



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE/SPECIALISTICA INTERFACOLTÀ

IN

ECONOMIA E GESTIONE DELLE ARTI E DELLE ATTIVITÀ  
CULTURALI

(Classe LM-76 (Scienze economiche per l'ambiente e la cultura)  
(classe 83/S- Scienze per l'ambiente e la cultura)

TESI DI LAUREA

LA PERSUASIONE E LA RETTORICA NELL'ARTE E  
NELL'ECONOMIA CON RIFERIMENTO ALL'OPERA DI CARLO  
MICHELSTAEDTER

RELATORE: PROF. Daniele GOLDONI  
CORRELATORE: PROF. Giorgio BRIANESE

LAUREANDO: Angelo Ferdinando COSTANTINI

MATRICOLA N 831253

ANNO ACCADEMICO 2011/2012

## **Prefazione**

Carlo Michelstaedter sono io e non mi ucciderò per affermare la verità di questa bugia.

Dirò di più: Carlo Michelstaedter è nel grembo della società contemporanea, è il suo grido<sup>1</sup>, è il suo dolore, il suo emblema.

Il carattere di questa fanciullesca società non poteva che essere che quello di un adolescente, un adolescente che nella forza della sua giovinezza e nell'affermazione della sua attualità si ritrova anacronistico rispetto ad ogni suo palpito, nel suo petto ogni attimo essendo come un attimo inautentico .

D'altronde l'adolescente è quel limbo (crisalide) tra l'infanzia e la maturità ,tra la vita e la morte. L'adolescente vive della contraddizione e nella contraddizione, ovvero quella di un voler essere (desiderare d'essere), ma, nello stesso tempo, di un non-essere ancora. Egli è un limitare tra ciò che è , ciò che non è e ciò che deve ancora diventare e vive dell'urgenza di questo diventare poiché ne va del suo essere attuale.

La non coincidenza tra la sua attualità ed il suo ideale attesta la sua lacunaria condizione e l'illusorietà del suo vivere reale. Tale distanza tra ciò che si desidera e ciò che si è non solo rimarca la vita che manca, la sua lacuna, la quale è colmata dal desiderio, ma al contempo è l'esigenza di vivere una vita integrale ed autentica. che attesta la volontà di una vita totale lontana dalle consuetudini (condizionamenti) e dagli adattamenti.

Si, il carattere di questa fanciullesca società non poteva che essere quello di un adolescente che si trova in rapporto con l'altro, suo riferimento, e dal quale si sente spodestato. A differenza del bimbo che si proietta nella rappresentazione dello specchio al quale riesce ad attribuire un'immagine unitaria, l'adolescente Michelstaedter, nello specchio della realtà contemporanea non trova un'immagine di sé che possa ricomporlo.

---

<sup>1</sup> Parla così F. Ghilardi a proposito di Michelstaedter comparandolo al celebre "urlo" olandese : "L'uomo di Michelstaedter gridava, ma il suono restava soffocato, lo strozzava sul nascere la sensazione terribile che , per quanto si sforzasse, e per quanto potesse darsi sa fare, mai e in nessun caso sarebbe riuscito ad esprimere l'ineffabile; sì che, presa la testa fra le mani, allontanandosi da ciò che tanto lo aveva colpito e sconvolto, cercava la comprensione dei suoi simili e brancolava verso una impossibile solidarietà. Non diversamente nella raffigurazione celebre di Edvard Munch la figura muove verso l'indifferenza di chi, estraneo situazionalmente dalla piatta dimensione della litografia, eppure emotivamente coinvolto, con disagio osserva senza bene sapere che cosa gli si voglia comunicare e che cosa ci si aspetti da lui, confuso allora e già sul punto di trasmutare il sentimento vagamente preoccupato di una solidarietà che non ha trovato al strada per determinarsi, in volontà irrazionalistica di rivalsa". (F. GHILARDI, *Signoria e servitù. Da De Sanctis a Michelstaedter*, ETS, Pisa, 1978, pp. 116-177)

Idee di perfezione si frantumano e dicono: “*sei solo un pezzo fra mille pezzi uguali a te, potresti essere un pezzo qualsiasi ed in effetti, qualsiasi di quelli tu sia, sei uno qualunque, uno sbagliato, un peso!*”

È la parata degli io (ii) ognuno dei quali potrebbe essere sé stesso e contestualmente nessuno, l’Uomo si cela tra quelli<sup>2</sup>.

Se dunque gli altri non sono più gli spettatori che legittimano la mia unità, ma gli attori che disintegrano la mia compiuta individualità, gli altri diventano un problema, sono i differenti da me , quelli che mi allontanano da una presa più forte sulla la mia persona. L’adolescente non sa la verità, l’adolescente sente. L’adolescente sente comunque un turbinio che non sa ( la furia del mare) , che non conosce e dal quale non sa difendersi.

Infatti il Goriziano scrive: «-Quando i giovani batton l’ali per levarsi dalla vita consueta, quando esce loro dal cuore, strano ed incompreso a loro stessi, il grido della vita, quando chiedono d’esser uomini veramente- questo non è che “*sete di sapere*”, si dice- e con l’acqua del sapere si spegne la loro fiamma»<sup>3</sup>.

Il sapere è l’inadeguata risposta alla “*fame di verità*”. Mistificato dalla sete del sapere è l’uomo rettorico il quale è assai lontano dal Persuaso (l’Uomo con la “U” maiuscola). Qualsiasi uomo incontrato nel mondo sarà sempre una qualche incarnazione della retorica, dunque per il Goriziano il diventare uomo significa allontanarsi dal mondo della retorica , dalla società e dal mondo stesso.

L’adolescente è inoltre il monito, il rimprovero che il filosofo fa alla società ed al mito neo-positivista. È l’ammonimento a guardarsi dal voler rimanere nell’illusorio regno del piacere, intermediario dell’esposizione al dolore e la correlata paura della morte. Il sapore del mondo (che invano l’uomo ricerca perché ormai ha perso un contatto diretto con l’organismo) è come anestetico di un pensiero in grado di afferrare l’essere e la mistificazione avviene attraverso il sapere, un dominio illusorio che è come maschera della paura della morte.

Anestesia di ogni arto, di ogni membra, di ogni arteria in cui scorre la linfa del piacere la cui natura tossica di veleno che mina la *salute* dell’uomo non viene percepita.

Tale rimprovero è anche la rivalsa nei confronti dell’altro, l’elevazione della propria condizione difettiva poiché sbatte in faccia all’ Altro l’evidenza di una medesima costituzione, del medesimo errore (ognuno vede quanto l’altro falla).

---

<sup>2</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Il Dialogo della salute, Dialogo tra l’adolescente e l’uomo*, Adelphi, Milano, 1988 pp.119-120.

<sup>3</sup> C MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la Rettorica*, Adelphi, Milano 1982 (2011), p.100.

Non è più il bimbo che quando si trova infastidito dalle domande (che non trovano risposta) ribatte: *che vuoi?* È piuttosto l'adolescente che, minacciato dal peso del giudizio altrui, evidenzia la stessa condizione deficitaria nella costituzione altrui e afferma: *Io voglio!*

Come se affermasse: se voi che siete degli uomini mi intimete di dover essere come voi per essere uomo -ma voi non siete veri uomini- io, per palesarvi quanto in realtà lo sia più di voi, vi mostro il mio stesso difetto per come agisce in me quanto dentro di voi, rei oltretutto di non comprenderlo e non porvi rimedio .... io scorgo la vostra verità che è la vostra finzione, poiché ho rintracciato dentro di me la mia verità (condizione ineluttabile di manchevolezza). La mia verità sta con la vostra verità nel rapporto della bugia, ossia nel nesso dell'alterità (della negazione di ciò che si è), perché se è vero che siete degli uomini, ma siete dei falsi e non ve ne rendete conto, come può essere che io, che sono come voi, non sono come voi? Io non vengo elevato al vostro status, ma rimango adolescente pur cosciente della mia condizione?. Ma io so che non sono un uomo, e che sono un falso, un rettorico, un inautentico. Con questa finzione non vado da nessuna parte, sarei come voi "muto" e "cieco"<sup>4</sup> e non mi renderei conto della mia illusoria condizione. Io sono "solo e diverso" perché non voglio essere come voi, ovvero non voglio essere come sono. La mia negazione nei vostri confronti, per essere vera, si deve fare forza ed ambire ad una negazione più grande: la negazione assoluta, la morte.

Qui si giunge inevitabilmente alla verità, (*Io non sono come loro, io non sono come sono!*), la mia morte attesta inevitabilmente ed universalmente il fatto che io non sono quel che sono. Questa è la somma verità della persona che veste il mio Essere.

Riproponendo la differenza tra la nozione di fenomeno e quella di manifestazione heideggeriana, la circostanza della morte di Michelstaedter si connota come una manifestazione il cui contenuto non va ricercato in ciò che si mostra (la morte, il suicidio, il cadavere) ma in uno spostamento, attraverso un rimando a ciò che quello che si mostra non dice<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> "Essi si trascinano/ muti insieme e ciechi, stupefatti, moltitudine confusa/ per i quali essere e non essere valgono lo stesso/ e non valgono lo stesso". (*Parmenide*, MULLACH 48-51 cfr DIELS, 6, 6-9).

<sup>5</sup> "manifestazione come manifestazione «di qualcosa» non significa affatto il mostrarsi in sé stesso, bensì l'annunciarsi di qualcosa che non si mostra tramite qualcosa che si mostra. [...]. Ne consegue che i *fenomeni* non sono mai manifestazioni, sì bene che ogni manifestazione rimanda a dei fenomeni". (M.HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Mondani, Milano, 2011 pp. 52-53)

La mia trattazione è forse ingenerosa nei confronti dell'opera di Carlo Michelstaedter , un individuo che con profondo ardore ha ricercato una verità più forte dalla vita. Ma la mia critica al pensiero teoretico non vuole negare una solidarietà autentica ad un'opera straordinaria che tocca dei livelli di profondità inaudita e l'ammirazione per la sua capacità di penetrare e sviscerare gli argomenti, l'estro, la creatività ed originalità nonché l'eccellenza nei confronti dell'arte in genere.

Proprio perché il pensiero si pone come autentico e sincero, il mio intento è stato quello di rintracciare i motivi che hanno fatto sì che esso, nel suo straordinario percorso, si tramutasse infine in un pensiero meta-mondano e anti-vitalistico i cui esiti come tutti conoscono conducono il filosofo al suicidio.

La tesi si compone di tre parti. La prima può essere definita ontologico-esistenziale e rappresenta il nucleo concettuale dell'impianto filosofico della *Persuasione e la Rettorica*. Si analizzano come direttive di partenza da una parte il pensiero greco classico ( Parmenide ed Eraclito in primis) dall'altra quello più contemporaneo (di matrice soprattutto schopenhaueriana e nietzschiana) che sono quelle che segnano più marcatamente l'impianto filosofico dell'autore. La mia analisi si svolge diramando la fitta trama dell'intricato e profondo tessuto esistenziale del filosofo. Gli intenti sono essenzialmente due. Il primo è di chiarire il focus concettuale che servirà da punto di partenza per sviluppare la concezione estetica e i valori della scienza e della tecnica come risulteranno nell'accezione contemporanea, centrali per il pensiero economico e la valutazione della società. Questo primo intento non è perseguito solo sviluppando i concetti presenti all'interno della *Persuasione*, i quali sono per lo più espressi in un'accezione negativa, ma anche attraverso un confronto con altri scritti che rimandano in maniera più completa e a tratti positiva all'analisi del suo pensiero. Per questo mi servirò per gran parte del *Dialogo della salute*, scritto poco prima della stesura della tesi e gli *Scritti Vari* del Chiavacci del quale si utilizza in questa sede soprattutto un compendio di Sergio Campailla dal titolo *Melodia del giovane divino*. Il secondo intento è quello di rilevare le falle del pensiero michelstaedteriano che hanno portato al crollo l'infrastruttura teoretica dell'autore (crollo nel senso che il pensiero arriva a non potersi più dispiegare positivamente nella vita concreta e crollo come causa del suicidio). A questo proposito si tenterà di spiegare come le cause di questa deriva siano rintracciabili nel fraintendimento del pensiero presocratico (parmenideo in primis) a cui l'autore accosta una spiccata inclinazione etico-volontaristica , nel concetto negativo di alterità

in cui gioca un ruolo fondamentale il perseguimento del bisogno ( primo ‘altro’ che innesca una serie di alterità da cui rifuggere), nella negazione della trascendenza la quale a sua volta è vista come finzione, come distinzione tra pensiero teorico e pratico, e come violenza interpretativa che, sola è in grado di conferire alla metafisica l’illusione di aver impugnato una realtà assoluta che abbia il potere di trascendere quella mondana. Si giungerà a comprendere il rifiuto di conferire all’illusione la possibilità d’accesso ad una qualsivoglia verità.

Nella seconda parte tratterò dell’arte nella concezione estetica. L’intento è quello di mostrare come il pensiero estetico sia inscindibile dalla concezione esistenziale che trae ispirazione dalle direttive di Rettorica e Persuasione. Nei due paragrafi inerenti all’arte mi limiterò nel primo a rintracciare all’interno dell’opera i concetti estetici di persuasione e di rettorica a prescindere dai generi e dagli stili artistici che vengono presi in considerazione. Nel secondo paragrafo invece cercherò di dedurre la concezione estetica specificatamente rispetto alla catarsi tragica attraverso un confronto con il Nietzsche del testo *La nascita della tragedia* mettendo in evidenza i punti di contatto ma soprattutto le divergenze delle due differenti concezioni estetiche. Il confronto risulta essere decisivo per la maturità del pensiero michelstaedteriano poiché segna la presa di distanza dall’influenza nietzschiana caratteristica soprattutto dei primi anni giovanili<sup>6</sup>.

Nell’ultima parte analizzerò come le tendenze ed i meccanismi a livello macroeconomico siano stati influenzati per la maggior parte dai valori propugnati dalla scienza e dalla tecnica, valori che Michelstaedter critica aspramente. La pertinenza con l’impianto generale di questo scritto risiede nel fatto che il sentiero della persuasione, per l’autore non può essere percorso all’interno del sociale, poiché dispiegare una qualunque azione nel sociale significa assecondare il meccanismo rettorico della macchina sociale. Dunque l’analisi della società si presenta come un’analisi della rettorica e come negazione del concetto di persuasione. Inoltre è doveroso sottolineare che l’analisi inerente alla parte economica si presenti maggiormente come un’ontologia dell’economia e non un’analisi dei processi in atto. Qui vengono trattati soprattutto i valori che l’economia contemporanea ha fatto propri a discapito di una maggior

---

<sup>6</sup> “Il cambiamento ideologico, l’abbandono della “morale eroica” per la ricerca della Persuasione , permettono di comprendere come il giovane, a partire dalla crisi del 1907, non ceda più alle lusinghe del verbo nietzschiano”. (L. FURLAN, *Carlo Michelstaedter, l’essere straniero di un intellettuale moderno*, LINT, Trieste, 1999, p.122).

attenzione alle sorti dell'individuo e delle sue potenzialità d'esistenza più veritiera in un'epoca in cui la tecnica e la scienza risultano estremamente potenziate.

A questo proposito si mostrerà come le premonizioni michelstaedteriane si siano in qualche misura realizzate.

A partire dalla differenza aristotelica tra prassi e poiesi da cui muove Michelstaedter si tenterà di spiegare come la politica abdichi all'economia il potere di prendere delle decisioni e di come l'economia agisca mossa dai valori della tecnica i quali differiscono da quelli dell'etica per il motivo di non essere teleologicamente indirizzati e di come il sistema economico guadagni in questo modo razionalità a discapito di una più profonda consapevolezza umana delle azioni che vengono compiute dall'uomo economicus.

Si farà notare come *l'assenso inorganico* rintracciato in primis all'interno della scienza attraverso il meccanismo del *sapere per il sapere* venga a costituire una modalità d'esistenza virtuale ed anestetica che esula dal campo prettamente scientifico e si ritrova nei più svariati ambiti dell'attività umana. In particolar modo l'accento verrà posto sul consumo bulimico delle immagini propagate dal marketing, nuovo Mito e di su come venga così innescato un desiderio che porta all'infuori delle possibilità umane la volontà di possesso.

Infine partendo dal racconto *Un esempio storico* di Michelstaedter, alla luce delle analisi esistenziali e psicologiche fin lì svolte si tenterà di interpretare in chiave michelstaedteriana come il marchio oggi sia la rappresentazione dell'avvenuta scissione del soggetto ed il luogo primario all'interno del quale l'individuo si identifica all'interno della società contemporanea.

*A mio Padre (e a mia Madre)*  
*Da cui nasco come loro più grande affermazione:*  
*Io, il dubbio, la negazione, la lacuna ... la libertà!*



## *Prima parte*

### **1.1 Michelstaedter e i Greci**

Perché il peso non può mai essere persuaso? Perché la realizzazione del peso nel “*possedere l’infinito scendere dell’infinito futuro*”<sup>7</sup> non potrà mai essere soddisfatta né tantomeno risolvere teoreticamente in un paradosso che si opponga alla sue paradossali conclusioni?

I passi da cui muove il pensiero attorno ai concetti di persuasione e di retorica sono da rintracciare massimamente all’interno dell’impianto filosofico parmenideo:

«...Orbene ti dirò, e tu ascolta Attentamente le mie parole,  
quali vie di ricerca sono le sole sono pensabili:  
l’una < che dice > che è e che non è possibile che non sia,  
è il sentiero della Persuasione (giacché questa tien dietro alla Verità);  
l’altra < che dice > e che non è possibile che non sia,  
Questa io ti dichiaro che è un sentiero del tutto inindagabile:  
perché il non essere né lo puoi pensare (non è infatti possibile),  
né lo puoi esprimere.  
...infatti il pensare implica l’essere [*del pensato*]<sup>8</sup>».

