

già un'apostasia, una diserzione dalla legge secondo lo spirito, anche quando ne adempissimo i comandamenti secondo la lettera ». (R. pr., p. 100).

Diciamo la cosa con tutta brevità: il fondamento della moralità umana, secondo Kant, sta nel fatto della doppia natura dell'uomo ch'è insieme realtà empirica e realtà intelligibile; e l'organo in lui del mondo intelligibile di cui fa parte è quello ch'egli chiama la ragion pratica col suo imperativo categorico. Schopenhauer non poteva accettare la soluzione teologica del problema morale, perchè in questo caso la volontà che si manifesta nell'uomo non sarebbe più *a se*, come dicevano gli scolastici, dipenderebbe da qualcos'altro, non sarebbe più l'essenza dell'uomo e del mondo. Così pure non può accettare l'imperativo categorico, perchè egli non ammette la ragion pratica nel senso kantiano, organo e parte di quel mondo soprasensibile ch'egli pure rifiuta. Bisogna dunque ch'egli cerchi altrove il fondamento della vita morale in una maniera conforme a tutto l'insieme della sua concezione.

In realtà, non è la ragione come tale, non è il semplice fatto dell'essere dotato di ragione, che produce nell'uomo la disposizione morale. Bisogna scavare più addentro nella natura umana per scoprire la sorgente viva da cui essa si genera. La ragione è, come dire, l'incanalatura di quella sorgente: essa ordina, distribuisce, razionalizza, riduce a sistema la vita morale; dà il

formulario, stabilisce delle massime, le conserva nella memoria, le tiene presenti alla coscienza; non produce essa la vita morale. All' uomo non sarebbe mai venuto in mente d' imporre una legge alla sua condotta se non vi fosse stato spinto da un motivo di fatto, reale, accessibile a tutte le coscienze, e così potente da vincere le sollecitazioni e la forza gigantesca dell' egoismo; ed è solamente dal contatto tra uomo e uomo che un motivo siffatto può nascere. Quelli che propongono l' idea del dovere come fondamento della vita morale credono di annientare l' egoismo assoggettando e piegando tutti gli egoismi a una norma comune: non lo annientano, ma lo fanno tacere. Bisogna che l' impulso venga dal di dentro, che si sciolga il nodo del cuore, che l' egoismo riconosca la sua fallacia. La comunanza che la ragione stabilisce fra gli uomini è essa stessa indizio di un' unità più profonda. Se l' odio o la collera o la vendetta mi spingono a colpire il mio nemico, la massima che dice: rispetta la persona umana, può rendermi certo un grande servizio; ma quello che dà validità e efficacia alla massima, quello che m' impedisce realmente di offendere, di violare la vita di un essere vivo non ostante il mio odio e la mia collera, è il fatto che io riconosco in quell' essere non un fratello, come dice metaforicamente il linguaggio religioso, ma il mio simile, un altro me stesso, la mia stessa vita. Si dirà: la massima è più sicura; questo riconoscimento di se stesso negli

altri è cosa subiettiva, precaria e problematica: la massima è netta e costante, facile a ritenere, applicabile in ogni caso, imperiosa e valida per tutte le coscienze. Sì, questo è il pregio delle massime su cui la ragione ha posto il suo suggello: ma quando si riflette che non sempre la massima è seguita, dunque è costante in astratto, non è così sicura come si vorrebbe far credere; e che anche quando è seguita, non sempre ciò avviene per motivi disinteressati; e che infine l'egoismo, ossia la volontà individuale, può sollevare il capo e ribellarsi e domandare: perchè debbo io seguire la massima?; allora io non so con quali minacce o lusinghe, con quali dogmi o sottili ragionamenti voi lo ridurrete al silenzio: quello che io so è che il solo fatto naturale ed umano che attinge l'egoismo nella sua radice, e fa cadere la collera e l'odio, è il pensiero e il sentimento del dolore ch'egli sta per recare altrui, è il riconoscere immediatamente e come istintivamente che l'uomo ch'egli vorrebbe colpire è fatto della stessa sua carne, vive della sua vita stessa. Questo riconoscimento di cui parliamo non è una nozione astratta e riflessa, ma è un fatto immediato, una conoscenza intuitiva, si manifesta soprattutto ed effettivamente con un sentimento il quale invade la coscienza così che io non agisco più per appagare la mia passione o i miei desiderii, ma per non nuocere altrui o per giovargli. Il miracolo della vita morale sta appunto in questo, che non il piacere e il dolore

