riflessioni cadevano soltanto un anno dopo che Nietzsche aveva espresso le più grandi speranze sul futuro della Germania, basate sull'imminente liberazione dal vincolo della civilizzazione romanza, e aveva captato nella musica tedesca i più fausti presagi. La decadenza spirituale che – a buon diritto – gli pareva trarre la propria indubbia origine dall'instaurazione del-

l'impero, lo spingeva ora a contrastare il sentimento popolare con avversione spietata.

Secondo Nietzsche la cultura fa mostra di sé innanzitutto in un'artistica unità di stile tesa a informare tutta la vita di un popolo. Al contrario, l'aver molto imparato o il molto sapere non è, come egli dimostra, un necessario mezzo né un segno di cultura; una tale definizione si addice perfettamente alla barbarie, vale a dire a un'assenza di stile o a uno screziato guazzabuglio di stili diversi. E la sua conclusione è che non si possono debellare i nemici con una cultura che consiste di un guazzabuglio, e meno di tutti nemici che, come i francesi, da molto tempo possiedono una cultura autentica e feconda, sia grande o scarso il valore che le si attribuisce.

Nietzsche cita una frase di Goethe a Eckermann: «Noi tedeschi siamo di ieri. È vero che nel corso di un secolo abbiamo imparato molto, ma altri secoli dovranno trascorrere prima che tra i nostri connazionali penetri e diventi comune tanta intelligenza e superiore cultura, e si possa dire infine di loro: molto tempo è passato dalla loro barbarie».⁵

Per Nietzsche, come si vede, cultura e omogeneità culturale sono una cosa sola. Per dirsi omogenea una cultura deve possedere una lunga storia alle spalle ed essersi tanto rafforzata nelle sue manifestazioni specifiche da permeare di sé ogni forma di convivenza. Omogeneità culturale non equivale a cultura nazionale. La Grecia antica possedeva un'omogeneità culturale, ma essa era frutto di influenze egizie e asiatiche; l'antica Islanda possedeva un'omogeneità culturale, ma la sua fioritura coincide con un periodo di scambio vivace con l'Europa; l'Italia del Rinascimento, l'Inghilterra del Sedicesimo secolo, la Francia del Diciassettesimo

⁵ In *Unzeitgemäße Betrachtungen I - David Strauß der Bekenner und der Schriftsteller* in KGW III - 1, p. 160. (*Considerazioni inattuali I - David Strauss l'uomo di fede e lo scrittore*, trad. di Sossio Giametta, in OP III, 1, p. 172). Il testo citato da Nietzsche fa parte originariamente di una conversazione di Goethe con Eckermann del 3 maggio 1827 (cfr. Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, hrsg. von Heinz Schlaffer, in Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke* [Münchener Ausgabe], hrsg. von Karl Richter in Zusammenarbeit mit Herbert G. Göpfert, Norbert Miller und Gerhard Sauder, Bd. 19, München 1986, p. 568).

settesimo e Diciottesimo secolo possedevano omogeneità culturale, benché l'Italia si fondasse sull'impronta greca, latina e spagnola, la Francia su elementi antichi, celtici, spagnoli e italiani, e gli inglesi fossero più che altro un popolo misto. I tedeschi hanno iniziato a liberarsi dalla cultura francese non meno di un secolo e mezzo fa, e non è ancora un secolo che hanno abbandonato la scuola francese, la cui influenza si avverte tuttora; nessuno, tuttavia, può negare la realtà di una cultura tedesca, sebbene essa sia relativamente giovane e in divenire. E neppure può negare a priori l'omogeneità culturale della Germania chi ha sensi per captare la corrispondenza tra la musica tedesca e la filosofia, orecchi per le affinità tra la musica tedesca e la lirica, occhi per i pregi e le manchevolezze dell'arte figurativa che in Germania è manifestazione di una inclinazione profonda, evidente in tutti gli aspetti della vita intellettuale ed emotiva. Più complessa è la situazione di quei paesi minori in cui non di rado l'indipendenza da influenze straniere ha significato dipendenza elevata al quadrato.

Questo punto, tuttavia, riveste per Nietzsche un'importanza minore. Egli è convinto che l'ora delle culture nazionali stia per spirare e che non sia remoto il tempo in cui si parlerà di un'unica cultura europea o europeo-americana. Nietzsche procede dalla considerazione che gli esseri umani evoluti di qualsiasi paese già si sentono europei, connazionali, legati in unico patto, e dalla convinzione che già il prossimo secolo porterà una guerra per il predominio sulla Terra.

Se dal risultato di questa guerra si leverà un vento di tempesta poderoso e dirompente che investirà ogni nazionale vanagloria, qual è la speranza che resta? La speranza, ritiene Nietzsche – proprio come i francesi più eminenti dei nostri giorni – è quella di riuscire ad allevare ed educare una sorta di casta di spiriti nobili che possa impadronirsi del potere.

La più grave catastrofe non è la mancanza di una cultura autentica, omogenea e profonda, ma la sua presupposizione. E puntando lo sguardo sulla Germania, Nietzsche si chiede come possa essersi generata una contraddizione così enorme: questa mancanza che va di pari passo con il compiacimento fiducioso di possedere l'unica cultura autentica. Nietzsche trova la sua rispo-

sta nella nuova classe che detiene il potere, una classe sconosciuta in precedenza e che egli (nel 1873) battezza con il nome di *filistei della cultura*.

I filistei della cultura scambiano per cultura autentica la loro erudizione impersonale; avendo orecchiato che la cultura deve reggersi su un'omogeneità intellettuale, la loro alta opinione di sé si rafforza, poiché dappertutto trovano loro uguali, e scuole, università e accademie sono ordinate secondo le loro necessità e secondo modelli corrispondenti alla loro natura. Essendo ovunque diffuse le medesime, tacite usanze in ambito di religione, morale e letteratura, di matrimonio, famiglia, comunità e stato, sembra loro ovvio chiamare cultura quella impressionante omogeneità. Non si rendono conto che quel filisteismo ordinato e ben proporzionato che se ne sta assiso in ogni seggio, a fianco dei potenti e in ogni scranno, non si è elevato affatto a cultura solo perché ha trovato un luogo armonico tra le sue voci. Non si tratta solo, dice Nietzsche, di cattiva cultura; è barbarie solidamente cementata, ma del tutto priva dell'originaria freschezza e della forza selvaggia dei barbari, e Nietzsche adopera numerose espressioni pittoresche per raffigurare la cultura filisteica come un acquitrino in cui il tedio è lancinante e le cui nebbie velenose soffocano ogni sforzo.

Siamo nati tutti in una società in cui imperava questo filisteismo della cultura, tutti siamo stati destinati a crescere tra i suoi vincoli. Essa ci subissa di opinioni dominanti che assorbiamo inconsapevolmente, e anche quando le opinioni sono variegiate, lo sono in prospettiva di parte – opinioni pubbliche.

Così afferma Nietzsche in un suo aforisma: «Cosa sono le opinioni pubbliche? Pigrizie private».⁶ L'affermazione non è vera in assoluto. Ci sono casi in cui l'opinione pubblica ha un suo valore. John Morley ha scritto un valido libro su questo argomento. Rispetto ad alcune brusche rotture della buona fede, a vili insulti all'umanità, la morale comune può levarsi in certi rari casi come un'istituzione degna di rispetto. In genere, tuttavia, i suoi

⁶ *Menschliches, allzumenschliches* I, 482 (KGW IV, 2, p. 326). (*Umano, troppo umano* I, trad. di Sossio Giametta e Mazzino Montinari, in OP IV, 2, p. 268).

convincimenti sono costruzioni edificate al soldo della cultura filistea.

Al loro ingresso nel mondo i giovani s'imbattono in diverse «opinioni pubbliche», più o meno filistee. Quanto più l'individuo sarà dotato di un carattere spiccato, tanto maggiore sarà la sua resistenza a seguire il gregge. Ma se anche una voce interiore gli dirà: resta te stesso! sii te stesso!, egli turbato ascolterà l'opposto richiamo. Il giovane ancora non sente di possedere una personalità autonoma, si guarda intorno alla ricerca di un maestro, di un educatore, di qualcuno che non gli insegni estraneità, ma lo istruisca a essere se stesso, a seguire le proprie inclinazioni.

Un grande spirito danese, come è noto, rivolse con intuito e vigore ai suoi contemporanei l'invito ad aver cura della propria individualità. Ma l'esortazione di Søren Kierkegaard non era categorica come poteva sembrare. Perché era data ai suoi seguaci un'aggiunta. L'individualità era necessaria, non perché ogni personalità potesse svilupparsi libera, ma perché intraprendesse un autentico cammino cristiano. La libertà sarebbe stata soltanto apparente; su ogni individuo sarebbe rimasto sospeso un: devi aver fede! e un: devi obbedire! I seguaci di Kierkegaard si sarebbero ritrovati un cappio alla gola, all'altro lato della strettoia dell'individualità, attraverso la quale il gregge veniva condotto, un altro gregge era pronto in attesa: *un gregge, un pastore*.

I giovani oggi non sentono il pungolo a divenire se stessi, a trovare educatori che liberino la loro personalità. Rifiutano i dogmi precostituiti, ma avvertono, inquieti, di essere prigionieri di dogmi. Come trovarsi in se stessi, come disseppellire se stessi? Questo dovrebbe essere il compito di un educatore. Un educatore non può essere altri che un liberatore.

Nietzsche cercò da giovane un educatore che lo liberasse e lo trovò in Schopenhauer. Un maestro è colui che, al momento della nostra emancipazione, esercita su di noi l'influenza più profonda. Nietzsche dice che, nell'istante stesso in cui lesse per la prima volta Schopenhauer, comprese che avrebbe divorato ogni sua pagina e avrebbe assorbito ogni sua parola, persino gli errori di stampa. Chiunque abbia provato stimoli intellettuali, avrà fatto esperienza di quanto ardore può spingerci alla lettura di certi autori. È vero, restava ancora a Nietzsche, come sempre

accade ai novizi, un passo da fare, quello della liberazione dal liberatore. Nei suoi primi scritti si trovano alcune espressioni schopenhaueriane che non ricorreranno più in seguito. Ma l'emancipazione è nel suo caso una quieta evoluzione verso l'autocoscienza, segnata dal permanere di una profonda riconoscenza, e non un capovolgimento impetuoso come nel rapporto con Wagner, tale da spingerlo a destituire di ogni valore opere che in precedenza aveva considerato come le più grandi che mai fossero state scritte.

Nietzsche loda la rettitudine di Schopenhauer, paragonabile soltanto a quella di Montaigne, la sua chiarezza, la sua fermezza, il suo limpido porsi di fronte alla società, allo stato e alla religione di stato, qualità che tanto contrastano con quelle di Kant. In Schopenhauer non si trova mai una concessione, mai un inganno.

E Nietzsche si meraviglia che Schopenhauer abbia trascorso in Germania la maggior parte della sua vita. Un inglese ha detto recentemente: «Shelley non avrebbe mai potuto vivere in Inghilterra e una razza di Shelley sarebbe stata impossibile».⁷ Gli spiriti di quella sorta vengono presto schiacciati, così malinconici, così malati, o folli. La società dei filistei della cultura rende la vita impossibile a chi non sia come loro mediocre. La letteratura mondiale offre numerosi esempi di questi destini che sembrano non smettere mai di ripetersi. Basti pensare al numero di talenti che prima o poi invocano il perdono della società filistea e si piegano ai suoi dettami per poter sopravvivere. Ma anche ai più forti la lotta vana e logorante contro la cultura filistea provoca tensioni insopportabili. Nietzsche riporta le parole di un abile diplomatico di fronte a Goethe: *Voilà un homme qui a eu de grands chagrins*, e il commento di Goethe quando raccontava

⁷ L'affermazione si trova in *Unzeitgemäße Betrachtungen III - Schopenhauer als Erzieher*, in KGW III, 1, p. 348 (*Considerazioni inattuali III - Schopenhauer come educatore*, trad. di Sossio Giametta, in OP III, 1, p. 375). Sull'identità dell'inglese ha fatto luce Jörg Salaquarda in uno studio uscito sulle «Nietzsche-Studien», 8 (1979), p. 396s., dal titolo *Der unmögliche Shelley*: si tratta di Walter Bagehot, autore di un saggio sull'origine delle nazioni, uscito a Lipsia nel 1874 con il titolo *Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluß der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung auf die Bildung politischer Gemeinwesen*.

l'episodio ai suoi amici: «Se non è possibile cancellare dai tratti del nostro volto le tracce del dolore superato, dell'attività svolta, non c'è da meravigliarsi se tutto ciò che rimane di noi e dei nostri sforzi porta le stesse tracce».⁸ E questi era Goethe, ritenuto il favorito della fortuna.

Schopenhauer fu, come è noto, un uomo solitario fino ai suoi ultimi anni. Nessuno lo comprendeva, nessuno leggeva le sue opere. Numerose copie della prima edizione della sua opera *Il mondo come volontà e rappresentazione* dovettero vendersi come carta da macero.

Ai nostri giorni si è profondamente radicato il punto di vista di Taine, secondo il quale una grande personalità è integralmente determinata dal tempo di cui è figlia, tanto da riassumerlo in sé e restituirne l'espressione. Ma se anche la grande personalità non si trova al di fuori del corso della storia e deve sempre procedere da ciò che la precede, un'idea germoglia pur sempre in un individuo, e gli individui non sono atomi sparsi nella moltitudine stolta, ma figure di capacità straordinarie che attirano a sé la moltitudine e non si fanno attrarre da essa. Ciò che si dice «spirito del tempo» scaturisce da pochissime menti elette.

Nietzsche, che in principio, attraverso l'influenza di Schopenhauer, ha sostenuto tenacemente che la grande personalità non è figlia del tempo, ma sua figliastra, richiede all'educatore eccellente che il giovane venga educato *contro* il suo tempo.

Nietzsche sottolinea, in particolare, come il nuovo tempo abbia generato tre diverse figure umane in successione e in rapporto reciproco. Dapprima l'uomo di Rousseau, il titano che si ribella, imprigionato e oppresso dalle stirpi che gli sono superiori, e che nella sua miseria invoca la sacra natura. Poi l'uomo di Goethe. Non il Werther e le analoghe figure rivoluzionarie di derivazione ancora rousseauiana, non il Faust originario, ma quello che si evolve a poco a poco. L'uomo di Goethe non è un liberatore del mondo, ma un osservatore. Non è un uomo d'azione. Nietzsche rammenta le parole di Jarno a Wilhelm Meister: «Siete cruccioso e amaro, ed è una cosa bella e buona. Ma se una buona

⁸ *Unzeitgemäße Betrachtungen III - Schopenhauer als Erzieher...*, p. 348 (trad. it. p. 375).

volta sarete davvero cattivo, sarà meglio ancora». ⁹ Essere cattivi per poter essere una buona volta migliori, è a questo fine che intende indirizzarci l'uomo di Schopenhauer secondo l'interpretazione del Nietzsche trentenne. Quest'uomo prende volontariamente su di sé la sofferenza della verità. Il suo pensiero di fondo è questo: è impossibile una vita felice; il massimo che sia dato all'uomo di raggiungere è una vita eroica, una vita in cui si affrontano gli ostacoli più grandi per un fine che in un modo o nell'altro si realizzerà. Soltanto gli uomini veri possono sollevarci verso la vera umanità, coloro che sembrano predisposti a realizzare un salto nell'ordine naturale, i pensatori e gli scopritori, gli artisti e i creatori, e coloro che seguono la loro inclinazione anziché il successo: i nobili, i grandi, coloro nei quali agisce il genio del bene.

Questi uomini sono lo scopo della storia.

Nietzsche formula questa proposizione: «L'umanità deve costantemente operare per generare singoli grandi uomini – questo e nessun altro è il suo compito». ¹⁰ È la stessa conclusione alla quale sono giunti altri spiriti aristocratici contemporanei. Quasi identiche suonano le parole di Renan: «In definitiva lo scopo dell'umanità è quello di generare grandi uomini... nient'altro che grandi uomini; la salvezza giungerà dai grandi uomini». ¹¹ E si vedano le lettere di Flaubert a George Sand in cui sono espressi i medesimi convincenti, quando ad esempio si legge: «L'unico regime ragionevole è e rimane quello dei mandarini, sempre che i mandarini sappiano qualcosa, o meglio, che sappiano molto [...] Ha poca importanza quanti contadini sappiano leggere e ascoltare il loro pastore, ma è infinitamente importante che uomini come Renan e Littré vivano e siano ascoltati. La nostra salvezza è

⁹ Johann Wolfgang Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, in *Goethes Werke* in 14 Bänden [Hamburger Ausgabe], hrsg. von Erich Trunz, Hamburg-München 1948-1964, vol. VII, p. 547. Brandes cita qui da *Unzeitgemäße Betrachtungen III - Schopenhauer als Erzieher...*, p. 367 (trad. it. p. 396).

¹⁰ *Unzeitgemäße Betrachtungen III - Schopenhauer als Erzieher...*, p. 379s. (trad. it. p. 410).

¹¹ «En somme, la fin de l'humanité c'est de produire des grands hommes. Le grand oeuvre s'accomplira par la science, non par la démocratie», in Ernest Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, Paris 1876, p. 103. La citazione di Brandes rimaneggia in parte il testo di Renan.

attualmente riposta in un'aristocrazia legittima». ¹² Sia Renan che Flaubert avrebbero sottoscritto l'affermazione di Nietzsche secondo la quale una nazione non è altro che il tortuoso cammino compiuto dalla natura per generare un pugno di grandi uomini.

Eppure questo principio, benché non sia privo di sostenitori, non è affatto dominante nella filosofia europea. Le idee sullo scopo della storia di Eduard von Hartmann ¹³ in Germania, ad esempio, sono molto diverse, come si ricava dalle lezioni che egli ha tenuto sull'argomento e che sono state pubblicate. Una volta, durante una conversazione, Hartmann accennò a come fosse maturato questo concetto: «Presto», disse, «mi fu chiaro che la storia – o meglio, con un'espressione più altisonante il processo di divenire del mondo – doveva avere una meta, e questa meta poteva essere soltanto negativa. Un'età dell'oro è una chimera troppo stolta». Da qui le sue fantasie su un crepuscolo del mondo volontariamente provocato dagli uomini più dotati. E in relazione a questa dottrina si situa la sua teoria per la quale ormai l'umanità si è fatta adulta, ha dunque superato lo stadio dello sviluppo in cui i genii erano necessari. Di fronte a queste speculazioni sul processo di divenire del mondo, la cui meta sarebbe la dissoluzione o la redenzione, Nietzsche si pone con maggiore sobrietà e razionalità, con la sua fede che la meta dell'umanità non sia perduta nell'infinito, ma si nasconda nei suoi esemplari migliori.

¹² «La seule chose raisonnable (j'en reviens toujours là), c'est un gouvernement de mandarins, pourvu que le mandarins sachent quelque chose et même qu'ils sachent beaucoup de choses [...] Peu importe que beaucoup de paysans sachent lire et n'écoulent plus leur curé, mais il importe infiniment que beaucoup d'hommes comme Renan ou Littré puissent vivre et soient écoutés! Notre salut n'est maintenant que dans une *aristocratie légitime*» (Gustave Flaubert, *Lettres à George Sand*, Paris 1884, p. 139s.).

¹³ Karl Robert Eduard von Hartmann (1842-1906) con la sua dottrina di monismo spirituale tentò di conciliare la filosofia hegeliana con quella di Schopenhauer. I suoi importanti studi sul conscio e l'inconscio – che non restarono senza conseguenze per Nietzsche (Cfr. Federico Gerratana, *Der Wahn jenseits des Menschen. Zur Frühen Eduard von Hartmann-Rezeption Nietzsches [1869-1874]*, in «Nietzsche-Studien», 17 (1988), pp. 391-433) – sono contenuti in *Philosophie des Unbewussten* (1869) e *Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins* (1879), citato più sotto da Brandes.

E così Nietzsche è in grado di fornire la risposta definitiva alla domanda: che cos'è la cultura? È da questa risposta che derivano i principî della civiltà e i doveri che la civiltà impone. La cultura è ciò che ci pone automaticamente in rapporto con i grandi ideali umani. Questo principio fondamentale estende a ogni individuo il compito di agire, di impegnarsi per dar vita a una società di pensatori e artisti, di amanti della verità e della bellezza, di personalità rette e pure, di prodursi per una completa realizzazione delle potenzialità naturali, finché non sia raggiunta la meta di una natura portata a perfezione.

Quando regnerà lo stato della cultura? Quando una società di uomini opererà stabilmente per nutrire del suo stampo le personalità grandi. Da questo scopo supremo consegue ogni altro scopo. E quale stato è il più lontano dallo stato della cultura? Quello in cui gli uomini, agendo in base al proprio istinto si coalizzano per opporsi all'affermazione delle personalità grandi, impedendo da un lato il dissodamento della terra, così necessario affinché possa crescervi il genio, dall'altro lato combattendo ostinatamente ogni barlume geniale che baleni loro intorno. Un simile stato è più remoto dalla civiltà della barbarie vera e propria.

Ma qualcuno si chiederà se esiste uno stato simile. Molti popoli minori cercheranno risposta nella storia della loro patria. Si vedrà allora che, mentre la «cultura» cresce, il genio trova sempre meno spazio. E ciò è ancor più preoccupante in quanto sembra che nei tempi moderni, tra le razze che si sono divise il potere sulla terra, comunità composte di pochi milioni di abitanti raramente siano capaci di generare spiriti di prima grandezza. Sembra che per distillare geni occorranza almeno venti milioni di uomini. Le comunità minori dovranno allora impegnarsi allo stremo perché il loro sforzo sia ricompensato da un progresso della cultura.

Il tempo nuovo ha familiarizzato con il pensiero che la felicità sia lo scopo primario, la felicità di tutti o almeno di molti. In che cosa consista la felicità, tuttavia, viene di rado spiegato: dove si nasconde la felicità più grande, in un anno, un giorno, un'ora di paradiso, oppure in una lunga vita dinanzi al focolare? Eppure non è questione d'importanza secondaria. Ma fa lo stesso. Più si

diffonde l'idea che sono le masse a contare, e più appare assurdo che un essere umano si sacrifichi per il bene di pochi altri individui, abbia il dovere di consacrare loro la propria vita spesa all'insegna della cultura. Ma all'interrogativo di fondo, in che cosa consista il valore più alto e il significato più grande della vita di ciascuno di noi, si dovrà rispondere: nel vivere in funzione degli esempi più degni e preziosi del genere umano. In questo modo anche la vita degli altri acquisterà valore. Ai nostri giorni le cosiddette istituzioni culturali rappresentano un meccanismo le cui componenti procedono in file serrate, che emargina i solitari e gli insubordinati, coloro la cui aspirazione tende a mete superiori; persino gli scienziati sono in genere privi della sensibilità necessaria a cogliere il valore del genio in fieri, e della coscienza sufficiente a riconoscere il genio operante. Per questo motivo, nonostante il progresso indiscutibile e incessante in ogni settore tecnico e scientifico, il senso della grandezza si è sviluppato in misura meschina e l'insofferenza nei confronti di ciò che è geniale si è piuttosto rafforzata che attenuata.

Dallo stato gli individui eccezionali non devono attendersi molto. Raramente hanno convenienza a mettersi al suo servizio; la sola convenienza che si possa offrir loro è quella di una completa indipendenza. Soltanto la cultura autentica si opporrà a che essi troppo presto si ritrovino stanchi o svuotati, e risparmierà loro la lotta disperata contro la cultura filisteica.

Ecco il valore di Nietzsche: anch'egli è uno di questi portatori di cultura, uno spirito indipendente che annuncia indipendenza e che vuole rappresentare per altri la stessa forza emancipatrice che Schopenhauer ha rappresentato per lui nella sua giovinezza.

II

Quattro degli scritti giovanili di Nietzsche recano il titolo complessivo di *Considerazioni inattuali*, che già ben illustra la *vis* polemica che li anima.

Uno dei primi argomenti che oppone Nietzsche allo spirito tedesco del tempo è quello dell'educazione: il filosofo condanna quelle forme educative di carattere storico che vengono generalmente auspiccate e di cui la Germania va fiera.

Questa è la sua osservazione fondamentale: un passato troppo ingombrante, che si trascina come zavorra, impedisce a un popolo di essere libero nello spirito e di esercitare la propria volontà con passione. Nietzsche ritiene che l'educazione alla storia inibisca tanto la passione che l'azione, poiché colui che non sa raccogliersi in se stesso e vivere totalmente nell'istante non può provare felicità per sé né riuscire in niente che renda gli altri felici. Non si dà felicità senza la capacità di sentirsi fuori della storia. E similmente l'azione appartiene all'oblio, o meglio alla non-coscienza del passato. L'oblio, l'*a-storico* è come l'aria avvolgente, il cerchio di fumo nel quale soltanto si può sviluppare la vita. Per meglio comprendere questo concetto si pensi a un giovinetto che è preso di desiderio per una donna, o a un uomo che è acceso di fervore per un dovere. Per entrambi, ciò che prima è stato non esiste più – e tuttavia questa condizione, la più a-storica che si possa immaginare, è l'ideale per il progetto e per l'azione. Analogamente, pensa Nietzsche, vi è un grado di conoscenza storica che è distruttivo per le capacità umane d'azione, devastante per gli impulsi creativi di un popolo.

Si avverte in questo ragionamento il filologo tedesco erudito, le cui osservazioni riguardano per lo più gli studiosi e gli artisti tedeschi. Perché sarebbe assurdo pensare che in Germania i mercanti o i contadini, i militari o gli industriali, abbiano a soffrire di un sovraccarico di cultura storica. Il problema, tuttavia, per quel che riguarda i letterati, i poeti e gli artisti tedeschi, non si risolve con la semplice abolizione dell'insegnamento della storia. Coloro che nel loro impulso creativo vengono ostacolati o annientati dalla coscienza storica, erano così deboli e improduttivi, prima, che l'opera del loro ingegno non avrebbe comunque arricchito il mondo. E paralizzante non è tanto la massa disomogenea di conoscenze storiche morte (gli atti dei sovrani, le mosse politiche, le imprese guerresche, gli stili artistici e così via), quanto la consapevolezza delle grandi personalità del passato, al cui paragone ogni realizzazione possibile appare di significato esiguo, al punto da annichilire ogni volontà. Il solo Goethe basta ad avvilito un giovane tedesco che inizi a poetare. Ma Nietzsche è un cultore di eroi coerente e non può certo augu-

rarsi che i più grandi spiriti della storia passino nel dimenticatoio.

La povertà d'inclinazione artistica e di arditezza spirituale hanno certamente cause profonde, prima tra esse la distruzione dell'individualità che scaturisce dall'ordine sociale moderno. Uomini forti sopportano un grande carico di storia senza divinare per questo inadatti alla vita.

Interessante, comunque, e significativa per l'intero sistema di Nietzsche, è la sua teoria su come la vita possa dopotutto adoperare la storia. La storia appartiene a chi combatte una grande battaglia e a chi ha bisogno di modelli, di maestri, di consolatori, ma non li trova tra i propri contemporanei. Senza la storia, la vetta degli uomini grandi che trapassano i secoli non si leverebbe dinanzi a noi vivida e netta. La storia insegna che la cultura del Rinascimento è il prodotto di un centinaio di uomini, e un numero uguale di individui creativi, educati in uno spirito nuovo, sarebbero quindi in grado di debellare la cultura filistea. D'altra parte, la storia può operare in senso corruttivo in mani infedeli. Preferiamo spingere i giovani artisti nei musei anziché educarli alla natura, lì si invia nelle città d'arte con ancora insufficiente saldezza, là dove smarriscono il coraggio. La storia, con le sue specializzazioni, può rendere inabili alla vita, la storia *monumentale*, che ingenera l'illusione del ripetersi di certe costellazioni periodiche e induce a credere che sia possibile ora, in condizioni completamente mutate, ciò che fu possibile un tempo; la storia *antiquaria*, con la commozione che suscita per ciò che è antico e tramontato e che paralizza chi deve agire e si trova a violare tale commozione; e infine la storia *critica*, con la deprimente sensazione che essa suscita di recare in noi, lasciato impresso nel sangue fin dalla nostra infanzia, le aberrazioni del passato, sulle quali ci sforziamo di librarci, in una lacerazione incessante tra natura antica e nuova.

Su questo punto come sui precedenti, in ultima istanza, Nietzsche si scaglia contro la rammollita cultura moderna. Che *istruito* e *istruito storicamente* siano assunti nella nostra epoca a sinonimo quasi assoluto è per lui un sintomo preoccupante. Non resta traccia del concetto dei greci, secondo il quale la cultura dovrebbe essere movente, capacità di risoluzione; al giorno d'oggi

la cultura è designata convenzionalmente come interiorità, poiché è un'intrinseca massa morta che non spinge all'azione chi la porta in sé. Più *colti* di tutti sono le cosiddette enciclopedie viventi. Quando costoro agiscono, lo fanno in nome di convenzioni generalmente condivise e penose o della più volgare grossolanità.

A queste riflessioni, senza dubbio di validità universale, si lega una denuncia che sorge dalla specifica realtà della letteratura tedesca moderna, la denuncia di quanto pesante sia il retaggio della grandezza passata sulle nuove generazioni, tanto da ingenerare nei suoi esponenti la sensazione di essere epigoni, una prole in ritardo, una placenta di un'epoca più grande, che può ben imparare la storia, ma non esserne agente.

La stessa filosofia, denuncia Nietzsche alludendo alle università tedesche, si è via via trasformata in storia della filosofia, volgarizzazione di tutto ciò che è stato detto da chiunque su qualunque argomento, «una chiacchiera innocua di vegliardi accademici e bambini». ¹⁴ In molti paesi si fa della libertà di pensiero una questione d'onore. In realtà si tratta di una libertà che non vale niente. Il pensiero può avvolgersi in centinaia di forme diverse, ma l'azione è una sola – ed è questo che si chiama cultura e in verità è forma, anzi «solo una cattiva forma, e inoltre un'uniforme». ¹⁵

Nietzsche attacca la convinzione secondo la quale gli storici sarebbero in possesso di una capacità di giudizio superiore a chiunque altro. Si onorano gli storici che ambiscono a una conoscenza pura, distaccata dal mondo della necessità. Ma esistono molte verità equivalenti ed è una disgrazia che interi battaglioni di ricercatori si affollino intorno a esse, anche se queste teste ottuse sono di indole onesta. Sono considerati obiettivi gli storici che misurano il passato con gli strumenti favoriti del loro presente, soggettivi quelli che non si servono di tali strumenti. Si ritiene più

¹⁴ *Unzeitgemäße Betrachtungen II - Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in KGW III, 1, p. 278 (*Considerazioni inattuali II - Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. di Sossio Giametta, in OP III, 1, p. 298).

¹⁵ *Unzeitgemäße Betrachtungen II - Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben...*, p. 279 (trad. it. p. 299).

adatto a interpretare il passato chi non è coinvolto emotivamente in esso. Ma solo chi si basa sul futuro comprende che cosa è stato il passato, e la storia può conservare o persino ridestare gli istinti soltanto a patto di tramutarsi in opera d'arte.

Con l'educazione storica che si va ora impartendo, si trasmette un'enorme abbondanza di impressioni, tali da ingenerare l'apatia, la sensazione di nascere vecchi in una vecchia stirpe – benché nemmeno trenta generazioni, considerate a settant'anni di media, ci dividano dall'inizio della nostra era. E a questo si ricollega l'enorme sopravvalutazione del valore e del significato della storia. Si ripete all'infinito la frase di Schiller: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*,¹⁶ come se potessero esservi altre corti nella storia oltre al pensiero umano, e ostinata resiste la concezione hegeliana secondo la quale la storia è una continua manifestazione percettibile della divinità, solo che a poco a poco tale concezione si è trasformata in pura ammirazione per la riuscita dell'opera, a ratifica di qualsiasi accadimento, per quanto brutale esso sia. Ma la grandezza non ha niente a che fare con il risultato e la riuscita dell'opera. Demostene, che parlò invano, era molto più grande di Filippo che fu sempre vittorioso. Ai nostri giorni tutto ciò che ha avuto la ventura di accadere è stimato come giusto; anche se un genio muore nei suoi giovani anni, si dimostra che la sua morte è caduta al momento opportuno. E la storia sbriciolata che ne deriva viene detta *processo di divenire del mondo*; ci si rompe il capo, come fa Eduard von Hartmann, a tentare di definire la sua origine e il suo scopo ultimo – e questo è solo tempo perso. Il perché della tua esistenza, pensa Nietzsche, in questo compagno a Søren Kierkegaard, nessuno al mondo può rivelarlo in anticipo; ma poiché la tua esistenza è un fatto, cerca di darle un senso con una meta che sia la più alta e nobile.

Significativa per la successiva, spiccata tendenza aristocratica di Nietzsche è la sua avversione per il rispetto delle masse tipico della storiografia moderna. Un tempo, egli riflette, si scriveva la storia dal punto di vista dei signori, che ne erano l'unico oggetto, per quanto fossero mediocri o incapaci. Ora si è passati a scri-

¹⁶ «La storia del mondo è il tribunale del mondo». Si tratta di una citazione dalla poesia *Resignation* (1784).

vere dal punto di vista delle masse. Ma le masse possono essere considerate in tre prospettive soltanto: come copie delle grandi personalità, brutte copie, copie sbiadite, materiale di pessima qualità, o come resistenza a ciò che è grande o, infine, come strumento di ciò che è grande. Sono inoltre materiale per le statistiche che scoprono le cosiddette leggi della storia negli scimmiettamenti delle masse, nella loro pigrizia, nella fame, nel sesso. Ciò che le ha messe in moto viene detto grande e prende il nome di potenza storica. Se ad esempio la massa stolidità ha abbracciato o ha adeguato al suo bisogno un determinato pensiero religioso, lo ha sostenuto con tenacia e mantenuto attraverso i secoli, si dice grande l'iniziatore di quel pensiero. È la testimonianza dei secoli, si dice. Ma – e il pensiero di Nietzsche qui coincide con quello di Kierkegaard – i più nobili, gli spiriti superiori non esercitano potere sulle masse, né nel presente né in seguito. La fortuna storica di una religione, perciò, la sua resistenza e la sua pertinacia, parlano piuttosto contro la grandezza del suo iniziatore che in suo favore.

A indicare una delle poche azioni storiche che ebbero una piena riuscita, si cita spesso la Riforma Luterana. A contrastare tale giudizio, Nietzsche non muove le obiezioni solitamente addotte: la precoce laicizzazione operata da Lutero, i suoi compromessi con i potentati, l'interesse dei principi a liberarsi dell'arroganza della chiesa e impadronirsi dei suoi beni, ricavandone in cambio una spiritualità sottomessa e soggetta in luogo di una libera, indipendente dal potere statale. Nietzsche individua nella mancanza di cultura dei popoli nordici le ragioni principali per cui la Riforma trovò terreno fertile. Molte volte, nell'antichità, si era arenato il tentativo di fondare nuove religioni nell'ambito del mondo greco: benché uomini come Pitagora, Platone, forse anche Empedocle, possedessero le qualità dei fondatori di religioni, gli individui cui si rivolgevano erano d'estrazione troppo eterogenea per poter riuscire alleati in un credo comune di fede e speranza. Al contrario, l'attecchire della riforma luterana nel nord è un segno dell'arretratezza della cultura nordica rispetto a quella dell'Europa meridionale. Nell'Europa del nord si obbediva ciecamente, come greggi di pecore, agli ordini che cadevano dall'alto, oppure, se la conversione era questione di coscienza, il

popolo si dimostrava un'unità indifferenziata, uniforme nelle sue esigenze spirituali. Allo stesso modo la conversione dell'antica paganism aveva avuto luogo soltanto grazie all'abbondante commistione di sangue barbaro e romano. I barbari e gli schiavi imposero la nuova dottrina ai signori della terra.

Tali le prove offerte da Nietzsche al lettore in favore della sua teoria secondo la quale la storia in sé non costituisce un'elemento formativo sano e corroborante per un popolo, come si tende a credere; la storia ha un senso, è utile soltanto per coloro che hanno imparato a conoscere la vita e sono armati per affrontarla. Opprime gli altri, li inaridisce con la sensazione di essere epigoni e li spinge a rendere onore sempre e comunque al suo sacro esito.

