Piccola Biblioteca 556

Arthur Schopenhauer

IL MIO ORIENTE



ADELPHI

Arthur Schopenhauer

IL MIO ORIENTE

A cura e con un saggio di Giovanni Gurisatti

ADELPHI EDIZIONI

INDICE

Avvertenza 9

IL MIO ORIENTE

I. Io e Buddha 15
II. Io e l'Oriente 19
III. Oriente *versus* Occidente 33
IV. Sulle tracce dell'India 52
V. Il velo di Māyā 77
VI. Al di là dell'illusione 85
VII. Contro il teismo 93
VIII. La vita? Una strada sbagliata 98
IX. La morte? Nulla che sia da temere 104
X. Compassione 127
XI. Ascesi 145
XII. Contemplazione 148
XIII. Redenzione 152
XIV. Santi e mistici 160

Appendice. La biblioteca orientale di Schopenhauer 171

Schopenhauer e l'India *di Giovanni Gurisatti* 185
Sigle e Abbreviazioni 223

AVVERTENZA

In un'epoca «sfavorevole alla filosofia», in cui essa gli appariva «ignobilmente sfruttata come mezzo di governo e di lucro», Schopenhauer impose a se stesso il motto «*Vitam impendere vero*» – consacrare la vita alla verità –, inaugurando una riflessione che ebbe nel puro bisogno metafisico di conoscenza la sua origine e la sua meta.
Ciò lo portò in più di un'occasione a collocarsi controcorrente rispetto alla filosofia e alla cultura ufficiali, e ad assumere, in fatto di gnoseologia, filologia, estetica, etica, religione, prospettive che dovettero risultare scandalose a chi ebbe la ventura di avvicinare la sua opera.
Il lettore del tempo non avrebbe potuto che essere spiazzato di fronte a un sistema filosofico che si poneva esplicitamente sotto l'egida non solo di Kant e di Platone, ma anche, e soprattutto, dei Veda e delle Upaniṣad, e che plaudiva all'antichissima saggezza indiana, auspicando come salutare l'influsso della letteratura sanscrita sull'Europa di allora. Tant'è vero che *Il mondo come volontà e rappresentazione*, la cui Prefazione conteneva queste provocatorie affermazioni, si rivelò, alla sua comparsa nel 1819, un tale insuccesso intellettuale, accademico e commerciale, da co-

stringere il suo autore a lunghi anni di silenzio e di isolamento.
Furono però anni assai fecondi, ricchi di scoperte e di approfondimenti. Schopenhauer, infatti, che già nelle carte preparatorie al *Mondo* aveva sviluppato i suoi temi indiani preferiti, dalla Māyā, a Brahman, al *nirvāṇa*, sull'onda del proliferare di studi filologici nel Vecchio Continente stabilì un confronto serrato con le culture d'Oriente, destinato a lasciare una traccia indelebile nelle opere della maturità, la *Volontà nella natura*, l'*Etica*, i *Supplementi* al *Mondo* e, infine, i *Parerga e paralipomena*.
Tuttavia, grazie alla sua continuità cronologica, alla libertà della scrittura e al carattere aperto della struttura, il sismografo più sensibile e preciso dell'esperienza orientale di Schopenhauer rimane il suo lascito manoscritto, il quale, a partire dal periodo di Berlino (1818-1830), attraverso frammenti, appunti, aforismi, giunge a coprire tutto l'arco della sua vita in un costante, dialettico rapporto di osmosi con l'opera pubblicata.
Un percorso sotterraneo, affascinante, che si apre nel 1822, negli *Appunti di viaggio*, con una serie di citazioni tratte dal *Chinese Dictionary* di Robert Morrison, e si conclude simbolicamente con una fulminea annotazione dei *Senilia*, risalente al 1860 – anno della morte del filosofo – e relativa alla datazione dei Veda e delle Upaniṣad fornita da Max Müller.
È entro questi due estremi che si dipana il «viaggio in Oriente» di Schopenhauer, ed è

questo viaggio che ci siamo riproposti di offrire al lettore italiano, estrapolandone i frammenti dal *mare magnum* degli autografi, nell'intento di rendere visibile e praticabile con facilità una via altrimenti destinata, forse, a passare inosservata.

Sono qui raccolte, pressoché nella loro integralità, le annotazioni in cui il filosofo fa diretto riferimento alla cultura orientale, sia trattandone i temi, sia impiegando singoli termini, concetti e rimandi, tanto nel testo che nelle note. Sono state incluse inoltre una serie di annotazioni che, pur prive di richiami espliciti, o sono indicate dall'autore come attinenti al tema, oppure, per la loro affinità con quelle specificamente orientali, contribuiscono alla loro migliore comprensione.

Ne è risultato un itinerario, organizzato per argomenti, che anzitutto illumina il rapporto personale e filosofico che Schopenhauer istituiva fra sé e Buddha e fra sé e l'Oriente, nonché la sua tesi della superiorità della cultura orientale su quella occidentale, giudaico-cristiana in particolare (capp. I-III); in secondo luogo, fornisce le notizie e le considerazioni che egli trasse dalle principali pubblicazioni orientalistiche del suo tempo, e che formano la base filologica dell'analisi filosofica (cap. IV); in terzo luogo, delinea le riflessioni metafisiche sui temi dell'apparenza, dell'essenza, di Dio, del pessimismo, del dolore, della morte (capp. V-IX), e infine la meditazione etica che porta dalla compassione e dall'ascesi alla contemplazione e al-

la redenzione (capp. X-XIII), sfociando (cap. XIV) in quel confronto tra santi indiani e mistici cristiani che costituisce il culmine della eterodossia schopenhaueriana.
A completare il quadro, abbiamo riportato in appendice il catalogo dettagliato della biblioteca orientale di Schopenhauer – per quanto se ne sia conservato –, che testimonia di come il filosofo, pur nell'orizzonte pionieristico dell'indologia contemporanea, intendesse dare un solido fondamento testuale alle proprie speculazioni metafisiche. Va rammentato peraltro che la sua biblioteca conteneva almeno altrettante opere orientali che capolavori della letteratura greca e latina.
L'Oriente di Schopenhauer che ne risulta appare nitido, profondo, complesso, stimolante, anche se non del tutto *vero*. Se Schopenhauer scrisse che «la verità è rappresentata nuda, in quanto non porta con sé nulla, non ha nulla da distribuire, e vuole essere cercata soltanto per sé», questo non gli impedì di vedere in India cose che non c'erano, e di non vedervi cose che c'erano. Una rappresentazione destinata in gran parte a rimanere soltanto «sua» – proprio come recita il celebre *incipit* del *Mondo* –, ma che rivela al tempo stesso un'apertura mentale nei confronti dell'«altro» dall'Europa, che per intelligenza, lungimiranza e disinvoltura non ebbe eguali nell'Ottocento, e che mantiene oggi la sua intrinseca attualità.

IL MIO ORIENTE

I
IO E BUDDHA

La via del dolore

[1]A diciassette anni, digiuno di qualsiasi istruzione scolastica di alto livello, fui turbato dallo *strazio della vita* proprio come Buddha in gioventù, allorché prese coscienza della malattia, della vecchiaia, del dolore, della morte. La verità, che mi parlava in modo così chiaro e manifesto dal mondo, presto ebbe la meglio sui dogmi giudaici che erano stati inculcati anche in me, e ne conclusi che un mondo siffatto non poteva essere l'opera di un essere infinitamente buono, bensì di un demonio, che aveva dato vita alle creature per deliziarsi alla vista dei loro tormenti. Questo indicavano i fatti, e la convinzione che le cose non potessero stare altrimenti prese il sopravvento. Non v'è dubbio che l'esistenza umana esprima il *destino del dolore.* Essa vi è profondamente immersa, non gli sfugge; il suo corso e la sua fine sono assolutamente tragici: non si può non riconoscervi una certa intenzionalità. È vero peraltro che *il dolore* è il δεύτερος πλοῦς,[2] cioè il *surrogato* della virtù e della santità.[3] Purificati da esso giungia-

1. [HN IV, 1, 96-97 (1832). Per le Sigle e Abbreviazioni si veda sotto, pp. 222-25].

2. [«Seconda navigazione»].

3. Dice Lamartine del dolore: «Tu me traites sans doute

mo infine alla negazione della volontà di vita, al ritorno indietro dalla strada sbagliata, alla redenzione, ed è per questo che la potenza misteriosa che guida il nostro destino, e che secondo la credenza popolare è miticamente personificata dalla provvidenza, ha pensato di riservarci dolori su dolori. Al mio sguardo giovanile, parziale finché si vuole ma giusto nei limiti della sua prospettiva, il mondo si presentava dunque come l'opera di un demonio. Ma in sé questa potenza e onnipotenza misteriosa è la nostra stessa volontà, intesa da un punto di vista che non ricade nella coscienza; e il dolore è sì lo scopo immediato della vita, come se questa fosse l'opera di un demonio, eppure tale scopo non è l'ultimo, giacché esso è un mezzo, uno strumento di grazia, e in quanto tale è da noi stessi predisposto, come si è detto, in funzione del nostro vero e ultimo bene.

en favori des cieux, / Car tu n'épargnes pas les larmes à mes yeux! / Eh bien! je les reçois comme tu les envoies, / Tes maux seront mes biens, et tes soupirs mes joies. / *Je sens qu'il est en toi, sans avoir combattu, / Une vertu divine au lieu de ma vertu, / Que tu n'es pas la mort de l'âme, mais sa vie, / Que ton bras, en frappant, guérit et vivifie*» [«Mi tratti, è vero, da beniamino del cielo, / poiché giammai risparmi lacrime ai miei occhi! / Ebbene! Le accetto come un dono, / i tuoi mali saranno i miei beni, i tuoi sospiri le mie gioie! / *Sento che c'è in te, senza avere combattuto, / una virtù divina in luogo della mia virtù, / sento che dell'anima non sei la morte ma la vita, / e che il tuo braccio, quando colpisce, vivifica e guarisce*» (A. de Lamartine, *Hymne à la douleur*, in *Harmonies poétiques et religieuses*, Paris, 1830, vol. II, 7, vv. 59 sgg.)].

[1]Una certa dose di *stoicismo* che fa fronte al destino non è cosa rara, ma nasce perlopiù dalla durezza di cuore: a chi lo possiede in realtà mancano la forza e la sensibilità per un'intensa sofferenza interiore. Questo *stoicismo,* che sia opera della ragione o dell'insensibilità, può essere una buona corazza contro i dolori della vita e servire a sopportare meglio il presente, tuttavia ostacola la *vera salvezza,* poiché, appunto, indurisce il cuore. Come può infatti un cuore essere migliorato dalle sofferenze se, serrato da una corteccia di sasso, non le sente nell'intimo? Eppure questo tipo di miglioramento, di redenzione, di conversione della volontà è senz'altro il più frequente, ciò che ho chiamato il δεύτερος πλοῦς. È la via di quei peccatori che noi tutti siamo. L'altra via, di pura conoscenza, è quella del santo, e rappresenta la più rara delle eccezioni.

Quest'ultima è l'angusta via riservata agli eletti, e senza l'altra per la maggior parte degli uomini non vi sarebbe salvezza. Alla seconda via ci opponiamo con tutte le forze: la nostra meta è vivere, per la nostra breve stagione, una vita passabile e oziosa, che, se anche nel migliore dei casi può risultare men che mediocre, ci appare comunque infinitamente preferibile alla salvezza eterna. Ma la potenza misteriosa, che affonda le proprie radici nel segreto del nostro

1. [HN IV, 1, 94-95 (1832)].

intimo e guida il destino del singolo, si prende premurosamente cura di noi facendo crescere sul nostro cammino spine su spine e arrecandoci ovunque, senza possibilità di scampo, il dolore salutare, la panacea delle nostre pene. È per questo che la vita è una tragedia nel grande come nel piccolo. L'eroe soffre fino a quando, purificato e trasfigurato, distoglie la sua volontà dal mondo.
<L'unico stato d'animo veramente adatto all'uomo di tutti i tempi è quello il cui basso fondamentale suona: *me pesa de haber nacido.*[1] Solo in virtù di esso egli sarà sempre in sintonia con il mondo circostante e il destino: è il contrario del *sapiens beatus* stoico.>

La virtù dell'infelicità

[2]Non bisognerebbe mai invidiare un altro per la sua felicità, ma per la sua *infelicità*, giacché *l'infelicità è il surrogato della virtù*, in quanto, come d'altronde anche quest'ultima, porta alla negazione della volontà.

1. [Cfr. P. Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, atto I, scena 1: «Perché il delitto maggiore / dell'uomo è l'esser nato»].

2. [HN IV, 1, 96 (1832)].

II
IO E L'ORIENTE

Quanto devo ai Veda e alle Upaniṣad

[1]Dopo ogni scoperta importante, i detrattori la trovano già formulata in vecchi scritti; così *tracce della mia dottrina* si trovano *in quasi tutte le filosofie* di tutte le epoche. Non solo nei Veda, in Platone e Kant, nella materia vivente di Bruno, di *Glisson* e *Spinoza* e nelle monadi latenti di Leibniz, ma proprio in tutte le filosofie degli antichi e dei moderni: travestita però nel modo più vario, intrecciata con assurdità che saltano agli occhi, e nelle forme più barocche, in cui la si riconosce soltanto se la si cerca. Mi sembra proprio come quando in tutti gli animali si ritrova il tipo umano, ma stranamente deformato, incompiuto, talora atrofizzato, talaltra mostruoso, talora come rozzo tentativo, talaltra come caricatura. La presuntuosità di questo paragone non è che un *corollarium* della presunzione che c'è, in generale, nel mettere in piedi un nuovo sistema filosofico; nel fare questo, infatti, si dichiarano falliti tutti i tentativi precedenti, il proprio invece riuscito, e chi non la pensa così e tuttavia vuole affibbiare al mondo un nuovo sistema è necessariamente uno *charlatan*. Fino a ora è stato nella filosofia

1. [HN I, 421-22 (1816); trad. it., 567-68].

come nelle aste, dove chiunque parli per ultimo invalida proprio perciò tutto quel che è stato detto prima.
Del resto non credo, lo ammetto, che la mia teoria sarebbe mai potuta nascere prima che le Upaniṣad, Platone e Kant avessero potuto gettare contemporaneamente i loro raggi nello spirito di un uomo. Ma certo vi erano (come dice *Diderot*) molte colonne e il sole splendeva su tutte: eppure solo la colonna di Memnone risuonava. *Nipote di Rameau.*[1]

Le due vie del mio sistema

[2]Dovunque appare *l'opposizione tra l'universale e il particolare*: il primo come via retta, il secondo come via erronea.

	Universale	*Particolare*
Metafisica	idea platonica	ciò che diviene, e non è
	cosa in sé di Kant	apparenza
	sapienza dei Veda	Māyā
Estetica	puro soggetto del conoscere, con quiete e beatitudine	il conoscere in balia della volontà, con angoscia e preoccupazione
	serenità dell'arte	miseria della realtà
	idea platonica come oggetto dell'arte	cosa particolare come oggetto della volontà

1. [Composto da Diderot tra il 1762 e il 1774, ma rimasto inedito, *Le neveu de Rameau* fu noto a Schopenhauer nella traduzione tedesca di Goethe: *Rameau's Neffe. Ein Dialog von Diderot*, Göschen, Leipzig, 1805].
2. [HN I, 392 (1816); trad. it., 527].

Morale	Il distogliersi della volontà dalla vita, scaturito dalla conoscenza dell'essenza del mondo, si manifesta come rassegnazione, virtù, superamento del mondo, ascetismo, vero calmo abbandono, assenza di volontà.	...	veemente volontà di vita in generale, ma guerra con l'apparenza particolare, passione, cupidigia, ira, invidia, sete sempre crescente, vizio, cattiveria. Suicidio dopo una difficile lotta, come manifestazione compiuta del dissidio della volontà di vivere con se stessa.

amore	.....	egoismo
estinzione della volontà teoria	...	estinzione del corpo empiria

Concordanze stupefacenti

[1]Nel settimo volume del «Journal Asiatique»[2] si trova una descrizione abbastanza dettagliata e davvero molto bella della vita e della dottrina esoterica di Fo, o Buddha, o Sigemuni, Śākyamuni, che concorda in modo stupefacente con il mio sistema. Nell'ottavo volume (1826) è contenuta, a mo' di continuazione, la dottrina essoterica, che però è del tutto mitologica e assai meno interessante. Entrambi i testi sono di Deshauterayes, morto nel 1795.
Per esempio, vol. 7, p. 171: «Guardando con gli occhi di Fo considero tutti gli esseri intelligibili dei tre mondi; la natura è in me, e in

1. [HN III, 305-306 (1826); trad. it., 408-409].
2. [«Journal Asiatique», Paris, 1822-].

quanto tale è libera e svincolata da ogni legame; cerco qualcosa di reale in tutti i mondi, ma non riesco a trovarvi nulla; e poiché *ho piantato la mia radice nel nulla*, anche il tronco, i rami e le foglie sono completamente annullati; proprio come, non appena ci si libera o svincola dall'ignoranza, si perviene alla libertà dalla vecchiaia e dalla morte».

p. 233: «Fin dall'eternità l'inclinazione al bene, l'amore, la cupidigia e la concupiscenza (il desiderio carnale) si trovano per natura in tutto ciò che viene al mondo. Da ciò ha origine la trasmigrazione delle anime. Tutto ciò che nasce, in qualunque modo nasca – dall'uovo, dal grembo materno, dalla putrefazione o per trasformazione –, trae la sua natura e la sua vita dalla concupiscenza, cui l'amore è indotto dalla cupidigia. La trasmigrazione delle anime trae dunque origine dall'amore. L'amore, risvegliato da ogni genere di cupidigia che lo induce alla concupiscenza, fa sì che la vita e la morte si succedano l'una all'altra mediante la trasmigrazione. Dall'amore trae origine la concupiscenza, e dalla concupiscenza la vita. Tutti gli esseri viventi nell'amare la vita ne amano anche l'origine. L'amore indotto alla concupiscenza è la causa della vita; l'amore della vita ne è l'effetto, eccetera».

p. 242: «Queste tre sette[1] concordano nel principio secondo cui *tutte le cose non sono che una*,

1. In Cina, ciò significa: i bonzi *fo zhong* (seguaci di Fo), i bonzi *daoxue* e i filosofi.

vale a dire che, come la materia di ogni essere particolare è parte della materia prima, così le loro forme non sono che parti dell'anima universale, che costituisce la natura e che in fondo non è realmente distinta dalla materia».[1]

Conferme dall'India...

[2]Nel suo *Über Religion und Philosophie der Hindus* (vol. II, p. 85), Rhode[3] racconta che secondo il *Bhāgavata-Purāṇa* Viṣṇu compie la creazione del mondo in due serie di atti, la prima delle quali si chiama *prākṛta*, cioè *volontà agente*, la seconda *vaikṛta*, che consiste nella creazione di piante, uomini e animali. Si tratta forse di volontà e rappresentazione?

... e dalla Cina

[4]Dopo la sua pubblicazione, la *mia filosofia* ha ottenuto due *conferme di fatto*, completamente esterne, che in futuro, quando l'una sarà conosciuta e l'altra riconosciuta, parleranno decisa-

1. Molti spunti assai interessanti sul Buddhismo sono contenuti in Abel-Rémusat, *Mélanges asiatiques*, vol. I, 1825 [J.-P. Abel-Rémusat, *Mélanges asiatiques*, 2 voll., Paris, 1825-1826].

2. [HN IV, 1, 124-25 (1832)].

3. [J.G. Rhode, *Über religiöse Bildung, Mythologie und Philosophie der Hindus*, 2 voll., Leipzig, 1827].

4. [HN IV, 1, 141 (1833)].

mente a favore della mia dottrina, tanto più che durante la stesura della mia opera non potevo saperne ancora nulla: il che è senz'altro un bene, poiché altrimenti si sarebbe potuto credere che io mi sia ispirato direttamente a esse. La prima è costituita dalla spiegazione del significato della parola cinese *tian*, che molti traducono con «Dio», e i più con «Cielo»,[1] e che invece significa «ciò che nell'uomo è la *volontà*»; la seconda dalla verità, che si sta sempre più affermando, secondo la quale ogni influsso magnetico e magico è solo opera della volontà, in cui giace quindi nascosta l'onnipotenza sulla natura, e che è il vero *Dominus mundi.*

La mia etica è cristiana, ma viene dall'Oriente

[2]Secondo Spinoza il mondo, e tutto ciò che vi si trova, è totalmente come dev'essere; l'uomo deve *suum utile quaerere* e gioire della propria esistenza; si tratta insomma di ottimismo, ed è per questo che l'aspetto etico è debole e sbagliato, come nel Vecchio Testamento. Nel mio caso invece è la volontà, cioè l'intima essenza del mondo che, a seconda di come si decide, è il Salvatore crocefisso o il ladrone crocefisso; e la mia etica concorda sia con quella cristiana nel suo significato più profondo ed elevato, sia con la dottrina dei Veda e con il Buddhi-

1. Vedi *In-folio*, par. 277 [HN III, 389-90 (1828); trad. it., 520-21. Si veda sotto, pp. 60-62].

2. [HN III, 241 (1826); trad. it., 321].

smo. Spinoza non poté rinnegare il suo essere ebreo.

Per comprendere me, leggete le Upaniṣad

[1]La *mia filosofia* si differenzia dalla *mistica* per i seguenti motivi: mentre il punto di partenza di quest'ultima è l'interiorità, il mio è l'esteriorità. Il mistico muove dalla sua esperienza individuale interiore, in cui si riconosce come il centro del mondo e l'essere unico ed eterno. Senonché nulla di tutto ciò è comunicabile all'infuori di alcune affermazioni a cui si deve credere sulla parola: perciò egli non può essere convincente.
Io invece parto dalla semplice apparenza universalmente condivisa, che può essere oggetto di una riflessione perfettamente comunicabile; e poiché si tratta soltanto di esperienze universalmente condivise, in questo caso è possibile essere convincenti. D'altro canto, proprio al suo culmine la mia filosofia assume un carattere *negativo*, e parla solo di ciò che occorre negare e abbandonare, mentre deve considerare nullo ciò che ci si guadagna e si ottiene in cambio, aggiungendo quale consolazione che si tratta soltanto di un nulla relativo e non assoluto. Il mistico, invece, procede qui in modo affatto positivo. Per questo la mistica costituisce un'eccellente integrazione della mia filo-

1. [HN III, 345 (1827); trad. it., 461-62].

sofia, e chi ha letto me farà assai bene a leggere anche quanto v'è di mistico nelle Upaniṣad, i *torrens* della Guyon, e infine la mistica dei Sufi: tutti questi testi offrono infatti qualcosa di positivo là dove io, come filosofo, ho potuto offrire soltanto qualcosa di negativo.

Una convergenza paradossale e senza precedenti

[1]... il tema dei *mistici quietisti*[2] ha una precisa connessione con quello della metafisica. Perciò ogni metafisica deve prendere le distanze dai quietisti – il che può avvenire solo se li dichiara pazzi o truffatori – oppure approvarli e confermare le loro affermazioni. Appena si pone tale questione tutti i sistemi metafisici esistenti sono costretti per coerenza a optare per la prima soluzione; il mio sistema è il primo e l'unico ad adottare decisamente la seconda, il che è a mio avviso un indice importante della sua verità. Chi ha dubbi in proposito legga Molinos,[3] la Guyon, Taulero, Gichtel, eccetera, e li confronti con le Upaniṣad, le dottrine dei Buddhisti e infine gli scritti dei Sufi, e veda se in buona coscienza è possibile dichiarare costoro truffatori o pazzi. Si tratterebbe se non altro di una forma di pazzia del tutto particolare, che si esprime in modo affatto omogeneo

1. [HN III, 352-53 (1827); trad. it., 471-72].

2. [Si intende: «quietisti indiani, cristiani e maomettani»].

3. *Michaelis de Molinos manuductio spiritualis*; *hispanice* 1675, *versio italica* 1680, *latina* 1687.

nelle circostanze più diverse, e che dai popoli più antichi e numerosi della terra sarebbe stata elevata a dottrina principale delle loro religioni. Tutti gli scritti menzionati vanno letti in prima persona, con attenzione e scrupolo, senza accontentarsi di resoconti di seconda mano. A ciascuno spetta infatti il diritto di essere interrogato personalmente prima di essere condannato.

Tuttavia, una volta sollevata la questione della mistica quietista nel suo complesso, nessuna metafisica può respingerla o lasciarla in sospeso, giacché, come si è detto, la questione dei mistici è anche la sua. Tale questione, a cui la mia metafisica dà una risposta diversa da ogni altra, è pertanto un punto in cui attendo al varco ogni altra metafisica e su cui pretendo che essa si esprima chiaramente. E se nel giudizio dei miei contemporanei la mia convergenza paradossale e senza precedenti con i quietisti desta evidentemente scandalo, io invece vedo proprio in ciò la dimostrazione della sua autenticità, e pretendo che ogni altra metafisica decida in modo esplicito se i quietisti siano truffatori o pazzi, decisione cui non può sottrarsi e nella quale pronuncia comunque un giudizio su se stessa, dato che nessuno che abbia realmente letto i mistici quietisti si azzarderebbe a prenderli per truffatori o pazzi.

Buddha, Eckhart e io

[1]Buddha, Eckhart e io insegniamo nella sostanza la stessa cosa – Eckhart entro i vincoli della sua mitologia cristiana. Il *Buddhismo* contiene i medesimi pensieri, non contaminati da tale mitologia, ed è quindi semplice e chiaro, per quanto una religione possa essere chiara. Io ho raggiunto la chiarezza completa.
Se si va alla radice dei fatti, appare evidente che Meister Eckhart e Śākyamuni insegnano la stessa cosa, con la differenza che il primo non può e non *sa* esprimere i propri pensieri con la stessa immediatezza del secondo, trovandosi invece obbligato a tradurli nella lingua e nella mitologia del Cristianesimo.

Se io vi scandalizzo, guardate gli Indiani

[2]*Il punto focale della volontà di vita.* Il rapporto sessuale è sempre al centro di ogni fare e agire degli uomini,[3] al punto che non v'è alcun bisogno di spiegare le faccende connesse, poiché sono del tutto ovvie. Dietro una maschera di morigeratezza, esso diventa sempre il protagonista assoluto: è la causa della guerra e lo scopo della pace, il fondamento del contegno e il

1. [HN IV, II, 29 (1858); trad. it., 99-100].
2. [HN III, 367-68 (1827); trad. it., 491-92].
3. Non è un caso che *voluntas* e *voluptas* siano quasi la stessa parola.

fine dello scherzo, la fonte inesauribile del motto di spirito, la chiave di tutte le allusioni e lo scopo di tutti i cenni misteriosi, di tutte le proposte non fatte e di tutti gli sguardi furtivi; è l'ossessione quotidiana di giovani e anziani, l'idea fissa della lussuria e il sogno della castità, sempre ricorrente a dispetto della propria volontà. In forza del suo potere assoluto di legittimo e autentico padrone del mondo, lo si vede in ogni attimo piantarsi sul trono che gli spetta, e da lassù deridere con gesto beffardo le misure adottate per imprigionarlo, se possibile, e tenerlo completamente nascosto, o almeno imporgli dei limiti in modo che si manifesti esclusivamente come una faccenda della vita del tutto secondaria e subordinata.
(Coloro che intendono scandalizzarsi di questo passo, facciano prima molta attenzione a che non li si prenda per ipocriti o eunuchi: la verità sarebbe dalla mia parte anche qualora non si adattasse alla loro filosofia da laureandi!). Non a caso gli Indiani hanno eletto a simboli religiosi della vita della natura il *liṅga* e la *yoni*, mentre i Greci il *phallus*. La pulsione sessuale è di per sé il nocciolo della volontà di vita e, da un punto di vista esterno, per come si dà nell'apparenza, è ciò che perpetua e tiene unito l'intero mondo delle apparenze.

[1]Se mi si domandasse dove è possibile acquisire *la conoscenza più intima* dell'essenza interna del

1. [HN III, 240 (1826); trad. it., 320].

mondo, di quella cosa in sé che ho chiamato *volontà di vita,* o dove tale essenza diventi cosciente con la massima evidenza, o ancora dove riveli se stessa nel modo più puro, dovrei indicare la *voluttà nell'atto della copulazione.* Non c'è alcun dubbio! È questa la vera essenza e il nocciolo di tutte le cose, la meta e lo scopo di ogni esistenza; ed è per questo che essa è per gli esseri viventi, *subiective,* la meta di ogni loro agire, il massimo premio, mentre *obiective* è ciò che regge il mondo, poiché il mondo inorganico dipende da quello organico tramite la conoscenza. Ciò spiega la devozione per il *linga* e il *phallus.*

In me e in India la vera filosofia ha valore solo per pochi

[1]In nessun caso potrà esservi una *filosofia* accessibile *a tutti gli uomini* e *universalmente valida,* poiché la differenza nel grado di intelligenza è troppo grande. La vera filosofia, quando compare, ha davvero valore solo per pochi, per menti di prima categoria, e non importa se gli altri le rendono o meno omaggio in ossequio all'autorità, cosa che sono sempre disposti a fare nella consapevolezza della propria incapacità filosofica. Accanto a una simile filosofia ci dovranno sempre essere anche altre filosofie per la seconda, la terza e la quarta classe; fra

1. [HN III, 638-39 (1829); trad. it., 863-64].

queste ultime, le filosofie per le classi inferiori compaiono solitamente nella veste dell'autorità assoluta, cioè come religioni.
Nemmeno in India, patria della metafisica, le cose stanno diversamente. Non può esservi *una* filosofia per tutti nello stesso modo in cui vi sono una matematica e una fisica per tutti: infatti la filosofia fa appello a tutte le forze dello spirito e pretende da esso il massimo slancio, *the utmost stretch*, ed è allora che la *diversitas captus hominum* appare fin troppo evidente. La filosofia porta alla luce il risultato del lavoro di tutte le energie mentali, il quale risulta troppo eterogeneo. Anche per la matematica, la fisica e le altre discipline un individuo ha una maggiore predisposizione di un altro, e arriva quindi più lontano, sebbene in questo caso almeno gli elementi di base e l'intera modalità della conoscenza siano accessibili a chiunque. Ciò non vale per la filosofia, dove differenti classi di uomini necessitano di filosofie radicalmente diverse, e quella suprema è ovviamente per pochissimi. Ci si può convincere di questo semplicemente osservando la fisionomia di certi uomini al cui cospetto siamo indotti a pensare alle verità supreme. Evidentemente tali verità non sono fatte per la moltitudine, poiché l'unica cosa che davvero le si adatta è piuttosto qualsiasi dogma opportunamente comprensibile e in buoni rapporti con la morale, sotto forma o di religione o di filosofia: a Papageno non spetta il marchio della sapienza. Ne consegue che la filosofia autentica non è adatta a es-

sere insegnata *ex cathedra*, come se fosse accessibile a tutti; piuttosto, concepita da menti straordinarie per menti altrettanto straordinarie e conservata per iscritto, essa dev'essere accessibile a chiunque ne sia alla ricerca e ne abbia bisogno; per gli altri rimane invece un libro chiuso. In ogni caso le religioni possono essere più o meno vicine a tale filosofia, come l'Induismo e il Buddhismo.

Caste naturali e convenzioni sociali

[1]Un miglioramento radicale della società, quindi della condizione umana in genere, potrebbe realizzarsi in modo durevole solo se la gerarchia positiva e convenzionale fosse ordinata in base a quella naturale, sicché ai *paria* della natura spetterebbero le mansioni più ignobili, agli *śūdra* quelle puramente meccaniche, ai *vaiśya* le attività produttive superiori, e soltanto gli autentici *kṣatriya* potrebbero essere statisti, condottieri e principi, mentre le arti e le scienze sarebbero dominio esclusivo degli autentici *brahmani*. Invece attualmente la gerarchia convenzionale coincide molto di rado con quella naturale, anzi assai spesso contrasta nel modo più stridente con essa. Tuttavia solo nel caso di tale coincidenza la *vita* sarebbe *vitalis*.

1. [HN IV, I, 3 (1830)].

III
ORIENTE «VERSUS» OCCIDENTE

Tutte le strade portano a Manu

[1]È noto che Satyavrata è identico a Menu, o *Manu*, ma anche a *Noè*. Ora, il padre di Sansone si chiama *Manoe* (*Gdc*, 13); dunque Manu, Manoe, Noè. I *Settanta* scrivono Μανωὲ e Νῶε. Noè, quindi, non potrebbe essere proprio Manoe con l'omissione della prima sillaba?

[2]*Saturno*, che governò alla meno peggio prima che, con Giove, avesse inizio l'ordine attuale delle cose, e che appartiene quindi a un mondo primordiale più elementare – in seguito abbellito dai poeti come età dell'oro – è forse *Satyavrata*, il *Noè* degli Indiani, l'unico uomo giusto di un mondo primordiale antidiluviano; appunto come Menu è Minosse, e così via.

[3]La *storia egiziana* inizia con Menes, il successore di Osiride, che si identifica senza dubbio con *Menu* e *Minosse*.
A quanto pare gli Etiopi, che secondo *Diodoro Siculo* hanno conquistato l'Egitto nei tempi antichi, non provenivano dall'Africa, ma dall'Asia, dall'Iran, dall'India. Quindi sono Indiani.

1. [HN IV, 1, 311 (1851)].
2. [HN IV, 1, 80 (1831)].
3. [HN IV, 1, 153 (1833)].

Sono gli stessi di cui parla Omero. I Greci chiamavano Αἰθίοπες – da αἴθειν e ὤψ, cioè «volti abbronzati» – tutti i volti neri e bruni.[1]

[2]L'*autóchthon* dei Tedeschi è *Mannus* (*ni fallor*); suo figlio è Thuiskon. Nello *Oupnek'hat*, vol. II, p. 347, e vol. I, p. 96,[3] il primo uomo si chiama *Man*.

« Gott » e « Gotama » – Dio e Buddha

[4]A mio avviso il termine *Gott*, Dio, deriva da *Wodan*; per via della solita confusione fra volontà e spirito.[5]
Non è impossibile che Wodan derivi da *Gotama*, *Gautama*, Buddha, come *Himmel* da *Himalaya*.
<Secondo alcuni Odino (che è identico a Wodan) deriverebbe dal termine alto tedesco *Guo-*

1. [*Cancellato:*] Quest'ultima è una mia ipotesi.
2. [HN IV, 1, 307 (1851)].
3. [*Oupnek'hat (id est, Secretum Tegendum)*, a cura di A.H. Anquetil-Duperron, 2 voll., Argentorati, 1801-1802].
4. [HN IV, 1, 119 (1832)].
5. Non essendo un appellativo ma un *nomen proprium*, il termine indica un individuo, e *non* gli viene preposto un articolo. Mentre infatti in greco è sempre preceduto dall'articolo – ὁ θεός – in latino non compare alcun articolo, e in tal senso si orientano i Cristiani della Chiesa romana, i Francesi e gli Spagnoli, benché in italiano l'articolo sia facoltativo: *Iddio*. Il termine *Gott* è dunque di fatto un *nomen proprium*, una variante di *Wodan*, e anche il loro significato in generale coincide.

te, Gote, che significa Dio o anche sole. Su *Guodan, Godan,* vedi un foglietto in *Philosophari.*>[1]

Giove viene dalla Cina?

[2]Presso gli Etruschi Giove prende il nome di Tina (Moreau de Jonès, *À l'académie des sciences morales et politiques,* dicembre 1850). Che vi sia un nesso con il cinese *tian*? Gli Etruschi non avevano forse l'Anna Perenna degli Indù?[3]

Gli dèi greci sono parenti di quelli indiani?

[4]È evidente che *Zeus* è il cielo, *Posidone* il mare e *Ade la terra.* Attribuire a essi il significato di Brahmā, Viṣṇu e Śiva sarebbe certo azzardato, eppure, se non vado errato, Śiva impugna un tridente.

1. [Nella cartella intitolata *Philosophari* Schopenhauer raccoglie ritagli di giornale e foglietti con appunti costituiti per la maggior parte da trascrizioni di passi significativi tratti da giornali, riviste e libri relativamente al periodo 1830-1859. Cfr. la riproduzione (parziale) in HN IV, II, 88-105].

2. [HN IV, I, 311 (1851)].

3. Sopra, a p. 362 sono riportati molti paralleli fra la mitologia greca e quella indiana [si veda P II, 442-43; trad. it., 530-32].

4. [HN IV, I, 15 (1830)].

Chi ha inventato la settimana?

[1]*La settimana.* Con i suoi sette giorni dai nomi corrispondenti ai pianeti la si ritrova (Laplace, *Exposition du système du monde,* e Ideler, *Chronologie,* 1831)[2] presso gli Indù, i Cinesi, gli Egiziani, gli Ebrei, e per loro tramite anche presso i Cristiani. Nel primo secolo d.C. essa giunse attraverso l'astrologia egizia ai *Romani,* che si limitarono a utilizzarla.
Presso i *Greci* non la si trova: essi avevano una suddivisione in dieci giorni, chiamata δεκάς. La settimana, quindi, è presente in tutta l'Asia, mentre in Europa giunge solo tardi e di seconda mano. Secondo Laplace, tuttavia, anche i suoi giorni sono ovunque fisicamente identici, fino a oggi.

... e lo zodiaco?

[3]I *segni dello zodiaco* sono lo stemma di famiglia dell'umanità intera, o per lo meno dei popoli del Vecchio Continente; essi ricorrono infatti con le medesime immagini e nel medesimo ordine fin dai tempi più antichi presso Indiani, Cinesi, Persiani, Egizi, Greci, Romani, e via dicendo.[4]

1. [HN IV, 1, 125 (1832)].

2. [P.-L. de Laplace, *Exposition du système du monde,* quarta ediz., Paris, 1813; C.L. Ideler, *Lehrbuch der Chronologie,* Berlin, 1831].

3. [HN III, 298 (1826); trad. it., 398].

4. Nel primo fascicolo delle «Transactions of the Literary Society of Madras» è però contenuto un saggio dal ti-

Il popolo più antico...

[1]Di tutti i miti che mai sono stati escogitati, il *mito della trasmigrazione delle anime* è quello più ricco di contenuto, più significativo, più vicino alla verità filosofica, a tal punto che io lo ritengo il *non plus ultra* della rappresentazione mitica. E anche per questo Pitagora e Platone gli hanno reso onore e lo hanno usato: e il popolo in cui esso universalmente domina in qualità di fede popolare e ha un influsso decisivo sulla vita è proprio perciò da considerare il *più maturo*, così come è anche il più antico.

... e l'opera più antica

[2]Secondo Max Müller la prima redazione dei Veda risalirebbe all'incirca al 1300 a.C., mentre quella delle Upaniṣad al 600-800 a.C.

tolo *On the origin and antiquity of the Hindu Zodiac*, il cui autore sembra certo di poter dimostrare che gli Indiani presero a prestito dai Greci i segni dello zodiaco, le leggi dei pianeti e forse anche la settimana di sette giorni: lo si deduce dai nomi indiani. Il primo punto è sostenuto anche da Ideler [*Über den Ursprung des Thierkreises*, Berlin, 1838] e con lui concorda Lefronne nel «Journal des Savans», 1839.

1. [HN I, 479 (1817); trad. it., 646].

2. [HN IV, II, 34 (1860); trad. it., 108].

L'influenza mancata

[1]Tra noi e tutti i popoli antichi c'è stata la migrazione dei popoli, così come tra l'attuale superficie della terra e quella di cui vediamo soltanto gli organismi fossilizzati c'è stata la trasformazione del letto del mare. È assai da lamentare che il popolo antico che ha l'influenza più grande sull'Europa moderna sia quello rispettato meno di tutti, sia anzi universalmente disprezzato nella sua epoca, un vero popolo costretto nell'angolo, gli Ebrei. Se lo fossero stati gli Indiani o i Greci, anziché loro!