In Parmenide le negazioni realizzano l’unità solo attraverso la propria autonomia scevra da qualsiasi tipo di relazione (principio di negazione assoluta), mentre in Eraclito gli opposti trovano conciliazione nella loro reciprocità ed in una loro armonica unità ideale (principio di negazione relativa):

“Eraclito dice che ciò che è contrario s’accorda e dalle cose differenti nasce la più bella armonia, e tutto avviene per discordia”<sup>9</sup>.

Michelstaedter, nonostante annoveri Eraclito nell’elenco dei persuasi e gli riconosca di aver lucidamente individuato come fondo ultimo dell’essere degli enti l’ineluttabilità

---

<sup>7</sup> Carlo Michelstaedte, *La Persuasione e la Rettorica*, Adelphi, Milano, p.39

<sup>8</sup> *I Presocratici, Testimonianze e frammenti*, a cura di Hermann Diels e Walter Kranz, 3 ediz., Bari Latererza, 1986, p.271.

<sup>9</sup> GIOVANNI GENTILE, *Eraclito, vita e frammenti*, Le Lettere, 1995

del divenire, mira ad una propria stabilità ontologica attraverso le categorie della permanenza e dell'immutabilità parmenidee secondo la forma di uno – tutto.

La consapevolezza eraclitea descrive una natura destinata ineluttabilmente al divenire, ma essenzialmente innocente e necessaria allo smascheramento dell'inganno, ovvero di tutto ciò che nella realtà è immutabile, immobile e fisso.

Il nostro attinge dal pensiero dell'antichità classica ricontestualizzandolo alla luce delle contemporanee letture che lo influenzeranno notevolmente nella formulazione dei suoi pensieri.

In particolar modo I filosofi che segnano marcatamente la sua inclinazione critica ed etica sono in primo luogo Schopenhauer, da cui trae la vena pessimistica e Nietzsche a sua volta influenzato dal maestro di Danzica, da cui eredita una visione spiccatamente volontaristica, nonostante egli tenti nelle sue dissertazioni di negare l'impianto della volontà.<sup>10</sup>

Ed è proprio in virtù di queste nuove influenze che l'impianto ontologico non persegue in tutto e per tutto quello dell'Eleate. Infatti la filosofia di Parmenide è completamente avulsa da qualsiasi intento volontaristico ed etico<sup>11</sup>, un intento che come vedremo pone oltre di sé le proprie possibilità di realizzazione.

Nietzsche, al contrario di Michelstadter, fa suo l'insegnamento eracliteo, accogliendone il pensiero a proposito del divenire. L'idea armonica che riconduce all'unità è individuata dal filosofo nel concetto di eterno ritorno con la forma della circolarità attraverso il ritorno all'infinito dell'attimo autentico: un attimo eterno.

Il concetto di volontà ereditato da Schopenhauer infatti non si trova in opposizione con il Divenire e soprattutto esso non viene interpretato come un male. Diversamente per il Goriziano esso è la condizione prima che minaccia la stabilità dell'essere.

Dunque ciò che cerca Michelstaedter sulla strada della persuasione è un'autonomia dalla retorica di cui è espressione anche il divenire. In questa autonomia egli evita qualsiasi tipo di relazione. Per Michelstaedter il Divenire, ma estensivamente il tempo, in cui entra in gioco l'auto perpetrarsi della volontà retorica, è quel movimento che ha

---

<sup>10</sup> G. BRIANESE, *Michelstaedter e i greci. Appunti per un confronto*, Rivista della biblioteca isontina di Gorizia, volume LXXII, 1990, p.37.

<sup>11</sup> "L'ontologia della *Persuasione*, infatti, è sottesa e sostenuta da un'ispirazione etica e volontaristica che manca del tutto in quella parmenidea e che segna la distanza tra le intenzioni (esplicite ed implicite) della filosofia della persuasione rispetto alla struttura di fondo dell'ontologia eleatica". (G: BRIANESE, *Michelstaedter e i greci*, cit. p36)

caratteristica di meccanismo: anch'esso si muove e fa muovere la volontà scevra di una consapevole persuasione.

Per Eraclito la stabilità è data dalla compenetrazione degli opposti dalla cui circolarità e dalla cui dicotomia si determina l'armonia.

Michelstaedter diversamente insegue la stabilità attraverso l'identità<sup>12</sup> con sé stesso, unico ente dotato della possibilità d'essere investito di un autentico essere a patto che sia spogliato di qualsiasi forma di alterità che lo allontana dalla sua natura essenziale. L'autonomia di Michelstaedter ha una natura ferrea ed è ricercata nell'identità che si pone in una contrapposizione assoluta tra Persuasione (l'Essere) e la Rettorica (il non-essere).

Essa viene portata avanti in maniera unilaterale attraverso l'assoluta negazione di tutto ciò che è altro da sé, scorgendo inoltre all'interno di sé la stessa minaccia dell'altro primariamente nel bisogno e nella coscienza che gli rendono impossibile la possibilità di ritenersi compiuto e che da adito alla volontà di intensificarsi per una ricerca della stabilità facendolo rimanere succube suo malgrado nell'ambito del dominio e della subizione.

Come fa notare Severino Michelstaedter si pone nei confronti dei filosofi greci ed in particolar modo Parmenide in un fraintendimento. Infatti per Parmenide l'essere è sempre al fondo delle cose anche quelle che si pongono in un rapporto di lontananza da esse. Diversamente il Nostro individua nel fondo dell'esistenza una costante pellicola di inautenticità (di Non-Essere) che pervade l'esistenza umana per cui L'Essere si ritrova ad dover essere riconquistato ed è proprio qui che entra in gioco la volontà.

Volontà che si pone l'obbiettivo di essere persa. In questo modo l'ideale di persuasione viene a trovarsi in un rapporto di auto contraddizione costante con le direttive filologiche da cui muove il pensiero.

Proprio in virtù di questa sconosciuta inclinazione volontaristica è possibile affermare che il "Goriziano compie *una traduzione etico-volontaristica dell'impianto ontologico gnoseologico dell'Eletate*"<sup>13</sup>.

Anche in Michelstaedter appaiono strutture circolari ma non bisogna lasciarsi trarre in inganno perché esse riflettono sempre, in quanto manifestazione del divenire

---

<sup>12</sup> "come già intuiva Simplicio, che l'identico dev'essere negata l'identificazione di elementi contraddittori" (G. BRIANESE *Michelstaedter e i greci, Appunti per un confronto*, Rivista della biblioteca isontina di Gorizia, volume LXXII, 1990, p. 39).

<sup>13</sup> G. BRIANESE *,Michelstaedter e i Greci*, cit., p.37.

inautentico, una circolarità alienata al di fuori del campo d'esistenza autentico e che rappresenta ciò che è più lontano dalla persuasione, che va al contrario perseguita attraverso un arresto totale, in un raccogliersi tutto in un punto (nel persistere e nel consistere).

Anche la circolarità della forma della poesia *Il canto delle crisalidi*<sup>14</sup> non è un'idea unitaria come gli stadi della materia eraclitei. Esso è un circolo vizioso, una circolarità alienata dal suo continuo perpetrarsi, una circolarità fiaccata ed arenata dall'insensato continuarsi.

Una volontà di continuare sottomessa all'attaccamento alla viltà del bisogno che la riconduce ad un'esistenza larvale bisognosa ed informe. Un'esistenza caratterizzata più dalla presenza della morte che dalla realizzazione della vita. ( la crisalide non diventerà mai farfalla la sua condizione d'esistenza al pari del peso è quella di mantenersi in uno stato di non-determinazione, non-realizzazione).

L'uomo inautentico a cui si riferisce Michelstaedter ha una sua prima individuazione all'interno del pensiero parmenideo che così viene enunciato:

“Per la parola e il pensiero bisogna che l'essere sia: solo esso infatti è possibile che sia e il nulla non è: su questo ti esorto a riflettere.

Poiché da questa via di ricerca ti tengo lontano,  
ma anche da quella su cui erano i mortali che niente sanno,  
uomini a due teste: poiché è l'incertezza  
che dirige nei loro petti l'oscillante mente. Ed essi vengono portati avanti,  
muti e ciechi ad un tempo, attoniti, gente indecisa.  
Per cui l'essere e il non-essere è lo stesso  
E non è lo stesso, e per cui di ogni cosa c'è una strada che può  
Essere percorsa in due sensi”<sup>15</sup>.

Sono dunque forti le attinenze con l'uomo rettorico michelstaedteriano, “gli uomini costitutivamente incapaci di stabilità”<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Poesie*, Adelphi, Milano, 1987 (2005)p54.

<sup>15</sup> PARMENIDE , *Sulla Natura* ,Trad.ital. di A. Pasquinelli, *Einaudi, Torino, 1958*, pp-229-230.

<sup>16</sup> G. BRIANESE, *Michelstaedter e i greci*, cit.,p39.

## 1.2 Della trascendenza

Come abbiamo visto l'assioma parmenideo di partenza è recepito dal Nostro in maniera manichea, di contro la sua inclinazione etica porta a configurare la virtù come un sentiero iperbolico<sup>17</sup> che nega la possibilità di essere impiegata perché irraggiungibile almeno per quanto concerne la vita terrena. Il pensiero di Michelstaedter si trova nella dicotomia in cui abbiamo da una parte l'Essere assoluto tutto ed immutabilmente in un punto e dall'altro lato l'uomo relativo che, non potendo mai essere compiuto (una volta postulata la sua costituzione manchevole) è in preda del Divenire che lo fa trovare alla mercé degli altri, altro come il diverso che allontana da sé<sup>18</sup>.

L'assioma parmenideo si dispiega nella formula dell'aut- aut e non trova nei contrasti alcuna possibilità di conciliazione. Infatti se per kirkegard la dicotomia trova una soluzione trascendente nella fede, ciò è negato al Goriziano proprio per l'attribuzione negativa al concetto di trascendenza.

La trascendenza è vista sempre in un ottica negativa e di allontanamento da sé.

L'uomo, in quanto irrimediabilmente relativo, non ha nessuna possibilità di trascendere. L'unico a poter trascendere è l'assoluto. "solo la forma dell'assoluto sarebbe in realtà produttiva dell'assoluto in qualunque forma inferiore della volontà dell'assoluto, ma l'assoluto non è che la negazione di tutte le forme della volontà dell'assoluto"<sup>19</sup>. In questo caso il concetto di trascendenza rimane inscritto in quello di alterità e quest'ultimo, come ricorre frequentemente nel pensiero del giovane, in un concetto di negazione rispetto a sé stesso. Infatti la trascendenza dell'assoluto ad opera della negatività è essa stessa un'estromissione dal campo d'esistenza della vita terrena (e dunque relativa). Anche nell'ideale di persuasione che si legge all'interno del Dialogo della Salute riporta lo stesso argomento: "- E' la ragione questa, la ragione di te e dell'universo; la ragione che trascende gli argomenti umani"<sup>20</sup> -.

---

<sup>17</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Persuasione e Rettorica*, cit., p.78

<sup>18</sup> "Alla luce dell'intuizione illuminante del dio persuaso Michelstaedter scaglia il suo anatema contro ogni vivere che non sia l'assoluto consistere in sé medesimo dell'individuo assoluto, contro ogni vivere che non sia altro che mera prigionia della dipendenza". (G.BRIANESE, *l'arco e il destino, Interpretazione di Michelstaedter*, Aldo Franceschini editore, Abano terme (Padova), 1985, p.18).

<sup>19</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Opere, Scritti Vari*, a cura di Gaetano Chiavacci, Sansoni, Firenze, p.809.

<sup>20</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Melodia del giovane divino*, a cura di Sergio campaiilla, Adelphi, Milano, 2010, p.59.

Di contro la trascendenza impugnata dall'uomo relativo è pura illusione, è la violenza di far coincidere la propria interpretazione con la propria visione pianificata. Ogni forma di metafisica, misticismo, contemplazione, ingenuità, riflessione non sono in grado di trascendere alcunché sono mere illusioni che l'uomo relativo crea per cercare in vano di comprendere l'assoluto.

Ciò che viene fermamente e continuamente condannato è ogni concetto d'alterità, di trascendenza e di retorica le quali prendono la connotazione di finzione, illusione ed inautenticità. Tutto ciò che non consista in un rapporto d'identità ferrea con sé stessi è tacciato di essere un male, una finzione, un inganno, anche perché l'assioma di partenza parmenideo per cui pensare è essere, ed in cui L'Essere è lo stabile e l'immutabile gli nega qualsiasi concetto di lontananza da sé, o di alterità.

Inoltre il pensiero vive per Michelstaedter di un rapporto stretto con l'immobilità ed immutabilità dell'Essere a cui brama ed è per questo motivo negata la possibilità di muoversi<sup>21</sup> di cui il Divenire è la sua più profonda espressione. L'unica possibilità è nel restare fermi nella Per-suasione, per-sistere e nel con-sistere (con + sistere, stare fermi, l'unico altro plausibile è l'identico a sé).

Allora l'individuo che contempla non trascende alcunché, viceversa coscienti o meno che siamo veniamo sempre trascesi dall'assoluto. La ragione universale dunque è incontenibile rispetto alla limitate capacità umane. La ragione assoluta dunque non può essere compresa dall'individuo né tantomeno (e soprattutto) razionalizzata.

Noi, in quanto relativi ed imperfetti, possiamo solo cogliere l'intuizione di questa perfezione e la cogliamo quanto più rimaniamo autonomi e trasparenti rispetto alle correlatività che vincolano e portano alla deriva il pensiero.

L'intuizione conserva un legame ancestrale più forte con un campo più vasto, così come l'aspirazione o l'istinto. La bontà di queste qualità risiede nell'origine a cui sono collegate e nel fatto dunque di possedere in sé la causa. L'interesse universale che è ciò che muove l'ispirazione, si dispiega in un atto "di riduzione della causa sotto il dominio della ragione (o di trasformazione della *ratio* in causa): è un atto buono"<sup>22</sup>. Il loro assecondamento dunque è a garanzia di un immediato contatto con una verità più grande, anche e soprattutto quando queste siano un movimento dell'irrazionale e

---

<sup>21</sup> "La necessità per gli uomini è appunto il muoversi: non bianco, non nero, ma grigio; sono e sono, conoscono e non conoscono: *il pensiero diviene*".(C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la Rettorica*, cit.,p.102).

<sup>22</sup>C. MICHELSTAEDTER, *Melodia del giovane divino*, cit.,p.49.

sconfinino nel campo della morte (vedi il gesto di Ardan,). L'irrazionalità è in questo modo a garanzia di universalità in diversi modi.

L'irrazionale dell' Istinto, intenzione o intuizione sono sintomo di una ragione più estesa e dunque inafferrabile dall'intelletto. Solo nell'irrazionale, nella pura incoscienza, risiede l'Assoluto ed è proprio lì che l'istinto e l'intenzione hanno il loro compimento. Sono dunque queste qualità che permettono all'uomo non di trascendere ma di essere trascesi dall'assoluto come fosse un'onda da cavalcare per poi disperdersi in essa.

La metafisica, come intesa dall'uomo rettorico similmente non ha in sé nessun potere trascendente, essa è solo il distacco che l'individuo fa tra un pensiero concreto ed un sapere teorico. E' la volontà di fa coincidere la propria visione ad un miraggio di realtà che si vorrebbe trascesa. La stessa scienza infatti non si avvede che ciò che chiama realtà non si trova in connessione con la verità poiché essa estrae dalla conoscenza solo ciò che gli è più utile e vantaggioso per il suo bisogno, presentandosi questa idea di verità ugualmente vana ed illusoria come quella metafisica<sup>23</sup>. È questo dunque l'inganno della trascendenza operata dalla metafisica, il suo costitutivo non raggiungimento nella vita del suo ideale che dunque si mantiene solo teorico e che solo ad opera di un'identificazione con una realtà illusoria può conferire una finta solidarietà con una realtà più universale che si vorrebbe trascesa e dunque lambita ma che rimane solo nell'ambito finito e relativo.

In vita non è data alcuna possibilità di realizzazione di una trascendenza metafisica perché "la finalità metafisica è negazione della finalità fisica – e l'ultima conoscenza è la negazione della coscienza, l'uomo vede l'identità col tutto e con sé stesso nel nulla nella volontà che intanto è quanto non è"<sup>24</sup>. Qualsiasi altra interpretazione di metafisica all'interno della vita umana altro non è che una concezione "materialistica".

Vale lo stesso per quanto concerne la contemplazione ed il misticismo in cui si può evincere più l'inadeguata volontà a voler a tutti costi costituirsi come realtà assoluta che un' effettiva sua realizzazione: "Certo la contemplazione non trascende gli elementi della sua vita ma non li contempla per ciò con riguardo alla vita presente. L'uomo in quanto contempla ha l'interesse teorico"<sup>25</sup>, poiché "la contemplazione non trascende gli

---

<sup>23</sup> "Se la filosofia ha vaneggiato o vaneggia per le esaltazioni metafisiche – noi l'abbiamo rimessa sul terreno positivo: e qui, mantenendoci in contatto con la realtà, abbiamo una certa via per la conquista della verità" (C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e rettorica*, cit., p.119).

<sup>24</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Opere, Scritti Vari*, cit., p.808.

<sup>25</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Melodia del giovane divino*, cit., p.49.

elementi della sua vita sicché l'interesse di coordinare utilitaristicamente i vari elementi della sua natura- è un interesse che non esce dai limiti della sua individualità.<sup>26</sup>

Inoltre il mistico vivendo solo dell'aspirazione che sente dentro di lui, non scorge la natura irrazionale del tale sua intenzione aderendo ciecamente alla propria soggettività che insegue solo se stessa nell'ignoranza della dipendenza dell'irrazionale dell' altro da sé. "Ogni eroe" di fatti "è un mistico"<sup>27</sup>.