L'intervento di Nietzsche è rivolto contro l'ottimismo storico, ma prende anche energicamente le distanze dal pessimismo che scaturisce abitualmente da istinti degenerati o infiacchiti, dal declino, dalla decadenza. Nietzsche si batte invece giovanilmente per il vittorioso compimento di una cultura *tragica*, portata da una generazione nuova e dall'animo ancora impavido, in cui possa reincarnarsi lo spirito greco. Nietzsche ricusa il pessimismo di Schopenhauer poiché rifugge ben presto da ogni ascesi; ricerca invece un pessimismo della salute che abbia origine nel vigore, nell'energia traboccante, e crede di trovarlo presso i greci. La sua concezione è sviluppata nella sua dotta e profondissima opera giovanile *La nascita della tragedia ovvero Grecità e pessimismo*, nella quale sono introdotte due nuove nozioni, quelle di *apollineo* e *dionisiaco*. Le due divinità greche dell'arte, Apollo e Dioniso, rappresentano la contraddizione tra arte figurativa e musica. Il primo corrisponde al sogno, l'altro all'ebbrezza. Nel sogno per la prima volta si presentarono all'uomo le divinità; il sogno è il mondo dell'apparenza bella. Se ci inoltriamo negli abissi dello spirito umano, oltre la sfera del pensiero e della fantasia, incontriamo un mondo di estasi e orrore, il regno di Dioniso. Al di sopra regnano la bellezza, la misura e il segno; ma sotto la natura scorre in tumulto, libera ed eccessiva nel piacere e nel tormento. Nella prospettiva del Nietzsche più tardo proprio questo calarsi indagatore e presago nell'antichità greca si rivelerà gravido di conseguenze. Già in questa fase Nietzsche in-

dividua nella morale un principio svalutatore della natura, cerca un canone che si ponga con essa in essenziale contraddizione e lo trova in ciò che egli battezza *dionisiaco*, un principio puramente artistico, situato all'estremo opposto del cristianesimo.

I principali connotati psicologici di questo autore appaiono già ben definiti. Che natura è mai questa che, con il suo odio per il filisteismo, lo combatte persino in David Strauß? Evidentemente una natura artistica. Che scrittore è mai questo, che con tanta veemenza ci mette in guardia contro i pericoli di una cultura storica? Evidentemente un filologo, che ha provato dentro di sé tali pericoli, si è sentito esposto alla minaccia dell'epigonia e sul punto di rendere onore all'esito della storia. Che carattere è mai questo, che con tanta passione identifica la cultura con il culto della genialità? Certamente non una natura alla Eckermann, ma un visionario disposto in principio a ubbidire dove non può comandare, presto cosciente della sua inclinazione di dominatore, ma anche consapevole che l'umanità è ben lungi dall'aver risolto l'antica contraddizione tra ubbidienza e comando. L'ascesa di Napoleone è per lui – come per molti altri – un segno, misurato nell'entusiasmo che afferrò le moltitudini quando finalmente giunse un uomo votato al dominio.

Ma sul piano morale Nietzsche non è disposto a predicare ubbidienza. Al contrario, egli individua la bassezza e l'accidia della morale moderna proprio nell'elevazione dell'ubbidienza – e non della capacità di essere misura morale di se stessi – a massimo precetto.

La scuola militare e la partecipazione alla guerra hanno probabilmente permesso a Nietzsche di scoprire la propria durezza e virilità e hanno instillato in lui una profonda avversione per ogni effeminatezza, cancellando ogni propensione al femminismo. Nietzsche si distolse con ripulsa dalla morale della compassione della filosofia schopenhaueriana e da quella romantico-cattolica della musica wagneriana che aveva abbracciato in precedenza. Si accorse di avere strumentalizzato entrambi i maestri con le sue speculazioni e divenne cosciente dell'istinto di auto-conservazione che l'aveva spinto. Lo spirito in evoluzione si forma i maestri dei quali ha bisogno. Nietzsche dedicò in seguito agli «spiriti liberi» del suo tempo il libro *Umano, troppo umano*

che uscì per il centenario della morte di Voltaire, e ricreò in sogno gli alleati che non aveva ancora incontrato nella vita reale.

La grave, dolorosa malattia che lo colpisce a trentadue anni e fa a lungo di lui un eremita, lo scioglie da ogni romanticismo e libera la sua mente dal vincolo della pietà. La malattia, abbarbicandosi a un pensiero orgoglioso – «uno che soffre non ha diritto al pessimismo»¹⁷ – lo conduce lontano dal pessimismo, lo rende filosofo nel senso più autentico. La sua riflessione si snoda ora sui sentieri proibiti con voluttà sapienziale: questo è un valore; non lo si può ribaltare? Questo è considerato un bene? Non è piuttosto un male? Dio è confutato? Ma si può dire che il diavolo lo sia? Non siamo ingannati? E ingannatori ingannati, tutti quanti?...

E così dalla lunga malattia cresce una passione ardente per la salute, la gioia del convalescente per la vita, per la luce, per il calore, per la levità e la libertà dei sensi, per l'apertura e l'orizzonte del pensiero, per lo «spettacolo di una nuova aurora»,¹⁸ per le energie plasmatrici, le capacità poetiche. E Nietzsche entra in una lunga fase ininterrotta di rapimento e di alta autocoscienza creativa.

III

Non è possibile né necessario ripercorrere qui l'intera lunga serie degli scritti nietzscheani. Un'operazione del genere, per quel che riguarda uno scrittore ancora poco noto, può servire soltanto a mettere in rilievo le sue espressioni e i suoi pensieri peculiari, in modo che il lettore possa raffigurarsi la sua personalità e le sue idee con poco sforzo. L'operazione è in questo caso complessa, in quanto Nietzsche pensa per aforismi, e al tempo stesso meno difficoltosa, in quanto egli imprime in ogni pensiero un'alta pressione che gli conferisce la fisiognomica del paradosso.

La morale inglese dell'utile non si è radicata in Germania; il più rappresentativo tra gli odierni pensatori di questo filone è Eugen

¹⁷ *Menschliches, Allzumenschliches*..., p. 8 (trad. it. p. 8). La citazione è lievemente ritoccata da Brandes.

¹⁸ L'espressione ricorre in *Die fröhliche Wissenschaft* 343, in KGW V, 2, p. 256 (*La gaia scienza*, trad. di Ferruccio Masini, in OP V, 2, p. 205).

Dühring;¹⁹ agli inglesi si ispira anche Friedrich Paulsen.²⁰ Eduard von Hartmann ha tentato di dimostrare l'impossibilità di operare simultaneamente per il progresso culturale e per la felicità di tutti. Nietzsche pone nuovi ostacoli con la sua analisi del concetto di felicità. Lo scopo della morale del benessere è quello di procurare agli uomini la maggiore felicità e la minore infelicità possibili. Ma se piacere e dolore sono intrecciati al punto che il massimo piacere possibile corrisponde a un uguale quantità di dolore? Così canta Clärchen: *Himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt*.²¹ E chi può dire che proprio il dolore non sia presupposto del piacere? Gli stoici lo credevano e pretendevano di sfuggire alle sofferenze evitando quanto più possibile le gioie. Similmente, ai nostri giorni è impossibile promettere agli uomini che saranno felici e assicurare loro al medesimo tempo che saranno risparmiati dal dolore.

Come si vede, Nietzsche rivolge la sua attenzione a un contesto spirituale elevato, senza curarsi del fatto che i disagi più comuni e diffusi come la fame, la miseria corporale, i lavori più faticosi e abbrutenti non conoscono il riscatto delle gioie impetuose. Se anche ogni piacere è pagato a caro prezzo, ciò non significa che il tormento sia per intero annullato e rimosso dalla felicità che lo segue.

¹⁹ Karl Eugen Dühring (1833-1921) ricavò dalla propria impostazione positivista una sorta di socialismo utopista che nelle sue opere maggiori (*Capital und Arbeit*, 1865; *Natürliche Dialektik*, 1865; *Kritische Geschichte der Philosophie*, 1869) lo portò a negare i principi del darwinismo sociale in nome di un più ottimistico «istinto simpatetico» che guiderebbe l'uomo nelle sue manifestazioni sociali. L'acceso antimarxismo delle sue posizioni provocò la reazione di Friedrich Engels che gli dedicò polemicamente il proprio libello *Anti-Dühring* (1877-78). Su Dühring, che aveva conosciuto personalmente, Brandes aveva scritto in *Berlin som tysk Rigsbøvedstad. Erindringer fra et femaarigt Ophold (Berlino come capitale del regno tedesco. Ricordi di un soggiorno quinquennale*, Kjøbenhavn 1885), e in particolare nel II capitolo *Forelæsninger - Dühring og Werder (Conferenze. Dühring e Werder)*.

²⁰ Friedrich Paulsen (1846-1908) fu allievo di Fechner e seguace della sua teoria del panpsichismo, in opere come ad esempio *Einleitung in die Philosophie* (1892), una delle sue maggiori.

²¹ «Colma di gioia divina e di tristezza mortale». Il verso è ripreso dall'*Egmont* (1787) di Goethe.

In sintonia con la sua spiritualità aristocratica, Nietzsche attacca poi la proposizione di Bentham: più felicità possibile per il maggior numero possibile di individui. L'ideale in realtà sarebbe quello di procurare la felicità di tutti gli esseri umani. Poiché ciò è irrealizzabile, si formula il principio suddetto. Ma perché felicità per il maggior numero possibile di individui? Logica vorrebbe: per i migliori, i più nobili, i più geniali, e sarebbe lecito chiedersi se un benessere e un'agiatezza condivisi siano da preferirsi alla disparità, il cui aculeo spinge continuamente la cultura a crescere.

Così viene predicato l'altruismo. Essere morali equivale a non essere egoisti. Si dice che essere altruisti è un bene. Ma che significa, un bene? Un bene per chi? Non per chi si sacrifica, ma per il prossimo. Colui che loda le virtù dell'altruismo, loda qualcosa che è positivo per la comunità, ma svantaggioso per il singolo. E il prossimo, che si pretende di amare disinteressatamente, non è disinteressato a sua volta. Questa morale rivela una contraddizione di fondo, essa richiede e impone una rinuncia all'io in nome del bene dell'io di un altro.

Per Nietzsche è decisiva e inestimabile la costanza della costrizione che una morale esercita. Come la lingua conquista forza e libertà con la costrizione metrica, come tutto ciò che è nobile e libero nelle arti figurative, nella musica, nella danza e così via, diviene tale grazie a leggi inflessibili, così anche la natura umana si sviluppa soltanto nella costrizione. Ciò non fa violenza alla natura; è anzi espressione della natura stessa.

L'essenziale è che si obbedisca, con fermezza e senza esitazioni. Sarai sottomesso a qualcuno, a qualcosa, e deciso nella tua sottomissione, o altrimenti andrai a fondo, questo sembra essere il precetto morale della natura, certamente non categorico (come sosteneva Kant), né rivolto ai singoli individui (la natura non si cura degli individui), ma piuttosto indirizzato alle stirpi, alle classi, alle epoche, alle razze, all'umanità intera. Una morale, invece, che si rivolga al bene del singolo individuo, alla sua soddisfazione, non può essere altro, per questi motivi di fondo, che un rimedio empirico, un insieme di regole assennate, di ricette contro il dolore sempre in agguato, ed è assurda in questa sua forma, poiché si offre a tutti uguale e appiattisce ciò che non si lascia appiattare. Kant con il suo imperativo assoluto ci aveva dato

una norma. Ma questa norma ci si è infranta tra le mani. Non serve ripeterci: agisci come un altro agirebbe al tuo posto! Poiché sappiamo che non esistono né possono esistere azioni uguali, ma ogni azione è unica in sé e i precetti si applicano sempre alla pura exteriorità delle azioni.

Ma la voce e il giudizio della coscienza? Il problema è che una coscienza alberga dietro la coscienza, una coscienza intellettuale dietro quella morale. Sappiamo che la coscienza emette un giudizio sulla base dei propri impulsi, delle proprie simpatie, antipatie, esperienze o mancanze di esperienza. I nostri concetti di bene e di male, le nostre scale di valori morali, sono leve potenti quando si tratta di agire, ma dobbiamo iniziare a purificarci da questi concetti e crearci autonomamente nuove tavole di valori.

E per quanto riguarda i maestri di morale, essi sono vuoti come i pettegolezzi moralistici che gli individui s'indirizzano l'un l'altro. Nietzsche rivolge ai maestri di morale il buon consiglio di raccogliere le loro forze per dedicarsi all'educazione dei singoli individui come facevano i pedagoghi del diciassettesimo e diciottesimo secolo, piuttosto che consacrarsi all'umanità intera. Ma in genere i banditori della morale sono essi stessi uomini ineducati e i loro figli raramente si elevano oltre la mediocrità. Colui che si sente diverso dagli altri nella sua più intima essenza dovrà essere il legislatore di se stesso. Poiché una cosa è necessaria: dare stile al proprio carattere. Tale arte è esercitata da chi, rivolgendo lo sguardo al lato debole e a quello forte della propria indole, elimina i tratti della propria natura originaria, quindi con quotidiano esercizio e pratica solerte ne coltiva di nuovi, che diventano così un elemento costitutivo del suo essere, si assoggetta cioè a una costrizione per piegarsi a poco a poco alla sua propria legge. Soltanto così un essere umano avrà la sua pace e sarà tollerato dagli altri. Chi è insoddisfatto e fallito, infatti, si vendica sempre sugli altri. Da ogni cosa sugge veleno, dalle altrui deboli energie e dai limiti delle altrui condizioni, e vive in un'ansia continua di vendetta verso coloro nella cui natura intuisce armonia. Queste persone biasciano sempre parole di moralismo nelle loro bocche, l'intero repertorio: moralità, serietà, castità, diritto alla vita; nei loro cuori sempre si agita l'invidia nei confronti di coloro che

hanno raggiunto l'equilibrio e che pertanto possono godere appieno la vita.

La moralità è stata definita per millenni come obbedienza ai costumi, venerazione per le abitudini tramandate. L'uomo libero e originario era immorale, poiché aveva rotto con le tradizioni verso le quali gli altri nutrivano un timore superstizioso. Egli stesso era spinto a condividere tale atteggiamento di superstizioso timore e a guardarsi con gli occhi degli altri. Inconsapevolmente si venne così elaborando una morale popolare sottomessa alle tradizioni, condivisa da tutti coloro che appartenevano allo stesso ceppo, mentre si assommavano sempre nuove prove e dimostrazioni per la pretesa relazione di colpa e pena: chi agirà in un certo modo, sarà colpito da sventura. Poiché la vita è prodiga di sventure, l'asserzione si andò via via rafforzando, e allo stesso modo si consolidò la morale popolare, una scienza apparente, alla stregua della medicina popolare.

Nei costumi e nelle abitudini si riassumono le remote esperienze dei popoli riguardo a ciò che si supposeva utile e dannoso; ma il senso della tradizione non considera quelle esperienze in se stesse, bensì la loro vetustà e onorabilità, e di conseguenza la loro autorità.

Nello stato di guerra che nei tempi antichi incombeva da ogni fronte sui popoli, il piacere più grande era quello della crudeltà, esercitata sotto il severissimo controllo delle tradizioni. La gioia della crudeltà è uno dei più remoti aspetti di festa e trionfo del genere umano. Era credenza diffusa che anche gli dèi si placassero e si disponessero favorevolmente se si offrivano loro spettacoli crudeli, e così si sparse nel mondo la convinzione che il volontario tormento, l'autoafflizione, l'ascesi, fossero valori grandi, non perché strumento di disciplina, ma in quanto dolci effluvi che salivano a Dio.

Il cristianesimo, in quanto religione antica, ha sempre praticato e predicato il tormento dell'anima. Si pensi alla condizione del cristiano medievale, convinto di non poter sfuggire alla dannazione eterna. Eros e Afrodite, nella sua concezione, erano potenze infernali, e la morte un termine spaventoso.

Alla morale della crudeltà è seguita la morale della compassione. La natura non egoistica della compassione diviene fattore fondamentale, ad esempio e soprattutto in Schopenhauer.

Già Eduard von Hartmann nel suo impegnativo lavoro *Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins* (*Fenomenologia della coscienza morale*, 1879) ha dimostrato l'impossibilità di riconoscere nella simpateticità l'impulso morale fondamentale, e ancor meno l'unico come vorrebbe Schopenhauer. Nietzsche attacca la morale della compassione da altri punti di vista. Dimostra che essa non è affatto disinteressata. La sventura altrui ci disturba, ci fa male, ci marchia di viltà se non le rechiamo aiuto. Oppure cela il presagio di un pericolo che ci minaccia; e per di più proviamo piacere nel paragonare il nostro stato con quello di chi è infelice, nell'intervenire come possenti salvatori. L'arrecare aiuto ci dà forza o forse semplicemente ci strappa alla noia. La compassione intesa come vero compatire sarebbe una debolezza, anzi un'infelicità, poiché accrescerebbe il dolore del mondo. Chi volesse davvero dedicarsi alla compassione, con tutta la miseria che lo circonda, ne sarebbe semplicemente annientato.

Tra i selvaggi, suscitare compassione appartiene alla categoria delle azioni più orribili. Chi tenta di farlo è giudicato spregevole. La compassione equivale al disprezzo, nella concezione dei primitivi. Ma non c'è alcun piacere nel veder soffrire un essere spregevole. Al contrario, vedere un nemico che soffre e tra i patimenti non rinuncia al suo orgoglio, genera godimento, suscita ammirazione. La morale della compassione è spesso predicata con la formula: ama il tuo prossimo!

Nietzsche, nell'interesse del suo attacco, si aggrappa alla parola: prossimo. Non si limita a riprendere ciò che Kierkegaard chiamava «una sospensione teleologica dell'etico», ma proclama l'inconsistenza di una morale la cui essenza consiste nel contemplare gli effetti immediati delle nostre azioni e nel ritagliare da essi una serie di comportamenti. All'ottusità e alla ristrettezza piccolo borghese di questa morale, Nietzsche ne oppone una che vede ben oltre le conseguenze ravvicinate e che, magari con mezzi che cagionano agli altri dolore, persegue obiettivi più remoti, ad esempio favorisce la conoscenza, benché essa susciti

nel prossimo cordoglio, dubbio e perniciose passioni. Non è perciò necessario essere privi di compassione, ma tenerla sotto controllo con un obiettivo preciso.

E come ha poco senso definire disinteressata la compassione ed elevarla così a beatitudine, ha altrettanto poco senso marchiare di malvagità una serie di azioni soltanto perché le si sprezzano come egoistiche. Nel corso delle epoche si è finito per elevare a valore morale supremo l'istinto di abnegazione e di sacrificio, l'agire disinteressato.

I moralisti inglesi, la cui dottrina fino a poco tempo fa ha dominato in Europa, ricostruiscono in questo modo la genesi della morale: le azioni disinteressate sono state chiamate *buone* in origine da coloro ai quali erano rivolte e per i quali erano di qualche utilità; in seguito si è dimenticato il motivo originario per il quale si era dato loro un connotato positivo e le si sono considerate buone in se stesse.

È stata, a detta dello stesso Nietzsche, l'opera di un autore tedesco appartenente alla corrente inglese, *Der Ursprung der moralischen Empfindung* (*L'origine del sentimento morale*, 1877) di Paul Rée, a suscitare in lui un sentimento di repulsione profonda e assoluta, fornendogli così l'impulso necessario a sviluppare e chiarire il suo pensiero.

Può far meraviglia, tuttavia, che, malcontento di quella sua prima opera, Rée abbia elaborato un altro e più significativo libro sullo stesso argomento: *Die Entstehung des Gewissens* (*L'origine della coscienza*, 1885), nel quale le posizioni che avevano provocato l'indignazione di Nietzsche sono abbandonate e numerosi concetti che Nietzsche ha adoperato contro Rée vengono fatti propri con molti esempi tratti da autori e popoli diversi. I due filosofi si erano conosciuti e frequentati. Io stesso li conosco entrambi personalmente, ma ignoro al momento la residenza dell'uno e con l'altro è impossibile intrattenere corrispondenza.²² Non posso pertanto stabilire chi dei due abbia influenzato l'altro e perché Nietzsche nel 1887 esprimesse il pro-

²² Brandes e Rée si erano conosciuti e frequentati a Berlino nel 1874. Brandes (cfr. la *Corrispondenza*) non sembra essere a conoscenza del legame che, all'inizio degli anni Ottanta, avrebbe unito Nietzsche, Rée e Lou von Salomé.

prio disaccordo con le idee che Rée aveva sostenuto nel 1877, ignorando la convergenza di opinioni che era maturata appena due anni prima della pubblicazione della sua opera.

Già Rée aveva fornito una quantità di esempi di come i popoli antichi non adoperassero altre classificazioni morali che quelle di nobile e misero, potente e debole, e così tanto in Grecia che in Islanda il significato più antico di *buono* era nobile, potente, ricco.

L'intera dottrina di Nietzsche procede da questo postulato, secondo il seguente ragionamento: la parola che esprime *bontà* non è coniata da coloro nei cui confronti la bontà viene adoperata. L'antica determinazione è stata questa: i nobili, i potenti, i superiori per rango o ingegno hanno considerato *buoni* se stessi e il proprio agire – di primo grado – in opposizione a ciò che era umile e vile. Nobile, distinto nel senso di un sentimento di appartenenza a una casta superiore, è il concetto di fondo dal quale si sviluppa *bontà* come distinzione intellettuale. Coloro che sono inferiori sono designati come *slet*, ovvero *cattivi* in danese, non come *ond*, ovvero *malvagi*. È solo in seguito che *slet* assume il suo significato del tutto spregiativo. A livello popolare *slet* è anzi un termine positivo: si dice *slet og ret* («puro e semplice»), con *slet* che assume il valore di *comune*, simile alla parola straniera *gemen* nel linguaggio volgare.

La casta dominante designa se stessa talvolta semplicemente come quella dei potenti, talvolta come quella dei veraci; così la nobiltà greca cui dà voce Teognide. Presso di lui bello, buono, generoso, sempre significano nobile. La valorizzazione di un concetto di nobiltà in senso morale deriva da una trionfante affermazione, da un'autoconferma, come la ritroviamo presso gli eroi omerici: noi, i nobili, i belli, gli arditi – siamo i buoni, i prediletti degli dèi. Sono uomini forti, colmi di energia, il cui piacere consiste nell'agire e nel combattere, per i quali la felicità, in altre parole, corrisponde all'azione.

È conseguenza inevitabile che questi nobili disprezzino e misconoscano le torme di umili sottoposti al loro dominio. Si avverte in genere presso di loro, tuttavia, una pietà per la casta soggetta, per gli schiavi lavoratori, bestie da soma, un'indulgenza

verso coloro per i quali la felicità è il riposo, il sabato, un principio passivo.

Presso i miseri vige un'immagine della casta dei signori necessariamente deformata dall'odio e del rancore. Quella deformazione è una vendetta.

In contrasto con la scala di valori aristocratica (buono= nobile, bello, felice, prediletto dal dio) si forma una morale degli schiavi su queste basi: soltanto i miseri sono i *buoni*; coloro che soffrono e sono oppressi, i malati e gli storpi sono gli unici pii. Voi, al contrario, nobili e ricchi, voi siete i *cattivi* per l'eternità, i crudeli, gli insaziabili, gli empi, e dopo la morte i dannati. Mentre la morale dei nobili era una manifestazione di un grande sentimento di sé, una continua autoaffermazione, la morale degli schiavi è un continuo *no* a qualcos'altro, un *non devi*, una negazione.

Alla scala di valori dei nobili *buono* - *cattivo* (cattivo [*slet*]= privo di valore) si sostituisce l'opposizione della morale degli schiavi *buono* - *malvagio*. E chi sono i malvagi secondo questa morale dei sottomessi? Appunto gli stessi che l'altra morale definiva buoni.

Si osservi la morale degli antichi abitanti del Nord, così come emerge dalle saghe islandesi, poi la si confronti con le lamentazioni degli altri popoli per i misfatti dei vichinghi. E ci si renderà conto che questi aristocratici, dalla moralità per molti versi elevata, per i loro nemici non erano altro che predatori sfrenati. Si abbattevano sugli abitanti costieri dei paesi cristiani come aquile sull'agnello. Si può dire che seguissero un ideale dell'aquila. Ma non fa meraviglia che chi era soggetto a quelle spaventose aggressioni si rifugiasse in un ideale del tutto opposto, in quello dell'agnello.

Nel terzo capitolo della sua *Morale dell'utile*,²³ Stuart Mill tenta di dimostrare come il sentimento di giustizia si sia sviluppato dal desiderio animale di compensare un danno o una per-

²³ Brandes si riferisce qui al saggio di John Stuart Mill *Utilitarianism* (1863), tradotto in danese da Brandes nel 1872 con il titolo *Moral grundet paa Nytte. Eller Lykkeprincipiet*; di Mill, Brandes aveva anche tradotto nel 1869 *The Subjection of Women*, uscito in danese con il titolo *Kvindernes Underkuelse*.

dita. In un trattato sulla «soddisfazione trascendente del sentimento di vendetta», in appendice alla prima edizione di *Der Werth des Lebens* (*Il valore della vita*, 1865), Eugen Dühring ha tentato sulla sua scia di costruire un intero codice di comportamento basato sull'impulso di compensazione. Nella sua *Phänomenologie* Eduard von Hartmann ha dimostrato come questo impulso, se assunto rigidamente, nell'ottenere una purificazione apparente finisca sempre per procurare una nuova sofferenza, tanto che il principio di compensazione non può essere considerato un principio di moralità.

Nietzsche compie uno sforzo poderoso e appassionato per ricondurre il conto della falsa morale moderna non all'impulso di compensazione o a un generico sentimento di vendetta, ma alle sue forme più puntuali, rancore, invidia, *rancune*. Ciò che egli ha battezzato morale degli schiavi in realtà è l'autentica morale del rancore. E questa morale del rancore ha macchiato di sé ogni ideale: la debolezza incapace di reagire diviene bontà; la vigliaccheria diviene umiltà; la sottomissione a ciò che si teme diviene obbedienza; non potersi vendicare diviene: non *volersi* vendicare, diviene perdono, diviene amore per i nemici. La miseria diviene un segno di distinzione; Dio affligge coloro che ama. Oppure diviene un apprendistato, una prova, una scuola, e ancora di più: qualcosa che sarà compensato con gli interessi, ripagato con la beatitudine. E le peggiori carogne che gonfiavano di odio e rancore andavano dicendo: noi, buoni, siamo i giusti. Non odiavano i loro nemici – odiavano l'ingiustizia, l'empietà. Ciò che attendevano non era la dolce vendetta, ma il trionfo della giustizia. Ciò che restava loro da amare sulla terra erano i loro fratelli e le loro sorelle nell'odio, che chiamavano fratelli e sorelle nell'amore. Lo stadio da loro atteso, lo chiamavano la venuta del loro regno, del regno di Dio. Finché esso non fosse giunto, avrebbero vissuto nella fede, nella speranza, nell'amore.

Se Nietzsche con questa rappresentazione intendeva colpire il cristianesimo storico, ha anche fornito – come ognuno può notare – una caricatura dello spirito e dello stile del diciottesimo secolo. Ma non si può negare che la sua descrizione vada anche a offendere gli apostoli della morale del rancore, e raramente è stato smascherato con tanto vigore l'inganno che può celarsi die-

tro la predicazione morale (si vedano al proposito: *Al di là del bene e del male* e *Genealogia della morale*).

IV

La definizione dell'uomo secondo Nietzsche: un animale che può fare promesse e mantenerle.

In questo consiste la sua nobiltà, nel poter promettere, dare la propria parola, assumersi la responsabilità – l'uomo capace di autodominio, infatti, cui tale capacità è congenita, sarà sovrano sulle circostanze esterne e sulle altre creature, la cui volontà non è altrettanto ostinata.

La consapevolezza di tale responsabilità è chiamata coscienza.

Ma qual è la preistoria di questa responsabilità, di questa coscienza? È lunga e sanguinosa. Il corso della storia reca memoria dei mezzi spaventosi con i quali fu mantenuto ciò che era stato promesso in modo tacito o esplicito. Per secoli l'uomo restò prigioniero della camicia di forza della moralità, fu punito con la lapidazione, la ruota, il rogo, i peccatori furono sepolti vivi, squartati da quattro cavalli, gettati in acqua con una pietra al collo o chiusi in un sacco, frustati, scuoiati, marchiati a fuoco – con tutti questi mezzi si scriveva nella carne della bestia immemore, nell'uomo, il ricordo duraturo di ciò che era stato promesso in cambio dei privilegi spettanti a chi fa parte di un sistema sociale.

Secondo l'ipotesi di Nietzsche la coscienza di colpa sorge semplicemente come coscienza di un debito. Alla sua origine starebbe il rapporto contrattuale tra creditore e debitore, vecchio come le forme più antiche del commercio umano – acquisto, vendita, baratto e così via. Il debitore promette (per ingenerare fiducia nel mantenimento della sua promessa) qualcosa che gli appartiene: la sua libertà, la sua donna, la sua vita, oppure dà diritto al creditore, secondo la sua importanza, di strappare un brandello maggiore o minore delle sue carni (le leggi delle dodici tavole; o ancora si pensi al *Mercante di Venezia*).

La logica che ormai ci è divenuta piuttosto estranea è questa: in cambio della perdita si accorda al creditore una specie di voluttà, quella che deriva dall'imporre il proprio potere a chi ne è privo.

Il lettore potrà trovare in Rée esempi della proposizione nietzscheana secondo la quale questa è stata per secoli la legge degli uomini: fa bene vedere un altro soffrire, ma infliggergli sofferenza è una festa che scatena una travolgente voluttà di potere; allo stesso modo è possibile dimostrare come gli impulsi alla compassione, alla mitezza, all'umiltà, in seguito elevati a virtù, fossero in origine e quasi generalmente considerati come privi di valore, se non come sintomi di debolezza.

Nella compravendita, come in tutto ciò che idealmente la riguarda e precede qualsiasi ordine sociale, si generano secondo Nietzsche i concetti di compenso, di riscatto, di diritto, di dovere. L'uomo ha provato ben presto orgoglio per la sua capacità di creare valori. Uno dei primi principi universali è stato: «ogni cosa ha il suo prezzo». E il principio che «tutto può essere comprato» è stata la prima e più semplice norma di giustizia.

L'intera società, man mano che va sviluppandosi, riproduce nei rapporti tra i suoi membri quello originario di creditore e debitore. La società protegge i propri membri; essi sono garantiti rispetto a chi è fuorilegge, e in cambio devono prestar fede all'impegno nei suoi riguardi. Chi viene meno all'accordo, il criminale, è restituito allo stato di anarchia che implica l'esclusione dalla società.

Poiché Nietzsche, con i suoi interessi esclusivamente psicologici, trascura ogni apparato critico, le sue affermazioni non possono essere vagliate obiettivamente. È possibile trovare raccolti i dati storici in Rée, nei paragrafi riguardanti il desiderio di vendetta e il senso di giustizia, unitamente alla sezione sul riscatto della vendetta e l'attribuzione delle pene.

Pensatori diversi da Nietzsche (come Hartmann e Rée) hanno negato l'ipotesi che l'idea di giustizia possa scaturire dal desiderio di vendetta e Nietzsche non ha fatto emergere argomenti nuovi e convincenti a sostegno di questa tesi; la sua qualità peculiare, come scrittore, risiede nella passione della sua protesta, evidentemente rivolta contro il moderno corso democratico.

In numerose delle più recenti rivendicazioni di giustizia echeggia una nota di rancore e disprezzo plebeo. Molti studiosi moderni di origine borghese o piccolo-borghese hanno creduto di attribuire ai sommovimenti di ritorno di chi a lungo è stato

sottomesso – all'odio e al risentimento, al rancore e alla sete di vendetta – un valore maggiore di quanto non fosse opportuno.

Nietzsche si rifiuta di analizzare uno stato in cui la vendetta funziona come unico codice; poiché la vendetta sanguinosa non è gesto di rivalsa del sottoposto contro il signore, ma un atto d'onore tra pari. Egli si sofferma esclusivamente sulla contrapposizione tra una casta regnante e una soggetta e attacca con accanimento sempre nuovo le teorie che hanno indotto i contemporanei simpatizzanti con il progresso a essere indulgenti con gli istinti plebei e in compenso sospettosi o addirittura ostili nei riguardi degli spiriti dominatori. La sua qualità peculiare, ciò che è antifilosofico e temperamentale in lui, si rivela in un tratto fondamentale: mentre nutre soltanto odio e disprezzo per le classi o le razze sottomesse, per il loro *rancune* e per la *morale degli schiavi* che ne scaturisce, Nietzsche sguazza, per così dire, nella voluttà di potere della casta dominante, nell'atmosfera di salute, libertà, apertura, veracità nella quale essa vive, e giustifica o difende la sua soperchieria. L'immagine che essa si forma della casta degli schiavi è di gran lunga meno falsa della sua immagine presso i sottomessi.

Piuttosto che di reali ingiustizie commesse da questa casta, è giusto parlare di durezza. Poiché giustizia e ingiustizia non esistono di per sé. Di per sé il vandalismo, il sopruso, lo sfruttamento, la distruzione non sono atti ingiusti, non possono esserlo in quanto la vita nella sua essenza, nelle sue funzioni primarie non è altro che sopruso, sfruttamento, distruzione. Lo stato di giustizia non potrà mai essere altro che uno stato di eccezione, una limitazione dell'autentico istinto vitale il cui scopo è la potenza.

Nietzsche sostituisce alla schopenhaueriana *Volontà di vita* e alla darwiniana *Lotta per l'esistenza* l'espressione *Volontà di potenza*. Non per la vita, per la vita in sé, si combatte secondo la sua concezione, ma per la potenza. E Nietzsche si dilunga ampiamente – e talvolta fuori misura – per dimostrare la povertà e la limitatezza delle condizioni da cui gli inglesi dedussero il loro ristretto concetto di *struggle for life*. Nel mondo che immaginavano ciascuno poteva esser felice purché fosse in grado di garantirsi la sopravvivenza. Ma la vita è solo il termine minimo. In se stessa la vita non è autoconservazione, ma autoaccrescimento,

e in questo senso è appunto «volontà di potenza». È evidente che non c'è differenza sostanziale tra il nuovo termine tecnico e il precedente; la lotta per la sopravvivenza conduce necessariamente a una lotta di poteri e alla lotta per il potere. Ora, il sistema dell'ordine in questa prospettiva appare come un rimedio alla lotta di potere. Inteso come regola sovrana, come rimedio per ogni conflitto, esso si trasformerebbe in principio ostile alla vita, distruttivo rispetto al futuro e al progresso dell'umanità.

Non dissimile era la posizione di Lassalle, secondo il quale lo stato di giustizia sarebbe un agente contrario alla vitalità dei popoli. Per Nietzsche, in contrasto con il moderno umanismo, la gioia pura che deriva dalla lotta ne è una prova evidente. Secondo Nietzsche la grandezza del progresso si misura su quello che a esso viene sacrificato. L'igiene che mantiene in vita milioni di esseri deboli e inutili, destinati altrimenti a morire, non è progresso autentico. La modesta gioia della mediocrità garantisce l'esistenza al massimo numero possibile delle misere creature che chiamiamo esseri umani, ma di per sé non è affatto progresso. È l'educazione di un tipo umano più forte, superiore a quello attuale, di un «superuomo», che secondo Nietzsche – simile in questo a Renan – costituirebbe il progresso grande e vero, anche se ciò dovesse tradursi in un sacrificio di massa dell'umanità così come la conosciamo. Nietzsche ha elaborato con serietà assoluta fantasiosi progetti tesi a educare il superuomo, e la profezia sulla sua conquista del potere sulla terra ha una tale rassomiglianza con le divagazioni scherzose e semi-scettiche di Renan a proposito di un nuovo Asgaard come autentica fabbrica di Asi, da non lasciare dubbi sull'influsso che esse possono aver esercitato.²⁴ Ciò che Renan aveva scritto sotto l'impressione travolgente della Comune di Parigi, tuttavia, per di più in una forma dialogica che permetteva di bilanciare *pro* e *contra*, si cristallizza

²⁴ Su questo argomento Brandes ritorna nel 1906 in *Henrik Ibsen*, dove si legge (pp. 67-68): «Ibsen e Nietzsche hanno sviluppato l'idea – indipendentemente l'uno dall'altro, ma come Renan – di allevare un'umanità nobile. È questo il proposito preferito di Rosmer; lo diviene anche del dottor Stockmann. Allo stesso modo, Nietzsche parla dell'uomo superiore come scopo provvisorio del genere umano, ancora prima che Zarathustra predichi il superuomo».

in Nietzsche in credo dogmatico. Meraviglia e colpisce, perciò, che Nietzsche manifesti sempre e soltanto antipatia nei riguardi di Renan,²⁵ trascurando le sue inclinazioni aristocratico-intellettuali e disprezzando la venerazione per il vangelo degli umili che Renan manifesta ovunque e certamente contrasta con la speranza che venga fondato un istituto per l'allevamento di superuomini.

Secondo Nietzsche, Renan e Taine si sono lasciati coinvolgere dai sentimenti quasi religiosi che si diffusero nella nuova Europa in seguito alla prima Rivoluzione francese. Renan, per ragioni di nazionalismo, è sempre stato un avversatore della Rivoluzione, Taine – che in un primo tempo aveva simpatizzato con essa – ha mutato rotta in uno studio più recente. Nietzsche procede sulle loro impronte. Gli autori moderni che si sentono figli della Rivoluzione nutrono una naturale simpatia per gli uomini della grande rivolta e tale simpatia non è venuta meno nel nuovo clima antirivoluzionario europeo. Ma gli scrittori, nel loro pudore per ciò che in gergo politico si chiama cesarismo e nella loro sopravvalutazione dei movimenti di massa, hanno trascurato di riconoscere che i ribelli e i grandi liberatori non sono una folla di miserabili, ma pochi eletti, non i piccoli invidiosi, ma gli altruisti sommi, coloro che si battono per la giustizia, il benessere e la crescita spirituale del loro prossimo.