Le madri di tutte le religioni

[2]Le prime e le più importanti *religioni,* le più antiche e diffuse, prime nel tempo e nello spazio, da considerare più di tutte le altre, sono evidentemente la religione buddhista e la dottrina dei Veda.[3]

[4]Sembra che a tramontare siano solo le *religioni* che *non* possiedono *documenti.* La religione dei Greci e dei Romani, due popoli che dominarono il mondo, è tramontata, mentre quella del miserabile popolino ebraico si è conservata,

1. [HN I, 487 (1817); trad. it., 656].
2. [HN III, 375 (1828); trad. it., 502].
3. Vale a dire la dottrina samanea?
4. [HN IV, 1, 201 (1836)].

così come quella dei maghi, di Zoroastro, presso i Ghebri. Quella degli Scandinavi, dei Germani e dei Galli invece è tramontata. Le religioni degli Indù e di Buddha, che sussistono tuttora e sono le più antiche di tutte, possiedono documenti.

Religione dell'errore e religione della verità

[1]Sono convinto che la seguente ipotesi abbia molti elementi a suo favore. Nel mondo antico ci sono sempre state solo due religioni originarie, ciascuna con la propria discendenza.
La prima è la religione zend, da cui discendono l'Ebraismo – nato durante la cattività babilonese – e l'Islam.[2] Queste religioni concordano

1. [HN III, 306-308 (1826); trad. it., 409-12].

2. Erskine, tuttavia, nel suo saggio *On the Religion of the Parsis*, pubblicato nel secondo volume delle «Bombay Transactions», sostiene che Zoroastro visse probabilmente sotto Dario di Istaspe all'incirca nel 500 a.C.; ma anche se io collochiamo più indietro nel tempo è difficile che risulti essere più vecchio di Mosè. L'Ebraismo nacque solo successivamente. D'altra parte, anche secondo Erskine la lingua zend è un dialetto del sanscrito. È anche vero però che la dottrina di Zoroastro potrebbe derivare dall'Ebraismo, sicché Ahriman sarebbe un Satana assimilato. Soprattutto, prima di aderire all'appassionata difesa dell'autenticità dell'Avesta da parte di Rhode, sul piatto della bilancia va messo il sobrio scetticismo di Erskine in proposito. Questi scriveva a Bombay a contatto diretto con i popoli orientali. Heeren (nella nuova edizione delle sue *Ideen* [*Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der alten Welt*, quarta ediz., Göttingen, 1824-1826]) dimostra che Zoroastro visse *prima*

tutte sui seguenti punti: attribuiscono la massima realtà all'apparenza e ne ritengono eterne le leggi; spiegano la nascita del mondo in base a questo principio, rendendo eterni anche gli individui; fanno dell'esistenza uno scopo in sé, caratterizzandosi quindi per il loro ottimismo,

della monarchia persiana e *non* al tempo di Dario di Istaspe. Egli fa riferimento a Tychsen, *De religionum Zoroastricarum apud veteres gentes vestigiis*, in «Comment. Soc. Gotting.», XI, p. 112, in cui risulta che Zoroastro comparve sotto Ciassare I, settant'anni prima di Ciro. Le scritture cuneiformi sono zend, un po' differente dallo zend-avestico. Lo zend era la lingua dei Medi. [*Aggiunta successiva:*] Cfr. J.G. Herder, *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neu eröfneten morgenländischen Quelle*, Riga, 1775; la «fonte» è lo Zend-Avesta, da cui l'autore intende derivare molti passi del Nuovo Testamento, *dato che durante la cattività babilonese gli Ebrei conobbero la religione zend.* Tuttavia, secondo la mediocre trattazione di Gabser, *De explicatione scripturae sacrae praesertim N.T. et Zend-Avesta*, 1824, si tratterebbe di interpretazioni forzate. Rask, nel suo *Über die Zend-Sprache*, uscito nel 1826 [*Über das Alter und die Echtheit der Zend-Sprache und des Zend-Avesta, und Herstellung des Zend-Alphabets*, Berlin, 1826], ritiene certa l'autenticità dello Zend-Avesta e, confutando punto per punto Erskine, colloca Zoroastro prima di Alessandro Magno, probabilmente nel 500 a.C. In verità, all'idea delle due religioni originarie sono giunto grazie al testo di Rhode, *Über die heilige Sage des Zendvolks*, 1820 [*Die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser oder des Zendvolks*, Frankfurt a. M., 1820], in quanto l'autore mostra l'affinità tra la dottrina di Mosè e quella di Zoroastro, e ritiene che Mosè abbia preso da Zoroastro, o entrambi da una fonte più antica. La mia idea delle due religioni originarie *gli è invece del tutto estranea*, dato che si sforza ovunque di individuare una stretta affinità fra Induismo e Zend-Avesta, presupponendola con sicurezza (e a ragione: Ormazd è Indra), come si

ma proprio per questo si trovano costrette ad addossare il male e la cattiveria del mondo a un Ahriman o a un Satana, il quale alla fine si ravvederà e si convertirà. Sono monoteiste, aborriscono tutti gli idoli e le immagini, prevedono un inizio e una fine del mondo. A mio avviso questa religione del realismo, del teismo e dell'ottimismo va definita «religione dell'errore».

L'altra religione mondiale è quella dei Veda, ovvero del Samaneismo,[1] da cui derivano il Buddhismo (gli insegnamenti di Fo, Gotama e Sigemuni) e il Cristianesimo del Nuovo Testamento nel senso più stretto, il quale prevede l'*avatāra*. Il carattere di questa religione consiste nel riconoscere il mondo come una mera apparenza, l'esistenza come un male, la redenzione da essa come la meta, la completa rassegnazione come via, l'*avatāra* come maestro della via. Si tratta di religioni che non hanno un ve-

può constatare per esempio a p. 189, sotto, e alle pp. 159-68. La sua idea è quindi del tutto opposta alla mia. Rhode ha invece perfettamente ragione quando, in base ad alcune peculiarità, come contaminazioni e decontaminazioni, dimostra con precisione la stretta affinità fra le dottrine di Zoroastro e Mosè. A ciò si aggiunge che da allora Gesenius ha dimostrato che i libri di Mosè furono scritti durante o dopo la cattività babilonese, nel corso della quale gli Ebrei dovettero tuttavia familiarizzarsi assai bene con le dottrine dello Zend-Avesta, dato che i Medi (la cui lingua era lo zend) fino al 700 a.C. vissero sotto la sovranità degli Assiri; la cattività babilonese ha luogo nel 600 a.C. Ahura Mazda (san Mazda) Ormazd. Angra Mainyu, Ahriman (spirito del male). Rask.

1. Vedi par. 255 [HN III, 375 (1828); trad. it., 502. Si veda sopra, p. 38, nota 3].

ro e proprio teismo e ammettono le immagini. A mio avviso questa è la religione della verità. Dopo essere vissute per millenni l'una accanto all'altra, ed essersi spartite il mondo, le due religioni originarie si diedero infine battaglia in Palestina e il risultato di questo scontro fu che i seguaci della prima religione, più rozza, crocifissero l'*avatāra*. Questa azione e l'avvelenamento di Socrate costituiscono i grandi tratti caratteristici dell'umanità.
Conseguenza di questo scontro, e del suo esito, fu il Cristianesimo biblico, ovvero il congiungimento fra il Vecchio e il Nuovo Testamento, che, a causa della sua irriducibile eterogeneità, potrebbe un giorno dissolversi.
... Dal punto di vista metafisico la *mitologia greca* e romana è un fenomeno davvero insignificante, non possiede nemmeno scritti sacri, né una solida dogmatica, né un'etica definita, sicché in realtà non merita il nome di religione, essendo piuttosto un gioco di fantasia e un'abborracciatura di poeti tratta dalle saghe popolari. Se la si volesse considerare una religione rientrerebbe nella prima classe, e se ne distaccherebbe nettamente solo per il fatto di possedere immagini.

Religioni pessimiste e religioni ottimiste

[1]L'*esistenza* è senza dubbio una strada sbagliata, tornare indietro dalla quale è redenzione.

1. [HN III, 401-402 (1828); trad. it., 536].

Questo è il carattere universale dell'esistenza, così come lo intendono le religioni samanee e lo stesso Cristianesimo, mentre Ebraismo,[1] Paganesimo greco e Islam sono *ottimisti.*

Il Nazareno, l'ultimo venuto

[2]L'*umanismo* implica l'*ottimismo* e pertanto è *falso,* parziale e superficiale. Appunto per questo, quarant'anni fa, contro il suo predominio nella letteratura tedesca – che si riscontrava anche nelle opere di Goethe e Schiller – è insorto il cosiddetto *romanticismo,* che si appellava allo spirito[3] del Cristianesimo, il quale è *pessimistico.*
Per lo stesso motivo, oggi, contro l'*umanismo* – il cui influsso minaccia alla fine di evocare il *materialismo* – insorge il partito dei pii e degli ortodossi, che si fissa sul lato pessimistico facendo leva sul *peccato originale* e sul *redentore del mondo.* Al tempo stesso, però, esso deve accettare l'intera mitologia cristiana e difenderla a spada tratta come vera *sensu proprio* – impresa che al giorno d'oggi è destinata al fallimento. Dovrebbe sapere, invece, che la conoscenza della naturale peccaminosità e depravazione del genere umano, del dolore del mondo e del-

1. [Dopo il termine «Ebraismo» Schopenhauer ha posto in seguito un punto di domanda].
2. [HN IV, II, 12 (1853); trad. it., 64-65].
3. [*Invece di:*] alla verità.

la relativa speranza nella redenzione da esso, nonché nella liberazione dal peccato e dalla morte, non è affatto una peculiarità del *Cristianesimo*, e come tale non è inscindibile dalla sua bizzarra mitologia: tale conoscenza occupa uno spazio molto più ampio, più evidente e radicato, nelle religioni dell'Asia, assai più antiche del Cristianesimo e che guidano la maggioranza del genere umano; in esse tale conoscenza assume forme del tutto diverse ed esisteva già molto prima che arrivasse il Nazareno.

Verità sentita e metafisica barocca

[1]Con il suo Cristo che funge da capro espiatorio, la *predestinazione*, la giustificazione per fede, eccetera, la tanto intricata, arruffata, anzi bitorzoluta *mitologia del Cristianesimo* è figlia di due genitori assai eterogenei, nata com'è dal conflitto tra la *verità sentita* e il monoteismo giudaico *esistente*, che le si contrappone in modo essenziale.
Ne deriva anche il contrasto tra i passi *morali* del Nuovo Testamento – che sono eccellenti, ma che ne occupano soltanto 10-15 pagine circa – e tutto il resto, che consiste, da un lato, di una metafisica incredibilmente barocca, forzata a dispetto di ogni umano buon senso, dall'altro di favolette fatte per destar meraviglia.
La mia filosofia ha spiegato e formulato con

1. [HN IV, II, 30-31 (1859); trad. it., 102-103].

chiarezza quella verità sempre *sentita,* ed è per questo che ha suscitato l'entusiasmo di tanta gente.

La « Trimūrti » in versione cristiana

[1]Eriugena, libro III, p. 131:[2] *aliter enim movetur intellectus ... considerans principium omnium Deum esse;*[3] *aliter cognoscens omnia in ipso et per ipsum esse, veluti in quadam medietate;*[4] *aliter contemplatur finem omnium in Deo esse,*[5] *et Deum, quem omnia appetunt, et in quo quiescunt et in quo quiescunt et vivunt.*[6]

N.B. Colebrooke ritiene altamente probabile che Scoto Eriugena abbia conosciuto le *Kārikā* di Kapila; vedi i suoi *Essays,* vol. I, p. 244.[7]

1. [HN III, 468 (1828); trad. it., 628].

2. [Scoto Eriugena, *De divisione naturae,* Oxonii e theatro Sheldoniano, 1681].

3. Brahmā.

4. Viṣṇu.

5. Śiva.

6. [« Infatti l'intelletto si muove in un modo ... considerando che Dio è principio di tutte le cose; in un altro riconoscendo che tutto esiste in lui e per mezzo di lui, come in una sorta di principio intermedio; in un altro modo ancora considera con un atto contemplativo che in Dio si trova la fine di tutte le cose; contempla poi Dio stesso, che ogni cosa desidera, e in cui tutto trova riposo, trova riposo e vita »].

7. [H.T. Colebrooke, *Miscellaneous Essays,* 2 voll., London, 1837, vol. I, p. 244].

Il Cristianesimo autentico guarda a Oriente...

[1]Parsi, Ebrei e Maomettani adorano un *creatore del mondo*; Indù, Buddhisti e Jaina adorano invece un *vincitore* e in un certo senso un distruttore *del mondo*. Il *Cristianesimo* autentico, o neotestamentario, appartiene evidentemente a questa seconda categoria di religioni, nonostante nel corso della storia esso sia stato collegato in modo assurdo e forzoso a una religione della prima classe.

... dunque anche il suo fondatore

[2]Di quale eresia può mai essere accusato il *fondatore del Cristianesimo* (come appare nei Purāṇa neotestamentari)? Egli si è ben guardato dal parlare per dogmi,[3] poiché intuiva l'infamia di ogni eresia; si è limitato a esprimersi in termini *morali*, sapendo tuttavia che una fondazione della morale era cosa troppo elevata per il popolo. Ed egli aveva appunto a che fare soltanto con il popolo, non con l'*unico* dotto fra migliaia di individui.

1. [HN III, 654-55 (1830); trad. it., 885].

2. [HN IV, 1, 120 (1832)].

3. [*Aggiunta successiva:*] Non è vero! Ha enunciato dogmi circa il giorno del giudizio universale, la questione della sua identità con Dio, eccetera.

Cristo è un Buddha

[1]L'immensa assurdità del *dogma cristiano*[2] svanisce se si elimina alla radice il Vecchio Testamento con tutto il suo contenuto (teismo e ottimismo) e si lascia sussistere solo il Nuovo, a eccezione di quelle parti in cui esso conferma il Vecchio. *Cristo* è dunque un *Buddha* che insegna la redenzione dal mondo tramite la negazione di sé. L'assurdità del dogma cristiano nasce esclusivamente dalla contraddizione fra il Vecchio e il Nuovo Testamento, che derivano da due religioni originarie contrapposte.[3]

Grandi spiriti e grandi autori...

[4]Mi è difficile credere al *grande spirito* di coloro che non scrissero, come Pitagora e Socrate;[5] ognuno a suo modo, essi saranno pur stati eroi da un punto di vista pratico, grandi cuori,

1. [HN IV, 1, 166-67 (1833)].

2. (L'ha posta in luce con particolare lucidità Voltaire in *Le pour et le contre* [*Oeuvres*, ed. Beuchot, 72 voll., Paris, 1829-1840, vol. XIV]).

3. *Il Vecchio e il Nuovo Testamento* non sono poi così del tutto eterogenei come mi era sembrato di recente. L'ottimismo del Vecchio Testamento si estende soltanto alla creazione originaria, *the link*, il *peccato originale* e la cacciata dal Paradiso gli pongono fine. Il peccato originale in Adamo e la riconciliazione mediante il Redentore si accordano perfettamente [HN IV, 1, 168 (1833)].

4. [HN III, 413 (1828); trad. it., 552].

5. [*Seguiva il passo, poi cancellato:*] Gesù di Nazareth.

ma non grandi *spiriti*. Gli autori dei Veda scrissero.

... *piccoli Tedeschi...*

[1]Che dopo trent'anni lo *Oupnek'hat* sia così poco letto e conosciuto; che dopo trentatré anni gli *Scritti vari* di Lichtenberg, anziché essere ripubblicati, debbano essere svenduti a prezzo irrisorio; che dopo ventidue anni la *Teoria dei colori* di Goethe sia ancora universalmente ritenuta falsa: ecco *i tratti caratteristici del pubblico tedesco*, che non bisogna mai dimenticare quando ci si aspetta qualcosa da lui.

... *e piccoli Europei!*

[2]Se si considera fino in fondo quanto sia grande e coinvolgente il *problema di questa nostra esistenza* così ambigua, tormentata, effimera e simile al sogno – talmente grande e coinvolgente da mettere in ombra e nascondere tutti gli altri problemi e obiettivi; e se si considera come, nondimeno, tutti gli uomini, tranne alcune rarissime eccezioni, non abbiano una chiara consapevolezza di tale problema, anzi non sembrino nemmeno rendersene conto (infatti costoro si occupano di tutto fuorché di tale

1. [HN IV, 1, 152 (1833)].
2. [HN III, 624-25 (1829); trad. it., 843-44].

problema, vivendo alla giornata e interessandosi soltanto del breve lasso di tempo occupato dal loro futuro personale, sicché o respingono recisamente quel problema, o si rassegnano volentieri ad affrontarlo mediante i sistemi popolari della filosofia, ovvero le religioni, la cui incoerenza è tale da costringerli a sostituirne la mancanza di evidenza e di fondatezza con minacce in questo o nell'altro mondo, anzi, di quando in quando, addirittura con roghi, e si accontentano di tutto questo) –,[1] se dunque si considera sino in fondo quanto detto fin qui, d'ora innanzi non ci si potrà più meravigliare di qualsiasi tratto di superficialità, di dabbenaggine e di stupidità, bensì si saprà una volta per tutte che l'orizzonte intellettuale dell'uomo ordinario non è poi così differente (come invece si suppone) da quello dell'animale, la cui esistenza è come se coincidesse interamente con il presente, senza riferimento al passato e al futuro, e la cui coscienza è limitata in tutto e per tutto alla comprensione dell'attimo. Che senso ha una filosofia per esseri simili?

Se però l'altezza del valore intellettuale può essere correttamente stimata in base al grado in

1. D'altronde la religione – dunque la metafisica, benché solo quella legittimata dall'autorità – è ovunque una questione capitale del genere umano, e ciò significa che esso sente senz'altro il problema, sebbene si accontenti subito di *quella* soluzione che gli è stata imposta e inculcata precocemente. La risposta è che la sua religiosità si radica nella volontà, non nella conoscenza: essa è generata dal «sentimento della sua dipendenza».

cui un uomo si rende conto e si occupa del problema dell'esistenza, in quali sublimi altezze si collocano allora gli Indù e gli antichi Egizi rispetto agli Europei!

Quando il dito indica la luna

[1]È indicativo che gli studiosi europei (per esempio *Creuzer* e molti altri) si occupino meticolosamente delle insulse favolette della mitologia o della *religione popolare indiana* contenuta nei Purāṇa, trascurando quasi completamente la saggezza dei Veda (dello *Oupnek'hat* non si parla quasi mai).

In difesa dello « Oupnek'hat »

[2]Credo che tutta la manipolazione dello *Oupnek'hat*, tanto denigrata da von Bohlen, si riduca ad alcune glosse a margine maomettane che un copista ha incluso nel testo, il quale peraltro sembra in sé non solo più completo e coerente, ma anche meglio tradotto di quello di Colebrooke.[3]

1. [HN IV, 1, 34-35 (1831)].
2. [HN IV, 1, 128 (1832)].
3. [H.T. Colebrooke, *Miscellaneous Essays*, cit., contenente anche i giudizi in merito allo *Oupnek'hat*].

Il Suarez d'Oriente

[1]Nell'undicesimo secolo d.C., Zhuyi compilò e commentò tutti i classici cinesi, sia i più antichi, come Mencio, Laozi, eccetera, sia Confucio, e con un'operazione eclettica e intellettualistica li inserì in un sistema coerente e armonico. La sua opera rappresenta la base dell'insegnamento cinese, e a causa sua i veri classici vengono trascurati. Spesso può averne alterato il pensiero. È paragonabile a *Suarez*.

1. [HN IV, 1, 199 (1835)].

IV
SULLE TRACCE DELL'INDIA

Dall'« Asiatisches Magazin » di Klaproth

[1]Dall'« Asiatisches Magazin », vol. II, p. 287. *Bhagavadgītā*, dialogo XIII.
Dice *Kṛṣṇa*, ovvero Dio: «"Impara che la parola *kṣetra* significa il *corpo*, e *kṣetra-jña* colui che lo *conosce*. Sappi che *io* sono questo *kṣetra-jña* in tutte le forme mortali. La conoscenza di *kṣetra* e *kṣetra-jña* è ciò che io chiamo *jñāna*, la sapienza"».
p. 292: « Colui che vede che tutte le sue azioni sono prodotte dalla *prakṛti*, la *natura*, percepisce al tempo stesso che in ciò l'*ātman*, l'*anima* non è agente. Quando vede che tutte le diverse specie di esseri sono comprese in un unico essere, allora riconosce Brahman, l'Essere supremo. Questo spirito sublime, questo essere immutabile non agisce, anche quando è in un corpo, poiché la sua natura non ha inizio né qualità. Come l'*ākāśa*, l'*etere*, per la libertà delle sue particelle penetra ovunque senza subire danno, così lo spirito ovunque presente rimane nel corpo *senza essere mosso*. Come un solo e unico sole illumina il mondo intero, così questa anima del mondo rischiara tutti i corpi. Coloro che, con gli occhi della sapienza, percepiscono che il corpo e lo spirito si differenziano

1. [HN II, 245-46 (1813-1814)].

in questo modo, e che fra l'uomo e *la natura animale* sussiste *una separazione finita*, costoro passano nella sapienza suprema».

Dalle «Asiatic Researches»

[1]Vol. IV[2]
p. 161: «... oggi grazie al sanscrito siamo in grado di leggere le opere dei *Saugata*, dei Buddhisti, degli *Arhant*, dei Jaina, e di altri filosofi eterodossi, dalle quali possiamo ricavare i princìpi metafisici dominanti in Cina, in Giappone, nella penisola orientale dell'India, e in molte nazioni importanti della Tartaria».
Dunque non nell'Indostan propriamente detto.

Vol. VII[3]
p. 251. Un passo dei Veda che viene recitato come preghiera dopo un pasto consumato dai sacerdoti in occasione dei funerali.
Nel suo *Über Religion und Philosophie der Hindus*, vol. II, p. 405,[4] Rhode dà una traduzione di questa preghiera affermando che viene recitata a ogni abluzione quotidiana, come risulta da un saggio di Colebrooke sulle cerimonie religiose degli Indù contenuto nel vol. V delle «Asiatic Researches».[5] Sarebbe scritta in versi e

1. [HN II, 395-97 (1815-1816)].
2. [Ediz. di Calcutta, 1795; quarta ediz. di Londra, 1807].
3. [Ediz. di Calcutta, 1801; ediz. di Londra, 1803].
4. [Si veda sopra, p. 23, nota 3].
5. [Si veda sotto, p. 137, nota 1].

verrebbe cantata. È una professione di fede, un *credo.*

Vol. VIII[1]
p. 472: « Nei dizionari il termine *Upaniṣad* viene considerato sinonimo di *rahasya,* che significa mistero ».
Perciò Anquetil: *Secretum Tegendum.*

«... gli occhi si aprirono: dagli occhi sorse uno sguardo; da quello sguardo nacque il sole ».
Dipendenza dell'oggetto dal soggetto.

«Essendo così formate, le divinità caddero in quel grande oceano e a lui si presentarono affamate e assetate, e così gli si rivolsero: "Dacci una dimensione più piccola, stando nella quale possiamo mangiare" ».
Il macrocosmo richiede il microcosmo.

«... le invitò a occupare i rispettivi posti. E il fuoco, diventato parola, penetrò la bocca. L'aria, diventata respiro, raggiunse le narici. Il sole, diventato vista, entrò negli occhi ».
Dipendenza del soggetto dall'oggetto.

«... ed egli rifletté: "Questi sono mondi, e reggenti di mondi: farò per loro del cibo". E posò lo sguardo sulle acque: dalle acque, così osservate, nacquero le forme; e il cibo è forma, che così fu prodotto ».

1. [Ediz. di Calcutta, 1805; ediz. di Londra, 1808].

L'umidità è la condizione di ogni vita.

«... nato così (come lo spirito animatore) divise gli elementi, dicendo: "Che cos'altro che lui posso affermare esista?". E contemplò questa persona pensante (*Puruṣa*), la vasta espansione (Brahman, o il grande), esclamando: "Ciò ho visto". Quindi è chiamato Colui-che-vede-ciò (*Idaṃ-dra*). Colui-che-vede-ciò è invero il suo nome: e lui, essendo Colui-che-vede-ciò, viene chiamato con un nome occulto, *Indra.* Perché gli dèi si compiacciono di nascondere il proprio nome, e tutto ciò che li riguarda».
Il mondo esiste soltanto per il soggetto della conoscenza.

«Dalla seconda *Taittīryaka-Upaniṣad.* Yajurveda. Quello, da dove tutti gli esseri emergono: quello, di cui vivono, una volta nati: quello, verso cui tendono; e quello, in cui scompaiono; tu cercalo, perché quello è Brahman».
La volontà di vita è la fonte e l'essenza delle cose.

«... ma la scienza suprema è quella attraverso la quale si apprende la (natura) imperitura: invisibile (o impercettibile, come è di questa natura); inafferrabile, e impossibile da dedurre: vuota di colore; priva di occhi e orecchie: senza mani o piedi; eppure capace di pervadere, in vario modo, tutto: minuta, inalterabile, e contemplata dal saggio come la fonte degli esseri».
Il supremo non si può insegnare.

«Come il ragno tesse, e ritira (il suo filo); come le piante spuntano sulla terra; come i capelli crescono su una persona viva: così questo universo è prodotto da questa natura imperitura». L'idea appare negli individui in modo molteplice.

Vol. IX[1]
p. 291: «... Secondo la dottrina dei Jaina l'anima non è mai completamente separata dalla materia, fino a che non ottiene la liberazione finale dalla sofferenza del corpo, diventando divina attraverso il perfetto distacco dal bene e dal male, nella persona di un santo beatificato. Nel passaggio intermedio riceve il compenso per i benefici o i nocumenti a essa ascrivibili nel suo stato attuale, o in quello precedente, secondo un rigoroso principio retributivo, e cioè ottenendo dolore e piacere dallo stesso individuo che, nello stato attuale o in quello precedente, è stato beneficato o danneggiato».
Descrizione mitica della mia dottrina secondo cui il tormentatore e il tormentato sono differenti soltanto nell'apparenza, in virtù del *principium individuationis*, mentre in sé sono uno.

Dal «Chinese Dictionary» di Morrison

[2]Morrison, *Chinese Dictionary*, Macao, 1815, 1816, 1818.

1. [Ediz. di Calcutta, 1807; ediz. di Londra, 1809].
2. [HN III, 55-56 (1822); trad. it., 76-78].

A p. 217 del primo volume si legge:
«"Il *taiji* (la causa prima della divinità) contiene tre costituenti". Questo significato di *taiji* è confermato da una frase nella stessa pagina: "Ciò che è chiamato collettivamente Cielo e Terra viene denominato, con riferimento alla divinità inerente, *taiji*". Non bisogna però pensare che tutti i commentatori si esprimano in maniera altrettanto chiara sull'argomento. Nel linguaggio della maggior parte di loro è difficile scoprire una traccia di quella personalità che è necessaria all'idea di divinità. Essi sembrano parlare di un qualche principio di ordine o governo, nel quale però non viene ravvisata una personalità distinta».[1]
Yin significa essere umano; *yin* e *yang* sono i due poli di tutte le opposizioni.
Tian significa cielo.
La dottrina del Fo, o Buddha, giunse in Cina nel 250 a.C., e in principio fu perseguitata; soltanto a partire dal 50 d.C. fu ammessa dall'imperatore Ming. Dunque in Cina Confucio (500 a.C.) precede la dottrina Fo.
Ibid., pp. 268-69: «Le parole *dong* e *jing*, "movimento e riposo", hanno una parte essenziale nella cosmogonia cinese. "In natura esistono i due stati di movimento e riposo, che si alternano in una successione ininterrotta: senza di essi non c'è operazione alcuna. Questi (cambiamenti) sono chiamati *yi* (tema del classico

1. Cfr. *In-folio*, par. 277 [HN III, 389-90 (1828); trad. it., 520-21. Si veda sotto, pp. 60-62].

yijing). Tuttavia movimento e riposo devono avere un *li*, o principio d'ordine, che causa movimento e riposo: ciò viene chiamato *taiji* o prima causa motrice". Aggiungiamo che questa prima causa motrice è la divinità, un essere inconcepibilmente grande, saggio, buono e potente, la cui esistenza e perfezione sono proclamate dalle sue opere. La setta filosofica dei Cinesi non compie questa naturale inferenza. Il principio del movimento e del riposo non sembra essere, a loro modo d'intendere, ciò che noi chiamiamo divinità. Essi dicono *taiji er wuji*, il limite estremo, o la prima causa motrice, ha origine in *wuji*, in ciò che è illimitabile o infinito.

«Il principio primo, quando è in movimento, è chiamato *yang*; a riposo è chiamato *yin*. "Movimento e riposo si mescolano o operano, e così producono fuoco, acqua, legno, metallo, terra. Questi elementi si volgono l'uno nell'altro come in un cerchio. Costituiti la Terra, l'energia femminile, e il Cielo, quella maschile, tutte le creature furono prodotte e vengono mantenute in successione ininterrotta". È forse impossibile liberare questo sistema dall'accusa di ateismo, perché, sebbene gli dèi vi siano ammessi, si ritiene che la loro esistenza abbia un inizio e che essi siano inferiori alla Natura».

p. 441. «Fornire il sostentamento a un uomo malvagio è come dare da mangiare a una tigre: dovete saziare il suo appetito; se non viene saziato, vi divorerà».

p. 462. «Chi desidera sapere che cosa era in uno stato di esistenza precedente può inferirlo

da ciò che riceve ora; chi desidera sapere che cosa sarà in uno stato futuro può appurarlo dalle sue azioni attuali».

Dalle «Bombay Transactions»

[1]Nel *Desatir*, un libro scritto in una lingua totalmente ignota, ma con una traduzione persiana – ritenuto da Sir W. Jones, probabilmente a torto, il più antico testo conosciuto –, la *trasmigrazione delle anime* viene estesa fino alle piante e addirittura ai metalli e ai minerali. «Bombay Transactions», vol. II, p. 355.[2]

Dal «Journal Asiatique»

[3]Un *soggetto da tragedia* davvero eccellente, tratto dal «Giornale di Pechino» del 1788, è riportato sul «Journal Asiatique», vol. XI, pp. 241 sgg.

Dai «Mélanges asiatiques» di Abel-Rémusat

[4]La traduzione cinese dell'estratto del documento principale della religione *buddhista* si

1. [HN III, 58 (1822); trad. it., 80].
2. [*Aggiunta successiva:*] Apparso in inglese a Bombay nel 1818.
3. [HN III, 60 (1822); trad. it., 83].
4. [HN III, 339 (1827); trad. it., 454].

chiama *Sanzang Fashu* e viene attribuita allo stesso Buddha. Ne è conservata una copia nella Bibliothèque de l'Arsenal a Parigi. Abel-Rémusat, *Mélanges asiatiques*, vol. I, p. 103.[1]

[2]Il signor Davis, in un'avvertenza alla sua traduzione del *Lao Sang-urh, or « an heir in old age »*, London, 1817, osserva che le commedie cinesi sono parzialmente composte di versi cantati in musica: « Il loro senso » dice « è sovente oscuro e, a detta degli stessi Cinesi, la loro funzione è principalmente quella di allettare l'orecchio, mentre il significato in quanto tale sembra essere trascurato o sacrificato all'armonia ». Abel-Rémusat, *Mélanges asiatiques*, vol. II, p. 327.

Dall'« Asiatic Journal »

[3]In « Asiatic Journal », XXII, 1826, pp. 41-42. Saggio: *Chinese theory of the Creation.* « La parola *tian* sembrerebbe denotare *il più alto fra i grandi o sopra tutto quanto è grande sulla terra*: ma in pratica la vaghezza del suo significato è incomparabilmente maggiore di quella del termine *cielo* nelle lingue europee.

1. [Si veda sopra, p. 23, nota 1] N.B. A p. 147 l'autore traduce *Sanzang Fashu* con «*Dictionnaire théologique*». Il documento principale si chiama invece *Kanjur.*

2. [HN III, 440 (1828); trad. it., 591].

3. [HN III, 389-90 (1828); trad. it., 520-21]. Cfr. *Appunti di viaggio*, par. 132 [HN III, 55-56 (1822); trad. it., 76-78. Si veda sopra, pp. 56-59].

«Zhufuzi ci dice che "affermare che il cielo abbia *un uomo* (cioè un essere sapiente) lì a giudicare e a determinare i crimini è cosa che non bisogna in alcun modo dire; né, d'altra parte, bisogna affermare che non vi è assolutamente nulla che eserciti un controllo supremo su questi esseri".

«Lo stesso autore, interrogato sul *cuore del cielo*, se sia intelligente oppure no, rispose: "Non si deve dire che la *mente della natura* è inintelligente; ma non somiglia alle cogitazioni dell'uomo".

«Secondo una delle loro autorità "*tian* è chiamato governante o sovrano (*jun*) in virtù dell'idea di controllo supremo", e un altro così si esprime: "Se il cielo (*tian*) non avesse una mente progettante, allora dovrebbe accadere che la mucca dia alla luce un cavallo, e che sul pesco si producano i fiori del pero". D'altra parte viene detto che *la mente del cielo è deducibile da quella che è la volontà degli uomini!*».

Viene inoltre citato più volte il *Chinese Dictionary* di Morrison, *sub voce* «*Tian*», pp. 578-80.

Interpellato in merito a questo *dogma cinese*, J. Klaproth risponde: «La frase "*that the mind of Heaven is deducible of the will of man*" non l'ho incontrata in nessuno dei filosofi cinesi a me noti, e credo non si adatti nemmeno al sistema di Daojiao; tantomeno può appartenere alla scuola di Daoxue, né vedo come potrebbe conformarsi ai princìpi fondamentali del Buddhismo esoterico o essoterico. Mi sembra probabile che la suddetta frase inglese altro non sia che

una traduzione scorretta del proverbio cinese: *hominis voluntas superat coelum.* Delle traduzioni inglesi non ci si può fidare».
Nelle *Lettres édifiantes,* vol. XI (ed. 1819), p. 461, si legge: «*Ying tian* è il cielo materiale e visibile; *Jin tian* è il cielo spirituale e invisibile».

[1]Nell'«Asiatic Journal», vol. XXVI, p. 692, è riportato un racconto del missionario inglese Deerr tratto dal *Missionary Register,* che contiene il passo seguente: «È spesso causa per me di riflessioni dolorose pensare allo stato di queste genti, poiché il bene spirituale appare loro leggero come il vento, e le scritture che possiedono non offrono alcun mezzo per migliorare la loro condizione. A voler riassumere le idee più diffuse, *il loro credo sarebbe il seguente*: c'è un solo Dio, e nessuno all'infuori di lui; qualunque cosa esista è lui stesso in forma mascherata: quella forma non esiste veramente, sebbene noi la percepiamo. Qualunque cosa sia fatta, è fatta da Dio: egli ci fa peccare al fine di punire peccati compiuti in una nascita precedente. Da dove viene il peccato? Lo ha creato Dio – chi altri potrebbe? Māyā (l'illusione) fa peccare gli uomini: non si può dire che Māyā sia Dio, non si può neanche dire che non sia un Dio, ma, secondo i Veda, questo male è Dio stesso... Il loro codice morale...
«Sentimenti del genere quali stimoli al miglioramento possono mai produrre? Anche la sal-

1. [HN III, 618-19 (1829); trad. it., 836].

vezza che essi si aspettano, quando è perfetta, è l'assorbimento nella divinità, o, in altre parole, l'annichilimento dell'esistenza personale: e, se non è perfetta, è il godimento animale in uno dei loro presunti cieli, in cima all'Himalaya, e, dopo quello, di nuovo il ritorno a questa vita». *Sancta simplicitas!*

Da Schlegel

[1]Secondo Schlegel, le sei sette filosofiche degli Indù, i *darśana*, si chiamano Vedānta, Sāṃkhya, Yoga, Mīmāṃsā, Nyāya e Vaiśeṣika.

Dalla «Doctrine of Buddhism» di Upham

[2]Dalla *Doctrine of Buddhism* di Upham,[3] p. 16: «I Siamesi chiamano il Buddha Saman, da cui i Samanei, una setta rigorosamente buddhista, descritta da Clemente Alessandrino, la quale pratica con rigore le austerità ascetiche che tanto sono lodate in quella dottrina». I *Jātaka* costituiscono il racconto delle cinquecentocinquanta incarnazioni di Buddha.
Egli valuta in trecento milioni il numero complessivo dei Buddhisti. *Prefazione.*
p. 2: «Il Buddhismo è accusato di escludere

1. [HN III, 403 (1828); trad. it., 539].
2. [HN III, 621-22 (1829); trad. it., 839-41].
3. [E. Upham, *The history and doctrine of Buddhism*, London, 1829].

completamente dal suo sistema un creatore e un governatore: ma, anche fosse suscettibile di prova certa il fatto che questo è il vero significato della dottrina, nondimeno essa ammette l'opera del fato (*dhammatā*), attraverso cui avviene gran parte del processo necessario di conservazione, o di governo, infuso nel sistema. È descritto filosoficamente come un cerchio.[1] Il mondo sorge in bellezza, gode di un'età dell'oro, si deteriora fino all'arrivo della distruzione: ma contiene il germe della sua stessa esistenza, che il fato sviluppa nuovamente».

p. 75: «La dottrina buddhista tratta sempre la vita, nello stadio dell'esistenza umana, come uno stato di sofferenza e sventura, considerandola un susseguirsi di prove dolorose, derivanti dai suoi cambiamenti, ai quali non è possibile sfuggire in altro modo che ottenendo lo stato immutabile del *nirvāṇa*. Alla vita viene applicata ogni espressione che indichi illusione, inganno e dolore; e gli epiteti contrari di pace imperturbata, riposo e profonda tranquillità sono attribuiti all'ambìto premio del *nirvāṇa*; espressioni che arrivano persino a chiamarlo non-esistenza. (*Superius*:) Il *nirvāṇa* è definito come qualcosa di simile al recupero della salute dopo una malattia, in cui, se se ne chiedesse il significato all'essere che ne beneficia, egli potrebbe solo dire che è la cessazione del do-

1. Qualcosa di più dettagliato in proposito è detto molto bene alle pp. 80-81.

lore e l'ottenimento del piacere, ricavato anche dal contrasto».[1]
p. 102: «Il Buddhismo presenta un universo privo di un governatore, direttore o creatore morale; e il Buddha e tutti gli dèi non svolgono altra funzione che quella di esortare e predicare, mostrando la metempsicosi e le punizioni negli inferni determinate dal fato (*dhammatā*) secondo la condotta morale o immorale degli uomini. Il sistema morale è di genere assolutamente esemplare, tale da far arrossire di vergogna molti Cristiani».
p. 113: «Buddha stesso non aspira alle qualità di un dio, nel senso in cui noi intendiamo la parola: egli è chiamato maestro, taumaturgo, che deve essere servito prestando attenzione ai suoi *bhāṇa* (sermoni) e riverendo la sua dottrina».
Il libro contiene solo alcuni elementi dell'autentica dottrina di Buddha, non parla della sua vita e dei suoi insegnamenti, né menziona il *Kanjur*, bensì descrive principalmente la mitologia popolare, in particolare la demonologia, che a Ceylon è connessa al Buddhismo e che l'autore fa discendere dal Kapuismo, cioè dall'antichissima superstizione dominante a Ceylon prima che vi fosse introdotto il Buddhismo. Di quest'ultimo il libro fornisce più la struttura e il corpo che lo

1. H.T. Colebrooke, *On the philosophy of the Indian sectaries*, in «Transactions of the Asiatic London Society», vol. I, p. 566, dice: «*Nirvāṇa*, come aggettivo, significa "estinto": la sua etimologia è da *vā*, "soffiare", e dalla negazione *nir*; significa "calmo" e "imperturbato". La nozione è quella di una perfetta apatia».

spirito, e inoltre non è scritto in modo chiaro, ma abbastanza confuso: il suo autore rivela scarsa perspicacia e poco ingegno.
p. 110: «All'inferno, il destino degli empi, chiamati *deitty*, è il più duro: si tratta di coloro che, non credendo alle prove del Buddha, aderiscono alla dottrina eretica secondo cui tutti gli esseri hanno avuto inizio nel grembo della madre e incontreranno la loro fine nella morte, e secondo cui non c'è altro *nirvāṇa* che questa morte» (citazione composta liberamente da più brani).
p. 134: «Buddha è un maestro divino o Muni, non un Dio supremo, secondo la nostra accezione del termine».