### 1.3 La struttura del bisogno

Il concetto di bisogno nella *Persuasione* viene formulato solamente in chiave negativa ed è solo per via di deduzione che possiamo rintracciarne il contenuto autentico poiché la struttura del bisogno all'interno della tesi serve per evidenziare i tratti salienti della retorica a cui si contrappone il concetto di persuasione che non sarà mai esplicitato in maniera analitica e deduttiva bensì solo per via di una estrema sintesi che non spiega ma si limita a mostrare tramite metafora e in uno stile poetico il suo contenuto ermetico. Diversamente, all'interno del *Dialogo della Salute*<sup>28</sup> il bisogno è descritto anche nella sua valenza positiva che risiede nel rapporto diretto ( e non correlato) uomo –bisogno in virtù di un'immediatezza nel raggiungimento di un contatto autentico ed integrale con il Mondo<sup>29</sup>.

Il bisogno è similmente distinto come maggiore prossimità di quest'ultimo all'istinto a ragione di un rapporto più o meno immediato con il senso, che nel bisogno è il concetto di sapore.

Questa distinzione deriva sempre da quell'originaria separazione dell'Essere e del Non-Essere di origine parmenidea a cui il Nostro riconduce sempre un'interpretazione

---

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Melodia p.50

<sup>28</sup> Il quale è stato scritto poco prima della stesura della tesi di laurea, e sviluppa contenuti contigui volti al chiarimento circa la Salute che risiede in ultima analisi solo nell'uomo persuaso. Infatti essa si conclude nuovamente con l'esplicitazione dell'idea di persuasione.

<sup>29</sup> A questo termine è maggiormente associabile un concetto di mondo come tensione alla verità (asintoto), ovvero come accresciuta autenticità, sensibilità rispetto all' "assenso inorganico" ad opera del piacere come anestetico bisogno retorico. Nell'ideale puro di persuasione nel suo valore assoluto la verità esclude l'uomo dal mondo.



manichea di un aut- aut privo di qualsiasi tipo di trascendenza o della separazione netta di soggetto ed oggetto così come introdotta da Schopenhauer.

Ad ogni affermazione segue una estromissione del suo opposto, ad ogni attrazione una repulsione (es. : del cloro e dell'idrogeno), nella relazione degli opposti, come nel soggetto e oggetto non vi è mai un'intermediazione né una condivisione o conciliazione. Esula dalle speculazioni del filosofo qualsiasi concetto di Ineinander (l'uno nell'uno), la goccia nell'oceano, poiché l'unità si raggiunge sempre per via dell'immediatezza e l'assoluto solo per assoluta negazione-abnegazione- morte.

Nella struttura dei bisogni si rintracciano due tipi diversi e correlativamente due diversi tipi di piaceri ad essi associati.

Quando il soddisfacimento del bisogno viene vissuto in prospettiva futura, di modo tale che esso rappresenti una rassicurazione circa la propria incolumità, esso perde la sua funzione e la sua utilità poiché gettato nella previsione anestetica di un futuro riutilizzo. Il piacere che ne consegue non si arresta al soddisfacimento del bisogno contingente, ma si alimenta nel dover continuare a colmare la lacuna del bisogno di sicurezza che minaccia la propria vita.

Il male dunque, più che nella relazione uomo-bisogno, è da rintracciare in questa connotazione del piacere che si autoalimenta all'infinito.

Ma nel *Dialogo della salute* viene rintracciato un altro tipo di bisogno relativo al piacere. Nel saggio il piacere è sacralizzato nella figura del dio del Piacere ( figlio di una natura edificante e totalizzante) il quale ha una maggiore immediatezza con l'istinto ( che per Michelstaedter è quell'irrazionale elevato al rango di Causa).

Il "Dio del piacere" agisce però nel suo ideale di purezza solo negli animali nei quali si dispone secondo il giusto metro e una giusta causa illuminando, per poi spegnere, la luce del bisogno senza vizi o eccedimenti<sup>30</sup>.

In questo caso il piacere agisce totalmente nell'organismo nel sod-disfacimento integrale, nella sua affermazione ed attualità. Nel momento in cui è preso dal piacere l'animale vive nella totalità del momento. Il bisogno da cui è mosso ed il piacere procurato vivono all'unisono nell'esperienza dell'attimo attuale e dunque il bisogno attraverso la relazione con l'organismo stabilisce un contatto integrale con il mondo

---

<sup>30</sup> «Qual' è il sapore del pane? Quello del primo pezzo che mangio quando ho fame o quello che mangio dopo quando mi sono saziato? Qual è l'odore dell'arrosto? Il buono il caro, che ogni altro odore vince, quale mi spira incontro s'io cerchi invano il pane o quello del pezzo d'arrosto che avanza alla mia tavola?» (C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la rettorica*, cit.,p.122).

circostante. Il contatto con il mondo attraverso questo scambio diretto non mediato, per viltà, dalla paura della morte fa sì che l'individuo si rappresenti, si rispecchi e si proietti attraverso il rapporto diretto della cosa e consista nella sua affermazione attuale.

Nel contatto immediato con la cosa l'organismo trae sia il sapore delle cose sia la voce stessa delle cose che lo affermano dicendo: "tu sei".

Attraverso questa relazione dunque l'uomo scorge il senso e la necessità dell'organismo ed in questo processo: «tutta la persona è in atto [...] ciò che mi piace, ciò che mi è utile è la mia realtà». In questa realtà si colloca la coscienza che è sempre presa dalle relazioni e dalla necessità della materia.

Il concetto di sapore sfugge alla chiave prettamente lessicale e da fenomeno gustativo relegato meramente al mondo sensorio si fa chiave dell'interpretazione del mondo.

Infatti in virtù di questo slittamento semantico il sapore, implicato nella struttura del piacere è il Senso, "la conoscenza del perpetuo fluir delle cose che insegna a fruire delle cose nell'attimo che non ritorna"<sup>31</sup>.

Infatti nella *Persuasione* l'uomo rettorico, per tramite del sapere ricerca in vano il sapore (senso come sopra definito) del mondo ormai perduto, nell'azione-reazione della pratica del bisogno rimane solamente un anestetico piacere (in quanto senso/sensazione associato all'organo fisico) e tanto più esso è intenso quanto più questa sensazione è permeata dalle rassicurazioni del suo perpetrarsi in vista del vigliacco continuare. Ora la sua coscienza, «se riguardiamo anche solo al corpo, non è più solo la coscienza di un corpo, ma è disgregata e ridotta alle singole parti»<sup>32</sup>.

Per questo egli ricerca in vano le "posizioni conoscitive" che simulino le ormai perdute "posizioni saporite" che più non sperimentano autenticamente perché inibito il senso. Le posizioni saporite sono i luoghi di ricerca di quell'interdetto contatto originario che recano solo un piacere finito in quanto fine a se stesso.

Le posizioni nella società, per tramite del sapere, designano i ruoli sociali, che altro non sono che le posizioni inautentiche in cui in vano l'uomo si atteggia.

In questo stato di fatto, le cose, le quali ormai sono distanti dall'uomo, non parlano più bensì parlano solamente le voci dei saperi che echeggiano in una moltitudine di cori, le proprie monotone voci che dicono « "io sono, tu sei, noi siamo", perché l'altro gli faccia

---

<sup>31</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Il Dialogo della Salute*, Adelphi, Milano, 1988, p. 47.

<sup>32</sup> *Ibidem*

specchio e gli dica “tu sei, io sono, noi siamo”» ed in questo modo «*si stordiscono l’un l’altro*<sup>33</sup>».

Perdendo il contatto con le cose, dalla cui unione promana il senso e la consapevolezza della propria identità, quella che contiene il senso dell’ Essere della propria persona, gli uomini «come il bambino nell’oscurità grida per farsi un segno della propria persona, che nell’infinita paura si sente mancare; s’affermano inadeguatamente fingendosi il segno della persona che non hanno, “il sapere” come già in loro mano<sup>34</sup>». La posizione del sapere è quella assunta dal dotto che non sa relativamente a ciò che è, la pratica del sapere è quella di una capitalistica sommatoria di conoscenze che hanno valore solo nell’accumulo e nelle opzioni di possibili futuri riutilizzi a qualsiasi fine di rassicurazione rettorica. Il sapere del dotto, dello specialista, è così un astratto indipendente rispetto alla persona che ne fa sfoggio ed è inoltre portato in maniera effimera come segno identificativo della persona ovvero come maschera e inganno.

### **1.3.1 La relatività e l’immediatezza della relazione della struttura del bisogno.**

Nella struttura del bisogno abbiamo rintracciato due diverse tipologie di bisogno a cui sono associati valori più o meno positivi in virtù del loro potenziale di contatto con il mondo.

La relazione dunque è parimenti differenziata in due categorie che, in un’accezione negativa, vengono definite come “correlatività” e che ineriscono alla dinamica azione-reazione, causa-effetto del piccolo bisogno.

Esse sono inserite all’interno di quel flusso inautentico del Divenire il quale, al pari di un ingranaggio, vincola le singole volontà scevre di un consapevole consenso.

Il Divenire in tal senso, in virtù dell’estromissione dell’uomo dalla vita autentica e nell’impossibilità di recuperare un senso, ha la caratteristica di un meccanismo inautentico che immette l’uomo in un circolo vizioso astratto ed alienante.

---

<sup>33</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., p.99

<sup>34</sup> *Ibidem*

La previsione di soddisfacimento in un'ottica futura svuota il presente della sua possibilità di realizzazione attuale, incidendo nel fondo dell'essere una mancanza abissale.

Viceversa il “pudico”<sup>35</sup> contatto attraverso il dio del Piacere elude la soggezione del divenire allorquando il sapore del mondo dischiude un senso «che insegna a fruir delle cose nell'attimo che non ritorna”.

Va da se che nella ricerca del senso la dimensione temporale ha una significativa valenza poiché nell'accezione inautentica il bisogno è ricercato attraverso uno spostamento nel futuro (in luogo della sicurezza della continuazione) o nel passato (in luogo della ricerca vana delle posizioni saporite ormai perdute).

Futuro e passato sono le dimensioni del Divenire inautentico che relegano l'uomo in una sovratemporalità astratta che è un luogo di interdizione della verità, in un tempo fittizio dato al meccanismo del continuare.

È per questa ragione che all'interno della *Persuasione* il Dio del piacere compaia solo in un accezione negativa viene a configurarsi come il dio della φιλοψυχία che lo stesso Michelstaedter traduce come “amore alla vita, viltà”. La prima regola affinché il Dio “pudico” possa comparire per riportare ad uno stato di Salute l'individuo è “Non m'invocare”<sup>36</sup>. La richiesta del Piacere è sufficiente a dimostrarsi inadeguata rispetto al volere dell'individuo. Infatti chiedere<sup>37</sup> è impiegare la volontà che per costituzione si rivolge nei confronti del bisogno nella viltà della continuazione. Chiedere è già una forma di “preoccupazione” che svuota il presente nell'ottica di una programmazione per il futuro (per la propria continuazione). Inoltre Il piacere, nella sua accezione positiva non può essere saputo come tale poiché una volta saputo l'ho si distacca da quella totalità in cui era immerso e l'organo che ne fa esperienza reitera<sup>38</sup> il contatto per se stesso attraverso “l'assenso inorganico” scindendo l'unità dell'organismo in una sommatoria delle sue parti costituenti.

---

<sup>35</sup> «E' il piacere un dio pudico,/fugge da chi l'invocò;/ai piaceri egli è nemico,/ fugge da chi lo cercò. / Egli ama quei che non lo invoca,/ egli ama quei che non lo sa;/ e dona la sua luce fioca/ a chi per altra luce va.-/ chi lo cerca non lo trova,/ chi lo trova non lo sa;/ il suo nome mette a prova/questa fiacca umanità.- / e il piacer L'Iddio pudico / ch'ama quello che non lo sa;/se lo cerchio sé già mendico,/ t'ha già vinto l'oscurità.-» (C. MICHELSTAEDTER, *Poesie*, cit., p.77 ).

<sup>36</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Dialogo della salute*, cit.,p43.

<sup>37</sup> “*Tutto dare e niente chiedere*: questo è il *dovere*”[...] “Non dar loro la vita illusoria e i mezzi che sempre ancora la chiedono, ma dar loro *la vita ora*, qui, tutta, perché *non chiedono*: questa è l'attività che toglie la violenza alle radici”. ( C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la retorica*,cit., pp.80-81).

<sup>38</sup> “Se la bocca non gode più in ciò che sa che è buono pel corpo, ma vuol ripetere questo godimento se anche esso sia dannoso al corpo- essa non è più la mia bocca, ma una bocca che vuol vivere per sé”. (C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e Rettorica*,cit. p.124).

A ben guardare però il relativo continua ad essere relativo e cambia solamente la sua valenza in riguardo alla modalità di raggiungimento o meno di un contatto.

Il relativo muta la sua accezione in virtù della sua immediatezza o meno al raggiungimento del suo scopo. L'immediatezza inoltre è quella che copre il campo più vasto dell'esistenza ovvero quello che va dall'interno del proprio intimo, del particolare del proprio animo, fino ad un campo che sfiori l'universalità.

Inoltre la sua valenza cambia non solo a seconda che la sua modalità sia più o meno diretta, ma anche del grado di estromissione o immissione all'interno di un corso autentico di verità (il fruir dell'attimo che non ritorna).

Ad essi si sottintende una differenziazione delle leggi che compongono le strutture d'esistenza. Al concetto di Necessità infatti fa sempre capo quello di necessità eteronoma (spazio-tempo, relatività), la necessità intrinseca dell'uomo è rintracciata dalla Causa che ha una parentela più forte con il concetto di Istinto nelle sembianze del dio del piacere.

Dunque si possono evincere due tipologie di relazione: un relativo di natura eteronoma assoggettato alla Necessità e che è dispiegata dal Divenire inautentico come meccanismo alieno ed alienante, in cui la trama dell'esistenza è inserita all'interno della correlazione, luogo in cui vive, subendo, il rettorico all'interno della quotidianità media ed un relativo che fa capo all'Istinto come particolarità dell'individuo, che si relaziona autonomamente attraverso la congiunzione instaurata con l'organismo che gli permette d'esperire la vita in maniera diretta ed autentica.

Dunque il concetto di relatività che Michelstaedter condanna è quello che produce un meccanismo che lo estromette dalla vita autentica e che lo configura come un nulla e lo costringe a viaggiare inerme con un compagno che lo disconosce e lo priva di una vera conoscenza di sé e del mondo.

La relazione che interviene in via immediata attraverso la sacralità del bisogno, procurato attraverso il "Dio del piacere", non è invece condannata in ragione di una relazione che immette l'individuo in un vasto campo d'esistenza che non rimandi o procrastini la propria urgenza interiore di vita autentica bensì soddisfi nell'attualità la necessità di fruirne in maniera sana ed intensa senza procurare scissioni tra sé e il mondo, l'organismo e le cose.

Questi due concetti in apparenza contrapposti vanno però a fondersi nella conclusione di sintesi dell'ideale di persuasione, poiché se da ciò potremmo dedurre una possibilità

concreta di esperire positivamente in vita e l'esistenza in maniera veritiera in realtà quanto descritto è ciò che si determina lungo i due sentieri opposti della retorica e della persuasione. Essi vanno inquadrati in un'ottica di vicinanza o lontananza dall'ideale assoluto e mai confusi con la persona del Persuasore stesso.

Quanto ipotizzato circa una relazione che s'instaura tra l'individuo ed il mondo e che sfocia in un contatto maggiore è possibile solo in uno stato di natura il quale è dedotto in chiave nostalgica in una sorta di primitivismo, nell'infanzia, nel regno animale e nel sogno, tutti luoghi all'infuori della società che interdice la concreta possibilità di esperire e dirottano l'uomo medio dal sentiero della persuasione.

Se è possibile battere la via della persuasione, quanto descritto è necessario ad un incamminamento, ma sia chiaro che fin quando si è in un mondo, il quale ineluttabilmente assorbe in una qualche sua manifestazione inautentica, fin quando si è in società, fin quando non si rimanga soli nel solitario deserto e fin quando dallo stato mondano non si trascenda ovvero non si prenda congedo da esso, è impossibile approdare alla totalità dell'Essere, dell'Assoluto e della Verità i quali vanno a consistere al di là del campo d'esistenza della vita terrena.

### **1.3.2. L'Irrazionale del bisogno e dell'Istinto**

Anche l'irrazionale che muove le azioni dell'uomo è visto in due modi diversi. La loro natura differisce in base al fatto che l'effetto sia immediato (assoluto) o relativo. L'irrazionale è condannato quando questo viene intermediato dalla dinamica del bisogno dal piacere come copertura al dolore che nasconde la congenita paura della morte. In questo rapporto derivato si inibisce il contatto con il mondo e la concreta possibilità d'esperirne in maniera veritiera. La soddisfazione del bisogno, quanto più portata avanti in maniera programmatica e calcolata, nega all'individuo la possibilità di affrontare autonomamente la vita a cui si adatta passivamente subendola a sua insaputa: l'irrazionale su cui è costruita la società da Platone in poi. Questa società basata sull'irrazionale del bisogno (istinto di sopravvivenza) è la manifestazione del voler

continuare una vita qualunque arrendendosi alla necessità<sup>39</sup> del dover vivere (*bisogna vivere*).

L'irrazionale è diversamente valutato come un *bene* quando esso, in virtù di un rapporto immediato, garantisce un accesso diretto con il mondo senza che venga così delegata ad altri la responsabilità della propria esistenza e mettendolo poiché pone nella necessità di dover affrontare il mondo in maniera autonoma attiva e coraggiosa. Questo impulso irrazionale viene rintracciato all'interno del *Dialogo della Salute* nella forma del Dio del piacere, che altro non è che l'istinto che muove il mondo animale.