mio sono, come d'ordinario, il motivo della mia azione, ma il piacere o il dolore dell'altro. Io sento come mio soprattutto il suo dolore, il dolore che nascerebbe dall'azione mia o il bisogno suo attuale che mi spinge a venirgli in aiuto. Nè si dica (il solito sofisma) che la base dell'azione morale rimarrebbe dunque un fatto egoistico, quasichè per una specie d'illusione momentanea noi ci mettessimo al posto dell'altro e credessimo di soffrire il suo dolore nella nostra persona. È un errore grande: la nostra coscienza non perde mai per un solo momento di vista ch'è lui che soffre, non noi; sentiamo il dolore nella sua persona, non nella nostra; soffriamo con lui ed in lui; e quanto più il nostro stato contrasta col suo, tanto più la coscienza di questo contrasto ci fa accessibili al sentimento di cui parliamo. Così pure è un altro errore il dire che il motivo del nostro operare, in questo caso, è il bisogno che noi proviamo di liberarci da un sentimento penoso: se fosse vero questo, la cosa più semplice sarebbe di voltarsi altrove: no, quel sentimento è attivo, operoso, c'impone delle privazioni, ci spinge a guardare non a noi, ma all'altro che ha bisogno: quello che ci muove è il solo fine obbiettivo di venire in aiuto dell'altro, di tirarlo dalla sua miseria, di liberare lui dalle sue sofferenze: *niente di più, niente accanto a questo.*

Questo che descriviamo non è un fatto immaginato o costruito per dimostrare una tesi, ma si produce cento volte, sotto i nostri occhi,

nelle cose piccole come nelle grandi; e tutte le coscienze, dalle più umili alle più alte, ne sono capaci, anche l'egoista più indurito, anche il malfattore: il sentimento di cui parliamo è l'*ultimo ratio* a cui si ricorre per disarmare la collera e l'odio; esso vince ogni orgoglio e placa ogni rancore: un uomo che non fosse capace di sentirlo non sarebbe un uomo per noi. In italiano, dice Schopenhauer, questo sentimento si chiama *pietà*, la quale parola può significare anche amore: con ragione, perchè ogni amore puro e schietto (*ἀγάπη*, *charitas*) è anche e soprattutto *pietà*. Quando questo sentimento si produce, esso è il fatto patente, il sintomo non dubitabile, il quale ci dice che l'egoismo è vinto, che l'illusione in cui esso vive è dissipata, che l'identificazione pratica dell'essere chiuso in se stesso il quale dice Io con un altro essere empiricamente distinto e separato da lui è avvenuta; e la massima morale non è se non l'espressione generale ed astratta dell'operare voluto per effetto di questa disposizione non egoistica, la formula che condensa e tiene presente alla coscienza la maniera di condotta derivante da questa profonda scaturigine della vita morale.

Base dunque e condizione della condotta disinteressata è che l'uomo riconosca nell'altro uomo il proprio simile e infine un essere identico a sè. Il fatto eminente in cui questo riconoscimento si manifesta è il sentimento della *pietà*. La massima morale esprime il contenuto delle

azioni che hanno valore morale perchè derivanti da questa sorgente schietta. Una volta stabilita la massima, essa, nei caratteri disposti ad accoglierla, diventa l'ostacolo che frena gl'impulsi egoistici e la norma che fortifica il proposito di essere giusti e buoni. Sta qui l'ufficio proprio della ragione e la legittimità del suo impero nell'uomo. Il quale si chiama un essere ragionevole perchè appunto può determinare la sua condotta per effetto di concetti e di massime astratte; e sarebbe strano ch'egli rinunziasse a questa guida precisamente quando si tratta di concetti e di massime morali. Le relazioni morali sono così complicate, e le azioni talvolta così lontane dal contatto diretto tra uomo e uomo, che non sempre può prodursi, o giungerebbe in ritardo, quel processo interiore che si manifesta nella pietà e spinge alla condotta disinteressata. È difficile sentire pietà per l'agente delle tasse, e astenersi per questo motivo dal frodare il bilancio dello Stato. Ma non è necessario che la pietà si produca sempre, a quel modo come non sempre noi andiamo alla fonte per attingere l'acqua di cui abbiamo bisogno. Basta avere sperimentato che cosa è e che cosa importa per gli altri un'azione ingiusta per imporsi la massima di rispettare il diritto di ciascuno, di chichessia. Basta sapere che cosa è il dolore e il bisogno, perchè un uomo sia accessibile al precetto che dice: *omnes, quantum potes, juva*. Bastano, s'intende, queste cose a una volontà e a