Esistono due classi di spiriti rivoluzionari, coloro che istintivamente si sentono attratti da Bruto e coloro che altrettanto istintivamente si sentono attratti da Cesare. Cesare è il prototipo della grandezza; Federico II e Napoleone possedevano soltanto una parte delle sue qualità. La poesia moderna a partire dagli anni Quaranta brulica di laudi a Bruto. Ma nessun poeta ha cantato

²⁵ Si legge ad esempio in *Götzen-Dämmerung*, in KGW VI, 3, p. 106 (*Crepuscolo degli idoli*, trad. di Ferruccio Masini, in OP VI, 3, p. 107s.): «Alla stessa identica guisa di un gesuita e di un confessore, l'inventiva di Renan è nella seduzione: non manca alla sua spiritualità il largo compiaciuto sorriso pretesco – come tutti i preti egli diventa pericoloso soltanto quando ama. Nessuno lo eguaglia nell'adorare in una maniera mortalmente pericolosa... Questo spirito di Renan, uno spirito che *smidolla*, è una fatalità di più per la povera Francia malata, malata nella volontà». Sul rapporto Nietzsche - Renan, si veda il saggio di Sandro Barbera e Giuliano Campioni, *Wissenschaft und Philosophie der Macht bei Nietzsche und Renan* in «Nietzsche-Studien», 13 (1984), pp. 279-316.

Cesare. Neppure un poeta antidemocratico come Shakespeare ha dimostrato sensibilità per la sua grandezza, offrendoci una pallida caricatura della sua personalità ed esaltando Bruto a sue spese, secondo la ricetta di Plutarco. Neppure Shakespeare ha capito che Cesare si giocava tutt'altra posta al tavolo della vita, rispetto al suo meschino uccisore. Cesare discendeva da Venere; la sua forma era la grazia. Nel suo spirito albergava la semplicità che è caratteristica dei grandi; la sua natura era nobile. Egli, di cui ancora oggi i potentati supremi recano il nome, poteva tutto, sapeva e conosceva tutto ciò che competeva a un condottiero e signore. Solo pochi uomini del Rinascimento italiano si sono levati a tali vette di genio. La sua vita fu garanzia dei progressi che si compirono in quei tempi. L'essenza di Bruto era la dottrina, sua caratteristica la limitatezza di chi vuole riportare in vita ordinamenti morti e vede auspici di una vocazione nell'accidentalità di un nome. Il suo stile era vizzo e faticoso, il suo ingegno sterile. Suo vizio era l'avarizia, l'usura il suo diletto. Le provincie erano per lui conquiste senza valore. Lasciò morire di fame cinque senatori a Salamina perché la città non poteva pagare tributo. E a causa di un colpo di pugnale che non procurò niente e non impedì niente di ciò che avrebbe dovuto impedire, quest'uomo arido è divenuto una specie di genio della libertà, solo perché nessuno ha compreso il valore di una natura fortissima, ricchissima, nobilissima, associata al potere supremo.

Da quanto abbiamo esposto finora, si comprende che Nietzsche deduce ogni legittimità dai moti attivi dell'animo, essendo in lui sempre scarse le sensazioni passive. Su questo punto, tuttavia, non si sofferma a lungo. I pensatori di altre generazioni avevano individuato l'origine della pena nell'impulso di compensazione. Stuart Mill, con la sua morale dell'utile, aveva dedotto la legittimità sulla base delle sanzioni penali già vigenti (*justum* da *jussum*), che erano misura di sicurezza, non compenso. Nel suo saggio *Die Entstehung des Gewissens*, Rée aveva sostenuto la tesi affine che la pena non sia una conseguenza del sentimento di giustizia, bensì il sentimento di giustizia sia una conseguenza della pena. I filosofi inglesi di solito deducono la cattiva coscienza dalla pena. Valore di quest'ultima sarebbe quello di ridestare il senso di colpa nei colpevoli.

Nietzsche si oppone a questa tesi. Egli sostiene che la pena si limita a indurire e a raffreddare gli esseri umani, che l'azione legale, addirittura, impedisce al criminale di considerare il proprio atto come riprovevole; egli vede infatti impiegati contro di sé nell'esercizio della giustizia – e in quella sede riconosciuti – gli stessi identici strumenti della sua azione criminosa: spionaggio, tranelli, imbrogli, torture. Per lunghi periodi non si è posto riguardo alla colpa del criminale, lo si è considerato nocivo piuttosto che colpevole, alla stregua di un evento naturale, e anche il criminale da parte sua ha finito per accettare la colpa come un evento naturale che si abbattava su di lui e che egli sopportava con la medesima fatalità con la quale i russi patiscono oggi. Insomma, si può dire che la pena addomestica gli uomini, non li migliora.

La cattiva coscienza resta inspiegata. Nietzsche formula questa geniale ipotesi: la cattiva coscienza è uno stato di profonda morbosità, maturato nell'uomo sotto l'impulso del radicale mutamento avvenuto quando esso si è trovato definitivamente imprigionato in una società inviolabile. Tutti gli impulsi forti e selvaggi come la voglia d'azione, la temerarietà, l'astuzia, la rapacità, l'ambizione, che fino ad allora non erano soltanto tenuti in onore, ma tranquillamente praticati, vennero improvvisamente bollati come pericolosi e poco per volta marchiati a fuoco come immorali e criminali. Esseri adatti a una vita avventurosa di vagabondaggi e di lotte vedevano d'un tratto i propri istinti perdere valore, venire handiti. Una malinconia sconfinata, un abbattimento senza pari si è allora impossessato di loro. E quegli istinti che non potevano più palesarsi si sono interiorizzati e rivolti contro l'uomo stesso: senso di ostilità, crudeltà, volubilità, azzardo, aggressione, persecuzione, distruzione... nacque così la cattiva coscienza.

Quando si formò lo stato – non con un contratto sociale, come avevano postulato Rousseau e i suoi contemporanei, ma con la tremenda tirannia di una razza di dominatori che si abbatté su una popolazione più numerosa, e tuttavia disorganizzata – entrarono in azione gli istinti di libertà; l'energia attiva, il desiderio di potenza si rivolse contro l'uomo stesso. E su questo terreno germogliarono gli ideali belli: abnegazione, sacrificio di

sé, altruismo. L'impulso al sacrificio di sé cela in nuce una sorta di tendenza alla crudeltà; la cattiva coscienza è un impulso all'auto-disprezzo.

A poco a poco si venne a percepire la colpa come un debito nei confronti del passato, dei progenitori, un debito che doveva essere pagato con il sacrificio – in origine inteso come cibo nel senso più grossolano –, con manifestazioni di ossequio e di obbedienza; ogni tradizione è infatti al tempo stesso opera e mandato degli avi. C'è sempre il timore che le offerte siano inadeguate, a essi si sacrificano le primizie, i primogeniti. Il timore nei confronti degli antenati cresce man mano che aumenta la potenza della stirpe. Talvolta essi vengono trasfigurati in divinità, dal che si deduce che gli dèi traggono le proprie origini dal timore.

Il senso di colpa nei confronti della divinità cresce senza sosta attraverso i secoli, fino a prorompere nel riconoscimento della divinità cristiana come dio universale. Soltanto ai nostri giorni si assiste a un suo recedere; ma dove il senso del peccato ha raggiunto il culmine, la cattiva coscienza ha divorato il proprio corpo come un cancro, il senso dell'impossibilità del riscatto dalla colpa, dal peccato, è divenuto dominante, e ad esso si è congiunto il pensiero della dannazione eterna. Ciò che ha colpito il nostro capostipite (Adamo) è una maledizione, il peccato è un peccato originale. Il principio del male è riposto persino nella natura, dal cui grembo l'uomo è generato; essa viene maledetta, demonizzata – fino alla scappatoia paradossale nella quale la cristianità tormentata ha trovato per quasi duemila anni una consolazione provvisoria: il Dio che si sacrifica per gli uomini, salda il conto con la sua carne e il suo sangue.

L'impulso alla crudeltà, rientrando in se stesso, si è trasformato in autoafflizione e gli istinti naturali sono stati erroneamente interpretati come colpa verso Dio. Ciascun «no» che l'uomo rivolge alla sua natura, al suo vero essere, fuoriesce come un «sì», come un'affermazione di realtà che riguarda la sacralità di Dio, la sua natura di boia e di giudice, e quindi l'eternità, l'aldilà, il tormento senza fine, l'eterna pena infernale.

Per comprendere correttamente il sorgere degli ideali estetici, si deve considerare che le stirpi più antiche, andate poi evolvendosi in nature spirituali e contemplative, vissero sotto il

peso del disprezzo dei cacciatori e degli uccisori, che consideravano spregevole ciò che non era bellicoso. La loro unica possibilità di realizzarsi era quella di intimorire gli altri e questo poteva avvenire soltanto con la crudeltà verso se stessi, la mortificazione, l'autodisciplina della vita eremitale. S'imposero alle masse con il terrore superstizioso, indossando i panni di sacerdoti, indovini, maghi. Il sacerdote asceta è la larva repellente dalla quale si è sviluppato il pensatore sano. Con il dominio sacerdotale, la nostra terra divenne un orbe ascetico: una cittadina nello spazio celeste, abitata da creature malcontente e orgogliose, disgustate della vita, che spregiano il loro pianeta e lo considerano una valle di lacrime e che, ricolme di invidia e rancore verso ciò che è bello e felice, si autoprocuro tutto il male possibile.

La contraddizione insita nell'ascesi, tuttavia – la vita rivolta *contro* la vita –, è soltanto apparente. In realtà l'ideale ascetico risponde a un'inclinazione e ad un impulso profondo della vita malata verso la cura e la guarigione. È un ideale che tradisce debolezza e stanchezza; la vita combatte la morte anche con il suo aiuto. È un artificio per la conservazione della vita, che presuppone lo stato di malattia dell'uomo indebolito, la nausea della vita e il desiderio di essere qualcos'altro, di essere altrove, potenziato fino alla suprema interiorità e alla passione.

Il sacerdote ascetico è l'impersonificazione dello stesso ideale. Con il suo potere fa sì che un intero gregge di esseri turbati, disperati, in disgrazia, resti attaccato alla vita. Proprio perché è anch'egli malato, è il loro naturale pastore. Se fosse sano, resisterebbe, colmo di avversione, alla tentazione di ribattezzare come virtù tutta quella debolezza, quel disprezzo, quel fariseismo e quella falsa moralità. Ma, malato anch'egli, è chiamato a fare da caposala nella grande istituzione dei peccatori e delle peccatrici (la chiesa). Si occupa ininterrottamente di coloro che soffrono e ricercano fuori di sé le cause della loro sofferenza; insegna loro che sono essi stessi la causa del loro patire. In questo modo il sacerdote ascetico imprime una direzione nuova al rancore dei falliti, resi inoffensivi dalla costrizione a rivolgere contro se stessi una gran parte del loro malanimo. Il sacerdote ascetico non può essere definito propriamente come un medico, anche se attenua

le sofferenze, escogita consolazioni d'ogni genere, ora adoperando anestetici, ora stimolanti.

Si sono escogitati numerosi rimedi per combattere le epidemie di stanchezza e disperazione che di tanto in tanto s'impadroniscono degli esseri umani. Si è tentato dapprima di ridurre al grado minimo l'impulso vitale, portandolo alla soglia del non volere, del non desiderare, del non agire e così via, fino al conseguimento di un'assoluta apatia (*Il faut s'abêtir* di Pascal). Lo scopo è la santità, la riduzione della vita interiore a uno stato ipnotico, l'azzeramento di ogni volontà intenzionale e quindi l'affrancamento dal dolore. In seguito un'attività meccanica è stata elevata ad anestetico contro questo stato malinconico: la benedizione del lavoro. Il sacerdote ascetico, in contatto per lo più con gente che soffre, di condizione miserabile, esalta lo stato abietto del loro sfruttamento, lo dipinge addirittura con i colori di una buona sorte. I piccoli piaceri a portata di mano sono una ricetta adeguata contro la malinconia: recar gioia agli altri, aiutarli nell'amore per il prossimo. Il mezzo decisivo, infine, è quello di organizzare tutti i malati in un enorme ospedale, fondare una comunità. Il malessere prodotto dal sentimento di debolezza è contrastato dalla coesione interna che fa crescere in queste masse un sentimento di forza.

L'azione fondamentale del sacerdote ascetico, tuttavia, è stata quella di tramutare il senso di colpa in peccato. Il patimento interiore è così divenuto una pena. Il malato un peccatore. Nietzsche paragona gli infelici inchiodati a questa interpretazione del loro tormento a delle galline intorno alle quali sia stato tracciato un cerchio di gesso. Non riescono a superarlo. Attraverso i secoli, ovunque ci si rivolga, si vede lo sguardo ipnotico del peccatore fisso sulla colpa come unica causa della sua sofferenza. Ovunque cattive coscienze, flagelli, capelli strappati, pianti e stridore di denti, e l'invocazione: più dolore! Più dolore! Tutto serviva all'ideale ascetico. E così dilagarono epidemie epilettiche, con le vittime del ballo di San Vito o i flagellanti, e gli isterismi della stregoneria, e i grandi deliri di massa di sette stravaganti (che sopravvivono ancora nell'esercito della salvezza o in organizzazioni consimili).

Nessuno finora ha attaccato davvero a fondo l'ideale ascetico; non si profilano ancora autentici annunciatori di un ideale nuovo. La scienza, che fin da Copernico ha progredito sicura sottraendo all'uomo la sua antica, ferma fiducia nel proprio senso, agisce in sintonia con esso. Per il momento l'ideale ascetico ha in fondo come veri nemici e affossatori soltanto i suoi stessi commedianti, gli ipocriti tutori che suscitano diffidenza nei suoi confronti e la mantengono viva.

L'insensatezza del soffrire era avvertita come una maledizione, e l'ideale ascetico le diede un significato: un significato che recava con sé un nuovo fiume di sofferenze, ma che era meglio di niente. Un nuovo ideale è sul punto di realizzarsi ora, un ideale che vede nella sofferenza una condizione essenziale per la vita, per la felicità e che, in nome di una cultura nuova, combatte tutto ciò che fino a oggi è stato chiamato cultura.

V

Tra le opere di Nietzsche compare un libro stravagante, intitolato *Così parlò Zarathustra*. Consiste di quattro parti scritte tra il 1883 e il 1885, ciascuna parte all'incirca in dieci giorni, concepito frammento per frammento nel corso di lunghe peregrinazioni – «afferrato da un'ispirazione che pareva dettare all'autore ciascuna frase»,²⁶ ha affermato Nietzsche in una sua lettera.

Il protagonista e in parte la forma sono tratti dall'*Avesta*, il libro persiano. Zarathustra è il mitico fondatore religioso, più noto come Zoroastro. La sua è la religione della purezza; la sua saggezza è lieve e gioiosa come quella di colui che rise non appena fu nato; la sua natura è di luce e di fiamma. L'aquila e il serpente, i due animali che gli vivono accanto nella sua grotta montana, l'animale più fiero e l'animale più astuto, sono antichi simboli persiani.

Quest'opera espone le teorie di Nietzsche in una forma che presenta connotati religiosi. L'intento dell'autore era qui quello di lasciarci un *Corano* o piuttosto un *Avesta* – un libro oscuro e

²⁶ Si veda la lettera di Nietzsche a Brandes del 10 aprile 1888.

profondo, ambizioso e astratto, profetico ed ebbro di futuro, colmo fino all'orlo della sua personalità.

Tra le opere moderne che hanno impiegato questi toni e adoperato questo stile simbolico-allegorico, si possono ricordare *Il libro dei pellegrini polacchi*²⁷ di Mickiewicz, *Anbelli*²⁸ di Slowacki e *La parola di un devoto*²⁹ di Lamennais, un testo influenzato da Mickiewicz. Ma si tratta di opere bibliche nel loro linguaggio. Lo *Zarathustra*, al contrario, è un'opera edificante per spiriti liberi.

Nietzsche pone il suo *Zarathustra* al vertice tra i propri scritti. Non condivido questa sua valutazione. La fantasia che lo pervade non ha forza plastica e la rappresentazione arcaica che si nutre di simboli induce una certa monotonia.

Lo *Zarathustra*, tuttavia, è uno strumento utile per uscire dalle secche delle opere puramente speculative di Nietzsche, in quanto presta una forma retorico-poetica alle sue riflessioni fondamentali. Lo stile di questo libro è straordinario, sonoro dalla prima sillaba all'ultima, echeggiante di sensi profondi, potente, qua e là un poco sacraleggiante nei suoi fragorosi giudizi e nelle condanne, sempre espressione di gioia, anzi di ebbrezza, ma ricco di finezza e di audacia, sicuro e a tratti grandioso. In esso si cela un'atmosfera come dell'acquietarsi di vento tra i monti, quando l'aria è così lieve, così eterea che neanche un microbo vi aleggia, neanche un batterio la turba – remota da ogni rumore, da ogni odore, da polvere, pietra e sentieri.

Il cielo limpido al di sopra, il mare aperto ai piedi della montagna e una distesa luminosa al di là, un abisso di luce, una campana d'azzurro che muta si curva sull'acqua muggiante e il potente dorso dei monti. Lassù Zarathustra è solo con se stesso, respira l'aria pura a sorsi pieni e profondi, solo con il sole che sorge, solo con lo splendore del meriggio che non gli sottrae

²⁷ Adam Mickiewicz, *Księgi Narodu Polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Paryz 1832.

²⁸ Juliusz Slowacki, *Anbelli*, Paryz 1838. È da notare che questo poema, così come l'opera di Mickiewicz, è dedicato all'insurrezione polacca del 1830 contro il regime zarista.

²⁹ Hugues Robert Félicité de Lamennais, *Paroles d'un croyant*, Paris 1834.

freschezza, solo con le stelle occhieggianti, che parlano nell'ora notturna.

Così parlò Zarathustra è un buon libro, profondo. Un libro luminoso per la sua gioia di vivere, oscuro per il suo linguaggio enigmatico, un libro per scalatori di montagne spirituali e per temerari, per i pochi capaci di un grande disprezzo, che li spinge a detestare la folla, e di un grande amore, che si spinge a tanto disprezzo soltanto perché nutrito dell'immagine di un'umanità superiore, più nobile, che si dovrà coltivare ed educare.

Zarathustra³⁰ si è rifugiato nella grotta sulla montagna, nauseato dalla felicità meschina e dalle piccole virtù. Ha osservato che l'insegnamento della virtù e della soddisfazione rende gli uomini sempre più minuscoli: la loro bontà consiste per lo più nel desiderare che nessuno faccia loro del male; perciò prevengono gli altri, facendo loro un po' di bene, con una codardia che viene chiamata virtù. Essi aggrediscono e rovinano gli altri con indubbio piacere, ma soltanto coloro che sono definitivamente derelitti, ai quali si può recar danno senza timore. La chiamano audacia ed è invece una codardia ancora più grande. Ma quando Zarathustra vuole cacciar via dagli uomini i demoni vili, si grida contro di lui: Zarathustra è empio.

Ed è solitario, poiché tutti i suoi antichi compagni lo hanno rinnegato; i cuori giovani sono invecchiati, anzi, non solo si sono fatti stanchi e spenti, non solo si sono involgariti... ma sono ritornati a essere pii. «Un tempo sciamavano come moscerini e giovani poeti attorno alla luce e alla libertà. Appena un po' più vecchi, un po' più freddi: e già si sono rifugiati nella penombra a borbottare dietro la stufa».³¹ Hanno compreso la loro epoca. Hanno scelto bene il tempo e l'ora. «Perché proprio adesso

³⁰ Da qui inizia la parafrasi del testo dello *Zarathustra* nietzscheano che seguirà praticamente ininterrotta fino alla fine del capitolo. Abbiamo indicato solo le fonti dei brani esplicitamente citati da Brandes tra virgolette, benché sia facilmente ricostruibile l'intero tracciato di tale parafrasi nel testo di Nietzsche.

³¹ *Von den Abtrünnigen - Also sprach Zarathustra* [III], in KGW VI, 1, p. 222 (*Degli apostati - Così parlò Zarathustra* [III], trad. di Mazzino Montinari, in OP VI, 1, p. 218).

escono in volo di nuovo gli uccelli notturni. È venuta l'ora di tutta la gente che paventa la luce». ³²

Zarathustra guarda con disprezzo alla grande metropoli, come all'inferno di un pensatore solitario. «Tutti i piaceri e i vizi sono qui di casa; ma vi sono anche dei virtuosi, c'è qui molta virtù volenterosamente impiegata: – Molta virtù volenterosa con dita da scrivano e col didietro indurito per lunghe sedute d'attesa, benedetta da piccole stelle da portare sul petto e da figlie impagliate e senza fianchi. C'è anche molta pietà devota e molta credula piaggeria e adulazione davanti al dio degli eserciti. «Dall'alto» goccia qui la saliva benigna che dispensa le stelle; verso l'alto anela qui ogni petto, cui non sia appuntata una stella». ³³

E Zarathustra disprezza lo stato, lo disprezza come Henrik Ibsen nel Nord, e con ancor più veemenza.

Per Zarathustra lo stato è il più gelido di tutti i gelidi mostri. La sua fondamentale menzogna è nella pretesa di essere il popolo. No, spiriti creatori furono quelli che forgiarono il popolo e gli diedero una fede e un amore; in questo modo servivano la vita; ogni popolo è particolare, ma lo stato è lo stesso ovunque. Per Zarathustra lo stato è il luogo «dove il lento suicidio di tutti – è chiamato vita». ³⁴ Lo stato è per troppi. Solo dove lo stato finisce, inizia l'uomo che non è superfluo, l'uomo che è un ponte verso il superuomo.

Zarathustra ha lasciato lo stato per la sua montagna, per la sua grotta.

Misericordia e compassione furono le sue due ultime tentazioni. Egli visse tra gli uomini colmo delle piccole menzogne della compassione.

«Punzecchiato da mosche velenose e scavato, come una pietra, da molte gocce di perfidia, così sedevo in mezzo a loro e per di più cercavo di convincermi: «i piccoli non hanno colpa della loro piccolezza!».

³² *Von den Abtrünnigen - Also sprach Zarathustra...*, p. 224 (trad. it. p. 220).

³³ *Vom Vorübergeben - Also sprach Zarathustra* [III], p. 219 (*Del passare oltre - Così parlò Zarathustra* [III], p. 215).

³⁴ *Vom neuen Götzen - Also sprach Zarathustra* [I], p. 58 (*Del nuovo idolo - Così parlò Zarathustra* [I], p. 55).

«Specialmente quelli che si dicono “i buoni”, essi punzecchiano in piena innocenza, essi mentono in perfetta innocenza: e come *potrebbero* essere giusti verso di me!

Chi vive in mezzo ai buoni, la compassione gli insegna a mentire. La compassione rende l'aria intanfità in tutte le anime libere. La scempiaggine dei buoni, infatti, è senza fondo.

I loro saggi legnosi io li chiamavo saggi e non di legno. I loro becchini: li chiamai ricercatori e sperimentatori, – così imparai a scambiare le parole. I becchini si scavano le loro malattie. Sotto lo sfasciume di cose decrepite attendono esalazioni pestifere. Bisogna vivere sui monti.³⁵

E con le narici beate respira di nuovo la libertà dei monti. Il suo respiro ora è affrancato dai miasmi degli esseri umani. Là siede Zarathustra, intorno a sé spezzate le antiche tavole delle leggi e tavole nuove scritte a metà, e attende il suo tempo, il tempo in cui il leone verrà con lo stormo di colombe, la forza con la dolcezza, e gli renderanno omaggio. Ed egli porge agli uomini una nuova tavola sulla quale si leggono insegnamenti come questo:

Non risparmiare il tuo prossimo! Te lo ordina il grande amore per ciò che è più lontano. Il prossimo è qualcosa che sarà superato.

Non dire: farò agli altri ciò che vorrei che gli altri facessero a me. Ciò che fai *tu*, nessun altro può farlo a te. Non esiste contraccambio.

Non credere che non ti sia dato di rubare. Non permetterai mai che ti sia dato un diritto che puoi rompere. Guardati dai buoni. Non dicono mai la verità. Tutto ciò che viene detto malvagio: la grande audacia, la lunga diffidenza, la negazione crudele, il tedio profondo degli uomini, la forza e la volontà di incidere in quel che è vivente – tutto ciò è necessario per la verità.

Il passato è un libro aperto. Ma è già accaduto che la plebaglia si sia imposta e abbia annegato tutto nelle sue acque basse, o che un tiranno si sia impadronito del potere assoluto. Perciò è necessaria una nuova nobiltà che si opponga alle plebi e ai tiranni e

³⁵ *Die Heimkehr - Also sprach Zarathustra* [III], p. 230 (*Il ritorno a casa - Così parlò Zarathustra* [III], p. 226s.).

scriva sulle nuove tavole la parola: nobile. Certo, non una nobiltà che si possa acquistare, o una nobiltà la cui virtù sia quella di amare la patria. No, insegna Zarathustra: dovranno cacciarvi dalle vostre patrie e da quelle dei vostri nonni e dei vostri avi. Non dovrete più amare la terra dei vostri padri, ma la terra dei vostri figli. Quell'amore sarà una nobiltà nuova – l'amore per la nuova terra, la terra non scoperta che giace lontana sul più lontano mare. Con i vostri figli dovrete rimediare alla sventura di essere figli dei vostri padri. In questo modo riscatterete il passato.

Zarathustra è colmo di dolcezza. Altri hanno detto: non dovrete rompere il matrimonio. Zarathustra insegna che i probi osano dirsi: «proviamo a serbare il nostro affetto, poniamoci un termine che ci consenta di capire se desideriamo un termine più lungo». ³⁶ Ciò che non si può piegare, si spezza. Una donna disse a Zarathustra: ben detto, io spezzai il matrimonio, ma esso spezzò me per prima e mi distrusse.

Zarathustra è privo di pietà. Si dice: non spingere il carro che procede bene. Ma Zarathustra dice: ciò che sta per cadere, dovrete anche spingerlo. Tutto ciò che appartiene ai nostri giorni cade, decade. Nessuno può salvarlo. Ma Zarathustra vuole comunque spingerlo.

Zarathustra ama gli ardit. Ma non l'ardore che replica a qualunque assalto. C'è molto più ardore nel trattenersi e lasciar perdere, risparmiandosi per i nemici più forti. Zarathustra non insegna: dovete amare i vostri nemici! ma anche: non dovete lasciarvi indurre a combattere nemici che disprezzate.

Perché tanta durezza? gridano gli uomini a Zarathustra. Egli risponde: perché tanta durezza, diceva il carbone al diamante, non siamo della stessa stirpe, strettamente imparentati l'uno con l'altro? Coloro che creano nuovi valori sono duri. La loro gloria è quella di imporre la mano sui secoli a venire come se fossero di cera.

Non c'è dottrina che indigni Zarathustra più di quella che contempla l'insensatezza e la vanità della vita. Per lui un tale pensiero

³⁶ *Von alten und neuen Tafeln - Also sprach Zarathustra* [III], p. 260 (*Di antiche tavole e nuove - Così parlò Zarathustra* [III], p. 257; la nostra traduzione è condotta sul testo di Brandes che rimaneggia quello originale di Nietzsche).

non è che vaneggiamento, vaneggiamento inconsulto. Il conto della vita si salda per i pessimisti con il predominio della noia e il loro diritto di prescrizione sulla perversità dell'esistenza è oggetto del definitivo disgusto di Zarathustra. Egli preferisce il tormento alla distruzione.

Nietzsche ha espresso il medesimo esaltato amore per la vita nel suo *Inno alla vita*³⁷ che ha adattato egli stesso per coro e orchestra. Il testo recita:

Certo, un amico ama così l'amico
Come io t'amo, vita misteriosa,
Per quanto abbia esultato o pianto
In te, o tu m'abbia dato gioia o pena.
Amo la tua felicità e l'affanno,
E se dovrai annientarmi un giorno
Mi scioglierò dal tuo abbraccio con dolore
Come un amico dal petto dell'amico.

E la poesia si conclude:

Se più non avrai gioie da donarmi,
Sempre mi resteranno le tue pene.

Achille preferiva essere bracciante sulla Terra piuttosto che re nel mondo delle ombre: richiesta pallida e tenue al confronto con questa esplosione di vita che con paradossale avidità invoca persino il calice dei tormenti.

Eduard von Hartmann crede a un inizio e una fine del «processo del mondo» e sostiene che dietro di noi non c'è eternità; altrimenti tutti i possibili accadimenti dovrebbero essersi da tempo realizzati, il che, a suo avviso, è palesemente falso. Anche su questo punto in aperta polemica con Hartmann, Zarathustra insegna la propria mistica dell'eterno ritorno. Eterno ritorno significa: tutte le cose si ripetono in eterno e noi con esse, noi siamo esistiti infinite volte e tutte le cose con noi. Il

³⁷ Il testo originale dell'*Inno alla vita* musicato da Nietzsche e riportato da Brandes si differenzia in parte dalla composizione di Lou von Salomé cui esso risale; cfr. la nota 2 a questo cap. e la nota 3 alla *Corrispondenza*.

grande orologio del mondo è per lui una clessidra che eternamente si rivolge per scorrere e trascorrere di nuovo. È l'esatto contrario della dottrina di Hartmann del tramonto del mondo.

Alla sua morte Zarathustra dice: ora svanisco e muoio; in un attimo non sarò più niente, poiché l'anima è mortale come il corpo; ma il groviglio delle cause al quale sono impigliato si rivolgerà e continuerà a generarmi.

Alla fine della terza parte dello *Zarathustra* si trova un capitolo intitolato *La seconda canzone di danza*. La danza, nel linguaggio di Nietzsche, esprime sempre l'elevata leggerezza che s'innalza sulla gravezza terrena e sopra ogni ottusità. Questo canto, estremamente mirabile dal punto di vista linguistico, è una buona dimostrazione dello stile dell'opera, del suo librarsi in supremo volo poetico. Zarathustra considera la vita come una donna che suona le nacchere, e Zarathustra danza con lei, cantando tutto il suo furore e il suo amore per la vita:

Nell'occhio tuo guardai, or non è molto, o vita: oro vidi lampeggiare nell'occhio tuo notturno, il mio cuore si fermò di voluttà:

- su acque notturne vidi luccicare una barchetta d'oro, una barchetta dondolante e d'oro, che ora andava giù, ora beveva acqua, ora tornava ad ammiccare!

Tu lanciasti un'occhiata verso il mio piede smanioso di danzare, uno sguardo dondolante, ridente interrogativo struggente:

Per due volte soltanto agitasti i tuoi sonagli nella piccole mani - e già il mio piede dondolava per smania di danza.

[...]

Ti temo vicina, ti amo lontana; la tua fuga mi alletta, il tuo cercarmi mi blocca: - io soffro, ma che cosa non ho sofferto volentieri per te!

La cui freddezza infiamma, il cui odio seduce, la cui fuga lega, il cui ludibrio - commuove:

- chi non ti odierrebbe, grande aggiogatrice, che avvolgi, che tenti, che cerchi, che trovi! Chi non ti amerebbe, peccatrice innocente, impaziente, che voli come il vento e hai l'occhio del fanciullo!³⁸

³⁸ *Das andere Tanzlied* - Also sprach Zarathustra [III], pp. 278-79 (*La seconda canzone di danza* - Così parlò Zarathustra [III], p. 274).

In questo dialogo tra la vita e il suo amante, tra la danzatrice e il danzatore, si legge a un certo punto la frase: Oh, Zarathustra, tu non mi ami tanto quanto affermi, non mi sei abbastanza fedele. C'è un'antica, pesante campana dal cupo rimbombo; rimbomba di notte sino alla tua grotta. Se odi la campana verso mezzanotte, fino al mezzogiorno non ti abbandonerà il pensiero che presto mi lascerai.

E segue infine il canto dell'antica campana di mezzanotte. Ma nella quarta parte dell'opera, nel capitolo *Nachtwandlerlied* (*Canto del nottambulo*), vengono commentate e glossate rigo a rigo brevi strofe che formano un insieme a metà tra un canto medievale di veglia e un salmo mistico impregnato dell'atmosfera misteriosa della dottrina segreta di Nietzsche, concentrata in formule brevissime:

Mezzanotte si avvicina e in segreto, con voce che risuona nell'intimo e terribile come quella della campana di mezzanotte, Zarathustra si rivolge agli uomini superiori: verso il tempo di mezzanotte si ode molto di ciò che non osa prender parola durante il giorno e la mezzanotte parla. *Uomo, sii attento!*

È come se il tempo fuggisse via, come se cadesse in un pozzo profondo. Il mondo dorme. E rabbrivendo domanda: dov'è il signore della terra? *Che dice la mezzanotte profonda?*

La campana rimbomba, il tarlo scava, il tarlo del cuore rode: ah, *profondo è il mondo!*

Ma l'antica campana è come uno strumento sonante; i tormenti le hanno divorato il cuore, i dolori dei padri e degli avi, e le gioie l'hanno fatta vibrare, le gioie dei padri e degli avi – si leva dalla campana un profumo d'eternità, un roseo profumo come vino dorato delle antiche gioie, e questo canto: il mondo è profondo *e più profondo che nei pensieri del giorno!*

Sono troppo puro per le mani ruvide del giorno. I più puri dovrebbero essere i signori della terra, i non riconosciuti, i più forti, anime di mezzanotte che sono più luminose e profonde di qualsiasi giorno. *Il loro dolore è profondo.*

Ma il piacere va più a fondo del dolore del cuore. Poiché il dolore dice: spezzati, cuore! Vola via, tormento! *Dice il dolore: perisci!*

Ma voi, uomini superiori! Se diceste sì a una gioia, diceste sì anche al dolore. Poiché gioia e dolore sono intrecciati, innamorati l'una dell'altro, indivisibili. E tutto ricomincia, tutto è eterno. *Ogni piacere vuole eternità, vuole profonda, profonda eternità.*

Ed ecco il canto di mezzanotte:

Oh Mensch! Gieb Acht!
 Was spricht die tiefe Mitternacht?
 -Ich schlief, ich schlief -,
 Aus tiefem Traum bin ich erwacht: -
 Die Welt ist tief,
 Und tiefer als der Tag gedacht.
 Tief ist ihr Weh -,
 Lust - tiefer noch als Herzeleid:
 Weh spricht: Vergeh!
 Doch alle Lust will Ewigkeit -,
 - will tiefe, tiefe Ewigkeit!³⁹

VI

È questo dunque il bellicoso mistico, il poeta e pensatore, l'immoralista dalla voce profetica. Se lo si valuta dalla prospettiva dei filosofi inglesi, sembra di mettere piede in un altro mondo. Gli inglesi, in generale, sono intelletti pazienti, la cui natura tende a sommare e a misurare una massa di dati insignificanti per scoprire la legge che vi si cela. I migliori possiedono menti aristoteliche. Pochi di loro sono dotati di fascino personale o di personalità complesse. Conta di più ciò che fanno di ciò che sono. Nietzsche al contrario (come Schopenhauer) è un indovino, un visionario, un artista, meno interessante per ciò che fa di quanto non lo sia per ciò che è.

³⁹ *Das Nachtwandler-Lied - Also sprach Zarathustra* [IV], in KGW VI, 1, p. 400 («Uomo! Sii attento! / Che dice la mezzanotte profonda? / "Io dormivo, dormivo," / Da un sogno profondo mi sono risvegliata: - / Profondo è il mondo, / E più profondo che nei pensieri del giorno. / Profondo è il suo dolore -, / Piacere - più profondo ancora di sofferenza: / Dice il dolore: periscì! / Ma ogni piacere vuole eternità-, / - vuole profonda, profonda eternità!"». *Canto del nottambulo - Così parlò Zarathustra* [IV], trad. di Mazzino Montinari, in OP VI, 1, p. 393).

Per quanto poco tedesco si possa sentire, Nietzsche prosegue tuttavia la tradizione metafisica e intuitiva della filosofia tedesca e nutre la profonda avversione dei pensatori tedeschi verso ogni posizione basata sull'utile. La sua appassionata forma aforistica è del tutto originale; il suo pensiero ricorda a tratti quello di altri autori tedeschi e francesi contemporanei; è evidente tuttavia che egli ritiene di non dover nulla ai propri contemporanei e, da vero tedesco, s'infuria con tutti coloro che, per un verso o per l'altro, gli assomigliano.

Si è già accennato a come Nietzsche ricordi da vicino Ernest Renan con la sua concezione della cultura e con la sua speranza che un'aristocrazia spirituale conquisti il predominio sulla terra. Ciò nondimeno, si cercherebbe invano nelle sue pagine una sola parola di riconoscimento nei confronti dell'autore francese.