Dalle « Transactions of the Asiatic Society of Great Britain »

[1]*Le scuole indiane.*
Pūrva-Mīmāṃsā, di Jaimini.
Uttara-Mīmāṃsā, *vulgo* Vedānta, di Vyāsa.
Secondo i Veda entrambe queste scuole sono assai ortodosse. Dopo avere letto tre parafrasi del Vedānta (Colebrooke, *Essays*, I; *Sancara* di Windischmann e l'appendice di Taylor al *Prabodhacandrodaya*, che è la migliore),[2] trovo che

1. [HN III, 646-48 (1829); trad. it., 873-77].

2. [H.T. Colebrooke, *Miscellaneous Essays*, cit.; F.H.H. Windischmann, *Sancara, sive de Theologumenis Vedanticorum*, Bonn, 1833; *Prabod'h Chandro'Daya*, a cura di J. Taylor, London, 1812].

il Vedānta sta al Veda come la dogmatica alla Bibbia.
Nyāya, di Gautama, principalmente logica.
Vaiśeṣika, di Kaṇāda, Ātman.
Sāṃkhya, di Kapila, per metà eterodosso e dichiaratamente ateo = *nirīśvara-sāṃkhya* (Īśvara-Dio), affine ai Jaina e al Buddhismo; fonti principali sono le *Kārikā* e il *Sāṃkhya-pravacana* e il *Tattvasamāsa,* come riferito da Colebrooke nelle «Transactions of the Asiatic Society of Great Britain», vol. I, *da cui traggo quel che ho qui riportato.*
Nel Sāṃkhya vi è una seconda scuola, chiamata in genere Yoga, di Patañjali; il *seśvara-sāṃkhya* è una scuola teistica.
Il *paurāṇica-sāṃkhya* è una terza scuola. Le tre sono assai simili.
Di queste sette tratta brevemente padre Pons nelle *Lettres édifiantes,* ed. 1809, vol. VIII, pp. 45 sgg.[1]
Un passo dai Veda: «L'anima deve essere conosciuta, deve essere discriminata dalla natura: così non ritorna; non ritorna». Ogni scuola ha come scopo l'insegnamento della via che porta alla redenzione dal mondo.
I mali sono di tre tipi: provengono o da noi stessi, o da altri esseri, oppure dalla natura fuori di noi e dal destino.
I tre *guṇa. Sattva*: virtù e beatitudine – ciò che

1. [Abbé J.-B. Montmignon, *Choix des lettres édifiantes, écrites des missions étrangères,* 8 voll., Paris, 1808-1809 (seconda ediz. in 8 voll., 1824-1826)].

spetta agli dèi; *rajas* (o anche *tejas*): passione, malvagità e dolore – ciò che spetta agli uomini; *tamas*: oscurità, errore, ottusità – *ciò che spetta agli animali.* p. 40: «Negli dèi prevale la bontà, e la sporcizia e l'oscurità sono loro estranee; e pertanto gli dèi sono sommamente felici. Nell'uomo prevale la sporcizia, e la bontà e l'oscurità gli sono estranee; perciò l'uomo è soprattutto infelice. Negli animali predomina l'oscurità, e la bontà e la sporcizia mancano; e quindi gli animali sono estremamente ottusi. I Veda dicono: tutto era oscurità (*tamas*): ricevuto l'ordine di cambiare, l'oscurità si macchiò di sporcizia (*rajas*): e questa, di nuovo, su comando assunse la forma di bontà (*sattva*). Kapila nega che ci sia un Īśvara,[1] che (Dio) governi il mondo con la sua volontà, sostenendo che non c'è alcuna prova dell'esistenza di Dio (dato che egli) non è percepibile dai sensi, non inferito con il ragionamento e neppure rivelato.[2] Egli ammette però un essere *derivante dalla natura,* che è intelligenza assoluta (soggetto della conoscenza), fonte di tutte le intelligenze individuali e origine di altre esistenze che si sono successivamente evolute e sviluppate. Egli afferma espressamente "che la verità di un Īśvara del genere è dimostrata": il creatore del mondo, se si intende la creazione in questo senso: in quanto "l'esistenza di effetti" dice "dipende

1. Ma anche i santi dei Jaina si chiamano *Īśvara*; vedi p. 527, dove compare Pārśvanātha-Īśvara.

2. (Dunque non nei Veda).

dalla coscienza, non da Īśvara"; e "tutto il resto proviene dal grande principio, l'intelletto". Tuttavia quell'essere è finito, dato che ha un inizio e una fine, risale al grande sviluppo dell'universo ed è destinato a concludersi con la fine di tutte le cose. Ma Kapila rifiuta decisamente un essere infinito, creatore e guida dell'universo con la sua volontà. "Distaccato dalla natura, non toccato quindi dalla coscienza e dal resto delle pastoie della natura, egli non potrebbe avere alcun incentivo a creare; legato dalla natura, non sarebbe capace di creare". I passi di riconosciuta autorità in cui Dio viene nominato si riferiscono, secondo Kapila e i suoi seguaci, all'anima liberata oppure a una divinità mitologica, oppure a quell'essere superiore ma non supremo che la mitologia situa nel mezzo dell'uovo del mondo».[1]

p. 110: «La *volizione* (*yatna*), sforzo o applicazione, è una determinazione all'azione che produce gratificazione. La sua causa immediata è il desiderio e la percezione la sua ragione. Si distinguono due specie di sforzo percepibile: quella che procede dal desiderio, la quale cerca ciò che è piacevole; e quella che procede dall'avversione, che rifugge da ciò che è detestabile. *Un'altra specie*, che sfugge alla sensazione o percezione, ma viene inferita per analo-

1. Questi studiosi inglesi commettono un grave errore nel ricercare non ciò che può essere contenuto nelle dottrine indiane, bensì i dogmi principali della loro stessa religione, auspicandone una conferma. Ciò ne travisa l'interpretazione.

gia dagli atti spontanei, comprende le funzioni animali e ha per causa la potenza vitale invisibile».

p. 111: «Il corpo di un individuo, con le sue membra e i suoi organi di senso, è il risultato di una speciale qualità della sua anima; poiché questa è la causa della fruizione di quell'individuo, come una cosa prodotta dal suo sforzo o dalla sua *volizione*. La speciale qualità dell'anima che fa sì che sia investito del corpo, delle membra e degli organi è la virtù o il vizio: perché il corpo e il resto sono solo il risultato di sforzo e volizione».

p. 557: «I Jaina insegnano che la trasmigrazione dell'anima è governata in particolar modo dai pensieri del morente, o dalle fantasie concepite al momento della dissoluzione. Similmente i Veda insegnano che i pensieri, le inclinazioni e i propositi dell'uomo, e soprattutto quelli che predominano al momento della morte, determinano il carattere futuro e regolano il posto successivo nella trasmigrazione. Quale era il suo pensiero in un corpo, tale egli diviene in un altro corpo, in cui di conseguenza egli trapassa».

p. 551: «Secondo i Jaina il mondo consiste di due classi, "animato e inanimato" (*jīva* e *ajīva*), senza un creatore o una provvidenza che governi (Īśvara)».

p. 566: «Il Vedānta ritiene che durante il periodo del sonno profondo l'anima individuale sia temporaneamente in una condizione di riunificazione con il Supremo simile a quella

cui perviene in maniera permanente al momento della sua emancipazione definitiva dal corpo».
p. 570: « I Pāśupata e i Māheśvara sostengono che Īśvara, l'essere supremo, è la causa efficiente del mondo, il suo creatore e la provvidenza creatrice: (p. 572) le loro opinioni sono considerate eretiche dai Vedāntin, perché essi non ammettono il panteismo, o la creazione dell'universo da parte della divinità a partire dalla sua stessa essenza».
Lo stesso volume contiene il saggio di Major Delamaine, *On the Srawacks or Jainas*, accompagnato da un racconto assai interessante sulle trasmigrazioni dell'anima del santo Pārśvanātha, il quale include un indice dei *karman*, che sono classificazioni etico-psicologiche.

Dalle « Lettres édifiantes » di Montmignon

[1]In gioventù *Maometto* si dedicò al Cristianesimo ariano, cui era stato iniziato da un ariano di nome Sergio. Da tale dottrina egli trasse i materiali per la propria. Lo conferma un manoscritto arabo riportato nelle *Lettres édifiantes*, vol. I, p. 361.[2]

1. [HN IV, 1, 22 (1830)].
2. [Si veda sopra, p. 67, nota 1].

[1]I *vizi cardinali*[2] dei *Buddhisti* sono: lussuria, accidia, iracondia e avarizia. Cfr. I.J. Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen*, p. 7 e p. 353.[3]
<Ormazd (di Zoroastro) si chiama propriamente Ahura Mazda. La dottrina di Zoroastro deriva dall'antichissima credenza sciamanica in demoni buoni e malvagi. Un bel racconto e discorso buddhista alle pp. 344 sgg. Il *Kanjur* si chiama propriamente *bKa'-'gyur* (p. 411). Il Dalai Lama è un'emanazione di Avalokita-Īśvara, o *Ārya-pāla*, o Byang sems Bodhisatva (p. 412); egli non è Buddha, poiché questi è diventato *nirvāṇa*, ma è comunque un'incarnazione duratura di uno dei primi apostoli di Buddha (p. 424). L'inizio della *Storia dei Mongoli* tradotta da Schmidt narra la nascita del mondo dagli elementi, in assenza di qualsiasi *Deus creator*; poi la nascita del genere umano tramite il colpevole decadimento degli spiriti superiori; infine la nascita degli animali tramite la metempsicosi dei peccatori. Un testo capitale del Buddhismo si intitola *Altan-Gerel* (p. 307).
L'inizio della *Storia dei Mongoli* di Schmidt è una leggenda buddhista, ovvero una favola religiosa: *L'incarnazione di Ārya-pāla*, cioè di colui del quale il Dalai Lama è l'incarnazione suc-

1. [HN IV, 1, 33-34 (1830)].

2. Vedi *In-folio*, par. 213 [HN III, 342-43 (1827); trad. it., 457-58. Si veda sotto, pp. 140-41].

3. [I.J. Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen*, St. Petersburg e Leipzig, 1829].

cessiva. Benché contenga molte ampollosità orientali, questa leggenda è intessuta di saggezza buddhista ed emana pienamente lo spirito di quella religione da cui si è interpellati in modo vivo e immediato. Vale quindi senz'altro la pena di leggerla, ed è la parte più interessante di tutto il libro.
Mi sembra che nell'essenziale il *Buddhismo* sia una delle bizzarre favole della mitologia indiana, una sorta di *Induismo* depurato dal sistema delle caste. È completamente imbevuto dallo spirito dell'Induismo.>

Da «Das alte Indien» di von Bohlen

[1]È probabile che durante il periodo delle migrazioni i *Goti* abbiano portato con sé dall'India la lingua tedesca e l'*ars aedificatoria* gotica. <I termini altotedeschi *Himilon* e *Himile* per *Himmel*, cielo, e *Himilaya* per olimpo, cielo, sede degli dèi, sono senz'altro affini. *Himalaya* significa montagna di neve, da *hima*, neve, e *ālaya*, dimora. Cfr. von Bohlen, *Indien*, vol. I, p. 11.>[2]

[3]*Samaneo* deriva da *samāna* (sanscrito), cioè «gli uguali». Cfr. von Bohlen, *Indien*, vol. I, p. 319.

1. [HN IV, I, 84 (1831)].
2. [P. von Bohlen, *Das alte Indien*, 2 voll., Kōnigsberg, 1830].
3. [HN IV, I, 118-19 (1832)].

Kāla (sanscrito) è il tempo, e *ākāśa* (l'*akash* dello *Oupnek'hat*) lo *spazio*. Cfr. *ibid.*, p. 354.

Dalle edizioni del «Mahābhārata» di Bopp

[1]Il fatto che *la formazione del corpo non sia altro che l'espressione della volontà* è illustrato in modo molto bello dai Purāṇa nell'episodio del *Mahābhārata* di Sunda e Upasunda, canto III (cfr. *Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel, nebst anderen Episoden des Maha-Bharata*, a cura di F. Bopp, Berlin, 1824): Brahmā ha creato Tilottamā, la donna più bella di tutte, ed ella compie una circumambulazione del consesso degli dèi; a tal punto Śiva desidera guardarla che, quando ella esegue un altro giro intorno agli dèi, gli spuntano quattro facce a seconda di dove si trova la donna, dunque secondo le quattro regioni del mondo: per questo Śiva ha quattro facce. Nella medesima circostanza anche a Indra spuntano innumerevoli occhi su tutto il corpo.

[2]Riguardo alla *tetragamia* va notato che nel *Mahābhārata* i cinque Pāṇḍava, o figli di Pāṇḍu, hanno una consorte comune, Draupadī. Vedi Bopp, *Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel, nebst anderen Episoden des Maha-Bharata*, 1824; cfr. anche l'episodio di Sunda e Upasunda contenuto

1. [HN III, 221 (1825); trad. it., 294].
2. [HN IV, I, 120 (1832)].

nella traduzione tedesca del *Diluvium*[1] apparsa nel 1829, nonché altri episodi, ad esempio la terza rapsodia intitolata *Il ratto di Draupadī.*

Da «Über Philosophie und Religion der Hindus» di Rhode

[2]Nel suo *Über Philosophie und Religion der Hindus* (vol. II, p. 457),[3] Rhode chiama *Mitra* il sole in quanto divinità; accanto al Cancro e al Toro, come segni dello zodiaco, ciò spiega il *Mithra, magnus deus Sol.*

Dalle «Transactions of the Royal Asiatic Society»

[4]Nel secondo volume delle «Transactions» (o «Journal»?) della Royal Asiatic Society di Londra [1822, pp. 222 sgg.] c'è un'esposizione assai interessante del Buddhismo in Nepal di Brian Hodgson, che I.J. Schmidt ha illustrato in un proprio studio pubblicato nei «Mémoires de l'Académie de St. Petersbourg», VI serie (Scienze politiche, storia, eccetera), 1830, vol. I, pp. 89 sgg. Contro Rémusat, Schmidt dimostra che il Buddhismo non riconosce alcun creatore né nulla di simile.

1. [F. Bopp, *Die Sündflut, nebst drei anderen der wichtigsten Episoden des Mahâ-Bhârata,* Berlin, 1829].
2. [HN IV, I, 128 (1832)].
3. [Si veda sopra, p. 23, nota 3].
4. [HN IV, II, 91 (1839)].

«"Chi appuntì la spina? Chi diede alle fiere e agli uccelli la loro forma, il colore, il modo di vivere? *Svabhāva* (la natura). Ciò non avvenne secondo la volontà di una qualche persona. Dove però non c'è intenzione, non può esservi nemmeno un Ordinatore"». Questo passo del *Kalpalatā* contiene la concezione fondamentale di Śākyamuni (IV, 297).
Anche Clough, nel suo dizionario ceylonese-inglese, vol. I, p. 284, dice espressamente che «il Buddhismo rifiuta la dottrina di un Essere supremo così com'è intesa dal Cristianesimo».
Vedi Neumann nel «Münchner Gelehrten Anzeigen» del 1° agosto 1839.
Esiste una setta eretica di deisti, gli Īśvarika (Īśvara).

V
IL VELO DI MĀYĀ

L'illusione è la Māyā degli Indiani

[1]Per diventare partecipi della *pace di Dio* (ossia perché sorga la *coscienza migliore*) bisogna che l'uomo, quest'essere caduco, finito, nullo, sia qualcosa di totalmente diverso, che non sia più nient'affatto uomo, ma che divenga consapevole di sé come qualcosa di totalmente diverso. In quanto vive, in quanto è uomo, non è soltanto consegnato al *peccato* e alla *morte*, ma anche all'*illusione*, e quest'illusione è reale quanto la vita, il mondo stesso dei sensi, anzi è tutt'uno con essi (la Māyā degli Indiani): su di essa si fondano tutti i nostri desideri e brame, che a loro volta non sono che l'espressione della vita come la vita non è che l'espressione dell'illusione; in quanto viviamo, vogliamo vivere, siamo uomini, l'illusione è verità, solo in relazione alla coscienza migliore è illusione. Per trovare quiete, felicità, pace, bisogna rinunciare all'illusione, e per far questo bisogna rinunciare alla vita. È questo il grave passo, il compito irresolubile nella vita e solubile soltanto con l'aiuto della morte – che in sé non dissolve l'illusione ma solo la sua apparenza, il corpo; la *santificazione*.
Il male di cui soffriamo nella vita (privazione e dolore) ci dà, tutte le volte che ci assale, una co-

1. [HN I, 104-105 (1814); trad. it., 138-39].

noscenza momentanea di cosa sia la vita (ossia peccato e morte come apparenze dell'illusione), scuote l'illusione, in modo più lieve o più grave, secondo quanto vi siamo profondamente immersi. In un paese di cuccagna si potrebbe anche essere solo dei perdigiorno, ossia rimarremmo immersi nell'illusione; per dileguare, essa deve ricevere una scossa dall'esterno, preannunci, preludi della morte, che è la più grande scossa per l'illusione, ma in sé ancora non la dissolve: la morte non è la santificazione ma dà solo la possibilità della santificazione. Come, infatti, con la vita è posta immancabilmente l'illusione, così anche con l'illusione è posta la vita. E chi persevera nel voler vivere vivrà, anche se questo corpo muore: in quanto infatti vi è l'illusione, anche la sua apparenza non può mancare.

Tutto proviene dall'«ātman»

[1]Nel *campo teoretico* lo stolto dogmatismo ha voluto spiegare tutto con rapporti tra gli *oggetti*, soprattutto con il *principio di ragione sufficiente*: a un dio faceva fabbricare il mondo, decidere sugli uomini, eccetera. I saggi Indiani partivano dal *soggetto*, dall'*ātman*, *jīvātman*. L'essenziale è che il soggetto ha rappresentazioni, non il collegamento delle rappresentazioni tra loro. Se, basandoci sul metodo degli Indiani, partiamo dal soggetto, ecco di colpo il mondo insie-

1. [HN I, 107 (1814); trad. it., 141-42].

me al principio di ragione sufficiente che domina in esso, non importa quale sia il lato da cui si vuol cominciare a osservarlo. Se partiamo dall'oggetto e costruiamo, come allora è inevitabile, con la calce del principio di ragione sufficiente, pietra su pietra, non possiamo mai trovare le fondamenta su cui poggia l'edificio, né la sommità che deve reggerne la corona.
È ugualmente uno stolto nel *campo pratico* chi crede che le determinazioni essenziali della sua vita, la sua felicità o infelicità debbano venire dall'esterno, dall'oggetto. Solo dall'interno possono venire. L'essenziale non è quali oggetti gli si presentano, ma come egli li considera e come si determina in base a essi.

Māyā è l'origine del male e del mondo

[1]1) Il fatto che *vogliamo* in generale è la nostra sventura: non ha alcuna importanza *che cosa* vogliamo. Ma il volere (l'errore fondamentale) non può essere mai soddisfatto; per questo non cessiamo mai di volere e la vita è una miseria continua: non è per l'appunto che l'apparenza del volere, il volere oggettivato. Ci illudiamo in continuazione che l'oggetto voluto possa porre fine al nostro volere, mentre piuttosto siamo noi stessi a poterlo fare[2] cessando appunto di

1. [HN I, 120 (1814); trad. it., 158-59].
2. Infatti, non appena è raggiunto, l'oggetto voluto assu-

volere; questo (la liberazione dal volere) avviene tramite la conoscenza migliore: perciò *Oupnek'hat*, vol. II, p. 216, dice: «*Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit*»;[1] con *amor* si intende qui Māyā, che è appunto il volere, l'amore (per l'oggetto) la cui oggettivazione o apparenza è il mondo, e che, in quanto errore fondamentale, è a un tempo per così dire l'origine del male e del mondo (che sono propriamente tutt'uno). Dall'ultima cosa detta risulta chiaro che è incomparabilmente più vero dire: il diavolo ha creato il mondo, che non: Dio ha creato il mondo; allo stesso modo è più vero: il mondo è tutt'uno con il diavolo, che non: il mondo è tutt'uno con Dio. La coscienza migliore non appartiene appunto al mondo, ma gli è contrapposta, *non* lo vuole.

2) Il fatto che abbiamo in generale *un oggetto* fa di noi dei soggetti e in questo modo degli esseri finiti, non importa di *che oggetto* si tratti. Che

me solo un'altra forma ed è subito di nuovo qui: è il vero demonio, che in continuazione si fa beffe di noi sotto altre forme. I motivi che mutano con varietà infinita sono solo gli esempi dalla cui totalità dobbiamo astrarre l'essenza della nostra volontà. Senza i motivi non si potrebbe pervenire alla conoscenza della volontà: allo stesso modo che gli occhi non vedrebbero senza lo stimolo della luce. Occhio e sole, la volontà e i suoi motivi, in breve, il mondo intero ci sono di colpo. Anzi, non sono che l'apparenza della volontà *unica*. Gli Indiani fanno provenire il sole dall'occhio e lo spazio dall'orecchio.

1. [«Nel momento stesso in cui sopraggiunge la conoscenza, il desiderio si toglie di mezzo». Si veda sopra, p. 34, nota 3].

differenza fa che ora io osservi un albero e che uno mille anni fa osservasse un albero? Nessuna! Si tratta in entrambi i casi dell'oggetto albero nella coscienza del soggetto; è l'idea dell'albero, che non conosce né intende il tempo.
Il tempo non può esserci né d'aiuto né di danno, perché è un nulla infinito.

La Māyā degli Indiani è l'apparenza di Kant

[1]Quando le nubi viaggiano, non si curano delle figure che formano, non sono connaturate a esse: la loro natura, la loro essenza come corpi è di seguire l'urto del vento, le figure esistono solo per l'osservatore. Un torrente che precipita in basso sulle pietre nulla sa dei vortici, delle onde e dello spumeggiare che fa vedere: la sua natura sta nel seguire la gravità, quelle forme ci sono solo per noi. Il ghiaccio sul vetro della finestra si forma secondo le leggi della cristallizzazione, che sono la sua natura: gli alberi e i fiori che forma esistono solo per noi.
Ciò che appare in nuvole, torrente e cristallo è l'eco più debole di quella volontà che appare e si oggettiva in modo più compiuto nella pianta, più compiuto ancora nell'animale e al sommo della compiutezza nell'uomo. La forma della sua apparenza in questa forma più compiuta è la storia del genere umano, il mutare delle epoche, le forme infinite della vita umana in vari

1. [HN I, 224-25 (1814); trad. it., 300-301].

paesi e secoli; ma tutto questo è solo la forma dell'apparenza della volontà, non la volontà, anzi nemmeno l'apparenza in senso proprio della volontà, ma solo la *forma* di quest'apparenza: alla volontà stessa, anzi alla apparenza in senso proprio della volontà (che si esprime in tutte le idee platoniche) tutto questo è estraneo e inessenziale come lo sono per le nubi le figure che formano, eccetera. Tutto ciò appartiene alla volontà (ossia all'intima essenza del mondo) solo in quanto essa appare, e in generale appare nella forma del principio di ragione sufficiente; per l'essenza della volontà ogni storia e ogni evento sono estranei e contingenti, la sua essenza è di *volere, ossia di voler vivere*; per il soggetto del conoscere questo volere diviene oggetto nelle idee: le idee appaiono in tempo, spazio, causalità, in breve secondo il principio di ragione sufficiente; ciò dà eventi, storia, epoche. Ma questi sono vuoti e senza significato per l'essenza della volontà; quel che in ogni storia si rivela, il voler vivere e quel che ciò reca con sé, quindi le idee che sono dovunque nella storia tutta, sono la vera e propria apparenza della volontà, quindi il vero mondo; sono la volontà conosciuta, la volontà per il soggetto del conoscere. Per il soggetto in quanto è chiuso nel principio di ragione sufficiente appaiono come storia, successione di eventi nel tempo. Ma l'*aspetto* che hanno, secondo la proporzione reciproca delle loro parti, come sono concatenate, è indifferente e inessenziale alle idee che

vi appaiono e alla volontà che appare nelle idee, così come lo sono alle nuvole le figure che formano, al torrente la forma del suo vortice, al fluido che si solidifica la forma dei cristalli sulla finestra o dell'*arbor Dianae* nel vetro. È la Māyā.
<Bisogna dunque distinguere: 1) la volontà di vivere; 2) la sua perfetta obiettità, le idee; 3) l'apparenza di queste idee nella forma di cui il principio di ragione sufficiente è espressione, ossia il mondo reale, l'apparenza di Kant, la Māyā degli Indiani.>

[1]Il mondo è l'obiettità della volontà (di vivere). L'apparenza più forte della volontà è l'*impulso sessuale*: è l'ἔρως degli antichi; gli antichi poeti e filosofi, Esiodo e lo stesso Parmenide, dicevano perciò in modo molto significativo che ἔρως è il Primo, il principio del mondo, il creatore, e lo stesso significa la Māyā degli Indiani.[2]
<N.B. Non del tutto: la Māyā è piuttosto l'obiettità della volontà, è l'*apparenza* di Kant, la conoscenza secondo il principio di ragione sufficiente. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, I, 4.>[3]

1. [HN I, 303 (1815); trad. it., 406].

2. [In un precedente frammento del 1814 Schopenhauer paragona «la Māyā dei Veda» a quella «interna forza propulsiva» del mondo dei corpi che Giordano Bruno chiama Dio (si veda sotto, p. 85)].

3. [Aristotele, *Metafisica*, I, 4, 985a, 985b].

[1]La Māyā dei Veda, l'ἀεὶ γιγνόμενον μέν, ὂν δὲ οὐδεπότε di Platone,[2] l'«apparenza» di Kant sono un'unica e medesima cosa, sono questo mondo in cui viviamo, siamo noi stessi, in quanto ne facciamo parte. Questo non lo si è ancora riconosciuto.

Māyā è magia

[3]Μαγεία significa al tempo stesso magia e religione dei Parsi, di Zoroastro; da essa derivano μαγεύω e μαγγανεύω, compiere magie e ingannare. Tutto ciò proviene evidentemente da Māyā, mondo dell'apparenza, sicché la magia consiste nel dominio diretto della volontà su tale mondo. La lingua zend è strettamente affine al sanscrito. Quello di *magia* è quindi un concetto proveniente dalla religione indù e fondato sull'essenza di quest'ultima, una provenienza di cui le lingue conservano traccia.

1. [HN I, 380 (1816); trad. it., 510].

2. [«Ciò che si genera perennemente, e non è mai essere» (Platone, *Timeo*, 27d)].

3. [HN IV, 1, 96 (1832)].

VI
AL DI LÀ DELL'ILLUSIONE

Un sogno destinato a svanire

[1]... è nullo per noi tutto ciò che non riempie lo spazio, non è materia, quindi anche le idee platoniche, le forme eterne delle cose.
Mi sembra che *Giordano Bruno* assuma questo punto di vista; di qui il suo fervore contro le idee platoniche, il suo dimostrare e lodare l'infinità del mondo dei corpi, la cui interna forza propulsiva (la Māyā dei Veda) egli chiama Dio.
Tutto quanto si è detto finora mostra un lato della coscienza, quella racchiusa in intelletto, sensibilità e ragione, in quanto cioè riflette partendo dall'*oggetto*, secondo la modalità a lei più adeguata.[2] Ora, questo lato viene annullato del tutto dalla *coscienza migliore* (così come questa da quello). Quando la coscienza migliore fa il suo ingresso tutto quel mondo scompare come un lieve sogno mattutino, come un'illusione ottica, ci interroghiamo ancora soltanto sul suo significato, sulle idee platoniche: ogni tempo e ogni spazio, e il loro contenuto, erano solo le lettere, il materiale grezzo per esprimer-

1. [HN I, 136-37 (1814); trad. it., 180-81].

2. Platone espone questa doppia prospettiva nel *Sofista*, pp. 259-66 [242c-252d; qui e altrove Schopenhauer utilizza l'edizione Biponti in 12 voll., alla quale si riferiscono i numeri di pagina].

le; e da ultimo anche le idee scompaiono, in quanto la coscienza si ritrae nella quiete eterna e nell'inoffuscata beatitudine, il sole spirituale di Platone (*Repubblica*, VII). Diventa ora chiaro che l'eterna, imperturbabile, infinita realtà della materia di prima era pur solo relativa, dipendeva cioè dal comparire della coscienza come soggetto, per cui esistono solo oggetti. Ma ora la coscienza dimostra di poter comparire anche altrimenti che come soggetto, ed è qui la libertà, la possibilità di annullare il mondo anche teoreticamente.

Tutte le forme sono manifestazione dell'unica volontà

[1]... entro la scienza della natura nel suo complesso, la cosa di gran lunga più fruttuosa e istruttiva è l'autopsia – l'autopsia puramente contemplativa – delle forme degli esseri naturali, e in particolare di piante e animali; dalla contemplazione degli animali – nel loro stato naturale e indisturbato –, dall'osservazione del loro comportamento come della loro forma, da questa decifrazione della vera *signatura rerum*, il filosofo riconosce i molteplici gradi e modalità del manifestarsi della volontà, la quale non è che una e medesima in tutti gli esseri, vuole ovunque la stessa cosa, ciò che appunto si oggettiva come vita in forme tanto diverse, che sono tutte

1. [HN I, 424-25 (1816); trad. it., 571].

quante accomodamenti a varie condizioni esterne e somigliano a tante variazioni di un unico tema. Tutte rivelano il mondo come rappresentazione in ogni sua idea: la loro essenza più intima, il filosofo la riconosce tramite il *sopatkit tatoumis*[1] che egli ripete per ognuna di esse.

La volontà è l'Uno-Tutto dei Veda

[2]La mia tesi (la stessa sostenuta da Kant e dai Veda) è[3] che l'una conoscenza è quella del mondo dell'apparenza mediato dal *principium individuationis*, e l'altra quella dell'essenza in sé. Tale conoscenza presuppone, com'è ovvio, che il medesimo essere possa trovarsi contemporaneamente in luoghi diversi ed essere ovunque nella sua totalità, il che, in termini empirici, è assurdo e palesemente impossibile; ma questa assurdità e impossibilità riposa proprio su quella forma dell'apparenza che costituisce il *principium individuationis*, ed è valida a tutti gli effetti per ciò che concerne la cosa in sé, la volontà di vita.[4] Quest'ultima è presente in modo assoluto e indiviso in ogni individuo, anche nel più insignificante, e in modo non meno

1. [È la corruzione, nell'*Oupnek'hat*, della formula rituale «quello sei tu, Śvetaketu» (*tat tvam asi śvetaketo*)].

2. [HN III, 536 (1829); trad. it., 722].

3. [*Invece di:*] la saggezza che redime. Per giungere a essa, bisogna arrivare a comprendere.

4. τὸ μῶρον τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων [«La stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini» (*1 Cor*, 1, *25*)].

completo che in tutti quegli altri esseri che, tutti assieme, da sempre, sono, furono e saranno.

Magia della cosa in sé

[1]Sostengo che *la volontà di vita, essendo la cosa in sé*, non è *frazionata*, ma è *interamente presente in ogni essere* individuale. Dunque la stessa cosa può trovarsi in più luoghi contemporaneamente? Sì, la cosa in sé lo può, poiché non è concepita nello spazio, che in quanto tale le è del tutto estraneo, essendo esclusivamente la forma della sua apparenza. Si immagini una sostanza in grado – cosa impossibile nel mondo delle apparenze – di occupare un nuovo luogo senza abbandonare quello occupato fino a quel momento. Tale sostanza (si tratta in questo caso di un'espressione figurata) è la cosa in sé, la volontà di vita in sé, che in virtù della sua assoluta inesauribilità è presente intera e indivisa in ogni apparenza, il cui accrescimento non la fa accrescere e la cui diminuzione non la fa diminuire.

Brahman è la volontà?

[2]Nel suo *Über Religion und Philosophie der Hindus* (vol. II, pp. 83 sgg.)[3] Rhode ci offre una *storia*

1. [HN III, 518-19 (1828); trad. it., 698].
2. [HN IV, 1, 125 (1832)].
3. [Si veda sopra, p. 23, nota 3].

della creazione di Brahmā in base al *Bhāgavata-Purāṇa*, da cui emerge che egli è veramente il dio *più peccaminoso* e abietto della *Trimūrti*, e che di fatto non è nient'altro che la *personificazione* dell'istinto procreativo: egli genera a viva forza, e contro la sua volontà i primi esseri da lui creati, in virtù della contemplazione e della castità, si sottraggono nuovamente all'esistenza, finché egli non torna a imporla. Credo che l'italiano *bramare* derivi da Brahmā: egli è la procreazione (l'atto più peccaminoso); Viṣṇu, già più puro, è la mera conservazione (*nutrizione*), mentre Śiva, in quanto morte, è simile alla redenzione dalla vita, come sua immagine.
Ma se Brahmā è affine al *bramare* italiano – cioè al desiderare ardentemente –, allora lo è anche Brahman, l'essere originario da cui nascono le tre divinità. Ciò significa che l'origine e il nucleo del mondo è il desiderio ardente, la volontà veemente. Che sia possibile individuare nel sanscrito una radice affine al *bramare*? Da dove proverrebbe altrimenti questo *bramare*?

[1]Nella sua introduzione al *Ṛg Veda* (testo in sanscrito, annotato, London 1854),[2] o anche nel suo *On the Veda and the Zend Avesta* (un articolo raccolto nella nuova edizione dello *Hippolytus* di Bunsen),[3] Max Müller afferma: «Brahman signi-

1. [HN IV, II, 17-18 (1855); trad. it., 78].

2. [*Rig-Veda-Sanhita, the sacred hymns of the Brahmins*, a cura di F.M. Müller, London, 1849-1874].

3. [C.C.J. Bunsen, *Hippolytus and his age; or, the Doctrine and practice of the church of Rome under Commodus and*

fica originariamente *forza, volontà, brama,* nonché l'energia propulsiva della creazione».
Da dove deriva l'italiano *bramare*? (Questa citazione è tratta dal «Times»).

La volontà è Brahman?

[1]Ho denominato la *cosa in sé*, l'intima essenza del mondo, in base a ciò che di essa ci è *noto nel modo più certo*, la *volontà*. Si tratta com'è ovvio di un'espressione scelta in termini soggettivi, e precisamente facendo riferimento al *soggetto del conoscere*; ma, dato che comunichiamo *conoscenza*, tale riferimento è essenziale. È dunque infinitamente meglio che se l'avessi chiamata per esempio *Brahman*, o *Brahma*, o anima del mondo, o altro.

Alexander Severus, and ancient and modern Christianity and divinity compared, 4 voll., London, 1852. Si veda in proposito la lettera del 28 marzo 1857 di Schopenhauer a Bunsen, che progettava di fargli visita: «La prego di portare con sé il Suo *Hippolytus* inglese, che, come mi si dice, contiene un saggio di Max Müller sui Veda, in cui la parola "Brahman" viene fatta derivare da "volontà", "brama", eccetera. L'italiano "bramare" mi ha già dato spesso da pensare» (*Sämtliche Werke*, 13 voll., a cura di P. Deussen, Piper, München, 1911-1942, vol. XV: *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers*, tomo II, pp. 562-63, n. 646)].

1. [HN IV, I, 143 (1833)].

Brahman è spazio infinito e mondo limitato

[1]Siamo senz'altro inclini a pensare il *mondo nello spazio*, cioè il grande ammasso stellare che ruota in circolo, come limitato. L'unico inconveniente che ne deriva è che tale mondo, se paragonato allo spazio infinito che lo circonda, diventa infinitamente piccolo – una difficoltà che si può eliminare con un'interpretazione, che però si presenta anzitutto in forma mitica.
Secondo la *dottrina dei Veda*, solo un quarto di Brahman è incarnato nel mondo, mentre i tre quarti ne rimangono liberi come Brahman beato. Il rappresentante intuitivo di questi ultimi, o più precisamente della negazione della volontà di vita contro la sua affermazione, è lo spazio infinito contro il mondo limitato e infinitamente piccolo – pur con tutta la sua ruotante grandezza – nel quale si oggettiva l'affermazione.

Quale la volontà, tale il mondo

[2]Le narrazioni *buddhiste*, quando descrivono ad esempio il graduale peggioramento del genere umano, hanno la peculiarità di presentare deterioramenti *fisici*, oppure catastrofi nella natura esterna, come effetto delle mancanze *morali*.

1. [HN IV, I, 305-306 (1849)].
2. [HN IV, II, 11 (1853); trad. it., 61-62].

È per questo che ancora oggi, in Cina, epidemie, malformazioni e cose simili sono considerate conseguenze delle colpe morali dell'imperatore. Al fondo di tutto ciò sta l'idea che la natura sia l'oggettivazione della volontà di vita e vada in sintonia con la sua costituzione morale. Nel *Mondo* (vol. I, p. 397) ho detto: «Quale la volontà, tale il mondo».[1]

1. [W I, 438; trad. it., 495].

VII
CONTRO IL TEISMO

Ne ho abbastanza del Creatore...

[1]Quando provo a immaginarmi[2] dinanzi a un individuo a cui dico: «Mio Creatore, ero nulla e tu mi hai generato, grazie a te adesso ci sono, e sono io», aggiungendo addirittura: «Ti ringrazio per questa opera caritatevole», e infine:[3] «È colpa *mia* se non sono stato come avrei dovuto essere!» – devo confessare che, grazie agli studi filosofici e indiani, la mia mente non riesce più a sopportare pensieri simili.
Inviate missioni *in India*! Un resoconto attendibile («Asiatic Journal», XXI, aprile 1826, p. 448) afferma che in tutta l'India (posto che si intendano solo i possedimenti inglesi, in cui vivono 105 milioni di abitanti), dopo una pluriennale attività missionaria, al momento vivono solo 300 convertiti, dunque solo tre ogni milione. Nello stesso articolo si ammette che i convertiti cristiani si distinguono per la loro estrema immoralità.

1. [HN III, 319 (1827); trad. it., 427].

2. [*Invece di:*] Non posso immaginarmi nessuna situazione più folle e assurda di questa: essere.

3. [*Invece di:*] Ma la cosa più folle di tutte sarebbe dover dire.

... *e della parola «Dio»*

[1]La parola «Dio» mi risulta così sgradevole in quanto trasferisce sempre all'esterno ciò che è interiore. Questo potrebbe indurre a pensare che la differenza fra teismo e ateismo sia spaziale, ma le cose stanno diversamente: «Dio» è infatti essenzialmente un oggetto e non il soggetto; dunque, non appena egli è posto, io non sono nulla.
Se si sostiene l'identità del soggettivo e dell'oggettivo, si può ammettere anche l'identità di teismo e ateismo. Indubbiamente, tutte le opposizioni sono relative e da ciascuna si può accedere a un punto di vista universale, in cui viene meno questa opposizione. Ma con ciò non si giunge a nulla.

Empietà del teismo

[2]Kant avrebbe dovuto rendersi conto che tutti i popoli dell'antichità a eccezione degli Ebrei erano politeisti, e non conoscevano alcun *ens realissimum*, inoltre che il più antico di tutti i popoli civilizzati, la cui terra è la culla dell'umanità, gli Indiani, circa l'origine del mondo possiede concezioni e dottrine totalmente diverse da quelle che lo intendono come opera e proprietà di un suo creatore e dominatore, o addirittura di un *ens realissimum*; e non consi-

1. [HN III, 331 (1827); trad. it., 443].
2. [HN II, 411-12 (1816-1818)].

dera affatto necessario il perdurare dell'individuo dopo la morte, cosa nella quale vede piuttosto il destino dei peccatori. Egli si sarebbe perfino reso conto che sulla penisola situata al di là del Gange e a Ceylon vivono 40 milioni di Buddhisti che non solo rifiutano l'ipotesi di un creatore e dominatore del mondo, ma la esecrano come empia («Asiatic Researches»).
Se Kant avesse saputo e meditato tutto questo, sarebbe stato più cauto nel definire espressioni necessarie della ragione certi concetti che trovano posto solo nella dottrina religiosa, e nella filosofia da essa egemonizzata, di una minima parte degli abitanti della terra.