un carattere che siano aperti, e non chiusi, a motivi di quella natura. La massima deriva sempre la sua efficacia dalla volontà che se la propone; e il punto della controversia non è niente affatto se gl'impulsi momentanei del sentimento debbano prevalere sui principi costanti della ragione, ma è invece quest'altro, se la volontà buona è solamente la volontà obbediente alla legge per puro ossequio alla legge, o non piuttosto la volontà che si propone la legge, e la segue, perchè essa stessa è sinceramente e intimamente buona, cioè a dire *pietosa*, disinteressata, dimentica di sè e sollecita del bene altrui, disposta non ad aumentare la felicità propria ma a diminuire il dolore che riempie il mondo. Secondo il nostro filosofo, sta in questa disposizione la sorgente schietta della condotta morale e delle massime, che la ragione formula, organizza e applica ai casi concreti: disposizione resa a sua volta possibile dall'identità radicale della vita in tutti i viventi, la quale permette all'uomo di riconoscere nell'altro uomo il suo simile e un altro se stesso; ed è nella misura in cui quest'identità si appalesa alla coscienza individuale squarciando il velo che gliela nasconde, che l'egoismo è portato a limitarsi fino all'abnegazione, fin al sacrificio pieno di sè.

La *simpatia* di cui parla Adamo Smith è una cosa diversa dalla *pietà* di Schopenhauer: diverso il problema, diverso l'ordine delle idee nei due filosofi. Volete sapere se le azioni di cui siete testimone sono

oneste o disoneste, giuste od ingiuste? Interrogate la vostra sensibilità. Noi giudichiamo buone o cattive le azioni altrui secondo ch'esse provocano in noi un sentimento di simpatia o di ripugnanza per colui che le compie e i motivi che le determinano: l'impressione simpatica dello spettatore è dunque la sorgente dei suoi giudizi sulla condotta degli altri. E quando si tratta di azioni nostre, noi le approviamo o le condanniamo considerandole dal punto di vista di uno spettatore imparziale e giusto, coi cui giudizi noi simpatizziamo; e se gli altri nel fatto ci biasimano, mentre la nostra coscienza ci assicura che abbiamo agito bene, vuol dire che noi ci appelliamo dalla sentenza del tale o del tal altro a quella di un tribunale superiore, di uno spettatore che supponiamo imparziale, disinteressato, illuminato e « che ogni uomo trova in fondo del suo cuore ». Schopenhauer ha avuto occasione di formulare a modo suo la legge morale secondo Kant e secondo lo Smith, in una nota manoscritta a un'esposizione del Garve: « Kant dice: Agisci come tu vorresti che tutti agissero. Smith dice: Agisci come tutti vorrebbero che tu agissi ». (Com. da von BROCKDORFF nella *Zeitschrift für Wiss. Phil.*, 1904, vol. 28, p. 71). Lo spettatore disinteressato dello Smith è fratello carnale (anzi, non carnale) della ragion pratica kantiana: la simpatia è l'indizio o la reazione affettiva di quella universalità della coscienza morale, il cui fondamento sta, secondo Kant, nella ragione, e alle cui leggi l'uomo empirico (*homo phaenomenon*) si sente obbligato, deve obbedire. Come, perchè deve? Che cosa c'è, in cielo o in terra, che possa indurre un essere empirico, una volontà (intendiamo bene tutta la forza della parola) a piegarsi, a obbedire, a conformare la sua condotta a una legge universale? Nient'altro che questo, risponde Schopenhauer: che quell'essere riconosca nell'altro essere il proprio simile, s'identifichi praticamente con lui: ciò che avviene di fatto nel fenomeno della pietà

(l' Urphänomen dell' Etica, dice il nostro filosofo). E com'è possibile questo fatto, qual'è il suo fondamento nella realtà delle cose? È possibile perchè difatti la vita è una in tutti i viventi; l'egoismo è un'errore; la condotta disinteressata è la negazione di quest'errore.