Si è ugualmente accennato a come la battaglia di Nietzsche contro la morale schopenhaueriana della compassione abbia un predecessore in Eduard von Hartmann. In questo autore, il cui talento è indubitabile, benché la sua rinomanza ne sopravanzi il reale valore, Nietzsche sostiene di vedere – con l'iniquità acritica tipica degli accademici tedeschi – soltanto un ciarlatano. La natura di Hartmann è fatta di sostanza più pesante di quella di Nietzsche. Egli è solido, autosufficiente, profondamente germanico, del tutto incontaminato – a differenza di Nietzsche – dallo spirito francese e dall'abbagliante sole meridionale. Eppure tra questi due autori sussistono analogie riconducibili alle condizioni storiche dalle quali entrambi sono generati.

Innanzitutto vi è qualcosa in comune nelle circostanze della loro vita, poiché sia Nietzsche che Hartmann hanno frequentato la stessa scuola in qualità di ufficiali di artiglieria. In secondo luogo vi sono le basi condivise della loro cultura, in quanto entrambi riprendono Schopenhauer e continuano a nutrire una grande deferenza nei confronti di Hegel: questi due fratelli nemici si riuniscono quindi nel medesimo culto. Un altro punto in comune è la loro ostilità verso la religiosità e la morale cristiana, congiunta al moderno disprezzo tedesco di ogni democrazia.

Nietzsche condivide con Hartmann l'avversione per i socialisti e gli anarchici, solo che l'atteggiamento di Hartmann è più scientifico, mentre Nietzsche insiste con dubbio gusto a parlare di

«cani anarchici» e lo fa nel momento stesso in cui cova ed esprime la sua ripugnanza per lo stato. Di nuovo Nietzsche assomiglia a Hartmann quando ribadisce l'impossibilità degli ideali di eguaglianza e di pace, poiché la vita è diseguaglianza e guerra. «Che cosa è buono? Essere valorosi è buono. Non è la buona causa a giustificare la guerra, ma la buona guerra a giustificare ogni causa». ⁴⁰ Come il suo predecessore, Nietzsche si sofferma sulla necessità della lotta per il potere e sull'utilità culturale della guerra. In entrambi questi autori, sotto molti aspetti così diversi, uno dei quali è un filosofo mistico della natura, l'altro un immoralista mistico, si rispecchia l'onnipotente militarismo del nuovo Reich tedesco. Hartmann rispecchia per molti versi il sentimento nazionale tedesco piccolo-borghese. Nietzsche conduce una battaglia di principio contro tale sentimento, così come contro lo statista «che ha accatastato i tedeschi in una nuova torre di Babele, un mostro di estensione e potere e che pertanto si dice grande», ⁴¹ ma qualcosa dello spirito di Bismarck cova dietro le opere di entrambi. Per quel che riguarda la guerra, l'unica differenza tra loro è che Nietzsche non la auspica in nome di una redenzione sognata e improbabile, ma per evitare la fine dell'umanità.

Nel loro disprezzo per la donna, nella derisione dei suoi tentativi di emancipazione, di nuovo Nietzsche e Hartmann s'incontrano, entrambi tuttavia riprendono questo motivo da Schopenhauer, che Hartmann apertamente riecheggia. Ma se Hartmann è soltanto un dottrinario moralizzatore sfumato di fastidiosa pedanteria, si avverte in Nietzsche, nelle sue contumelie rivolte al sesso femminile, una sensibilità acuta per la pericolosità della donna che sembra alludere a dolorose esperienze personali. Nietzsche non ha conosciuto molte donne, ma sembra aver amato e odiato, e soprattutto disprezzato quelle che ha conosciuto. Ripetutamente insiste sulla inattitudine degli spiriti liberi e geniali al matrimonio. Queste affermazioni sono di spiccato ca-

⁴⁰ *Vom Krieg und Kriegsvölke* - Also Sprach Zarathustra I, p. 55. La nostra traduzione è condotta sulla citazione - imprecisa - di Brandes.

⁴¹ *Jenseits von Gut und Böse*, in KGW VI, 2, p. 189 (*Al di là del bene e del male*, trad. di Ferruccio Masini, in OP VI, 2, p. 152). La citazione è ritoccata da Brandes.

rattere individuale, e specialmente quelle che rivendicano con ostinazione la necessità per il filosofo di una vita solitaria. Ma quando il ragionamento sulla donna si fa meno personale, allora attraverso Nietzsche come attraverso Hartmann parla la Germania dei tempi antichi, la nazione in cui le donne sono state costrette per secoli – a differenza della Francia o dell'Inghilterra – a una vita domestica e severamente privata. Si può riconoscere a questi due autori tedeschi un'attenzione per la profonda opposizione e la continua guerra tra i sessi che Stuart Mill non scorse e non comprese. L'ingiustizia nei confronti degli uomini, tuttavia, e la mitezza talvolta eccessiva riguardo alle donne cui a tratti approda il mirabile tentativo di emancipazione di Mill, si fa di gran lunga preferire alla brutale aggressività di Nietzsche, il quale auspica che si torni a trattare le donne secondo «il grande buonsenso dell'Asia antica». ⁴²

Tra i precursori di Nietzsche nella battaglia contro il pessimismo, infine, c'è Eugen Dühring (si pensi in particolare al suo *Der Werth des Lebens*) e tale circostanza sembra aver scatenato in lui risentimento esasperato, tanto da fare di Dühring il suo zimbello, in una polemica a tratti allusiva, a tratti scoperta. Dühring appare detestabile a Nietzsche in quanto plebeo, in quanto antisemita, in quanto apostolo di vendetta, in quanto discepolo di Comte e degli inglesi; ma Nietzsche non affronta gli argomenti più significativi di Dühring, quelli che non si lasciano rinchiudere in simili definizioni. È comprensibile che Dühring, il cieco, il pensatore ignorato che guarda con disprezzo alla scienza ufficiale, il filosofo che insegna al di fuori dell'università, colui che, così poco vezzeggiato dalla vita, ha affermato il suo supremo amore per essa – rappresenti una specie di caricatura dello stesso Nietzsche, soprattutto se si ha in mente la sua sorte. Non era questo, tuttavia, un motivo sufficiente per assumere qua e là il tono d'invettiva tipico di Dühring. Ma non c'è niente da fare, per quanto Nietzsche tendà a mostrarsi quale in effetti è, uno slesiano polacco, un uomo di dimensione europea e un pensatore cosmopolita, in un particolare resta il professore tedesco: nella rozza invettiva in cui

⁴² *Jenseits von Gut und Böse...*, p. 181 (trad. it. p. 146).

viene alla luce l'odio incontrollato per i rivali, e i suoi unici rivali nella filosofia tedesca moderna sono stati Hartmann e Dühring.

È sorprendente, ma quest'uomo che ha imparato tanto dai moralisti e dagli psicologi francesi come La Rochefoucauld, Chamfort e Stendhal, non ha acquisito affatto il loro predominio sulla forma. Nietzsche non si è sottoposto allo sforzo che in Francia s'impone al letterato che voglia affrontare la memoria e la rappresentazione di se stesso. Sembra che egli a lungo abbia lottato per trovarsi e per preservarsi. Alla ricerca di sé, si è ritirato nella sua solitudine come Zarathustra nella sua grotta. Quando la sua evoluzione è giunta a compimento e il flusso dei suoi pensieri ha preso a scorrere abbondante dentro di lui, Nietzsche aveva ormai smarrito ogni misura del proprio valore; tutti i ponti con il mondo circostante erano stati tagliati. La mancanza di riconoscimenti eccitò il suo amor proprio. I primi barlumi di celebrità diedero ancora maggiore impulso a questo amor proprio che è infine esploso nella sua mente e ha oscurato finora il suo spirito così raro e squisito.

Nietzsche, consegnato a un lavoro per adesso incompiuto, è un autore certamente degno di essere studiato.⁴³

Mi sono dedicato a questa impresa soprattutto perché mi pare che la letteratura nordica abbia esaurito da lungo tempo le idee che furono espresse e dibattute nella decade scorsa. È come se si sia prosciugata la forza di concepire idee geniali, come se nei confronti di tali idee stesse scomparendo ogni ricettività; seguiamo ad attardarci intorno agli stessi precetti: teorie dell'ereditarietà, darwinismo, emancipazione della donna, morale della felicità, libero pensiero, culto del popolo e così via, il tutto in piccole dosi. E così, si corre il rischio che il livello della francese «*Revue de deux mondes*» divenga la meta suprema della nostra cultura. Sembra che le nostre menti migliori non abbiano ancora compreso che la cultura più raffinata, in definitiva la sola, inizia

⁴³ Non si dimentichi che all'epoca in cui Brandes scriveva, nel 1889, il destino personale di Nietzsche appariva ancora incerto e non sembrava inverosimile che l'obnubilamento provocato dalla malattia potesse un giorno schiarirsi.

dove la «Revue de deux mondes» finisce, nelle personalità grandi e feconde di idee.

Lo spirito nordico si è evoluto piuttosto rapidamente all'interno della letteratura. Poeti che avevano iniziato come ortodossi ingenui sono cresciuti sollevandosi dalla loro ortodossia. Cosa molto molto rispettabile, ma inutile, se la loro evoluzione si arresterà a questo punto. Nel corso degli anni Settanta la maggior parte degli autori nordici comprese che era finito il tempo delle poetiche basate sulla Confessione di Augusta. Alcuni la abbandonarono, altri le si opposero più o meno apertamente, ma quasi tutti si trincerarono, rispetto al pubblico e talvolta alla cattiva coscienza che risaliva dalla loro infanzia, dietro la morale protestante allora ben salda oppure, in qualche circostanza, dietro la buona morale borghese della zuppa calda – così la chiamo, poiché così spesso assomiglia a una zuppa.

Comunque sia, l'offensiva contro i pregiudizi e la difesa delle istituzioni sono due tendenze che rischiano oggi di confondersi e affondare nella stessa risaputa consuetudine. Presto, io credo, avremo di nuovo la dimostrazione viva che l'arte non si accontenta di idee e ideali limitati e mediocri, proprio come non si accontenta delle reliquie degli antichi catechismi, ma, se è grande, richiede spiriti che, originali, liberi, ostinati, nobili e poderosamente sovrani, si librino in alto assieme alle figure somme della filosofia contemporanea.

POSCRITTO AL SAGGIO DEL 1889

(*Nachschrift*, 1893)

Da quando il saggio precedente è stato scritto, non si è verificata purtroppo alcuna svolta positiva nel destino personale di Nietzsche. Nel suo destino di scrittore l'inversione di tendenza è stata invece totale. Da pensatore quasi sconosciuto, di rado menzionato, egli è divenuto in pochi anni il filosofo alla moda. Dalla Germania la sua fama si è diffusa in ogni paese. Persino in Francia, terra solitamente ostile agli influssi stranieri e in particolare a quelli tedeschi, si è formata una specie di scuola che si richiama al suo nome e non di rado lo compromette assai, anche se involontariamente; gli avversari, intanto, combattono con grande passione le sue idee e il suo influsso, ora con serietà e metodi degni, anche se troppo pedagogici, ora con l'armamentario banale e la falsa superiorità della mediocrità grossolana.

Tra i saggi che ho avuto occasione di leggere, i più significativi mi sono parsi: le comunicazioni della signora Lou Andreas-Salomé sulla «Freie Bühne»¹, il saggio polemico di Ludwig Stein sulla «Deutsche Rundschau»² e le prefazioni di Peter Gast alle

¹ Lou Andreas Salomé, *Zum Bilde Friedrich Nietzsches. Eine psychologische Studie*, «Freie Bühne für modernes Leben», 2 (1891), pp. 64-68, 88-91, 109-12; *Zum Bilde Friedrich Nietzsches. (Mit Beigabe ungedruckter Briefe)*, «Freie Bühne für modernes Leben», 3 (1892), pp. 249-57 e 489-96.

² Ludwig Stein pubblicò su «Die deutsche Rundschau» (Bd. 74 e 75, H.6 [marzo 1893] e 8 [maggio 1893]) un saggio dal titolo *Friedrich Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren*, in seguito raccolto in volume (Berlin

nuove edizioni delle opere di Nietzsche.³ La signora Andreas è stata intima di Nietzsche nel 1882 e ha fornito una serie di nuovi schiarimenti riguardo le tappe del suo pensiero negli anni decisivi; il professor Stein ha inteso mettere in guardia, senza malevolenza e con un atteggiamento esemplare, contro i presunti pericoli che Nietzsche cagionerebbe alla gioventù e alle generazioni future. Il signor Peter Gast parla come il discepolo che più di ogni altro è stato vicino al maestro, meglio lo conosce e più di tutti lo ammira.

I risultati degli schiarimenti riportati da Lou von Salomé si possono così riassumere:

La natura di Nietzsche, ancora nella sua fase di evoluzione, presentava un temperamento artistico. Apprendere significava per lui lasciarsi travolgere. Convincersi di una verità significava per lui venir sopraffatto da un'esperienza. La coazione a evolversi dal punto di vista concettuale era condizionata in lui dalla necessità di venire eccitato e commosso nell'intimo, la sua vita razionale dipendeva da quella interiore.

Ciò che lo avvinceva e lo tratteneva in modo durevole non doveva rivelarsi o lasciarsi spiegare compiutamente. Se tutto trapelava di una persona o una cosa, il suo interesse si esauriva. Per questo motivo la mistica ha infine trionfato nella sua vita intellettuale.

Nietzsche matura attraverso repentini mutamenti d'orientamento e il passo decisivo è sempre per lui lo svincolarsi dalla vecchia verità, non l'appropriazione della nuova. Tale svincolarsi è infatti un autosuperamento – con tutti i tormenti che esso comporta – che lo assorbe completamente, mentre il nuovo corso di pensiero che sostituisce l'antico è vissuto in principio con una certa mancanza d'indipendenza, passivamente, alla maniera femminile.

1893). Si veda a questo proposito il saggio di Urs Marti, *Ludwig Stein's Nietzsches Kritik*, «Nietzsche-Studien», 16 (1987), pp. 353-81.

³ Si tratta dell'edizione pubblicata a partire dal 1891 dall'editore G. C. Naumann di Lipsia; le introduzioni di Gast cui Brandes si riferisce sono quelle a *Unzeitgemässe Betrachtungen* (1893 [1892]), *Also sprach Zarathustra* (1893) e *Menschliches, Allzumenschliches* (1894 [1893]).

La sua prima tappa lo vede metafisico, discepolo di Schopenhauer, apprendista di Wagner. Nel 1876 appare *Richard Wagner a Bayreuth*, opera in cui questo indirizzo intellettuale raggiunge il suo culmine.

Già nell'anno successivo, con *Umano, troppo Umano*, Nietzsche dà inizio a una nuova fase che lo vede positivista e nemico di ogni metafisica schopenhaueriano-wagneriana. Aveva conosciuto personalmente in Paul Rée un positivista dalle tendenze assai spiccate. Uno scritto quasi dimenticato di Rée nello stile di La Rochefoucauld, *Psychologische Beobachtungen* (*Considerazioni psicologiche*, 1875), aveva prodotto una forte impressione su di lui e probabilmente gli aveva suscitato la predilezione per la forma aforistica. Un carattere puro, disinteressato, una mente limpida, un poco arida, ponevano Rée a una distanza invalicabile tra la vita interiore e il mondo logico del pensatore. Il logico e lo psicologico erano tenuti da lui a ferma distanza. Egli era il teorico puro, per il quale la verità della dottrina significava tutto, la sua praticabilità nella vita nulla, un uomo senza particolare talento letterario, senza originalità e senza vanità, una natura assolutamente non artistica, del tutto logica, l'opposto di quella di Nietzsche.

E proprio allorché quest'ultimo si trovò occupato a svincolarsi dall'orientamento metafisico della sua giovinezza, Rée – che egli sopravvalutò e idealizzò (per poi rivolgersi in seguito contro di lui) – gli fornì un ideale nuovo dell'uomo di scienza che egli poté sovrapporre a quel suo precedente ideale di genio artistico ed etico. E segue a questo punto una piccola serie di scritti dai quali emerge una svalutazione dei giudizi e delle opinioni che dipendono dalla vita sentimentale e istintiva. La superiorità del pensatore sull'uomo, del razionale sull'istintivo, vengono asserite con l'ardore del neofita. L'orgoglio di colui che si comporta come eccezione rispetto alla norma viene sprezzato, conteso il diritto all'altezzoso autoisolamento. Nietzsche non accentua come in precedenza (e come farà in seguito) le differenze tra gli esseri umani, li pone tutti, al contrario, sullo stesso mediocre piano. La conoscenza della verità è ora per lui come per Rée l'unico scopo. Che l'umanità perisca, piuttosto di rinunciare alla conoscenza!

Ciascuno di questi principi era per Nietzsche un autosuperamento, una dichiarazione di guerra alle opinioni in precedenza professate.

Dedito com'era a placare nel processo razionale i propri desideri e impulsi, a sentire e a pensare da uomo integrale, a impegnare se stesso con impetuoso amor proprio negli ideali della sua speculazione, Nietzsche, con il passaggio al positivismo, la valorizzazione della verità a spese degli istinti di conservazione, la svalutazione dell'istintività, compì un sacrificio che non fu in grado di sostenere a lungo, si sottopose a una costrizione contro la quale il suo intimo doveva potentemente e ben presto ribellarsi. Per rinfrancare compiutamente il proprio spirito, Nietzsche dovette rivolgersi al mondo dei suoi presentimenti e dei suoi sogni, oltre ogni scienza empirica e ogni rigidità di pensiero. Due libri, *Aurora* e *La gaia scienza*, segnano il punto in cui Nietzsche, senza aver rotto ancora con la scienza empirica, ha iniziato a trasformare il pensiero scientifico in modo autonomo e personale.

La stretta intimità con Paul Reé e il successivo distanziamento dal suo pensiero, che si pone in parallelo debole con il giovanile apprendistato presso Richard Wagner e il seguente distacco, si è svolto con maggiore quiete, a maggiore distanza dagli sguardi del pubblico. L'incanto non era stato così possente, perciò la rottura non fu così appassionata e dolorosa.

Nella sua terza e ultima fase, Nietzsche sentì di nuovo il bisogno, dopo quel breve periodo critico, di sollevarsi verso le cose ultime. Nelle questioni di teoria della conoscenza egli non era giunto sinora a conclusioni definitive. Da questo momento si risolse a superare Kant a modo suo, tentando di risolvere la questione con la poderosa affermazione che la risposta ai problemi più profondi non risiede nella ragione soltanto, ma nell'istinto e nell'animo, nell'intuizione religiosa e artistica.

Nietzsche negò sempre l'esistenza delle verità metafisiche, definì invece la vera filosofia come un mezzo, un surrogato adatto a crearle, a raffigurare un mondo di fronte al quale ingiunocchiarsi. Tentò di riportare ogni moto intellettuale a impressioni d'origine istintuale. Il moto intellettuale divenne per lui soltanto il linguaggio sensibile degli istinti, il pensiero una forma di

relazione reciproca degli impulsi. Cercò di fare un principio generale dell'indipendenza a lui propria di vita razionale e di vita emotiva e di dare a questo principio un'espressione teorica. Nel *Crepuscolo degli idoli* Nietzsche si è spinto al punto di affermare che soltanto con lui il «vero mondo» è venuto alla luce: una volontà vitale più forte ha sempre il potere di modificare l'immagine del mondo creata da quelle precedenti e più deboli; i filosofi, presso i quali l'essenza energetica dell'essere è divenuta principio coerente, spiegheranno e giustificheranno la vita nella propria immagine del mondo; i pensatori, invece, che avranno parlato della negatività dell'essere e predicato l'ascesi, si troveranno in uno stato di malattia che indebolirà in essi gli istinti vitali.

La volontà dell'individuo cosciente di sé non è la metafisica volontà schopenhaueriana; è tuttavia d'indole mistica, poiché trasforma misticamente le condizioni naturali dalle quali scaturisce. Non sono il tempo o l'ambiente a determinare tale volontà, ma soltanto la personalità, che è perciò libera.

Nel periodo positivista, l'uomo più nobile era stato per Nietzsche colui che si trovava al vertice del suo tempo; ora l'uomo moderno diviene spregevole in confronto a coloro nei quali il residuo e il frutto dei tempi antichi risorga come viva volontà di potenza. Un genio in cui fosse attivo tutto ciò che ha vissuto e agito da sempre nella coscienza umana, che fosse cioè in grado di dominare e riassumere in sé l'antichità remota, potrebbe anche disvelare all'umanità la via, lo scopo, il futuro.

Nietzsche si spinse infine al punto di considerare questo superuomo come misticamente racchiuso nella sua stessa persona. Come essere umanamente limitato Nietzsche si considerava un uomo ammalato; ma secondo la sua natura eterna si vedeva come Zarathustra, come genio dell'umanità, come il mezzo attraverso il quale ciò che era eterno nella storia sarebbe divenuto cosciente del proprio significato.

Mentre la signora Andreas si è impegnata soprattutto a ricostruire gli stadi di evoluzione di Nietzsche, Ludwig Stein si è sforzato di ammonirci contro di lui. È difficile per un non tedesco valutare se sia fondato il suo timore che si vada gradualmente formando una insopportabile scuola nietzscheana; devo anche

riconoscere che tale questione mi interessa poco o nulla. C'è chi reagisce, alla prima lettura d'un autore nuovo, chiedendosi se ciò che sta leggendo sia giusto o meno. Per altri questa è questione di secondaria importanza. Costoro si chiedono innanzitutto: la persona che ha scritto quest'opera è interessante, significativa, degna di essere conosciuta, oppure no? Se lo è, la giustezza delle sue opinioni, per quanto importante, è comunque secondaria. I lettori più maturi non studieranno Nietzsche con la prospettiva di dividerne le posizioni e ancor meno di far propaganda per esse; considereranno di relativa importanza che le sue proposizioni siano da difendere o meno.

Non ci meraviglia che Ludwig Stein chiami Beyle, ammirato da Nietzsche, «lo Stendhal cinico» a causa della sua cattiva fama di sfrenata frivolezza. E quando Stein ci rassicura di nuovo che Stendhal è stato «l'epicureo più raffinato e il cinico più frivolo del suo tempo», sembra non immaginare quanto poco i lettori – quali Nietzsche se li augura – si preoccupino di come uno è giudicato dalla massa o dalla plebaglia che legge. Gli uomini e le donne che Beyle e Nietzsche tengono in onore non ricontemplano questi autori dal punto di vista del padre di famiglia o della zia.

Il signor Peter Gast sottolinea l'attitudine di fondo del pensiero nietzscheano a una maturazione costante, a un'evoluzione verso stadi superiori e a una progressiva complessità, e dimostra come le circostanze esteriori (il suo lavoro, la sua filologia) e interiori (la sua assimilazione di Schopenhauer e di Wagner) ne abbiano frenato la crescita. La natura preparò la strada alla sua liberazione, rendendo via via più grave la sua malattia. La malattia e, solo come ulteriore concausa, il rapporto con Reé lo condussero al disincanto che contraddistingue il suo secondo periodo.

Strenuamente Gast sostiene la peculiarità di alcuni tratti che sempre e comunque avrebbero distinto Nietzsche da Reé. In Nietzsche è postulata fin dall'inizio la difesa degli uomini di valore rispetto alle masse. Reé, cosciente di non essere un individuo d'eccezione, s'interessò soltanto alle regole della morale. Nietzsche non ha mai accettato la premessa dell'idealismo secondo la quale ciò che vale per gli individui inferiori debba valere anche per quelli superiori, oppure che utile a tutti sia uguale a

buono. Egli ha sempre creduto in un ordinamento naturale degli esseri umani e in una morale che sia dottrina di questo ordinamento.

Resta il dubbio se Nietzsche avrebbe tratto dal proprio insegnamento morale le stesse conseguenze del suo discepolo: «la più nobile, conseguente, virile istituzione del nostro tempo effeminato dalla plebe e dai mercanti è l'esercito. In esso l'uomo conta soprattutto per i suoi valori biologici». Nietzsche, io credo, ha inteso in senso più spirituale la sua esaltazione del genio virile.

Senza dubbio, tuttavia, Gast ha ragione quando indica in una frase come quella dell'americano J. W. Draper,⁴ «non possono più darsi grandi uomini», un bersaglio del disgusto e del disprezzo di Nietzsche, e indica al contrario la sua posizione di fondo prefigurata in un passo di Goethe a proposito delle *Idee* di Herder: «Se questa specie d'umanità sarà vincitrice, allora, temo, il mondo diverrà un grande ospedale e gli uomini saranno infermieri l'uno dell'altro». Nietzsche, nella dottrina sempre predicata dell'altruismo, ha intuito il rischio di un'evoluzione negativa. Un'epoca in cui la virtù più grande è perdersi in ciò che è inferiore e sofferente, smarrisce l'uomo e lo indebolisce. Un'epoca in cui viene venerata la compassione, benché la compassione contribuisca a ridurre il patire solo nei casi più grossolani, seppellirà ogni energia e ogni gioia con la pretesa che i sani abbiano a soffrire con gli ammalati, mentre le sofferenze risulteranno moltiplicate per migliaia di volte. Nietzsche mette pertanto in guardia i suoi pari contro la compassione. Proprio perché l'uomo di Zarathustra è il più capace di compassione, se ne deve astenere.

Con acume e chiarezza Gast ha riformulato l'impressione – fortemente esaltata – che Nietzsche provava per il suo tempo: tutti si danno premura per la felicità dei pigri e degli indegni, invece di tendere allo sforzo supremo dell'autosuperamento.

⁴ Lo statunitense John William Draper (1811-1882) è l'autore di *History of the Intellectual Development of Europe* (1863), opera che conobbe anche una traduzione danese nel 1875 (*Den europæiske Aandsudviklingshistorie*).

FRIEDRICH NIETZSCHE:
L'ULTIMO ANNO DI VITA COSCIENTE

(*Friedrich Nietzsches sidste aandeligt virksomme Aar*,
dicembre 1899)

Sono trascorsi più di dieci anni da quando, per primo, rivolsi la mia attenzione a Friedrich Nietzsche. Il mio scritto *Radicalismo aristocratico* fu il primo importante contributo europeo che avesse per oggetto questo personaggio, il cui nome da allora è corso per ogni luogo del mondo ed è ovunque noto. Quel pensatore allora quasi sconosciuto, raramente citato, in pochi anni è divenuto il filosofo di grido, e mentre andava ottenendo l'universale rinomanza che tanto disperatamente aveva inseguito si ritrovava a vivere e vive tuttora privato della coscienza, come un cadavere ambulante, isolato dal mondo da una forma di follia incurabile.

Dalla sua patria – che non gli attribuì alcun riconoscimento sin quando egli fu cosciente a se stesso – i suoi scritti si sono diffusi ovunque. Persino in Francia, paese solitamente incline a chiudersi di fronte alle influenze straniere e specialmente a quella tedesca, la sua figura e la sua dottrina continuano a essere studiate e indagate. In Germania e fuori della Germania si è formata una specie di scuola che si fonda su Nietzsche e non di rado lo compromette radicalmente – o meglio, compromette se stessa. Da parte degli oppositori lo si avversa, ora (come Ludwig Stein¹) con ar-

¹ Per una più approfondita disamina degli scritti di Ludwig Stein, così come di quelli di Peter Gast e di Lou von Salomé, si veda il precedente *Poscritto* del 1893 a *Un radicalismo aristocratico*.

gomenti seri e scientifici, anche se da punti di vista strettamente pedagogici, ora (come il sig. Max Nordau²) con lo sprezzo senza valore della mediocrità grossolana.

Significativi saggi e articoli su Nietzsche sono stati scritti in tedesco da Peter Gast³ e da Lou von Salomé,⁴ in francese da Henri Lichtenberger,⁵ e inoltre la sorella di Nietzsche, la signora Elizabeth Förster, non si è limitata a curare un'ottima edizione delle opere complete (tra le quali anche i suoi scritti giovanili), ma è autrice di una sua biografia di cui sono usciti per adesso due volumi che giungono sino al 1879.⁶

Il mio vecchio saggio su Nietzsche è stato ormai superato da studi successivi che postulavano come nota l'importanza di Nietzsche e potevano affrontare le sue opere senza dover al tempo stesso spiegare il loro contenuto. Il saggio, come forse si ricorda, diede origine a una controversia tra il professor Høffding⁷ e me, nella quale ebbi occasione di chiarire le mie posizioni e sottolineare sotto quali aspetti esse coincidessero con quelle di Nietzsche e in quali direzioni divergessero. Poiché naturalmente le mie dichiarazioni polemiche non furono tradotte in altre lingue, all'estero non sono state prese affatto in considerazione.

Al contrario quel mio primo scritto, ben presto tradotto, mi ha procurato una serie di attacchi dall'impronta stereotipa. In un articolo di uno svedese ingermanato dalle intenzioni particolarmente maligne, mi si lodava poiché in questo saggio avrei rotto con il passato e negato risolutamente le idee progressiste che

² Soprattutto nel capitolo *Friedrich Nietzsche* del secondo volume di *Entartung* (Berlin 1892-93).

³ Come si chiarisce nel *Poscritto* del 1893, Brandes si riferisce qui soprattutto alle prefazioni di Peter Gast all'edizione Naumann delle opere complete di Nietzsche.

⁴ Lou Andreas Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Wien 1894.

⁵ Henri Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche*, Paris 1898.

⁶ *Das Leben Friedrich Nietzsche* di Elizabeth Förster-Nietzsche apparve con le sue prime due parti rispettivamente nel 1895 e 1897. La terza e ultima parte uscì invece nel 1904. A quest'opera monumentale e mistificante seguirono altri volumi dedicati a Nietzsche (*Der junge Nietzsche*, Leipzig 1912; *Der einsame Nietzsche*, Leipzig 1914).

⁷ A proposito della *querelle* Brandes-Høffding si veda la ns. *Introduzione*.

avevo sostenuto sino ad allora.⁸ Mi si doveva rimproverare, tuttavia, di essermi fatto per due volte nella mia vita portavoce di idee tedesche, di quelle di Hegel nella mia giovinezza, di quelle di Nietzsche nella maturità.

In un libro di quel seccante ciarlatano tedesco che vive a Parigi, il sig. Nordau,⁹ si sosteneva poco tempo dopo che, se i genitori danesi avessero avuto un presentimento di ciò che io insegnavo ai loro figli all'università di Copenaghen, mi avrebbero senz'altro accoppato per strada – un aperto istigamento all'assassinio, ancora più ridicolo se si pensa che l'ingresso alle mie conferenze è sempre stato aperto a tutti, la gran parte di esse è stata pubblicata e che, infine, molti di quei genitori mi hanno ascoltato ai loro tempi. In questo articolo si ripete che io, già seguace di Stuart Mill, avrei dato un colpo di spugna al mio passato e sarei divenuto un apostolo di Nietzsche. Quest'ultima affermazione è stata ripetuta in un libro infantile di una signora viennese che scrive ogni anno resoconti sulla letteratura nordica per il pubblico tedesco senza alcuna cognizione della situazione reale.¹⁰ Le stesse idiozie sono state rivomitare non più tardi di un anno fa dal sig. Alfred Ipsen che cura la sezione danese dell'«Atheneum» inglese e alle cui virtù non appartiene l'imparzialità.¹¹

⁸ Si tratta di Ola Hansson; l'articolo in questione è *Nietzscheanismus in Skandinavien* (cfr. la ns. *Introduzione*).

⁹ Nel già rammentato *Entartung* (cfr. nota 2 a questo cap.) Brandes viene definito «una delle apparizioni letterarie più esecrabili di questo secolo, un parassita della fama o del nome altrui» (Max Nordau, *Der Ibsenismus*, in *Entartung*, 2. Bd., Berlin 1893 [2], p. 200). Anche nel capitolo *Friedrich Nietzsche* (in partic. pp. 366-67) gli attacchi a Brandes – accomunato a Ola Hansson in qualità di discepolo nietzscheano – sono particolarmente virulenti.

¹⁰ L'allusione è a Marie Herzfeld (1855-1940), giornalista, critica e traduttrice dalle lingue scandinave (tra gli altri di Arne Garborg, J. P. Jacobsen e dello stesso Hansson), che nel 1898 aveva raccolto sotto il titolo *Die skandinavische Literatur* una serie di saggi già apparsi su varie riviste tra il 1896 e il 1897 e in cui si ribadiva il punto di vista di Hansson a proposito del «trasformismo» di Brandes.

¹¹ Alfred Ipsen (1852-1922), critico e saggista danese, fu corrispondente da Copenaghen per diverse riviste straniere e fu autore di un polemico studio monografico su Brandes, *Georg Brandes: En Bog om Ret og Uret. Bidrag til dansk Aandslivs Historie i de sidste Decennier af det 19de Aar-*

Riguardo a queste affermazioni che all'estero si sono ripetute senza tregua, mi si conceda di ribadire ancora una volta il concetto che già ho espresso nel 1890 su «Tilskueren», e cioè che la mia posizione non si è affatto mutata in seguito all'incontro con Nietzsche. Quando venni in contatto con lui, ero da tempo oltre l'età in cui si cambiano gli atteggiamenti di fondo rispetto alla vita. Già dieci anni orsono feci osservare ai miei oppositori che il mio primo pensiero nei confronti di un libro di filosofia non è se il suo contenuto sia giusto o sbagliato: «dal libro risalgo all'uomo. E il mio primo interrogativo è: quest'uomo è valido, interessante, oppure no? Se lo è, il suo libro è senz'altro degno di essere conosciuto. Interrogativi come giusto o sbagliato sfiorano raramente gli ambiti spirituali più elevati e le risposte hanno un valore relativo. Subito scrissi, a proposito di Nietzsche, che meritava di essere studiato e affrontato polemicamente. Ero lieto di averlo incontrato, come lo sono sempre quando m'imbatto in individualità energiche e non banali». E tre anni più tardi replicavo con queste parole agli attacchi di un professore svizzero, valente e virtuoso, che aveva definito Nietzsche reazionario e cinico e la sua dottrina estremamente pericolosa:¹² «i lettori maturi non studieranno Nietzsche con la prospettiva di dividerne le posizioni e ancor meno di far propaganda per esse. Non siamo bambini che vogliono essere istruiti, ma scettici che vogliono uomini e che si compiacciono quando ne incontrano uno – il che è avvenimento assai raro». Non mi pare che questi siano discorsi da apostolo e credo che coloro che sostengono la mia abiura del passato abbiano fatto una fatica inutile. È già faticoso dover replicare di tanto in tanto agli attacchi che ogni anno si ammucchiano sulla stampa europea; ma quando non viene scritta neppure una parola ragionevole, si ha bisogno allora di render conto per se stessi.¹³

hundredre (Georg Brandes: un libro sul giusto e l'ingiusto. Contributo alla storia della vita culturale danese negli ultimi decenni del diciannovesimo secolo, København 1902-1903).

¹² Dovrebbe riferirsi allo stesso Ludwig Stein che, nato in Ungheria nel 1859, fu attivo in Svizzera dal 1889 al 1909, dapprima a Zurigo, poi a Berna. Cfr. la nota 1 e il *Poscritto* del 1893 a *Radicalismo aristocratico*.

¹³ Comunque sia, nella già citata lettera a Sophus Scandorph del 1 aprile 1888 (cfr. la ns. *Introduzione*) Brandes scriveva: «Ultimamente ho mutato

Il mio rapporto personale con Nietzsche iniziò quando egli mi inviò il suo volume *Al di là del bene e del male*. Lo lessi e ne ebbi una forte impressione, ma niente di definito e di preciso, e non risposi in quell'occasione solo perché ricevo troppi libri ogni giorno per poter ringraziare ciascuno che me li manda. Quando un anno dopo, tuttavia, l'editore mi inviò la *Genealogia della morale*, trovai quel libro non soltanto di per sé assai più chiaro, ma mi sembrò che gettasse una nuova luce anche sul precedente. Inviai allora a Nietzsche qualche riga di ringraziamento e si diede così inizio a uno scambio epistolare, interrotto dalla follia che lo soprafecce tredici mesi più tardi.

Le lettere che egli mi inviò in quel suo ultimo anno di vita cosciente mi sembrano di interesse non secondario per l'evoluzione della sua anima e per il corso della sua vita.¹⁴

Quando il sig. Max Nordau ha tentato con incredibile grossolanità di bollare l'intera opera di Nietzsche come frutto di una mente folle, ho fatto notare che solo nella penultima lettera diviene evidente una forte esaltazione e che solo nell'ultima la follia si è fatta apparentemente strada, e ancora tuttavia non è una follia assoluta.

Ma alla fine del 1888 quello spirito così lucido e superiore iniziò a vacillare. Il suo sentimento di sé che sempre era stato assai grande assunse un colorito malato. L'autoironia fine e lieve che non di rado traspare dalle sue lettere troppo spesso esplode in reiterato sdegno per la scarsa comprensione del valore delle sue opere da parte del pubblico tedesco. Non si addiceva a uno spirito come quello di Nietzsche, che soltanto un anno prima si augurava pochi lettori competenti, avvicinarsi tanto all'indifferenza della folla. Ora prendeva a esprimersi su di sé in termini esagerati. Nel suo penultimo libro aveva detto: «Ho dato ai tedeschi i

una delle mie pelli di serpente. Dagli inglesi sono tornato ai tedeschi in filosofia. La filosofia inglese mi sembra aver raggiunto il suo apice. Ma il mio amico Nietzsche ha il futuro davanti a sé. (Georg og Edvard Brandes' *Breveksling med nordiske Forfattere og Videnskabsmænd...*, Bd. III, p. 234).