Questa natura istintiva è quella che viene invocata nei passi della poesia *E' il piacere un dio pudico* ed ha a mio avviso la stessa struttura (quella che contiene l'immanenza del fine e la coincidenza causa/realizzazione) da cui è mossa, sebbene ad un livello più cosciente, la pura intenzione e la perfetta intuizione.

Ma a ben guardare l'irrazionale rimane irrazionale e la valutazione su di esso (giusto/sbagliato, buono/cattivo) dipende solo dalla immediatezza ed autonomia a garanzia di un contatto diretto più veritiero con le cose del mondo ed un circuito più vasto d'esistenza. L'istinto ha una causa immanente ed in sé è compiuto mentre il soddisfacimento del bisogno non ha in sé la propria fine ed è dunque trascendente rispetto all'agire.

La pulsione del bisogno sopperisce alla normatività del codice istintivo attraverso un'accresciuta libertà, attraverso l'arbitrio, la scelta.

L'arbitrio però non ha la garanzia di perseguire uno scopo in sé e per sé, bensì è sempre in agguato il pericolo che questa libertà sia in realtà il perseguimento di una libertà altra e che per questo sia perseguita in vista di altro.

Possiamo notare anche qui come la ragione umana e limitata venga spezzata nella sua correlatività ( il *principium individuationis* per Nietzsche) per mezzo dell'Irrazionale che, in un rapporto di coincidenza con la Causa, ingloba in sé la Ragione assoluta, "la ragione che trascende gli argomenti umani"<sup>40</sup>.

Possiamo dunque dedurre che la costituzione dell'irrazionale dell'istinto non è la stessa del bisogno, questa travalica l'estensione della limitata coscienza umana perché in un rapporto di vicinanza con l'assoluto.

L'irrazionale dunque non è concepito come qualcosa che non ha ragione d'essere, ma come qualcosa la cui *ratio* è talmente smisurata ed eccedente rispetto a quella dell'uomo

---

<sup>39</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la Rettorica*, Appendici Critiche, Adelphi, 1995, p 144.

<sup>40</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La melodia del giovane divino*, cit., p59.

da non esser più comprensibile e che rompe completamente la convenzione<sup>41</sup>. Differentemente, la ragione all'interno della dinamica del bisogno è una ragione diminuita rispetto alle facoltà concesse alla razionalità umana che non s'accorge di percorrere un circolo alienante che lo rende succube di una dipendenza altrui.

Posto come vero quanto concluso dal filosofo bisognerà intendere preventivamente la natura dell'istinto stesso poiché non vi è un unico istinto vitale a garanzia di una giusta causa bensì vi è insita nell'istinto la possibilità del perseguimento della volontà della propria fine. Infatti come sostiene Freud in *Al di là del principio del piacere*, le pulsioni contrastanti che governano l'animo dell'uomo non sono mosse solamente dal principio vitalistico del piacere bensì è congenita nell'uomo anche una pulsione di direzione opposta ossia "L'istinto di morte" mettendo in evidenza il conflitto della volontà e della sua vocazione distruttiva ed autodistruttiva della vita.

A tal proposito è possibile segnalare la similarità con il pensiero nietzschiano il quale sostiene che: "Ogni *cosa buona* è istinto"<sup>42</sup>.

Similmente al bisogno rintracciato dal Goriziano, Nietzsche nel *Chiarimento psicologico in proposito* chiarisce che il primo principio dell'istinto è che : "una spiegazione qualsiasi sia meglio di nessuna spiegazione"<sup>43</sup>. Infatti "con l'ignoto è dato il pericolo, l'inquietudine, la preoccupazione - l'istinto primo mira a sopprimere questi penosi stati d'animo". L'acquietamento, il giovamento che se ne trae è "prova del *piacere* (della forza) come criterio di verità".

L'uomo non cerca "la causa per se stessa" bensì "una *specie di causa*- una causa acquietante, liberatrice, rasserenante"<sup>44</sup>.

Allo stesso tempo, tuttavia, è necessario sottolineare le divergenze di vedute per cui all'autore l'istinto- come modalità spontanea ed ingenua che aderisca ad un piano interiore ed individuale- serve sia per porsi in un ambito di razionalità più vasta che spezzi il velo di maya , sia per rinnegare e guerreggiare con qualsiasi tipo di moralità, per cui "per *fare* della morale si deve avere l'assoluta volontà del contrario"<sup>45</sup>. Qualsiasi altro tipo di moralità è da condannare.

---

<sup>41</sup> "Ma dove sta la ragione della bellezza d'un gesto? Evidentemente in un raggio più forte in cui meglio si rivela una personalità" (Ivi., p.48).

<sup>42</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, *Il crepuscolo degli idoli, come si fa filosofia col martello*, Adelphi, Milano, 2010.,p57.

<sup>43</sup> Ivi, p60.

<sup>44</sup> Ivi,p.61.

<sup>45</sup> Ivi,p.70.



Inoltre in Nietzsche differenzialmente dal Nostro è presente l'ideale della lotta ovvero quel movimento in seno al Divenire che è necessariamente implicato nel vivere e a cui conferisce una qualità pura ed innocente di smascheramento delle falsità.

La lotta è la volontà di stare al mondo secondo le proprie individuali regole rintracciate dentro sé stesso senza demandare ad altri né tantomeno a religioni o morali il proprio destino. Inoltre la critica nietzschiana ammonisce la morale dal commettere l'errore di fondo di invertire l'effetto con la causa. Non è la virtù che si persegue attraverso il merito a conferire la verità all'individuo bensì è propria dell'individuo sano la virtù che lo rappresenta: "la sua virtù è la *conseguenza* della sua felicità<sup>46</sup> ..."

L'istinto dunque è quel fondo d'essere che risiede nella persona e che non deve essere acquistato o meritato attraverso le azioni buone da compiere<sup>47</sup> ma è un a-priori insito nell'uomo ed è proprio questo senso dell'essere che l'uomo deve recuperare per mettere in campo le proprie virtù. Allo stesso tempo un uomo che si allontana dalla sua natura essenziale attesta una volontà di annientamento, di "vita impoverita" e decadente la cui morale rifletterà inevitabilmente questo stato di fatto ed il vizio di cui è affetta la sua costituzione.

Dunque l'interpretazione della condizione umana a partire dalla frattura inaugurata dal "peso" rifletterà lo stesso difetto della vita che si configura come un effetto e non come un a causa.

L'effetto di una virtù malsana e decadente che riflette la vita iniziale è la morale: "*l'istinto della décadence* stesso che si converte in un imperativo. Essa dice "perisci!"- essa è il giudizio di un condannato ..."

Diversamente per il Goriziano la virtù, la disposizione etica nei confronti del bene è qualcosa che deve essere guadagnata attraverso una sconfinata azione che si ponga nella direzione della Giustizia. In questo modo la virtù dell'uomo si pone in un rapporto di contraddizione con l'istinto. Questo in ragione del fatto che al relativo non è mai concessa l'opportunità di connettersi con l'assoluto, ma solo di avvicinarsi. L'istinto possiede dunque una ragione trascendente per uomo il quale però non può, se non in un momento di accresciuta limpidezza della coscienza e di negazione nei confronti della vita, abbracciare un contenuto d'esistenza più vasto.

---

<sup>46</sup> Ivi.,p.56.

<sup>47</sup> Differenzialmente per Michelstaedter L'assoluto (giustizia) è quell'asintoto irraggiungibile da principio ad opera di un'"infinita attività", il "*dovere che dovrebbe compiere e non compie*", infatti il «diritto di vivere non si paga con un lavoro finito, ma con un'infinita attività» (C. MICHELSTAEDTER. *La Persuasione e la Rettorica*, cit.,pp.78-79)

Infine si pone il problema della libertà nell'ottica della contro-morale affrontata da Nietzsche nella sezione *Morale come contro natura*.

Infatti l'attestazione di una limitata condizione di vita di partenza (il peso) viene a configurarsi come un "peccato originale", la libertà che ne deriva è assimilabile a quella del "libero arbitrio" in cui l'enfasi poggerebbe, secondo il filosofo, maggiormente sull'arbitrio, ovvero sulla possibilità di sbagliarsi, piuttosto che su di una libertà libera da giudizi che appongano il marchio della colpevolezza o della pena.

Il libero arbitrio consisterebbe più nella ricerca di responsabilità e «chi le cerca è di solito l'istinto di voler punire o giudicare»...«gli uomini vennero ritenuti liberi per poter essere giudicati e puniti -per poter essere colpevoli: si dovette perciò pensare ogni azione come voluta, e l'origine di ogni azione come situata nella coscienza<sup>48</sup>»

Rimanendo succube della sua teorizzata limitata condizione d'esistenza Michelstaedter, seguendo il filo del discorso della libertà nietzscheana come aspra critica della morale, rovescerebbe il discorso michelstaedteriano inevitabilmente nella libertà come "*libertà di essere schiavo*" a cui è relegato l'uomo rettorico nell'inconsapevolezza dell'irrazionale su cui è poggiata la società come rassicurazione dall'ignoto.

Destino vuole che nel saggio dal titolo "*la libertà*" il Goriziano sembra direttamente rispondere alle obiezioni del filosofo tedesco, da me appena ipotizzate, quando scrive: «credo così parlasse un giorno un germanico Zarathustra»<sup>49</sup>.

Michelstaedter rimprovera l'illusoria credenza dell'incoscienza e dell'ingenuità e della forza della vita naturale e selvaggia che renderebbe liberi gli uomini dalle costrizioni della società corrottrici della loro innocente costituzione sottomettendola alla paura che li rende vili ed ipocriti<sup>50</sup>.

Nell'illusione di un'ingenua umanità «attraverso gli atti semplici della loro vita, in questi videro non solo il significato di quella vita originaria ma *etiam diu*<sup>51</sup> della intenzione universale che secondo il maestro ineriva a quella».

Il discorso "del maestro" viene definito scorretto: "un misticismo disonesto!" disonesto due volte: filosoficamente scorretto (filosoficamente mistico) e "disonesto artisticamente" poiché nasconde la menzogna di voler far quadrare la sua volontà con la "visione raggiunta". Impotente, perché vorrebbe dare l'universalità alla parte che

---

<sup>48</sup> F. NIETZSCHE, *Il crepuscolo degli idoli*, cit., p.63.

<sup>49</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la rettorica*, cit.,p.61.

<sup>50</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La melodia del giovane divino*, CIT.,p.60.

<sup>51</sup> Altresi.

contempla che è incosciente, ma la verità ineluttabile è che un essere particolare non può mai raggiungere l'infinito, quand'anche il contemplare si riduca ad un "raziocinare" poiché rimane illusoria la possibilità di un contatto con l'assoluto. Inoltre la libertà «è la libertà che tutte le parti dell'universo hanno: in quanto vivono secondo la loro legge senza averne coscienza. Ma se ne acquistano coscienza hanno nello stesso tempo la conoscenza che questa legge è la loro perché deve essere la loro e che tanto sono schiave quanto dura la loro vita»<sup>52</sup>.

Perciò la libertà così intesa è disdegnata perché l'ingenuo, il naturale, l'originario e il primitivo caratterizzano solo le qualità illusorie di una coscienza.

Perorare questa causa significa ricadere nella retorica vile di chi per il continuare finge una visione del mondo a lui più affine. Inoltre ammonisce nello stesso tempo che questa viltà sia da inscrivere al rettorico ideale del "bisogna vivere" quando esso si appella alla sopravvivenza e dunque ricade nell'irrazionale dell'istinto del bisogno e delle rassicurazioni. Rimane dunque retorica la costituzione di una condizione naturale ingenua e spontanea dell'uomo quando invece è nello stesso modo circoscritta nel programma del proprio piano interiore.

La vita ed il contatto con la verità non elude la pratica della programmazione e del calcolo, ma è la spontaneità ad essere considerata innaturale per conformazione della coscienza stessa.

In quest'ottica l'invocare l'egoismo<sup>53</sup> non è altro che aumentare questa volontà di interpretazione violenta e di prevaricazione sull'altro. l'egoismo è la volontà di far coincidere l'assoluto intangibile con la nostra falsa realtà e dunque : «Ahimè libertà del pensiero, e *omnino* libertà dell'uomo – a che questa nostra faticosa ricerca – per questa suprema illusione, per questa ultima suprema finzione del nostro egoismo<sup>54</sup>».

E nella frustrazione di una vana libertà in terra e a queste condizioni si giunge all'idea di persuasione:

“Ben dice una voce in me: tu non lo fai e non lo potrai mai fare perché tu non ti muoverai fino a ch'innanzi a te non vedrai la meta luminosa, la tua forza non potrà mai essere forza incosciente, di alcuna cosa, ciò che ti separa dal mondo non ti

---

<sup>52</sup> Ivi., p62.

<sup>53</sup> I concetti di sopravvivenza (autoconservazione) e egoismo meriterebbero una delucidazione maggiore, mi limito ad interpretare il pensiero di Michelstaedter accennando che nel discorso nietzschiano il concetto di autoconservazione non si riduce alla mera sopravvivenza e l'egoismo non è ridotto né all'opportunismo né alla sopraffazione degli altri.

<sup>54</sup> Ivi., p.64.

separa dal mondo ma lo annienta in te- è la ragione questa, la ragione di te e dell'universo; la ragione che trascende gli argomenti umani. – Questa tua ragione vuol conoscere sé stessa e in sé ogni cosa, per cui quando a te apparirà la meta vedrai con chiari occhi che la meta di te sei tu stesso e come è il principio così la fine, e la tua forza conflagrerà in fiamma luminosa nella perpetua serena immobilità del tuo spirito<sup>55</sup>.-

Dunque la libertà (il suo dispiegamento) aspetterà, rimarrà sul ciglio della coscienza, finché quel vuoto, frutto del distacco tra essa ed il mondo, non sarà talmente grande da contenerlo, da “annientarlo”. Il distacco della coscienza non è il sintomo della vita decadente, bensì segno della trasparenza della coscienza che vede gli inganni del mondo e rimane indipendente da essi. La libertà non si muove più all'interno di uno spazio relativo limitato e condizionato dalla necessità della materia, bensì in un vuoto assoluto sconfinato e senza vincoli ,a patto che avvenga quell'attimo eterno in cui la fiamma s'incendierà nella conflagrazione della *pura azione* .

Per i due pensatori il problema della libertà rimane segnato da un problema di coscienza, una coscienza alienata che riflette una libertà altrettanto alienata e che per questo si protende verso un oggetto irraggiungibile .

D' altro canto, se mai fosse originaria, la coscienza “naturale”, che si liquefa nel flusso del Divenire, incorre nel pericolo dell'aderenza bieca al circolo vizioso della mera sopravvivenza (come fallace volontà di dominio sulla natura e di assicurazione dal pensiero della morte) e succube dell'egoismo come violenza su di sé e sugli altri, ma anche quando così non fosse essa rimarrebbe imbrigliata nella mera illusione di una coscienza ingenua e selvaggia.

Entrambi i filosofi si rimproverano una falsa volontà di dominio.

Nell'uno si tratta di una finta dominazione perché basata su di una costitutiva impotenza, mentre è proprio a partire dalla considerazione della natura lacunaria della volontà che essa appare degenerata e non sapendosi rappresentare come integra, disgrega davanti a sé anche il proprio slancio volitivo- la propria interpretazione minata dalla volontà rappresentativa- e finge una dominazione quando la sua condizione è in realtà quella dello schiavo. L'uno è schiavo della sua illusione l'altro è schiavo della

---

<sup>55</sup> Ivi., p.59.

sua condizione. L'uno e l'altro rimangono asserviti al dominio che pure correlativamente ammoniscono nelle loro critiche moralistiche.

Da segnalare infine come tutti e due i filosofi si muovano entrambi contro una morale rettorica in senso michelstaedteriano, e nella non attribuzione dell'assoluto (del dio) nelle qualità eroiche. Infatti entrambi i filosofi rimangono nell'ignoranza personale di fare essi stessi della morale e dunque di rimanere dipesi dall'alterità una volta interdetta l'autonomia del pensiero dall'introduzione del discorso dell'Altro.

Tutti e due negano alla persona dell'eroe la possibilità di raggiungere l'assoluto (il Dio). Michelstaedter infatti così scrive nel saggio intitolato: "Il coraggio": "Il mondo dei viventi è dunque esaurito tutto dai *mistici* e dai *disonesti*. Non v'è un terzo./ Ogni eroe è un mistico<sup>56</sup>- ogni uomo *buono* [...] è un eroe<sup>57</sup>. L'Eroe rimanendo nell'ignoranza dell'irrazionalità della sua soggettività non potrà mai essere un persuaso nonostante agisca sotto il suo istinto e sia mosso da una buona causa, l'uomo viceversa può ambire fin quando è in vita solo ad essere un eroe, ma nel momento in cui è persuaso il suo atto di bontà che aderisce alla sua accresciuta potenzialità e che consiste nella "persuasione persistente e assoluta della verità" deve necessariamente giungere all' "abnegazione dell'individualità e la morte"<sup>58</sup>. Similmente per Nietzsche "il dio è tipicamente distinto dall'eroe".

Ma se per il Goriziano l'assoluto è raggiungibile solo in virtù di una sconfinata azione poiché asintotico è il cammino della persuasione, diversamente per il "maestro": "ogni cosa buona è istinto" e continua "–e quindi leggera, necessaria, libera. *la fatica* è un obiezione (corsivo mio), [...] i piedi *leggeri* sono il primo attributo della divinità<sup>59</sup>.