Se Kant fosse nato in India

[1]Da un punto di vista molto generale si constaterà che il carattere principale della *filosofia kantiana* è negativo e rivolto contro le dottrine errate su cui si fonda il pensiero europeo, e che dovevano essere tolte di mezzo per fare spazio alla verità. Nella *Critica del giudizio*, per esempio, egli non dimostra, come avrebbe potuto, che la finalità delle cose, cioè la conformità delle parti al tutto e di ogni cosa alle altre, ammetterebbe anche molte altre e migliori spiegazioni oltre a quella secondo cui un *Deus creator* le avrebbe prodotte in base a concetti preesistenti, ma si accontenta di dimostrare che tale fina-

1. [HN III, 329-30 (1827); trad. it., 440-41].

lità non autorizza a concludere che le cose debbano essere state prodotte in quel modo. Il vero titolo, comprensivo tanto della *Critica della ragione pura* che della *Critica del giudizio*, dovrebbe quindi essere: «Critica del teismo occidentale». In Kant le dottrine teiste erano errori in cui la ragione incorre necessariamente: si tratta invece unicamente di pregiudizi ormai radicati, inculcati in ogni europeo prima ancora che abbia imparato a pensare.
Se Kant fosse nato in India, non gli sarebbe mai venuto in mente di scrivere una simile critica della ragione – e le sue dottrine positive le avrebbe formulate in tutt'altra forma. Nella loro forma attuale le critiche della ragione e del giudizio rimangono legate a un luogo e a uno scopo limitati.

Un pensiero mostruoso e assurdo

[1]Nulla è più adatto a spiegare la mostruosità e la completa assurdità del *teismo* della descrizione ispirata al Corano contenuta nella *Exposition de la foi musulmane* di Garcin de Tassy;[2] tale descrizione è la somma di contraddizioni dissimulate, che tuttavia si attaglia perfettamente al Cristianesimo e si limita a riferire ciò che un Cristiano deve riconoscere di Dio padre. Questo concetto è infatti comune a tutte le sette

1. [HN III, 617 (1829); trad. it., 834].

2. [J.-H. Garcin de Tassy, *Exposition de la foi musulmane...*, Paris, 1822 (nuova ediz., Paris, 1828)].

ebraiche, mentre al di fuori di esse non lo si incontra da nessuna parte. I Cristiani però evitano volentieri questa descrizione esplicita e si rifugiano nel misticismo, nella cui oscurità l'assurdo deve scomparire senza pedanterie.

Il Buddhismo non conosce né dèi...

[1]Gli *dèi* annunciati dalle diverse religioni della terra sono assai differenti, difformi ed eterogenei l'uno rispetto all'altro sia per quantità che per qualità; il loro *codice*, invece, ossia ciò che vietano e comandano, odiano e puniscono, amano e premiano, è ovunque il medesimo (a parte qualche dettaglio insignificante), e perfino la religione buddhista, che è del tutto priva di dèi, possiede tale codice integralmente. Se ne possono dedurre molti elementi a vantaggio del codice e a svantaggio degli dèi.

... né Dio

[2]Quasi tutte le *religioni* (eccetto forse il Buddhismo, che non conosce alcun Dio, e il Brahmanesimo che, proprio come il Buddhismo, concepisce la metempsicosi, la quale avviene secondo un ordine morale del mondo, come un motivo morale) indicano come motivo della *virtù* la *volontà di un Dio.*

1. [HN IV, 1, 60 (1831)].
2. [HN III, 441-42 (1828); trad. it., 592].

VIII
LA VITA? UNA STRADA SBAGLIATA

Lo dicono le antiche religioni dell'Asia...

[1]Nel mondo tutto si svolge con un impeto incessante e in una lotta senza tregua: quale operosità, quale mobilitazione di energie fisiche e mentali! Guerre tra popoli, lotte e travagli ovunque! Milioni di uomini, riuniti in popoli da vincoli artificiosi, aspirano al bene comune del proprio o di un altro popolo, per il quale si immolano a migliaia; la politica li incita, e i singoli ubbidiscono sacrificando sudore e sangue. In tempo di pace prosperano l'industria e il commercio, abbondano le invenzioni e si solcano i mari, che inghiottono migliaia di vittime: tutto è in frenetica attività, gli uni pensano, gli altri agiscono. Ma qual è lo scopo ultimo di tutto questo? La conservazione di individui effimeri per un breve lasso di tempo, possibilmente in una sopportabile assenza di dolori, e la riproduzione della specie e della sua attività. E quanto è difficile raggiungere persino questo scopo!

Ogni individuo, considerato per sé, è la concrezione vivente di migliaia di bisogni, i quali sono in genere talmente impellenti che egli non può vivere nemmeno un giorno senza soddisfarli; a tale soddisfazione sono dirette

1. [HN III, 328-29 (1827); trad. it., 438-39].

tutte le energie del suo organismo così incredibilmente complicato e della sua mente agile e indefessa; quanto più è evoluto questo organismo, dal polipo all'uomo, tanto maggiori sono i suoi bisogni, tanto più difficile è la loro soddisfazione e tanto più indicibili la fatica e il dolore – ma non così il premio, che consiste nell'esistenza medesima, la quale è priva di ogni scopo ultimo e non conosce il motivo del suo esserci, come testimonia la noia. Bisogna essere ciechi per non vedere che la vita e l'esistenza, nella loro totalità, sono di per sé una strada sbagliata da cui dobbiamo tornare indietro, come insegnano le antiche religioni dell'Asia. La *sapienza* consiste nel rendersi conto che i ricavi non coprono i costi, e nell'abbandonare l'attività. Questa attività non si identifica però con l'individuo, bensì con la volontà di vita.

D'altra parte, come abbiamo detto, è proprio la volontà di vita che afferma se stessa nella sua apparenza, e che, contrapponendosi ai piaceri della vita, ne sopporta i pesi, sostenendo le spese del grande spettacolo.

Tuttavia, poiché è evidente che tra il lavoro e i ricavi la sproporzione è enorme – ed è questo il vero motivo per cui ogni vita permane nel dolore –, dobbiamo ammettere che *la volontà di vita è folle.*

Ma come potrebbe essere altrimenti, se la suprema sapienza consiste *nell'abbandono e nella negazione* di tale volontà?

[1]Se, come ho detto, ogni *vita umana*, vista nella sua totalità, mostra le caratteristiche di un dramma, e di regola altro non è che una serie di speranze fallite, di progetti frustrati e di errori troppo tardi riconosciuti, e se da essa trae verità l'amaro verso

Till grief and old age hand in hand
Lead him to death, and make him understand,
After a course so painfull and so long,
That all his life he has been in the wrong,[2]

allora ciò concorda in tutto e per tutto con la mia visione del mondo, che considera la stessa esistenza come qualcosa che sarebbe meglio non vi fosse, una sorta di strada sbagliata da cui la conoscenza che se ne ha deve riportarci indietro. L'uomo, ὁ ἄνθρωπος, *is in the wrong* già in senso generale, in quanto esiste ed è uomo; in assoluta coerenza con tutto questo, ogni uomo individuale, ὁ τις ἄνθρωπος, nell'abbraccia-

1. [HN III, 530 (1828); trad. it., 713-14].

2. [*Recte*: «*Then old age and experience hand in hand, / Lead him to death, and make him understand, / After a search so painful and so long, / That all his life he has been in the wrong*»; «Finché l'età e l'esperienza, mano nella mano, / lo conducono alla morte, e gli fanno capire, / dopo ricerche così lunghe e faticose, / che ha avuto torto per tutta la vita» (versi conclusivi di una poesia intitolata *A Satyr against Mankind* apparsa all'epoca di Carlo I e attribuita inizialmente a Buckingham, poi a Rochester, raccolta in S. Johnson, *English Poets*, London, 1779, vol. X, pp. 318-26, vv. 25-28].

re con lo sguardo la sua vita, si trova quindi sempre *in the wrong*. Il fatto di rendersene conto *in senso generale* è la sua salvezza, alla quale può però pervenire soltanto se inizia a riconoscerlo *nel caso singolo*, cioè nel corso della sua vita individuale. Infatti, *quidquid valet de genere, valet et de specie*.[1]

All life is a cheat

[2]Ogni circostanza della vita è un indizio del fatto che la felicità terrena è destinata a essere turbata, anzi distrutta. Le ragioni di ciò risiedono nel profondo dell'essenza delle cose. La vita della maggior parte degli uomini si rivela quindi breve e tormentata, mentre al loro confronto gli individui felici, al pari di quelli longevi, costituiscono le inevitabili eccezioni.
All life is a cheat, it's mere disappointment throughout.[3] La vita intera è un inganno, ci imbroglia nelle grandi e nelle piccole cose: se ci fa una promessa, o non la mantiene, oppure la mantiene soltanto per mostrarci che ciò che desideriamo è privo di valore. Ciò che ci dà, se lo riprende. Tempo e spazio sono le forme supreme dell'inganno e dell'imbroglio. Tutto ciò è utile al *vero* scopo del mondo, che però non è quello di essere felici.

1. [«Ciò che vale del genere, vale anche della specie»].
2. [HN III, 547 (1829); trad. it., 736-37].
3. [«La vita intera è un inganno, nient'altro che una pura, incessante delusione»].

[1]Con le sue piccole, grandi e grandissime avversità che si ripetono ogni ora, giorno, settimana e anno, con le sue speranze perennemente frustrate e tutte quelle sue disgrazie che vanificano ogni previsione, *la vita* reca ovunque, e con assoluta chiarezza, il marchio di qualcosa che ci dev'essere guastato, di una strada sbagliata da cui dobbiamo tornare indietro; è pertanto difficile comprendere come sia stato possibile disconoscerne il carattere e lasciarsi convincere che essa esista per essere gustata con gratitudine, e l'uomo viva per essere felice.
Non conosco verità più esatta dal punto di vista pratico, e più in grado di influenzare il nostro stato d'animo, di quella enunciata qui [e nella riflessione seguente:]

[2]Proprio perché il *genio* rende infelice chi lo possiede (*qui auget scientiam, auget dolorem*),[3] il δεύτερος πλοῦς lo conduce alla sua redenzione. Infatti, quanto più si soffre, tanto più si raggiunge il vero scopo della vita; quanto più felicemente si vive, tanto più ci si allontana da esso.

Bonum tunc habebis tuum, quum intelliges, infelicissimos esse felices. Seneca, *Epistolae*, 124, *in fine.*[4]

1. Può essere riferito anche all'ordine della salvezza.

2. [HN III, 551-52 (1829); trad. it., 743].

3. [«Chi aumenta il sapere, aumenta il dolore»; *recte*: «*Qui addit scientiam addat et laborem*» (*Ecclesiaste*, 1, *18*, *Vulgata*)].

4. [«Possiederai il tuo vero bene quando capirai che gli uomini felici sono i più infelici» (Seneca, *Lettere a Lucilio*,

Denn es heißt dort an einem Orte:
« Media vita sumus in morte ».

(*Der arme Heinrich*,
H. v. der Aue)[1]

L'errore di vivere

[2]Se consideriamo in modo imparziale e oggettivo ogni vita umana, e in particolare la nostra, comprendiamo che la vita non mira alla nostra felicità, ma alla nostra infelicità. Ostacoli, avversità, sciagure e disgrazie senza fine conferiscono a tutta la nostra vita il carattere di qualcosa che deve rovinarci l'appetito e disgustarci, e da cui dobbiamo ravvederci come da un errore.

XX, 124, 24: così nelle edizioni più antiche, per esempio ed. Francoforti ad Moenum, 1808, vol. I, tomo II, p. 391. Soltanto C.R. Rickert, ed. Leipzig, 1842, I, 737, ha stabilito come originario il testo *Tunc habebis tuum...*, il che, in assenza di verifica delle fonti, ha indotto Deussen a ritenere che Schopenhauer abbia integrato *bonum* in base a ciò che precede)].

1. [« In un luogo si dice infatti: / "*Media vita sumus in morte*" » (Hartmann von Aue, *Der arme Heinrich*, Berlin, 1815)].

2. [HN III, 518 (1828); trad. it., 697].

IX
LA MORTE? NULLA CHE SIA DA TEMERE

La morte è solo apparenza

[1]Per la *volontà di vivere* la vita è sempre certa, giacché non è altro che quella stessa volontà, o piuttosto solo *il suo specchio.* Quella volontà non deve temere la *morte,* giacché la morte è solo qualcosa che appartiene alla vita, che ha il suo polo opposto nella *procreazione*: all'interno di questi poli sta la vita. Chi perciò vuole la vita vuole anche la morte. Perciò accanto alla morte gli Indiani ponevano il *liṅga* come attributo di Śiva; questi cioè garantisce che la morte, appunto come tutto ciò che appartiene alla vita, è solo apparenza. Solo un individuo può morire, la vita non può morire. La volontà di vivere ha la sua espressione più forte nel piacere sessuale e nella procreazione; i quali appunto assicurano in continuazione la vita alla volontà di vivere. Grazie a essi la volontà di vivere trapassa in vita, si trasforma in vita, diventa oggetto, ossia si rispecchia.

Un continuo procreare, un continuo morire

[2]Morire e procreare sono correlati inseparabili, soltanto due lati di un'unica cosa, la vita, os-

1. [HN I, 166 (1814); trad. it., 220-21].
2. [HN I, 317 (1815); trad. it., 425-26].

sia della conservazione della forma e dell'abbandono della materia. Per questo il *liṅga* è l'attributo di *Śiva*. Ora, così come, in quanto processo di nutrizione, la nostra vita è un continuo procreare, rinnovare la forma, essa è anche un continuo morire, un liberarsi della materia.[1] Come, inoltre, il primo lato si esprime, a una potenza superiore, nella procreazione (la cui voluttà è allora il piacere del sentimento vitale alla potenza superiore), così il secondo lato si esprime a una potenza più elevata nel morire. Così come attraverso il processo di nutrizione ci liberiamo mille volte del nostro corpo e ne riceviamo per questo uno nuovo e così siamo assai soddisfatti di avere conservato la forma senza rimpiangere la materia di cui ci siamo liberati, allo stesso modo dobbiamo comportarci quando alla potenza superiore accade d'un sol colpo in forma moltiplicata quel che finora avveniva quotidianamente nel dettaglio e in piccolo. Pretendere un perdurare dell'individuo è altrettanto insensato quanto pretendere un perdurare della materia del corpo che l'alimentazione ha sostituito con altra. Imbalsamare cadaveri è insensato quanto lo sarebbe conservare scrupolosamente i propri escrementi. È insensato indietreggiare per lo spavento quando ci si vede di fronte in forma complessiva ciò che quotidianamente, nella particolarità dei dettagli, si sperimenta e si sopporta con indifferenza.

1. Si veda Platone, *Simposio*, p. 240 [207d].

[1]<Chi ha conosciuto l'essenza del mondo vede la vita nella morte, ma anche la morte nella vita: entrambe non sono che lati diversi ma inseparabili dell'oggettivazione della volontà.>
Un antico sarcofago, come i due che si trovano nella sala dedicata alle opere antiche a Dresda, sui quali sono rappresentati baccanali, gruppi che danzano e sono particolarmente lascivi, addirittura un satiro che ingravida una capra, e dove in generale lo scopo dell'artista è stato quello di rappresentare l'impulso di vita più possente – un tale sarcofago e *una bara cristiana, nera per indicare il lutto e con il crocefisso sopra,* formano un'antitesi estremamente significativa. Entrambi vogliono consolare della morte, in un modo del tutto opposto, ed entrambi hanno ragione. Il sarcofago rinvia dalla morte dell'individuo all'infinita immortale vita della natura, e in questo rinvio vi è l'indicazione che la natura tutta è l'apparenza e anche il compimento della volontà di vivere: la forma di quest'apparenza è spazio e tempo e, tramite essa, individuazione, pertanto l'individuo deve aver fine, ciò che tuttavia non può affliggere la volontà di vivere, della cui apparenza l'individuo è solo, per così dire, un esempio particolare, così come il complesso della natura non viene afflitto dalla morte di un individuo, visto che a essa (la natura) rimane pur sempre la specie,

1. [HN I, 335-37 (1815); trad. it., 451-53].

alla cui conservazione soltanto tiene veramente, mentre è sempre pronta a far cadere l'individuo, che per lei non ha né può avere valore, visto che il suo regno sono tempo infinito e spazio infinito, e un numero infinito di individui possibili in essi. Nella sua evidente, pressante cura per la specie (attraverso l'enorme eccedenza dei semi e la potenza dell'istinto sessuale) e totale noncuranza per gli individui (che attraverso le accidentalità più insignificanti sono esposti in mille modi alla morte, anzi le sono già essenzialmente destinati) la natura dimostra la saggezza più grande, cioè che solo le idee, propriamente, esistono, non le cose singole. Ora, dal momento che l'uomo è la natura stessa, e lo è nel grado più alto della sua coscienza, dal momento inoltre che la natura non è che la volontà di vivere insieme alla sua apparenza, s'addice all'uomo, fino a che egli è questa volontà (o natura), di consolarsi della morte sua e dei suoi amici con uno sguardo retrospettivo alla vita immortale della natura, vita che è egli stesso – la volontà di vivere oggettivata. Perciò quelle rappresentazioni della vita più piena, più tumultuante sui sepolcri sono estremamente giuste e significative, alla stessa maniera che lo è il *liṅga*.[1] Quei sarcofagi proclamano: «*Natura non contristatur*».[2]

1. Ha a che fare con questo anche ciò che dice Platone (*Simposio*, pp. 239-42 [207d]) sull'immortalità degli esseri mortali attraverso la continuazione della *species*: egli presenta l'istinto sessuale come il desiderio di questa immortalità.

2. [«La natura non si affligge»].

Ma così come è essenziale alla vita, la morte è tuttavia il lato rattristante della vita, ciò in cui si esprime di più l'intima nullità della volontà di vivere, l'identità di vita e sofferenza. Da questo punto di vista, per la morte vi è solo una consolazione: che come l'apparenza della volontà di vivere deve avere fine, anche questa volontà può avere fine liberamente; se anch'essa ha avuto fine, ossia ha fatto una conversione, la morte non è più sofferenza, perché non c'è più volontà di vivere: considerare così le cose è la tendenza cristiana, ed è indicata dal crocefisso; Gesù è l'apparenza della volontà di vivere nella completa conversione e negazione di questa volontà: Dio in forma umana, con un corpo parvente, generato da una vergine. In questo senso il Cristianesimo, come visione superiore, ha ragione contro il Paganesimo. Se invece si considera la dottrina cristiana della sopravvivenza dell'individuo e il rinvio a tale dottrina nelle celebrazioni dei morti, il Paganesimo, in quanto rinvia anziché a questo all'infinita sopravvivenza della natura, è incommensurabilmente più vero e saggio.

<I due modi opposti di intendere la morte e i tipi di immortalità hanno potuto esprimersi in Europa solo in due epoche e luoghi molto distanti tra loro. Gli Indiani invece li hanno unificati, insegnando la liberazione dalla vita come bene supremo e onorando al tempo stesso il *linga*.>

Ma come il Paganesimo indica l'identità di ogni uomo con la natura tutta, così il Cristia-

nesimo indica l'identità di ciascuno con Gesù, il redentore.

L'intimo significato della « Trimūrti »

[1]La *volontà di vivere* si manifesta in pari misura nel desiderio di morte di cui è espressione il *suicidio,* con il quale non viene negata e annullata la vita stessa ma solo la sua apparenza attuale, non la specie, ma solo l'individuo, e dove l'azione è sostenuta dall'intima certezza che alla volontà di vivere mai può mancare la sua apparenza e che essa vive, a onta della morte dell'individuo che si uccide, in innumerevoli altri; io dico che in questo uccidersi (*Śiva*) la volontà di vivere appare tanto quanto nel benessere dell'autoconservazione (*Viṣṇu*) o anche nella voluttà della procreazione (*Brahmā*). È questo il significato intimo dell'*unità della Trimūrti,* che ognuno di noi è e che sporge ora l'una ora l'altra delle tre teste; come pure del fatto che proprio *Śiva* ha per attributo il *liṅga.*

[2]Che proprio *Śiva* abbia per attributo il *liṅga* è un pensiero infinitamente acuto e profondo. Infatti l'annientamento dell'individuo e la conservazione della specie sono necessariamente correlati; la morte rende necessaria la

1. [HN I, 405 (1816); trad. it., 545].
2. [HN I, 409 (1816); trad. it., 550-51].

riproduzione, e se questa non vi fosse non potrebbe esservi neppure quella.[1]

Finché continuerete a volere, rinascerete!

[2] Vera salvezza, redenzione dalla vita non sono pensabili senza la totale rinuncia alla volontà; tutti coloro in cui ancora vive questa volontà appartengono appunto in ugual modo alla vita, di cui questo mondo pieno di miseria è apparenza: il mito indiano lo esprime dicendo «rinasceranno». La grande distinzione etica dei caratteri ha il significato, tuttavia, che il malvagio è infinitamente lungi dal pervenire alla vera conoscenza e a rinunciare alla volontà, e quindi è *realmente* preda inevitabile di tutti i tormenti che nella vita appaiono come *possibili*, visto che anche un'eventuale condizione di felicità della sua persona si basa soltanto sul *principium individuationis*, spazio e tempo, che riguardano solo l'apparenza, non la cosa in sé, in breve sulla Māyā: gli Indiani lo esprimono miticamente con le rinascite attraverso milioni di anni negli esseri più sventurati.

1. La *dottrina dei quattro temperamenti* è stata sostenuta da *Galeno* per primo, e in lui la si può controllare.
2. [HN I, 470 (1817); trad. it., 634].

Chi non rinasce è salvo

[1]Nel *Vecchio Testamento* la virtù viene premiata con la promessa di una lunga vita sulla terra (ad esempio *Dt*, 5, *16* e *33*), nei Veda si promette che non si tornerà a nascere.

Entro la natura non v'è salvezza

[2]Chiunque desidererebbe raggiungere la beatitudine eterna e il regno dei cieli, ma non con le proprie gambe, bensì trasportato dal corso della natura. Questo però è impossibile. La natura è l'ombra della nostra volontà: certo, essa non ci fa cadere né ci annienta, ma non ci può portare da nessuna parte, se non ancora in seno alla natura. E quanto sia triste essere una parte della natura lo può sperimentare ognuno di noi durante la propria vita.[3]

Non un dogma, bensì un mito per uso pratico

[4]Una *trasmigrazione delle anime* presentata come dogma sarebbe un *dogma* errato, ossia un vero e proprio scambiare l'*apparenza* con la *cosa in*

1. [HN IV, 1 310 (1851)].
2. [HN III, 126 (1821); trad. it., 169].
3. Cfr. *Sánkhya Káriká* di Wilson, p. 154 [Íswara Krishna, *The Sánkhya Káriká*, trad. ingl. dal sanscrito di H.T. Colebrooke, a cura di H.H. Wilson, Oxford-London, 1837].
4. [HN I, 440-41 (1817); trad. it., 592-93].

sé. Poiché l'individuo è solo apparenza, è nel mondo solo come rappresentazione e sottomesso quindi alle leggi di quest'ultima, ha di conseguenza inizio e fine. Ma ciò che rimane libero da quest'inizio come da questa fine è non l'individuo, bensì la volontà: ma essa è cosa in sé, non è in quanto tale sottomessa alle leggi dell'apparenza, è quindi al di fuori del tempo e per essa non c'è né *prima* né *dopo*, né individualità.

Presentata però *come mito*, la trasmigrazione delle anime è, come immagine della verità, eccellentemente adeguata alla conoscenza secondo il principio di ragione sufficiente, per uso pratico, cioè come principio regolativo dell'agire del cui significato questo mito è lo specchio. È analoga del tutto al mito dell'ingresso dell'individuo, attraverso la morte, in un mondo totalmente diverso, in cui trova ricompensa per le sue azioni grazie a un giudice giusto, mito che Kant ha presentato come l'unico adeguato per illustrare il significato morale delle azioni e come principio regolativo di esse, e che ha chiamato *fede razionale pratica*, rifiutandolo e confutandolo al tempo stesso come dogma. Ma il mito indiano ha in confronto a questo grandi vantaggi: in parte perché aderisce più strettamente alla verità, in parte perché è meno trascendente, non accogliendo elemento alcuno che non si presenti all'esperienza in questo mondo reale; tutti i suoi concetti, piuttosto, sono attestabili con intuizioni derivanti da essa, visto che i tormenti

che minaccia al vizioso si possono vedere già in questo mondo: per esempio gli promette che migrerà nel corpo di un *paria*, o di un lebbroso, o di un coccodrillo, eccetera, e di rinascere varie volte in questo mondo pieno di sofferenze. Alla virtù, certo, può indicare la sua ricompensa solo in modo negativo: *non adsumes iterum existentiam apparentem*,[1] come spesso si dice nei Veda; o, secondo la dottrina di Buddha: devi avere *nirvāṇa*, ossia uno stato in cui non ci sono quattro cose: peso, vecchiaia, malattia e morte.

La rinascita degli Indiani è uno schema per l'agire

[2]Come surrogato provvisorio Kant ha fornito il suo *postulato della ragione pratica* e la sua *teologia morale*, che, senza avere alcuna pretesa di validità oggettiva per il sapere o la ragione teoretica, debbono avere validità assoluta per l'agire o la ragione pratica, nonché per la fede priva di sapere che ne deriva. Con ciò egli non voleva certo affermare né sottintendere altro che la supposizione di un Dio giusto e imparziale dopo la morte costituisce uno *schema* utile e sufficiente a interpretare il significato etico dell'agire da un punto di vista emotivo e a guidare questo agire, come se tale schema fosse un'allegoria della verità; e inoltre che in questa prospettiva (dalla quale in ultima analisi tutto dipende) tale supposizione può sostituire

1. [«Non ripercorrerai un'esistenza apparente»].
2. [HN III, 454 (1828); trad. it., 609-10].

la verità, da cui potrebbe peraltro essere assai lontana in senso sia teoretico sia oggettivo.[1]

Se non c'è un Creatore, allora siamo immortali

[2]Come il dogma di un *Dio creatore* è incompatibile con quello della *libertà* dell'uomo che, in quanto tale, deve risiedere nell'*esse*, così esso contrasta pure con la dottrina dell'*immortalità*, tanto che gli inventori del Dio creatore, gli Ebrei, non prevedono una vita dopo la morte – che costituisce piuttosto un elemento estraneo proveniente dall'India, dall'Egitto o dai misteri greci e passato nella fede giudaica, rozza e barbarica, allorché venne riformata: un elemento che non le si adatta per nulla e dal quale dipende forse la sua riforma a opera di Gesù Cristo. Riesco tanto poco a immaginarmi di diventare nulla a causa della morte quanto di essere stato creato dall'assolutamente nulla per mano di un altro: i due pensieri sono strettamente connessi, anzi sono tutt'uno, si reggono e cadono assieme. Perciò l'intima convinzione di non essere annullati dalla morte si lega alla convinzione della nostra eternità e originarietà, in virtù della quale l'essenza del mondo

1. La rinascita, di cui parlano gli Indiani, nella forma di colui che abbiamo danneggiato, e il fatto che in seguito subiremo esattamente quanto ora gli infliggiamo, rappresenta un altro schema simile, che ha la stessa tendenza, ma un valore certamente superiore.

2. [HN III, 114-15 (1821); trad. it., 153-54].

siamo noi stessi, e quindi non abbiamo né inizio né fine. Anche una persona ragionevole può ritenersi immortale solo in quanto si pensa eterna, cioè senza tempo, o per lo meno senza inizio.
Ma, se mi considero creato dal nulla e abborracciatura di un altro, naturalmente dovrò anche temere di ridiventare nulla, poiché comunque tutte le cose ritornano là da dove sono venute. Infatti, è davvero mostruoso pensare che Dio abbia fatto passare un'eternità prima di creare una cosa (cioè me) che poi vuole far sussistere per un'eternità – una cosa che Dio ricompensa o punisce per tale eternità *a parte post* a seconda se gli è o meno riuscita conformemente ai suoi desideri. In ciò consiste il conflitto fra teismo e libertà: Dio punisce la sua stessa opera perché non è come lui la voleva, come il bambino picchia la sedia contro cui è andato a sbattere.
Se dunque i nostri teologi e «filosofi della religione» parlano sempre di «Dio e immortalità» come di due pensieri e due cose che si coappartengono e si combinano perfettamente l'una con l'altra, ciò va ascritto soltanto a un'antica abitudine e alla scarsa riflessione, poiché con quel dogma giudaico rozzo, crasso e riprovevole può sussistere tanto poco l'immortalità quanto la libertà del volere.

Solo ciò che viene dal nulla torna al nulla

[1]Ciò che ha potuto nascere dal nulla può anche ritornare al nulla. Per questo i filosofemi e i dogmi degli antichi, che hanno tutti come presupposto una materia eterna, e quasi tutti anche un'anima del mondo altrettanto eterna, di cui tutte le anime individuali sarebbero parti, sono infinitamente più favorevoli alla dottrina dell'*immortalità* di quanto non siano l'Ebraismo e il Cristianesimo, secondo i quali la materia e l'anima provengono dal *nulla.*[2]

Un Cristianesimo dal cuore indiano

[3]Chi sostiene che l'uomo sia stato creato dal nulla dice anche che la morte ne sia la fine assoluta. In ciò il Vecchio Testamento è pienamente coerente, poiché nessuna dottrina dell'immortalità si concilia con la creazione dal nulla. E invece ne ha una il Cristianesimo, dato che esso è un riverbero della sapienza indiana sorto dalle rovine dell'Egitto; solo che tale dottrina ha a che vedere con il ceppo ebraico su cui il Cristianesimo l'aveva innestata esattamente quanto i campanili hanno a che fare con il Pantheon; ovvero:

1. [HN III, 132-33 (1822); trad. it., 177-78].
2. [*A margine*:] Ciò fornirebbe un passaggio all'immortalità della materia.
3. [HN III, 627 (1829); trad. it., 847-48].

ut turpiter atrum
desinat in piscem mulier formosa superne.
Orazio, *Ars Poetica*[1]

E questa immortalità *a parte post*, connessa con un nulla assoluto *a parte ante*, è un mostro al pari del

Krötenbauch und Mückenfuß
Und Flügelchen dem Wichtchen.[2]

Invece le religioni indù e buddhiste oltre all'immortalità dopo la morte prevedono, coerentemente, un'esistenza prima della nascita, la cui colpa va espiata per dare un senso alla vita. L'immortalità dopo la morte e l'esistenza prima della nascita si adattano l'una all'altra altrettanto bene quanto nell'Ebraismo la creazione dal nulla alla morte assoluta. È sempre un brutto affare quando non si è originali e non si è in grado di utilizzare legna proveniente dallo stesso albero, il che vale anche per il Cristianesimo.
Nell'articolo di Colebrooke *On the Philosophy of the Hindus*, apparso nelle «Transactions of the Asiatic London Society», vol. I, p. 577, si dice: «Contro il sistema del Bhāgavata, che è solo in parte eretico, l'obiezione su cui mette soprat-

1. [«Come una donna, bella in viso, termina sconciamente in un sozzo pesce» (Orazio, *Arte poetica*, 3-4)].

2. [*Recte*: «*Spinnenfuß und Krötenbauch / Und Flügelchen dem Wichtchen*»; «Zampe di ragno, pancia di rospo / e al nanetto ali minute!» (Goethe, *Faust*, I, vv. 4259-60; trad. it. a cura di F. Fortini, Mondadori, Milano, 1970, p. 385)].

tutto l'accento Vyāsa è che l'anima non sarebbe eterna, se fosse prodotta, e avesse di conseguenza un inizio».[1]

Il sano buon senso non teme la morte...

[2]Indipendentemente da ogni metafisica, il mio buon senso, non fuorviato da alcuna follia o superstizione, deve rendersi conto che se uccidessi un animale – che sia un cane, un uccello, una rana o addirittura un insetto –, sarebbe impensabile che tale creatura, o meglio l'energia interiore in virtù della quale un'apparenza degna di tanta ammirazione si era manifestata ancora un attimo prima, adesso, a causa di un mio atto sconsiderato o malvagio, sia diventata *nulla.*

D'altra parte, quei milioni di animali che, in un'infinita varietà, e pieni di energia e operosità, nascono in ogni momento, prima dell'atto della loro procreazione non possono essere stati assolutamente *nulla,* né possono essere giunti a un inizio assoluto provenendo dal *nulla.*

Mentre ne vedo sparire uno, senza che possa mai sapere dove sia diretto, eccone apparire un altro, senza che possa mai sapere da dove provenga: per giunta, entrambi hanno la stessa forma e la stessa costituzione, anche se non la stessa materia – materia che nel corso della

1. (Cfr. par. 242, su *deitty*) [HN III, 621-22 (1829); trad. it., 839-41. Si veda sopra, pp. 63-66].

2. [HN III, 436-37 (1828); trad. it., 585-86].

loro esistenza è in continua trasformazione. Stando così le cose, l'ipotesi secondo cui la creatura che scompare e quella che ne prende il posto siano una e medesima, ovvero che tale creatura abbia solo subìto una piccola variazione o un rinnovamento della sua esistenza, e che di conseguenza la morte sia per la specie ciò che il sonno è per l'individuo, è talmente verosimile che è impossibile non accettarla, a meno che non la si respinga intenzionalmente, o in gioventù non ci sia stato inculcato (mediante un inganno da preti) il terrore superstizioso della morte.
Eppure l'ipotesi opposta, secondo cui la nascita di un animale sarebbe una genesi dal nulla e la sua morte il suo completo annientamento – sia pure con l'aggiunta che la vita dell'uomo, scaturito anch'egli dal nulla, abbia nondimeno una durata individuale dotata di coscienza, mentre il cane e la scimmia vengono completamente disfatti dalla morte –, rimane comunque un'idea che deve produrre indignazione e sconcerto nel sano buon senso.

... *così come non la temono Indù e Buddhisti*

[1]Se ciò che rende spaventosa la *morte* fosse l'idea del *non essere*, dovremmo allora ripensare con altrettanto orrore al tempo in cui ancora non esistevamo. È inconfutabilmente certo

1. [HN III, 592-93 (1829); trad. it., 800].

che il non essere successivo alla morte non è diverso da quello anteriore alla vita, e di conseguenza non può nemmeno arrecare maggiore sofferenza. Non vi è domanda più naturale di questa: un'eternità, cioè un tempo infinito, è trascorso prima della mia nascita; che cos'ero durante tutto questo tempo? La risposta corretta è: ero appunto sempre io, cioè tutti coloro che durante quel tempo dicevano «io», erano appunto «io». Se però non si accetta questa risposta e si suppone che invece io non esistevo affatto, posso consolarmi del tempo infinito dopo la mia morte, in cui non esisterò ugualmente, pensando al tempo infinito già trascorso senza che esistessi, poiché l'eternità *a parte post* senza la mia presenza può essere altrettanto terribile quanto l'eternità *a parte ante* senza la mia presenza, dato che entrambe non si differenziano in nulla fuorché per l'ingerenza di un effimero «sogno della vita». Tutte le prove di una sopravvivenza dopo la morte possono essere utilizzate altrettanto bene *in partem ante*, e mediante esse si può dimostrare l'esistenza prima della vita – un'assunzione, questa, che gli Indù e i Buddhisti perseguono con grande coerenza. Solo l'idealità del tempo scioglie tutti questi enigmi.[1] Tuttavia, ciò che genera l'*horror mortis* non è affatto un'idea o un pensiero, bensì la cieca pulsione, la volontà di vita, che è l'essenza del nostro essere.

1. Vedi anche *In-folio*, parr. 84 e 112 [HN III, 114-115 (1821) e 132-33 (1822); trad. it., 153-54 e 177-78. Si veda sopra, pp. 114-15 e 116].

Nessun tempo può arrecarci danno

[1]Il grande mistero del nostro *essere e non essere*, a chiarimento del quale si sono escogitate l'immortalità dell'anima e la metempsicosi, si fonda sulla contrapposizione fra il tempo e l'eternità, ovvero sull'identità fra ciò che è oggettivamente una serie temporale infinita, e ciò che è soggettivamente un punto, un presente indivisibile sempre presente. Ma chi è in grado di comprenderlo?
Se mai potessimo *non essere*, *non* saremmo nemmeno ora; dunque la prova più sicura della nostra immortalità è che siamo in questo momento. Ciò dimostra che nessun tempo può arrecarci danno, essendo già trascorso un tempo infinito. È del tutto impensabile che ciò che un tempo *è stato* con tutta la forza della realtà, sia pure per un attimo, debba in seguito *non essere* per l'eternità; la contraddizione è troppo evidente; su questa teoria si basano sia la dottrina cristiana della remissione di tutte le cose, sia quella indù dell'eterna creazione del mondo tramite il Brahman, nonché i dogmi simili di Platone e di altri filosofi.

Metempsicosi e palingenesi

[2]Spence Hardy nel suo *Manuale*, Sangermano, e pure Buchanan («Asiatic Researches», vol.

1. [HN III, 643 (1829); trad. it., 869-70].

2. [Pagina inedita, trascritta e tradotta dal manoscritto originale *Senilia* (1855); trad. it., 81-82].

VI),[1] segnalano che nel *Buddhismo* esistono due dottrine riguardo *alla durata dopo la morte*, una essoterica e una esoterica. La prima è quella della *metempsicosi*, come nel Brahmanesimo, la seconda, assai più difficile da capire, è una *palingenesi* che coincide in gran parte con la mia dottrina della sussistenza metafisica della volontà, cui corrisponde la natura meramente fisica – e la conseguente caducità – dell'intelletto. La παλιγγενεσία compare già nel Nuovo Testamento.[2]

La morte strappa il velo dell'esistenza individuale

[3]La dottrina della *metempsicosi* si allontana dalla verità solo in quanto pospone nel futuro ciò che già preesiste, dato che lascia vivere la mia intima interiorità in altri esseri soltanto dopo la mia morte; invero ciò accade invece già in vita, e la morte si limita a eliminare l'inganno che mi impedisce di rendermene conto: esattamente come l'immagine proiettata sulla parete da una *lanterna magica* non ci appare finché non si è spenta la luce che illumina la stanza – nonostante tale immagine già preesista; ovve-

1. [R.S. Hardy, *A Manual of Budhism*, London, 1853; V. Sangermano, *A description of the Burmese Empire*, Rome, 1833; F. Buchanan, *On the religion of the Burmas*, in «Asiatic Researches», vol. VI, 1801].

2. [*Annotato a margine*:] In verità la morte è da considerarsi come una punizione della nostra esistenza.

3. [HN III, 413 (1828); trad. it., 552-53].

ro, con una metafora più nobile, come l'innumerevole schiera delle stelle risplende ognora su di noi, ma non ci appare finché quell'*unico* sole terrestre, a noi vicino, non è tramontato. Allo stesso modo, la mia esistenza individuale, per quanto sia simile a quella luce e, dal mio punto di vista, illumini ogni cosa, dev'essere considerata in fondo soltanto un ostacolo posto fra me e la conoscenza del mio esistere in altri, anzi, in tutti gli esseri. E poiché ogni individuo vivente che si cimenti con la conoscenza soccombe dinanzi a questo ostacolo, è proprio l'individuazione a indurre costantemente la volontà di vita all'illusione e all'errore circa la propria essenza: la Māyā degli Indù. La morte confuta ed elimina questo errore. Nell'attimo della morte ci rendiamo conto che un mero inganno aveva limitato la nostra essenza alla nostra persona particolare.

« Horror mortis » e malvagità

[1]Lo *horror mortis* nasce dal medesimo errore da cui nasce la *malvagità*, errore in base al quale la volontà si riconosce solo come *singola* apparenza individuale ritenendo tutti gli altri qualcosa di estraneo, non-io, e considerando perciò la sua manifestazione limitata a quell'*unica* apparenza.
L'*individualità* è mera unilateralità e la morte è il ritornare da essa.

1. [HN III, 452 (1828); trad. it., 607].

Indifferenza alla vita e alla morte

[1]Non v'è gioco di dadi più avvincente di quello in cui ci giochiamo *la vita e la morte*, nel quale ogni nostra decisione suscita in noi tensione, paura e partecipazione al massimo grado. Tutto sommato, le cose stanno proprio così. Eppure la natura, che non mente mai, ma è onesta e sincera, affronta questo tema allo stesso modo di Kṛṣṇa, e dichiara: «La vita e la morte dell'individuo non hanno alcuna importanza». La natura esprime questo concetto lasciando che la vita di ogni animale e di ogni uomo dipenda dalle circostanze più insignificanti, senza far nulla per salvarla! – e se essa lo dice, così sarà: ma anche l'individuo, se conoscesse la verità, guarderebbe la morte e la vita con la stessa indifferenza della natura, poiché in fondo egli forma con essa un'unica e identica cosa.