L'uomo ingiusto, per noi, era colui che affermava la sua volontà negando praticamente quella degli altri: l'uomo malvagio vede nel dolore altrui un argomento diretto di gioia per se stesso: l'uno e l'altro pongono una distanza enorme, un abisso, una differenza radicale tra la realtà propria e quella degli altri. Gli altri non sono realtà vere e proprie, sono, a dir così, realtà di seconda mano, semplici oggetti, mezzi dei quali io posso servirmi per raggiungere i miei fini. La sola cosa importante che esiste al mondo sono io, la mia conservazione e il mio benessere: *pereat mundus, dum ego salvus sim*, questa è la massima che l'egoismo mette in pratica con le sue azioni. Il velo di Maia, che dicono gl' Indiani, è una frase mitologica, ma esprime una realtà potente, ossia esprime l'illusione tenacissima da cui nasce la realtà dell'egoismo.

La negazione pratica di questa illusione è appunto la condotta morale. L'uomo giusto non mette più fra se stesso e gli altri questo muro di separazione assoluta, non va nell'affermazione della sua volontà fino a negare quella che si manifesta negli altri; anche quando nessuna legge o potere esterno lo costringe, egli, per au-

mentare il suo benessere, non farà soffrire il suo simile, non gli recherà nessun danno, lo rispetterà nella vita, nella libertà, nella proprietà, nell'onore: tutta la sua condotta indica ch'egli riconosce il suo proprio essere nell'essere estraneo, considera quel fenomeno per lo meno come eguale a sè, riconosce se stesso in lui in un certo grado, fino al punto che consiste nel non commettere ingiustizia, nel non offendere alcuno.

Questo sentimento di ciò ch'è giusto, nel significato puramente morale della parola, può essere così delicato e andare così lontano, che alcuno prende a dubitare dei diritti ch'egli può avere su una proprietà venutagli per successione; oppure non vuole più ricorrere alle forze altrui per provvedere ai propri bisogni, si fa scrupolo di farsi servire dagli altri, si rimprovera ogni lusso; e, su questa via, egli giunge infine alla povertà volontaria, il che è già più della semplice giustizia, s'avvicina non solo alla bontà, ma alla rinunzia intera, alla santità.

La condotta dell'uomo giusto mostra dunque che l'illusione dell'egoismo è superata in parte, il principio che individua e separa gli esseri è oltrepassato. Questo discernimento, questo penetrare al di là del principio d'individuazione va ancora più innanzi nel fenomeno della bontà, che non ha un carattere puramente negativo come la giustizia, ma spinge alla benevolenza, alla carità operosa. L'uomo buono e caritatevole non vede più nessuna differenza essenziale tra

se stesso e gli altri: il prossimo non è solamente il suo simile, ma un altro se stesso; il dolore ch'egli vede nell'altro lo tocca quanto il suo dolore; egli rinunzia ai suoi piaceri, s'impone delle privazioni per alleviare il male degli altri: senza che nessuno gliel'abbia insegnato, al di fuori di ogni ragionamento, egli sa, e lo mostra col fatto, che l'essere in sè del suo fenomeno, la volontà della vita, è lo stesso anche negli altri; e che questa identità si estende a tutti gli animali e a tutta la natura: per cui nessuno lo vedrà mai torturare un animale. E questo, come diciamo, non per via di ragionamenti astratti, non come conseguenza di dogmi e di massime imparate a memoria, non per alcuna superiorità speciale della sua intelligenza, ma intuitivamente e immediatamente, per cui anche una mediocre intelligenza può accompagnarsi al migliore carattere; e non c'è bisogno di nessuno sforzo intellettuale perchè la nostra carità si svegli, quando la volontà egoistica con la sua influenza segreta e tirannica non ci tiene la benda sugli occhi.