Tutti e due infondo attribuiscono all'eroe una buona causa ma non un'ottima realizzazione poiché l'uno per il "misticismo della sua intenzione" l'altro per le "innumerevoli pene e fatiche" non raggiungono anzi sfuggono l'Assoluto.

Ed infine è sarà proprio l'allievo a tacciare la filosofia del maestro come *morale eroica*<sup>60</sup> (corsivo mio).

---

<sup>56</sup> Al mistico è a sua volta negata la possibilità dell'assoluto, poiché ogni idea di trascendenza è solo una volontà di superare la propria costitutiva ed invalicabile lacuna andando in questo modo a coincidere il concetto di mistico con quello di illusorio.

<sup>57</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La Melodia del giovane divino*, cit., p. 50.

<sup>58</sup> Ivi, p51.

<sup>59</sup> F. NIETZSCHE, *Il Crepuscolo degli idoli*, cit., p57.

<sup>60</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La melodia del giovane divino*, cit., p. 61.

## 1.4 La responsabilità e la libertà nel mondo della tecnica e dell'eroe nell'antica Grecia

Nella società della tecnica muta il senso dell'agire collegato ad uno scopo, ad un semplice fare come azione slegata dalle responsabilità.

L'azione in questo modo viene ridotta al mero compito, alla competenza tecnica.

Questo avviene a causa della specializzazione in cui un apparato sopravvive in virtù del sincronismo automatizzato delle sue parti. La responsabilità non fa parte della persona tutta che compie una determinata azione ma è collegata solamente al proprio piccolo compito<sup>61</sup>.

Similmente Hegel riconduce questo avvenimento all'avvento della democrazia ovvero all'istituzione che rappresenta lo stato nella sua astrazione ed universalità.

In questo scenario l'individualità sarebbe soggiogata dal volere più grande dello stato coercitivo e la libertà della persona risiederebbe solo nella possibilità di far propria la Legge assimilandola interiormente. In questo caso la responsabilità è confinata solo a quegli atti soggiacenti lo scopo ossia atti consapevoli indirizzati ad un determinato fine esulando dalla responsabilità personale quelli inconsapevoli o derivanti da cause non adducibili direttamente alla propria intenzionalità.

Diversamente stanno le cose nel contesto della mitologia greca classica in cui il potere d'azione dell'Eroe è sconfinato e ad esso è correlata una totale responsabilità che investe integralmente la persona tutta.

Hegel rintraccia nell'eroe questo ideale di uomo integro che per mezzo della sua compiutezza mette in campo le scelte che assorbono tutta la sua persona.

La responsabilità non viene né demandata ad altri né rifiutata, anche e soprattutto quando essa si rilevasse tragica o drammatica nei suoi risvolti.

«Nella condizione eroica il soggetto, com'è in connessione immediata con tutto il suo volere, fare e realizzare, così risponde in modo indiviso di qualsiasi cosa da questo fare consegua. Quando invece *noi* agiamo o giudichiamo azioni richiediamo, per poter imputare un'azione all'individuo, che egli abbia avuto conoscenza e consapevolezza del genere della sua azione e della circostanza in cui essa si è realizzata. Se le circostanze sono di altro genere e se così l'oggettività porta in sé determinazioni diverse da quelle

---

<sup>61</sup> G. ANDERS, *Noi figli di Eichmann*, Giuntina, Firenze, 1995, pp.60-63.

presenti nella coscienza di colui che agisce, l'uomo odierno non accoglie in sé l'intera responsabilità di ciò che compie, attribuendo a sé solo ciò che egli ha fatto consapevolmente e, in relazione a questo suo sapere, intenzionalmente”<sup>62</sup>.

L'Eroe risponde in prima persona per tutta alla legge, anche nel caso egli non fosse consapevole della sua colpa, proprio perché sente addosso tutto il peso della propria persona in ogni azione che compie. “a noi una tale condanna apparirebbe ingiusta come l'irrazionale cadere in preda di un cieco destino!”<sup>63</sup>.

Come sostiene Anders<sup>64</sup>, diversamente, l'uomo contemporaneo nell'era della tecnica, limita la sua responsabilità alla corretta esecuzione delle sue mansioni, al mero fare e rimane nell'ignoto circa le finalità delle azioni che compie.

La responsabilità propria è delegata ad altri: ai capi, ai superiori.

Per il Goriziano questo stato di cose rintracciato all'interno della macchina sociale, sia all'interno del mondo della tecnica che nel mondo della scienza, cade in preda all'irrazionale proprio perché l'organismo si scinde tra ciò che fa e le sue azioni non costituendo più una integrità dell'organismo.

E' così che, ricadendo nell'assenso inorganico, si giunge alla libertà di essere schiavi.

Dunque l'Eroe, il quale è inserito al di fuori dalla società e dalle sue leggi (anzi è legge per sé stesso<sup>65</sup>) è inserito all'interno di una sconfinata libertà e nell'*assoluta soggettività* rimane preda dell'irrazionale della propria necessità.

La soggettività dell'eroe non incontra che sé stessa fuori dal mondo, rimane in trappola dell'irrazionale della propria individualità, anche se essa costituisce un tutt'uno con sé stessa. L'eroe dunque è in qualche modo “*schiavo di se stesso*” ovvero della sua parte più irrazionale.

L'uomo contemporaneo, diversamente, essendo inserito all'interno della società in cui legiferano le norme, ha un diminuito potere di libertà rispetto all'eroe. Egli però rispetto all'eroe ha una consapevolezza minore degli scopi e delle finalità che coinvolgono il suo agire ed una minor possibilità di contatto tra il suo organismo e le cose del mondo. In virtù della propria coscienza risponde solo per la parte consapevole delle sue azioni

---

<sup>62</sup>G. W.F.HEGEL, *Estetica*, edizione italiana a cura di Nicolao Merker, Einaudi, Torino, 1997, tomo1, p.213

<sup>63</sup>Ivi., p.204.

<sup>64</sup>ANDERS, *Noi figli di Eichmann*, cit., pp 60-63.

<sup>65</sup>“Gli eroi sono invece individui che, partendo dall'autonomia del loro carattere e del loro arbitrio, accolgono in sé e realizzano il tutto di un'azione, ed in cui quindi appare loro disposizione individuale se fanno ciò che è giusto ed etico. Ma questa unità immediata di sostanziale ed individualità di inclinazione, impulsi, volere è implicata nella virtù greca, cosicché l'individualità è a se stessa la legge, senza essere sottomessa ad una legge per sé sussistente, ad un giudizio ed ad un tribunale. (Hegel, *Estetica*, cit. p. 211).

ed in rapporto alla bontà delle sue azioni. Egli ha un maggior grado di oggettivazione della sua libertà che, se gli conferisce da una parte una minor libertà, gli restituisce dall'altra una limitata responsabilità. Egli rimane sempre relativo di fronte al suo agire a causa dell'ignoranza del perché si muove e della limitatezza dei suoi movimenti che sono subordinati e limitati dal potere degli Altri.

L'uomo contemporaneo di cui parla Michelstaedter, in virtù di una oggettivazione della individualità, vive in preda dell'irrazionale, dei suoi relativi bisogni e nella "nebbia" delle "cose che sono e non sono", nell'ignoranza di una conoscenza autentica dello scopo da cui è mosso e nella limitatezza di un circolo astratto ed alienante: nella "libertà di essere schiavo".

Diversamente l'uomo Michelstaedter, come vedremo poi più specificatamente, nell'impossibilità di conferire alla soggettività un'autonomia dalle correlazioni che investono la coscienza e la volontà ad essa direttamente collegate, mira ,attraverso la *pura oggettività*, all'adempimento della sua *pura azione*.

L'idea di persuasione (l'unica libertà concessagli) viene perseguita attraverso l'espansione della coscienza fin quando la sua stessa eliminazione non gli restituisca la cristallinità del mondo.

L'uomo Michelstaedter, nell'infinità delle correlatività alle quali è subordinato rimane completamente privato della possibilità di dispiegare l'azione autentica, qualsiasi azione a cui conferire un senso. Egli vive nella completa urgenza di svolgere compiutamente la sua azione e per approdare ad una trasparenza più vasta del cosmo travalica il campo della coscienza approdando all'irrazionale della morte.

In definitiva L'eroe, pur attraverso un contatto autentico con la vita nell'assoluta soggettività è in preda dell'irrazionale di se stesso. Il rettorico vive a metà e delegando ad altri le responsabilità delle sue azioni è in preda all'irrazionale che lo fa vivere della sua morte. L'uomo Michestadter non sapendosi rappresentare come valido attraverso l'assoluta oggettività perseguita con "l'oggetto della coscienza"<sup>66</sup> porta l'autonomia all'assoluta indipendenza dal relativo, all'infinitesimo, al frammento, consegnandosi all'irrazionale della morte, consegnandosi dunque all'irrazionalità della coscienza ossia alla volontà di accogliere il cosmo dentro di sé.

---

<sup>66</sup> Mi riferisco all'io lacaniano. "L'io è un oggetto bello e buono [...] questa unità è ciò che per la prima volta si conosce come unità, ma come unità alienata, virtuale". (J. LACAN, *L'io nella teoria di Freud e nella tecnica psicanalitica*, Einaudi, Torino, 1991 (2006),P. 63.



## 1.5 In merito all'autonomia

La forma dell'ideale hegeliano ha come struttura fondamentale quella della compenetrazione di 'individuale' e 'universale'. In esso la soggettività non solo è una forma adeguata ad esperire la verità bensì essendo propria solamente dell'uomo (il per sé) può giungere così attraverso lo spirito al divino.

Questi presupposti sono totalmente differenti da quelli da cui muove Michelstaedter per il quale la soggettività sembrerebbe più che un'entità unitaria ed integra un fenomeno di scarto della coscienza e per lo più relegato all'irrazionale, per questo dunque alle dipendenze dell'altro.

La soggettività rimane schiava dell'oggettività a sua volta alle prese con le correlazioni che la intrappolano. "Ci è forza ammettere che l'oggettività è in qualche modo una soggettività"<sup>67</sup>.

Oggettività e soggettività sono unite dalla correlatività del bisogno e dall'assenso della volontà che non fa altro che aderire anch'essa al vile movimento del continuare. Soggettività e oggettività dunque sono due oggetti che affermano la coercitività del molteplice nella vita reale e che impediscono un rapporto d'identità con l'individuo. Soggetto ed oggetto sono anch'essi succubi della ciclica macchina alienante del divenire. Per scansare la correlatività egli cerca un'autonomia che consista nella ricerca assoluta dell'identità con sé stessa senza relazioni con l'altro. Eliminando così la sua influenza. "essa è l'estrema coscienza di chi è uno colle cose, ha in sé tutte le cose, uno indivisibile (traduzione dal greco), il persuaso, il dio".

Anche per Hegel però, similmente a Michelstaedter, vi deve essere un'autonomia che permetta il suo raggiungimento: "L'ideale è unità in sé e non solo formale ed esteriore. Ma anche unità del contenuto, immanente in lui stesso [...] nella fase attuale noi vogliamo rilevare questa determinazione come *l'autonomia* e richiedere che l'universale condizione del mondo appaia nella forma dell'autonomia, per poter in sé accogliere la forma dell'ideale". "La vera autonomia consiste solo nell'unità e compenetrazione dell'individualità con l'universalità, poiché l'universale solo attraverso il singolo

---

<sup>67</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la retorica*, cit., p.123.

acquista concreta realtà. Ed il soggetto singolo a particolare solo nell'universale trova la base incrollabile ed il contenuto autentico della sua realtà”<sup>68</sup>.

Michelstaedter conosce bene il filosofo tedesco del quale legge direttamente i testi in madre lingua ed il suo confronto viene impiegato massimamente nella *Persuasione* in merito alla libertà nella società: la libertà d'essere schiavi.

Tuttavia un concetto simile a quello dell'ideale hegeliano viene formulato all'interno del *Dialogo della salute* e degli *Scritti Vari*. È il concetto di organismo l'unico in grado di connettere il particolare con l'universale.

Le correlazioni cessano di essere tali per diventare congiunzioni ovvero relazioni immediate che l'organismo instaura con un campo più vasto d'esistenza, le cose lontane: l'assoluto. Lo stesso concetto viene ribadito dall'insegnamento socratico.

Negli scritti di Michelstaedter la capacità che all'individuo (il soggetto per Hegel) non sia preclusa la possibilità di una congiunzione più grande viene rintracciata in una condizione di Natura, nella Grecia antica, nell'infanzia, e nel sogno, tutti luoghi lontani dalla società l'ingresso nei quali segna la problematica del soggetto che viene in questo modo cacciato e spodestato a suo discapito dall'Altro (la società).

A questo punto per individuo non è concesso più giungere all'assoluto in nessun modo se non nell'assoluta autonomia.

Il primo concetto a negare tale possibilità è quello dell'iperbolicità dell'assoluto (Giustizia) a cui si approda solo tramite una “infinita attività” che comunque non riesce, se non nella morte, in nessun modo a lambirlo<sup>69</sup>.

L'autonomia<sup>70</sup> ricercata dal Goriziano però ,scevro di qualsiasi tipo di relazioni, svuota l'individuo della sua soggettività e dunque della possibilità di toccare qualcosa che non sia solo ed esclusivamente se stesso. È un'autonomia astratta e virtuale che riconsegna la sua individualità ad una dimensione oggettiva (oggetto privato del soggetto) e l'unità ad un'infinitesimalità, ad una cosalità.

---

<sup>68</sup> HEGEL, *Estetica*, cit.,pp.204-205.

<sup>69</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la Rettorica* ,cit., p79.

<sup>70</sup> “infatti abitualmente ciò che è in se stesso sostanziale, a causa di questa sostanzialità e causalità, viene considerato come l'assolutamente autonomo e suole essere chiamato il divino e l'assoluto in sé. Ma fissato in questa universalità e sostanza come tali, non è allora in se stesso soggettivo e viene quindi subito a trovare la sua ferma opposizione nel particolare dell'individualità concreta. In questa opposizione, come in ogni opposizione in generale, la vera autonomia va però perduta”. (HEGEL, *Estetica*, cit.,p205.).

A questo punto è possibile formulare un confronto delle due diverse tipologie di ideale<sup>71</sup> a cui sono ricollegate le due differenti autonomie.

Infatti per Hegel “nell’ideale appunto l’individualità particolare deve rimanere in indissolta concordanza con il sostanziale, e nella misura in cui l’ideale possiede la libertà e l’autonomia della soggettività, il mondo circostante delle condizioni e dei rapporti non deve avere un’oggettività essenziale già indipendente per sé dal soggettivo ed individuale. L’individuo ideale deve essere in sé chiuso, l’oggettivo deve ancora far parte di lui, non deve muoversi e realizzarsi per sé sciolto dalla individualità dei soggetti, perché altrimenti il soggetto si ritira di fronte al mondo già per sé compiuto, come ciò che è semplicemente subordinato.”<sup>72</sup>

Nell’ideale Hegeliano è richiesta l’identità. Quest’identità avviene in prima istanza tra coscienza e corpo, tra individualità e sostanzialità, quindi tra soggetto ed oggetto ed in ultima istanza quando il soggetto è integro ed unitario può stabilire una relazione più vasta con l’universale che ricomprende la soggettività, una soggettività intesa come accordo tra soggetto e oggetto.

L’ideale michelstaedteriano, pur invocando l’unità ha tutt’altra matrice:

“Ben dice una voce in me [...]”<sup>73</sup>

In Michelstaedter l’unità è minata in più modi. Il divario operato dalla coscienza sul corpo è incolmabile poiché è impossibile eliminare dalla coscienza la volontà e da quest’ultima il bisogno. Infatti, affinché la coscienza sia persuasa si necessita che essa sia «coscienza delle cose per sé stesse e non pel mio bisogno». Inoltre anche la sostanzialità del corpo è affetta dalla stessa voragine, il vuoto che apre la fisiologia del bisogno<sup>74</sup> e che lo consegna inevitabilmente alle dipendenze dell’altro. Inoltre è impossibile la coincidenza tra soggetto ed oggetto essendo sempre il primo diviso e dipendente da un oggetto: il bisogno, la coscienza.

La coscienza dunque, l’unica che si accorge e pone fine alle dipendenze dell’altro è inseguita di per sé stessa in un percorso di alienazione che non mantiene nessun tipo di

---

<sup>71</sup> Sebbene per quanto riguarda il filosofo goriziano siamo solo noi a poterlo intendere come ideale per lui trattasi di pensiero concreto, incarnato.

<sup>72</sup> HEGEL, *Estetica*, cit. p., 206.

<sup>73</sup> C. MICHELSTAEDTER, *LA Melodia del giovane divino*, cit., p. 59.

<sup>74</sup> “all’individualità poggiate su di sé, seppur in modo solo formale, si vuole viceversa attribuire autonomia nella stabilità del suo carattere soggettivo. Ma ogni soggetto a cui manchi il vero contenuto di vita nella misura in cui queste potenze e sostanze se ne stanno per se stesse fuori di lui e rimangono un contenuto estraneo alla sua esistenza esterna ed interna, cade egualmente nell’opposizione contro il vero sostanziale, perdendo quindi lo stadio di consistente libertà ed autonomia. (HEGEL, *Estetica*, cit., p. 205.).

relazione con gli altri, con il mondo. L'unica possibilità è quella di ampliare la coscienza fino a quando anch'essa, nella sua estinzione possa diventare pregnante e trasparente:

“Io seguo me stesso come colui che insegue la propria ombra finché la vede ingigantita e perdersi nell'ombra universale”<sup>75</sup>.

Non è difficile dedurre dalle premesse che l'ombra universale, ossia l'Assoluto coincida con la morte.