¹⁴ A questo punto dell'articolo apparso su «Tilskueren» seguiva, con qualche omissione, la pubblicazione del carteggio Nietzsche-Brandes in traduzione danese.

libri più profondi che siano generalmente in loro possesso»;¹⁵ nell'ultimo scriveva: «Ho dato all'umanità il libro più profondo che essa possenga».¹⁶ Al tempo stesso era forte in lui la tentazione di dipingere come già acquisita la fama che sperava di ottenere nel futuro. Mi aveva chiesto, come i lettori sanno, di trasmettergli alcuni indirizzi di personalità del mondo culturale di Parigi e di Pietroburgo che potessero contribuire a rendere noto il suo nome in Francia e in Russia. Li scelsi tra i migliori. Ma ancora prima che i plichi fossero giunti a destinazione, Nietzsche scriveva su una rivista tedesca: «E così mi si tratta in Germania, me, che sono già oggetto di studio a Pietroburgo e a Parigi».¹⁷ Che il suo senso di realtà iniziasse a vacillare, si dimostrò con la già ricordata spedizione alla principessa Ténicheff. Quella signora mi scrisse stupita, domandandomi che razza di strano amico le avessi raccomandato: con scarso gusto Nietzsche si era firmato sul pacco come «l'Anticristo». Qualche tempo dopo aver ricevuto l'ultima lettera confusa e toccante, me ne fu mostrata un'altra che Nietzsche aveva probabilmente spedito lo stesso giorno e in cui scriveva di voler convocare a Roma un concilio di principi che facesse passare per le armi il giovane imperatore di Germania.¹⁸ La lettera era firmata «Nietzsche - Caesar». La mia era firmata «Il Crocifisso». Era evidente che quel grande spirito, oscillando nella sua mania di grandezza, si era attribuito i due nomi più grandi e contraddittori della storia mondiale.

¹⁵ *Der Fall Wagner* in KGW VI, 3, p. 40 (*Il caso Wagner*, trad. di Ferruccio Masini in OP VI, 3, p. 43).

¹⁶ *Götzen Dämmerung* in KGW VI, 3, p. 147 (*Crepuscolo degli idoli*, trad. di Ferruccio Masini, in OP VI, 3, p. 153). «Il libro» in questione è lo *Zarathustra*.

¹⁷ Sul numero del dicembre 1888 di «Der Kunstwart», diretta da Ferdinand Avenarius, apparve una lettera scritta da Nietzsche in data 10 dicembre in cui si leggeva tra l'altro: «Perché scrivo tutto questo? Perché a San Pietroburgo e a Parigi mi si legge e mi si prende sul serio quanto in "patria" mi si minimizza» (Friedrich Nietzsche, *Briefwechsel - Kritische Gesamtausgabe*, [citato d'ora innanzi come KGB], hrsg. von Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Berlin-New York 1975-, III, 5, p. 518); cfr. *Nietzsche contra Wagner*, in KGW VI, 3, p. 413 (*Nietzsche contra Wagner*, trad. di Ferruccio Masini, in OP VI, 3, p. 389): «Ho i miei lettori ovunque, a Vienna, a San Pietroburgo, a Copenaghen e a Stoccolma, a Parigi, a New York - non li ho invece nella pianura d'Europa, in Germania».

¹⁸ Si tratta del biglietto a Strindberg del 30 dicembre 1888.

Fu triste venire così ad apprendere che un genio senza pari si era trasformato nel corso di poche settimane in un derelitto senza speranza in cui si era spento per sempre ogni bagliore di vita interiore.

FRIEDRICH NIETZSCHE¹

(*Friedrich Nietzsche*, agosto 1900)

Capita a volte che la morte di grandi personalità della cultura restituisca alla memoria un nome quasi dimenticato e per una breve ora si disseppepelliscano le relazioni, le circostanze e le opere o le azioni che un tempo a quel nome diedero fama. Benché Friedrich Nietzsche sia sopravvissuto a se stesso per undici anni e mezzo nella sua quieta follia, la sua morte non susciterà animazione nuova intorno al suo nome e alla sua fama. E questo perché negli anni della sua notte di obnubilamento la sua reputazione ha raggiunto un fulgore che non s'irradia da nessun altro autore contemporaneo e le sue opere escono tradotte ovunque, in tutte le lingue principali.

Per chi fa parte di un'altra generazione e ha seguito Nietzsche già all'epoca in cui egli combatteva la sua battaglia penosa e amara contro la perfetta indifferenza del mondo erudito, il rapido, irruente dilagare della sua fama, universale e assoluta, ha in sé qualcosa di stupefacente. Nessuno tra i contemporanei ha conosciuto qualcosa di analogo. Nel corso di cinque o sei anni il pensiero di Nietzsche (compreso, incompreso, mutato in caricatura involontaria) ha assunto un ruolo dominante entro gran parte del mondo letterario francese, tedesco, inglese, italiano, norvegese, svedese e russo. Si prenda ad esempio l'influsso che Nietzsche ha esercitato su Gabriele d'Annunzio. A tutte le tragedie della vita di Nietzsche si è aggiunta anche questa, che egli, fino al parossi-

¹ In occasione della morte di Nietzsche.

smo desideroso di riconoscimento, l'abbia ottenuto in misura straordinaria quando, ancorché vivo, era ormai escluso dalla vita. Ma certo nel decennio 1890-1900 nessuno si è imposto al suo tempo e l'ha colmato di sé quanto questo figlio di pastore della Germania settentrionale che voleva con tutte le sue forze essere considerato un nobile polacco e sosteneva orgoglioso che le sue opere erano pensate in francese, benché scritte in tedesco. Le piccole debolezze della sua natura passavano in secondo piano di fronte alla grandezza dello stile che egli fu capace di infondere alla sua vita e alle sue creazioni.

Per comprendere su che cosa si sia basato il trionfo rapido e travolgente di Nietzsche si dovrebbe possedere la chiave segreta dell'anima del nostro tempo. Nietzsche ha sedotto un'epoca, benché egli stimasse di andarle contro. Quest'età è profondamente democratica; egli, aristocratico, ne ha conquistato i favori. Quest'età conosce una reazione religiosa le cui ondate si spingono sempre più in alto; egli si è dichiarato spirito libero. Quest'età si diffonde nelle più complesse e generali questioni sociali; egli, il pensatore di grido, le ha poste in secondo piano. Nietzsche era nemico di questa umanità, della sua dottrina della felicità; bramava dimostrare quanto di volgare e di miserabile vi fosse sotto concetti quali compassione, amore del prossimo e altruismo; combatteva il pessimismo e scherniva l'ottimismo; aggrediva la morale dei filosofi con la stessa veemenza con la quale i pensatori del diciottesimo secolo avevano aggredito i dogmi dei teologi. Si fece ateo in religione e allo stesso modo divenne immoralista in morale. I voltairiani suoi contemporanei non potevano accoglierlo nelle loro fila, poiché egli era un mistico, e gli anarchici dovevano avversarlo come un entusiasta dei signori e delle caste.

E tuttavia Nietzsche era certo in sintonia nella sua solitudine con molti dei fermenti dell'epoca. Essa non troverebbe altrimenti in lui la corrispondenza che invece trova. Averlo conosciuto o frequentato procura talvolta maggior fama a uno scrittore di quanto non gli garantiscano le sue opere.

In Schopenhauer e Richard Wagner il giovane Nietzsche ha ammirato soprattutto l'energia indomabile con la quale costoro mantennero la fiducia in se stessi mentre l'intero mondo della

cultura era loro ostile. Egli sviluppò a sua volta quella fiducia in sé che colpiva come primo tratto della sua personalità.

L'artista che era in lui ha vinto coloro ai quali restavano oscuri gli aforismi del filosofo. Con la sua sensibilità estrema, Nietzsche era un lirico autentico. Nella primavera del 1888 scrisse di Heine: «Ha seppellito il tedesco. Un giorno si dirà che Heine ed io siamo stati di gran lunga gli artisti più perfetti della lingua tedesca».² Chi non sia tedesco è giudice imperfetto delle capacità linguistiche di Nietzsche. Ma tutti gli intenditori sono oggi concordi nel giudicarlo il più grande stilista della sua lingua.

Al nostro tempo Nietzsche si è inoltre imposto grazie alla profondità e all'occultezza della sua psiche. Nella sua anima si celano abissi e labirinti. All'osservazione di sé Nietzsche attribuisce un valore supremo. E non si accontenta dell'osservazione di sé. Il suo bisogno di conoscenza è un tormento. Lo battezzò cupidigia: «In quest'anima non dimora alcun disinteresse; ma, piuttosto, un sé bramoso di tutto, che vorrebbe vedere attraverso molti individui come attraverso i *suoi stessi* occhi e mercè loro vorrebbe afferrare, come per mezzo delle *sue stesse* mani – un sé che va sempre a riprendersi anche tutto il passato, che niente vuole perdere di quello che potrebbe appartenergli. Oh, questa fiamma della mia cupidigia!».³

Le capacità liriche e quelle critiche erano sviluppate in lui in una combinazione equilibrata e affascinante. Ma ciò fu causa di quel cattivo rapporto con le persone che finì per privare in parte la sua vita di quel successo che avrebbe potuto altrimenti arridergli (come accadde a un dipresso a Søren Kierkegaard). Di fronte alle grandi personalità, Nietzsche chiamava a raccolta tutte le sue capacità liriche e con un tonante colpo di spada sullo scudo le celebrava come dèi o semidèi (Schopenhauer e Richard Wagner). Quando scopriva in seguito i limiti di coloro che aveva deificato, l'esaltazione poteva tramutarsi in odio e questo odio

² Cfr. *Ecce homo...*, p. 284 (trad. it. p. 295). Di *Ecce Homo*, che rimase inedito fino al 1908, erano stati pubblicati brani già nel 1890 in «Die Gesellschaft», 6 (9-1890), pp. 1253-62; cfr. Richard Frank Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist*, zweite verbesserte und ergänzte Auflage, Berlin-New York 1998, Bd. 1, p. 194.

³ *Die fröhliche Wissenschaft...*, p. 193 (trad. it. p. 155).

venir espresso senza alcun riguardo al precedente amore. Un atteggiamento simile caratterizza il rapporto violento con Wagner. Eppure, che sia stata proprio la sua incostanza ad accrescere il numero degli ammiratori di Nietzsche in quest'epoca davvero incostante?

Nell'ultimo tratto della sua vita, Nietzsche ha dato prova di sé più come profeta che come pensatore. Ha vaticinato il *superuomo*. E non ha tentato di argomentare secondo logica, ma secondo la giustizia e la certezza dei suoi istinti, convinto di rappresentare un principio favorevole alla vita, mentre i suoi avversari le sarebbero stati ostili.

Secondo Nietzsche lo scopo assoluto dell'esistenza è quello di favorire l'avvento del genio. L'uomo superiore del nostro tempo è come un vaso in cui si fermenta imperscrutabile il futuro della razza, e più d'uno di questi vasi va in pezzi o si crepa. Ma il genere umano non si estingue se una singola creatura perisce. L'uomo che conosciamo è soltanto un ponte, un passaggio dalla bestia al superuomo. Ciò che è la scimmia rispetto all'uomo, una cosa ridicola o l'oggetto di penosa vergogna, questo è l'uomo rispetto al superuomo. Tutte le speci hanno prodotto finora qualcosa che era più elevato di loro. Nietzsche insegna che anche l'uomo tende a farlo e deve farlo, tracciando la logica conseguenza del darwinismo secondo una linea che neppure Darwin seppe scorgere.

Nell'ultima decade del diciannovesimo secolo Nietzsche ha rappresentato il grande polo d'opposizione a Tolstoj. La sua morale è aristocratica come quella di Tolstoj è popolare, individualistica come quella di Tolstoj è evangelica, tesa a conseguire il predominio di sé come quella di Tolstoj ad affermare la necessità del sacrificio di sé. Ovunque si spinga la dottrina di Nietzsche e ovunque s'indirizzi la sua grande, rara personalità, l'effetto sarà di grande attrazione e insieme di ripugnanza; ma grande sarà il contributo al maturare e al formarsi della personalità dei suoi lettori.

NIETZSCHE CONTRO I TEDESCHI¹

(*Nietzsche mod Tyskerne*, 1909)

Dopo le opere complete di Nietzsche, la signora Förster-Nietzsche ha concesso all'editore Insel di Lipsia di pubblicare – ad alto prezzo e soltanto su prenotazione – il libro postumo di Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, che è rimasto manoscritto per più di vent'anni e che ella stessa a suo tempo esclude dall'*opera omnia*, non ritenendo ancora pronto il pubblico tedesco ad affrontarlo – circostanza, questa, senz'altro interpretabile come timore che l'atteggiamento del libro nei confronti del germanesimo e del cristianesimo suscitasse un pandemonio.²

Ora che Nietzsche governa come nessun altro l'opinione tedesca ed esercita un'enorme influenza in Europa e in America, il libro sarà accolto certamente con commozione e cauto giudizio.

Ecce homo è un'autobiografia, scritta negli ultimi mesi produttivi di Nietzsche, appena prima della catastrofe, tra il 15 ottobre e il 4 novembre 1888, e questa autobiografia contiene una breve caratterizzazione di ciascuna delle sue opere.

Come sempre le riflessioni di Nietzsche si concentrano intorno ai concetti fondamentali di ascesa e caduta, di sviluppo e decadenza. Ponendoli in relazione a se stesso – perseguitato da implacabile malattia e da tormenti cronicamente ricorrenti –

¹ In occasione della pubblicazione di *Ecce homo*.

² Sulla complessa vicenda che ha condotto alla pubblicazione di *Ecce homo*, nel 1908, in una versione parziale e incompleta, si vedano le *Note al testo di Ecce homo* di Mazzino Montinari nell'edizione italiana dell'opera, in OP VI, 3, pp. 542-90.

Nietzsche sostiene di essere un decadente, ma allo stesso tempo, essendo immune alla malattia nella propria interiorità e anzi guadagnando in forza e in pienezza di vita durante i suoi attacchi, di rappresentare l'esatto contrario di una creatura della decadenza, di essere sul punto di innalzarsi a un livello superiore. Ancora una volta Nietzsche sottolinea come gli anni di minor vitalità siano stati proprio quelli in cui riuscì a cacciar via da sé ogni malinconia e rinnovò la sua gioia di vivere, il suo entusiasmo, trascinato dalla poderosa consapevolezza che un uomo malato non ha diritto al pessimismo.

Nietzsche inizia fornendoci semplici notizie informative su se stesso e parlando di suo padre con orgoglio e calore. Costui era stato istitutore delle quattro principesse di Altenburg, prima di intraprendere la carriera ecclesiastica. In segno di devozione per Federico Guglielmo IV, diede a suo figlio i nomi dello Hohenzollern e assisté con apprensione agli avvenimenti del 1848. Suo padre visse soltanto trentasei anni e Nietzsche lo perdette ad appena cinque anni di età. Ma attribuisce al retaggio paterno la capacità di sentirsi a proprio agio «in un mondo di cose elevate e tenere».³ Nietzsche, qui come altrove, sostiene di discendere da una nobile stirpe polacca; non lo sapeva con certezza e solo le ricerche di Scharlitt lo hanno in seguito dimostrato.⁴

³ «In einer Welt hoher und zarter Dinge»; il passo, espunto dai curatori di KGW, si trova invece nell'edizione di *Ecce homo* a disposizione di Brandes.

⁴ Il polacco Bernard Scharlitt, in *Über Nietzsches Polentum* («Politisch-anthropologische Monatsschrift», 5 [1906], pp. 38-44), aveva tentato di dimostrare come il nome «Nietzsche» non fosse che la deformazione e la corruzione del nome di un ceppo nobiliare polacco «Nicki» e ne aveva tratto conseguenze anche per il pensiero del filosofo tedesco, ad esempio per il concetto di «morale dei signori» e per la visione «aristocratica» del mondo. Cfr. Brandes, *Henrik Ibsen...*, pp. 66-67: «Nietzsche raccontava volentieri ai suoi interlocutori di discendere da una nobile famiglia polacca, benché non possedesse alcun albero genealogico. Lo si sarebbe potuto ritenere un capriccio aristocratico, dato che il nome nobiliare di Niëzky già dalla grafia si rivelava come non polacco; ma non è così. La giusta grafia è Nicki, e a un giovane ammiratore polacco di Nietzsche, il signor Bernard Scharlitt, è riuscito di dimostrare inconfutabilmente la discendenza di Nietzsche dalla stirpe dei Nicki, mostrando come lo stemma nobiliare di questa famiglia si trovi su un sigillo conservato dalla famiglia Nietzsche

Nietzsche si descrive come – diremmo noi – uno *charmeur*. Non ha «mai capito l'arte di mettere in guardia gli altri contro se stessi». ⁵ Può domare qualsiasi orso; persino i buffoni con lui si comportano bene. Per quanto sia discordante lo strumento-uomo, egli può trarne una musica dolce. Quando era insegnante, anche i più pigri dei suoi allievi divetavano diligenti. Ciò che gli capitava di male, non era il risultato di avversione nei suoi riguardi. I compassionevoli lo hanno ferito più dei malvagi.

Né mai ha dato adito a sentimenti di vendetta o rancore. La sua battaglia contro il cristianesimo è soltanto un aspetto tra i tanti della sua battaglia contro il rancore. Un'altra cosa è la sua natura, che è bellicosa. Ma egli conferisce rilievo a coloro che attacca e mai i suoi attacchi sono stati rivolti a singoli individui, soltanto a tipi: così ad esempio Strauß incarnava il tipo del filisteo della cultura.

Nietzsche si attribuisce un istinto per la pulizia estremamente vivido e sensibile. A prima vista sa scorgere la lordura alla base della natura di un altro. Gli impuri si trovano quindi a disagio alla sua presenza; si sentono scrutati nell'intimo e smarriscono la loro fragranza.

E con psicologia autentica aggiunge che il suo grande pericolo – intende dire per la sua salvezza e il suo equilibrio spirituale – è il disgusto degli uomini.

Disgusto degli uomini è senz'altro la migliore espressione moderna per ciò che una volta si chiamava misantropia. Non si sa che cosa sia finché non la si prova. Se leggiamo ad esempio, da giovani, che Federico il Grande nei suoi ultimi anni fu preso e posseduto da disprezzo per gli uomini, ci sembra una disgraziata peculiarità che il re avrebbe potuto reprimere; ci saranno pur stati altri uomini intorno a lui oltre a quelli che lo adulavano per ottenerne le grazie. Ma il disgusto degli uomini è un potere che sorprende, sopraffà, sovrasta, nutrito di cento fonti celate nell'inconscio. Ci si accorge di provarlo dopo averlo a lungo inconscievolmente nutrito.

come reperto ereditato. Non a torto Scharlitt vede nella "morale dei signori" di Nietzsche e nell'intera sua visione aristocratizzata l'espressione dello spirito di Schlachziz ereditato dai suoi antenati polacchi.

⁵ *Ecce homo...*, p. 267 (trad. it. p. 276).

Nietzsche non riuscì a reprimere il proprio; fuggì di fronte a esso, si rifugiò nella solitudine, visse fuori dal mondo degli uomini, da solo sui monti tra rifregeranti, gelide fonti.

E benché non provasse disprezzo per i singoli individui, la sua avversione per gli uomini prese un corso collettivo, nel senso che Nietzsche nutriva, o piuttosto coltivava in sé, un autentico disprezzo per i suoi connazionali, così grande che infine eruppe da ogni sua opera. Debolmente assomiglia all'avversione di Byron per gli inglesi, a quella di Stendhal per i francesi, a quella di Heine per i tedeschi. È tuttavia più violenta di quella di Stendhal o di Heine ed è colma di altro pathos e di disprezzo. Non ve n'era segno nelle sue prime opere. Nel suo primo scritto sulla *Nascita della tragedia* Nietzsche non è meno germanofilo di quanto non lo fosse Heine nel suo primo periodo romantico-teutonico. Ma la sua evoluzione lo distolse bruscamente dalla germanicità e in quest'ultima opera *tedesco* è divenuto l'epiteto più infamante sulla sua bocca.

Nietzsche crede soltanto nella cultura francese; le altre culture sono un malinteso. Si indigna a vedere i francesi che stima di più infatti di germanesimo. Così Taine secondo lui è corrotto dall'influenza di Hegel. Questa impressione è corretta, nel senso che Hegel ha ridotto in Taine l'elemento essenzialmente francese che possedeva in origine e della cui perdita tanto si sono lamentati i suoi ammiratori. Ma Nietzsche ignora il contributo che ha dato lo studio di Hegel alla crescita di ciò che si potrebbe chiamare l'orizzonte culturale di Taine, e si accontenta di una generalizzazione angusta: dove s'insinua la Germania, la cultura si corrompe.

Come a ferire l'orgoglio nazionale dei tedeschi, Nietzsche dichiara che Heine (non Goethe) gli ha comunicato il concetto supremo della poesia, e per quanto riguarda *Manfred* di Byron, sostiene di non avere parole, ma soltanto uno sguardo, per coloro che di fronte a quest'opera osino pronunciare il nome di *Faust*. I tedeschi, afferma in relazione al *Manfred*, sono incapaci di grandezza. È divenuto così parziale, Nietzsche, da preferire il *Manfred* a *Faust*.

Per sua stessa ammissione Nietzsche è ormai così estraneo a tutto ciò che è tedesco, che la sola prossimità di un tedesco è

sufficiente «per rallentare la sua digestione».⁶ Lo spirito tedesco è per lui indigestione; non c'è niente che lo esaurisca. Se è stato così entusiasta di Wagner, se ancora l'intimità condivisa con Wagner rappresenta il refrigerio più grande della sua vita, ciò è stato perché in Wagner Nietzsche onorava la patria straniera, vedeva in lui la protesta vivente contro ogni virtù tedesca. Nel suo libro *Il caso Wagner* Nietzsche aveva già accennato al fatto che Wagner, la gloria del nazionalismo tedesco, era di origine ebraica, poiché sembra che il suo vero padre fosse il patrigno Geyer. — Senza Wagner, dice, non sarei sopravvissuto nella mia giovinezza; ero condannato ai tedeschi e avevo bisogno di un controveleno; Wagner fu il controveleno.

In via eccezionale Nietzsche generalizza ora i suoi sentimenti. Noi, dice, hambini negli anni Cinquanta, siamo per forza divenuti pessimisti riguardo al concetto di «Germania». Non potremmo essere altro che rivoluzionari. E chiarisce così il suo pensiero: non possiamo accettare uno stato in cui gli ipocriti (convinti della loro santità) siano al potere. (La protesta di Høffding riguardo all'uso della parola «radicalismo» a proposito di Nietzsche in *Moderne Filosofer*⁷ è quindi fuori luogo). Wagner era un rivoluzionario; fuggì dai tedeschi. E, aggiunge Nietzsche, la sola patria di un artista è Parigi — la città che curiosamente non vide mai nella sua vita. Nietzsche include Wagner tra i tardi maestri del romanticismo francese, Delacroix, Berlioz, Baudelaire, e tace oculatamente l'accoglienza dell'opera wagneriana nella Parigi imperiale.

Nietzsche misura ora ogni cosa dal punto di vista francese, vettero-francese o ristretto alla Francia, quello ad esempio del tardo Voltaire rispetto a Shakespeare. Nietzsche afferma qui, come aveva già fatto in precedenza, che il suo gusto artistico preferisce, «non senza uno scatto di rabbia»,⁸ Molière, Corneille e Racine a un genio «brado»⁹ come Shakespeare. Sorprendentemente

⁶ *Ecce homo...*, p. 286 (trad. it. p. 297).

⁷ Il saggio in questione, *En demokratisk Radikalisme*, apparso in origine su «Tilskueren», fu ristampato da Høffding nel 1904 in *Moderne Filosofer*. Cfr. a questo proposito la ns. *Introduzione*.

⁸ *Ecce homo...*, p. 283 (trad. it. p. 293).

⁹ Ivi.

Nietzsche ripete il suo giudizio sul Cesare di Shakespeare, debole com'è, valutato come la sua più alta creazione: «La formula suprema per Shakespeare è che ha concepito il tipo di Cesare». ¹⁰ A dire il vero Nietzsche incorre ancora una volta nell'infelice errore secondo il quale Shakespeare non sarebbe l'autore delle opere che portano il suo nome. Nietzsche è «istintivamente» certo che esse siano dovute a Lord Bacon e, senza riguardo per le reiterate dimostrazioni dell'impossibilità di tale assunto, spinge la congettura sino alla barocca affermazione che, se egli avesse battezzato il suo *Zarathustra* con un altro nome, ad esempio con quello di Wagner, l'acume di due millenni non sarebbe stato sufficiente a individuarne l'autore: nessuno crederebbe possibile che l'autore di *Umano, troppo umano* abbia concepito le visioni di Zarathustra.

Nietzsche nega ai tedeschi ogni onore di filosofia: Leibniz e Kant sono stati «i due grandi cunei che bloccano la rettitudine intellettuale dell'Europa». ¹¹ Allorché la mentalità scientifica si fu compiutamente affermata, essi ritornarono per vie traverse agli antichi ideali. E con altrettanta passione Nietzsche nega ai tedeschi ogni onore musicale: «Un tedesco non può sapere che cosa sia la musica. Coloro che vengono detti musicisti tedeschi sono stranieri, slavi, croati, italiani, olandesi o ebrei. Sono abbastanza polacco da cedere tutta la musica in cambio di Chopin, tolti l'idillio di Sigfrido di Wagner, qualcosa di Liszt e gli italiani Rossini e Pietro Gasti» ¹² (questo nome sembra indicare il discepolo prediletto di Nietzsche, Köselitz, che scrisse sotto lo pseudonimo di Peter Gast).

Nietzsche sprezzante taccia i tedeschi di «idealismo». Ogni idealismo è inganno rispetto alla necessità. Un idealismo fatale lo rintraccia persino in Henrik Ibsen, «questa tipica vecchia zitella», ¹³ come in tutti coloro che intendono inquinare la buona coscienza, la natura dell'amore sensuale. E ci fornisce una frase del suo codice morale nel quale, alla voce *vizio*, combatte ogni

¹⁰ *Ecce homo...*, p. 285 (trad. it. p. 295).

¹¹ *Ecce homo...*, p. 358 (trad. it. p. 370).

¹² *Ecce homo...*, p. 288s. (trad. it. p. 299). Questo passo è lievemente rimaneggiato da Brandes.

¹³ *Ecce homo...*, p. 305 (trad. it. p. 316).

possibile opposizione alla natura o, se si preferiscono definizioni più fini, ogni sorta d'idealismo. La frase suona: «La predicazione della castità istiga pubblicamente alla contronatura. Il disprezzo per la vita sessuale, l'insudiciamento della medesima col concetto di «impurità» sono, in ogni loro forma, il delitto stesso contro la vita – il vero peccato contro lo spirito santo della vita». ¹⁴

Infine Nietzsche attacca la «licenziosità» dei tedeschi in campo storico: gli storici tedeschi, dice, hanno smarrito ogni misura culturale; hanno posto infatti le loro capacità di valutazione al servizio dell'Impero. Affermano che, innanzitutto, si deve essere tedeschi, appartenere alla razza. Se tale condizione è adempiuta, si è in grado di determinare valori e disvalori: i germani sono l'ordine morale del mondo nella storia; rispetto alla potenza dell'impero romano, sono i portatori della libertà; rispetto al diciottesimo secolo sono i restauratori della morale, dell'imperativo categorico. «C'è una storiografia dell'impero tedesco, c'è, ho paura, perfino una storiografia antisemita [...] e il sig. von Treitschke non si vergogna». ¹⁵

I tedeschi hanno sulla coscienza tutti i grandi crimini compiuti contro la civiltà negli ultimi quattrocento anni, hanno (come Nietzsche non si stanca di ripetere nei suoi ultimi anni) privato il rinascimento del suo significato, lo hanno rovinato con la riforma, ovvero, con Lutero, un monaco impossibile che aggrappandosi alla sua impossibilità aggredì la chiesa e, ciò facendo, la restaurò. I cattolici avrebbero buone ragioni per celebrare Lutero.

E quando, sul ponte tra due secoli di decadenza, si manifestò una *force majeure* di genio e di volontà, tanto forte da realizzare l'unità dell'Europa, un'unità politica ed economica, i tedeschi, con la loro «guerra liberatrice», hanno derubato l'Europa del senso dell'esistenza di Napoleone, un autentico prodigio. Hanno perciò sulla coscienza tutto ciò che è seguito, il nazionalismo, la nevrosi di nazionalismo che affligge l'Europa, il perpetuarsi dei piccoli stati, della politica spicciola.

¹⁴ Ivi.

¹⁵ *Ecce homo...*, p. 356s. (trad. it. p. 369s.)

Infine i tedeschi hanno sulla coscienza il proprio atteggiamento rispetto allo stesso Nietzsche, la loro indifferenza, il mancato riconoscimento del suo valore, il silenzio sulla sua opera. I tedeschi sono cattivi compagni. E benché la sua autobiografia termini con una poesia in cui la fama è derisa, «la moneta con la quale il mondo ripaga, ma che egli accoglie con i guanti e con ribrezzo calpesta»¹⁶ – l'impossibilità di conquistarsi fama in vita ha contribuito con prepotenza alla formazione della sua antipatia.

Il tono elevato che caratterizza l'opera, l'autoconsiderazione non rattenuta che la anima già è presaga della follia che esploderà poche settimane dopo, sono caratteristiche che non privano *Ecce homo* della sua eccelsa grandezza.

¹⁶ La poesia *Ruhm und Ewigkeit*, posta come epilogo all'edizione del 1908 di *Ecce homo*, fa parte in realtà dei *Dionysos Dithyramben* (KGW VI, 3, pp. 400-403).

CORRISPONDENZA BRANDES - NIETZSCHE (1887-1889)

I

Georg Brandes a Friedrich Nietzsche

Copenaghen, 26 novembre 1887

Pregiatissimo Signore!

Ho ricevuto un anno fa dal Vostro editore la Vostra opera *Al di là del bene e del male*, recentemente mi è giunto per la stessa via il Vostro ultimo libro. Possiedo inoltre il Vostro *Umano, troppo umano*. Avevo appena mandato al rilegatore i due volumetti in mio possesso, allorché mi giunse la *Genealogia della morale*, e non ho potuto quindi confrontarla con le opere precedenti come avrei desiderato fare. Un po' alla volta leggerò con attenzione tutta la Vostra opera.

Mi sento obbligato, tuttavia, a manifestarVi subito il mio ringraziamento per quest'invio. È un onore per me esserVi noto, noto al punto da desiderare di avermi in qualità di lettore.

Dai Vostri libri soffia verso di me uno spirito nuovo e primigenio. Non comprendo ancora compiutamente ciò che ho letto; non sempre intuisco la direzione in cui intendete spingerVi. Ma molto coincide con il mio pensiero e la mia inclinazione: la svalutazione degli ideali ascetici e l'indignazione profonda dinanzi alla mediocrità democratica, il Vostro radicalismo aristocratico. Il Vostro disprezzo della morale della compassione non mi è ancora del tutto chiaro. C'erano anche, nell'altra opera, riflessioni sulla donna che non coincidono con la direzione del mio pensiero. La Vostra organizzazione logica è totalmente diversa dalla

mia, tanto che mi trovo in difficoltà nell'entrare in sintonia con essa. Nonostante il Vostro universalismo, siete molto tedesco nel modo di pensare e di scrivere. Fate parte dei pochi esseri umani con i quali io desidero parlare.

Non so niente di Voi. Mi meraviglio nel leggere che siete professore universitario, dottore. Mi congratulo con Voi se non altro perché siete di spirito davvero poco accademico.

Ignoro quali mie opere Voi conosciate. I miei scritti si cimentano solo con argomenti modesti. La maggior parte di essi non è apparsa che in lingua danese. Da molti anni non scrivo più in tedesco. Nei paesi slavi ho il mio pubblico più affezionato, credo. Per due anni consecutivi ho tenuto conferenze in francese a Varsavia e quest'anno a Pietroburgo e a Mosca.¹ Così tento di sortire dagli ambiti ristretti della mia patria.

Sebbene non più giovane, sono pur sempre uno degli uomini più curiosi e desiderosi d'apprendere. Perciò non mi troverete ostinato rispetto al Vostro pensiero, anche se non concorderà con ciò che io penso e sento. Sono spesso stolto, ma mai ottuso.

Rallegratemi con qualche riga, se riterrete che ne valga la pena.

Il Vostro obbligatissimo

Georg Brandes

II

Friedrich Nietzsche a Georg Brandes

Nizza, 2 dicembre 1887

Pregiatissimo Signore,

pochi lettori che si abbiano in onore, e nessun altro – questo rientra in effetti tra i miei auspici. Quanto all'ultima parte di questo desiderio, la vedo sempre più restare inappagata. Per fortuna che, quanto al «satis sunt pauci», non mi mancano certo i pauci, né mi sono mai mancati. Di essi, tra i viventi, nomino (per ram-

¹ Brandes aveva trascorso in Polonia circa tre mesi, dalla fine di gennaio alla metà d'aprile del 1885, poi di nuovo nel 1886 e per un breve periodo di ritorno dal lungo soggiorno in Russia nel 1887. Da questa esperienza scaturirono i libri di memorie *Indtryk fra Rusland* (*Impressioni di Russia*, 1888) e *Indtryk fra Polen* (*Impressioni di Polonia*, 1888).

mentare coloro che certo conoscete) il mio ottimo amico Jakob Burckhardt, Hans von Bülow, Ms. Taine, il poeta svizzero Keller; tra i defunti, il vecchio hegeliano Bruno Bauer e Richard Wagner. Mi fa un immenso piacere che un buon europeo² e un missionario della cultura quale Voi siete voglia farne parte; Vi ringrazio di tutto cuore di questo Vostro buon proposito.

Senz'altro avrete anche Voi la Vostra pena. Non dubito che i miei scritti siano in qualche modo «molto tedeschi»: la Vostra sensazione sarà certo ancor più forte, avvezzo come siete a Voi stesso, a quel Vostro libero e grazioso modo francese, intendo dire, di accarezzare il linguaggio (un'arte più socievole della mia). Molte parole si sono incrostate in me con altri sapori e hanno sulla mia lingua un gusto diverso di quello che procurano ai miei lettori: questo va ben considerato. Sulla scala delle mie esperienze e del mio essere predominano rispetto alla norma le tonalità più rare, più estreme, più sottili. Ho perdipiù (per parlare da vecchio musicante qual sono) un orecchio per i quarti di tono. Infine – ed è questo il motivo principale che rende oscuri i miei libri – nutro diffidenza per la dialettica, persino per i suoi principi. Mi sembra che ciò che un uomo ritiene già o non ancora «vero», risieda di più nel suo coraggio, nel grado di vigore del suo coraggio... (Solo di rado ho io stesso il coraggio di ciò che «so»).

L'espressione «radicalismo aristocratico», della quale Vi servite, è ottima. È, con il Vostro permesso, la definizione più azzeccata che mi sia capitato di leggere sino a ora sul mio conto. Quanto mi ha condotto lontano questo mio modo di pensare, quanto lontano mi condurrà ancora – quasi non oso immaginarlo. Ma ci sono strade dalle quali non si ritorna; e perciò vado avanti, perché non posso fare altrimenti.

Per non privarVi di ciò che potrebbe facilitarVi l'accesso alla mia caverna – voglio dire alla mia filosofia –, il mio editore di Lipsia dovrà inviarVi *en bloc* i miei primi scritti. Di essi, Vi consiglio di leggere, in particolare, le nuove prefazioni (ora sono apparse quasi tutte). Queste prefazioni, lette una di seguito all'altra, intendono fare un po' di luce su di me, sempre che io non

² Rendo qui e d'ora innanzi con una spaziatura l'eguale spaziatura dell'originale, che ha, com'è costume all'epoca, la funzione di sottolineatura ed enfasi, similmente al corsivo.

sia oscuro per proprio mio conto (per mio conto e anche a me stesso), *obscurissimus obscurorum virorum...*

– Il che sarebbe anche possibile...

Siete musicista? Si dà ora alle stampe un mio coro per orchestra, un *Inno alla vita*.³ Esso è destinato a sopravvivermi, tra le mie composizioni musicali, e a venir cantato un giorno in mia memoria:⁴ purché del resto della mia opera rimanga qualcosa. Vedete con quali pensieri postumi io vivo. Ma una filosofia come la mia è come una tomba – l'umana convivenza diviene impossibile. «Bene vixit, qui bene latuit» – così sta scritto sulla tomba di Cartesio.⁵ È un bell'epitaffio, non v'è dubbio!

Il Vostro

Nietzsche

N.B. Resto a Nizza quest'inverno. Il mio indirizzo estivo è: Sils - Maria, Engadina Superiore, Svizzera. Ho smesso la mia attività universitaria, sono cieco per tre quarti.