Solo un battito di ciglia

[2]La specie vive in eterno e gli individui sussistono in tale consapevolezza. *La morte è per la specie ciò che il sonno è per gli individui*, ovvero ciò che per l'occhio è un battito di ciglia (la cui assenza è il segno distintivo degli dèi indiani).[3]

1. [HN III, 441 (1828); trad. it., 591].

2. [HN III, 636-37 (1829); trad. it., 861].

3. Meglio così: Ciò che per l'occhio è il battito di ciglia, per l'individuo è il sonno, e ciò che per l'individuo è il sonno, per la specie è la morte. La nostra vita non è solo

[1]Una vita individuale ha ottenuto il suo pieno risultato quando l'uomo se ne separa senza più nutrire il desiderio di essa e delle sue gioie, quando cioè è guarito dalla smania che inizialmente gli si era rivelata come vita; ogni altra cosa gli è indifferente e può avere un valore subordinato soltanto come causa sufficiente: trattasi dei suoi destini e delle sue azioni. È attraverso il dolore che l'uomo viene nobilitato e infine santificato, cioè liberato dalla volontà di vita. In questo senso la croce è il simbolo della religione cristiana. Ora, se già il *dolore* possiede una tale *forza santificante,* quanta più deve averne la *morte,* temuta più di ogni dolore! Per questo il timore reverenziale suscitato in noi da un grande dolore è ancora più intenso nei confronti di un defunto: ogni morte è una sorta di apoteosi o di canonizzazione, e persino la salma dell'uomo più comune suscita in noi tale timore reverenziale. Occorre dunque considerare *la morte* come il *principale scopo* morale *della vita,* e in tale attimo si ottiene di più che in tutti gli anni che si sono vissuti e che ne sono stati solo la preparazione e il *praeludium.* La morte è il *résumé* della vita, la sua somma complessiva, che in un'unica proposizione esprime tutto ciò che la vita ha insegnato volta per volta e a piccoli

quella dell'individuo, ma al tempo stesso quella della specie.

1. [HN III, 590-91 (1829); trad. it., 797].

passi: la volontà di vita, cioè tutta la tensione di cui la vita è l'apparenza, è vana, futile e contraddittoria, e da essa ci si redime soltanto tornandone indietro. Perciò il Socrate platonico definì la filosofia μελέτη τοῦ θανάτου.[1]

1. [«Preparazione alla morte» (Platone, *Fedone*, 81a)].

X
COMPASSIONE

Ogni sofferenza di questo mondo è la tua

[1]Chi alla *vista delle sofferenze altrui* soffre quanto per le proprie, chi ne viene spinto a rimuovere quelle sofferenze sacrificando quei mezzi con cui può soddisfare la propria volontà, conservare la propria esistenza, costui è beato, è virtuoso.[2]

Base ultima di ogni virtù, o piuttosto sua vera e propria essenza, è la conoscenza dell'identità dell'unica volontà in tutte le sue apparenze, e dell'inganno del *principium individuationis*, tramite cui le altre individualità appaiono come diverse dalla propria, e così pure le loro sofferenze. Questa conoscenza nella sua vivezza non è comunicabile in concetti astratti, come non lo è la virtù, che è appunto tutt'uno con essa...

<Se penetri con lo sguardo il *principium indivi-*

1. [HN I, 294-95 (1815); trad. it., 394-96].

2. L'*amore* è lo stato di un uomo mosso dalla sofferenza che vede più che da quella che sente lui stesso. Ogni benvolere verso altri è infatti una specie di compatire, è desiderio di mitigare le loro sofferenze: perché tutti i loro desideri sono solo e sempre sofferenze che possono essere messe a tacere. I piaceri mentono infatti al desiderio facendogli credere di essere qualcosa di positivo, un bene: ma sono solo qualcosa di negativo, la fine di un male.

duationis, ogni sofferenza di questo mondo è la tua: questa conoscenza si manifesta in ciò, che mitigare le sofferenze altrui ti sta a cuore quanto mitigare le tue, e diventa un quietivo della volontà di vivere, a cui di conseguenza rinunci. Se non vi penetri con lo sguardo, ogni sofferenza del mondo ti è estranea e indifferente, e solo quel che hai esperito tu stesso può infrangere e convertire in te la volontà.>
Compatire, quando si dimostra autentico con l'azione, è quindi virtù.

Tormentatore e tormentato sono identici

[1]Come ho spesso mostrato, è in sé, e non nell'apparenza, che tormentatore e tormentato sono identici, per quanto diversamente mostri la Māyā, e in questo sta l'eterna giustizia. Ma l'intelligenza non dirozzata, che prende l'apparenza per cosa in sé, vuol vedere nel tempo e nell'*individuum* ciò che spetta solo alla cosa in sé.

[2]Se un uomo per aumentare in modo considerevole il proprio benessere diminuisce in modo considerevole quello di un altro, lo pone quindi nello stato di sofferenza, il piacere del primo è disturbato, anche se soltanto per un istante, da una pena di tipo particolare, che

1. [HN I, 389 (1816); trad. it., 523].
2. [HN I, 403-404 (1816); trad. it., 542-43].

chiamiamo *rimorso di coscienza.* È la confusa, oscura coscienza di ciò che segue:
1) che solo per la rappresentazione, non in sé, solo mediante la forma della rappresentazione, ossia del *principium individuationis,* che è la Māyā, egli, che è causa della sofferenza altrui, è diverso dal sofferente; in sé invece, in ciò che il mondo è oltreché rappresentazione, sono entrambi l'unica volontà di vivere, e in tal modo il sofferente e colui che infligge la sofferenza sono una sola cosa. Che quindi tramite l'accecamento della Māyā la volontà di vivere entra in contrasto con se stessa, perché proprio cercando in una delle sue apparenze un benessere accresciuto genera nell'altra una grande sofferenza, ma una sofferenza che lei stessa deve sopportare, con cui sconta l'infrazione all'*eterna giustizia,* che ha appunto qui la sua fonte. La *giustizia temporale* infatti prende le mosse soltanto dal *principium individuationis* e quindi dall'egoismo; l'individuo, dotato di ragione, si preoccupa di se stesso quando fa il patto che nessuno danneggi l'altro: questa giustizia temporale è la fonte del *diritto di natura.* La *giustizia eterna* invece è un penetrare con lo sguardo il *principium individuationis,* con cui si riconosce che il tormentatore e il tormentato non sono diversi *in sé,* e la forte volontà di vivere deve scontare la contraddizione in cui entra con se stessa e paga la voluttà con il tormento.
In secondo luogo quel colui che abbiamo ipostatizzato riconosce la veemenza della volontà di vivere, di cui egli è apparenza e di cui sono

apparenza anche il tormentato e il suo tormento; riconosce che in lui appare un grado così forte di questa volontà, che nell'affermare il proprio corpo egli arriva a negare quello altrui.

[1]Ciò che io chiamo *eterna giustizia* e che ho illustrato si distingue dalla *giustizia umana* per il fatto che quest'ultima ha bisogno del *tempo* per venire alla luce, perché è la *conseguenza* cattiva della cattiva azione; l'eterna invece non ha bisogno di tempo, l'azione è già la pena, giacché il tormentatore e il tormentato sono un'unica cosa: la loro distinzione è solo apparenza, Māyā. Il concetto della *rimunerazione* include quello del tempo: per questo l'*eterna* giustizia non può essere *rimuneratrice*, come lo è quella temporale o umana.

Non c'è amore senza compassione

[2]Il *buono* è colui che *ama* gli altri; ma ogni *amore* è *compassione*: poiché ogni desiderio, ogni bisogno è sofferenza, «il buono ama gli altri» significa che mitiga le loro sofferenze, appaga i loro desideri. La tonalità dell'amore, ἀγάπη, le sue tenerezze, coincidono con la tonalità della compassione. L'essenza intima dell'*amore* è la coscienza (beninteso non un sapere astratto,

1. [HN I, 478 (1817); trad. it., 644].
2. [HN I, 311 (1815); trad. it., 417-18].

ma una coscienza immediata in concreto, *vulgo* sentimento)[1] di chi ama che l'altro uomo è diverso da lui solo nell'apparenza, ma nell'essenza sono entrambi un'unica cosa, volontà di vivere. Per questo mitiga le sofferenze altrui come se fossero sue, anzi accrescendo le proprie,[2] ma al massimo fino a che la misura è pareggiata; oltre non può, ma questo implica che uno dia tutta quanta la sua vita per mitigare le sofferenze di molti, come per esempio Arnold von Winkelried, Decio Mure, Codro. Ma proprio perché il buono, per mitigare sofferenze altrui, accresce le sue, rinuncia in parte alla volontà di vivere, cessa di essere apparenza di una forte volontà di vivere. In ciò consiste appunto la virtù. Il buono non ha quindi bisogno, come il malvagio, di provare tormenti spaventosi per rinunciare alla volontà di vivere; i tormenti altrui già operano in lui questa conversione e l'essenza della sua virtù sta nella coscienza che la differenza tra lui e gli altri è solo apparente, tutti sono piuttosto la stessa volontà di vivere. La malvagità del malvagio sta viceversa nella mancanza di questa coscienza: la diversità tra lui e gli altri, che sta nell'apparenza, è ciò a cui egli si appoggia, che tiene fermo; non è consapevole che il tormentatore e il tormentato sono diversi solo nell'apparenza, ma in verità, ossia in sé, sono una cosa sola. Per

1. Il sapere astratto di tutto questo, ossia la copia, la ripetizione di questo in concetti, è la *filosofia.*

2. «Ama il tuo prossimo come te stesso» – ἀγαπᾶτε ἀλλήλους [*Gv*, 13, *34*].

questo è crudele, ha addirittura un piacere disinteressato per la sofferenza altrui. E di questa crudeltà, di questo piacere per il tormento altrui, vi è in tutti noi la traccia: ci si osservi. Viceversa, anche nel più malvagio compare a tratti la coscienza della verità, ossia del carattere di apparenza di quella diversità degli individui, come *cattiva coscienza.*

L'amore non è cieco

[1]*A chi esercita le opere dell'amore* il velo della Māyā è caduto dagli occhi, e l'illusione del *principium individuationis* lo ha abbandonato. Egli riconosce se stesso in ogni essere, e anche nel sofferente: lo abbandona la follia con cui la volontà di vivere che non conosce bene se stessa, qui, in *questo* individuo, gode fuggevoli, illusori piaceri mentre là, in *quell'*individuo, soffre e pena, e non vede che come Atreo divora vorace la propria carne, e si lamenta là di una sofferenza senza colpa, qui delinque senza timore della nemesi, in entrambi i casi perché conosce solo l'apparenza, che è dominata dal principio di ragione sufficiente, non la cosa in sé, la volontà, che si oggettiva in tutto eppure è soltanto una; essere risanati da questo vaneggiamento e accecamento della Māyā ed esercitare le opere dell'amore è tutt'uno: chi è giunto a questo punto fa di ogni sofferenza che vede la propria; e trovando che non hanno fine

1. [HN I, 423-24 (1816); trad. it., 570-71].

le privazioni e le rinunce per mitigare le sofferenze altrui, che continuano ad accrescersi, questo continuo privarsi e questo continuo conoscere la miseria inseparabile dalla vita, e la nullità dei piaceri che egli sacrifica, tutto questo smorza la volontà di vivere in lui, fino a che essa si estingue del tutto e per lui vi è redenzione.

Chi ama rinuncia alla volontà di vivere

[1]*Chiunque fa una pura opera d'amore,* ossia reca danno al proprio egoismo a vantaggio di quello altrui, ossia diminuisce il proprio benessere per diminuire la sofferenza altrui – può farlo (a meno che non sia spinto da qualche celato motivo egoistico, qual è anche la ricompensa in cielo, e allora tutta quanta l'azione non è che parvenza) soltanto perché, affrancatosi in qualcosa dalla conoscenza secondo il principio di ragione sufficiente, penetra il *principium individuationis* e riconosce perciò che la distinzione tra lui e gli altri è solo apparente, e la volontà di vivere, che egli stesso è, costituisce l'in sé della propria come dell'altrui apparenza, ed è essa quel che vive in tutti, che anzi ciò si estende agli animali e a tutta quanta la natura. Quindi non appena compare questa conoscenza e fino a quando rimane viva (l'egoismo la può soffocare con violenza), non potrà lasciare

1. [HN I, 471-72 (1817); trad. it., 635-36].

che altri vivano negli stenti mentre lui gode del superfluo e di cose di cui può privarsi, allo stesso modo che uno non può vivere un determinato giorno negli stenti e nell'altro avere più di quanto può godere, oppure sguazzare nell'abbondanza.
Questa visione ci mostra il puro amore, la beneficenza, la virtù come scaturenti dalla persuasione che il *principium individuationis* riguarda solo l'apparenza non l'essenza in sé, e che quindi il tormentatore e il tormentato, il miserabile e chi nuota nell'abbondanza sono un'unica cosa e solo apparentemente diversi.
Ora, però, abbiamo detto anche che il senso intimo, l'essenza e il significato di ogni virtù è la *negazione*, l'annullamento della volontà di vivere. Ma la virtù non può che avere, tuttavia, un'*unica* origine.
Le due proposizioni hanno la seguente connessione, non forzata ma essenziale e necessaria.
Colui al quale è caduto dagli occhi il velo del *principium individuationis* e quindi riconosce se stesso in tutta quanta la natura, riconosce anche ogni sofferenza che vede, o di cui viene soltanto a sapere che degli uomini l'hanno sofferta, o anche solo è possibile, come sua, proprio come ciò che tocca realmente la sua persona. E non appena è comparsa realmente questa conoscenza, la volontà di vivere non può mantenersi più a lungo: come si allontana da chiunque sia colpito da una sofferenza smisurata, senza speranza, così si allontana da co-

lui che riconosce come propria ogni sofferenza reale e possibile in tutta quanta la natura. Anche se infatti in noi a tratti compare la conoscenza dell'idea della vita e vorremmo rinunciare alla volontà di vivere, tuttavia quel che fa sì che continuiamo sempre a restare uniti a questa volontà e ci impedisce di strapparci da essa è la dolcezza, la lusinga delle circostanze attuali, il benessere che in questo regno del caso e dell'errore, in mezzo alla miseria di un mondo sofferente, è toccato in sorte alla nostra persona. Per questo Gesù diceva: «È più facile che una gomena passi per la cruna di un ago piuttosto che un ricco si guadagni il regno celeste».[1]

Un vero dono non si aspetta ricompensa

[2]Tu fai un'elemosina, e mi chiedi che cosa te ne venga. La mia risposta, in coscienza, è questa: «*Hai dato un po' di sollievo alle sofferenze del tuo prossimo, assolutamente niente di più*». Se però tale gesto non ti è stato utile e in realtà non te ne importa niente, allora in effetti non hai voluto fare un'elemosina, ma un acquisto, quindi sei stato del tutto derubato del tuo denaro, e ciò va imputato alla tua stoltezza. Se invece ti importa che *colui* che è oppresso dalla miseria soffra di meno, allora hai raggiunto il tuo sco-

1. [*Mt*, 19, *24*].
2. [HN III, 135 (1822); trad. it., 180-81].

po proprio perché egli soffre di meno, e vedi bene in che misura il tuo dono trovi la sua ricompensa.
(Ma che ti importi, ti importi davvero, che il tuo prossimo soffra di meno è possibile solo in quanto riconosci che ciò che ti appare in quella dolente figura sei tu stesso, e nell'apparenza altrui riconosci la tua propria essenza).
Un *dono puro* è soltanto quello in cui, nel più profondo del cuore, non ci si propone né si pensa assolutamente a nient'altro che ad alleviare la sofferenza del prossimo. Ogni traccia di ostentazione nel donare rende evidente che il dono non è genuino, ma che, almeno in parte, è un tentativo di comprarsi una buona nomea, eccetera. Di coloro che donano con ostentazione il Vangelo dice molto bene: «In ciò hanno la loro ricompensa» (*Mt*, 6, 2). Ma i Veda, conferendo per così dire la superiore consacrazione, dicono e ripetono che colui che brama una qualche ricompensa per le sue opere è ancora sulla via delle tenebre e non è maturo per la redenzione.

Altruismo radicale

[1]Una prova e un esempio assai belli del *riconoscimento del proprio sé*, in quanto cosa in sé, nell'individuo estraneo, si hanno quando un uomo, benché prossimo alla fine, si preoccupa ansiosamente del bene e della salvezza di un al-

1. [HN III, 212-13 (1825); trad. it., 282-83].

tro, che proprio grazie a lui ha salva la vita: così la domestica che, morsa da un cane rabbioso, riesce a trascinarlo in una stalla e a chiudervelo dentro; o il delinquente di *The Heart of Midlothian* di Walter Scott che, in chiesa, sopraffacendo la guardia, salva il complice della cui cattura per inettitudine si era reso colpevole, senza fare alcun tentativo di salvare se stesso; oppure il padre ritratto da Tischbein, che ordina al figlio di mettersi in salvo perché, continuando a portarlo, non potrebbe sfuggire alla lava che incalza verso il mare. Un uomo simile va incontro alla fine personale con piena coscienza e, rinunciando completamente a preservare se stesso, rivolge tutta la sua attenzione a preservare l'altro. Come potrebbe esprimersi in modo più chiaro la coscienza che questa fine è solo la fine di un'apparenza, e quindi è essa stessa apparenza, mentre la vera essenza di chi perisce rimane intatta e continua a sussistere nell'altro, nel quale viene riconosciuta chiaramente dal primo? Se così non fosse, come potrebbe un essere destinato all'annientamento partecipare in modo così energico e attivo alla sopravvivenza altrui, impegnando le sue ultime forze?[1]

1. In Occidente tutte le considerazioni di questo tipo hanno qualcosa di strano, ma non è così nella terra in cui i sacerdoti nel tempio intonano davanti al popolo l'inno seguente: (qui H.T. Colebrooke, *Miscellaneous Essays*, 2 voll., London, 1837, vol. I, p. 167: *the embodied spirit*, eccetera) [«Lo Spirito incarnato che ha mille teste, mille occhi, mille piedi, è radicato nel petto dell'uomo e compenetra in pari tempo tutta la terra. Questo essere è

[1]Dire che *tempo e spazio* sono solo forme della nostra conoscenza che, in quanto tali, non appartengono alla cosa in sé, equivale esattamente a sostenere che la frase: «Un giorno rinascerai con le sembianze dell'animale che adesso uccidi e subirai la stessa morte» è identica a quest'altra: «L'animale che adesso uccidi sei tu stesso, lo sei adesso (*tat tvam asi*)». La trasmigrazione delle anime è l'espressione figurata del *tat tvam asi*, cioè del «tu sei questo», per coloro a cui non si poteva far comprendere né il principio kantiano sopra ricordato, né il suo equivalente, appunto il *tat tvam asi*.
Chi comprende il *tat tvam asi* ha compreso anche l'idealità dello spazio e del tempo, e viceversa. Il *tat tvam asi* si identifica totalmente con la conoscenza dell'unità metafisica della volontà; mentre però la conoscenza scientifica della volontà dipende da quella dell'idealità dello spazio e del tempo, il vivente prendere

il mondo e tutto quanto è mai stato e sarà. È ciò che cresce per il nutrimento e ciò che conferisce immortalità. Questa è la sua grandezza: e perciò esso è lo spirito incarnato più splendido. Gli elementi di questo mondo formano una parte del suo essere, e tre parti sono immortalità, nel cielo. Queste tre parti si sono alzate dal mondo, ma l'una è rimasta indietro, ed è ciò che (per la trasmigrazione delle anime) gode e non gode i frutti di azioni cattive e buone, eccetera». Si veda anche H.T. Colebrooke, *On the religious ceremonies of the Hindus*, in «Asiatic Researches», vol. V, p. 345 (ediz. di Calcutta)].

1. [HN III, 281-82 (1826); trad. it., 375-76].

coscienza di tale verità si manifesta come *giustizia* spontanea.[1] Quest'ultima si presenta come una sincera repulsione a ferire o danneggiare chicchessia, quindi anche come misericordia verso gli animali, i quali, benché capaci solo di sofferenze momentanee, non vengono comunque sottoposti a sofferenze inutili o sproporzionate. Il superiore grado di intensità vitale di questa presa di coscienza si esprime nella *filantropia*. Fra la giustizia e la filantropia c'è un confine netto, simile più a un salto che a una semplice transizione; tuttavia tale confine si basa solo sulla diversa intensità vitale con cui un uomo prende immediatamente coscienza dell'unità metafisica della volontà che si manifesta in tutti gli individui. Al suo grado infimo, tale presa di coscienza, per essere stimolata, abbisogna di un impulso che sorge quando, nel perseguire i nostri scopi, siamo in procinto di ferire o di danneggiare un altro: questo impulso agisce sulla coscienza come l'impulso fisico dei corpi agisce sui sensi, ed è come se ci gridasse: «Fermati! Ferirai te stesso!». Dove però è presente in grado superiore, il prendere coscienza non necessita di un simile impulso, ma si espande da sé su tutti gli esseri: la semplice percezione degli altri individui ce li mostra come la nostra stessa essenza, esortandoci a soccorrerli e a partecipare alle loro sofferenze.

1. [*Invece di:*] filantropia e misericordia.

Vizi e virtù cardinali

[1]Secondo i Sufi i *vizi cardinali* consistono in due coppie: ira e superbia, voluttà e avarizia. A essi corrispondono due coppie di *virtù cardinali*: tolleranza[2] e umiltà, castità e carità. In ogni uomo risiedono inoltre *invidia* e *compassione*, che si contrappongono, derivando entrambe dal confronto fra la condizione propria e quella altrui e che si manifestano a seconda che il piatto della bilancia penda a favore della felicità propria o di quella altrui. Mentre l'invidia consolida il muro tra il «tu» e l'«io», la compassione lo rende sottile e trasparente, sino a far svanire la differenza fra io e non-io.

Vanno definite «virtù cardinali» quelle da cui si possono dedurre tutte le altre virtù, e grazie alle quali queste ultime risultano perfettamente comprensibili: chi è tollerante, umile e caritatevole sarà dunque anche giusto, non però viceversa; chi è casto sarà anche temperante (σώφρων), non però viceversa. Lo stesso accadrà nel caso dei vizi corrispondenti.

Ho desunto i succitati vizi cardinali dai mistici maomettani (i Sufi) (cfr. Tholuck, *Blüthenlese aus den morgenländischen Mystikern*, p. 206).[3] Tre di essi: voluttà, ira e avarizia compaiono già nella *Bhagavadgītā* (dialogo XVI), la quale accenna inoltre alla derivazione del Sufismo dalla

1. [HN III, 342-43 (1827); trad. it., 457-58].

2. [*Invece di*:] clemenza.

3. [F.A.G. Tholuck, *Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik*, Berlin, 1825].

saggezza indiana. Le virtù cardinali platoniche più diffuse nelle Scuole, ovvero giustizia, coraggio, temperanza e saggezza, furono scelte male e con grande superficialità, nonché inventate di sana pianta. È vero che le virtù debbono appartenere alla volontà, ma la saggezza è una qualità intellettuale; la giustizia e la temperanza vanno dedotte da altre virtù, e perfino l'espressione platonica σωφροσύνη è ambigua e imprecisa. Il coraggio non è una virtù, ma tutt'al più un mezzo per ottenerla; è piuttosto una caratteristica del temperamento compatibile con la più grande infamia.[1] Geulincx (*Ethica*, Prefazione) rigetta le virtù platoniche e le rimpiazza con la *diligentia*, l'*oboedentia*, la *iustitia* e la *humilitas*, con risultati palesemente fallimentari. I Cinesi menzionano cinque virtù cardinali (*zhong*): *xin*, «compassione»; *yi*, «giustizia»; *li*, «cortesia»; *zhi*, «scienza»; *xing*, «sincerità» («Journal Asiatique», vol. IX, p. 62). Le virtù cardinali cristiane, o virtù teologali, sono la fede, l'amore, la speranza (e l'ubbidienza?).

«Questo sono io» – «Questo non sono io»

[2]1) Una volta mi si fece notare che in ogni uomo vi sarebbe sia qualcosa di assai buono e cordiale,

1. Con quanta profondità sono pensati invece i vizi cardinali dei Buddhisti: «Pigrizia, voluttà, ira e avarizia»! (vedi *Cogitata*, p. 205 [HN IV, 1, 33-34. Si veda sopra, pp. 72-73]; il loro contrario sarebbero le virtù cardinali).

2. [HN III, 370-71 (1827); trad. it., 496-97].

sia qualcosa di assai malvagio e ostile, e che l'uno o l'altro aspetto emergerebbero a seconda degli stimoli a cui è sottoposto. Giustissimo.
2) Non solo in individui differenti, ma anche nel medesimo individuo la vista delle sofferenze altrui in un determinato momento suscita una compassione senza limiti, in un altro produce invece un certo appagamento, che può arrivare fino a un crudele piacere per le disgrazie altrui.
3) Noto in me stesso che in un determinato momento osservo ogni creatura con sincera compassione, in un altro con la massima indifferenza, in certe occasioni con odio, traendo addirittura piacere dalle sue disgrazie.
Tutto ciò indica chiaramente che siamo dotati di due modalità conoscitive differenti, anzi nettamente contrapposte. La prima, basata sul *principium individuationis*, ci mostra tutti gli esseri nella loro totale estraneità, in un inequivocabile non-io. Nei confronti di essi non possiamo che provare indifferenza, *invidia*, odio e piacere per le loro disgrazie. La seconda vorrei invece definirla in base al *tat tvam asi*; essa ci mostra tutti gli esseri nella loro identità con il nostro io, sicché la loro vista suscita in noi compassione e amore.
La prima modalità conoscitiva separa gli individui mediante barriere invalicabili, la seconda elimina le barriere, facendo confluire gli individui l'uno nell'altro; in una percepiamo tutti gli esseri dicendo: «Questo sono io», nell'altra dicendo: «Questo non sono io». È peraltro curio-

so che mentre di fronte alle sofferenze altrui ci identifichiamo senz'altro con esse, provando compassione, ciò non avviene al cospetto dell'altrui felicità, la quale suscita quasi sempre *invidia*; e anche quando non è così, come nel caso della felicità degli amici, la nostra partecipazione è comunque attenuata e niente affatto paragonabile alla compassione nei loro confronti (vedi Rousseau). È forse perché riconosciamo il carattere illusorio di ogni felicità? Oppure perché essa ci sembra di ostacolo alla vera salvezza? No. La verità è che ogni piacere o proprietà di cui avvertiamo la mancanza suscita in noi *invidia*, ovvero il desiderio di avere noi e non altri quei piaceri e quelle proprietà.
Solo la prima modalità conoscitiva è dimostrabile e razionale; la seconda è per così dire la porta del mondo e non ha alcuna conferma al di fuori di se stessa, eccetto quella assai astratta e complicata fornita dalla mia dottrina.
È un vero problema capire perché in un uomo prevalga l'una e in un altro l'altra modalità, senza che in nessuno ne predomini mai *una* in modo esclusivo, e perché, a seconda di come viene stimolata la volontà, emerga l'una o l'altra.[1]
Ἐγγὺς γὰρ νυκτός δε καὶ ἤματος εἰσι κέλευθοι.[2]

1. È un esercizio propedeutico allo scritto sul fondamento della morale.

2. [«Perché son vicini i sentieri della notte e del giorno» (Omero, *Odissea*, X, 86)].

Metafisica e morale fanno tutt'uno

[1]Quale *metafisica* è connessa alla *morale* più strettamente della mia? La vita di ogni uomo nobile non è forse la mia metafisica espressa in azioni?

«L'individualità è reale; il *principium individuationis*, la separazione degli individui, è la natura delle cose in sé; ogni individuo è un essere sussistente per sé; solo il mio io, come appare nella coscienza, è il mio vero essere»: questa verità è testimoniata da carne e ossa, ma su di essa si fonda anche ogni malvagità, e ogni azione malvagia ne è l'espressione. Invece: «L'individualità è mera apparenza; il *principium individuationis* è una mera forma dell'apparenza; la separazione degli individui avviene soltanto nella rappresentazione; il mio autentico essere in sé esiste in ogni altro essere altrettanto immediatamente di quanto si rivela a me nella mia coscienza»: questa è la conoscenza che si manifesta come compassione, su cui si fonda pertanto ogni virtù autentica e di cui ogni buona azione è l'espressione.

Chi è virtuoso, nobile e amichevole non fa che tradurre la mia metafisica in azioni, non con giri di parole o mezze frasi, bensì in modo del tutto immediato. Chi è vizioso, insensibile ed egoista non fa che negare la mia metafisica tramite l'azione.

1. [HN III, 504 (1828); trad. it., 677-78].

XI
ASCESI

Dall'amore scaturisce l'ascetismo

[1]Nell'amore si rinuncia dunque alla volontà di vivere, in quanto si vedono le sofferenze altrui e le si mitiga come se fossero proprie, accrescendo quelle realmente proprie. Ma questo rinunciare si mostra sempre in casi particolari, nelle opere appunto dell'amore. Può però acquisire un carattere universale mediante la riflessione, che in parte prende le mosse appunto dall'*amore*, ossia dalla motivazione tramite le sofferenze altrui, in parte anche dalle proprie sofferenze vissute; questa riflessione considera la contraddizione a cui perviene con se stessa la volontà di vivere nella sua apparenza, considera la nullità della vita, e da essa scaturisce una generale negazione della volontà di vivere, che è l'*ascetismo*. Il suo primo grado è la castità, poi la povertà, la mortificazione, e il suo grado supremo è la morte volontaria per fame.

Rompere il patto con il demonio

[2]Con riferimento all'elemento etico stabilito in varie guise dico: nutrirsi è affermare la vita fi-

1. [HN I, 311-12 (1815); trad. it., 418].
2. [HN I, 317 (1815); trad. it., 426].

no alla morte; ma appagare l'impulso sessuale è affermare la vita oltre la morte, è per così dire il patto di sangue con il demonio. Per questo il primo grado dell'ascetismo è la completa castità, l'ultimo grado la morte per fame.

Etica e ascetismo nei Veda e nei Purāṇa

[1]In *Spinoza*, e in *Bruno*, non troviamo traccia di *negazione della vita*, di *non volere*, e neanche in molti passi dei Veda e dei Purāṇa la troviamo, benché qui perlopiù sia un'aggiunta, in forma di etica e di ascetismo.[2]

Il mistico e il « saṃnyāsin »

[3]Si legga ciò che scrive Taulero della povertà totale che si deve ricercare,[4] e che consiste nel fare a meno e nell'alienare tutto ciò con cui ci si potrebbe procurare un conforto o una soddisfazione mondana, perché tutto ciò dà sempre nuovo alimento alla volontà e ne impedisce l'estinzione, e lo si confronti con i precetti degli scritti sacri degli Indiani per i *saṃnyāsin*: al *saṃnyāsin*, che non deve avere nessuna proprietà e nessun alloggio, viene inoltre ordinato

1. [HN I, 408 (1816); trad. it., 549].
2. Vero a metà.
3. [HN I, 476 (1817); trad. it., 642].
4. [J. Tauler (Taulero), *Nachfolgung des armen Lebens Christi in zwei Theile abgeteilt*, Frankfurt a. M. e Leipzig, 1703].

di non stendersi troppo spesso sotto lo stesso albero, perché non sia preso da predilezione o affetto per quell'albero.

Il suicidio non è una soluzione

[1]Il *suicidio* è il capolavoro della Māyā: neghiamo l'apparenza e non vediamo che la cosa in sé sussiste immutata, così come l'arcobaleno sta fermo per quanto veloce goccia cada su goccia, facendogli da supporto per un istante. Solo negare la volontà di vivere in generale può redimerci: la separazione da una qualsiasi delle sue apparenze la lascia sussistere imperturbabile, e così il negare quell'apparenza lascia immodificato l'apparire della volontà in generale.

1. [HN I, 391-92 (1816); trad. it., 527].

XII
CONTEMPLAZIONE

Il puro spettatore della tragedia della vita

[1]... il *soggetto* non è la volontà; è il puro conoscente, ciò *a cui* la volontà, il corpo, l'intera vita diventa visibile, lo spettatore quieto, puro, situato fuori del tempo, di tutta la tragedia della vita;[2] è ciò a cui dev'essere inculcata la conoscenza della sua volontà, insegnamento che è l'intero scopo della vita. Di qui la serenità, la beatitudine di ogni pura oggettività, ossia dello stato in cui l'oggetto non è la propria volontà e il proprio corpo, bensì gli oggetti mediati, la scena di quella tragedia; lo stato in cui liberati per un poco dal volere, dall'impulso peccaminoso, diventiamo di nuovo consapevoli di noi come il soggetto puro, extratemporale, quieto: di qui la piacevolezza di ogni pura osservazione, della bella natura, della pittura di paesaggio, il carattere toccante della natura morta.

[3]Vi sono tre estremi della vita umana: il volere più possente, le grandi passioni (rappresentate

1. [HN I, 106-107 (1814); trad. it., 141].

2. «*Is similis spectatori est, quod ab omni separatus spectaculum videt*» [«Ed è simile a uno spettatore, poiché, separato da tutto, guarda lo spettacolo»] (*Oupnek'hat*, vol. I, p. 304 [si veda sopra, p. 34, nota 3]).

3. [HN I, 428 (1816); trad. it., 576-77].

dall'arte nell'epos, nel dramma e nell'*allegro* grandioso; l'arte figurativa ne rende solo momenti particolari). La noia più grande per mancanza di volere o di oggetti della volontà. Infine il puro conoscere, nato dal sollevarsi al di sopra di ogni volere, la vita del genio. La vita dell'individuo tocca di rado questi estremi; perlopiù è solo un approssimarsi oscillando a questo o a quel lato, perlopiù è solo un debole volere oggetti meschini, che si ripete in continuazione; che scansa così l'irrigidimento della noia. Ogni volere scaturisce da una mancanza, da una sofferenza quindi; siccome ogni vita è necessariamente volere, è anche, necessariamente, sofferenza. L'unica eccezione è costituita dal *conoscere puro di volontà*: è quindi l'unica felicità permanente (che non diviene); inoltre non appartiene alla vita, ma è lo *spectator qui tamāšā* (*spectaculum*) *videt.*[1]

[2]Alla conoscenza in sé e all'io – in quanto esso ne costituisce il punto unitario che fa sì che tutte le sue rappresentazioni appartengano a un'*unica* coscienza –, a questo io della mera *conoscenza*, dunque, è estraneo ogni interesse, tutto gli è indifferente, proprio perché solo in relazione alla *volontà* sono possibili partecipazione, preferenza o rifiuto, desiderio o timore. L'io della conoscenza, il soggetto puro, apprende l'una o l'altra cosa senza partecipazione, è un semplice

1. [Si veda sopra, p. 148, nota 2].
2. [HN III, 179 (1824); trad. it., 238-39].

spettatore, *spectator qui tamāšā* (*spectaculum*) *videt.*[1] Prescindendo completamente dal fatto che ogni tormento nasce dalla coscienza del volere e che il puro conoscere ne è esente, come nel caso della comprensione estetica, torna a tutto vantaggio della volontà che l'io della conoscenza realizzi la sua comprensione in modo puro.

I momenti più beati

[2]Se ci sentiamo così indicibilmente bene quando veniamo momentaneamente redenti dal terribile impulso della volontà, allorché la contemplazione estetica della bella natura o di qualche opera d'arte ci mette nella condizione del conoscere puro da volontà, in cui consiste in gran parte, per l'appunto, l'effetto del bello; se questi momenti, in cui solo per degli istanti emergiamo, per così dire, dal pesante etere terrestre, sono i più beati che conosciamo, ne possiamo concludere quanto debba essere felice la vita di un uomo la cui volontà non tace momentaneamente ma per sempre ed è estinta del tutto, fino alla favilla che arde per ultima nella cenere e si spegne solo con la morte del corpo; di un uomo che solo dopo aver vinto del tutto è rimasto ormai solo un essere puramente conoscente, puro specchio del mondo: liberato da ogni tormento del desiderare e del temere guarda

1. [Si veda sopra, p. 148, nota 2].
2. [HN I, 488-89 (1818); trad. it., 658-59].

indietro sorridendo ai miraggi di questo mondo, che un tempo potevano muovere e affliggere anche il suo animo, come ai pezzi degli scacchi rovesciati a gioco finito, e queste figure gli stanno ancora di fronte soltanto come un sogno mattutino attraverso cui già traluce la realtà e che non inganna più. Se ci raffiguriamo la quiete celeste di una vita così, con quale nostalgia vi guarderemo poi dalla miseria e dalla perdizione profonde che ancora ci avvolgono, dove il volere come brama, timore, invidia, ira ci tiene legati con mille fili e ci strattona di qua e di là nel modo più doloroso, cosicché anche l'intelletto, obnubilato e confuso, accoglie in varie guise errori che dovremo poi scontare.

Utilità pratica della contemplazione

[1]Il soggetto del conoscere non ha alcun essere al di fuori dell'apparenza ed è una mera escrescenza o espressione dell'apparenza della volontà; in quanto fenomeno *tout court*, quindi, esso non partecipa mai al piacere o al dolore dell'apparenza della volontà, ma, purché sia sorretto a dovere dal suo substrato materiale, può rimanere il freddo e distaccato custode, governatore e consigliere della volontà, in tutti i pericoli e sino alla fine. (Così la *Sāṃkhya Kārikā* parla del *puruṣa*).

1. [HN III, 78 (1821); trad. it., 106].

XIII
REDENZIONE

Uscire dal cerchio dell'esistenza

[1]... colui nel quale la conoscenza della nullità del *principium individuationis* ha messo salde radici, così che ha riconosciuto totalmente se stesso negli altri uomini e in grado minore nell'intera natura, e non vi è sofferenza che gli sia più estranea, colui ai cui occhi la vita è come un cerchio di carboni ardenti con singoli spazi freddi su cui deve correre senza sosta, e non potrà consolarlo il fatto che proprio adesso si trova in uno spazio freddo, visto che l'intero cerchio è il luogo della sua corsa incessante – costui ne uscirà fuori: mentre lo stolto vi resta dentro, appunto perché sta in uno spazio freddo.
Dalla conoscenza dell'idea della vita, che implica la conoscenza della nullità del *principium individuationis,* risulta così da un lato l'amore, che scambiando sofferenza altrui e benessere proprio porta alla parità della condizione – e dall'altro lato la rinuncia alla volontà di vivere. Colui al quale si è dischiusa la vera conoscenza mitigherà la sofferenza altrui come fosse la propria e non vorrà più l'intera vita, perché riconosce ogni sofferenza in essa come propria. Questa condizione è la santità.

1. [HN I, 472 (1817); trad. it., 636-37].

Tutti gli esseri attendono il santo sacrificio

[1]<Gli animali e le piante sono la risonanza dell'uomo: animale e pianta sono la quinta e terza diminuite dell'uomo, il regno minerale è l'ottava inferiore. Nella sua libera volontà l'uomo contiene la condizione della redenzione della pianta e dell'animale dall'esistenza, poiché essi sono solo l'apparenza più debole della sua volontà; animale e pianta invece contengono la condizione dell'esistenza dell'uomo, perché ne sono il nutrimento. E poiché animale, pianta e pietra possono sperare la redenzione dall'esistenza solo dall'uomo, dalla conversione della sua volontà, dalla sua rassegnazione, nei Veda si dice: «Come in questo mondo i bambini affamati si affollano intorno alla loro madre, così tutti gli esseri attendono il santo sacrificio» (vedi «Asiatic Researches», VIII, *Colebrook on the Vedas*, l'estratto dal *Sāmaveda*).[2] Perché il sacrificio significa in generale rassegnazione, rinuncia alla volontà di vivere. Su questo, per l'appunto, si basa il diritto dell'uomo di mangiare gli animali; egli deve esserci per redimerli, e per esserci ha bisogno del nutrimento.>

1. [HN I, 260 (1815); trad. it., 349].