## 1.6 Il porto ed il focolare domestico

Il Goriziano nella sua opera fa intendere che la cura, similmente alla sicurezza ,è ciò da cui rifuggire poiché è ciò che dà vita alla filopsichia ovvero alla propria viltà , la voluttà della vita che si perde nel piacere. È assenso inorganico poiché non vi è un organismo che stabilendo un contatto con il mondo,, attraverso il bisogno che chiede, da quello arrivi a percepire se stesso e a provarne piacere.

La relazione con il mondo è frutto di una interpretazione rettorica mediata da una consistente patina di inautenticità fatta di ornamenti dell'oscurità. E' il piacere che sente se stesso e l'organismo è un organo scisso. Dunque è l'organo a subire il piacere. Vi è una condizione subalterna di dipendenza dal piacere e dunque di una non autonomia rispetto ad esso.

Il corpo, l'organismo è il negativo del piacere dove ciò che viene percepito è quel vuoto che è il corpo e la sua voragine interna.

Il piacere sta dunque al corpo come quel confine instabile che delimita il contatto con il reale. Ciò che rimane della realtà, della mia realtà, è il piacere che altro non è che la mistificazione del mio vuoto interiore, del mio dolore.

A partire dalla mia condizione di manchevolezza la cura e la sicurezza sono le gabbie della volontà altrui che la voluttà, la seduttività , l'amichevolezza, la persuasività rendono dolce rassicurazione per la mia paura e la mia realtà si rivela un'enorme illusione. Così il piacere di essere cinti non è altro che una protezione illusoria contro la

---

<sup>75</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Opere, Scritti Vari*, cit.,p.782.

paura della mia morte. Il piacere è veste di questa paura. È dunque il piacere la menzogna del dolore, la maschera del dolore. Il piacere è quel limbo inebriante, quell'anestesia contro il dolore che ci riconsegna ad una realtà diversa rispetto a quella autentica, la propria vita esperita integralmente.

La cura e la sicurezza attestano anche il potere dell' altro e la dipendenza e la subizione nei suoi confronti. Il peso che pende e dipende.

Il rimarcare la fallacità della cura e della sicurezza è anche un voler attestare la propria persona, l'individualità, rispetto agli altri.

Inerenti al concetto di cura vi sono due immagini metaforiche dell'animo dell'autore : la casa (il fuoco domestico) ed il porto.

Ad entrambi è associato un concetto di fiamma, di fuoco: ma di un calore effimero ed illusorio nella prima accezione e di una autentica conflagrazione risoltrice nel secondo. Al concetto di fiamma non è del tutto sbagliato associare un concetto di spirito o di spiritualità.

Il focolare domestico è il luogo da disdegnare poiché fallace ed illusorio nonché lenitivo del dolore.

Attestare il bisogno di cure è attestare la dipendenza nei confronti delle illusorie assicurazioni domestiche (dei propri cari), nonché attestare la propria condizione da adolescente rispetto all'avvenire dell'uomo. Rimanere nel limbo delle cure è un rimanere arenati in tale condizione deficitaria, nel proprio "ozio laborioso".

Rimanere in questa condizione è aderire ad una direzione scelta da altri e non convergere con la propria. Tale scelta è una scelta codarda poiché il coraggio risiede nell'unica scelta possibile, quella che "non copri la faccia al dolore" e ripugnando il piacere porti ad una presa di sé.

Il porto di contro non è la terra in cui si rifugia il pavido, non è la stanca vita che per inerzia si dà al continuare (come fa il pescatore). Il porto è quel luogo che solo sa contenere tutta la furia del mare , del nembo più forte. Il porto non abbisogna della cura poiché sa che sotto il dolore (la pena) arde la fiamma selvaggia. Ma l'unico atto coraggioso capace di contenere quest'enorme dolore è la morte, che non è abbandono, e l'unico modo per sottrarsi alla "cura dell'avvenire" è "navigare verso il nostro libero mare". Il porto è quel luogo interiore, quel confine che coincide con il tutto (con il divenire) e che si dà al fiammeggiare solo per atto estremo di una suprema volontà.<sup>7</sup>

## 1.6.1 Umidità

L'umidità è un concetto di provenienza eraclitea, a mio. Per Michelstaedter, umidità è sinonimo di viltà e di voluttà, si rimarca il suo essere senza forma, ad uno stadio intermedio e continuativo, senza ruolo, senza una conformazione, senza una determinazione e la dipendenza, l'attaccamento alle cose, insomma il piacere che mistifica l'atrocità del pathos.

Il concetto di umidità, ha come base quello di acqua, la sostanza del divenire eracliteo che come è noto per l'autore è quel movimento corrosivo che rende inautentico tutto ciò che incontra.

L'acqua non è un condizione astratta, non è autonoma ed indipendente. L'umidità è solo un *momento* del movimento circolare. La necessità dell'acqua è inserita nel circolo che ritorna per i vari stadi della materia, a partire dai più pesanti, liquefacendosi fino a quelli più leggeri, ed attraverso questo circolo non alienante e che ci estromette, ma che ci coinvolge e di cui dobbiamo necessariamente far parte, che possiamo esperire la verità.

L'acqua è costitutiva della verità nella sua circolarità e tale circolarità è quella di cui facciamo parte, non quella che ci costringe in un vortice inautentico. Una circolarità che nelle differenze, negli opposti, nello scambio, trova la sua perfetta armonia, la sua idea unitaria.

Il concetto della sostanza liquida è assimilabile al dionisiaco similmente a quanto formulato da Nietzsche, e ad esso si associa il significato di mistero, di pathos, il turbinio che promana dal cuore della terra, ciò che muove l'animo, i moti dello spirito, la manifestazione del profondo e dell'arcano con cui l'uomo non può esimersi dal rapportarsi per smascherare la menzogna e giungere ad un contatto con la verità.

L'occhio asciutto<sup>76</sup> di Eraclito ( l'occhio asciutto, anima più saggia e migliore) è sì sinonimo di saggezza e limpidezza d'animo, ma questo non vuol dire che tutto ciò che è umido sia da condannare tout cour, bensì attesta il fatto che se l'uomo si abbandona lascivamente all'adulazione del piacere possiede un animo ebbro, tracotante, incontinente, lascivo.

Anche qui l'umidità è in un ottica valutativa, è viltà!

---

<sup>76</sup> Secco splendore è l'anima più saggia e migliore, *o piuttosto*: l'anima secca è la più saggia e la migliore (*I Presocratici*, cit.,p.219.).

Nella *Persuasione* è ribadito questo concetto: “e nello sguardo *umido* e supplichevole che invoca dal dottore la continuazione qui sulla terra e del prete la continuazione oltre la tomba, dove dà l’ultimo guizzo la paura della morte”<sup>77</sup>.

Per Eraclito non vi è un assoluto per cui l’umidità sarebbe un male una volta per tutte, bensì il giudizio è relativo a ciò che vi è sottoposto.

L’umido è un male per il secco ,ma è un bene per l’arido. Il secco è elemento distintivo del saggio, colui che non si è fatto sopraffare dal moto delle passioni, mentre per l’arido, ossia l’impoverito, il decadente, è un male la sua secchezza.

Tutto rientra all’interno di un circolo che è all’interno di una relazione. Umidità per il greco non è un autonomo esser così come si è punto e basta. L’umido non rimane umido a vita perché “le cose fredde si scaldano, il caldo si fredda, l’umido si secca, ciò che è *arido* (corsivo *mia*) s’inumidisce”<sup>78</sup>.

Per Michelstaedter l’umido vive all’interno della stessa ciclicità insensata della crisalide, inserito all’interno di un movimento inesausto (affannosa umidità).

L’umido non è né secco né bagnato, è uno stadio intermedio che non si persuade, che non trova la sua determinazione. In questo senso è arenato ed inconsapevole ed in una fase di stagno.

Ciò che Michelstaedter denuncia e vede eternamente inautentico è questa condizione limbica adolescenziale della bambagia lasciva delle , della cura e della sicurezza nella ricerca del piacere come empiastro al dolore. È questo eterno stadio intermedio che non trova una conclusione, una conciliazione, che lo lascia alle prese con la sua parte mancante e che anela ad una presa di sé integrale ed autentica.

All’interno della poesia Dicembre contenuta nelle *Poesie* viene riproposto tutto il ciclo dell’umido che passa tra i vari stadi dalle materia dai più solidi (la goccia) fino a quelli più aeri (la nebbia). Il loro denominatore comune più che l’acqua nel suo elemento naturale e vitalistico è l’umidità con una connotazione negativa di viltà.

Nonostante la circolarità degli stadi della materia non bisogna farsi trarre in inganno poiché in tutte le sue manifestazioni l’umidità ha sempre la stessa accezione, quella di viltà nei confronti della vita. Il ciclo che Michelstaedter descrive all’interno della lirica ha la stessa natura alienata di quello del *Il canto delle crisalidi* ed in *Ognuno vede quanto l’altro falla*.

---

<sup>77</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la retorica* , cit.,96.

<sup>78</sup> I Presocratici : *Testimonianze e frammenti*. cit.,p.221.

La circolarità dell'umidità non ha nulla a che fare con quella di matrice eraclitea per cui gli opposti trovano armonia, equilibrio e conciliazione dalla loro reciproca compenetrazione, bensì l'accezione valutativa rimane sempre negativa ed il circolo permane nella sua autonoma astrattezza.

Infatti la nebbia è il tessuto ontologico, esistenziale dell'uomo rettorico che vive tra le cose "che sono e non sono" simultaneamente nel grigiore dei giorni promiscui che non hanno un netto colore.. La goccia è soggetta alla gravità a causa della sua natura "pesante" che la fa cadere "continuando" nei suoi bisogni. La "terra molle" e le "pozze putride" sono la società in cui è concentrata tutta la potenza della viltà e della reciproca violenza e dipendenza. Ma anche quando la goccia perde la sua natura pesante e si sgrava dalla zavorra dell'irrazionale della sua esistenza ad opera della noia e del disinganno, anche quando il peso, facendosi più etereo, può per mezzo della sua leggerezza volare, il suo innalzarsi rimane comunque un precipitare, un galleggiare passivamente pur essendo trattenuto da un'insensata attività, un movimento inesausto alla ricerca di una vana persuasione, di una stabilità, di una determinatezza che non troverà mai. La noia e il disinganno sono ciò che rompono l'accidia, la fedele compagna della nebbia, in cui persino la natura rimane soggiogata e presa nella morsa letale dell'infinita pigrizia e dell'ovatta della vita.

Scende e sale senza posa  
Nebbia e pioggia greve e scura  
Nella nebbia la natura  
si distende accidiosa

Goccia, goccia live e chiara  
Va sicura al suo destino  
Scende e spera, e vanno a gara  
Altre gocce senza fin

Giù l'attende terra molle  
Dove all'altre unita va  
A formar le pozze putride  
Per i campi e le città.



Nella pozza riflettete  
Gocce unite in società  
Grigio in grigio terra e cielo  
Per i campi e le città.

Ma la noia e il disinganno  
Fa le gocce sollevar  
Ed il bene che non sanno  
Van col vento a ricercar.

Dalle pozze dalle valli  
Sale il velo e in alto va,  
non ha forma né colore  
l'affannosa umidità<sup>79</sup>

nella nebbia la natura si distende accidiosa,  
scende e sale senza posa  
pioggia e nebbia fastidiosa.

Il concetto che si oppone a quello di umidità, riflettendo sempre l'impostazione parmenidea di partenza in cui gli opposti sono e rimangono in eterna contrapposizione, è quello acquatico contenuto all'interno de *I figli del mare*.

L'acqua non è la singola goccia e nemmeno una comunità di gocce; l'acqua non è nemmeno il mare ma è tutta la forza che esso contiene, è la sterminata volontà che all'interno di un punto, il porto, si trattiene. La furia del mare, di contro alla viltà, è puro coraggio. Coraggio di rinunciare a qualsiasi forma di soggezione nei confronti dell'altro, l'altro che ti assicura e ti adula attraverso la cura a cui il vile si attacca instancabilmente per concedersi una tregua dal timore della morte. È coraggio che vince ogni timore di chi codardo fugge a ripararsi pavidamente. È l'onda più grande da

---

<sup>79</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Poesie, Dicembre*, cit., p.56.

cavalcare, l'unica che valga la pena di affrontare veramente. E' il fuoco che irradia della più potente conflagrazione, non è il tenue calore del "domestico focolare".

“Senia, il porto non è la terra  
dove ogni brivido del mare  
corre pavido a riparare  
la stanca vita del pescator.  
Senia, il porto è la furia del mare,  
è la furia del nembo più forte,  
quando libera ride la morte  
a chi libero la sfida”<sup>80</sup>

## 1.7 Michelstaedter e Heidegger

Inizialmente la critica intorno al Goriziano, travisandolo, lo ha spesso posto accanto alla poetica del D'Annunzio e alla filosofia del Gentile, ma come fa notare Sergio Campailla “Dopo la lettura esistenzialistica del Moretti Costanzi, [...] i nomi che si pronunciavano a proposito del Goriziano erano quelli di Schopenhauer di Nietzsche di Kierkegard e di Heidegger”.

A sottolineare l'inerenza stretta, talvolta forzata tra il Nostro e quest'ultimo fu J Ranke che ritenendo improbabile un qualsiasi rapporto tra Michelstadter ed Heidegger, giudicò l'opera del giovane come “anticipazione” di quella di Heidegger.

Come fa notare Giorgio Brianese nel saggio *Essere per il nulla. Note su Michelstaedter e Heidegger* Il punto di maggior prossimità, l'essere per la morte, rappresenta anche quello di maggior distacco.

Per il Goriziano la morte viene a consistere nell'inevitabile circostanza che dischiude la sola possibilità di vita autentica. La morte è la sola voragine in grado di contenere la vita mentre per Heidegger la morte fisica è intesa in termini di finitudine della realtà

---

<sup>80</sup> C: MICHELSTAEDTER, *Poesie, I figli del mare* cit.p82

umana, non ha in sé nessun assoluto poiché toglie al Dasein ( l'Esserci) la sua essenza e la riconsegna alla contingenza ontica della presenza e dell'utilità, al cadavere , alla cosa tra le cose.

In tal senso se per il persuaso è possibile una decisione che mette in atto la morte- ed anzi tale decisione è necessaria perché solo in essa il persuaso realizza l'autentica persuasione- ciò non è invece possibile all'interno dell'esistenza del Dasein e Heidegger d'altronde lo dice esplicitamente..L'essere-per-la-morte non concerne la realizzazione della morte ma è «l'anticipazione di un poter essere di quell'ente il cui modo d'essere ha l'anticiparsi stesso».

Il Dasein, là dove il persuaso si suicida, assume un atteggiamento di attesa e di angoscia (nella quale ultima il Dasein anticipa il proprio poter-essere)»<sup>81</sup>.

L'essere per la morte in Heidegger va interpretato come anticipazione, come la possibilità che l'esserci ha in quanto libertà (e solo in virtù di questa libertà) di giungere alla propria fine, alla sua conclusione, alla sua meta. Fine intesa come di un essere. Dunque tale mancanza d'essere è la possibilità di muoversi o l'opzione di soffermarsi su sé stessi. L'in sé del soggetto per Heidegger nella morte è mero oggetto, cosa tra le cose, mentre nel conseguire il suo per sé ha l'opzione, la libertà di dirigere la sua essenza verso un limite o fingerlo in virtù di un suo superamento. La morte è un limite, è una forma che tratteggia il campo d'una esistenza.

Michelstaedter non vuole introdurre nessuna falla nel discorso, la falla è *la speme* [per] *giunger alla morte*. O sì o no, o essere o non-essere, nessun forse e nessun patto. Di fronte a nessun limite si concretizza il limite più grande, quello di abbracciare un cosmo che per la nostra finitudine-e per la falla della ragione- non c'è dato di abbracciare.

Heidegger in ultima analisi ammette questa beffa del discorso, riammettendo quello che per il Goriziano potrebbe esser considerato un sotterfugio, un inganno. D'altronde la sua è un'analisi ontologica del senso dell'Essere e vuole venire "a ferri corti" con esso. Non v'è volontà d'affermarsi ma la sola volontà di cercare di affermare una verità in maniera neutrale mentre il Goriziano ,come evidenzia Ranke, "non solo implica una partecipazione accompagnata da un principio di valore, ma addirittura è nato da tale

---

<sup>81</sup> G: BRIANESE; *Essere per il nulla, note su Michelstaedter e Heidegger*, rivista della Biblioteca Statale Isontina di Gorizia, volume LIX, 1984, p.41.

partecipazione , e ne è così compenetrato che un atteggiamento di fredda distanza di fronte all'oggetto analizzato non può trovar posto”<sup>82</sup>.

Heidegger evidenzia che la nostra esistenza (La Verità dell'Essere) , la nostra costituzione manchevole, tacciata d'essere un male da Michelstaedter, è in realtà ciò che ci differenzia dalle cose tra le cose. Solo tale lacuna ci differenzia e ci conferisce una libertà umana a cui è delegata la decisione se esperire o meno la vita autentica, ma l'anticipazione della morte è essenziale perché blocca il meccanismo (ingranaggio) della volontà fine a se stessa, la volontà esteriore, l'accidente, la correlatività.

Tale meccanismo è interdetto poiché attraverso l'anticipazione viene forzato l'ingranaggio che non può declinare l'esigenza dell'individuo con la volontà individuale. Si potrebbe così invertire il discorso michelstaedteriano: *“la paura della menzogna da origine alla ipocrisia,[...]l'ipocrisia è la menzogna della menzogna.”*

Dunque la menzogna dell'anticipazione della morte può essere il solo strumento per smascherare la propria menzogna, è un porsi faccia a faccia con essa, poiché se la condizione di vita è inautentica ed arenata, il suo specchio, la sua verità, la sua causa è una bugia: la verità di una vita che si finge è la bugia, ossia è una vita che si finge la verità.