III

Georg Brandes a Friedrich Nietzsche

Copenaghen, 15 dicembre 1887

Pregiatissimo Signore!

Le ultime parole della Vostra lettera sono quelle che hanno prodotto su di me la più profonda impressione; quelle, cioè, in cui si dice che i Vostri occhi sono seriamente malati. Avete chiesto consiglio a buoni medici, ai migliori? L'intera vita spirituale si

³ Cfr. *Radicalismo aristocratico*: «Nietzsche ha espresso il medesimo esaltato amore per la vita nel suo "Inno alla vita" che ha adattato egli stesso per coro e orchestra». Si ricorderà che il testo del componimento era in realtà di Lou von Salomé (cfr. nota 2 a *Radicalismo aristocratico*).

⁴ Cfr. *Ecce homo...*, p. 334 [trad. it. p. 345]: «Un giorno si canterà quell'inno in mia memoria».

⁵ In realtà il motto (di origine ovidiana) non si trova sulla tomba di Cartesio; Nietzsche può averlo visto alla base del celebre ritratto del filosofo francese eseguito da Franz Hals per il primo volume della *Vie de Monsieur Descartes* di Adrien Baillet (Paris 1691; cfr. *Correspondance de Georg Brandes...*, *Notes et références. III - L'Allemagne*, Copenhague 1966, p. 382).

muta se non si vede bene. Fate il possibile per curare e migliorare la Vostra vista, ne siete debitore a tutti coloro che Vi tengono in onore.

Ho ritardato la risposta alla Vostra lettera, poiché mi si annunciava un invio di libri e intendevo ringraziarVi subito di averli ricevuti. Dato che i libri non sono ancora giunti, tuttavia, Vi scrivo oggi qualche riga.

Ho riavuto indietro i libri dalla legatoria e mentre elaboravo le mie conferenze e dovevo praticare ogni sorta di attività letteraria e politica, mi sono sprofondato in essi per quanto mi è stato possibile.

17 dicembre

Mi fa piacere essere detto «buon europeo», meno piacere la definizione di «missionario della cultura». Ogni attività missionaria mi fa orrore – poiché ho veduto soltanto missionari moralizzatori – e temo di non credere davvero in ciò che viene detto cultura. La nostra cultura nel suo insieme non è davvero entusiasmante, non Vi pare? E cosa sarebbe un missionario senza l'entusiasmo! Voglio dire che sono più isolato di quanto Voi non crediate. Con l'essere tedesco, intendevo dire solo che scrivete più per Voi stesso, che pensate più a Voi stesso nello scrivere, che non al grande pubblico, mentre la maggior parte degli scrittori non tedeschi ha dovuto sforzarsi di applicare una certa pedagogia dello stile, il che lo rende più chiaro e plastico, ma appiattisce necessariamente ogni profondità e costringe lo scrittore a trattenere la parte più intima e migliore di sé, ciò che lo rende anonimo. Mi sconcerta talvolta osservare quanto poco affiori del mio profondo nelle mie stesse opere.

Non mi intendo di musica. Le arti delle quali ho un concetto sono quelle plastiche e la pittura, a esse sono debitore delle mie impressioni artistiche più profonde. Il mio orecchio è scarsamente sviluppato. Nella mia gioventù questo è stato per me un gran cruccio. Ho anche suonato molto, ho provato il basso continuo, ma senza successo. Posso anche assai godere della buona musica, ma non sono un iniziato.

Mi sembra di cogliere nelle Vostre opere una certa affinità con il mio gusto, ad esempio la predilezione per Beyle, anche la predilezione per Taine; sono però 17 anni che non lo vedo.⁶ Non sono così entusiasta della sua opera sulla Rivoluzione come lo sembrate Voi. Deplora e arringa un terremoto.

Ho usato la parola «radicalismo aristocratico» perché corrisponde perfettamente alle mie convinzioni politiche. Mi ferisce un poco, tuttavia, che nei vostri scritti Vi esprimiate con fretta e asprezza su fenomeni quali socialismo e anarchismo. L'anarchismo del principe Kropotkin ad esempio non è sciocco. Il nome non è tutto. Il Vostro spirito, solitamente così abbagliante, mi pare manchi un poco a se stesso quando la verità risiede nelle sfumature. In sommo grado mi interessano le Vostre riflessioni sull'origine delle idee morali.

Voi condividete – con mia piacevole sorpresa – una certa maldisposizione che io nutro nei confronti di Herbert Spencer. Da noi è considerato il Dio della filosofia. Lo spirito di questi inglesi, che viaggia ad altezze poco elevate, ha di regola la ferma prerogativa di rifuggire le ipotesi, mentre l'ipotesi ha condotto la filosofia tedesca al predominio mondiale. Non c'è forse molto di ipotetico nelle Vostre idee sulla differenza di classe come fonte dei differenti concetti morali?

Conosco Rée, che Voi attaccate, l'ho incontrato a Berlino;⁷ era un uomo silenzioso, distinto nel suo portamento, ma una mente

⁶ Di lì a poco, in data 29 aprile 1888 – nel pieno svolgimento delle sue conferenze su Nietzsche – Brandes avrebbe scritto proprio a Taine domandandogli un'opinione sul filosofo tedesco (Cfr. *Correspondance de Georg Brandes...*, vol. I, *La France et l'Italie*, p. 18). La risposta di Taine non è documentata.

⁷ Brandes aveva conosciuto Rée intorno alla metà degli anni Settanta (cfr. la nota 22 a *Radicalismo aristocratico*). A Berlino aveva frequentato anche Lou von Salomé (di tale rapporto recano testimonianza quattro lettere della donna, due – rispettivamente del 1 giugno 1885 e del 5 ottobre 1885 – firmate Louise von Salomé, le altre due – del 25 ottobre 1889 e del 31 marzo 1899 – successive al matrimonio con Friedrich Carl Andreas – che Brandes stesso aveva conosciuto a Copenaghen – e firmate Lou Andreas-Salomé), anche se non era evidentemente a conoscenza della sua relazione con Nietzsche e lo stesso Rée del 1882. Nietzsche si sofferma sulle affermazioni di Brandes in una lettera a Heinrich Köselitz del 6 gennaio 1888: «[Brandes] mi ha sorpreso con notizie del dottor Rée e persino della signorina Lou, con grandi lodi per entrambi, che egli ha conosciuto a Berlino».

un poco arida, limitata. Viveva – in unione fraterna, secondo quanto essi affermavano – con una giovanissima, intelligente russa, che alcuni anni fa ha pubblicato un libro: *Der Kampf um Gott*,⁸ che non forniva tuttavia alcuna indicazione delle sue reali doti.

Spero di ricevere presto le opere che mi avete promesso. Sarei lieto che non mi dimenticaste in futuro.

Il Vostro

Georg Brandes

IV

Friedrich Nietzsche a Georg Brandes

Nizza, 8 gennaio 1888

Pregiatissimo Signore,

Non dovete difendervi dall'espressione «missionario della cultura». Chi può esserlo oggi più di colui che pone in «missione» la propria *s f i d u c i a* nella cultura? Esser coscienti che la nostra cultura europea è un enorme problema e nessuna via d'uscita – non è questo grado di autoriflessione, di autosuperamento, la sola *c u l t u r a* dei nostri giorni?

– Mi meraviglia che i miei libri non siano ancora nelle Vostre mani. Non mancherò di rivolgere un sollecito a Lipsia.⁹ Nel periodo natalizio a questo signor editore è solita scoppiare la testa. Intanto vorrei osare di trasmetterVi un ardito curiosum del quale

(KGB III, 5, p. 226). Del rapporto amichevole tra Lou Andreas Salomé e Brandes recano testimonianza quattro lettere della donna, due – rispettivamente del 1 giugno 1885 e del 5 ottobre 1885 – firmate Louise von Salomé, le altre due a matrimonio avvenuto, del 25 ottobre 1889 e del 31 marzo 1899, firmate Lou Andreas Salomé; Brandes stesso aveva incontrato Andreas a Copenaghen (cfr. *Correspondance de Georg Brandes...*, vol. III, *L'Allemagne*, pp. 383-84).

⁸ In realtà il titolo dell'opera di Lou von Salomé, pubblicata sotto lo pseudonimo di Henry Lou, è *Im Kampf um Gott* (Leipzig-Berlin 1885).

⁹ In data 6 gennaio 1888 Nietzsche scriveva all'editore Fritzsch, sollecitando la spedizione dei libri alla volta di Brandes, e ripeteva la richiesta – in toni ancor più accorati – in data 22 gennaio; si ha inoltre la documentazione di un terzo abbozzo di sollecito della fine di gennaio 1888; a Köselitz, in data 1 febbraio 1888, Nietzsche confida di aver inoltrato *tre* richieste d'invio all'editore (cfr. KSB, Bd.8 [Januar 1887 - Januar 1889], p. 241).

nessun editore può disporre, un mio ineditum, che fa parte di quanto più personale io possedga. E la quarta parte del mio Zarathustra; il suo titolo, in relazione a ciò che lo precede e a ciò che lo segue, dovrebbe essere:

La tentazione di Zarathustra
un intermezzo¹⁰

Forse questa è la migliore risposta alla Vostra domanda sulla questione della compassione. Davvero mi pare che sia una buona risoluzione quella di avvicinarsi a «me» attraverso il pertugio di questa porta segreta: sempre che si proceda per questa porta con i Vostri occhi e le Vostre orecchie. Il Vostro saggio su Zola¹¹ – come ogni Vostra cosa che mi sia nota (per ultimo un articolo sul *Goethe-Jahrbuch*¹²) – mi ha rammentato la più piacevole delle Vostre inclinazioni, ovvero la sensibilità a ogni sfumatura di ottica psicologica. Nell'affrontare i problemi più difficili dell'âme moderne, siete altrettanto disinvolto quanto un dotto tedesco è impacciato. O la Vostra disposizione è di maggior benevolenza nei confronti dei tedeschi attuali? Mi sembra che divengano di anno in anno più goffi e rigidi *in rebus psychologicis* (giusto al contrario dei parigini per i quali tutto si fa sfumatura e mosaico), tanto che sfugge loro ogni autentica soluzione. Ad esempio il mio *Al di là del bene e del male* – che imbarazzo ha causato loro! Su di esso non ho udito una sola parola intelligente, per non parlare poi di *comprensione* intelligente. Che si tratti della logica prolungata di una particolare sensibilità filosofica e non di un garbuglio casuale di un centinaio tra paradossi ed eterodossie, nemmeno i più benevoli dei miei lettori se ne sono accorti. Nessuno ha «vissuto» qualcosa di simile; nessuno ha provato un solo millesimo della mia passione e della mia pena. Un «immoralista»? Nessuna reazione...

¹⁰ *Die Versuchung Zarathustras*, in seguito (dal 1892) inserito come quarta parte del volume *Also sprach Zarathustra*, fu pubblicato nel 1885 a spese dell'autore in quaranta esemplari.

¹¹ Il saggio di Brandes, *Emile Zola. Virkeligheden og Temperamentet* (*Emile Zola. La realtà e il temperamento*) era apparso su «Tilskueren» nel settembre del 1887 e quindi in traduzione tedesca su «Deutsche Rundschau» nel gennaio del 1888.

¹² *Goethe und Dänemark*, «Goethe-Jahrbuch», 2 (1881), pp. 1-48.

Detto in aggiunta: i Goncourt si appropriano della formula «document humain» in qualche loro prefazione. Ma anche così Ms. Taine ne resta l'autore originale.¹³

Avete ragione quando parlate di «arringare un terremoto»: ma una tale donchisciotteria appartiene alle cose più nobili che siano date su questa terra.

Con la massima stima

Il Vostro

Nietzsche

V

Georg Brandes a Friedrich Nietzsche

Copenaghen, 11 gennaio 1888

Pregiatissimo Signore!

Pare che l'editore abbia dimenticato di inviarmi i Vostri libri. Ma la Vostra lettera l'ho ricevuta oggi e Ve ne ringrazio. Mi permetto di spedirVi uno dei miei libri in edizione comune¹⁴ (poiché purtroppo non ho altri esemplari a portata di mano), una raccolta di saggi destinata al mercato e s t e r o e quindi non tra i miei migliori. Appartengono a periodi diversi, sono tutti troppo galanti, troppo elogiativi, troppo idealisti. In essi in effetti non si esprimono compiutamente le mie idee. Il saggio su Ibsen è il più riuscito, ma la traduzione dei versi che feci fare a suo tempo è purtroppo miserabile.

C'è uno scrittore nordico la cui opera Voi trovereste interessante se soltanto fosse apparsa in traduzione, Søren Kierkegaard, vissuto tra il 1813 e il 1855, a mio parere uno degli psicologi più profondi che siano mai esistiti. Un volumetto che ho scritto su di lui (tradotto a Lipsia nel 1879)¹⁵ non dà una misura sufficiente del

¹³ Nietzsche allude qui al sopra citato studio su Zola (cfr. nota 11), in cui Brandes cita Taine e il suo saggio su Balzac come fonte dell'espressione di Zola «documents humains».

¹⁴ Si tratta della seconda edizione di *Moderne Geister* (*Spiriti moderni*, 1887), un volume che raccoglieva diversi saggi di Brandes per il pubblico tedesco.

¹⁵ Il saggio di Brandes *Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids* (*Søren Kierkegaard. Una schematica esposizione critica*,

suo genio, in quanto si tratta di una specie di scritto polemico, progettato con lo scopo di contrastare il suo influsso. Dal punto di vista psicologico è tuttavia certamente la cosa migliore che ho pubblicato.

Il saggio sul *Goethe - Jahrbuch* è stato purtroppo ridotto di più di un terzo perché mi era stato destinato quello spazio. In danese ha tutt'altro spessore.

Se per caso conosceste il polacco, potrei inviarVi un volume che ho pubblicato soltanto in questa lingua.¹⁶

Ho visto che la nuova *Rivista contemporanea* di Firenze reca un mio saggio sulla letteratura danese.¹⁷ Non leggetelo. È pieno di errori assurdi. In effetti è stato tradotto dal russo. Lo avevo fatto tradurre in russo dal francese, non potei controllare questa versione, e ora esce dal russo in italiano con nuove ridicolezze; tra le altre nei nomi (a causa della pronuncia russa) si ha sempre G al posto di H.

Mi fa piacere che troviate in me qualcosa di utile per Voi.

Negli ultimi quattro anni sono stato l'uomo più avversato qui nel Nord. Ogni giorno i quotidiani s'indignano con me e specialmente dal tempo della mia ultima, lunga contesa con Bjørnson, per la quale i costumati giornali tedeschi hanno preso partito contro di me. Conoscete forse il suo insulso dramma *Il guanto*,¹⁸ la sua propaganda per la verginità degli uomini e il suo

Kjøbenhavn 1877) era uscita in Germania nel 1879 in traduzione anonima con il titolo *Søren Kierkegaard. Eine kritische Darstellung*.

¹⁶ Jerzy Brandes, *O poezyi polskiej w XIX stuleciu*, Warszawa 1887; in seguito fu incluso in *Indtryk fra Polen*.

¹⁷ Georg Brandes, *La letteratura danese nel secolo XIX*, «Rivista contemporanea», 1 gennaio 1888. Su questo articolo e più in generale sulla ricezione italiana di Brandes in questo periodo si veda: Jørgen Stender Clausen, *Georg Brandes og Italien. Indflydelse og reception*, «Studi Nordici», 3 (1996), pp. 69-114.

¹⁸ *En Hanske* di Bjørnstjerne Bjørnson, dramma del 1883, accolto da feroci polemiche per la morale virtuosa che lo animava (il suo tema era appunto la necessità di una verginità maschile prima del matrimonio, non diversamente da come l'ordine morale tradizionale ne pretende una femminile). Nel riferire la vicenda all'amico Köselitz in una lettera del 15 gennaio 1888, Nietzsche, in pratica parafrasandolo, solidarizza con Brandes: «[Brandes] racconta di essere l'uomo più odiato nell'intero Nord dall'epoca del suo ultimo, lungo dissidio con Bjørnson [sic] – in cui, tra parentesi, anche tutti i giornali tedeschi hanno preso partito contro Brandes: un

legame con le femmine avvocatesses della «rivendicazione dell'eguaglianza dei costumi». Una cosa del genere finora non si era mai sentita. In Svezia le femmine folli hanno fondato grandi associazioni nelle quali promettono «di sposare soltanto uomini vergini». Immagino che li prendano garantiti come orologi, manca solo la garanzia del futuro.

Ho letto e riletto i Vostri tre libri in mio possesso. Ci sono dei ponti che recano dal mio mondo interiore al Vostro, il cesarismo, l'odio per la pedanteria, la considerazione per Beyle ecc. ecc., ma la gran parte mi resta estranea. Le nostre esperienze sembrano essere infinitamente diverse. – Voi siete senz'altro il più interessante tra gli scrittori tedeschi.

La vostra letteratura! Non so che cosa le stia capitando. Immagino che le teste migliori si diano allo stato maggiore o all'amministrazione. La vita intera e le vostre istituzioni accrescono l'orrenda uniformità e anche lo scrivere viene sostituito dall'editare.

Il Vostro affezionato e devoto

Georg Brandes

VI

Friedrich Nietzsche a Georg Brandes

Nizza, 19 febbraio 1888

Pregiatissimo Signore,

È stato un piacevolissimo impegno il Vostro articolo sul concetto di «modernità»: infatti proprio quest'inverno mi aggiro in ampi cerchi intorno a questa questione di prim'ordine, librandomi molto in alto, molto al modo degli uccelli, e facendo del mio meglio per guardar giù, al moderno, con occhio meno moderno possibile... Ammiro – lasciate che Ve lo confessi! – la Vostra tolleranza e la Vostra comprensione di giudizio.

bel segno dei tempi! Avete sentito parlare del dramma di Björnson "Il guanto", della sua propaganda per la verginità degli uomini e della sua lega delle avvocatesses per la "rivendicazione dell'uguaglianza dei costumi"? (La formula è questa)» (KSB, Bd.8 [Januar 1887-Januar 1889], p. 232).

Come lasciate venire a Voi tutti questi «pargoli! Persino Heyse!...»¹⁹

Mi sono proposto di occuparmi di Kierkegaard e della sua problematica psicologica nel mio prossimo viaggio in Germania, e di rinnovare al contempo la conoscenza con le Vostre prime opere. Ciò mi sarà di grande utilità, nel senso migliore del termine, – e servirà inoltre a «ricondurre a ragione» la mia durezza e presunzione di giudizio.

Ieri il mio editore mi ha telegrafato che i libri Vi sono appena stati spediti. Vi risparmio il racconto del perché ciò sia avvenuto con tanto ritardo. Fate, Ve ne prego, caro Signore, buon viso al «cattivo gioco», voglio dire, a queste opere di Nietzsche.

Credo di aver dato ai «nuovi» tedeschi i libri più ricchi, più vissuti e più originali che essi abbiano mai posseduto; quanto a me stesso, di essere un avvenimento capitale nella crisi dei giudizi di valore. Ma la mia valutazione potrebbe essere sbagliata; e inoltre sciocca...: vorrei non *dover* credere nulla di me stesso. Ancora qualche osservazione: riguarda i miei primi nati (– gli juvenilia e juvenalia).

Lo scritto contro Strauß, la cattiva risata di uno «spirito molto libero» contro uno che si credeva tale, diede origine a uno scandalo enorme: ero allora già professore ordinario, nonostante i miei 24 anni,²⁰ e quindi una specie di autorità costituita. L'opinione più imparziale su questo incidente in cui quasi ogni «notabile» prese parte per me o contro di me e per il quale fu stampata un'incredibile quantità di carta, si trova in *Völker, Zeiten und Menschen*,²¹ vol. 2, di Karl Hillebrand. In realtà non

¹⁹ L'allusione maligna di Nietzsche a Paul Heyse, con il quale Brandes si trovò per lungo tempo in proficuo e affettuoso rapporto (come testimonia l'ampio scambio epistolare tra i due), fu mascherata da puntini di sospensione nella traduzione delle lettere che il critico danese pubblicò nel 1899 su «Tilskueren» (poi in *Samlede Skrifter*, vol. VII) in appendice a *Friedrich Nietzsche: l'ultimo anno di vita cosciente*.

²⁰ In realtà Nietzsche aveva 29 anni nel 1873 quando uscì la sua prima «Considerazione Inattuale», *David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller*.

²¹ Karl Hillebrand (1829-1884), letterato e storico tedesco, fu in corrispondenza con Nietzsche; dopo aver abbandonato la Germania dopo la rivoluzione del Quarantotto fu a Parigi dove lavorò come segretario di Heine, quindi a lungo in Italia dove morì. In *Welsches und Deutsches*

avevo dileggiato le insensatezze senili di un critico straordinario, ma avevo colto il gusto tedesco in flagrante con una compromettente mancanza di gusto: il gusto che aveva ammirato unanime «l'antico e il nuovo credo»²² di Strauß, nonostante ogni differenza religioso-teologica di parte, come un capovoloro di libertà e finezza di spirito (anche di stile!). Il mio scritto fu il primo attentato alla cultura tedesca (– la «cultura» che, come ci si vantava, aveva riportato la vittoria sulla Francia –); la definizione da me formulata di «filistei della cultura» è sopravvissuta nella lingua viva alle furiose agitazioni della polemica.

I due scritti su Schopenhauer e su Richard Wagner mostrano, mi pare ora, più la mia consapevolezza e i miei voti che un reale ritratto psicologico di quei due maestri a me così affini e così antagonisti (– sono stato il primo ad aver distillato da essi una specie di unità: oggi questa superstizione è alla piena ribalta della cultura tedesca: tutti i wagneriani sono cultori di Schopenhauer. Era ben diversa la situazione quando ero giovane: erano gli ultimi figlioletti di Hegel che si tenevano a Wagner e «Wagner e Hegel» era la parola d'ordine ancora negli anni Cinquanta).

Tra le *Considerazioni inattuali e Umano, troppo umano* v'è una crisi e un mutamento. Anche nel corpo: per anni ho vissuto in prossimità della morte. È stata la mia grande fortuna: mi sono dimenticato, ho fatto il mio tempo... Ho ripetuto la stessa acrobazia...

E così, ci siamo scambiati i nostri doni: due viandanti, voglio sperare, lieti di essersi incontrati?

Vi rimane devotissimo il Vostro Nietzsche

(1875), seconda parte della sua opera *Zeitgenossen, Völker und Menschen*, è contenuto lo scritto *Nietzsche gegen Strauß*, uscito sulla «Allgemeine Zeitung» nel settembre 1873 e in cui sono discusse le questioni sollevate da Nietzsche nella sua *Inattuale* su Strauß.

²² Il riferimento polemico dello scritto di Nietzsche è il libro di Strauß *Der alte und der neue Glaube*, Leipzig 1872.

VII

Georg Brandes a Friedrich Nietzsche

Copenaghen, 7 marzo 1888

Pregiatissimo Signore!

Voi vivete, credo, in una meravigliosa primavera; quassù infuriano orribili tempeste di neve e da diversi giorni siamo tagliati fuori dall'Europa. Inoltre questa sera ho parlato di fronte a centinaia di imbecilli,²³ vedo grigio e tristezza intorno a me e voglio rinfrescare un poco il mio spirito ringraziandoVi per la Vostra lettera del 19 febbraio e per la ricca spedizione di libri.

Poiché ero troppo impegnato per risponderVi immediatamente, Vi ho inviato un volume sul romanticismo tedesco²⁴ che ho trovato nella mia biblioteca. Non vorrei che credeste, tuttavia, che questo invio avesse altro senso di quello di un muto ringraziamento.

Il libro è stato scritto nel 1873, riveduto nel 1886, ma il mio editore tedesco (sotto questo rispetto incredibilmente arrogante e presuntuoso) ha consentito una quantità di cambiamenti linguistici e d'altro genere, tanto che le prime due pagine, ad esempio, quasi non possono dirsi mie. Le sue proposizioni non hanno neppure un senso grammaticale. Ovunque, dove non ha compreso il mio punto di vista, l'editore ha scritto qualcos'altro, sostenendo che il mio non è tedesco.

Oltretutto quest'uomo mi aveva promesso di acquistare i diritti di pubblicazione della vecchia traduzione del mio libro. Non l'ha fatto, però, per un'irragionevole avarizia; la conseguenza è che i tribunali tedeschi hanno bollato il mio libro (che contiene frammenti della vecchia traduzione) in due istanze come ri-

²³ Brandes aveva tenuto il 7 marzo 1888 una conferenza sulla Russia presso il *Fremskridtsklubben* («La società per il progresso») di Copenaghen.

²⁴ Si tratta dell'edizione tedesca del secondo volume di *Hovedstrømninger i det nittende Aarhundredes Litteratur* (*Correnti principali nella letteratura del XIX secolo*, 1872-90), *Den romantiske Skole i Tyskland* (*La scuola romantica tedesca*), con il titolo *Die romantische Schule in Deutschland* (Leipzig 1887).

stampa (!), mentre l'autentico ristampatore delle mie opere le vende liberamente.

La conseguenza probabile è che mi ritirerò dal campo letterario tedesco.

Vi ho inviato il volume poiché non ne possedevo altri. Tuttavia il primo volume sugli emigranti, il quarto sugli inglesi e il quinto sui romantici francesi sono molto, molto migliori; scritti *con amore*.²⁵

Il titolo del libro *Spiriti moderni* è casuale. Ho scritto una ventina di volumi. Volevo compilare un volume per l'estero che fosse incentrato su figure già note. Così è venuto alla luce questo libro. Alcune parti sono state di faticosa elaborazione; così è ad esempio lo studio su Tegner che per la prima volta dice qualcosa di vero su di lui. La figura di Ibsen dovrebbe interessarVi. L'uomo non è purtroppo all'altezza dello scrittore. Spiritualmente dipende assai da Kierkegaard; e comunque è sempre alquanto imbevuto di teologia. Bjørnson nella sua ultima fase si è trasformato in un banale predicatore laico, e neppure in un predicatore onesto.

Sono più di tre anni che non pubblico un libro; mi sono sentito troppo infelice per farlo. Questi tre anni sono stati tra i più difficili della mia vita e non vedo segni che se ne vadano preparando di migliori. Procederò comunque presto a pubblicare il sesto volume della mia opera e anche un altro lavoro. Ci vorrà molto tempo.

Gli ultimi libri che mi avete inviato mi hanno rallegrato molto, li ho sfogliati e letti.

Le opere giovanili mi sono di grande utilità; mi hanno grandemente facilitato la Vostra comprensione; ora salgo comodamente i gradini che recano al Vostro spirito. Ho iniziato lo *Zarathustra* con eccessiva precipitazione. Preferisco avanzare piano che tuffarmi a capofitto come in mare.

Conoscevo l'articolo di Hillebrand e avevo letto anni fa alcuni aspri attacchi al libro su Strauß. Per la definizione «filistei della cultura» Vi sono grato; non immaginavo che provenisse da Voi.

²⁵ In italiano nel testo.

Non mi scandalizzo per la critica a Strauß, benché provi pietà per il vecchio. Era ed è rimasto uno dello *Stift* di Tübingen.

Delle altre opere ho sinora studiato a fondo soltanto *Aurora*. Credo di comprendere perfettamente il libro, condivido molte delle idee che lo informano, altre mi sono nuove o mi appaiono formulate in modo nuovo, ma non per questo *e s t r a n e e*.

Affinché questa lettera non divenga troppo lunga, una sola questione ancora. Mi è piaciuto l'aforisma sulla casualità dei matrimoni (p. 150).²⁶ Ma perché non avete scavato più a fondo? Parlate con una certa devozione del matrimonio che avrebbe idealizzato i sentimenti attraverso il presupposto di un ideale sentimentale – ma qui con maggior robustezza ed energia. Perché non dire la verità una volta per tutte? Sono dell'opinione che l'istituzione matrimoniale, pur forse utile come domatrice di belve, rechi più miseria all'umanità di quanto non abbia fatto la chiesa. Chiesa, monarchia, matrimonio, proprietà, sono per me quattro antiche onorevoli istituzioni che l'umanità deve trasformare *r a d i c a l m e n t e* se vuole riprendere fiato. E soltanto il matrimonio tra esse uccide l'individualità, paralizza la libertà, è un paradosso incarnato. Ma il terribile è che l'uomo è ancora immaturo per poterlo abolire. Gli scrittori cosiddetti più liberi parlano ancora del matrimonio con credule espressioni galanti che mi fanno infuriare. E i fatti danno loro ragione, poiché è impossibile dire con che cosa le masse lo possano sostituire. Non

²⁶ *La casualità dei matrimoni*. Se fossi un dio, e un dio benigno, i matrimoni degli uomini mi farebbero perdere la pazienza più di ogni altra cosa. Il fatto che un individuo possa arrivare ben lontano, ai suoi settanta, anzi ai suoi trent'anni – fa stupire anche gli dèi! Ma se poi si osserva come abbandonino il patrimonio e il retaggio delle sue lotte e delle sue vittorie, l'alloro della sua umanità, appendendolo al primo posto che trova, dove una femminuccia lo coglie; se si osserva quanto è valente nel conquistare e incapace nel conservare, anzi come non pensi affatto che potrebbe preparare una vita ancor più ricca di vittorie mediante la procreazione, si viene a perdere, come già si è detto, la pazienza, e si dice a se stessi: "Dall'umanità, a lungo andare, non può venir fuori nulla; i singoli vengono sprecati, e la casualità dei matrimoni rende impossibile ogni razionalità di un grande cammino dell'umanità – cessiamo di essere gli appassionati spettatori e giullari di questa commedia senza meta!". In tale stato d'animo un tempo gli dèi di Epicuro si erano ritirati nella loro divina quiete e beatitudine: erano stanchi degli uomini e dei loro intrighi amorosi. (*Morgenröthe*, in KGW V, 1, p. 142 [*Aurora*, trad. di Ferruccio Masini, in OP V, 1, pp. 116-17]).

c'è niente da fare, se non agire per modificare lentamente le opinioni. Voi che cosa ne pensate?

Vorrei sapere come stanno i Vostri occhi. Mi rallegro a vedere che la Vostra scrittura è comprensibile e chiara.

La Vostra vita a quanto pare scorre tranquillamente laggiù. La mia è una lotta per la sopravvivenza che mi sfinisce. In questi paesi sono ancora più odiato di quanto non lo fossi 17 anni fa; la cosa in sé non è piacevole, tuttavia mi consola in quanto dimostra che non mi sono rilasciato e non ho barattato in alcun punto la mia pace con la mediocrità ovunque sovrana.

Il Vostro lettore attento e grato

Georg Brandes

VIII

Friedrich Nietzsche a Georg Brandes

Nizza, 27 marzo 1888

Pregiatissimo Signore,

davvero vorrei averVi ringraziato prima della Vostra ultima lettera così ricca e problematica: ho patito problemi di salute, tuttavia, e le mie attività positive sono state gravemente ritardate. I miei occhi, detto per inciso, sono un dinamometro delle mie condizioni generali: quando ho ripreso a migliorare, si sono fatti più resistenti di quanto avessi mai creduto, – hanno umiliato le profezie dei migliori oculisti tedeschi. Se i signori conti et hoc genus omne avessero avuto ragione, sarei cieco già da un pezzo. Invece sono arrivato alle lenti n. 3 – il che è già ben grave! – ma ci vedo ancora. Parlo di queste miserie poiché mi manifestate la Vostra solidarietà chiedendocene notizia e poiché i miei occhi sono stati particolarmente deboli e irritati nelle ultime settimane.

Compatisco il vostro Nord questa volta così invernale e desolato: come si può conservar sana l'anima? Ammiro chiunque sia capace di non perdere la fede in se stesso sotto un cielo co-

perto, per non parlare della fede nell'«umanità», nel «matrimonio», nella «proprietà», nello «stato»... A Pietroburgo sarei un nichilista: qui credo al s o l e come ci crede una pianta. Il sole di Nizza... non è davvero un luogo comune. Ne abbiamo goduto a spese del resto d'Europa. Con il suo abituale cinismo, Dio l'ha lasciato risplendere su di noi, nullafacenti, «filosofi» e greci, piuttosto che sulla ben più meritevole, militar-eroica patria.

Infine anche Voi, con l'istinto dei nordici, avete scelto il più forte stimolante che esista per sopportare la vita nel nord, la guerra, l'atteggiamento a g g r e s s i v o , la scorribanda vichinga. Nei vostri scritti s'indovina il soldato consumato; e non soltanto la «mediocrità», forse ancor più la specie di natura propria e particolare dello spirito nordico Vi provoca continuamente alla pugna. Quanta «parrocchianeria», quanta teologia sopravvive ancora in tutto questo idealismo!... Questo per me sarebbe ancora più insopportabile del cielo coperto, doversi indignare per cose con cui non si ha n u l l a a c h e f a r e !

Comprendo sin troppo bene le Vostre esperienze con l'editore Hermann Credner di Lipsia.²⁷ Anch'io due anni fa fui sul punto di impegnarmi seriamente con lui, ma al primo segno della sua assurda arroganza editoriale mi spaventai al punto di ritirare bruscamente il mio manoscritto. Cr. ha subito un processo lo scorso anno perché si era permesso, in una storia della recente politica tedesca, di invertire la tendenza dell'opera con una perfida p o s t - revisione, il tutto alle spalle dell'autore! – È l'editore dei tribunali del Reich.

Basta per questa volta: benché sia così poco. Il Vostro «Romanticismo tedesco» mi ha fatto riflettere come questo movimento sia giunto a definitivo compimento soltanto in campo musicale (Schumann, Mendelsohn, Weber, Wagner, Brahms); come letteratura è rimasta una grande promessa. I francesi sono stati più fortunati. – Temo di essere troppo musicista per non essere romantico. Senza musica la vita per me sarebbe senza senso.

²⁷ Anche l'intero passaggio sull'editore Credner fu soppresso da Brandes nella sua edizione dell'epistolario (cfr. nota 19).

Cordialmente e con gratitudine, pregiatissimo Signore, Vi saluta

il Vostro

Nietzsche

IX

Georg Brandes a Friedrich Nietzsche

Copenaghen, 3 aprile 1888

Pregiatissimo Signore!

Avete chiamato il portalettere intermediario di sgraditi assalti. Come regola è giustissima, dovesse anche essere sapiente che non vi infastidisse. Per natura non sono indiscreto, al punto che vivo quasi isolato, scrivo lettere controversie, scrivo in generale, come tutti gli scrittori, controversie.

Ieri, tuttavia, quando ebbi ricevuto la Vostra lettera e iniziato uno dei Vostri libri, mi prese d'improvviso una specie di rabbia che siate sconosciuto qui in Scandinavia e decisi rapidamente di diffondere la Vostra fama con un colpo di mano. Il ritaglio di giornale Vi dirà come (dopo aver terminato una serie di lezioni sulla Russia) abbia in programma nuove lezioni sulle vostre opere.²⁸ Sono molti anni che debbo ripetere le mie lezioni, poiché l'università non può contenere tutto il pubblico; questa volta non sarà certamente così, perché il Vostro nome è ignoto, ma coloro che verranno e si faranno un'idea delle vostre opere non saranno i più stolti.

Poiché mi piacerebbe conoscere il Vostro aspetto, Vi prego di inviarmi un Vostro ritratto. Io allego la mia ultima fotografia. Vi pregherei anche di scrivermi in breve *quando e dove* siete nato e in che anni avete pubblicato (o meglio: concepito) le Vostre opere, visto che non sono datate. Se possedete un qualche giornale che reca queste informa-

²⁸ La notizia delle conferenze di Brandes su Nietzsche apparve su «Politiken» in data 4 aprile 1888, il giorno successivo alla data di questa lettera.

zioni, non c'è bisogno che scriviate. Sono disordinato e non possiedo lessici di scrittori né d'altro genere, nei quali si possa rinvenire il Vostro nome.

Le opere giovanili – le inattuali – mi sono state molto utili. Eravate giovane ed entusiasta, e anche aperto ed ingenuo! Parte delle opere mature mi resta ancora oscura, spesso mi sembrate alludere a dati del tutto intimi, del tutto personali, oppure generalizzate troppo e date al lettore uno splendido scrigno senza la chiave. Ma ne comprendo la gran parte. Ho letto con ammirazione il lavoro giovanile su Schopenhauer; sebbene personalmente debba poco a Schopenhauer, mi ha parlato al profondo del cuore.

Qualche piccola correzione pedante: *La gaia scienza*, p. 116. Le parole citate non sono le ultime di Chamfort,²⁹ si trovano nel suo scritto *Caractères et Anecdotes*: dialoghi tra M.D. e M.L. come spiegazioni della frase: «Peu de personnes et peu de choses m'intéressent, mais rien ne m'intéresse moins que moi». Il finale è: «en vivant et en voyant les hommes, il faut que le cœur se brise ou se bronze». A p. 118 parlate delle vette «alle quali Shakespeare innalza Cesare». ³⁰ Io trovo meschino il Cesare di Shakespeare. Un delitto di lesa maestà. E poi, questa esaltazione del povero giovane capace solo di piantare un coltello in un grand'uomo...