2. [H.T. Colebrooke, *On the Vedas*, in «Asiatic Researches», vol. VIII, 1808].

La via della redenzione porta al nulla...

[1]Colui la cui volontà si annulla e fa una conversione non può dare ragione alcuna a noi e alla sua riflessione: poiché quello che qui vive ed è e pensa è ancora, per l'appunto, la volontà di vivere: e ciò che permane nel negarsi della volontà è cosa che non può essergli data in alcun modo, deve essere per lui un nulla; solo chi l'ha abbracciata, chi ha negato la sua volontà la conosce, unicamente, però, in quanto è tale cosa, in questo stesso atto, non al di fuori di esso, e ancor meno per gli altri.

... ma si tratta di un nulla relativo

[2]La *conversione della volontà di vivere* è comunque per noi un transito *nel nulla.* Giacché tutto ciò che noi chiamiamo *essente,* questo mondo, è appunto l'apparenza della volontà di vivere: base di quest'apparenza, o forma universale di essa, è sempre un conosciuto e un conoscente; e il contenuto ne è, laddove compare nel modo più compiuto e chiaro, l'uomo: esso è la perfetta obiettità della volontà di vivere, e si manifesta come un concreto volere, ossia concreta indigenza, come una concrezione di mille bisogni; la sua esistenza è un permanente avere bisogno, il cui soddisfacimento occupa e

1. [HN I, 386 (1816); trad. it., 519].
2. [HN I, 410-12 (1816); trad. it., 552-54].

costituisce la sua vita, questa vita è perciò un passaggio permanente dal bisogno all'appagamento e da questo al nuovo bisogno.[1]
La stessa cosa appare poi in tutti gli animali, ma in modo tanto più semplice e con meno ricco contenuto di apparenza quanto più essi si allontanano nei gradi dall'uomo. Nelle piante riconosciamo la stessa cosa, nell'essenziale, ma come un sordo, oscuro impulso senza conoscenza, come vegetazione. La stessa cosa è espressa, in modo ancor meno chiaro, da tutte le forze naturali e i corpi cosiddetti morti, per finire con il peso, la rigidità, il permanere nello stato assunto: qui la volontà appare ancora soltanto come una spinta del tutto oscura, remota da ogni conoscibilità immediata.
Ora, con la negazione della volontà tutte queste apparenze sono negate e quindi anche la loro condizione fondamentale di apparenze, la forma dell'apparire, soggetto e oggetto dunque; ora è negato anche quel permanente impulso e spinta senza fine e scopo, che in questo mondo intero appare in tutte le sue parti e in cui si oggettiva la sua *essenza in sé*, la *volontà*. La conversione, la negazione della volontà è identica quindi alla negazione del mondo. Ciò che rimane lo chiamiamo *nulla*, e la nostra natura

1. Se questo passaggio riesce rapidamente lo chiamiamo felicità, se lentamente sofferenza (per questo l'*adagio* esprime lutto e sofferenza, l'*allegro* gioia), e precisamente: se l'appagamento tarda a seguire il desiderio c'è dolore, sofferenza; se il nuovo desiderio tarda a seguire l'appagamento c'è languore, vuoto struggersi, *languor*, noia.

si ribella a questo passaggio nel nulla. Ma ciò deriva dal fatto che noi siamo la volontà stessa di vivere e quel che in noi è conoscibile è la sua apparenza. Che noi abbiamo in orrore il nulla è identico al nostro volere la vita, al nostro non essere altro che la volontà. Ma se volgiamo lo sguardo dalla nostra miseria e confusione a coloro che hanno superato il mondo e del tutto abbandonato la volontà di vivere, ossia ai santi i quali, quando la volontà quasi non esiste più, aspettano ormai soltanto il dissolversi della sua apparenza, il corpo, e con esso l'estinguersi totale della volontà, vediamo in essi in luogo dell'inquieto aspirare, della gioia esultante e dell'acuta sofferenza in cui consiste l'esistenza dell'uomo voglioso di vita, una quiete imperturbabile e un'intima serenità, uno stato che non possiamo guardare senza nostalgia e che dobbiamo riconoscere come infinitamente preferibile, come il solo giusto, al cui confronto diventa chiara la nullità di tutto il resto. Questa considerazione è l'unica che ci può consolare quando da un lato osserviamo la miseria senza fine che costituisce l'apparenza della volontà, ossia il mondo, e abbiamo di fronte d'altro lato – se pensiamo negata la volontà e con essa la sua apparenza – il vuoto nulla. In questo modo, considerando cioè i santi – che la vita, certo, di rado ci mette di fronte, ma che la storia ci mostra, e l'arte con meglio garantita, intima, manifesta verità –, vogliamo fugare la fosca impressione di quel nulla, che esiste come meta di ogni virtù e santità e che temiamo e scaccia-

mo come i bambini fanno col buio, anziché aggirarlo come gli Indiani, che al suo posto mettono parole vuote di significato: i bramini il riassorbimento nello spirito originario e i Buddhisti il *nirvāṇa* (vedi «Asiatic Researches» e *Oupnek'hat*). Ciò che rimane dopo la negazione della volontà è per coloro che ancora vogliono, certo, *nulla*: ma per coloro la cui volontà ha fatto una conversione è, per l'appunto, questo nostro mondo reale, con tutti i suoi soli e le sue galassie – nulla.

La redenzione è nulla per noi, e noi siamo nulla per essa

[1]Se si chiedesse una rappresentazione positiva della condizione che viene espressa come risultato della mia etica in modo solo negativo, cioè come rinuncia alla volontà, la risposta è che, poiché siamo volontà di vivere, quella condizione (anche la parola qui è in tutto e per tutto metafora) per noi è nulla e noi siamo nulla per essa, e che proprio qui l'antico principio dei Pitagorici, che l'uguale è riconosciuto solo dall'uguale, rende impossibile la conoscenza, così come la rende possibile in tutto ciò che è volontà di vivere.
Per il resto, colui che pone la domanda va rinviato alle estasi, rapimenti, illuminazioni, stati d'unione con Dio di tutti gli ispirati, anche se a

1. [HN I, 483-84 (1817); trad. it., 652].

sua volta può fare conoscenza di un tale stato solo mediante la propria esperienza, che già presuppone una rinuncia alla volontà, almeno durante lo stato di rapimento, e in seguito non ne rimane che un ricordo astratto, perché l'uomo torna a essere volontà di vivere.

L'estinzione dell'io

[1]Se ... grazie alla conversione della volontà, alla palingenesi, sopprimiamo l'egoismo, cessa pure l'ansiosa partecipazione alla propria persona, e con ciò il riferirsi di ogni conoscenza a un punto arbitrario: svanisce il cerchio con il suo centro, cioè l'io cessa di esistere e rimane il puro mondo oggettivo; continuiamo a vedere le cose e i loro nessi reciproci, ma cessiamo di riferirle tutte a noi; la conoscenza è priva di centro, non c'è più egoismo e, *eo ipso*, nemmeno un io: ne compare solo di tanto in tanto una pallida ombra a causa del persistere del corpo nel tempo. Quindi, grazie alla soppressione dell'egoismo non solo cessiamo di rimanere attaccati alla vita e di vegliarla ansiosamente: no, di fatto cessiamo già di esistere; ci siamo liberati del fardello dell'esistenza, ovvero dell'io; la conoscenza c'è ancora, ma senza centro, senza forma circolare, vale a dire il mondo esterno c'è ancora, ma senza io.[2]

1. [HN III, 167 (1823); trad. it., 223-24].

2. Qui il passo della Guyon [«Tutto mi è indifferente: non *posso* volere più nulla; spesso non so se ci sono op-

[1]Se, per fedeltà a una vecchia espressione (cosa che comunque disapprovo), volessimo chiamare ciò che conosciamo solo come *volontà di vita* – poiché lo stato a essa contrapposto, dove tale volontà è negata e convertita (*nirvāṇa*), ci è completamente ignoto (dato che la nostra conoscenza lo segue soltanto fino a questa conversione) –, se, dicevo, volessimo chiamare questo qualcosa a noi totalmente ignoto, anziché *x* o *y*, *Dio*, quindi dire, in breve: «Dio è ciò che siamo quando non siamo il mondo» – allora avremmo salvato la parola, ma non il suo senso originario, e avremmo ora un Dio ben differente dal mondo, in quanto ne costituirebbe l'opposto assoluto, la negazione immediata.

pure no» (J.-M. Bouvier de La Motte-Guyon, *Vie de Madame de la Mothe Guyon, écrite par elle-même*, Cologne, 1720)].

1. [HN IV, 1, 102-103 (1832)].

XIV
SANTI E MISTICI

Santità e filosofia

[1]<La coscienza *in concreto* della nullità del *principium individuationis*, ossia dell'idealità dello spazio e del tempo, se è permanente, seria e profonda, e quindi determina l'agire, dà la santità. Quando è trasferita nell'astrazione e portata alla chiarezza del concetto, la stessa coscienza dà la vera filosofia. Il vero filosofo è quindi il redentore teoretico.>

Il santo fa suo il dolore del mondo intero

[2]La stragrande maggioranza degli uomini afferma, continua a volere la vita: per questo esiste il mondo, gli individui sono innumerevoli e la sua forma è un tempo infinito. Solo coloro che si liberano della volontà di vivere o perché hanno sperimentato e sofferto loro stessi la nullità e il dolore della vita, o perché li hanno visti (quelli altrui, quindi), che perciò negano il mondo, rinunciano alla volontà, costoro sono liberati dal mondo: non sono più la volontà, di cui questo mondo è obiettità e a cui

1. [HN I, 312 (1815); trad. it., 419].
2. [HN I, 398-99 (1816); trad. it., 535-36].

continua ad appartenere soltanto il loro corpo. La morte estingue il residuo di volontà che ancora appare nel loro corpo; oppure, se si annulla del tutto anche questo residuo prima della morte, essi muoiono necessariamente di una morte volontaria per fame. Ma chi non ha bisogno della sofferenza propria, almeno in grande misura, per rinunciare alla volontà di vivere, chi già dalla vista di questo mondo sofferente, triste, nullo è spinto a rinunciare alla volontà di vivere, è proprio perciò esentato da sofferenze proprie, senza attenderle egli nega il mondo: noi lo chiamiamo virtuoso, sublime, santo.

<Questa convinzione d'animo scaturisce dall'aver capito il *principium individuationis*: chi l'ha capito riconosce la sofferenza di tutti gli altri e del mondo intero come propria; per questo è soccorrevole e buono in sommo grado e per questo, appunto, non ha bisogno di sperimentare lui stesso la sofferenza, visto che fa suo il dolore del mondo intero.>

La volontà santa è libera dalla vita e dai suoi orrori

[1]L'uomo, in quanto tale, è apparenza del voler-vivere. Il malvagio è l'apparenza concentrata di questo voler-vivere, e dal momento che con la volontà di vivere è posta anche la sua appa-

1. [HN I, 245-46 (1815); trad. it., 328-29].

renza, la vita, e di conseguenza anche tutti gli orrori e i tormenti della vita (in quanto tutto questo non è che un'unica cosa), il malvagio è una manifestazione terribile per gli altri, per se stesso, e propriamente per il soggetto del conoscere in generale, proprio perché la volontà di vivere, che in lui si manifesta in così alto grado, è essenzialmente inguaribile e reca in sé la dannazione.

La sua antitesi è il santo. Questi è apparenza del *non*-voler-vivere, di una volontà che *non* è diretta alla vita. Certo, il suo corpo, in quanto tale, è apparenza del voler-vivere; ma con la morte ha fine: però il suo carattere, ossia ciò che è comune all'intera serie delle sue azioni, è apparenza della volontà che non è diretta alla vita, che ha fatto una conversione, sicché non è la volontà, di cui è apparenza il corpo in quanto tale. Ora, poiché questa volontà santa è libera dalla vita e dai suoi orrori, per il soggetto conoscente (cioè per tutti gli uomini, inclusa la persona del santo) è un'apparenza che dà letizia. Certo, qui possiamo *esprimerci in modo solo negativo*, proprio perché il materiale con cui la filosofia lavora, ossia i concetti, sono rappresentazioni e quindi condizionati dalla vita e le appartengono. Perciò per il nostro punto di vista il convertirsi della volontà, la santità, la salvezza, la beatitudine sono senza dubbio – un passare al *nulla*. A questo punto si allaccia però l'osservazione che il concetto di *nulla* esprime una mera relazione, è una mera pietra di confine.

<In questo punto capitale, quindi, la filosofia può dare soltanto sentenze negative, può parlare soltanto di negazione, di ripudio della volontà: se si pretendesse una presentazione positiva di ciò che esprimiamo in tal modo negativamente, non ci resterebbe nient'altro che rinviare alla condizione vissuta da tutti i santi asceti tra gli Indiani e i Cristiani, e che si chiama estasi, trasporto, rapimento e anche illuminazione, riunione con Dio, eccetera, di cui è però possibile una conoscenza solo in base alla propria esperienza. Che viene intorbidata non appena la si debba comunicare.>

Santi indiani e mistici cristiani

[1]Dopo che, nella mia opera, avrò posto il fine e il significato di ogni virtù e santità nella *rinuncia alla volontà di vivere*, vi andrà aggiunto più o meno quel che segue:
Per quanto questo principio morale possa suonare spaventoso a ogni orecchio umano, dal momento che l'uomo non è che la concreta volontà di vivere e qui si esige da lui ciò di cui la morte, di fronte alla quale la natura già rabbrividisce, non è che debole immagine e simbolo; per quanto inoltre la piattezza del modo di pensare comune e della filosofia ottimistica siano opposti a una tale disposizione d'animo, pure ponderando tranquillamente la cosa

1. [HN I, 464-66 (1817); trad. it., 626-27].

si troverà che qui è espresso soltanto il supremo principio astratto di ciò che in proposizioni, prescrizioni ed esempi particolari esige la dottrina morale cristiana e, espresso con molta maggiore forza e più ampiamente sviluppato, quella degli Indiani. Se troviamo come prescrizione della dottrina di Cristo nella sua purezza e originarietà, come insegnarono gli evangelisti e gli apostoli, l'amore per il prossimo pari all'amore di sé, la beneficenza, l'odio e la persecuzione ricambiati con l'amore e la benevolenza, la pazienza, la dolcezza, la sopportazione delle offese, l'astinenza dal cibo per reprimere il piacere, e la resistenza all'impulso sessuale, se possibile totalmente (Paolo), e vediamo poi, con lo sviluppo del Cristianesimo, negli scritti dei santi e dei mistici cristiani, la santità descritta come consistente nel puro amore, nella totale rassegnazione del vero abbandono, l'indifferenza rispetto a tutte le cose mondane, l'estinguersi per la propria volontà e la rinascita in Dio, il totale oblio della propria persona e lo sprofondare nell'intuizione di Dio, eccetera (*Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure par Fénelon*);[1] così nelle

1. Mai forse il contenuto del Cristianesimo in questo senso è stato espresso in modo più perfetto, e al tempo stesso in accordo con la mia esposizione dell'etica, che nell'antichissimo libro noto con il titolo *Teologia Tedesca* di Taulero, libro eccellente di cui Lutero dice, nella Prefazione che vi ha apposto, che da nessun libro più di questo, eccettuati la Bibbia e Agostino (da agostiniano, lo nomina solo *honoris causa*), ha imparato cosa siano Dio, Cristo e l'uomo. Nello stesso spirito eccellente, benché non proprio da valutare

dottrine degli Indiani, come risultano dai Veda, Purāṇa, miti, leggende, detti, eccetera (*Oupnek'hat*, *Vita di Fo* nell'«Asiatisches Magazin», *Bhagavadgītā*, *Leggi di Manu*, «Asiatic Researches», la *Mythologie* della de Polier, vol. II, cap. XIII, *et ailleurs*:[1] qui vanno citati tutti gli altri passi), troviamo l'amore del prossimo col ripudio di ogni amore di sé, la beneficenza fino a dar via quel che si è acquisito quotidianamente con fatica, la sconfinata pazienza verso chiunque ci offende, il contraccambiare ogni malvagità, per quanto grande sia, col bene e l'amore, la sopportazione volontaria di ogni onta, l'astinenza da ogni cibo animale, la completa castità e la rinuncia a ogni voluttà, il liberarsi di ogni proprietà, l'abbandono di tutti i congiunti e del luogo in cui si abita, la totale solitudine, la volontaria penitenza e autopunizione fino alla morte volontaria per fame, o l'andare incontro ai coccodrilli, o il gettarsi sotto le ruote del carro che trasporta le statue delle divinità, eccetera («Asiatic Researches»). Chi

come pari al primo, e probabilmente anche di un altro autore, sono scritte la *Medulla animae* di Taulero e la *Imitazione della povera vita di Cristo* di Taulero, stampate in un unico volume con la *Teologia Tedesca* nel 1703.

1. [Schopenhauer si riferisce ai seguenti scritti: J. Klaproth, *Über die Fo-Religion in China*, in «Asiatisches Magazin», vol. I, 1802, pp. 149-69; F. Majer, *Der Baguat-Geeta, oder Gespräche zwischen Kreeshna und Arjoon*, in «Asiatisches Magazin», vol. I, 1802, pp. 406-53 e vol. II, pp. 105-35, 229-55, 273-93, 454-71, 477-90. Marie Elisabeth de Polier, *Mythologie des Indous*, 2 voll., Paris, 1809. Sull'*Oupnek'hat* si veda sopra, p. 34, nota 3].

ha nozione di queste cose non negherà che si tratta della prosecuzione della via a cui conduce il Cristianesimo.

[1]Che cosa significhi *rinunciare alla volontà di vivere* io lo insegno in maniera sobriamente filosofica: la messa in pratica di tale dottrina la si può apprendere dalla descrizione dei *saṃnyāsin* e dei santi in India, e dalle biografie di anime sante tra i Cristiani, di cui vi sono varie raccolte: particolarmente ampia ed esaustiva del soggetto è l'autobiografia di *Madame de Guyon*; chiunque abbia nobili sentimenti, conoscendo questa donna davvero santa passerà sopra alla profonda superstizione in cui era rinchiusa la sua ragione, considerandola un di più dovuto al caso. Una rappresentazione poeticamente vera della rinuncia alla volontà di vivere la danno le *Confessioni di un'anima bella* di Goethe.

[2]Per quanto mi ricordi, negli scritti indiani si parla sempre solo di *santi, penitenti e saṃnyāsin di sesso maschile*,[3] mentre le anime sante cristiane sono più spesso femminili che maschili: la Guyon, Beate Sturmin, la Klettenberg, la Bourignon, eccetera. Probabilmente ciò dipende dal fatto che in India il sesso femminile è molto emarginato e subordinato, e non viene

1. [HN I, 472-73 (1817); trad. it., 637].

2. [HN IV, 1, 165 (1833)].

3. (Vi sono anche eremiti femmine: *Mahávansi, ecc.*, vol. III, p. 220 [E. Upham, *The Mahávansi*, 3 voll., London, 1833]).

quindi tenuto da conto. Nella donna la negazione della volontà di vita emerge nella *satī*.

Verità della mistica, a dispetto della ragione

[1]La *mistica dei Sufi* si manifesta principalmente nel godere della consapevolezza di essere il nucleo del mondo e il centro di tutto l'esistente. Spesso vi compare anche l'esortazione a rinunciare alla volontà, il che è l'unico modo per affrancarsi dall'esistenza individuale e dai relativi dolori: tale esortazione viene però considerata di secondaria importanza e di facile attuazione. Nella mistica degli Indù questo secondo aspetto è molto più importante, mentre in quella cristiana è del tutto predominante, sicché quella coscienza panteistica si afferma soltanto in seguito alla rinuncia a ogni volontà, intesa come unificazione con Dio. Perciò la mistica maomettana si caratterizza per una grande serenità, mentre quella cristiana è assai cupa. Quella degli Indù sta nel mezzo.
Se si ammette la verità della mistica, la si può definire «la libera espressione di una conoscenza metafisica immediata, incurante di tutte le pur radicali obiezioni della ragione».[2]

1. [HN III, 344-45 (1827); trad. it., 460-61].

2. Nella *teologia cristiana*, «mistica» significa tuttavia la dottrina dell'unificazione, ovvero dell'essere-uno con Dio, e «pietismo» la dottrina dell'assoluta peccaminosità della nostra natura.

[1]Sono pochi gli uomini ai quali basta la *pura conoscenza dell'idea della vita* perché si produca questa mutazione, mentre ancora buona sorte e piacere lasciano sperare nel favore della volontà di vivere: una di questi era la signorina Klettenberg che Goethe descrive nelle *Confessioni di un'anima bella*; così Spinoza, a giudicare dallo splendido inizio dell'assai insoddisfacente trattato *De emendatione intellectus* e dalla sua biografia,[2] e taluni altri, le cui biografie sono state raccolte dai *Mistici cristiani*.[3] Nella maggior parte dei casi una condizione sopportabile e la lusinga della speranza sono di impedimento a tale trasformazione di fondo. La produce, perlopiù, solo una grande sventura e la prossimità della morte certa in piena presenza di spirito: così in quasi tutti coloro che muoiono sul patibolo, di solito, con genuina tranquillità d'animo; così in Margherita nel *Faust*, che rifiuta la salvezza perché la volontà di vivere è annullata; così nel passionale *Benvenuto Cellini* in carcere;[4] così in tanti che dopo una grande sventura hanno improvvisamente ac-

1. [HN I, 468-70 (1817); trad. it., 631-33].

2. [È possibile che Schopenhauer si riferisca alla biografia di Paulus, nell'edizione jenese delle opere di Spinoza, 1802-1803, oppure a *La vie de B. de Spinosa*, di Jean Colerus, La Haye, 1706].

3. [Forse la *Biblioteca Mysticorum selecta...*, Amstelaedami, 1708, di Pierre Poiret].

4. [B. Cellini, *Vita*, II, 13].

quisito la più grande rassegnazione e sono andati in convento, totalmente trasformati.[1]
Tra il conoscere intuitivo, vivido, intimo di ogni uomo e il suo pensare astratto vi è un grande iato, che solo la filosofia può colmare; essa insegna dunque cosa sia ora propriamente quella mutazione totale, quel quietivo, e cosa sia la sola salvezza: mentre tutti quei santi,

1. Qui si mostra quanto sia importante anche nell'etica la distinzione tra conoscenza astratta e intuitiva, che in tutta quanta la mia filosofia ha un grande e radicale significato. Ogni uomo, propriamente, è intuitivamente consapevole di tutte le verità della filosofia, ma ce ne vuole perché entrino a far parte del suo sapere astratto, e inoltre vi si oppone la sua volontà, perché quella verità astratta conduce a risultati che la condannano; di qui anche il fatto che la maggioranza ha un intimo odio contro ogni verità e la può al massimo sopportare solo quando è mescolata alla stortura e all'errore, i quali, per l'appunto, debbono anche essere tanto più forti quanto più grande e vero è il pensiero da accettare. Tutte le religioni ne sono un esempio. La verità presente in loro è come una pianta che cresce sotto un grosso mucchio di pietre, attraverso cui sguscia fuori a fatica e in modo innaturale per molte vie traverse, sicché ci si meraviglia di come sia potuta venire alla luce e vivere sotto un simile mucchio di pietre. Nell'etica l'importanza della distinzione tra conoscenza astratta e intuitiva si mostra in questo, che dall'intuitiva viene l'operare del santo, che ne è lo specchio; ma che la conoscenza astratta ne resti del tutto separata lo si vede dal modo in cui quello stesso santo spiega il suo operare, conformemente ai concetti e ai dogmi che sono radicati in lui; spiegazione che però sostanzialmente non ha alcuna importanza. Un santo può essere pieno della superstizione più assurda, e viceversa può anche essere un filosofo. La conoscenza della ragione sta del tutto per suo conto.

pur con la stessa conoscenza interiore, pensavano e parlavano in modo molto diverso tra loro, spiegando e illustrando ognuno quel che accade in lui secondo i dogmi religiosi che un tempo erano stati posti nella sua ragione; per questo un santo indiano, uno cristiano e uno maomettano avranno un linguaggio assai diverso, mentre in tutti la conoscenza interiore è la stessa e si rivela nel modo di vita. L'arte dei filosofi è appunto di restituire fedelmente in concetti astratti l'essenza del mondo e della vita, così come ogni altra arte la rispecchia fedelmente nel proprio materiale: ma da un santo in quanto tale non si può pretendere che sia un grande filosofo, così come da un uomo bello non si può pretendere che sia un buono scultore; e viceversa non è lecito esigere dallo scultore che sia bello, né dal filosofo come tale che sia santo.

APPENDICE

LA BIBLIOTECA ORIENTALE DI SCHOPENHAUER[1]

1. [Per fornire un primo essenziale profilo della sezione della biblioteca di Schopenhauer dedicata all'Oriente, riportiamo qui di seguito, in forma semplificata, l'elenco stilato sotto il titolo *Orientalia* da A. Hübscher nel quinto volume del *Nachlaß* (HN V, 319-52), previsto come vol. VI degli *Scritti postumi* dell'edizione adelphiana diretta da F. Volpi. Tale elenco non esaurisce tuttavia lo spettro delle letture schopenhaueriane in materia, sia perché degli oltre 3000 volumi che la biblioteca contava alla morte del filosofo se ne sono conservati circa 1800, mentre gli altri sono da considerarsi perduti, sia perché Schopenhauer era solito prendere a prestito dalle biblioteche le opere che potevano interessarlo, o che non era in grado di procurarsi direttamente. Oltre alla descrizione dettagliata dei testi, il quinto volume del *Nachlaß* contiene le glosse e le annotazioni marginali di Schopenhauer, che in questa sede siamo stati costretti a tralasciare].

ABEL-RÉMUSAT, J.-P., *Le livre des récompenses et des peines, traduit du Chinois de Lao-Tseu*, Renouard, Paris, 1816.

ASIATIC COSTUMES; *a series of forty-four coloured engravings, from designs taken from life: with a description to each subject*, Ackermann, London, 1828.

THE ASIATIC JOURNAL *and monthly register for British and foreign India, China and Australasia*, Allemand Co., London, nn. 122, 123, 131 (febbraio 1840, marzo 1840, novembre 1840); nn. 132, 133, 134 (dicembre 1840, gennaio 1841, febbraio 1841).

ASIATIC RESEARCHES, *or transactions of the society instituted in Bengal, for inquiring into the history and antiquities, the arts, sciences etc. of Asia*, voll. I-XI, London, 1806-1812; vol. XX, Calcutta, 1839.

ASIATISCHES MAGAZIN, a cura di J. Klaproth, Verlag des Landes-Industrie-Comptoirs, Weimar, 1802.

BHAGAVAD-GITA, *id est* Θεσπέσιον μέλος, *sive Almi Krishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis, Bharateae episodium*, a cura di A.W. Schlegel, Weber, Bonnae, 1823.

[BHARTṚHARI] *Die Sprüche des Bhartriharis*, a cura di P. von Bohlen, Campe, Hamburg, 1835.

[BHAṬṬIKĀVYA] *Fünf Gesänge des Bhatti-Kavya*, a cura di C. Schütz, Velhagen und Klasing, Bielefeld, 1837.

[BIDPAI] *Specimen sapientiae Indorum veterum. Id est, Liber ethico-politicus pervetustus, dictus Arabice Kalīla wa Dimna*, a cura di S.G. Stark, Rūdiger, Berolini, 1697.

BOCHINGER, J.J., *La vie contemplative, ascétique et monastique chez les Indous et chez les peuples bouddhistes*, Levrault, Strasbourg, 1831.

BOHLEN, P. VON, *De Buddhaismi origine et aetate definiendis*, Hartung, Regimontii Prussorum, 1827.

–, *Das alte Indien, mit besonderer Rücksicht auf Aegypten, dargestellt*, 2 voll., Borntträger, Kōnigsberg, 1830.

BOPP, F., *Die Sündflut, nebst drei anderen der wichtigsten Episoden des Mahâ-Bhârata*, Dümmler, Berlin, 1829.

BURCKHARDT, J.L., *Arabische Sprüchwörter, oder die Sitten und Gebräuche der neueren Aegyptier, erklärt aus den zu Kairo umlaufenden Sprüchwörtern*, Verlag des Landes-Industrie-Comptoirs, Weimar, 1834.

BURNOUF, E., *Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien*, Imprimerie Royale, Paris, 1844.

[FAXIAN] *Foĕ Kouĕ Ki, ou Relation des royaumes bouddhiques, voyage dans la Tartarie, dans l'Afghanistan et dans l'Inde, exécuté, à la fin du IVe siècle*, a cura di J.-P.-A. Abel-Rémusat, ediz. riveduta e accresciuta da J. Klaproth e E.-A.-X.-C. de Landresse, Imprimerie Royale, Paris, 1836.

COLEBROOKE, H.T., *The exposition of the Vedanta philosophy. Extracted from the Asiatic journal for November 1835*, Cox & Baylis, London, 1835.

–, *Miscellaneous Essays*, 2 voll., Allen & Co., London, 1837.

COLEMAN, C., *The Mythology of the Hindus*, Parbury, Allen & Co., London, 1832.

[CONFUCIO] *Aphorismen oder Sentenzen des Confuz*, a cura di C. Schulz, Hilscher, Leipzig, 1795.

–, *Chi-king sive liber carminum*, a cura di J. Mohl, Cotta, Stuttgart e Tübingen, 1830.

–, *Y-King*, a cura di J. Mohl, Cotta, Stuttgart e Tübingen, 1834.

–, *The Morals of Confucius, a Chinese Philosopher*, Horne, London, 1706.

CRAUFURD, Q., *Researches concerning the Laws, Theology, Learning, Commerce ... of Ancient and Modern India*, 2 voll., Cadell & Davies, London, 1817.

DAVIS, J.F., *The Chinese: a general Description of the Empire of China and its inhabitants*, 2 voll., Knight, London, 1836.

DESCRIPTION DU TUBET [di Ma Shao-Yün e Sheñg Mei-ch'i], vers. russa a cura di N.J. Bičurin, vers. francese a cura di J. Klaproth, Imprimerie Royale, Paris, 1831.

DHAMMAPADAM, a cura di V.M. Fausbøll, Reitzel, Hauniae, 1855.

DUBOIS, J.-A., *Exposé de quelques-uns des principaux articles de la théologie des Brahmes*, Dondey-Dupré, Paris, 1825.

–, *Moeurs, Institutions et Cérémonies des peuples de l'Inde*, 2 voll., Imprimerie Royale, Paris, 1825.

GAUTTIER [D'ARC], E., *Ceylan, ou recherches sur l'histoire, la littérature, les moeurs et les usages des Chingulais*, Nepveu, Paris, 1823.

GESETZBUCH DER GENTOOS, *oder Sammlung der Gesetze der Pundits*, a cura di R.E. Raspe, Bohn, Hamburg, 1778.

GRAUL, K. (a cura di), *Tamulische Schriften zur Erläuterung des Vedanta-Systems oder der rechtgläubigen Philosophie der Hindus*, Dörffling und Franke, Leipzig, 1854.

HAOH KJÖH TSCHWEN [HAO-QIU-ZHUAN], *d. i. die angenehme Geschichte des Haoh Kjöh. Ein chinesischer Roman in vier Büchern*, a cura di C.G. von Murr, Leipzig, 1766.

–, *ou l'union bien assortie*, 4 voll., Moutardier, Paris, 1828.

HARDY, R.S., *A Manual of Budhism, in its modern development*, Partridge & Oakey, London, 1853.

–, *Eastern monachism: an account of the origin, laws, discipline ... of the order of mendicants founded by Gôtama Buddha*, Partridge & Oakey, London, 1850.

HARĪRĪ AL BASRĪ [YEHUDAH ALḤARIZI], *Die ersten Makamen aus dem Tachkemoni oder Divan des Charisi nebst dessen Vorrede*, a cura di S.J. Kaempf, Duncker, Berlin, 1845.

HAUPT, J.T., *Neue und vollständige Auslegung des von dem Stifter und dem ersten Kaiser des chinesischen Reiches Fohi hinterlassenen Buches Je-Kim genannt*, Berger und Boedner, Rostock e Wismar, 1753.

HEEREN, A.H.L., *Über die Indier*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1815.

HINDU GESETZBUCH *oder Menu's Verordnungen nach Cullucas Erläuterung, ein Inbegriff des Indischen Systems religiöser und bürgerlicher Pflichten*, a cura di J.C. Hüttner, Verlag des Landes-Industrie-Comptoirs, Weimar, 1797.

HODGSON, B.H., *Sketch of Buddhism; derived from the Bauddha scriptures of Nipal*, Cox, London, 1828.

ÍSWARA KRISHNA, *The Sánkhya Karika, or memorial verses on the Sánkhya philosophy*, a cura di H.T. Colebrooke e H.H. Wilson, Valpy, Oxford e London, 1837.

–, *Gymnosophista sive Indicae Philosophiae Documenta*, a cura di C. Lassen, Weber, Bonn, 1832.

[JAYADEVA] *Gita-Govinda oder Krischna der Hirt. Ein idyllisches Drama des indischen Dichters Jayadeva*, a cura di A.W. Riemschneider, Renger, Halle, 1818.

JOURNAL ASIATIQUE, *ou recueil de mémoires, d'extraits et de notices relatifs à l'histoire, à la philosophie, aux sciences, à la littérature et aux langues des peuples orientaux ... publié par la Société Asiatique*, vol. VII (1825); vol. IX (1827). Seconda serie (Nouveau Journal Asiatique), vol. I (II?) (1828). Terza serie (Journal Asiatique), vol. IX (X?) (1840); vol. XI (XII?) (1841), Imprimerie Royale, Paris. Anno 1826: gen.-feb.; mag.-giu.; ago.-dic.; 1827: gen.-mar.; mag.-dic.; 1828: mag.-dic.

[NOUVEAU] JOURNAL ASIATIQUE, marzo 1831.

[KĀLIDĀSA] *Cálidás: Sacontala; or, the Fatal Ring; an Indian Drama*, trad. ingl. di W. Jones, Edwards, London, 1792.

–, *Kalidasa's Wolkenbote*, a cura di K. Schütz, Velhagen und Klasing, Bielefeld, 1859.

KIDD, S., *China, or, illustrations of the symbols, philosophy, antiquities, customs, superstitions, laws, government, education, and literature of the Chinese*, Taylor & Walton, London, 1841.

KOEPPEN, C.F., *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*, 2 voll., Schneider, Berlin, 1857-1859.

[LALITAVISTARA] *Rgya Tch'er Rol Pa, ou Développement des jeux, concernant l'histoire du Bouddha Çakya-Mouni*, a cura di P.-E. Foucaux, Paris, 1848.

LANGLÈS, L.M. DE, *Monuments anciens et modernes de l'Hindoustan*, 2 voll., Didot, Paris, 1821.

LAO TSE [LAOZI], *Tao te King*, a cura di S. Julien, Imprimerie Royale, Paris, 1842.

–, *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao, fondée par Lao-Tseu*, a cura di J.-P.-G. Pauthier, Paris, 1831.

LASSEN, C., *Indische Alterthumskunde*, Kõnig, Bonn, 1843.

[MĀGHA] *Magha's Tod des Çiçupala. Ein sanskritisches Kunstepos*, a cura di C. Schütz, Velhagen und Klasing, Bielefeld, 1843.

[MAHĀBHĀRATA] *Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel, nebst andern Episoden des Maha-Bharata*, a cura di F. Bopp, Logier, Berlin, 1824.

MAIDĀNI [AL-MAYDĀNĪ], *Proverbiorum Arabicorum*, a cura di H.A. Schultens, Lugduni Batavorum, 1795.

MAJER, F., *Brahma, oder die Religion der Indier als Brahmaismus*, Reclam, Leipzig, 1818.

–, *Zur Kulturgeschichte der Völker, historische Untersuchungen*, 2 voll. (vol. II: *Über die Geschichte der alten Hindus*), Hartknoch, Leipzig, 1798.

MAURICE, T., *Indian Antiquities*, 6 voll., London, 1794-1796.

MÉLANGES ASIATIQUES, *tirés du Bulletin Historico-Philologique de l'Académie Imperiale des Sciences de St. Pétersbourg*, vol. I, St. Pétersbourg, 1851.

MENG TSEU [MENCIO] *vel Mencium inter sinenses philosophos, ingenio, doctrina, nominisque claritate Confucio proximum*, a cura di S. Julien, Lutetiae Parisiorum, 1824.

MOOR, E. (a cura di), *Oriental Fragments*, Smith, London, 1834.

NEUMANN, C.F., *Asiatische Studien*, vol. I, Barth, Leipzig, 1837.

OBRY, J.-B.-F., *Du Nirvana Indien, ou de l'affranchissement de l'âme après la mort, selon les Brahmanes et les Bouddhistes*, Duval et Herment, Amiens, 1856.

OCHS, C., *Die Kaste in Ostindien und die Geschichte derselben in der alten lutherischen Mission*, Leopold, Rostock, 1860.

OUPNEK'HAT *(id est, Secretum Tegendum): opus ipsa in India rarissimum, continens antiquam et arcanam, seu theologicam et philosophicam, doctrinam, e quatuor sacris Indorum Libris, Rak Beid, Djedjr Beid, Sam Beid, Athrban Beid*, a cura di A.H. Anquetil-Duperron, 2 voll., Levrault, Argentorati, 1801-1802.

OZERAY, M.-J.-F., *Recherches sur Buddou ou Bouddou*, Brunot-Labbé, Paris, 1817.

PALLADIUS, Παλλαδίου Περὶ τῶν τῆς Ἰνδίας ἐθνῶν καὶ τῶν Βραγμάνων; *Palladius de gentibus Indiae et Bragmanibus*, Bysse, Londoni, 1665.

PALLADIUS, O. [PALLADIJ (P.I. KAFAROW)], *Lebensbeschreibung des Buddhas Schakjamuni*, in «Archiv für die wissenschaftliche Kunde von Russland», a cura di A. Erman, vol. XV, quad. 1, 1856.

PANNELIER, J.-A. (a cura di), *L'Hindoustan, ou religion, moeurs, usages, arts et métiers des Hindous*, 6 voll., Nepveu, Paris, 1816.

LE PANTCHA-TANTRA, *ou les cinq ruses. Fables du Brahme Vichnou-Sarma; Aventures de Paramarta, et autres contes*, trad. fr. di J.-A. Dubois, Merlin, Paris, 1826.

PAULLINUS, F. A ST. BARTHOLOMAEO, *Darstellung der Brahmanisch-Indischen Götterlehre, Religionsgebräuche und bürgerlichen Verfassung*, Ettinger, Gotha, 1797.

PAUTHIER, J.-P.-G. (a cura di), *Les Livres sacrés de l'Orient, comprenant le Chou-King ou le Livre par excellence, les Tse-Chou ou les quatre Livres moraux de Confucius et de ses disciples, les lois de Manou, premier legislateur de l'Inde, le Koran de Mahomet*, Didot, Paris, 1840.

PEND-NAMÈH, *ou Le Livre des conseils de Farîd el Dîn (Attār)*, a cura di A.-I. Silvestre de Sacy, Imprimerie Royale, Paris, 1819.

POLIER, M.-E. DE, *Mythologie des Indous*, Librairie de la cour, Rudolstadt, e Schöll, Paris, 1809.

THE PORCELAIN TOWER, *or nine stories of China*, a cura di T.H. Sealy, Bentley, London, 1841.

PRABOD'H CHANDRO'DAYA, *or The Moon of Intellect; an allegorical Drama*, a cura di J. Taylor, Longman, London, 1812.

RAMMOHUN ROY, *Translation of several principal Books, Passages, and Textes of the Veds, and of some controversial works of Brahmanical Theology*, Parbury, Allen & Co., London, 1832.

–, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu*, Imprimerie Royale, Paris, 1823.

–, *Mélanges posthumes d'histoire et de littérature orientales*, Imprimerie Royale, Paris, 1843.

–, *Contes Chinois*, 3 voll., Moutardier, Paris, 1827.

RHODE, J.G., *Über religiöse Bildung, Mythologie und Philosophie der Hindus, mit Rücksicht auf ihre älteste Geschichte*, 2 voll., Brockhaus, Leipzig, 1827.