Nella finzione l'uomo si para davanti la verità della propria illusione: il vivere inautenticamente. Attraverso questo “sotterfugio” l'uomo rompe l'ingranaggio del continuare: Il ciclico tramare il filo e all'unisono farsi gabbia-feretro della crisalide.

Michelstaedter allo stesso modo ingenuo non riesce a porsi al di qua della calunnia della vita e aldilà della calunnia della morte che ha la stessa valenza di inganno.

La soluzione consiste tutta intera in un solo punto: *“in un punto si raccolga in un porto”* e *“di sé stessa in un punto faccia fiamma”*<sup>83</sup>. Di conseguenza anche l'idea di persuaso si capovolge e diventa un'immagine retorica che imbavaglia la verità. La possibilità di incontro nell'autenticità è infatti rintracciata nell'esposizione al nulla. Di conseguenza

---

<sup>82</sup> “l'analisi heideggeriana dell'Esserci è inserita come “ontologia fondamentale” nell'orizzonte del fondamentale problema ontologico del senso dell'essere in generale. Per risolverlo si prendono le mosse dall'Esserci, da quel modo di essere che si trova – domandando, prendendo posizione, dicendo- in una distinta posizione chiave rispetto all'essere. In Michelstaedter al contrario l'analisi dell'esistenza rientra del tutto nel contesto di una professione di fede morale ... Heidegger si pone addirittura ad un fraintendimento etico moralizzante dell'analisi dell'esserci, e può essere significativa al riguardo la dichiarazione “che l'interpretazione ha uno scopo puramente ontologico ed è del tutto estranea ad una critica moralizzante dell'esserci quotidiano”. (J. RANKE, *Das Denken Carlo Michelstaedter. Ein Beitrag zur italienischen Existenzphilosophie*, in “*Zeitschrift für philosophische Forschung*” XV, 1961, pp.101-103; trad. Italiana a cura di D. FAUCCI: *Il pensiero di carlo Michelstaedter. Un contributo allo studio dell'esistenzialismo italiano*, in “*Giornale critico della filosofia italiana*”, XLI, 1962, IV, pp. 518-539).

<sup>83</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Poesie*, cit. pp.73-74.

la possibilità di un'esistenza autentica può risiedere nella retorica nel momento in cui, superando la valutazione pessimistica dell'inganno, esso possa approdare ad un sostrato più veritiero.

### 1.7.1 Esistenza come possibilità

Entrambi i pensatori muovono dalla concezione di esistenza come possibilità.

Entrambi inoltre hanno come oggetto d'analisi quello della quotidianità media (la medietà umana).

Ma mentre per Michelstaedter la possibilità è una questione di aut-aut : o retorica (medietà, quotidianità) o persuasione (vita autentica ). Per Heidegger la possibilità<sup>84</sup> d'esperire la vita autentica risiede nell'Esserci nel suo essere al mondo.

Mentre tra l'idea di persuasione e quella di retorica non intercorre nessun tipo di relazione a causa dell'impianto parmenideo da cui Michelstaedter trae ispirazione, l'Esserci si mantiene sempre in una qualche *relazione* con l'Essere, anche nella quotidianità<sup>85</sup> media «non fosse che nella forma della fuga di fronte ad esso o nella dimenticanza di sé»<sup>86</sup>. Per Heidegger inoltre l'essere è il puro e semplice *transcendens* «solo esso dischiude la possibilità e la necessità della più radicale individuazione»<sup>87</sup>.

La possibilità per il Goriziano è in senso assoluto.

Tra inautenticità ed essere non vi è il vuoto. L'inautenticità è solo in relazione al suo Non-Essere, ne è la manifestazione. La medietà mette in luce solo la vita inautentica e la possibilità che nel fondo dell'uomo risiede non si pone in nessuna relazione con essa se non nel rapporto di contraddizione. Non essendoci relazione tra inautenticità ed

---

<sup>84</sup> "E poiché l'Esserci per essenza è via via la propria possibilità, questo ente può nel suo essere "scegliere" se stesso, conquistarsi, perdersi, o conquistarsi solo in apparenza". Esso può essersi perso o non ancora conquistato, solo in quanto è per sua essenza solo *possibilità* (corsivo nostro) di esser *autentico*, cioè a sé proprio.[...] L'inautenticità può anzi determinare l'esserci nella sua piena concretezza in quanto affaccendato, allegro, interessato, gaudente".M: HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano, p.69.).

<sup>85</sup> "Questa indifferenza della quotidianità dell'esserci non è nulla ma è un carattere fenomenale positivo di quest'ente. Ogni esistere così com'è, parte da questo modo d'essere e vi ritorna. Noi chiamiamo questa indifferenza quotidiana dell'esserci *medietà*. (Ivi.,p.70.).

<sup>86</sup> Ivi., p.71.

<sup>87</sup> Ivi.,p.64.

essere non vi è tantomeno la possibilità di ricavare dall'inautentico (medietà) qualcosa di autentico se non ad opera di una scelta radicale. La possibilità assoluta (Essere o Non-Essere) si capovolge in impossibilità di scelta all'interno del campo d'esistenza quotidiana come scelta autentica e valida.

Se per Hedidegger la possibilità d'essere si muove a partire dalle condizioni della medietà poiché «parte da questo modo d'essere e vi ritorna» in Michelstaedter questa possibilità è interdetta e la possibilità ,più che essere la strada che viene percorsa ,risulta essere il ciglio sul quale l'azione si blocca nell'ineluttabilità del constatare l'inconsistenza (l'asintoticità ) di una “giusta azione”. La possibilità nella realizzazione è una condizione aprioristica, una opzione, della condizione d'esistenza.

La concezione assolutistica della possibilità (o sì o no) viene a consistere così in ultima istanza nell'impossibilità da parte della vita sociale di approdare ad alcunché d'autentico. La scelta messa in campo all'interno della vita concreta può solo avvicinarsi ad una vera scelta solo se viene compiuta lungo il sentiero della persuasione. Ma se la vita, che si riflette nella società, è un ingranaggio, un meccanismo, un sistema che si muove senza sosta, l'unica libertà che rimane all'uomo è quella di aderirvi o di sottrarvisi. Nel momento dell'adesione tuttavia si dà avvio ad una finta libertà, quella di essere *schiavi* ed i soli movimenti della libertà che si incontrano sono quelli che intervengono nel regno della correlatività (della relatività).

Se tutto ciò che è correlativo in questa accezione è inautentico, ogni possibilità che si muove intorno a tale relatività è inautentica. ogni scelta una scelta correlativa, dunque una piccola scelta, una scelta vile. Seguendo il corso della censura di tutto ciò che è piccolo, che è vile e relativo si arriva all'unica soluzione, ovvero quella di impugnare un'unica e sola scelta traduttrice dell'unica possibilità assoluta.

Se dunque la società è automatizzata essa non si pone in nessun rapporto con la libertà, con la effettiva attuazione delle sue possibilità e nel movimento astratto, isolato ed isolante, rende astratta ed illusoria la vita di chi l'assoggetta a sé.

Negando la trascendenza come possibilità di superamento dei propri limiti, della condizione di manchevolezza e di tutto ciò che è relativo è negata la possibilità dell'assoluto nella vita attuale. Quest'assoluto per quanto io possa tendermi<sup>88</sup>, non

---

<sup>88</sup> Michelstaedter a questo proposito usa sovente il termine “contendersi” che indica sia l'atto di tendersi verso di un oggetto ma nello stesso tempo anche il conflitto interiore che sottende il suo intento, l'azione latente che fa fatica a prendere lo slancio vitale.

aderirà mai alla mia persona, che è solo maschera della mia manchevolezza: L'uomo relativo per l'assoluto non è nessuno, è soltanto un difetto.

Infine la concezione d'esistenza come possibilità trova nel discorso heideggeriano la sua più importante applicazione. Infatti al Dasein in ultima ipotesi è data l'estrema possibilità di ritenersi concluso, poiché solo questa estrema circostanza isola realmente l'uomo dal suo contatto con il mondo e con gli altri ed è dunque la sola possibilità concessa di essere solo con sé stesso, uscendo così dal vortice del vivere inautentico, dalle vicissitudini della vita.

Questa possibilità esula dall'effettiva applicazione del decesso fisico, bensì essa è intesa in senso di "anticipazione" nei confronti della morte, come libertà concessa al Dasein di procurarsi la propria fine, bloccando così la programmazione ed il calcolo protesi alla sua autoconservazione. In Michelstaedter tale possibilità è negata, poiché qualsiasi cosa implichi un concetto di illusione o finzione viene bollato come inautentico e vile. Le possibilità sono due senza mediazione.

## 1.7.2 La cura

Nel peso Michelstaedter riconosce la condizione di manchevolezza dell'esistenza umana. Questa originaria lacuna causata dalla volontà del bisogno fa sì che l'uomo rettorico nel suo vivere attuale manchi sempre della sua pienezza d'essere perché il suo presente viene sempre svuotato<sup>89</sup> dalla programmazione del soddisfacimento del bisogno in una proiezione nel futuro che riconsegna la vita ad un vivere virtuale ed inautentico. "La volontà di se stesso nel futuro è ciò che fa sì che il rettorico debba prendersi cura del (proprio) futuro invece che del presente. In questa cura per il futuro è rintracciabile, per Michelstaedter, la stessa inautenticità del vivere".

Il Goriziano si pronuncia a proposito della cura sempre in un'accezione negativa,.

La cura è ciò che allontana l'uomo dalla responsabilità della propria vita e l'urgenza di fronteggiarla autonomamente ed indipendentemente. La cura finge attraverso le sue

---

<sup>89</sup> "La sua vita e questa mancanza della sua vita" [...] "Né alcuna vita è mai sazia di vivere in alcun presente, ché tanto è vita, quanto si continua, e si continua nel futuro, quanto manca del vivere". (C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la Rettorica*, p.40).

adulazioni un illusorio piacere che inebria ed anestetizza le risposte dell'organismo che non sono più pronte ad esperire in maniera autentica la vita. Essa proietta una finta rassicurazione e consolazione della paura della morte lasciando arenato l'uomo nel limbo inautentico del piacere. Il problema della cura dunque rimane inscritto in un problema d'alterità. Ciò che conferisce una valenza negativa alla cura è la minaccia dell'Altro, il quale, nel suo concedere attenzioni e riguardi mette da parte l'uomo spodestandolo dalla sua guida e della possibilità di vivere autonomamente.

L'accezione negativa della cura dipende dunque a sua volta preliminarmente dalla concezione negativa dell'Altro, il diverso che allontana da sé.

Diversamente l'ontologia heideggeriana è incentrata sulla costituzione di una esistenza che è inserita all'interno del campo dell'altro, all'interno di un mondo come "esserci" e insieme ad altri esserci", ovvero nel "con-esserci". Il con-esserci è "quell'essere in vista del quale agli altri che ci sono è fatto luogo nel mondo. Questo "con esserci" degli altri è dischiuso nel mondo un esserci solo perché l'esserci è, in se stesso, essenzialmente un "essere-con"<sup>90</sup>. La natura d'essere-con dell'esserci è a prescindere dall'ottica valutativa del discorso degli altri. Essa si pone in senso ontologico esistenziale e non in senso fattizio al di là delle possibili problematiche che l'altro può portare con sé. "L'«altro» ente ha a sua volta il modo d'essere dell'esserci. L'esserci-con implica dunque il tenersi in un rapporto d'essere tra un esserci ed un altro esserci.[...] Questo tenersi in rapporto ad altri diventa allora la proiezione del proprio essere- a- se stesso «in un altro». L'altro è un doppiante del sé"<sup>91</sup>. Per Heidegger l'essere-solo è "un modo difettivo dell'esserci",<sup>92</sup> anzi la sua possibilità non dipende dalla reale vicinanza con altri perché "anche se questi ed altri ancora ve ne fossero, l'esserci potrebbe essere solo".<sup>93</sup>

Heidegger identifica due diverse tipologie di cura e presenta due possibilità estreme:

"Esso può in certo senso sottrarre all'altro la «cura» e, nel pro-curare, *saltar dentro* al suo posto e in suo favore.[...]. Questi viene così spinto via dal suo posto, messo da parte, per poi rilevare a cose fatte il pro-curato e disporne come di cosa già pronta, risparmiandosene la fatica. Di un tale prendersi cura l'altro può diventare dipendente ed esserne dominato, anche se tale dominio può essere tacito e restare inavvertito a chi lo subisce.[...]. Sussiste la possibilità opposta: quella di un prendersi cura che non *salta*

---

<sup>90</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit.,p.176.

<sup>91</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit.,p. 182.

<sup>92</sup> Ivi.,p. 177.

<sup>93</sup> *Ibidem*.



dentro, quanto piuttosto *avanti*, rispetto al poter essere esistente altrui, non per sottrargli la «cura» ma, anzi proprio per restituirla in quanto tale e per davvero. “Questa cura che riguarda essenzialmente l’autentica cura cioè l’esistenza dell’altro e non un *che-cosa* che esso procuri, aiuta l’altro a diventare, *nella* sua cura, perspicuo a se stesso e *libero per* essa.

Dunque Heidegger differenzia due tipologie del prendersi cura: una che salta dentro spodestando l’altro, ed un’altra che salta avanti per restituire all’altro la propria cura, Quest’ultima tipologia di cura coincide con l’esistenza intera.

Infatti “tale solidarietà autentica è l’unica che rende possibile quella giusta dedizione alla cosa, che fa luogo all’altro nella sua libertà per se stesso”.. La vita umana è la commistione delle due che “mostra molteplici forme miste”<sup>94</sup>.

La cura però ,differentemente dal prendersi cura, non è una possibilità dell’esserci bensì ha natura pre-ontologica è una condizione che viene prima dell’esserci stesso. Dunque l’uomo si prende sempre in qualche modo cura di sé e degli altri, non fosse che nella misura in cui questa cura sia piuttosto un sottrarre la cura a sé o agli altri.

Nell’angoscia l’esserci scorge la sua natura spostata rispetto all’essere: il “dejetto esser nel mondo”, ed in cui l’esserci riconosce il fatto d’essere abbandonato a se stesso. Infatti “l’esserci nel suo essere, è già sempre avanti a sé. L’esserci è già sempre «al di là di sé» non in quanto si tiene in rapporto ad altro ente, che esso non è, bensì come essere a quel poter essere, che esso stesso è. Questa struttura d’essere dell’essenziale «importa di..» noi la concepiamo come l’essere-avanti-a- sé dell’esserci”<sup>95</sup>. Quest’ultimo però non è visto come mancanza dell’essere, bensì è congenito nell’esserci la sua qualità fattizia di trovarsi spostato rispetto a sé stesso. Questa mancanza differentemente è vista come possibilità e libertà che l’esserci ha di incontrare se stesso. L’essere –avanti- a -sé è una situazione congenita ed ineluttabile e se da un lato rappresenta l’abbandono nei confronti di se stesso dall’ altro, nell’esserci “in quanto essere al più proprio poter essere, sta la condizione esistenzial-ontologica della possibilità d’esser-libero per autentiche possibilità esistentive”<sup>96</sup>.

Dunque l’esserci autentico non lo è in virtù di un retrofront che compie rispetto al suo essere, ad un passo indietro che porti ad una coincidenza tra essere ed esserci, né tantomeno un contegno che interrompa il suo proiettarsi in avanti, bensì la costituzione

---

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> *Ivi.*, p.274.

<sup>96</sup> *Ivi.*,p.276.

dell'essere avanti-a- sé è una condizione esistenziale-ontologica ineliminabile e congenita nell'uomo.

Per esperire l'autenticità bisogna che l'esserci coincida con la sua più propria possibilità d'esistenza perché "l'esistere è sempre qualcosa di fattizio. L'esistenzialità è per essenza determinata dalla fatticità".

L'esserci nel suo essere-avanti a- sé si trova tra le due possibilità: la deiezione e la proiezione.

Nel primo caso l'uomo si trova in una situazione di abbandono e lontananza da sé. Nel desiderio ad esempio la proiezione si modifica per cui "l'essere- nel mondo il cui mondo sia proiettato primariamente come mondo del desiderio si è perduto nella deriva del disponibile, ma precisamente in modo che quest'ultimo, come unico ente alla mano alla luce di quanto desiderato non basti mai. Il desiderare è una modificazione esistenziale del proiettarsi in modo tale che distolto dalla deiezione, si lascia ancora attrarre dalle possibilità.

Questo essere attratto occlude le possibilità. Ciò che nel desiderante lasciarsi attrarre «ci» è, diventa il «mondo effettuale» stesso. Ontologicamente il desiderare presuppone la cura."<sup>97</sup> Diversamente " il *perfectio* dell'uomo il suo diventare ciò che può essere, nel suo essere libero per la più propria delle sue possibilità (nella proiezione), è un «opera» della «cura».

In questo senso Heidegger sostiene che la qualità dell'esserci di trovarsi sempre spostato in avanti rispetto al suo essere fa in modo che esso ovunque si trovi incorpori una qualità fattizia che è propria della sua costituzione. Ciò accade sia se l'esserci si proietti in un qualcosa che sia incline alla più propria possibilità d'esistenza o come succede più spesso in un qualcosa che si trova lontano dalla sua costituzione più integra, e viene dunque a trovarsi nella deiezione. La deiezione è ciò che rimane dell'esserci quando esso si sia rivolto in un rapporto di dimenticanza da sé. Questo spostarsi in avanti dell'esserci assume nella forma della deiezione la forma di vita inautentica in un ottica di abbandono a sé stesso.