Umano, troppo umano, vol. II, p. 59. Una santa menzogna: «È la sola menzogna santa che sia divenuta celebre». ³¹ No, le ultime parole di Desdemona sono forse ancora più belle e altrettanto

²⁹ Sono note le ultime parole di Chamfort: *Ab mon ami* – ebbe a dire a Sieyès – *je m'en vais enfin de ce monde, où il faut que le cœur se brise ou se bronze* (*Die fröhliche Wissenschaft...*, p. 127 [trad. it. p. 103]).

³⁰ «L'altezza alla quale [Shakespeare] innalza Cesare, è il più squisito onore che poteva rendere a Bruto» (*Die fröhliche Wissenschaft...*, p. 128 [trad. it. p. 104]).

³¹ «Una santa menzogna. La menzogna con la quale sulle labbra Arria morì (*Pæte, non dolet*), oscura tutte le verità che siano mai state dette da morenti. È la sola *menzogna* santa che sia divenuta celebre; mentre per il resto l'odore di santità rimase attaccato solo a *errori*» (*Menschliches, allzumenschliches*, II (KGW IV, 3, p. 225). (*Umano, troppo umano*, II, trad. di Sossio Giametta, in OP IV, 3, pp. 173-74)

celebri, spesso citate in Germania al tempo in cui Jacobi scriveva su Lessing.³² Non è vero?

Queste piccolezze Vi diranno con quanta attenzione Vi ho letto. Naturalmente avrei altre questioni da discutere con Voi, ma non per lettera.

Se leggete il danese, mi piacerebbe inviarVi un lavoretto su Holberg, piccolo e in bella edizione, che uscirà entro otto giorni.³³ Ditemi se comprendete la nostra lingua. Se conoscete lo svedese, Vi segnalo l'unico genio di Svezia, August Strindberg. Quando scrivete di donne, gli siete molto vicino.

Che i Vostri occhi si mantengano sani!

Il Vostro devoto

Georg Brandes

X

Friedrich Nietzsche a Georg Brandes

Torino (Italia)
ferma in posta,
10 aprile 1888

Ma che sorpresa, pregiatissimo Signore! Dove avete trovato il coraggio di parlare in pubblico di un *vir obscurissimus*!... Credete forse che io sia famoso nella mia cara patria? Mi si considera un evento strano e assurdo, qualcosa che per il momento non è necessario prendere sul serio... Evidentemente fiutano che anch'io non li prendo sul serio: e come potrei, oggi che lo «spirito tedesco» è divenuto una *contradictio in adjecto*!

Vi sono obbligato per la fotografia. Purtroppo da parte mia non avrete niente di simile: le ultime fotografie che possedevo le ha portate con sé mia sorella che è sposata in Sudamerica.³⁴

³² Brandes allude allo studio di Johann Jacoby, *Gotthold Ephraim Lessing, der Philosoph*, Berlin 1863.

³³ Si tratta di *Ludvig Holberg som Komedieforfatter* (*Ludvig Holberg come autore di commedie*), contenuto nell'edizione commemorativa *Ludvig Holbergs samtlige Comedier*, Kjøbenhavn 1888.

³⁴ Elisabeth Nietzsche aveva sposato Bernhard Förster il 22 maggio 1885 e nel febbraio 1886 era partita con lui per il Paraguay dove sarebbe rimasta fino alla fine del 1890, quando la morte del marito, il fallimento del

È qui allegato un breve curriculum, il primo che io abbia mai scritto. Per quanto riguarda le date di pubblicazione delle singole opere, le troverete anche sul retro di copertina di *Al di là del bene e del male*. Forse non lo avete più.

La nascita della tragedia fu compiuta tra l'estate del 1870 e l'inverno del 1871 (fu terminata a Lugano, dove vivevo con la famiglia del feldmaresciallo Moltke).

Le «Considerazioni inattuali» tra il 1882 e l'estate 1885³⁵ (dovevano essere 13: per fortuna la salute disse di no!).

Quel che dite di *Schopenhauer come educatore* mi fa un enorme piacere. Quest'opera minuscola mi vale da segno rivelatore; coloro ai quali non dice niente di personale, non hanno probabilmente niente a che fare con me. Nei suoi fondamenti contiene lo schema secondo il quale finora ho vissuto; è una promessa severa.

Umano, troppo umano con i suoi due seguiti, estate 1876-1879. *L'Aurora* 1880. *La Gaia scienza*, gennaio 1882. *Zarathustra* 1883-85 (ciascuna parte in circa dieci giorni. Concepito in uno stato di perfetta «ispirazione», interamente in cammino, durante marce serrate: con assoluta certezza, come se ogni frase mi fosse dettata. Al tempo stesso con il senso della più grande elasticità e pienezza fisica).

Al di là del bene e del male, estate 1885 nell'Engadina superiore e l'inverno successivo a Nizza.

La Genealogia, concepita, completata e spedita pronta per la stampa alla tipografia di Lipsia tra il 10 e il 30 luglio 1887.

Sto facendo un tentativo con Torino, intendo rimanere qui fino al 5 di giugno e poi andare in Engadina. Invernale, dura, spiettata sinora. Ma città superbamente silenziosa e adulatrice dei miei istinti. Il selciato più bello del mondo.

Vi saluta grato e devoto

Nietzsche

progetto da lui intrapreso della colonia della «Neu-Germania» e la malattia del fratello l'avrebbero richiamata in patria. Cfr. Heinz Frederick Peters, *La sorella di Zarathustra. Biografia di Elisabeth Förster-Nietzsche*, trad. di Brigitte Baumbusch, s. i. l. [Firenze] 1977.

³⁵ Si tratta ovviamente di un errore per 1872 e 1875.

(Naturalmente ci sono anche dei miei scritti filologici. Questo però non ci riguarda più).

Disgraziatamente non conosco né il danese né lo svedese!...

Vita

Sono nato il 15 ottobre 1844 sul campo di battaglia di Lützen. Il primo nome che ho udito è stato quello di Gustavo Adolfo. I miei antenati erano nobili polacchi (Niëzky); sembra che la stirpe si sia ben conservata, nonostante tre generazioni di madri tedesche. All'estero sono di solito scambiato per un polacco; questo stesso inverno l'elenco dei visitatori a Nizza mi ha registrato *comme Polonais*. Mi hanno detto che la mia testa è raffigurata nei ritratti di Matejko. Mia nonna apparteneva al circolo di Goethe e Schiller a Weimar; suo fratello fu il successore di Herder nella carica di Sovrintendente Generale a Weimar. Ebbi la buona sorte di frequentare la venerabile scuola di Pforta, dalla quale sono usciti molti personaggi che hanno un nome nella letteratura tedesca (Klopstock, Fichte, Schlegel, Ranke, ecc.). Avevamo maestri che sarebbero (o sono) stati l'onore di qualsiasi università. Ho studiato all'università di Bonn, quindi a Lipsia; il vecchio Ritschl, allora il maggior filologo di Germania, mi individuò sin quasi dal principio. A ventidue anni fui collaboratore del *Litterarisches Centralblatt* (Zarncke). La fondazione della Società Filologica di Lipsia, tuttora esistente, è dovuta a me. Nell'inverno del 1868-69 l'università di Basilea mi offrì una cattedra. All'epoca non possedevo ancora il titolo di dottorato. In seguito tale titolo mi fu conferito dall'università di Lipsia con grandi onori, senza che dovessi sostenere esami e addirittura senza dover produrre alcuna dissertazione. Dalla Pasqua del 1869 sino al 1879 ho vissuto a Basilea; fui obbligato a rimettere i miei diritti di cittadino tedesco, poiché come ufficiale (artiglieria a cavallo) sarei stato richiamato troppo di frequente e ciò avrebbe interferito con i miei doveri accademici. Ciò nondimeno, sono maestro non del tutto malvagio di due armi, di sciabola e cannone – e forse di una terza... A Basilea tutto andò molto bene, nonostante la mia giovane età; accadeva talvolta, e specialmente con i candidati per il grado dottorale, che l'esaminato fosse più anziano dell'esaminatore. Ho avuto il grande privilegio di strin-

gere rapporti cordiali con Jakob Burckhardt, evento raro per quel pensatore recluso, così simile a un eremita. Un colpo di fortuna ancor più grande è stata l'intimità indescrivibilmente stretta che si stabilì sin dai miei primi giorni a Basilea tra me e Richard e Cosima Wagner che vivevano allora nella loro tenuta a Tribschen, presso Lucerna, come su un'isola ed erano tagliati fuori da tutti i precedenti legami. Per alcuni anni condividemmo ogni cosa, grande e piccola: fu una confidenza senza vincoli. (Troverete stampato nel volume VII delle opere complete di Wagner un «m e s s a g g i o» a me diretto e riferito alla *Nascita della tragedia*). In seguito a queste relazioni venni in contatto con un ampio giro di persone (e anche di «persone al femminile»), sostanzialmente quasi tutto ciò che fiorisce tra Parigi e Pietroburgo. Verso il 1876 la mia salute peggiorò. Trascorsi allora un inverno a Sorrento con la mia vecchiaia amica, la baronessa Meysenburg (*Memorie di un'idealista*) e il Dr. Rée, un uomo capace di simpatia. Non ci furono miglioramenti. Soffrivo di un mal di testa estremamente doloroso e tenace che mi esauriva le forze. Andò avanti così per qualche anno finché la sofferenza non divenne abituale, mi colpiva con 200 giorni all'anno di tormento. Il male doveva essere attribuito interamente a cause locali, non ha alcuna base neuropatologica. Non ho mai avuto sintomi di disturbi mentali; neppure febbri, né svenimenti. Il mio polso era lento all'epoca come quello di Napoleone Primo (=60). La mia specialità era quella di sopportare un dolore estremo, *cru, vert*, con perfetta consapevolezza, per due o tre giorni consecutivi, accompagnato da un continuo vomito di bile. Si diffuse la notizia che mi trovavo in manicomio (e inoltre che vi ero morto). Niente è più lontano dal vero. Il mio intelletto giunse anzi a piena maturità in quell'epoca tremenda: lo testimonia l'*Aurora* che scrissi nel 1881 durante un inverno di sofferenze indicibili a Genova, lontano da medici, amici o conoscenti. Questo libro è per me una specie di «dinamometro»: lo composi con un m i n i m o di forza e salute. Dal 1882 presi a migliorare, molto lentamente, è vero: la crisi era passata (mio padre morì assai giovane, proprio all'età in cui io stesso mi trovai così vicino alla morte). Ancor oggi devo usare estrema cautela; certe condizioni di ordine climatico e metereologico mi sono indispensabili. Non

per scelta, ma per necessità trascorro le estati nell'Alta Engadina e gli inverni sulla riviera... Dopotutto, la malattia mi è stata di enorme vantaggio: mi ha liberato, mi ha restituito il coraggio di essere me stesso... E, inoltre, grazie ai miei istinti, sono un animale valente, militaresco persino. La lunga resistenza ha in qualche modo esasperato il mio orgoglio. Mi chiedete se sono un filosofo? – Ma che importa!...

XI

Georg Brandes a Friedrich Nietzsche

Copenaghen, 29 aprile '88

Pregiatissimo Signore,

Alla prima lezione che ho tenuto su di Voi³⁶ la sala non era del tutto ricolma, v'erano forse centocinquanta ascoltatori, visto che nessuno sapeva chi e che cosa Voi foste. Ma quando un importante giornale ha riportato la notizia della prima conferenza³⁷ ed io stesso ho scritto un articolo su di Voi,³⁸ l'interesse è cresciuto enormemente e nelle occasioni successive la sala era piena da scoppiare. Circa 300 ascoltatori hanno seguito con la massima attenzione i miei resoconti dei Vostri lavori. Di ripetere le conferenze, come sono solito fare da anni, non ho tuttavia osato, perché il tema è così poco popolare. Spero di procurarVi in questo modo qualche buon lettore al nord.

Le Vostre opere si trovano ora nella mia libreria con una sontuosa rilegatura. Mi piacerebbe possedere tutto ciò che avete scritto.

³⁶ La prima conferenza si tenne all'università di Copenaghen il 10 aprile 1888 alle 19.00; le lezioni, cinque in tutto, proseguirono con cadenza settimanale, ogni martedì, fino all'8 maggio.

³⁷ Si tratta di «Politiken». Il primo resoconto sulle lezioni di Brandes apparve il 17 aprile.

³⁸ Sempre su «Politiken», il 21 aprile. L'articolo non era firmato e recava anche la traduzione del *curriculum vitae* allegato da Nietzsche alla lettera del 10 aprile.

Quando mi offriste, nella Vostra prima lettera, una Vostra composizione musicale, un *Inno alla vita*, riifiutai modestamente il dono perché non sono granché competente di musica. Ora credo di essermi guadagnato quest'opera grazie al mio interesse e Vi sarei molto grato se me la faceste pervenire.

Credo di poter riassumere l'impressione dei miei ascoltatori con quello che mi ha detto un giovane pittore: è interessante perché non si tratta di libri, ma della vita. Se qualcosa dispiace nelle Vostre idee, è ciò che «si spinge troppo agli estremi».

Non è stato gentile da parte Vostra non inviarmi un vostro ritratto; in verità Vi ho mandato il mio per obbligarVi un poco. È una fatica da nulla, sedere un minuto da un fotografo, e si conoscono meglio gli altri quando si ha un'idea del loro aspetto.

Il Vostro devotissimo,

Georg Brandes

XII

Friedrich Nietzsche a Georg Brandes

Torino, 4 maggio 1888

Pregiatissimo Signore,

quel che mi raccontate mi fa molto piacere e ancor più di quanto osi ammetterlo – mi meraviglia. State pur certo che Ve ne «rendo merito»: non sapete che tutti gli eremiti sono «permalosi»?...³⁹

Nel frattempo, spero che Vi sia giunta la mia fotografia. Va da sé che non mi sono fatto riprendere (guardo infatti con estremo sospetto i fotografi occasionali), ma ho chiesto a qualcuno che aveva una mia fotografia di p r i v a r s e n e.⁴⁰ Forse ci sono riu-

³⁹ Gioco di parole tra 'nachtragen', 'ascrivere', 'dare atto', e 'nachträgerisch', 'permaloso'.

⁴⁰ Nietzsche aveva scritto il 26 aprile 1888 alla madre Franziska, pregandola di inviare a Brandes un suo ritratto, e ripeterà la richiesta in data 3 maggio, aggiungendo: «ma che sia uno dei migliori! Altrimenti nulla» (KSB, Bd.8 [Januar 1887-Januar 1889], p. 308).

scito; tuttavia non ne sono ancor certo. Altrimenti utilizzerò il primo viaggio a Monaco (probabilmente il prossimo inverno) per farmi ritrarre.

L'«Inno alla vita» intraprenderà il suo viaggio verso Copenaghen uno di questi giorni. Non siamo mai così riconoscenti, noi filosofi, come quando ci scambiano per artisti. Mi si rassicura tra l'altro da parte degli esperti che l'inno sarebbe perfettamente rappresentabile, cantabile e di sicuro effetto (giustappunto: questa lode mi ha procurato il piacere più grande). L'eccellente maestro di cappella Mottl von Carlsruhe (lo conoscerete, è il direttore teatrale del festival di Bayreuth) me ne ha promesso una rappresentazione.

Dall'Italia mi si annunzia che i punti di vista della mia seconda Considerazione Inattuale sono stati tenuti di gran conto in una relazione sulla storia della letteratura tedesca che un letterato viennese, Dr. v. Zdekauer, ha scritto per conto dell'Archivio Storico Fiorentino.⁴¹ La relazione giunge alle mie medesime conclusioni.

Queste settimane a Torino (dove resterò sino al cinque di giugno) sono state le migliori degli ultimi anni, soprattutto le più filosofiche. Quasi ogni giorno ho raggiunto il grado d'energia necessario a contemplare dall'alto in basso l'intera mia concezione: in cui l'enorme multiformità di problemi mi appariva svelata come in rilievo e a chiare linee. A ciò ha contribuito un maximum di forza quale non avrei mai più sperato di avere. Tutto si tiene, da anni era già tutto predisposto, ci si costruisce la propria filosofia come castori, è necessario e non lo si

⁴¹ «L'ambiente generale e le diverse correnti intellettuali della Germania restano infine caratterizzati da uno scritto, che avremmo dovuto mettere in testa di questo capitolo: dalle *Considerazioni inopportune* di Federigo Nietzsche, nelle quali l'autore, filologo di grido, che si è dedicato agli studi filosofici, discute l'utilità degli studi storici e i danni, che essi portano seco. La lettura di questo breve scritto suggerisce al giovane lettore un giusto apprezzamento della nostra scienza, la quale oggi è montata in tanta stima, che dobbiamo sapere grado a chi ci consiglia non avvalorare troppo la sua importanza intrinseca a danno delle scienze limitrofe» (Lodovico Zdekauer, *Lavori sulla storia medievale d'Italia*, «Archivio Storico Italiano», I-II [1888], p. 220).

sa: ma si deve vedere il Tutto, come ora io l'ho veduto, per crederlo.

Sono sollevato, rafforzato, di buon umore, – condisco le cose più serie con un pizzico di buffoneria. Da che cosa dipende? Non sono i buoni venti del nord che devo ringraziare, i venti del nord che non sempre spirano dalle Alpi? – Essi spirano anche da C o p e n a g h e n !⁴²

Vi saluta con gratitudine e devozione
il Vostro

Nietzsche

XIII

Friedrich Nietzsche a Georg Brandes

Torino, 23 maggio 1888

Pregiatissimo Signore,
non vorrei lasciare Torino senza averVi prima comunicato quanto è importante la Vostra parte in questa mia prima primavera goduta. La storia delle mie primavere, da 15 anni almeno, era infatti una storia spaventosa, una fatalità di *décadence* e debolezza. I luoghi non comportavano alcuna differenza; era come se nessuna ricetta, nessuna dieta, nessun clima potessero mutare il carattere intimamente depressivo di questo periodo dell'anno. Ma ecco! Torino! E le prime buone notizie, le Vostre notizie, caro Signore, con le quali mi si comunica che sono vivo... Tra l'altro sono solito infatti dimenticare di essere vivo. Un caso, una domanda mi rammentavano in questi giorni che in me si è estinto un concetto fondamentale per la vita, il concetto di «futuro». Nessun desiderio, neppure la minima ombra di desi-

⁴² L'espressione si ripete pressoché immutata in una lettera del 13 maggio a Reinhart von Seydlitz: «Sembra che i venti del Nord mi portino serenità; e – pensa un po' – arrivano persino dalla Danimarca, questi venti del Nord. E l'ultima novità: all'università di Copenaghen il Dr. Georg Brandes sta tenendo un ampio ciclo di conferenze sul «filosofo tedesco Friedrich Nietzsche». (KSB, Bd.8 [Januar 1887-Januar 1889], p. 313).

derio di fronte a me! Una superficie levigata! Perché una giornata dei miei settant'anni dovrebbe essere diversa da oggi?... – Forse ho vissuto troppo a lungo in prossimità della morte per non essere più capace di aprire gli occhi dinanzi alle possibilità belle che mi si offrono? – Ma è certo che oggi mi limito a pensare dall'oggi al domani, che oggi stabilisco che cosa dovrà accadere domani – e soltanto domani! Sarà forse irrazionale, poco pratico, forse anche poco cristiano – quel predicatore della montagna proibì appunto questa preoccupazione «per il giorno che viene» – ma mi pare filosofico in sommo grado. Ho concepito un rispetto maggiore di me stesso di quanto fossi solito avere: ho capito di aver disimparato a desiderare, anche senza averlo voluto.

In queste settimane ho reso questo concetto con «transvalutare i valori» – comprendete questo tropo? – In fondo l'alchimista è l'uomo più meritevole che esista: intendo dire colui che estrae qualcosa che vale, l'oro persino, da ciò che è misero e disprezzato. Solo costui crea la ricchezza; gli altri si limitano a tramutare. Il mio compito è questa volta assai curioso: mi sono domandato che cosa è stato finora più odiato, temuto, disprezzato dall'umanità: e da ciò ho ricavato il mio «oro»...

E ora che non mi si accusi di falsificazione! O meglio: lo si farà.

– Vi è giunta la mia fotografia? Mia madre mi ha reso la grande cortesia di non mostrarsi ingrata in un'occasione così straordinaria. Spero che anche l'editore E. W. Fritzsch di Lipsia abbia adempiuto al suo obbligo e abbia spedito l'*Inno*. –

Confesso infine una curiosità. Poiché mi fu impossibile di spiare da dietro la porta per imparare qualcosa su di me, mi piacerebbe spiare in un altro modo. Tre parole sulle caratteristiche tematiche delle Vostre lezioni... vorrei tanto imparare dalle Vostre tre parole!

Vi saluta, Pregiatissimo Signore,
con cordialità e devozione

il Vostro
Nietzsche

XIV

Georg Brandes a Friedrich Nietzsche

Copenaghen 23 maggio '88

Pregiatissimo Signore.

Devo ringraziarVi di cuore per la lettera, il ritratto e la musica. La lettera e la musica sono state assolutamente gradite, il ritratto poteva essere migliore. È un'immagine di profilo di N a m b u r g, caratteristica della forma, ma poco espressiva. Il vostro aspetto dev'essere diverso; colui che ha scritto *Zarathustra* deve avere altri segreti scritti nel volto.

Ho concluso le mie conferenze su Fr. Nietzsche prima di Pentecoste. È finita, come riportano i giornali, con un applauso «che ha assunto la forma dell'ovazione». L'ovazione è dovuta quasi esclusivamente a Voi. Mi permetto di trasmetterVela per scritto. Il mio merito infatti è stato questo soltanto, di aver riprodotto in modo chiaro e organico, comprensibile agli ascoltatori nordici, ciò che in Voi si trova nella forma originaria.

Ho anche tentato di delineare i punti di contatto tra Voi e altri contemporanei, di introdurre gli astanti all'officina dei Vostri pensieri, di chiarire i miei propri pensieri qualora convergessero con i Vostri, di sottolineare le divergenze e di dare un ritratto psicologico di Nietzsche come autore. Posso dirlo senza esagerazione: il Vostro nome è ora p o p o l a r i s s i m o in ogni cerchia intelligente di Copenaghen e c o n o s c i u t o in tutta la Scandinavia. Non dovete ringraziarmi; è stato un p i a c e r e per me sprofondarmi nel Vostro mondo interiore. Le mie lezioni non meritano di essere pubblicate, poiché non considero mia specialità la filosofia pura e non pubblico volentieri qualcosa che tratta un oggetto in cui non mi sento del tutto competente.

Mi fa molto piacere che Vi sentiate fisicamente così forte e sollevato nello spirito. Qui dopo un lungo inverno è giunta la mite primavera. Ci rallegrano il primo verde e lo splendido allestimento di un'esposizione nordica che ha luogo a Copenaghen. Anche gli eccelsi artisti francesi (pittori e scultori) hanno esposto qui. Mi struggo pur sempre di andarmene, ma devo restare.

Questo, tuttavia, non Vi interessa. Ho dimenticato di dirVi: studiate le saghe islandesi, se già non le conoscete. Troverete in esse molti elementi che rafforzeranno le Vostre ipotesi e teorie sulla morale di una razza di dominatori.

In un piccolo particolare non avete colto nel vero. *Gotico* non ha niente a che fare con *gut* («buono») e con *Gott* («Dio»). Viene da *giessen* («versare»), colui che versa il seme è lo stallone, l'uomo.⁴³

Invece i nostri filologi ritengono che la Vostra derivazione *bonus - duonus* sia esatta.

Spero di non perderVi in futuro.

Il Vostro lettore ed estimatore fedele

Georg Brandes

XV

Friedrich Nietzsche a Georg Brandes

Che occhi avete! Il Nietzsche sulla fotografia in effetti non è l'autore dello Zarathustra, – è di qualche anno troppo giovane.

Per l'etimologia di «Goto» Vi sono assai grato: è semplicemente divina!

...Immagino che oggi leggerete anche una mia lettera?

Il Vostro affezionato e grato

N.

Torino, 27 maggio 1888

XVI

Friedrich Nietzsche a Georg Brandes

Sils Maria, 13 settembre 1888

Pregiatissimo Signore,

⁴³ «Anche il nostro tedesco *gut* non doveva significare “il divino”, l'uomo “di stirpe divina”? E identificarsi col nome del popolo (originariamente dell'aristocrazia) dei *Goten*?» (*Genealogie der Moral*, in KGW VI, 2, p. 278 [*Genealogia della morale*, trad. di Ferruccio Masini, in OP VI, 2, pp. 229-30]).

Questa lettera è per me un vero piacere – il piacere di richiamarmi alla Vostra memoria: ovvero inviandoVi un breve scritto malvagio, e tuttavia molto serio, concepito durante i bei giorni torinesi. Intanto ci sono stati infatti giorni cattivi in abbondanza: e una tale decadenza di salute, coraggio e «volontà di vita», per dirla alla Schopenhauer, che mi appare incredibile quel breve idillio primaverile. Per fortuna possedevo ancora un documento di allora, il *Caso Wagner. Un problema per amanti di musica*. Lingue maligne vorrebbero leggere «la caduta di Wagner»...⁴⁴

Per quanto Vi difendiate tanto e con tante buone ragioni contro la musica (la più indiscreta delle muse), prendete in considerazione per questa volta quest'opera di psicologia musicale. Voi, pregiatissimo Signor Cosmopoliticus, siete di sensibilità troppo europea per non avere un orecchio cento volte più musicale dei miei cosiddetti compatrioti, i «musicali» tedeschi...

Infine, riguardo a questo caso, sono conoscitore in rebus et personis – e, fortunatamente, musicista per istinto al punto che la questione ultima di valori qui sviscerata mi sembra affrontabile, risolvibile proprio dal fronte musicale.

Quest'opera è scritta essenzialmente in un quasi francese, – sarebbe più facile tradurla in francese che in tedesco...

Potreste inviarmi qualche indirizzo di russi o francesi ai quali abbia senso spedire il lavoro?

Tra qualche mese c'è da attendersi un po' di filosofia: con il titolo assai benevolo di «Ozio di uno psicologo».⁴⁵ dirò al mondo intero – compresa questa nazione così spirituale, ai tedeschi – cose gentili e altre meno gentili.

Tutto ciò non è altro comunque che ricreazione dall'opera principale: che si chiama Transvalutazione di

⁴⁴ Lo scherzo si basa su un bisticcio di parole tra *Der Fall Wagner* (Il caso Wagner) e *Der Fall Wagner's* (La caduta di Wagner): «Fall» in tedesco significa tanto «caso» quanto «caduta».

⁴⁵ *Müßig Gang eines Psychologen* è il titolo originale di *Götzen-Dämmerung* (Crepuscolo degli idoli), che uscirà nel gennaio del 1889.

tutti i valori – all'Europa sarà necessario inventarsi un'altra Siberia per inviarvi il responsabile di questo saggio etico.

Speriamo che questa lettera Vi raggiunga nell'umore risoluto che Vi è consueto...

Vi rammenta con piacere il

Dr. Nietzsche

Indirizzo fino a metà novembre: *Torino* (Italia)

ferma in posta

XVII

Georg Brandes a Friedrich Nietzsche

Copenaghen 6 ottobre '88

Pregiatissimo e caro Signore.

La Vostra lettera e la Vostra pregiata spedizione mi hanno trovato in una furiosa febbre d'attività. Perciò il ritardo nella mia risposta.

La Vostra scrittura ha già ridestato nel mio animo una tensione lieta.

È spiacevole e triste che abbiate trascorso un'estate cattiva. Stupidamente pensavo che foste definitivamente fuori da ogni sofferenza fisica.

Ho letto con la massima attenzione e grande piacere il Vostro opuscolo. Non sono così poco musicale da non godermelo. Solo che non sono competente. Pochi giorni prima di ricevere il libro ho assistito a una splendida rappresentazione della *Carmen*. Che musica meravigliosa! E tuttavia, con il rischio di sollevare il Vostro sdegno, devo ammettere che il *Tristano e Isotta* di Wagner ha suscitato in me un'impressione indimenticabile. Ascoltai quest'opera a Berlino in uno stato d'animo disperato, lacrimatissimo, ed entrai in sintonia con ogni nota. Non so se l'impressione fu così forte perché ero così ammalato.

Conoscete la vedova di Bizet?⁴⁶ Dovreste inviarle l'opuscolo. le farebbe piacere. È una donna amabilissima, fascinosissima, con un tic nervoso che le dona stranamente, ma molto genuina, molto vera e appassionata. Ora si è risposata (con un uomo assai valente, l'avvocato Strauss di Parigi). Credo che comprenda un po' il tedesco. Potrei procurarVi il suo indirizzo, se non Vi disturba il fatto che ella, come la Vergine Maria, la vedova di Mozart e Marie-Louise, non sia riuscita ad astenersi dal mettere al mondo altri figli oltre a quello generato con il Dio.

Il figlio di Bizet è di una bellezza ideale e di altrettanta amabilità. Ma questi sono pettegolezzi.

Ho dato una copia del libro al più grande scrittore svedese, August Strindberg, che ho completamente conquistato alla Vostra causa. È un vero genio, soltanto un poco folle come la maggior parte dei genî (e dei non genî). L'altra copia la piazzerò con cura.

Conosco ormai poco Parigi. Inviare comunque una copia al seguente indirizzo. Madame la Princesse Anna Dmitrievna Ténicheff,⁴⁷ Quais Anglais 20 Pétersbourg. Questa signora è mia buona amica; conosce anche l'ambiente musicale di Pietroburgo e Vi farà pubblicità. L'avevo già pregata di acquistare le Vostre opere, ma tutto e perfino *Umano, troppo umano* era proibito in Russia.

Sarebbe anche assennato inviare una copia al principe Urussov⁴⁸ (il cui nome compare nelle lettere di Turgeniev). S'interessa di tutto ciò che è tedesco, è di gusto fine, un buongustaio spirituale. Non ricordo in questo momento il suo indirizzo, ma posso rintracciarlo.

⁴⁶ Brandes aveva conosciuto Geneviève Bizet, nata Halévy, nell'estate del 1885 a Meggen in Svizzera dove si trovava ospite presso la famiglia Ephrussi.

⁴⁷ L'incontro di Brandes con Anna Ténicheff era avvenuto a Pietroburgo nel 1887. La donna, molto attiva nei cenacoli culturali russi, visse tra il 1851 e il 1931; tradusse tra l'altro alcune opere di Brandes in russo e mantenne con lui un lungo rapporto epistolare.

⁴⁸ Del principe Alexander Ivanitsch Urussov Brandes diede ritratti in *Indtryk fra Rusland*, in *Levned* (III, 1908) e nell'articolo *Urussov og Saloviof* («Politiken», 10 settembre 1900, poi in *Samlede Skrifter* XVII, pp. 95-98).

Sono lieto di sentire che lavorate con tanto vigore e acutezza nonostante tutti i Vostri disagi corporali. Sono lieto di ogni Vostra promessa.

Mi rallegrerebbe che Voi mi leggeste, ma purtroppo non comprendete la mia lingua.

Ho lavorato enormemente durante l'estate. Ho scritto due nuovi libri di grossa mole (di 24 e di 28 quadri), «Impressioni di Polonia» e «Impressioni di Russia»,⁴⁹ e inoltre ho interamente rielaborato uno dei miei libri più vecchi, «Studi estetici», per un'edizione nuova,⁵⁰ e corretto da solo le bozze di tutti e tre i libri. Tra una settimana circa avrò terminato questo lavoro e terrò una nuova serie di lezioni,⁵¹ mentre preparo nel frattempo altre conferenze in francese per Pietroburgo e Mosca, mi recherò in Russia nel cuore dell'inverno per riprendere vita.⁵²

Questo è il piano previsto per la mia campagna invernale. Che non si riveli una campagna di Russia, nel senso peggiore del termine.

Continuate a serbarmi il Vostro interesse.

Il Vostro fedelmente devoto

Georg Brandes

⁴⁹ Cfr. la nota 1.

⁵⁰ La seconda edizione di *Æsthetiske Studier* uscirà una settimana dopo la data di questa lettera, il 13 ottobre 1888. Il volume, che raccoglie una serie di saggi su argomenti di letteratura e arte, era apparso nella sua prima edizione venti anni prima, nel 1868.

⁵¹ Nel novembre e dicembre del 1888 Brandes tenne un corso su Goethe.

⁵² In realtà questo viaggio in Russia non fu mai intrapreso.

XVIII

Friedrich Nietzsche a Georg Brandes

Torino, 20 ottobre 1888

Degno e caro Signore,

di nuovo è giunto un piacevole vento dal nord con la Vostra lettera: dopotutto è stata sinora l'unica lettera ad aver salutato positivamente – ad aver salutato in qualche modo – il mio attentato a Wagner. *Infatti* non mi si scrive. Ho suscitato io stesso presso vicini e prossimi uno spavento insanabile. Ad esempio il mio vecchio amico, il barone Seydlitz di Monaco, è per sventura presidente della sezione monacense dell'Associazione Wagner; l'altro amico mio d'ancora più vecchia data, il consigliere di giustizia Krug di Colonia, è presidente dell'Associazione Wagner locale; mio cognato, il dr. Bernhard Förster, che si trova in Sudamerica, antisemita di una certa fama, è uno dei collaboratori più attivi dei quaderni di Bayreuth; – e la mia venerabile amica Malvida von Meysenburg, l'autrice di *Memorie di un'idealista*, continua a scambiare Wagner per *Mic h e l a n g e l o* ...

D'altra parte mi si è fatto intendere che dovrei stare in guardia dalla «wagneriana»: ⁵³ colei non avrebbe scrupoli in certe occasioni – Forse, a Bayreuth, ci si vuol difendere con sistemi imperiali, da stato tedesco, con un'interdizione della mia opera – come «pericolosa per la pubblica morale»: l'imperatore in questo caso è parte in causa. Si potrebbe persino interpretare la mia frase «Tutti conosciamo il concetto anti-estetico di *Junker* cristiano» ⁵⁴ come lesa maestà.

Il Vostro patrocinio della vedova di Bizet mi ha molto rallegrato. Vi prego, fornitemi il suo indirizzo; e così pure quello del principe Urussov. Una copia è già stata spedita alla Vostra amica,

⁵³ Si legge in *Der Fall Wagner*..., p. 38s. (trad. it. p. 42): «Wagner ha redento la donna; la donna gli ha in cambio costruito Bayreuth. Completo sacrificio, completa dedizione: non c'è nulla che non si darebbe a lui. La donna si impoverisce a beneficio del maestro, è commovente, gli si pianta nuda dinanzi. – La wagneriana – la più graziosa delle ambiguità che esistano oggi: essa *incarna* la causa di Wagner».

⁵⁴ *Der Fall Wagner*..., p. 46 (trad. it. p. 49).

la principessa Dmitrievna Ténicheff.⁵⁵ Della mia prossima pubblicazione – che non si farà attendere a lungo (il titolo è *Crepuscolo degli idoli*. Ovvero: come si fa filosofia con il martello) desidero spedire una copia anche allo svedese che mi avete presentato con parole così lusinghiere. Solo che non conosco la sua residenza. – Questo scritto rappresenta la mia filosofia in nuce – radicale fino al delitto...

Sull'efficacia del *Tristano* potrei riferire anch'io mirabile. Una buona razione di tormento mi sembra un tonico perfetto per l'anima prima di un pasto wagneriano. Il consigliere di stato Dr. Wiener di Lipsia mi ha fatto capire che anche una cura a Karlsbad sarebbe indicata a questo scopo...

Ah, come siete operoso! Ed io, idiota, che non comprendo il danese! Che in Russia si possa «riprendere vita», lo credo perfettamente; tra i miei più grandi strumenti di sollievo si contano diversi libri russi, soprattutto Dostojevski (tradotto in francese, grazie al Cielo non in tedesco!).

Di cuore e a buon diritto grato
il Vostro

Nietzsche

XIX

Georg Brandes a Friedrich Nietzsche

Copenaghen, 16/11 '88

Pregiatissimo Signore!

Ho atteso invano da Parigi l'indirizzo della signora Bizet. Possiedo invece l'indirizzo del principe Urussow. Vive a Pietroburgo, Sergievskaja 79.

⁵⁵ La lettera alla principessa Ténicheff era stata firmata da Nietzsche «L'Anticristo». Scrive Brandes a questo proposito: «Che il suo senso di realtà iniziasse a vacillare, si dimostrò con la già ricordata spedizione alla principessa Ténicheff. Quella signora mi scrisse stupita, domandandomi che razza di strano amico le avessi raccomandato: con dubbio gusto Nietzsche si era firmato sul pacco come «L'Anticristo». (Georg Brandes, *Friedrich Nietzsche: l'ultimo anno di vita cosciente*, 1899).

Sono usciti i miei tre libri. Ho iniziato le lezioni.

È straordinario come un accenno riguardo a Dostojevski nella Vostra lettera e nel Vostro libro⁵⁶ coincida con le mie impressioni su di lui. Vi ho anche citato nel mio libro sulla Russia, dove tratto di Dostojevski. È un grande poeta, ma un personaggio orrendo, assolutamente cristiano nella sua interiorità e al tempo stesso assolutamente sadico. Tutta la sua morale è ciò che Voi avete battezzato morale degli schiavi.