RIGVEDA-SANHITA, libro I, a cura di F.A. Rosen, London, 1838.

RITTER, C., *Die Stupa's, oder die architektonischen Denkmale an der Indo-Baktrischen Königsstraße, und die Colosse von Bamiyan, eine Abhandlung zur Alterthumskunde des Orients*, Nicolai, Berlin, 1838.

ROTH, R., *Zur Litteratur und Geschichte des Weda*, 3 voll., Liesching & Comp., Stuttgart, 1846.

SADI, M., *Rosengarten*, a cura di K.H. Graf, Brockhaus, Leipzig, 1846.

[SĀMAVEDA] *Translation of the Sanhitá of the Sáma Veda*, a cura di J. Stevenson, Allen & Co., London, 1842.

SANGERMANO, V., *A description of the Burmese Empire*, a cura di W. Tandy, Murray e Parbury, Allen & Co., Rome, 1833.

SCHLEGEL, F., *Über die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde. Nebst metrischen Übersetzungen indischer Gedichte*, Mohr und Zimmer, Heidelberg, 1808.

SCHMIDT, I.J., *Über die tausend Buddhas einer Weltperiode der Einwohnung oder gleichmäßigen Dauer*, estratto dai «Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences à St. Petersbourg», VI serie (Scienze politiche, storia e filologia), tomo II, 1832.

–, *Dzans-blun, oder der Weise und der Thor*, 2 voll., Gräff, St. Petersburg, e Voß, Leipzig, 1843.

–, *Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und litterarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens, vorzüglich der Mongolen und Tibeter*, Kray, St. Petersburg, e Cnobloch, Leipzig, 1824.

–, *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses verfaßt von Ssanang Ssetsen Chung-Taidschi der Or-*

durs, Gretsch, St. Petersburg, e Cnobloch, Leipzig, 1829.

–, *Über einige Grundlehren des Buddhaismus*, parte prima (1829) e parte seconda (1830), estratto dai «Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences à St. Petersbourg», VI serie (Scienze politiche, storia e filologia), tomo I, 1830.

–, *Über das Mahâjanâ und Pradschnâ-Pâramita der Bauddhen* (1836), estratto dai «Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences à St. Petersbourg».

–, *Die Thaten Bogda Gesser Chan's, des Vertilgers der Wurzel der zehn Übel in den zehn Gegenden. Eine ostasiatische Heldensage*, Gräff, St. Petersburg, e Voß, Leipzig, 1839.

–, *Über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhaismus*, Cnobloch, Leipzig, 1828.

–, *Über die sogenannte dritte Welt der Buddhaisten, als Fortsetzung der Abhandlungen über die Lehren des Buddhaismus*, (1831), estratto dai «Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences à St. Petersbourg», VI serie (Scienze politiche, storia e filologia), tomo II, 1832.

SINNER, J.-R., *Essai sur les dogmes de la métempsychose et du purgatoire, enseignés par les bramins de l'Indostan; suivi d'un récit abrégé des dernières révolutions et de l'état présent de cet empire*, Société typographique, Berne, 1771.

SPIEGEL, F., *Anecdota Pâlica*, Engelmann, Leipzig, 1845.

–, *Kammavayka. Liber de officiis Sacerdotum Buddhicorum*, Kõnig, Bonnae, 1841.

TAITTIRIYA UPANISHAD, trad. ingl. di H.H.E. Roër, Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1853.

TCHAO-CHI-KOU-EUL, *ou l'orphelin de la Chine, drame en prose et en vers,* trad. fr. di S. Julien, Moutardier, Paris, 1834.

THOLUCK, F.A.G., *Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik, nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere,* Dümmler, Berlin, 1825.

–, *Ssufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica,* Dümmler, Berlin, 1821.

TIRUVALLUVER, *Der Kural. Ein gnomisches Gedicht über die drei Strebeziele des Menschen,* a cura di K. Graul, Dörffling und Franke, Leipzig, 1856.

TURNER, S., *Samuel Turner's, Capitains in Diensten der ostindischen Compagnie, Gesandtschaftsreise an den Hof des Teshoo Lama durch Bootan und einen Theil von Tibet,* trad. ted. di M.C. Sprengel, Hoffmann, Hamburg, 1801.

TURNOUR, G., *The first twenty chapters of the Mahawanso,* Cotta Church Mission Press, Ceylon, 1836.

UPHAM, E., *The history and doctrine of Budhism, popularly illustrated; with notices of the Kappooism, or Demon worship, and of the Bali, or planetary incantations of Ceylon,* Ackermann, London, 1829.

–, *The Mahávansi; the Rájá-Ratnácari, and the Ráyá-Vali, forming the sacred and historical books of Ceylon; also, a collection of tracts illustrative of the doctrines and literature of Buddhism,* 3 voll., Parbury, Allen & Co., London, 1833.

VÂLMÎKI, *Vadjnadatta-Badha, ou la mort d'Vadjnadatta, épisode extrait et traduit du Ramayana,* a cura di A.-L. de Chézy, Didot, Paris, 1814.

VINDICATION OF THE HINDOOS *from the aspersions of the Reverend Claudius Buchanan, with a refutation of his arguments in favour of an ecclesiastical establishment in British India: the whole tending to evince the excellence of the moral system of the Hindoos; by a Bengal officier*, Rodwell, London, 1808.

WARD, W., *A View of the History, Literature, and Religion of the Hindoos: including a minute description of their Manners and Customs, and Translations from their Principal Works*, 2 voll., Black, Parbury & Allen, London, 1817.

WILSON, H.H., *Select specimens of the Theatre of the Hindus*, 3 voll., Calcutta, 1826-1827.

WINDISCHMANN, F.H.H., *Sancara sive de Theologumenis Vedanticorum*, Habicht, Bonn, 1833.

WJASA, *Nala. Eine Indische Dichtung*, a cura di J.G.L. Kosegarten, Frommann, Jena, 1820.

WOLLHEIM DE FONSECA, A.E., *De nonnullis Padma-Purani Capitibus*, Jona, Berlin, 1831.

SCHOPENHAUER E L'INDIA

DI GIOVANNI GURISATTI

«Buddha, Eckhart e io insegniamo la stessa cosa»

Se per «pregiudizio classico» si intende «il partito preso di attribuire ai Greci e ai Romani l'origine di ogni civiltà»,[1] con la conseguente incapacità di concepire l'esistenza di civiltà completamente diverse e di origine molto più antica della nostra, non si può dire che Schopenhauer abbia mai sofferto di tale malattia eurocentrica. Sappiamo che la sua biblioteca, oggi conservata solo in parte, conteneva almeno altrettante opere orientali che capolavori della letteratura greca e latina. Sappiamo che in un angolo del suo salotto francofortese troneggiava un piccolo Buddha di bronzo dorato, «autentico, tibetano!»,[2] di cui andava orgoglioso, e che negli anni della maturità amava rivolgersi ai conoscenti con l'appellativo «noi Buddhisti».[3] Sappiamo che riteneva le Upaniṣad «l'emanazione della più alta saggezza umana»,[4] la cui lettura, oltre che raccomandabile agli amici, considerava per sé la «più profittevole ed edificante che sia possibile a questo mondo»; essa, scrive nei *Parerga*, «è stata la consolazione della mia vita e lo rimarrà fino alla

1. R. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Adelphi, Milano, 1989, p. 28.

2. GBr, 394 (lettera a Frauenstädt del 6 giugno 1856).

3. Gespr, 244 (trad. it., 170), GBr, 236 (lettera alla sorella Adele del 23 agosto 1849) e 281 (lettera a von Doss del 10 maggio 1852).

4. P II, 438 (trad. it., 525).

mia morte».[1] Sappiamo che non esitava a vedere un'affinità stellare fra la propria biografia e quella di Buddha, se è vero che – annota nel 1832 – «a diciassette anni ... fui turbato dallo *strazio della vita* proprio come Buddha in gioventù, allorché prese coscienza della malattia, della vecchiaia, del dolore, della morte».[2] Una storia, questa del giovane principe Siddhārtha indotto alla conversione dalla vista dei dolori del mondo, che l'anziano filosofo, con evidente intento pedagogico, era solito narrare a chi gli faceva visita.[3] Sappiamo infine che il suo fedele cane barbone si chiamava *Ātman*, che in sanscrito significa essenza, principio di vita, spirito assoluto e anima individuale...

Aneddotica a parte, è noto fino a che punto – diversamente dall'odiato nemico Hegel – Schopenhauer non perdesse occasione per tessere le lodi della filosofia e della religiosità indiane e per sottolinearne l'intima conformità con il proprio pensiero. Nella Prefazione alla prima edizione del *Mondo come volontà e rappresentazione* – siamo nel 1818, ma la carte manoscritte ci informano che l'idea era già matura nel 1816 –[4] egli pone la sua opera sotto l'egida di Kant, di Platone e dei Veda (le Upaniṣad), prevedendo per l'Europa un influsso della letteratura sanscrita «non meno profondo di quello che la riscoperta della cultura greca esercitò nel XV secolo».[5] Una sorta di «rinascimento orientale», quindi, le cui tracce sono sparse un po' ovunque, fin dagli inizi

1. P II, 437 (trad. it., 524).

2. HN IV, I, 96.

3. Si veda Gespr, 236-37 (trad. it., 166-67) e 311-13 (trad. it., 184-87).

4. Si veda HN I, 392 e 422 (trad. it., 527 e 568).

5. W I, 11 (trad. it., 10).

weimariani (1814), nei manoscritti e nelle opere di Schopenhauer – eccezion fatta per la prima edizione della *Quadruplice radice*, del 1813 –, e che vanno infittendosi, nelle varie edizioni, via via che le sue conoscenze in materia si allargano tenendo il passo con lo sviluppo degli studi orientalistici del tempo. Emblematica è, ad esempio, la scelta da parte di Schopenhauer di porre come motto del IV libro del *Mondo*, contenente la sua celebre dottrina dell'ascesi e della redenzione, non già, come ci si potrebbe aspettare, un passo tratto dalla mistica cristiana, bensì un versetto delle Upaniṣad,[1] operazione che il filosofo ripete puntualmente anni più tardi, nel 1844, corredando i *Supplementi* al III libro del *Mondo* ancora con un versetto delle Upaniṣad, e quelli al IV libro con un motto tratto dal *Daodejing* di Laozi,[2] come a dire: la mia etica, prima ancora che al Cristianesimo, guarda a Oriente. Di fatto, tre anni prima, nell'*Etica*, egli proponeva una fondazione della morale rifacendosi a una plurisecolare «idea fondamentale della saggezza indiana»,[3] mentre nei *Parerga*, sempre in riferimento all'*Etica*, ribadirà che la radice della sua morale sta in ultima analisi nella formula mistica del *tat tvam asi*, ossia nella «verità espressa nel Veda e nel Vedānta».[4] Nella «corrispondenza paradossale» (poi definita «prodigiosa»)[5] della sua filosofia con le opere del Brahmanesimo e del Buddhismo, Schopenhauer, in controtendenza con «tutti i sistemi filosofici d'Europa», vede non già uno scandalo, bensì una prova della sua giustezza e della sua ve-

1. Si veda W I, 341 (trad. it., 387).
2. Si veda W II, 429 e 539 (trad. it., 1211 e 1337).
3. E, 314 (trad. it., 358).
4. P II, 239 (trad. it., 289).
5. GBr, 384 (lettera a von Doss del 27 febbraio 1856).

rità.[1] Una concordanza d'intenti che non riguarda solo l'aspetto etico, ma l'insieme della dottrina: «Se prendessi a misura della verità i risultati della mia filosofia» recita un passo canonico dei *Supplementi* «dovrei accordare al Buddhismo la superiorità su tutte le altre religioni. In ogni caso, non può non rallegrarmi vedere che la mia dottrina presenta un accordo così grande con una religione che ha la maggioranza su questa terra, poiché conta molti più adepti di qualsiasi altra».[2] È dunque con significativo orgoglio che, ancora a due anni dalla morte, il filosofo settantenne annota: «Buddha, Eckhart e io insegniamo nella sostanza la stessa cosa».[3]

L'India, culla del genere umano

Quella della superiorità qualitativa e quantitativa dell'India in campo sia metafisico che religioso – la produzione poetica, letteraria e artistica non incontra un analogo apprezzamento –[4] è per Schopenhauer una certezza. In comune con molti grandi spiriti del suo tempo, egli coltiva l'idea romantica che l'India fosse il «suolo sacro» e la «culla del genere umano»,[5] ossia che i creatori dei Veda e delle Upaniṣad fossero «più vicini nel tempo all'origine» dell'uomo e cogliessero perciò l'essenza delle cose «in modo più chiaro e più profondo di quanto possa farlo l'attuale generazione, ormai infiacchita».[6] Avverso tanto all'E-

1. W II, 720 (trad. it., 1542-43).
2. W II, 197 (trad. it., 950).
3. HN IV, II, (trad. it., 99).
4. Si veda P II, 435-36 (trad. it., 521-22).
5. P II, 393 (trad. it., 467).
6. W II, 557 (trad. it., 1358), e si veda W II, 189 (trad. it., 941).

braismo che all'Islam, identificati con un teismo e un ottimismo da combattere proprio nel segno dell'anti-teismo e del pessimismo indiani, egli vede nel Brahmanesimo e nel Buddhismo non solo il frutto della più alta e antica dottrina e della più profonda e nobile saggezza umana, ma anche il bacino originario cui attinsero sia l'Egitto, Pitagora, Platone, il Neoplatonismo e tutta la mitologia greco-romana, sia il vero Cristianesimo neotestamentario, il quale non sarebbe che «il riflesso di una luce originaria dell'Asia, che dalle rovine dell'Egitto cadde disgraziatamente sul suolo giudaico».[1] Questa presenza di «sangue indiano» nelle vene del Cristianesimo,[2] necessaria a Schopenhauer per far quadrare i conti fra mistica occidentale e mistica orientale, è ribadita in modo quasi ossessivo nella sua opera,[3] che mostra la sua originalità quando egli – che apprezza la tolleranza di Indù e Buddhisti nei confronti delle altre religioni – si fa beffe dei falliti tentativi dei missionari anglicani di far proseliti sulle rive del Gange, stigmatizzando come irresponsabile «il fanatismo cristiano che vuol convertire il mondo intero alla sua fede».[4] Piuttosto, contro ogni «invadenza, arroganza e impertinenza» eurocentriche ed eurocristiane, egli – riprendendo un concetto già espresso da Friedrich Schlegel – auspica e prevede un benefico influsso dell'Oriente sull'Occidente: «In India» scrive «le nostre religioni non attecchiscono e non attecchiranno mai; la sag-

1. E, 281 (trad. it., 324).

2. G, 144 (trad. it., 186).

3. Si veda ad esempio P II, 419 sgg. (trad. it., 501 sgg.): «Il Nuovo Testamento dev'essere in qualche modo di origine indiana ... la dottrina di Cristo [è] scaturita dalla saggezza indiana ... Tutto ciò che vi è di vero nel Cristianesimo si trova anche nel Brahmanesimo e nel Buddhismo».

4. P II, 246 (trad. it., 298).

gezza originaria del genere umano non sarà soppiantata dagli eventi di Galilea; è, invece, la saggezza indiana che rifluisce verso l'Europa, dove produrrà una trasformazione radicale della nostra scienza e del nostro pensiero».[1] Lucida e aperta è l'opinione di Schopenhauer sui viaggi apostolici alla volta dell'Oriente, cui dedica un graffiante epigramma:

> Andate come maestri,
> tornate come allievi.
> Laggiù la benda dell'inganno
> vi è caduta dagli occhi.[2]

Rinascimento della sapienza orientale?

Nondimeno, per quanto si auguri un rinascimento europeo dello spirito orientale, e insista nel sottolineare le concordanze fra la propria filosofia e il pensiero indiano, Schopenhauer è lungi dall'asserire che esso possa avere contribuito direttamente all'origine del suo sistema, anzi: a scanso di equivoci nella Prefazione alla prima edizione del *Mondo* avverte che mentre ogni passo delle Upaniṣad potrebbe essere dedotto dalla sua filosofia, non si potrebbe rintracciare un solo passo di quest'ultima nelle Upaniṣad.[3] Più diffusamente, nei *Supplementi*, egli rimarca di «non avere certo filosofato sotto l'influenza del Buddhismo», rammentando in proposito lo stato ancora pionieristico degli studi orientalistici negli anni di formazione del *Mondo*.[4] Ancora nel 1856 scrive a von Doss: «La concordan-

1. W I, 444 (trad. it., 501-502).
2. P II, 246 (trad. it., 299).
3. Si veda W I, 11 (trad. it., 10).
4. Si veda W II, 197 (trad. it., 950).

za [della dottrina buddhista] con la mia dottrina è prodigiosa; tanto più che tra il 1814 e il 1818, quando scrissi il primo volume [del *Mondo*], di tutto ciò non sapevo né potevo sapere ancora nulla».[1] L'assenza di riferimenti orientali dalla prima edizione della *Quadruplice radice*, contenente, come si sa, il fondamento dell'intero sistema, presenti invece massicciamente nell'edizione del 1847, sembrerebbe suffragare tale ipotesi.

Ora, pur tenendo conto della notoria scarsa propensione di Schopenhauer a riconoscere i propri debiti intellettuali, in questo caso è difficile dargli torto. La scoperta dell'India da parte dell'Europa è un fatto relativamente recente,[2] e solo a partire dalla fine del Settecento (Schopenhauer nasce nel 1788) gli studi indologici e la filologia sanscrita iniziano a formare una disciplina certa di sé e dei propri metodi. Fino allora le principali fonti per la conoscenza della cultura indiana erano rappresentate dalle descrizioni approssimative e parziali di missionari, viaggiatori e funzionari occidentali. È quindi «a un territorio immenso e fino allora praticamente sconosciuto»[3] che, nei primi anni del XIX secolo, approdano la scuola inglese di Calcutta, poi quella di Parigi al Collège de France e alla Société Asiatique, nonché le scuole tedesche di Bonn e Berlino. Nella Germania romantica il seme dell'Oriente trova terreno fertile:[4] Hegel, Schelling, Fich-

1. Si veda sopra, p. 189, nota 5.

2. Su ciò si veda R. Schwab, *La Renaissance orientale*, Prefazione di L. Renou, Payot, Paris, 1950.

3. R.-P. Droit, *Le Culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*, Seuil, Paris, 1997, seconda ediz. accresciuta, 2004, p. 19.

4. Su ciò si veda V. Kade-Luthra, *Sehnsucht nach Indien. Literarische Annäherungen von Goethe bis Günther Grass*, Beck, München, 2006.

te, Schleiermacher leggono regolarmente le «Asiatic Researches». In questa sede compare nel 1805 il fondamentale studio *On the Vedas or Sacred Writings of the Hindous* di H.T. Colebrooke, fondatore della filologia sanscrita; nel 1808 Friedrich Schlegel dà alle stampe *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, mentre nel 1818 il fratello August Wilhelm occupa a Bonn la prima cattedra di indologia, promuovendo la rivista «Indische Bibliothek», nonché edizioni della *Bhagavadgītā* e del *Rāmāyaṇa*. Ponendole in contrasto con il razionalismo e il pragmatismo europei, alla spiritualità e alla cultura indiana guardano con favore Herder, Lessing, Goethe, Humboldt, Jean Paul, Novalis, Hölderlin, Görres, Heine, accomunati dall'idea che l'India costituisca la patria originaria – dunque la futura patria spirituale – dell'umanità. «Tutto, tutto viene dall'India, senza eccezione» scrive F. Schlegel a Tieck in quegli anni,[1] mentre lo stesso Kant non aveva mancato di fare positivo riferimento alla cultura indiana nelle sue lezioni di geografia.

Tale corrente indianofila, che nella prima metà dell'Ottocento acquista sempre maggior vigore, viene alimentata dalla incipiente filologia inglese, francese e tedesca,[2] presente anzitutto nelle principali riviste del tempo, le «Asiatic Researches», il «Journal Asiatique» e l'«Asiatisches Magazin». Tra il 1823 e il 1827 escono sulle «Transactions of the Royal Asiatic Society» cinque fondamentali studi di H.T. Colebrooke sui sistemi di pensiero dell'India, poi ripresi nell'edizione londinese del 1837 dei *Miscellaneous*

1. *Ludwig Tieck und die Brüder Schlegel. Briefe*, a cura di H. Lüdeke, Baer, Frankfurt a. M., 1930, p. 140.

2. Un utile strumento in proposito è fornito dalla ponderosa bibliografia cronologica raccolta in appendice al citato testo di R.-P. Droit, pp. 243-353.

Essays; nello stesso periodo – tra il 1825 e il 1844 – compaiono i lavori capitali di I.J. Schmidt sui Mongoli, E. Upham sul Buddhismo, J.J. Bochinger sull'ascetismo, B.H. Hodgson sul Nepal, A. Csoma de Kőrös sul Tibet, G. Turnour su Ceylon, J.P. Abel-Rémusat sulla Cina, V. Sangermano sulla Birmania; infine, nel 1844, a coronamento di un'impresa iniziata vent'anni prima con il pionieristico *Essai sur le Pali* (1826, in collaborazione con C. Lassen), E. Burnouf pubblica la sua *Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien*, rigoroso profilo degli insegnamenti del Buddha, cui seguiranno le prime grandi sintesi sull'argomento, come il *Manual of Budhism* di S. Hardy (1853), *Du Nirvana Indien* di J.-B.-F. Obry (1856) o *Die Religion des Buddha* di C.F. Köppen (1857). Nel contempo escono anche le prime biografie del Buddha di J. Klaproth (1824) e di M.-A.-A.L. Deshauterayes (1825), entrambe sul «Journal Asiatique», seguite nel 1848 dalla traduzione del *Lalitavistara* (*La vita di Buddha*) a opera di P.-E. Foucaux. Tra le molte traduzioni di opere canoniche – inaugurate nel 1785 da quella inglese della *Bhagavadgītā* a opera di C. Wilkins – ci limitiamo qui a ricordare le due che risultarono poi determinanti per Schopenhauer: quella latina dello *Oupnek'hat* (una raccolta di 50 Upaniṣad tradotta e commentata in persiano dall'originale sanscrito, apparsa in India nel 1657), uscita a Strasburgo in due volumi nel 1801-1802 per mano di A.H. Anquetil-Duperron, e l'articolo *Über die Fo-Religion in China*, pubblicato da J. Klaproth a proprio nome nel 1802,[1] in realtà una sua traduzione tedesca della versione francese, eseguita nel 1756 da J. De Guignes, di un *Sūtra* in 42 capitoli

1. J. Klaproth, *Über die Fo-Religion in China*, in «Asiatisches Magazin», a cura di J. Klaproth, 2 voll., Verlag des Landes-Industrie-Comptoirs, Weimar, 1802, vol. I, pp. 149-69.

del Buddhismo Mahāyāna, redatto in cinese (V sec. d.C.). Infine, tra il 1804 e il 1818 escono le prime grammatiche e i primi dizionari di lingue medio- ed estremo-orientali.

Schopenhauer rabdomante dell'India

Di questa febbre indologica le opere (e la biblioteca)[1] di Schopenhauer sono il sensore più fedele, giacché non soltanto le integrazioni teoriche e filologiche alla dottrina del *Mondo* apportate da nuove opere – contenute in particolare nel cap. VII della *Volontà nella natura*, nei parr. 18, 19 e 22 del *Fondamento della morale*, nei capp. XLI, XLVIII e XLXIX dei *Supplementi*, e nei capp. VIII, XV e XVI del secondo volume dei *Parerga* –, ma anche le varianti, le aggiunte, le nuove citazioni e indicazioni bibliografiche nella riedizione delle precedenti dimostrano con quanta attenzione egli seguisse la vena orientalistica del suo tempo, rendendola feconda per sé. Ad esempio, l'edizione del 1847 della *Quadruplice radice* reca un'ampia, documentata disquisizione sull'antiteismo indiano, assente nella prima; nell'edizione del 1854 della *Volontà nella natura* (prima ediz. 1836) i materiali filologici offerti al lettore nel capitolo «Sinologia» appaiono considerevolmente aumentati;[2] nella terza edizione del *Mondo*, del

1. Si veda in appendice l'elenco degli «orientalia» posseduti da Schopenhauer. Su ciò cfr. J. Stollberg, *Arthur Schopenhauers Annäherung an die indische Welt*, in *«Das Tier, das du jetzt tötest, bist du selbst...». Arthur Schopenhauer und Indien*, a cura di J. Stollberg, Klostermann, Frankfurt a. M., 2006, pp. 25-33.

2. Nell'edizione del '36 (pp. 126-35) Schopenhauer «per la conoscenza generale della vita e della dottrina del Buddha» si limita a raccomandare la biografia di Deshauterayes

1859, una nota avverte: «Negli ultimi quarant'anni la letteratura indiana si è in Europa talmente accresciuta, che se volessi oggi completare questa nota della prima edizione, dovrei riempire per lo meno un paio di pagine».[1]
Tenuto conto del puntiglio con cui il filosofo si compiace di sfoggiare la propria erudizione in materia – benché non padroneggiasse il sanscrito, né mai se ne sia preoccupato –, gli si può credere quando afferma, retrospettivamente, che all'epoca della prima edizione del *Mondo* «si conosceva il Buddhismo solo da insufficienti notizie forniteci dai Birmani».[2] Tanto più che, se per quel tempo si può già parlare di una relativa cognizione del Brahmanesimo, dei Veda, delle Upaniṣad e dei Purāṇa – ben presenti nei manoscritti giovanili e nel *Mondo* –, praticamente nulla si sapeva invece del Buddhismo Hīnayāna e Mahāyāna propriamente detto, laddove la distinzione fra le due prospettive stentava a farsi luce nella mentalità (e nelle lingue) degli Europei.[3] A mano a mano che, a partire dagli anni Venti, tale distinzione viene in chiaro, essa prende piede anche nel sistema di Schopenhauer, il quale – pur continuando a tenerli intrecciati – sembra stabilire una superiorità del Buddhismo sul Brahmanesimo, dovuta sia alla «medietà» della via della saggezza so-

(1825), il vol. I (1825) dei *Mélanges asiatiques* di Abel-Rémusat e la *Geschichte der Ost-Mongolen* (1829) di Schmidt.

1. W I, 480 (trad. it., 544).

2. W II, 596 (trad. it., 1403); si veda anche W II, 197 (trad. it., 950). Schopenhauer si riferisce in particolare allo studio di F. Buchanan, *On the Religion and Literature of the Burma*, apparso nelle «Asiatic Researches», vol. VI, Calcutta, 1799 (Londra, 1801), pp. 163-308, che egli ebbe modo di leggere nel 1816.

3. Su ciò R.-P. Droit, *Le Culte du néant*, cit., pp. 25 sgg.

stenuta dal primo rispetto alla radicalità ascetica del secondo,[1] sia alla differenza fra il *mokṣa* dei Veda – la redenzione come positivo ricongiungimento con il Brahman – e il *nirvāṇa* buddhista – la salvezza intesa in modo puramente negativo come «nulla».[2] Nei *Parerga* scriverà che la religione del Buddha Śākyamuni, meno metafisica del Vedānta e concentrata sostanzialmente sul *saṃsāra* e sul *nirvāṇa*, è «la più eccellente» proprio per la sua essenzialità, sobrietà e accessibilità,[3] capaci di eliminare sia il sistema delle caste, sia la dogmatica mitologica esoterica, confusa e complicata del Brahmanesimo.[4]
Se allora negli anni di formazione del sistema il binomio Brahmanesimo-Buddhismo risulta nettamente sbilanciato sul primo polo, cioè sui Veda e sulle Upaniṣad, è solo a partire dalla metà degli anni Venti che l'accento si sposta sempre più sul secondo polo – e sulla figura del Buddha –, sicché sembra legittimo da parte di Schopenhauer minimizzare l'apporto del Buddhismo, così inteso, alla concezione fondamentale del suo pensiero. Viceversa, se – cosa impossibile a quel tempo – egli avesse potuto sapere che il suo adorato *Oupnek'hat* di fatto altro non era che un *collage* vedantico-buddhistico-idealista riunente in un fitto intreccio antichi testi di Upaniṣad e commenti filosofici assai più tardi (in gran parte attribuibili a Śaṃkara e alla sua scuola, fortemente influenzati dal Buddhismo),[5] forse sa-

1. Si veda W II, 710-11 (trad. it., 1531).
2. W II, 712 (trad. it., 1533).
3. P II, 245 (trad. it., 297-98).
4. Si veda P II, 441 (trad. it., 529).
5. Su ciò cfr. U. App, *Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus*, in «Schopenhauer-Jahrbuch» («SJB»), 79, 1998, pp. 41-42, e *Oum. Das erste Wort von Schopenhauers Lieblingsbuch*, in *«Das Tier, das du jetzt tötest, bist du selbst...»*, cit., pp. 37-50.

rebbe stato più cauto nelle sue affermazioni, assumendo quella che appare essere *ab origine* la polarità fondamentale della sua indologia.[1]

L'India nei manoscritti giovanili

Nella Prefazione alla prima edizione del *Mondo*, si è detto, Schopenhauer nomina Kant, Platone e le Upaniṣad – in questa sequenza – come chiavi di lettura privilegiate del suo pensiero, ma al tempo stesso nega ogni influsso diretto delle Upaniṣad. Un frammento manoscritto di Dresda, steso nel 1816, presenta tuttavia il medesimo passo *in nuce* con una sfumatura diversa: «Non credo, lo ammetto, che la mia teoria sarebbe mai potuta nascere prima [!] che le Upaniṣad, Platone e Kant avessero potuto gettare contemporaneamente i loro raggi nello spirito di un uomo».[2] Qui Schopenhauer non solo sembra ventilare l'ipotesi dell'influsso indiano, ma inverte in modo allarmante la sequenza dei nomi, tanto che Arthur Hübscher, accusandolo di «esagerare un po'», affermò causticamente che «invece delle Upaniṣad, avrebbe dovuto nominare al primo posto Platone e Kant».[3]

1. Lo stesso vale per il *Sūtra* in 42 capitoli pubblicato da Klaproth (si veda sopra, p. 195 nota 1), che non è, come sostennero i suoi traduttori europei, un antico testo indiano, bensì la sua tarda reinterpretazione cinese, per di più pervenuta a Klaproth nella versione tratta da un testo zen dell'801 d.C. Se ne può concludere che il primo contatto di Schopenhauer con una fonte buddhista originale avvenne «proprio con un testo buddhista cinese, travestito da indiano e acconciato da maestri zen» (U. App, *Schopenhauers Begegnung*, cit., pp. 44-45).

2. HN I, 422 (trad. it., 568).

3. A. Hübscher, *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: gestern-heute-morgen*, Bouvier, Bonn, 1988, pp. 50-51.

Il tentativo, in parte legittimo – e abbastanza diffuso nell'esegesi –,[1] di minimizzare lo spirito orientale che vibra, fin dal principio, nella riflessione di Schopenhauer, non deve far dimenticare però le tracce che tale spirito lascia nel *Nachlaß*. È noto che, a detta del filosofo, fu l'orientalista Friedrich Majer, amico e allievo di Herder, a iniziarlo all'«antichità indiana» durante il suo secondo soggiorno weimariano presso la madre Johanna, nell'inverno 1813-1814, esercitando su di lui un «influsso decisivo».[2] Fu forse lo stesso Majer a suggerirgli di leggere lo *Oupnek'hat*, i cui due volumi l'allora ventiseienne *Doktor der Philosophie* prese in prestito dalla biblioteca di Weimar, il 26 marzo 1814,[3] procurandosene nel luglio dello stesso anno un proprio esemplare. Dovette essere amore a prima vista, se già un frammento di Dresda (maggio-giugno 1814) reca una citazione dal secondo volume: «*Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio su-*

1. Si veda ad esempio Y. Kamata, *Der junge Schopenhauer*, Alber, Freiburg, 1988, in cui l'elemento indiano è del tutto assente, benché il testo si proponga un'indagine dettagliata degli anni di formazione del sistema.

2. GBr, 261 (lettera a Erdmann del 9 aprile 1851). Su ciò cfr. R.F. Merkel, *Schopenhauers Indien-Lehrer*, in «SJB», 32, 1945-1948, pp. 158 sgg. Quanto al possibile influsso dei fratelli Schlegel, abituali frequentatori del salotto weimariano della madre di Schopenhauer, e della cui opera orientalistica questi era al corrente, manca da parte del filosofo qualsiasi indicazione esplicita in merito, benché la sua idea del «rinascimento orientale», espressa nella Prefazione al *Mondo*, sembri riprendere alla lettera un concetto esaltato da F. Schlegel in *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, uscito nel 1808, testo che Schopenhauer, prima di acquistarlo, consultò presso la Biblioteca Regia di Dresda nel luglio 1814.

3. Insieme allo *Oupnek'hat* Schopenhauer prese a prestito anche la *Mythologie des Indous* di M.-E. de Polier, uscita nel 1809.

persurrexit».[1] Si tratta nientemeno che del motto del IV libro del *Mondo*!

Schopenhauer, d'altronde, neanche a quel tempo era del tutto digiuno di *orientalia*.[2] Quarantotto pagine di un suo quaderno di appunti tratti nel 1811, da studente, dalle lezioni tenute all'Università di Gottinga dallo storico A.H.L. Heeren, docente di etnografia,[3] contengono primissime notizie sulla religiosità e la cultura asiatiche, fra cui spiccano succinti riferimenti alla lingua pāli, ai monasteri e alla «religione del Buddha, una derivazione di quella del Brahman» presso i Birmani, oltre che al lamaismo, alla «religione di Fo» e alla filosofia di Confucio in Cina, alla vita monastica in Tibet, al Buddhismo, allo Shintoismo e alle sette filosofico-religiose in Giappone, e infine alle caste dei bramini, ai Veda, alla *Trimūrti*, alle pratiche ascetiche e alla filosofia dell'India.

1. «Nel momento stesso in cui sopraggiunge la conoscenza, il desiderio si toglie di mezzo» (HN I, 120 [trad. it., 159]).

2. Sui primi contatti di Schopenhauer con il pensiero indiano si veda la dettagliata ricostruzione offerta da U. App, *Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought*, in «SJB», 87, 2006, pp. 35-76, nonché J. Stollberg, *Arthur Schopenhauers Annäherung*, cit., pp. 5-25.

3. Le carte relative sono raccolte nel plico III, pp. 69-116, del lascito di Schopenhauer conservato presso la Staatsbibliothek di Berlino (presente in fotocopia anche presso lo Schopenhauer-Archiv di Francoforte), ma non hanno trovato accoglienza nell'edizione di Hübscher, il quale nell'introdurre il secondo volume del *Nachlaß* (pp. XIII-XIV) – che contiene gli appunti universitari di Schopenhauer – si limita a menzionarle di passaggio. La loro trascrizione (per ora parziale) è stata pubblicata di recente da U. App, *Notizen Schopenhauers zu Ost-, Nord- und Südostasien vom Sommersemester 1811*, in «SJB», 84, 2003, pp. 21-39 (equivalenti alle pp. 93-111 del *Nachlaß*), e *Schopenhauer's India Notes of 1811*, in «SJB», 87, 2006, pp. 17-31 (equivalenti alle pp. 83-93 del *Nachlaß*).

Due anni dopo, il 4 dicembre 1813 – archiviata il 18 ottobre, *in absentia* a Jena, la *Quadruplice radice* –, Schopenhauer, probabilmente mettendo a frutto le indicazioni di Majer, e forse dello stesso Klaproth, presente anch'egli a Weimar, prende a prestito dalla biblioteca weimariana i due volumi collettanei dello «Asiatisches Magazin» curati da quest'ultimo, dove incontra non solo il citato scritto sulla «religione di Fo» in Cina, ma anche una traduzione della *Bhagavadgītā* induista curata e commentata da Majer,[1] che costituiscono senz'altro il suo primo vero, fecondo incontro con il Buddhismo e l'Induismo. Di questo approccio aurorale ci sono conservate alcune sue annotazioni.[2] Poi, nel marzo-aprile 1814, lo studio dello *Oupnek'hat* lo travolge. Infine, tra il novembre 1815 e il maggio 1816 – quindi prima e durante l'elaborazione originaria e la stesura del *Mondo* –, egli, memore delle indicazioni di Heeren, sfoglia le pagine delle «Asiatic Researches» (voll. I-IX, 1806-1812) alla ricerca di informazioni, estratti, citazioni su Brahmanesimo e Buddhismo, che raccoglie in un apposito quaderno, corredandole con glosse precise,[3] contenenti già la maggior

1. F. Majer, *Der Bhaguat-Geeta, oder Gespräche zwischen Kreeshna und Arjoon*, in «Asiatisches Magazin», vol. I, pp. 406-53, e vol. II, pp. 105-35, 229-55, 273-93, 454-90. Sull'importanza dello «Asiatisches Magazin» e del contributo di Majer per la formazione orientale di Schopenhauer cfr. U. App, *Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought*, cit., pp. 58-76.

2. Si veda HN II, 245-46 (si veda sopra, pp. 52-53). È verosimile che tali annotazioni risalgano al dicembre 1813-marzo 1814 (periodo del prestito bibliotecario), e non, come sostiene Hübscher, al 1815-1816 (cfr. HN II, XXIX).

3. Una esigua scelta di tali annotazioni è riportata in HN II, 395-97 (si veda sopra, pp. 53-56). Il testo integrale di queste carte – raccolte nel plico XXIX, pp. 205-250, del lascito – è

parte delle idee che in seguito caratterizzeranno il suo orientalismo: metempsicosi, palingenesi, *karman*, Brahman, ateismo, moralità, dolore, pessimismo, *nirvāṇa*, redenzione, santità, *avatāra*.
Tutto ciò trova il suo puntuale riscontro nelle carte preparatorie del *Mondo*. In un frammento weimariano del 1814 fa la sua prima comparsa «la Māyā degli Indiani»,[1] un termine destinato a entrare stabilmente nel lessico di Schopenhauer; subito appresso è la volta dello *Oupnek'hat* e dell'*ātman*. A Dresda, nel 1814-1816, emergono riferimenti al *liṅga* e a Śiva, a Māyā, all'ascetismo indiano e cristiano, ai Veda e al *Sāmaveda* – trattati da Colebrooke nelle «Asiatic Researches» – alle *Leggi di Manu*, ai Purāṇa e alle Upaniṣad, ai *saṃnyāsin* e alla conversione della volontà, alla compassione e al *sopatkit tatoumis* (*tat tvam asi*) come rottura del velo di Māyā, alla *Trimūrti*, alla contemplazione e al *nirvāṇa* come nulla. È sempre del 1816 uno schema del *Mondo*, la cui metafisica si presenta così ripartita: «Idea platonica – cosa in sé di Kant – sapienza dei Veda», contrapposti a «ciò che diviene, non è – apparenza – Māyā».[2] Nel 1817, ancora a Dresda, in piena elaborazione del *Mondo*, Schopenhauer cita con favore il «mito indiano», cioè i Veda e la «dottrina del Buddha» secondo cui bisogna perseguire la quiete suprema del *nirvāṇa*.[3] Seguono menzioni dell'*I Ching*, e un denso frammento su virtù e santità,[4] il quale, oltre che ai testi ca-

stato trascritto e pubblicato da U. App, *Notes and Excerpts by Schopenhauer Related to Volumes 1-9 of the «Asiatic Researches»*, in «SJB», 79, 1998, pp. 11-33.

1. HN I, 104 (trad. it., 138).

2. HN I, 392 (trad. it., 527).

3. HN I, 441 (trad. it., 593).

4. Si veda HN I, 464-66 (trad. it., 626-27).

nonici già citati, si richiama ai contributi di Klaproth, Majer e della de Polier. Ormai l'entusiasmo indologico di Schopenhauer appare irrefrenabile, come testimoniano altri frammenti dell'ultimo periodo di Dresda,[1] contenenti in sintesi gli esiti della sua etica, dove presenta uniti da un comune sentire «i *saṃnyāsin* e i santi in India» e «le anime sante tra i Cristiani». E un confronto fra la prima e la terza edizione del *Mondo* dimostra fino a che punto – a distanza di quarant'anni –, al di là di un certo numero di importanti integrazioni filologiche e di merito, le aperture basilari del suo orientalismo siano evidenti fin dall'inizio.