« L'individuazione è la realtà vera, ogni individuo è interamente diverso dagli altri. Nel proprio Io io possiedo il mio vero essere, tutto il resto è non Io e estraneo a me ». Questa è la maniera di vedere della carne e del sangue, ch'è in fondo a ogni egoismo, e la cui espressione reale è l'azione ingiusta, disamorata o malvagia.

« L'individuazione è semplice fenomeno; il

« mio essere intimo esiste in ogni vivente così
« immediatamente come si manifesta a me nella
« coscienza che ho di me stesso ». Questa è la
maniera di vedere per la quale in sanscrito la
formula consacrata è *tat tvam asi, dies bist du*:
la grande parola, com'è detta, che vale per ogni
vivente, ed è la base di ogni virtù disinteressata,
e la cui espressione reale è l'opera buona.

Secondo che l'una o l'altra di queste maniere
di vedere prevale, ha luogo fra essere e essere
l'odio o l'amore di cui parla Empedocle. Ma chi
animato dall'odio si precipitasse sul suo nemico,
e potesse penetrare fino al più intimo di lui, con
molta sua sorpresa scoprirebbe in quell'altro se
stesso. L'uomo generoso, il magnanimo che per-
dona al nemico, e ricambia il male col bene, ci
appare sublime e ottiene le più alte lodi: egli
ha riconosciuto l'essere suo anche là dov'esso si
presentava ostile, si rifiutava decisamente a farsi
riconoscere. La migliore espressione popolare di
questa verità è quella della metempsicosi, la quale
dice: tu rinascerai sotto la figura di colui che
tu fai soffrire in questo momento e avrai a sop-
portare le stesse sofferenze: salvo ch'è il dogma
della metempsicosi trasporta nell'avvenire quello
che esiste già sin da ora. Esso insegna che il
mio essere intimo, dopo la mia morte, andrà in
altri esseri, mentre la verità è ch'esso vi esiste
già presentemente: la morte è come la confuta-
zione dell'errore individuale che m'impedisce di
avvedermene.

Chi corre a morire per il suo paese è già libero dell'illusione che limita l'esistenza alla sua propria persona: egli estende, dilata il suo essere fino a comprendere i suoi concittadini nei quali sopravvive, e tutte le generazioni che verranno, alle quali egli dà la sua opera e la sua vita: la morte è veramente per lui come l'ammicciare della palpebra, che non interrompe la visione. Così pure, tutti quelli che accettano tormenti e morte per combattere, estirpare errori e affermare verità importanti che saranno il patrimonio dell'umanità intera: Socrate, Bruno, tutti gli eroi del pensiero.

Colui pel quale tutti gli altri furono sempre un non Io, che, in fondo, riteneva per veramente reale la persona sua solamente e considerava gli altri come fantasmi, ai quali concedeva un'esistenza relativa in quanto potevano essere mezzi favorevoli o contrari ai suoi fini, sicchè una differenza immensa, un profondo abisso lo separava dagli altri, egli che per conseguenza esisteva esclusivamente in questa sua persona, quando viene la morte, vede col suo Io inabissarsi ogni realtà e il mondo tutto. Quegli al contrario che vedeva l'essenza sua propria, se stesso in tutti gli altri e in tutto ciò che ha vita, e la cui esistenza s'accomunava con l'esistenza di tutti i viventi; egli perde con la morte solo una piccola parte della sua esistenza, egli continua a sussistere in tutti quelli nei quali ha riconosciuto se stesso e che ha amato: sparisce l'illusione che

separava la sua coscienza da quella degli altri. E a chi guarda lo spettacolo della vita morale la vista delle belle e nobili azioni sveglia la coscienza immediata e ben fondata che quello spirito d'amore che ispira all'uno di fare il bene, anche ai propri nemici, a un altro di rischiare la propria vita per salvare quella di uno sconosciuto, è uno spirito immortale che non può mai soccombere nè perire.