Lo svedese folle si chiama August Strindberg; vive qui. Il suo indirizzo è Holte, presso Copenaghen. Stravede per Voi soprattutto perché crede di rinvenire in Voi il suo stesso odio per le donne. Perciò siete «m o d e r n o» (ironia della sorte) secondo lui. Quando ebbe letto sui giornali le relazioni riguardanti le mie lezioni di primavera, disse: è stupefacente questo Nietzsche, è come se molte delle sue cose le avessi scritte io. Il suo dramma *Père* è apparso in francese con una prefazione di Zola.⁵⁷

Sono triste ogni volta che penso alla Germania. Che evoluzione sta attraversando! È deprimente pensare che, secondo ogni apparenza, nel corso della nostra vita non vedremo la minima evoluzione positiva.

Peccato che Voi, un così dotto filologo, non comprendiate il danese. Impedirò com'è in mio potere che i miei libri su Polonia e Russia siano tradotti, affinché non mi si espella, o almeno non mi si inibisca a parlare colà, qualora di nuovo intenda ritornarvi.

Sperando che queste righe Vi raggiungano ancora a Torino o vi vengano recapitate, resto
devotamente Vostro

Georg Brandes

⁵⁶ «Nella più ristretta sfera dei cosiddetti valori morali non è possibile trovare un'antitesi maggiore di quella esistente tra una *morale dei signori* e una morale delle nozioni *cristiane* di valori: quest'ultima, allignata su un terreno infetto fin nel profondo (– i Vangeli ci presentano esattamente gli stessi tipi fisiologici che sono descritti nei romanzi di Dostojevski)» (*Dar Fall Wagner...*, p. 44 [trad. it. p. 47]).

⁵⁷ August Strindberg, *Père, tragédie en trois actes. Précédée d'une lettre de M. Emile Zola*, Paris 1888 (*Fadren*, 1887).

XX

Friedrich Nietzsche a Georg Brandes

Torino, via Carlo Alberto 6, III
20 nov. 1888

Pregiatissimo Signore!

Perdono per questa risposta immediata. Capitano *curiosa* della sorte in questo momento della mia vita che non hanno l'eguale. Dapprima l'altro ieri; ora di nuovo. Ah, se sapeste che cosa avevo appena terminato di scrivere, quando la Vostra lettera mi ha fatto visita...⁵⁸

Mi sono ora raccontato con un cinismo che diverrà storico: il libro si chiama *Ecce homo* ed è un attentato al Crocifisso, compiuto senza la minima cautela: finisce in tuoni e tempeste contro tutto ciò che è cristiano o infetto di cristianesimo, tanto da far smarrire la vista e l'udito a chi legge. Dopotutto, sono il primo psicologo del cristianesimo e posso utilizzare – da vecchio artigiere qual sono – cannoni pesanti dei quali nessun nemico del cristianesimo ha neppure immaginato l'esistenza. Il tutto non è altro che il prologo della *Transvalutazione di tutti i valori*, l'opera che già è compiuta dinanzi a me: Vi giuro che in due anni la terra intera sarà in preda alle convulsioni. Io sono un destino.

Riuscite a indovinare chi è che fa la figura peggiore in *Ecce homo*? Come la stirpe più ambigua, come la razza più maledetta della storia in relazione al cristianesimo? I signori tedeschi! – Ho detto loro cose spaventose... I tedeschi hanno ad esempio sulla coscienza l'assassinio dell'ultima grande epoca della storia, il Rinascimento – in un momento in cui andavano soccombendo i valori cristiani, i valori della *décadence*, in cui gli istinti della suprema spiritualità venivano sopraffatti dagli istinti contrari, dagli istinti vitali!... A g g r e d i r e la chiesa – questo significò restaurare il cristianesimo.

⁵⁸ Nietzsche si riferisce all'inserimento di un passo riguardante Brandes nel testo di *Ecce homo* al quale stava in quei giorni lavorando (cfr. la nota successiva).

E non dovrete adirarVi per entrare alla Vostra volta in scena in un luogo decisivo del libro – (l'ho appena scritto) – in questa circostanza: io stigmatizzo il comportamento dei miei amici tedeschi, il loro assoluto piantarmi-in-asso, sia nell'onore che in filosofia. E d'improvviso apparite Voi, confuso d'una amabile nube di gloria...⁵⁹

Condivido senza condizioni ciò che dite riguardo a Dostoevski; lo considero d'altronde il materiale psicologico più significativo che io conosca, – provo per lui una strana gratitudine, per quanto sempre contravvenga ai miei istinti più sotterranei. Più o meno lo stesso rapporto che ho con Pascal, che amo quasi poiché mi ha istruito infinitamente: l'unico cristiano logico...

L'altro ieri ho letto, entusiasta e come a casa mia, *Les Mariés* del signor August Strindberg.⁶⁰ La mia più sincera ammirazione, alla quale non nuoce la sensazione di rivolgersi un poco anche su se stessa... Torino resti al mio domicilio.

Il Vostro, ora mostruoso, Nietzsche

Dove posso inviarVi il *Crepuscolo degli idoli*. Ovvero: come si fa filosofia con il martello? Se siete ancora a Copenaghen nei prossimi 14 giorni, non è necessaria risposta.

Cesare Borgia papa – sarebbe il segno del Rinascimento, il simbolo più appropriato...

⁵⁹ «Dieci anni: e nessuno in Germania si è fatto un debito di coscienza di difendere il mio nome contro l'assurdo e deliberato silenzio sotto cui lo hanno sepolto: è stato per primo uno straniero, un danese, ad avere finezza di istinto e coraggio a sufficienza per indignarsi contro i miei presunti amici... In quale università tedesca sarebbe oggi possibile tenere un corso di lezioni sulla mia filosofia, come fece a Copenaghen nella primavera scorsa il danese dottor Georg Brandes, che ha provato con ciò ancora una volta la sua qualità di psicologo?» (*Ecce homo...*, p. 361 [trad. it. p. 373s.]).

⁶⁰ August Strindberg, *Études sociales. Les Mariés*, Lousanne-Paris 1885 (*Giffas*, 1884-86).

XXI

Georg Brandes a Friedrich Nietzsche

Copenaghen, 23 nov. '88

Pregiatissimo Signore!

La vostra lettera mi ha colto in pieno fervore lavorativo, tengo lezioni su Goethe, ripeto due volte ogni conferenza e ancora la gente attende tre quarti d'ora sulla piazza dell'università per conquistarsi un posto in piedi. Mi diverte studiare il più grande dei grandi di fronte a tanta gente. Devo restar qui sino alla fine dell'anno.

Poi si dà anche la fastidiosa circostanza che – come mi è stato detto – una delle mie vecchie opere, recentemente tradotta in russo, è stata giudicata «irreligiosa» e condannata a essere b r u - c i a t a pubblicamente.⁶¹

Dovevo temere l'espulsione per i miei due ultimi lavori su Polonia e Russia; ora devo tentare di mettere in moto ogni canale possibile per ottenere il permesso di parlare in Russia quest'inverno. Si aggiunge il fatto che ora quasi tutte le lettere che scrivo e ricevo vengono confiscate. Hanno paura dopo la disgrazia di Borki.⁶² È sempre accaduto dopo gli attentati più gravi. Tutte le lettere vengono ispezionate.

Con viva gioia vedo che di nuovo avete fatto tanto. Credetemi, io faccio propaganda per Voi, dove solo mi è possibile. Appena la settimana scorsa ho suggerito seriamente a Henrik Ibsen di studiare le Vostre opere. Anche con lui avete qualcosa in comune, seppur solo molto alla lontana.⁶³ Grande, forte e irritante

⁶¹ L'opera di Brandes condannata come irreligiosa è la terza parte di *Hovedstrømninger i det nittende Aarhundredes Litteratur, Reaktionen i Frankrig* (*Correnti principali nella letteratura del XIX secolo. La reazione in Francia*, 1882).

⁶² Il 29 ottobre del 1888 il treno di Alessandro III era deragliato presso Borki per motivi che rimasero imprecisati; nonostante la gravità dell'incidente, la famiglia dello zar rimase illesa.

⁶³ Le lettere di Brandes a Ibsen che potrebbero testimoniare l'invito del critico danese a occuparsi di Nietzsche non sono conservate. Nel già rammentato studio *Henrik Ibsen*, Brandes scrive tra l'altro: «Ibsen non ha

e tuttavia amabile è la strana creatura. Strindberg sarà lieto di sapere che ne avete stima. Non conosco l'edizione francese di cui parlate. Ma qui si dice che le parti migliori in *Giftas (Mariés)* sono state omesse, in particolare la frizzante polemica con Ibsen. Leggete comunque il dramma *Père*; è un'opera di grandissimo respiro. Egli stesso ve la invierebbe volentieri. Ma lo vedo assai di rado, rifugge gli uomini a causa di un matrimonio infinitamente infelice. Pensate che ha in disgusto sua moglie dal punto di vista p s i c h i c o, ma non può farne a meno f i s i c a m e n t e. È un monogamo misogino (!).

Mi meraviglia che il tratto p o l e m i c o sia ancora in Voi così forte. Nella mia prima gioventù ero appassionatamente polemico; ora mi limito a scrivere; a combattere con il silenzio. Attaccare il cristianesimo mi sarebbe estraneo quanto lo scrivere un libello contro i licanthropi, voglio dire, contro la superstizione dei licanthropi.

Vedo comunque che ci comprendiamo. Anch'io amo Pascal. Ma già da giovane fui per i gesuiti contro Pascal (nelle *Provinciales*). Loro, consumati della vita, avevano ragione; egli non li aveva compresi; ma essi hanno compreso lui e – che capolavoro di spregiudicatezza e astuzia! – hanno pubblicato con tanto di note le sue *Provinciales*. L'edizione migliore è quella dei gesuiti.⁶⁴

Lutero contro il Papa, è la stessa collisione. Victor Hugo nella prefazione a *Feuilles d'Automne* ha scritto queste fini parole: «On convoque la diète de Worms mais on peint la chapelle Sixtine. Il y a Luther, mais il y a Michel Ange... et remarquons en passant que Luther est dans les vieilleries qui croulent autour de nous et que Michel-Ange n'y est pas».

Guardate il volto di Dostoevski: a metà tra un contadino russo e una fisiognomica di criminale, naso piatto, minuscoli occhi penetranti sotto le palpebre che tremano di nervosismo, questa fronte grande e sporgente, la bocca espressiva che parla di in-

letto nulla di Nietzsche, Nietzsche di Ibsen soltanto un dramma minore, *Le colonne della società*» (Georg Brandes, *Henrik Ibsen*, Berlin 1906, p. 65).

⁶⁴ L'edizione cui Brandes si riferisce è: Blaise Pascal, *Les provinciales ou les lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux révérendes pères jésuites*, publiées par m. l'abbé Maynard, Paris 1851.

numerevoli tormenti, di malinconia abissale, di voglie insane, di pietà infinita, di invidia appassionata! Un genio epilettico il cui aspetto già annuncia il fiume di dolcezza che empie il suo animo, le onde di una sensibilità quasi folle che gli sale alla testa, l'ambizione, infine, la grandezza della sua ambizione e l'invidia che impicciolisce l'anima.

I suoi eroi non sono soltanto poveri e degni di compassione, bensì deboli creature delicate, nobili prostitute, allucinati, epilettici dotati, entusiasti cercatori di martirio, esattamente i tipi che supporremmo di trovare tra gli apostoli e i discepoli della prima età cristiana.

Certo è difficile imbattersi in anime più estranee al Rinascimento.

Sono curioso di sapere che ruolo ho nel Vostro libro.

Vi resto fedelmente devoto

il Vostro

Georg Brandes

XXII

[Torino, 4-1-1889]⁶⁵

Friedrich Nietzsche a Georg Brandes

All'amico Georg

Dopo che tu mi hai scoperto, trovarmi è stato uno scherzo da nulla: difficile è ora perdermi...

Il Crocifisso

⁶⁵ Il biglietto non reca data, ma solo il timbro postale.

BIBLIOGRAFIA

1 - Opere consultate di Georg Brandes

Samlede Skrifter I - XVIII, Kjøbenhavn 1899-1910

Hovedstrømninger i det nittende Aarhundredes Litteratur,
Kjøbenhavn 1872 - 1890

Søren Kierkegaard. *En kritisk Fremstilling i Grundrids*,
Kjøbenhavn 1877 (Søren Kierkegaard. *Eine kritische
Darstellung*, Leipzig 1879)

Goethe und Dänemark, «Goethe-Jahrbuch», 2 (1881), pp. 1-48
*Berlin som tysk Rigshovedstad. Erindringer fra et femaarigt
Ophold*, Kjøbenhavn 1885

Emile Zola. *Virkeligheden og Temperamentet*, «Tilskueren», 9
(1887)

Moderne Geister, Berlin 1887

La letteratura danese nel secolo XIX, «Rivista contemporanea»,
Firenze, 1 gennaio 1888, pp. 46-60

Ludvig Holberg som Komedieforfatter, in *Ludvig Holbergs
samtlige Comedier*, Kjøbenhavn 1888

Indtryk fra Rusland, Kjøbenhavn 1888

Indtryk fra Polen, Kjøbenhavn 1888

Det store Menneske, Kulturens Kilde, «Tilskueren», 1 (1890), pp.
1-25 (poi in *Samlede Skrifter* XII, 1902, pp. 3-22)

Duplik, «Tilskueren», 4 (1890), pp. 251-79

Menschen und Werke, Frankfurt am Main 1894

Urussosf og Saloviof, «Politiken», 10 settembre 1900 (poi in
Samlede Skrifter XVII, 1909, pp. 95-98)

- Henrik Ibsen*, «Det ny Aarhundrede», giugno 1906, pp. 118-44 (in forma abbreviata come *Ibsen und Nietzsche*, «Die Zukunft», 30 giugno 1906, Bd. 55, pp. 490-91)
- Henrik Ibsen. Mit zwölf Briefen Henrik Ibsens* («Die Literatur». Sammlung illustrierter Einzeldarstellungen, Bd. 32-33), Berlin 1906
- Levned III. Snevringer og Horizonter*, Kjøbenhavn-Kristiania 1908
- Georg og Edvard Brandes' Brevveksling med nordiske Forfattere og Videnskabsmænd*, udgv. av Morten Borup, under medv. av Francis Bull og John Landquist, København 1939-42
- Correspondance de Georges Brandes*, Lettres choisies et annotées par Paul Krüger, I, *La France et l'Italie*, II, *L'Angleterre et la Russie*, III, *L'Allemagne*, Copenhagen 1952-1956-1966

2 - Opere consultate di Friedrich Nietzsche

- Werke* - Kritische Gesamtausgabe in 33 Bd., hrsg. von Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Berlin-New York 1967 - [KGW]
- Opere*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Milano, 1964 - [OP]
- Unzeitgemäße Betrachtungen I - David Strauß der Bekenner und der Schriftsteller* in KGW III - 1 (*Considerazioni inattuali I - David Strauss l'uomo di fede e lo scrittore*, trad. di Sossio Giametta, in OP III, 1)
- Unzeitgemäße Betrachtungen II - Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in KGW III, 1 (*Considerazioni inattuali II - Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. di Sossio Giametta, in OP III, 1)
- Unzeitgemäße Betrachtungen III - Schopenhauer als Erzieher*, in KGW III, 1 (*Considerazioni inattuali III - Schopenhauer come educatore*, trad. di Sossio Giametta, in OP III, 1)
- Menschliches, allzumenschliches*, KGW IV, 2 u. 3 (*Umano, troppo umano*, trad. di Sossio Giametta e Mazzino Montinari, in OP IV, 2 e 3)

- Morgenröthe*, in KGW V, 1 (*Aurora*, trad. di Ferruccio Masini, in OP V, 1)
- Die fröhliche Wissenschaft*, in KGW V, 2 (*La gaia scienza*, trad. di Ferruccio Masini, in OP V, 2)
- Also sprach Zarathustra*, in KGW VI, 1 (*Così parlò Zarathustra*, trad. di Mazzino Montinari, in OP VI, 1)
- Jenseits von Gut und Böse*, in KGW VI, 2 (*Al di là del bene e del male*, trad. di Ferruccio Masini, in OP VI, 2)
- Genealogie der Moral*, in KGW VI, 2 (*Genealogia della morale*, trad. di Ferruccio Masini, in OP VI, 2)
- Der Fall Wagner* in KGW VI, 3 (*Il caso Wagner*, trad. di Ferruccio Masini in OP VI, 3)
- Götzen-Dämmerung*, in KGW VI, 3 (*Crepuscolo degli idoli*, trad. di Ferruccio Masini, in OP VI, 3)
- Ecce Homo*, in KGW VI, 3 (*Ecce Homo*, trad. di Roberto Calasso, in OP VI, 3)
- Nietzsche contra Wagner*, in KGW VI, 3 (*Nietzsche contra Wagner*, trad. di Ferruccio Masini, in OP VI, 3)
- Dionysos Dithyramben*, KGW VI, 3 (*I ditirambi di Dioniso*, trad. di Giorgio Colli, in OP VI, 3)
- Unzeitgemässe Betrachtungen*, in *Nietzsche's Werke* (ed. C. G. Naumann), Leipzig 1893 [1892]
- Also sprach Zarathustra*, in *Nietzsche's Werke* (ed. C. G. Naumann), Leipzig 1893
- Menschliches, Allzumenschliches*, in *Nietzsche's Werke* (ed. C. G. Naumann), Leipzig 1894 [1893]
- Hymnus an das Leben für gemischten Chor und Orchester componiert von Friedrich Nietzsche*, Leipzig 1887
- Briefwechsel* - Kritische Gesamtausgabe, [KGB], hrsg. von Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Berlin-New York 1975-
- Sämtliche Briefe* - *Kritische Studienausgabe* in 8 Bänden [KSB], hrsg. von Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Berlin-New York 1986

3 - Altre opere consultate

- Lou [Andreas] von Salomé [Henry Lou], *Im Kampf um Gott*, Leipzig-Berlin 1885
- Lou Andreas Salomé, *Zum Bilde Friedrich Nietzsches. Eine psychologische Studie*, «Freie Bühne für modernes Leben», 2 (1891), pp. 64-68, 88-91 e 109-112
- Lou Andreas Salomé, *Zum Bilde Friedrich Nietzsches. (Mit Beigabe ungedruckter Briefe)*, «Freie Bühne für modernes Leben», 3 (1892), pp. 249-57 e 489-96
- Lou Andreas Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Wien 1894
- Walter Bagehot, *Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluß der natürliche Zuchtwahl und der Vererbung auf die Bildung politischer Gemeinwesen*, Leipzig 1874
- Adrien Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, Paris 1691
- Leo Berg, *Friedrich Nietzsche. Studie*, «Deutschland», 9 u. 10 (1889), pp. 148s. e 168ss.
- Bjørnsterne Bjørnson, *En Hanske. Skuespil*, Kjøbenhavn 1883
- John William Draper, *Den europæiske Aandsudviklingshistorie (History of the Intellectual Development of Europe, 1863)*, Kjøbenhavn 1875
- Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, hrsg. von Heinz Schlaffer, in Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke*, Münchner Ausgabe, hrsg. von Karl Richter in Zusammenarbeit mit Herbert G. Göpfert, Norbert Miller und Gerhard Sauder, Bd. 19, München 1986
- Gustave Flaubert, *Lettres à George Sand*, Paris 1884
- Elizabeth Förster-Nietzsche, *Das Leben Friedrich Nietzsche's*, Leipzig 1895 [I], 1897 [II] e 1904 [III]
- Elizabeth Förster-Nietzsche, *Der junge Nietzsche*, Leipzig 1912
- Elizabeth Förster-Nietzsche, *Der einsame Nietzsche*, Leipzig 1914
- Arne Garborg, *Forord*, in Ola Hansson, *Friedrich Nietzsche. Hans Personlighed og hans System*, oversat og med et Forord af Arne Garborg, Christiania og Kjøbenhavn 1890

- Johann Wolfgang Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, in *Goethes Werke* in 14 Bänden [Hamburger Ausgabe], hrsg. von Erich Trunz, Hamburg-München 1948-1964, vol. VII
- Ola Hansson, *Den svensk Skönliteratur 1887 i Fugleperspektiv*, «Ny Jord», 1 (1888), pp. 291-97 e 342-52.
- Ola Hansson, *Friedrich Nietzsche. Die Umrißlinien seines Systems und seiner Persönlichkeit*, «Unsere Zeit. Deutsche Revue der Gegenwart», 11 (1889), pp. 400-18
- Ola Hansson, *Nietzscheanismus in Skandinavien*, «Neue Freie Presse», 9031 (15 ottobre 1889)
- Ola Hansson, *Friedrich Nietzsche. Seine Persönlichkeit und sein System*, Leipzig 1890
- Marie Herzfeld, *Die skandinavische Literatur. Nebst anderen Essays*, Berlin 1898
- Karl Hillebrand, *Zeiten, Völker und Menschen*, 2. Bd., *Welsches und Deutsches*, Berlin 1875
- Harald Høffding, *Demokratisk Radikalisme*, «Tilskueren», 11-12 (1889), pp. 849-72 (poi in *Moderne Filosofer*, Kjøbenhavn 1904)
- Harald Høffding, *Gensvar til Dr. G. Brandes*, «Tilskueren», 2-3 (1890), pp. 125-53
- Harald Høffding, *Epilog*, «Tilskueren», 5 (1890), pp. 343-53
- Alfred Ipsen, *Georg Brandes: En Bog om Ret og Uret. Bidrag til dansk Aandslivs Historie i de sidste Decennier af det 19de Aarhundrede*, Kjøbenhavn 1902-1903
- Johann Jacoby, *Gothold Ephraim Lessing, der Philosoph*, Berlin 1863
- Hugues Robert Félicité de Lamennais, *Paroles d'un croyant*, Paris 1834
- Henri Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche*, Paris 1898
- Laura Marholm, *Der Erdboden des Talents*, «Freie Bühne für modernes Leben», 1-7, pp. 201-205
- Adam Mickiewicz, *Księgi Narodu Polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Paryż 1832
- Max Nordau, *Entartung*, Berlin 1892-93
- Franz Overbeck - Heinrich Köselitz [Peter Gast], *Briefwechsel*, hrsg. und kommentiert von David Marc Hoffmann, Niklaus Peter, Theo Salfinger, Berlin-New York 1998

- Blaise Pascal, *Les provinciales ou les lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux révérendes pères jesuites*, publiées par m. l'abbé Maynard, Paris 1851
- Ernest Renan *Dialogues et fragmentes philosophiques*, Paris 1876
- Bernard Scharlitt, *Über Nietzsches Polentum*, «Politisch-anthropologische Monatsschrift», 5 (1906), pp. 38-44
- Konrad Simonsen, *Georg Brandes: Jødisk Aand i Danmark, Kjøbenhavn 1913* (Conrad [sic!] Simonsen, *Moderner Geist in Dänemark*, vom Verfasser bearb. und autoris. deutsche Ausgabe in Übertragung von Alfred Voigt, Leipzig 1914)
- Juljusz Slowacki, *Anbelli*, Paryz 1838
- Ludwig Stein, *Friedrich Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren*, Berlin 1893
- David Strauß, *Der alte und der neue Glaube*, Leipzig 1872
- August Strindberg, *Études sociales. Les Mariés*, Lousanne-Paris 1885 (Giftas, 1884-86)
- August Strindberg, *Père, tragédie en trois actes. Précédée d'une lettre de M. Emile Zola*, Paris 1888 (*Fadren*, 1887)
- Ferdinand Tönnies, *Il culto di Nietzsche*, a cura di Enrico Donaggio e Domenico M. Fazio, Roma 1998
- Lodovico Zdekauer, *Lavori sulla storia medievale d'Italia*, «Archivio Storico Italiano», 1-2 (1888)

4 - Letteratura critica

- Sandro Barbera - Giuliano Campioni, *Wissenschaft und Philosophie der Macht bei Nietzsche und Renan* «Nietzsche-Studien», 13 (1984), pp. 279-316
- Harald Beyer, *Nietzsche og Norden*, Bergen 1958-59
- Klaus Bohnen, *Brandes und die «Deutsche Rundschau»*. *Unveröffentlichter Briefwechsel zwischen Georg Brandes und Julius Rodenberg*, Kopenhagen-München 1980
- Horst Brandl, *Persönlichkeitsidealismus und Willenskult. Aspekte der Nietzsche-Rezeption in Schweden*, Heidelberg 1977

- Horst Brandl, *Skandinavische Aspekte der Nietzsche-Rezeption (erster Teil)*, «Nietzsche-Studien», Bd. 12 - 1983, pp. 378-418
- Elias Bredsdorff, *Den store nordiske krig om seksualmoralen*, København 1973
- Jørgen Stender Clausen, *Georg Brandes. Det nytter ikke at sende hære mod ideer. Georg Brandes' kulturkritik i årene omkring 1. verdenskrig*, København 1984
- Jørgen Stender Clausen, *Georg Brandes og Italien. Indflydelse og reception*, «Studi Nordici», 3 (1996), pp. 69-114
- Per Dahl, *Nietzsche i dansk litteratur*, in Lars-Henrik Schmidt (red.), *Nietzsche - En tragisk filosof*, København 1985, pp. 118-33
- Per Dahl, *Georg Brandes - tidstavle 1842-1927*, in «Arbejdspapirer - Institut for Litteraturhistorie Aarhus Universitet», 18 (1998)
- Per Dahl, *Die guten Nordwinde aus Kopenhagen. Georg Brandes und die Einführung Nietzsches in Skandinavien*, in *Widersprüche. Zur Frühen Nietzsche-Rezeption*, hrsg. von Andreas Schirmer und Rüdiger Schmidt, Weimar 2000, pp. 11-22
- Jørgen Egebak, *The Early Discussion of Nietzsche in Denmark*, «Scandinavica», 24 (1985), pp. 143-59
- Alessandro Fambrini, *Ola Hansson und Georg Brandes. Einige Bemerkungen über die erste Rezeption Nietzsches*, «Nietzsche-Studien», 26 (1997), pp. 421-40
- Alessandro Fambrini, *Ola Hansson und die Folgen*, in *Widersprüche. Zur Frühen Nietzsche-Rezeption*, in *Widersprüche*, hrsg. von Andreas Schirmer und Rüdiger Schmidt, Weimar 2000, pp. 65-78
- Federico Gerratana, *Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen Eduard von Hartmann-Rezeption Nietzsches [1869-1874]*, «Nietzsche-Studien», 17 (1988), pp. 391-433
- Jørgen Knudsen, *Georg Brandes: frigørelsens vej. 1842-1877*, København 1985
- Jørgen Knudsen, *Georg Brandes: Berlin. 1877-1883*, København 1988
- Jørgen Knudsen, *Georg Brandes: symbolet og manden. 1883-1895*, København 1994

- Jørgen Knudsen, *Georg Brandes: magt og afmagt. 1896-1914*, København 1998
- Richard Frank Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist*, zweite verbesserte und ergänzte Auflage, Berlin-New York 1998
- Dieter Lang, *Georg Brandes und der Anfang der Nietzsche-Rezeption in Skandinavien*, «Nietzsche kontrovers», 5 (1985), pp. 87-104
- Urs Marti, *Ludwig Stein's Nietzsches Kritik*, «Nietzsche-Studien», 16 (1987), pp. 353-81
- Mazzino Montinari, *Nietzsche lesen*, Berlin-New York 1982
- Inger Månesköld-Öberg, *Att spegla tiden - eller forma den. Ola Hanssons introduktion av nordisk litteratur i Tyskland 1889-1895*, Göteborg 1984
- Bertil Nolin, *Den gode europén. Studier i Georg Brandes' idéutveckling 1871-1893 med speciell hänsyn till hans förhållande till tysk, engelsk, slavisk och fransk litteratur*, Uppsala 1965
- Franco Perrelli, *Strindberg e Nietzsche: un problema di storia del nichilismo*, Bari 1984
- Heinz Frederick Peters, *La sorella di Zarathustra. Biografia di Elisabeth Förster-Nietzsche*, trad. di Brigitte Baumbusch, s. i. l. [Firenze] 1977
- Jörg Salaquarda, *Der unmögliche Shelley*, «Nietzsche-Studien», 8 (1979), pp. 396-97
- Bengt Algot Sørensen, *Georg Brandes als «deutscher» Schriftsteller*, in *The Activist Critic. A Symposium on the Political Ideas, Literary Methods and International Reception of Georg Brandes*, ed. by Hans Hertel and Sven Møller Christensen, Copenhagen 1980, pp. 127-45
- Bengt Algot Sørensen, *Laura Marholm, Friedrich Nietzsche und Gerhard Hauptmanns Einsame Menschen*, «Orbis Litterarum», 47 (1992), pp. 52-62
- Heiko Uecker, *Ein guter dänischer Europäer. Georg Brandes und Friedrich Nietzsche*, «Arcadia», 17 (1982), pp. 245-57
- Arne Widell, *Ola Hansson i Tyskland. En studie i hans liv och diktning åren 1890-1893*, Stockholm 1979

VOLUMI PUBBLICATI NELLA COLLANA «LABIRINTI»

- 1 *L'angelo dell'immaginazione*, a cura di Fabio Rosa, 1992.
- 2 *Ercole in Occidente*, a cura di Attilio Mastrocinque, 1993 (esaurito).
- 3 *I grandi santuari della Grecia e l'Occidente*, a cura di Attilio Mastrocinque, 1993.
- 4 *«Il mio nome è sofferenza». Le forme e la rappresentazione del dolore*, a cura di Fabio Rosa, 1993.
- 5 *Carlo Battisti, glottologo e attore neorealista*, a cura di Emanuele Banfi, 1993.
- 6 *Culti pagani nell'Italia settentrionale*, a cura di Attilio Mastrocinque, 1994.
- 7 Paolo Bellini, *La «Descrittione della Pollonia» di Fulvio Ruggieri*, 1994.
- 8 *Immagini del corpo in età moderna*, a cura di Paola Giacomoni, 1994.
- 9 Paolo Gatti, *Synonyma Ciceronis. La raccolta 'Accusat, lacescit'*, 1994.
- 10 *Problemi dell'educazione alle soglie del Duemila. Scritti in onore di Franco Bertoldi*, a cura di Olga Bombardelli, 1995.
- 11 *La domanda di Giobbe e la razionalità sconfitta*, a cura di Claudio Gianotto, 1995.
- 12 *Femminile e maschile tra pensiero e discorso*, a cura di P. Cordin - G. Covi - P. Giacomoni - A. Neiger, 1995.

- 13 *Pothos. Il viaggio, la nostalgia*, a cura di Fabio Rosa e Francesco Zambon, 1995.
- 14 *Viaggi e viaggiatori nelle letterature scandinave medievali e moderne*, a cura di Fulvio Ferrari, 1995.
- 15 *Sei lezioni sul linguaggio comico*, a cura di Emanuele Banfi, 1995.
- 16 *Dudone di San Quintino*, a cura di Paolo Gatti e Antonella Degl'Innocenti, 1995.
- 17 Jan Wladyslaw Wos, *La nonciature en Pologne de l'archevêque Hannibal de Capoue (1586-1591)*, 1995.
- 18 *La 'seconda prosa'. La prosa russa negli anni '20 e '30 del Novecento*, a cura di T. V. Civ'jan - D. Rizzi - W. Weststeijn, 1995.
- 19 *Visioni e archetipi. Il mito nell'arte sperimentale e di avanguardia del primo Novecento*, a cura di F. Bartoli - R. Dalmonte - C. Donati, 1996 (esaurito).
- 20 *I silenzi dei testi. I silenzi della critica*, a cura di Carla Locatelli e Giovanna Covi, 1996 (esaurito).
- 21 Luca Pietromarchi, *La 'Quête de Joie' di Patrice de La Tour du Pin*, 1995.
- 22 *Analisi e canzoni*, a cura di Rossana Dalmonte, 1996.
- 23 Lady Mary Montagu, *Lettere scelte*, a cura di Giovanna Silvani, 1996.
- 24 *Dall'Indo a Thule. I greci, i romani, gli altri*, a cura di Antonio Aloni e Lia De Finis, 1996 (esaurito).
- 25 *Miscillo flamme. Studi in onore di Carmelo Rapisarda*, a cura di Antonella Degl'Innocenti e Gabriella Moretti, 1997.
- 26 *La memoria pia. I monumenti ai caduti della Prima guerra mondiale nell'area trentino-tirolese*, a cura di Gianni Isola, 1997.
- 27 *Atti del Secondo Incontro di Linguistica greca*, a cura di Emanuele Banfi, 1997.
- 28 *Archivio italo-russo*, a cura di Daniela Rizzi e Andrej Shishkin, 1997.
- 29 *Parallela 6: italiano e tedesco in contatto e a confronto*, a cura di P. Cordin - M. Iliescu - H. Siller Runggaldier, 1998.
- 30 *Critical Studies on the Feminist Subjects*, a cura di Giovanna Covi, 1997.

- 31 *Tra edificazione e piacere della lettura: le Vite dei santi in età medievale*, a cura di Antonella Degl'Innocenti e Fulvio Ferrari, 1998.
- 32 *Descrizioni e iscrizioni: politiche del discorso*, a cura di Carla Locatelli e Giovanna Covi, 1998.
- 33 *Dalla tarda latinità agli albori dell'Umanesimo: alla radice della storia europea*, a cura di Paolo Gatti e Lia de Finis, 1998.
- 34 Francesco Bartoli, *Figure della melanconia e dell'ardore. Saggi di ermeneutica teatrale*, 1998.
- 35 Theodor Storm, *'Immensee' e altre novelle*, a cura di Fabrizio Cambi, 1998.
- 36 *Pause, interruzioni, silenzi. Un percorso interdisciplinare*, a cura di Emanuele Banfi, 1999.
- 37 Friedrich Hebbel, *Schnock. Un dipinto olandese*, a cura di Alessandro Fambrini, 1998.
- 38 Elena Rosanna Marino, *Gli scolî metrici antichi alle 'Olimpiche' di Pindaro*, 1999.
- 39 *Reinventare la natura. Ripensare il femminile*, a cura di P. Cordin - G. Covi - P. Giacomoni - A. Neiger, 1999.
- 40 *Percorsi socio- e storico-linguistici nel Mediterraneo*, a cura di Emanuele Banfi, 1999.
- 41 *L'occhio, il volto. Per un'antropologia dello sguardo*, a cura di Francesco Zambon e Fabio Rosa, 1999.
- 42 Ignazio Macchiarella, *Introduzione al canto di tradizione orale nel Trentino*, 1999.
- 43 *Dalla lirica al teatro: nel ricordo di Mario Untersteiner (1899-1999)*, a cura di Luigi Belloni - Vittorio Citti - Lia de Finis, 1999.
- 44 Michio Fujitani, *Shinkyoku, il canto divino. Leggere Dante in Oriente*, introduzione di Emanuele Banfi, 2000.
- 45 *Giuseppe Fraccaroli (1849-1918) Letteratura, filologia e storia fra Otto e Novecento*, a cura di Alberto Cavarzere e Gian Maria Varanini, 2000.
- 46 *Tutti i lunedì di primavera. Seconda rassegna europea di musica etnica dell'Arco Alpino*, a cura di Rossana Dalmondo e Ignazio Macchiarella, 2000.
- 47 *Co(n)texts: Implicazioni testuali*, a cura di Carla Locatelli, 2000.
- 48 Jan Władisław Woś, *Politica e religione nella Polonia tardomedioevale*, 2000.

- 49 *Il prosimetro nella letteratura italiana*, a cura di Andrea Comboni e Alessandra di Ricco, 2000.
- 50 *Rus Africum. Scavo e ricognizione nei dintorni di Dougga*, a cura di Mariette de Vos, 2000.
- 51 *Un'artistica rappresentazione di Esmoreit, figlio del re di Sicilia*, a cura di Fulvio Ferrari, 2001.
- 52 *La scuola alla prova*, a cura di Olga Bombardelli e Marco Dallari, 2001.

© Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche
Università degli Studi di Trento

Georg Brandes (1842-1927), danese, critico letterario e studioso di fama internazionale, fu il capofila di un movimento che proiettò la cultura nordica ai vertici dell'avanguardia europea nel *fin de siècle*. Il suo saggio su Nietzsche, *Radicalismo aristocratico* (1889), non è soltanto il primo di una lunga teoria di testi che nel volgere di pochi anni segneranno l'immensa fortuna critica del filosofo tedesco, ma anche la voce ora distaccata ora appassionata di chi per Nietzsche rappresentava un modello critico e un esempio intellettuale e fu al tempo stesso un'isola di serenità e comprensione nel periodo che precedette il crollo psichico del gennaio 1889. L'edizione che qui presentiamo comprende, oltre a *Radicalismo aristocratico*, anche i successivi interventi di Brandes su Nietzsche e il carteggio tra i due autori: una serie di materiali che si offrono con la duplice valenza di vivida testimonianza su un periodo decisivo e controverso della modernità e, insieme, di tuttora sorprendente attualità.



ISBN 88-8443-009-7

L. 25.000 i.c.