Armonia prestabilita

Tuttavia, fra l'India e i manoscritti giovanili sembra regnare un'armonia prestabilita che va anche al di là dei riferimenti letterali e dei rimandi filologici, come dimostrano, a titolo esemplificativo, due nozioni fondamentali per la formazione del sistema, quella pratica di «coscienza migliore» e quella teoretica di «soggetto puro della conoscenza».
Dopo avere lasciato ampia traccia di sé, fin dal 1812, come coscienza metaempirica, extratemporale, sovrasensibile, frutto di una negazione ascetica della vita che solleva «in un mondo dove non ci sono più né personalità e causalità né soggetto e oggetto»,[2] e che porta quindi alla santità come «vera redenzione del mondo»,[3] già in un frammento del 1814 la coscienza migliore è contrapposta, quale centro in

1. Si veda HN I, 468 sgg. (trad. it., 630 sgg.).
2. HN I, 42 (trad. it., 55).
3. HN I, 44 (trad. it., 59).

quiete, alla coscienza empirica periferica, ossia a un'esistenza dolorosa che è «per sua natura fuggevole, senza consistenza, un'ombra inafferrabile».[1] L'indianismo *ante litteram* di queste parole è talmente evidente, che è difficile stupirsi se, in un frammento di poco successivo, la quiete, la felicità e la pace della coscienza migliore si danno come rinuncia alla vita, cioè a quell'«illusione» che, alla lettera, è la «Māyā degli Indiani».[2] Ed è sempre contro la Māyā in quanto volere, errore e origine del male del mondo che, ancora nel 1814, la liberazione dal volere si offre, in quanto conoscenza migliore, esplicitamente secondo il dettato dello *Oupnek'hat*, che contrappone la conoscenza al desiderio.[3] Nel IV libro del *Mondo* la coscienza migliore apparirà tradotta nel concetto cardine di «negazione della volontà», ma sarà sempre il velo della Māyā ciò che va lacerato per ottenere moralità e redenzione. E una lontana eco della coscienza migliore degli anni giovanili si conserva nel riferimento alla *prajñā-pāramitā* (sapienza suprema) del Buddhismo Mahāyāna con cui Schopenhauer, a chiusura della terza edizione del *Mondo* – sulla scorta di I.J. Schmidt –, identifica il nulla-*nirvāṇa* della redenzione, cioè quell'«al di là di ogni conoscenza» in cui ogni distinzione tra soggetto e oggetto viene a mancare.[4] Analogamente, le sparse osservazioni inaugurali sulla conoscenza pura del genio,[5] in quanto contemplazione oggettiva delle cose e delle idee, lontana dalle brame e dagli interessi che affliggono l'indivi-

1. HN I, 85 (trad. it., 112).
2. HN I, 104 (trad. it., 138).
3. Si veda HN I, 120 (trad. it., 159).
4. W I, 508 (trad. it., 576).
5. Si veda HN I, 41, 46 sgg. e 72 (trad. it., 54-55, 62 sgg. e 95).

duo nella vita empirica, si sedimentano in un frammento weimariano del 1814,[1] contenente la prospettiva etico-estetologica di Schopenhauer, in cui il puro conoscente viene presentato come «lo spettatore quieto, puro, situato fuori del tempo, di tutta la tragedia della vita», anche qui esplicitamente secondo il dettato dello *Oupnek'hat*: «Questi è simile allo spettatore perché, separato da tutto, vede uno spettacolo». Tale passo decisivo ritorna in un frammento affine del 1816,[2] trova la sua esplicazione nei parr. 33-34 del *Mondo*, viene ripreso nel *Taccuino* del 1824,[3] e si fissa infine come motto dei *Supplementi* al III libro del *Mondo*, a dimostrazione della sua crucialità per l'estetica pratica di Schopenhauer.

Il mondo come Brahman e Māyā

Dopo averne visto la genesi, per orientare il percorso attraverso i frammenti «orientali» contenuti nel lascito manoscritto di Schopenhauer – lungo un arco di tempo che va dal 1822 al 1860, anno della morte del filosofo –[4] è opportuno evocare in sintesi i grandi temi del suo indianismo, sempre tenendo conto del fatto che la tessitura di rimandi fra conoscenze indologiche e sviluppo del sistema è, per

1. Si veda HN I, 106 (trad. it., 141).

2. Si veda HN I, 428 (trad. it., 577).

3. Si veda HN III, 179 (trad. it., 239).

4. Va ricordato *en passant* che svariati riferimenti all'Oriente sono contenuti anche nelle carte relative alle lezioni berlinesi tenute da Schopenhauer nel 1820-1821, che ripetono e ampliano in forma didattica le teorie già esposte nel *Mondo*. Pubblicate nel 1913 da F. Mockrauer nell'ambito dei *Sämtliche Werke* di Paul Deussen (voll. IX e X), non sono state riprese da Hübscher nella sua edizione del *Nachlaß*.

sua stessa ammissione, talmente fitta da rendere arbitrario ogni schematismo sinottico.
Sul piano metafisico, dato l'impianto di base del 1816: «Idea platonica/divenire – cosa in sé kantiana/apparenza – sapienza dei Veda/Māyā»,[1] è immediata l'identificazione di Māyā con la *Vorstellung*, la rappresentazione: non solo, fin dalla prima edizione del *Mondo*, nel I libro il filosofo identifica ripetutamente il velo della Māyā con il mondo come illusione, sogno, inganno e incantesimo, conosciuto entro gli schemi soggettivi del principio di ragione sufficiente – ossia rappresentazione –, ma nella seconda edizione si sente in dovere di aggiungere, già nel primo paragrafo, che la «fondamentale verità» secondo cui «il mondo è una mia rappresentazione» è «conosciuta fin dall'antichità più remota dai saggi dell'India, apparendo infatti come il supremo principio della filosofia Vedānta attribuita a *Vyāsa*»[2] – il principio dell'idealismo, «essenziale al Buddhismo come all'Induismo»,[3] che Schopenhauer sente profondamente affine al proprio.
Quanto al *Wille*, la volontà, non mancano elementi per concepirne l'identità con il Brahman degli Indiani, o il *tian* dei Cinesi. Nel secondo caso Schopenhauer è esplicito: commentando l'idea, attribuita al dotto cinese Zhufuzi (o Zhuyi), secondo cui «lo spirito del cielo [*tian* = il sommo principio di tutte le cose] è deducibile da quella che è la volontà nella razza umana», egli si sente costretto a specificare: «L'accordo di quest'ultima conclusione con la mia dottrina è così sorprendente e inopinato,

1. HN I, 392 (trad. it., 527); W I, 346 (trad. it., 392); W I, 1, 391.
2. W I, 30 (trad. it., 32).
3. N, 329 (trad. it., 199).

che, se il passo non fosse stato stampato otto anni interi dopo la comparsa della mia opera non si potrebbe mancar di affermare che io ne avessi tolto i miei pensieri fondamentali».[1] Dunque *tian* = *Wille*.
Circa il Brahman, definito nella *Quadruplice radice* (seconda ediz.) come «[ciò] che vive e soffre in me, in te, nel mio cavallo, nel tuo cane»,[2] e nei *Parerga* come l'eterno «che è in tutto e in ciascuno, e ivi soffre, vive e spera nella redenzione»,[3] un appunto del 1833 indica la giusta strada: «Ho denominato la *cosa in sé*, l'intima essenza del mondo, in base a ciò che di essa ci è *noto nel modo più certo*, la *volontà* ... È dunque infinitamente meglio che se l'avessi chiamata per esempio *Brahman*, o *Brahma*, o anima del mondo, o altro».[4] Di poco precedente (1832) è un altro appunto in cui Schopenhauer identifica Brahman e *Wille* intendendoli entrambi come istinto procreativo primordiale, ipotesi che egli vorrebbe suffragata da una discendenza etimologica dell'italiano *bramare* da Brahma, sicché Brahman, l'essere originario, origine e nucleo del mondo, altro non sarebbe che «il desiderio ardente, la volontà veemente».[5] Nel 1855 e nel 1857 egli ritorna sull'argomento, facendo appello a Max Müller,[6] ma va notato che il nesso fra Brahman e «la volontà di vita [che] è la fonte e l'essenza delle cose» appare vagheggiato già negli anni di Dresda,[7] e che il termine Brahman, come Essere supremo, spirito e anima del mondo, che penetra ovunque senza

1. N, 334 (trad. it., 205).
2. G, 141 (trad. it., 183).
3. P II, 243 (trad. it., 294).
4. HN IV, I, 143.
5. HN IV, I, 125.
6. Si veda HN IV, II, 17-18 (trad. it., 78). Si veda sopra, pp. 89-90.
7. Si veda HN II, 396.

perdere la sua integrità, è di fatto il primo ad attirare l'interesse indologico di Schopenhauer.[1] Dunque Brahman = *Wille*.
Stando così le cose, non appare azzardato sostenere che, dal punto di vista metafisico, tradotto all'orientale il capolavoro di Schopenhauer suonerebbe: *Il mondo come Brahman e Māyā*.

Antiteismo e pessimismo

Tuttavia, una volta assicurate le basi metafisiche, la maggiore premura di Schopenhauer va alla religiosità, all'etica e alla morale dell'India. Con toni energici e trionfali, egli condivide del Brahmanesimo e del Buddhismo anzitutto l'ateismo (l'antiteismo) e il pessimismo, facendone il contrassegno della sola, vera, autentica religiosità. Fin dalle annotazioni manoscritte «contro Kant» del 1816-1818,[2] poi riprese nell'*Appendice* al *Mondo*,[3] la certezza che milioni di Induisti e Buddhisti aborrissero il teismo, cioè l'idea di un Dio personale, unico, creatore e dominatore del mondo, costituisce un *argumentum inconcussum* onnipresente nell'opera edita e inedita, pronto per essere scagliato contro l'Ebraismo e l'Islam, religioni teiste per eccellenza, perciò detestabili e detestate. Inoltre, se il teismo ebraico implica la creazione dell'individuo dal nulla, dunque il suo tornare al nulla al momento della morte – con i terrori che ne conseguono –, l'antiteismo indiano, basato sull'eternità di quel Brahman che ciascuno è,[4] implica in-

1. Si veda HN II, 245 (si veda sopra, pp. 52-53).
2. Si veda HN II, 411-12.
3. Si veda W I, 594-95 (trad. it., 671).
4. Si veda W II, 543 (trad. it., 1341).

vece l'«indistruttibilità del nostro essere in sé» oltre la morte dell'individuo. È questa la sostanza dei miti orientali della metempsicosi (trasmigrazione delle anime) e della palingenesi (rinascita), che liberano l'uomo dal timore della morte – miti che Schopenhauer condivide *in toto*, in particolare il secondo, considerandolo il più vicino alla verità filosofica,[1] sia perché esso «concorda largamente con la [sua] dottrina della sussistenza metafisica della volontà»,[2] sia perché ne coglie la capacità «di esercitare un'influenza incredibilmente potente nella pratica».[3]
Lo stesso dicasi per l'equazione Buddhismo = pessimismo. Nell'idea che la vita sia «una strada sbagliata da cui dobbiamo tornare indietro»,[4] essenzialmente segnata da perdizione, dolore, morte, Schopenhauer vede la «grande verità fondamentale ... incomparabilmente più importante che possa esistere»[5] propria di Brahmanesimo, Buddhismo e Cristianesimo, religioni pessimiste e perciò contrapposte «all'*ottimismo* falso, banale e corruttore rappresentato dal Paganesimo greco, dall'Ebraismo e dall'Islam»,[6] che lodano e magnificano la bellezza e la bontà del mondo. Invece, il termine *saṃsāra* – introdotto nel lessico del filosofo dagli studi di I.J. Schmidt e F.H.H. Windischmann – identifica un mondo di dolore, continua rinascita, desiderio e brama, illusione dei sensi e mutevolezza delle forme, nascita, invecchiamento, malattia e morte – un mondo che non dovrebbe essere, e da

1. Si veda HN I, 479 (trad. it., 646).
2. P II, 300 (trad. it., 364).
3. W II, 592 (trad. it., 1398).
4. HN III, 328 (trad. it., 439).
5. W II, 737 (trad. it., 1560).
6. W II, 731 (trad. it., 1553).

cui bisogna sottrarsi sulla via dell'estinzione, del *nirvāṇa*.[1] In termini sistematici: il *saṃsāra* sta all'affermazione della volontà come il *nirvāṇa* sta alla sua negazione –[2] una polarità fondamentale su cui si regge l'intera etica schopenhaueriana.

Oltre Māyā, oltre il «saṃsāra», verso il «nirvāṇa»

Se dunque sul piano teoretico vale l'equazione «volontà : Brahman = rappresentazione : Māyā», sul piano pratico vale l'equazione «affermazione della volontà : *saṃsāra* = negazione della volontà : *nirvāṇa*». Una corrispondenza densa di implicazioni morali. Oltre il velo della Māyā – in termini schopenhaueriani: oltre il *principium individuationis* – la conoscenza e la coscienza migliore accedono infatti al territorio sconfinato del «quello sei tu», il *tat tvam asi* delle Upaniṣad (ossia dello *Oupnek'hat*, vol. I, pp. 60 sgg.),[3] secondo cui ciascuno riconosce se stesso in ogni creatura, amica o nemica, umana o animale, ed è quindi indotto a tollerarla, amarla, soccorrerla, provarne pietà e compassione, immedesimandosi nelle sue sofferenze e sentendole come proprie, poiché là dove il malvagio, l'egoista, vede ovunque «non-io», il buono, l'altruista, vede ovunque «io».
È questa, si sa, la chiave di volta dell'etica di Schopenhauer, sviluppante una prospettiva che è sì cristiana, ma prima ancora indiana, «poiché nell'Asia, già mille anni prima [del Cristianesimo], l'amore illimitato del prossimo era stato l'oggetto di

1. Si veda W II, 596 (trad. it., 1403).
2. Si veda W II, 714 (trad. it., 1535).
3. Si veda W I, 442 (trad. it., 500).

teorie e di prescrizioni, nonché di vita pratica, in quanto i Veda e il *Dharma-Śāstra*, l'*Itihāsa* e il Purāṇa, come anche l'insegnamento di Buddha Śākyamuni non si stancavano di predicarlo».[1] Le ultime pagine del *Fondamento della morale*, che trattano appunto del «fondamento metafisico» di essa – e a cui si rifanno sia i *Supplementi* sia i *Parerga* –, costituiscono un'apologia dell'antica saggezza indiana, cui Schopenhauer si richiama «come Copernico si richiamava al sistema astronomico dei Pitagorici, soppiantato da Aristotele e da Tolomeo».[2]

Tutti i raggi dell'indianismo schopenhaueriano convergono alla fine sulla sua teoria dell'ascesi mistica e della redenzione. Oltre Māyā non c'è solo la via che porta alla compassione dentro il mondo, ma anche quella che conduce alla redenzione fuori dal mondo, oltre il *saṃsāra*, verso il *nirvāṇa* – il «nulla». Già nel 1815 santità, salvezza, beatitudine sono intese da Schopenhauer come quel «passare al *nulla*» condiviso «da tutti i santi asceti tra gli Indiani e i Cristiani»,[3] mentre la conversione della volontà si dà come «estinzione».[4] Nel 1816 un frammento paragona al nulla dei «santi» sia il riassorbimento nello spirito originario (il Brahman) dei bramini, sia il *nirvāṇa* dei Buddhisti.[5] Nel 1817 il *nirvāṇa* è definito, secondo la dottrina del Buddha, «uno stato in cui non ci sono quattro cose: peso, vecchiaia, malattia e morte».[6] Entrambi i passi saranno ripresi nel

1. E, 266 (trad. it., 308).
2. E, 314 (trad. it., 358).
3. HN I, 245-46 (trad. it., 329); si veda HN I, 386 (trad. it., 519).
4. HN I, 335 (trad. it., 450); si veda anche HN I, 392 (trad. it., 527).
5. Si veda HN I, 411-12 (trad. it., 553-54).
6. HN I, 441 (trad. it., 593).

IV libro del *Mondo.*[1] Col passare del tempo, ulteriori notizie giungono a confermare la concordanza fra il *nirvāṇa* buddhista e la negazione schopenhaueriana della volontà. Sulla scorta di *Doctrine of Buddhism* di E. Upham, nel 1829 gli *Adversaria* possono definire il *nirvāṇa* come lo «stato immutabile di pace imperturbata, riposo, profonda tranquillità e non-esistenza» che sfugge sia all'illusione e all'inganno (Māyā) sia alla sofferenza e alla sventura (*saṃsāra*).[2] Sempre nel medesimo frammento, una nota tratta da Colebrooke parla di *nirvāna* come di «perfetta apatia».[3] Il *Libro del colera* (1832) chiama *nirvāṇa* lo «stato contrapposto alla volontà di vita», dove tale volontà è «negata e convertita»,[4] mentre una densa nota al capitolo 41 dei *Supplementi* riporta una serie di definizioni etimologiche tratte dai maggiori studiosi del tempo, per cui *nirvāṇa* è «estinzione» (Colebrooke, Obry), «*annihilatio*» («Asiatic Journal»), «negazione di desideri peccaminosi» (Hardy), «distacco e sottrazione dal dolore» (Schmidt), «sparizione completa» (Sangermano).[5]

Proprio qui, però, all'apice della «prodigiosa concordanza» fra la dottrina di Schopenhauer e quella indiana, è possibile individuare un forte elemento di discordanza che dimostra anche i limiti della sua apertura all'Oriente.

1. Si veda W I, 443 e 575 (trad. it., 501 e 575); cfr. W I, I, 513 e 589.
2. HN III, 621 (trad. it., 839).
3. HN III, 621 (trad. it., 840).
4. HN IV, I, pp. 102-103.
5. W II, 596 (trad. it., 1403).

La miopia dello sguardo del genio

A dispetto delle dichiarazioni del filosofo, l'esegesi schopenhaueriana più avvertita ha messo spesso in guardia da unilaterali esaltazioni della «concordanza» fra Schopenhauer e l'India, che pure vi sono state.[1] Nel contesto di un vivace dibattito sul tema – che qui non possiamo considerare nemmeno di sfuggita –,[2] gli studiosi non hanno mancato di rile-

1. Cfr. R.-P. Droit, *Schopenhauer et le Bouddhisme: une « admirable concordance » ?*, in *Schopenhauer. New Essays in Honor of his 200th Birthday*, a cura di E. von der Luft, vol. X degli «Studies in German Thought and History», Edwin Mellen Press, Lewiston, 1988, pp. 123-38. Si è occupato in modo dettagliato della questione U.W. Meyer, *Europäische Rezeption indischer Philosophie und Religion. Dargestellt am Beispiel von Arthur Schopenhauer*, Lang, Bern-Berlin-Frankfurt a. M.-New York-Paris-Wien, 1994. In Italia l'unica monografia tutt'ora esistente sull'argomento è I. Vecchiotti, *La dottrina di Schopenhauer. Le teorie schopenhaueriane considerate nella loro genesi e nei loro rapporti con la filosofia indiana*, Ubaldini, Roma, 1969.

2. Oltre ai già citati si vedano i contributi storici di M.F. Hecker, *Schopenhauer und die Indische Philosophie*, Hübscher und Teufel, Köln, 1897; P. Wörner, *Der Idealismus und das Ding an sich bei Schopenhauer und den Indern*, Noske, Borna-Leipzig, 1914; K. Nebel, *Schopenhauer und die brahmanische Religion*, in «SJB», 4, 1915, pp. 168-84; G. de Lorenzo, *Buddha e Schopenhauer*, in «SJB», 11, 1922, pp. 56-68; F. Mockrauer, *Schopenhauer und Indien*, in «SJB», 15, 1928, pp. 3-26; H. von Glasenapp, *Das Gottesproblem bei Schopenhauer und in den metaphysischen Systemen der Inder*, in «SJB», 28, 1941, pp. 151-95; *Schopenhauer und Indien*, in «SJB», 36, 1955, pp. 32-48; *Schopenhauer*, in *Das Indienbild deutscher Denker*, Koehler, Stuttgart, 1960, pp. 68-101; *Die Weisheit Indiens bei Schopenhauer und in der neueren Forschung*, in «SJB», 42, 1961, pp. 52-60; P. Hacker, *Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus*, in «Saeculum», 12, 1961, pp. 366-99; B.V. Kishan, *Arthur Schopenhauer and Indian Philosophy*, in «SJB», 45, 1964, pp. 23-25; G. Dharmasiri, *Principles and Justification: The Buddha*

vare discrepanze globali e puntuali che se, da un lato, confermano l'eccezionale lungimiranza delle intuizioni di Schopenhauer, dall'altro ne sottolineano anche i limiti personali, gnoseologici e storici: «Dal punto di vista della ricerca attuale» scrive nel 1960 H. von Glasenapp «si può dire che l'interpretazione schopenhaueriana della storia del pensiero metafisico indiano e le relative concezioni del Vedānta e del Buddhismo siano oggi per molti aspetti superate, e forniscano un quadro dei fatti senza dubbio interessante, ma tutt'altro che fedele».[1] Non si sfugge cioè all'idea che vi sia stato, da parte del filosofo, un uso parzialmente strumentale del sapere indologico

and Schopenhauer, in «SJB», 53, 1972, pp. 88-92; T. Shioya, *Schopenhauer in Japan*, in «SJB», 53, 1972, pp. 156-67; A. Hübscher, *Schopenhauer und die Religionen Asiens*, in «SJB», 60, 1979, pp. 1-16. Fra gli studi più recenti, oltre ai già citati, ricordiamo: H. Bechert, *Flucht in den Orient?*, in «SJB», 62, 1981, pp. 55-66; R.K. Gupta, *Schopenhauer and Indian Thought*, in «East and West», XIII, 1, 1982, pp. 32-40; F. Mistry, *Der Buddhist liest Schopenhauer*, in «SJB», 64, 1983, pp. 80-91; A.-H. Lee, *Die Verneinung des Willens bei Schopenhauer im Vergleich mit der ostasiatischen Philosophie*, Würzburg, 1983 (Diss.); Y. Kamata, *Schopenhauer und der Buddhismus*, in «SJB», 65, 1984, pp. 233-37; P. Abelson, *Schopenhauer and Buddhism*, in «Philosophy East and West», XLIII, 2, 1993, pp. 35-56; R.A. Mall, *Wie indisch ist das Indienbild Schopenhauers?*, in «SJB», 76, 1995, pp. 151-72; G. Gestering, *Schopenhauer und Indien*, in *Ethik und Vernunft. Schopenhauer in unserer Zeit*, a cura di W. Schirmacher, Passagen, Wien, 1995, pp. 53-60; J.-C. Wolf, *Willensmetaphysik und Tierethik*, in «SJB», 79, 1998, pp. 85-100; E. Dahl, *Der Schleier der Maya: Das Tier in der Ethik Schopenhauers*, in «SJB», 79, 1998, pp. 101-12; G. Pasqualotto, *Buddha e Schopenhauer: karuna e Mitleid*, in «La società degli individui», 18, 2003, pp. 91-101; D. Berger, *The Veil of Maya. Schopenhauer's System and Early Indian Thought*, Global Academic Pub., Binghamton, 2004; «*Das Tier, das du jetzt tötest, bist du selbst...*», cit.

1. H. von Glasenapp, *Das Indienbild deutscher Denker*, cit., p. 99.

del suo tempo, al solo scopo di «illustrare il suo fondamentale dualismo filosofico-religioso».[1] Lo stesso Guénon non sembra avere in grande stima l'autore del *Mondo*, che accusa, in sostanza, di occidentalismo.[2]

Per non citare che alcuni esempi, tutt'altro che aproblematici, si sono contestate a Schopenhauer: 1) la mancanza di un'adeguata distinzione fra Brahmanesimo e Buddhismo, dottrina dei Veda e insegnamenti del Buddha, e, più in generale, la disattenzione per le differenze storico-filologiche tra datazioni, periodi, correnti, scuole, opere, concetti, eccetera, con il conseguente appiattimento della filosofia indiana – e delle Upaniṣad – su un'ingannevole unità sistematica; 2) l'incompatibilità fra la dottrina della cosa in sé (volontà) e del carattere intelligibile-individuale (l'*ātman* contrapposto a Māyā), quali substrati durevoli dell'apparenza – ammissibili per le Upaniṣad –, con la concezione buddhista dell'*anatta* (o *anātman*) cioè della essenziale processualità, impermanenza e co-produzione condizionata di tutte le cose, che rifiuta ogni forma di sostanzialità metafisica; 3) l'impossibilità di identificare la volontà con il Brahman del Vedānta, essendo bensì quest'ultimo il fondamento metafisico di tutto l'essente – diversamente che nel Buddhismo –, però non già *brama*, pulsione cieca, volizione irrazionale, dunque «sofferente», ma, al contrario, spirito puro, nucleo radioso di ogni cosa, riposante come una luce immobile in eterna, intatta beatitudine, perfettamente esente dal dolore. Il Brahman non potrebbe quindi

1. G. Riconda, *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Mursia, Milano, 1969, p. 216.

2. Si veda R. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, cit., pp. 141-42.

essere la volontà di vita di Schopenhauer, ma al massimo il risultato della sua negazione, cioè della redenzione; 4) la mancata considerazione di forme di teismo, teopantismo e panteismo presenti nell'Induismo tardo, che non può definirsi *tout court* ateistico, laddove Schopenhauer, per evitare scabrosi compromessi, finisce per ridurre il Brahman a un mero filosofema, mentre nel contesto indiano esso è sovente intrecciato con il Dio personale (Īśvara), signore dell'universo; 5) l'eccessiva accentuazione del lato pessimista, negativo, esoterico del Buddhismo, a totale discapito della dimensione ottimista, positiva, terapeutica, trasformativa, essoterica degli insegnamenti del Buddha, volti a ottenere un superamento della sofferenza *nella* vita, e non *fuori* dalla vita, in una mera estasi di annullamento di sé – il che presuppone sia una funzione attiva, costruttiva, della volontà, e non soltanto la sua negazione mistica, sia una concezione *non* nichilistica del *nirvāṇa*.

Con quest'ultimo punto si giunge a un elemento davvero critico, che rischia di porre in discussione l'intero impianto dell'indologia schopenhaueriana proprio al suo culmine. Stabilendo la costellazione fra Buddha, Eckhart e se stesso – e suffragandola in una miriade di passaggi della sua opera – Schopenhauer colloca inequivocabilmente il suo Buddhismo sul lato mistico-soteriologico, esoterico, del sistema, per cui si dà salvezza, per pochi, solo ed esclusivamente in virtù di una conversione radicale consistente in un altrettanto radicale ripudio o annichilimento della vita, della volontà e della personalità. In ciò la metafisica della volontà e la mistica cristiana starebbero in puntuale accordo «con le dottrine e con i precetti morali dei libri sacri dell'India».[1] Così

1. W I, 504 (trad. it., 571).

facendo, però, il filosofo sembra perdere di vista l'autentica *saggezza* (*prajñā*) buddhista, che, rifiutando ogni ontologizzazione del dolore, del sé e del carattere, prevede la possibilità per tutti della guarigione e della trasformazione di se stessi, dunque l'oltrepassamento della sofferenza tramite la cosiddetta «via di mezzo»: una forma di ascesi volitiva che non necessariamente nega e mortifica la vita, la volontà e la personalità, ma – in ciò più simile all'*áskesis* greca che all'ascesi cristiana – lavora alla loro metamorfosi immanente, nel presupposto della loro essenziale relatività e impermanenza.[1]

Questa incontestabile miopia che confonde la genialità dello sguardo di Schopenhauer trova la sua conferma più eclatante nel palese disinteresse dimostrato nei confronti di un aspetto cruciale del Buddhismo, cioè la teoria, e soprattutto la pratica della meditazione, intesa come esercizio, tecnica e disciplina metodica di trasformazione di sé e di accesso psicosomatico, *fisico*, alla sfera della salvezza. Il *nirvāṇa* di Schopenhauer rimane un che di teoretico, speculativo, metafisico. Colpisce infatti l'assenza dal suo sistema di riferimenti allo Yoga, né a colmare la lacuna basta la fugacissima menzione nei *Parerga* del «metodo di disposizione del corpo» praticato dallo *yogin*.[2]

La principale controprova di tale abbaglio soteriologico, che dimentica il nesso fra *nirvāṇa* e *prajñā*, salvezza e saggezza, è costituita d'altronde proprio dalla complessa eudemonologia schopenhaueria-

1. Questa posizione contrasta con la teoria schopenhaueriana dell'essenza innata, durevole, immutabile e individuale del carattere. Su ciò rinvio a G. Gurisatti, *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer*, Il poligrafo, Padova, 2002.

2. P II, 441-42 (trad. it., 529).

na,[1] cioè dalla sua dottrina della felicità – abbozzata già negli anni di Berlino e culminante nei tardi *Aforismi sulla saggezza della vita* –, il cui impianto ellenistico-romano esclude tassativamente ogni presenza orientale riferita alla conquista del benessere e della salute sulla terra. Di fatto, non v'è una sola massima di vita, regola di condotta o pratica terapeutica che la saggezza di Schopenhauer attinga all'etica degli Indiani, che egli – coerentemente con la sua soteriologia cristiana – pone in un «clamoroso contrasto» con l'eudemonologia dei Greci, giacché mentre quest'ultima persegue la *vita beata*, la prima avrebbe per scopo solo «la liberazione e la redenzione dalla vita in assoluto».[2] Così però egli si preclude una prospettiva importante, poiché la via (secondaria, empirica) della saggezza indicata dai suoi scritti eudemonologici appare per molti versi assai più affine alla «via di mezzo» della *prajñā* buddhista di quanto non sia la via (primaria, metafisica) della santità indicata dagli esiti soteriologici del sistema. Nietzsche non si sarebbe lasciato sfuggire questo aspetto, collocando lucidamente i «santi indiani» in una posizione intermedia «fra il santo cristiano e il filosofo greco».[3]

1. Su ciò rinvio a G. Gurisatti, *Eudemonologia e soteriologia. Le due grandi correnti della filosofia pratica schopenhaueriana*, in «Intersezioni», XXIV, 2, 2004, pp. 281-309.

2. P II, 340 (trad. it., 409).

3. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano, I*, in *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, vol. IV, tomo II, 1977, p. 117 (par. 144). In celebri pagine di *L'anticristo* Nietzsche, in termini anticristiani, esalta il realismo, il positivismo, l'amoralismo, il salutismo e la moderazione del Buddhismo, nonché la sua capacità di raggiungere e realizzare «normalmente» la meta suprema della serenità e della quiete (*L'anticristo*, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo III, 1975, pp. 186 sgg.).

Insomma, se la metafisica, cioè la mistica, di Schopenhauer, guarda a Oriente, la sua filosofia pratica, cioè la sua saggezza, guarda talmente a Occidente da impedirgli una adeguata valorizzazione del lato *positivo* degli insegnamenti del Buddha, con cui tale saggezza in parte concorda.

Questa distanza pregiudiziale dal «suo» Buddha appare tanto più accentuata se si considera il distacco – inconcepibile nella prospettiva orientale – che Schopenhauer pone programmaticamente fra teoria e prassi della salvezza: «Non è necessario,» scrive nel *Mondo* «a un santo, di essere filosofo, come non è necessario che il filosofo sia santo: dire il contrario, sarebbe come sostenere che un bell'uomo debba di necessità essere un grande scultore, o che un grande scultore debba anche essere un bell'uomo».[1] Ma proprio questo iato, tutto moderno-occidentale, tra percorso di vita e percorso di pensiero, questo primato della teoria e della metafisica trascendentale sulla prassi esistenziale e meditativa, l'accesso speculativo, astratto, disincarnato alla spiritualità e alla salute, è l'impensabile *tout court* per un «buddhista».

Il che vale sia per l'opera sia per la vita di Schopenhauer, almeno stando a quanto ne emerge se si sfogliano le pagine del suo diario segreto, lo *Eis heautón*.[2] Quello che ci parla da queste carte manoscritte non è certo un santo, e nemmeno un saggio, bensì appunto un filosofo, un metafisico, un anacoreta del pensiero puro, che identifica *aristotelicamen-*

1. W I, 474 (trad. it., 537-38).

2. A. Schopenhauer, *L'arte di conoscere se stessi*, a cura e con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2003.

te vita felice e vita teoretica: «Volere il meno possibile e conoscere il più possibile» annota «è la massima che ha guidato la mia vita».[1] Ciò significa, di fatto, che la vita, la volontà, la persona, il corpo, la prassi esistenziale di Schopenhauer furono da lui ridotte al minimo indispensabile per offrire un mero punto d'appoggio all'«uomo intellettuale immortale». Qui non v'è alcuna traccia di Yoga e meditazione. A dispetto del «Buddhismo» del suo estensore, lo *Eis heautón* non custodisce insegnamenti del Buddha, e le massime di vita che Schopenhauer riserva, in segreto, a se stesso, sono esclusivamente finalizzate a tutelare l'esercizio di capacità intellettuali superiori a un uomo che si intese niente più che come un «monaco dello spirito», dedito a una vita puramente mentale.

Ma non v'era né gioia né salute né quiete in questo monaco. Le pagine che raccolgono le sue riflessioni più intime – in cui si rispecchia la sua intera opera edita e inedita – ci consegnano la figura di un uomo melanconico, malato di solipsismo, un misantropo-misogino sdegnosamente arroccato su se stesso, che fece dello *homo homini lupus*, e non già del *tat tvam asi*, la legge della propria vita. Non vi fu estasi indofila e indologica che poté mai guarire il filosofo Schopenhauer dal suo inestirpabile pessimismo e dal suo occidentalissimo senso tragico della vita e dell'esistenza – radicati nella metafisica tragica della volontà –, che gli impedirono di indicare qualsiasi altra via di conoscenza, di trasformazione e di superamento di sé e dei mali del mondo che non consistesse esclusivamente nella loro drastica, disperata negazione.

Il fatto che personaggi del calibro di Nietzsche, von

1. *Ibid.*, p. 29.

Hartmann, Scheler, Schweitzer, Jaspers, Keyserling, Mann, Hesse, Fromm debbano a Schopenhauer il proprio vivido interesse per l'India e il Buddhismo – e che ancora oggi il suo nome resti universalmente legato alla diffusione della cultura orientale in Occidente – dimostra che egli, a suo modo, fu senz'altro il miglior apostolo del Buddha in Europa. Ma al tempo stesso fu forse, anche, il suo peggior allievo. *Malgré lui.*

La presente edizione

Per comodità del lettore i frammenti sono stati raggruppati per temi. All'interno di ogni capitolo tematico si è mantenuto per quanto possibile l'ordine cronologico dei passi, fatta eccezione per i luoghi in cui, per ragioni di coerenza espositiva, si sono dovuti accostare frammenti distanti nel tempo, oppure si è reso necessario alterarne la sequenza originaria. Per consentire ugualmente al lettore l'esatta collocazione temporale di ciascun passo, si è sempre inserita in nota la data della sua stesura. Le note a pié di pagina sono di Schopenhauer. Le parentesi quadre [] che compaiono a testo segnalano un intervento integrativo o esplicativo del Curatore. Le parentesi uncinate <> racchiudono invece citazioni, aggiunte o annotazioni inserite da Schopenhauer in un periodo successivo, anche a distanza di anni.

Edizione di riferimento delle opere a stampa:

ZA A. Schopenhauer, *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*, 10 voll., Diogenes, Zürich, 1977, il cui testo segue l'edizione storico-critica dei *Sämtliche Werke*, a cura di A. Hübscher, terza ediz., Brockhaus, Wiesbaden, 1972.

W I *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, in ZA, voll. I-II (trad. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di A. Vigliani, Introduzione di G. Vattimo, Mondadori, Milano, 1989).

W II *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, in ZA, voll. III-IV (trad. it. *Supplementi al Mondo come volontà e rappresentazione*, in *Il mondo*, cit., pp. 733-1582).

N *Über den Willen in der Natur*, in ZA, vol. V (trad. it. *La volontà nella natura*, a cura di I. Vecchiotti, Laterza, Roma-Bari, 1989).

G *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, seconda ediz., 1847, in ZA, vol. V (trad. it. *Sulla quadruplice radice del principio di ragione sufficiente*, a cura di S. Giametta, Rizzoli, Milano, 1995).

E *Die beiden Grundprobleme der Ethik*: I, *Über die Freiheit des menschlichen Willens*; II, *Über das Fundament der Moral*, in ZA, vol. VI (trad. it. *I due problemi fondamentali dell'etica*: I, *Sulla libertà del volere*; II, *Sul fondamento della morale*, a cura di G. Faggin, Boringhieri, Torino, 1961).

P I *Parerga und Paralipomena I*, in ZA, voll. VII-VIII (trad. it. *Parerga e paralipomena*, tomo I, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 1981; nuova ediz., 1998).

P II *Parerga und Paralipomena II*, in ZA, voll. IX-X (trad. it. *Parerga e paralipomena*, tomo II, a cura di M. Carpitella, Adelphi, Milano, 1983; nuova ediz., 1998).

Edizione di riferimento del lascito manoscritto:

HN A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, a cura di A. Hübscher, 5 voll. in 6 tomi, Kramer, Frankfurt a. M., 1966-1975; ristampa anastatica, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1985 (trad. it. *Scritti postumi*, a cura di A. Hübscher, ediz. it. diretta da F. Volpi, Adelphi, Milano, 1996-).

HN I *Die frühen Manuskripte (1804-1818)* (trad. it. *I manoscritti giovanili, 1804-1818*, a cura di S. Barbera, Adelphi, Milano, 1996).

HN II *Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818).*

HN III *Berliner Manuskripte (1818-1830)* (trad. it. *I manoscritti berlinesi, 1818-1830*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2004).

HN IV, I *Die Manuskripte der Jahre 1830-1852.*

HN IV, II *Letzte Manuskripte* (trad. it. parziale *L'arte di invecchiare, ovvero Senilia*, a cura e con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2006).

HN V *Randschriften zu Büchern.*

Inoltre:

W I, I *Die Welt als Wille und Vorstellung: vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält*, Brockhaus, Leipzig, 1819.

GBr *Gesammelte Briefe*, a cura di A. Hübscher, Bouvier, Bonn, 1987.

Gespr *Gespräche*, a cura di A. Hübscher, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1971 (trad. it. parziale *Colloqui*, a cura di A. Verrecchia, Rizzoli, Milano, 1995).

Ringrazio Franco Volpi per la premura con cui ha seguito le varie fasi dell'edizione, e in particolare sono grato a Maddalena Buri per la costante e competente supervisione di tutto il lavoro di curatela, nonché per la messa a punto redazionale del volume. Ringrazio inoltre Jochen Stollberg, direttore dello Schopenhauer-Archiv della Stadt- und Universitätsbibliothek di Francoforte, che ha cortesemente messo a nostra disposizione la fotografia del Buddha riprodotta nel controfrontespizio.

Fra i molti elementi controcorrente che resero celebre Schopenhauer presso una ristretta cerchia di contemporanei e contribuirono nel Novecento a trasformarlo in oggetto di culto per una ben più folta schiera di appassionati vi è senz'altro la lungimirante apertura nei confronti del mondo, della cultura e della religiosità dell'Oriente, in particolare dell'India. Alcuni, da Nietzsche a Hesse, videro in ciò il segno di una inarrivabile libertà intellettuale: per Schopenhauer non la Grecia, non Roma, non il Cristianesimo rappresentano la culla e l'età dell'oro dell'umanità – e, quindi, dell'Europa –, bensì l'India, il Brahmanesimo e il Buddhismo. Certo egli non fu il solo a pensarlo, giacché una sorta di indomania caratterizzò l'intera cultura romantica. Schopenhauer fu però il primo e unico filosofo a inserire organicamente l'India in un poderoso sistema di pensiero, facendone il cardine della sua metafisica e della sua etica: «Buddha, Eckhart e io insegniamo nella sostanza la stessa cosa» annotò due anni prima della morte, consapevole di imprimere così il proprio sigillo di verità a un'opera destinata a permanere.

A cura e con un saggio di Giovanni Gurisatti.

ISBN 978-88-459-2180-3

€ 11,00

9 788845 921803