Questa è la dottrina morale di Schopenhauer. Alla quale mancherebbe uno dei suoi tratti più importanti e caratteristici se noi trascurassimo quella parte di essa che riguarda la buona e la cattiva coscienza, la coscienza che accompagna le azioni buone e le cattive. Se criterio delle azioni che hanno valore morale è l'esclusione dei motivi egoistici, un secondo carattere e, come dire, contrassegno loro è la soddisfazione ch'esse lasciano in noi (oltre l'approvazione e la stima dei testimoni disinteressati); come d'altra parte le azioni ingiuste e cattive sono accompagnate, in colui che le compie, da un'inquietudine, da una scontentezza particolare che non riguarda le conseguenze dell'azione, ma l'azione stessa. Noi in questo caso non ci rimproveriamo la nostra imprudenza, come accade in tutti i rimpianti egoistici; nè ci tormenta il pensiero del giudizio che altri potrà fare di noi: noi siamo scontenti precisamente di quello che abbiamo voluto, di avere agito pensando esclusivamente al nostro interesse e senza riguardo per gli altri: per cui

non il male che abbiamo patito o che possiamo patire ci addolora, ma il male che abbiamo fatto noi: questo è il dolore schietto morale, che può giungere fino al rimorso più acuto.

Riconsideriamo l'azione ingiusta: una volontà si afferma negando quella d'un altro. Il significato puramente morale di questo fatto (al di fuori di ogni legge positiva) si manifesta immediatamente nella ripercussione che il fatto stesso ha nelle due coscienze, in colui che lo subisce e in colui che lo fa. La vittima sente offesa, violata la sua volontà, e ne prova un dolore ch'è interamente diverso dal dolore fisico o dal danno patito; e d'altra parte l'autore dell'ingiustizia è difficile che non senta, sia pure confusamente, ch'egli ha oltrepassato i limiti dell'affermazione sua, ch'egli ha messo le mani in qualche cosa che non è diverso da lui, che ha la stessa tendenza di lui ad affermarsi e a cui infligge un dolore ch'egli per conto suo non vorrebbe patire. La violazione della volontà altrui si ripercuote, a dir così, nella sua, con la coscienza che quella violazione è consumata da lui. Se vogliamo vedere la cosa in tutta la sua evidenza, dobbiamo guardarla nell'omicidio, la cui perpetrazione, dice il nostro filosofo, porta alla calma dello spirito una scossa e una ferita che rimane insanabile: l'orrore indicibile dell'assassinio commesso e lo sgomento stesso che lo precede noi non possiamo spiegarli altrimenti se non tenendo conto di quell'attaccamento alla

vita che anima ogni vivente e che un essere vivo vorrebbe negare e annientare in un altro essere vivo. È la violenza di questa contraddizione creata da lui quella che più o meno oscuramente sentita riapparirà nella coscienza del colpevole come rimorso, e non lo abbandonerà più nella vita. Sicchè il male, preso qui alla sua sorgente, ci apparisce come la lacerazione che la volontà fa di se stessa, delle sue stesse carni con le stesse sue mani. E il rimorso mette le sue punte più acute nella coscienza infelice dell'uomo crudele, che fa il male per il male, senza che con questo egli riesca a saziare la sete della sua volontà: la quale si afferma con violenza, e le sue affermazioni sono le torture ch'egli infligge al suo simile; e quanto più veemente è il suo attaccamento alla vita, tanto più questa gli rimbalza davanti nei suoi aspetti più miserabili che sono opera sua; e se lo spettacolo di quelle torture lo diletta e lo solleva per un momento acueudogli il sentimento della sua potenza e l'orgoglio del male stesso che compie, d'altra parte egli non può a meno di sentire tutta l'inanità dei suoi sforzi per raggiungere un appagamento e una felicità che gli sfugge; di qui un'angoscia sorda, un'agitazione continua, un dolore indomato ch'è più forte della sua volontà, e insieme il sentimento di un vuoto senza rimedio; ed egli che vorrebbe dominare il mondo, e possederlo tutto e chiuderlo tutto nelle sue braccia, si sente solo come in un deserto. Giacchè questa è la fatalità a cui è condannato l'egoismo, il

grande come il piccolo egoismo: l'isolamento morale. Egli vive in un mondo che gli è estraneo; tutto il suo interesse è concentrato nella sua persona, vede dappertutto insidie e pericoli, è inquieto, pieno di cure: non ha fiducia negli altri, e se ha bisogno d'aiuto, lo riceve senza gratitudine vera. Invece la buona coscienza è aperta e serena, vede intorno a sé degli esseri affini, prende parte alla loro sorte. La convinzione che lo stesso essere che vive in noi anima tutti i viventi, allarga la nostra simpatia, la riporta su tutto ciò ch'è vivo, dilata il cuore. Diminuendo l'interesse per la propria persona, essa attacca nella sua radice e tempera la nostra ansietà: di qui la serenità calma e fiduciosa che dànno un carattere virtuoso e una buona coscienza; e ogni buona azione viene come a confermare e consolidare la base di questa disposizione di spirito. L'egoista si sente circondato da estranei e da nemici: ogni sua speranza si fonda sul suo proprio benessere. Il buono vive in un mondo popolato di amici: il bene degli altri è nello stesso tempo anche il suo. Per questo tutti i cuori si allietano, si sentono a loro agio vicino a lui.

Intendiamo bene qual'è il significato e l'importanza di queste considerazioni sulla buona e sulla cattiva coscienza. Schopenhauer, per spiegare il fatto della coscienza morale, non può ricorrere al concetto di una legge obbedita o violata, e quindi al pensiero delle sanzioni possibili di questa legge. Per lui la massima morale non è

un comando, ma una regola di condotta che la volontà si propone e segue quando è realmente disinteressata; e com'egli ha cercato l'origine di questa disposizione disinteressata nel contatto diretto tra uomo e uomo, così bisogna ch'egli cerchi l'origine e la spiegazione della coscienza morale nell'esperienze stesse della volontà risultanti da questo contatto. Il male, in fondo, è il dolore e l'offesa che una volontà reca ad un'altra; ossia è una contraddizione della volontà con se stessa, che se si afferma in una molteplicità d'individui, è pur sempre la stessa volontà, la stessa vita, in tutte le sue manifestazioni singole. È il sentimento di questa contraddizione, e quindi l'unità di fatto ch'è in fondo alla separazione fenomenale degli individui, che si manifesta nella coscienza come dolore morale o rimorso, s'intende quando è dolore morale schietto e non è dovuto a paure più o meno interessate. Se non fosse quest'identità di natura o affinità che si voglia dire fra gli individui, noi potremmo avere coscienza del male patito, ma non potremmo in nessun modo sentire veramente il male fatto da noi. E il male vero è quello che si fa e che rimorde. Il male porta, a dir così, la sua sanzione in se stesso; e così anche il bene.

La conclusione di tutto questo discorso è che se Schopenhauer rifiuta il fondamento kantiano della morale, per i presupposti e le conseguenze metafisiche ch'esso implica, d'altra parte egli continua realmente il pensiero di Kant per quello

che si riferisce al carattere disinteressato e all' interiorità della vita morale, interiorità ch'egli s' industria di sorprendere fin nelle sue prime scaturigini. In fondo, se c'è cosa che Schopenhauer ha messo in tutta evidenza, è che l' individuo umano non vive di una vita che appartenga a lui solamente: anche la sua destinazione naturale è al di là della sua propria esistenza. E l' impulso morale è così prepotente in lui, ch' egli si sente come sollevato al disopra della sua coscienza; gli pare di obbedire a qualcosa ch'è più alto di lui; per cui egli, di fronte alle esigenze sempre presenti del proprio egoismo, sente il bisogno di santificare a se stesso l' impulso e la voce che gli parla dentro, e la chiama una voce celeste, e getta allegramente la vita per obbedirle. Il fatto del sacrificio volontario è l' indicazione e la prova che l' ordine empirico del mondo non è tutta la realtà, ma è la superficie della realtà, l' apparenza fenomenale, che l' uomo giusto e buono supera col fatto, affermando e attuando un' altra realtà, alla quale egli e tutti gli altri uomini attribuiscono un valore eterno, un valore non perituro. Anche il nostro filosofo, come Kant, tiene fermo al significato metempirico del fatto morale; salvo ch' egli dà di questo fatto un' interpretazione diversa da quella prevalente nella tradizione filosofica dell' Occidente, e dalla quale il pensiero di Kant non s' è mai distaccato.