La cura dunque per Heidegger è sempre presente e non riferibile ad un determinato contegno che l'esserci può darsi, è la condizione d'esistenza come essere-con la quale è data a prescindere dalla vicinanza o lontananza degli altri. L'esserci in qualsiasi contegno che si da si trova sempre spostato avanti a sé ed ad esso è demandato il

---

<sup>97</sup> Ivi., p.279.

compito di svolgere la sua più intima possibilità d'essere. La cura in questa accezione cessa di essere una preoccupazione, un fatto calcolante e prende bensì la connotazione di "preoccupazione vitale" "accuratezza" e dedizione", che in un ottica positiva recano il senso originario ed ontologico dell'essere.

A differenza di Heidegger per Michelstaedter, la cura, lungi da essere tessuto connettivo dell'Essere, segna la problematica dell'altro che lo sostituisce e gli nega la propria cura assumendo questa una connotazione solo negativa perché affetta da una volontà di rassicurazione che si disperde nell'esigenza di soddisfacimento di un bisogno consolatore alla paura della morte. Dunque Michelstaedter parla della cura come della facoltà che dirotta l'uomo da un percorso autentico. Infatti il discorso michelstaedteriano della cura, in cui è soggiacente sempre l'accusa dell'altro, si ricollega maggiormente ad un prendersi cura con una valenza solamente negativa che differentemente Heidegger ha individuato in due possibili forme: una per così dire rettorica, che toglie la sua guida all'uomo ed un'altra *invece* autentica che restituisce all'esserci la sua cura, ovvero la sua piena esistenza. Inoltre la cura michelstaedteriana cerca di abolire l'effettiva esistenza dell'altro, negandosi la possibilità d'essere all'interno di un mondo popolato da altri. Ma a mio avviso il discorso Heideggeriano sottintende che il nostro allontanarci deiettivo dall'essere ci renda nell'inautenticità in un rapporto di "dimenticanza" da noi stessi e la cura dunque si presenta più che come facoltà dell'individuo coincidente con se stesso, (che noi costitutivamente non siamo) come la possibilità dell'esserci (come'essere avanti-a-sè) di riportarlo alla sua più propria possibilità, la sua conformazione autentica. L'essere nel suo essere-con non può abolire la presenza degli altri nemmeno nella più profonda solitudine, e viceversa può giacere nella profonda solitudine anche in presenza di innumerevoli persone. Questo per il fatto che è in quanto possibilità, la sua possibilità può consistere in un essere inautentico che si rapporta sempre con il suo essere, o nell'essere autentico, ma questa possibilità è sempre inscritta nella sua fatticità che non può negare, nel suo porsi al di là di una totalità d'essere per costituzione e nell'essere all'interno di un mondo popolato da altri che non può ignorare.

## 1.8 Concetto di alterità

Parmenide fu il primo ad indagare L'Essere ed inaugurare il filone ontologico che porterà immutata negli anni l'attenzione nei confronti dell'esistenza come modalità di vita autentica o vita inautentica. L'Essere per il pensiero è la categoria più vasta è il concetto fondativo della vita in un'accezione estesa. E' a tutti nota il suo assioma fondamentale: "L'essere è e non è possibile che non sia" mentre " il Non-Essere non è, e non è possibile che sia". Questa distinzione, ribadiamo, viene presa alla lettera dal Nostro in una maniera manichea facendo ricondurre queste due alternative in una sorta di out out privo di mediazioni, inoltre è accolta in luogo dello stesso pensatore anche la massima: "lo stesso è pensare ed essere" aderendo così il pensiero alla vita concreta e all'individualità e quest'ultima alla verità ovvero aderendo appunto L'essere al pensiero della persona che pensa.

La massima parmenidea fu già a suo tempo criticata da Aristotele e Platone<sup>98</sup> in quanto il concetto di Non-Essere è incline ad una doppia interpretazione da cui si potrebbe esser tratti in inganno. All'idea di Non-Essere infatti è stata data una duplice interpretazione ovvero quella della morte come concetto di nullità, come estromissione assoluta dalla sfera della vita ma nello stesso momento ad essa è associato quello di alterità. Se il concetto di morte in quanto nulla ed estromissione è un concetto insindacabile ed opinabile, quello di alterità resta ambiguo .Un concetto di alterità è quello per cui qualsiasi cosa altra da me non-sono io. Infatti Io non sono se sono morto o se sono un Altro. L' Altro a sua volta può essere un altro individuo o un ente astratto (es: una paura, una chimera). Rimane dunque variegato e multiforme il campo dell'Altro. In questo caso il concetto di alterità si deduce per negazione ovvero: dove finisco io iniziano gli Altri. Similmente per Sartre l'altro non può essere conosciuto positivamente bensì solo per mezzo di una negazione dall'io, « L'altro è [...] l'io che non è me»<sup>99</sup>. Sartre similmente a Michelstaedter pone sulle modalità di conoscenza

---

<sup>98</sup> «Platone per primo si è accorto, levandosi contro l'eleatismo e le sue derivazioni nella sofistica, che il non essere si dice in due sensi, come non essere assoluto e come alterità [...], traendo la conseguenza che esso nel primo significato *non è*, ma è nel secondo. Così Aristotele, rimproverando agli Eleati d'intendere l'essere [...] in ciascuna delle categorie e come potenza e atto. Con questa distinzione i due pensatori hanno annientato completamente la filosofia parmenidea». ( DIELS-KRANZ,*Presocratici, testimonianze e frammenti*, p.259)

<sup>99</sup> J.SARTRE, *L'Essere e il Nulla*, Saggiatore, Milano 1965.

un'enfasi sulla coscienza da cui ne deduce la sua qualità puramente negativa pertanto nella designazione dell'altro "l'incontro fra due soggetti si configura all'origine come negazione reciproca che coinvolge il loro stesso essere"<sup>100</sup>. Diversamente il concetto di alterità può essere interpretato come quello di morte all'interno del campo d'esistenza, in luogo di un'esclusione, di un'estromissione, di negazione che un Altro compie rispetto a me e alla mia vita. L'altro si designa come colui il quale non sono io ma soprattutto come colui che mi priva della possibilità piena d'essere. È questo il senso del Non-Essere come alterità rispetto a ciò che si è che attanaglia il rettorico nel suo essere a metà come "cose che sono e non sono" contestualmente.

Ma la morte è morte nella vita in quanto dialettica della vita stessa, infatti "Eraclito dice che il vivere e il morire stanno nel nostro vivere e nel nostro morire"<sup>101</sup>. La stessa morte a cui associamo il concetto di alterità, di lacuna, di manchevolezza, di vuoto è al contempo vita in quanto libertà. (libertà che a sua volta assoggettata all'arbitrio può essere intesa come libertà o come prigionia).

L'Altro diversamente può coincidere con me come la parte che mi accomuna con gli altri che afferma una verità comune. Ad esempio per Heidegger "gli altri sono piuttosto quelli dai quali per lo più non ci si distingue, tra i quali anche noi siamo"<sup>102</sup>. Heidegger a differenza di Sartre non pone un'enfasi sulla coscienza come modalità di conoscenza, per Heidegger il campo esistenziale è definito nel suo essere assieme agli altri come con-esserci. Il con-esserci però non è un fatto postumo che si verifica una volta fatto l'ingresso dell'altro bensì è congenito alla nostra esistenza come appartenenti ad un mondo. Infatti per Heidegger "Gli altri non s'incontrano in un coglimento che preventivamente distingue il soggetto proprio, in prima istanza sottomano, da tutti gli altri soggetti anch'essi occorrenti, non, cioè, in un primario guardare a se stessi, che solo può fissare il di-contro di una distinzione"<sup>103</sup>. A questo proposito Heidegger parla di proiezione che sebbene differisca per ambito di applicazione è un concetto affine a quello di identificazione in psicanalisi. Il concetto di identificazione sebbene riporti l'attenzione sul fenomeno della coscienza è uno dei concetti basilari della psicanalisi. Infatti seguendo Lacan l'unità dell'individuo viene ricercata nell'inconscio ovvero nel luogo dell'Altro, e si induce a guardare l'altro come riflesso di sé, nonché la figura

---

<sup>100</sup> SERGIO MORAVIA, *I filosofi, Introduzione a Sartre*, Laterza, Roma-Bari, 1973 (2005), P.58.

<sup>101</sup> MULLACH, 60.

<sup>102</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit, p.174.

<sup>103</sup> Ivi., p.174.

dell'analista interpreta nient'altro che la persona del paziente a cui in maniera neutrale gli fa da specchio. Io dunque nell'altro sono e non sono contestualmente. Io nell'altro non sono se è colui che mi respinge da quel corso unitario che segue la mia vita. Io nell'altro sono in quanto nego la mia coscienza individualizzata affermandomi come ciò che ho in comune con l'altro (ad esempio, lo specchio: rivedo me stesso nell'altro, nel suo riflesso io mi identifico come idea unitaria, anche se il mio riflesso non sono io, ma sono io a conferire all'immagine nello specchio la mia rappresentanza).

Il concetto di alterità, a mio avviso, segna marcatamente tutto l'apparato del pensiero filosofico michelstaedteriano. Innanzitutto Il fraintendimento di Parmenide è intervenuto in maniere che il primo altro da sé sia la vita stessa. Il Non essere della vita rettorica si trova al fondo di tutte le cose tanto che l'essere, la vita autentica dev'essere riconquistata. La conquista della persuasione però è osteggiata innanzitutto dal bisogno, l'altro che scinde l'integrità del soggetto e si trova ad essere inserito in un circuito per cui anche la coscienza e la stessa soggettività non possano ritenersi compiute e valide dimostrandosi anch'esse come altro dall'integrità dell'individuo. L'altro dunque come nemico da combattere è rintracciato inizialmente all'interno di stesso creando una ferita difficile da rimarginare.

## **1.9 Lacan: L'Essere ed il senso**

Michelstaedter ripone nell'incoscienza, come dispiegamento di forze ingenuie, una considerazione positiva, una forza vitale e selvaggia che rompe le sofisticazioni e le calunnie della vita terrena collocandosi in un rapporto di maggior vicinanza con la verità. Nello stesso tempo però l'inconsapevolezza, mantenendosi in una costitutiva ignoranza non è autonoma ed indipendente dal potere dell'altro che l'assoggetta a sé.

L'incoscienza, mantenendosi sempre in un certo legame con la coscienza, insegue attraverso la volontà il bisogno. Il primo altro a negare la possibilità d'autonomia e indipendenza all'incoscienza è rintracciato nel bisogno che nella volontà del continuare

lo intrappola nella fitta trama delle correlatività. L'incoscienza è da disdegnare perché a sua volta connessa al vortice inautentico del divenire. Come abbiamo visto la programmazione del bisogno nell'ottica di un futuro è ciò che lo fa mancare l'uomo nel presente facendolo trovare svuotato e spostato rispetto alla sua attualità

Similmente Lacan pone l'inconscio (come luogo della parola) nel campo dell'altro e in questo punto si rintraccia una solidarietà con il pensiero di Michelstaedter.

L'altro da cui il soggetto dipende, diversamente dal Goriziano, viene rintracciato all'interno del linguaggio.

Lacan chiama catena del significante l'infinito rimando della parola nel vano tentativo di coglierne il l' "oggetto perduto", ovvero l'originario godimento mosso dal principio del piacere. Ma se per Heidegger l'Essere può essere colto precipuamente nel linguaggio in maniera da poterne estrapolare il senso per mezzo del puro *transcendens*, in Lacan si coglie l'impossibilità di collocare l'Essere nel linguaggio e dunque in esso troviamo il 'senso' che Lacan esclude categoricamente dal campo dell'Essere. Il senso lo troviamo nel luogo del linguaggio, lo stesso luogo in cui l'effetto letale della catena del significante fa sfuggire il completo godimento dell'oggetto perduto (l'Essere). Dunque il campo del linguaggio, della parola è lo stesso luogo del senso ed entrambi sono collocati al di fuori de quello dell'Essere. Anche per Lacan il soggetto in quanto assorbito nel linguaggio è allo stesso tempo imbrigliato nell'intreccio, nelle correlazioni del significante.

Michelstaedter fa distinzione tra parola e pensiero, infatti " quando uno parla, afferma la propria individualità illusoria come assoluta"<sup>104</sup>. Il pensiero però è autonomo rispetto alla parola e si trova in unione con l'Essere. Lacan differentemente da Parmenide rintraccia una solidarietà con Eraclito il quale sostiene che "il pensare è a tutti comune"<sup>105</sup>. Infatti egli sostiene che l'uomo già prima della sua nascita è immerso in un discorso che lo precede, "l'uomo nasce in un bagno di linguaggio. Questo bagno di linguaggio determina l'uomo già prima della nascita"<sup>106</sup> ed è iscritto all'interno dell' "effetto letale del significante" che nell'infinito dei rimandi atti a cogliere il senso manca sempre il significato integrale e pieno. Infatti la massima di Lacan è "parlare è mancare".

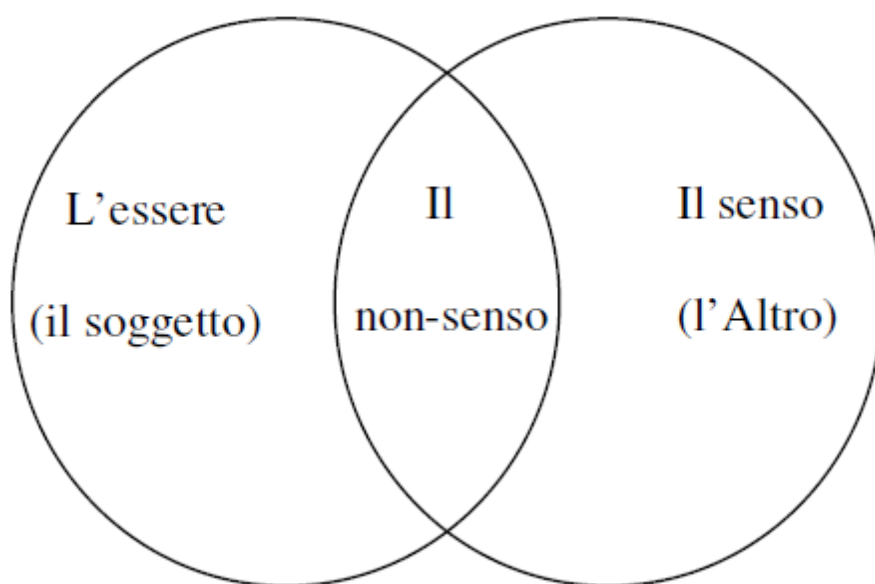
---

<sup>104</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., p.135.

<sup>105</sup> DIELS- KRANZ, *I Presocratici*, cit., p.219.

<sup>106</sup><sup>106</sup> J. Lacan, piccolo discorso a ORTFF (1966), in «La Psicanalisi», n19 Roma 1996.

Ora se fino a prima di lui il senso viaggiava sempre sullo stesso binario dell'Essere e ciò è presente anche in Heidegger per mezzo della trascendenza, Lacan separa nettamente il campo d'esistenza del soggetto collocato nell'essere da quello del senso collocato nel campo dell'Altro. Dunque il senso per Lacan è situato all'interno del "Campo dell'Altro" come luogo della parola in quello spazio vuoto che è la "manque à être" la mancanza ad essere costitutiva dell'uomo.



107

Con queste premesse, con la frattura che si instaura nel linguaggio rispetto all'Essere è possibile giustificare in termini lacaniani quanto riportato all'interno della prefazione de *La Persuasione*: « Io lo so che parlo perché parlo ma che non persuaderò nessuno; è questa è disonestà<sup>108</sup> ».

Infatti l'inconscio in ogni caso è la nostra parte sommersa ed anche la più immediata e manifesta, ed è quella per mezzo di cui ci collochiamo all'interno di un mondo a qualsiasi livello di coscienza ed astrazione. L'inconscio da un certo punto di vista è la nostra parte maggiormente connessa con la nostra soggettività e che si mantiene con essa nel rapporto dell'intoppo del "vacillamento" anche se essa è la più dipendente

<sup>107</sup> A. CIAPPA, *Linguaggio e fantasma nell'opera di Jacques Lacan*, attinto dal web all'indirizzo: [www.Fedoa.unina.it/2006/Ciappa\\_Sienze\\_Filosofiche.pdf](http://www.Fedoa.unina.it/2006/Ciappa_Sienze_Filosofiche.pdf).

<sup>108</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e La Rettorica*. cit., p. 35.



dall'Altro. Hilmann, alla domanda “cos'è l'inconscio” risponde così: “esattamente ciò che la parola dice: ciò che è meno conosciuto, più familiare, più quotidiano<sup>109</sup>”.

La nostra parte oggettiva non è solo preda dell'Altro ma è la stessa parte oggettiva che ci accomuna all'Altro. Infatti una credenza oggettiva è una credenza vera per tutti, similmente una condanna oggettiva è una condanna ritenuta vera per tutti, l'oggettività in questo senso mette in evidenza l'universalità della verità scevra dall'arbitrio o altra soggezione. La nostra natura oggettiva è quella situata in un sistema di relazioni che ci trascendono e di cui siamo più o meno inconsapevoli ed è nello stesso tempo quella che ci accomuna e relaziona più profondamente agli altri. Oggettivo è nello stesso tempo la manifestazione di ciò in preda a cui siamo gettati alle prese della manipolazione nel mondo della dipendenza e il substrato comune che trova appunto nella differenza una unitaria costituzione.

L'inconscio mette in evidenza l'ambivalenza della nostra natura oggettiva. Da un lato infatti stabilisce una comunanza viscerale con gli altri, dall'altro evidenzia la dipendenza e la correlazione che interviene tra noi e gli altri.

Michelstaedter riconosce una valenza universale all'inconsapevolezza e ne è talmente pervaso da volerla rincorrere a tutti i costi. Egli però rifiuta ogni forma di subordinazione poiché la ritiene sviante dalla propria esistenza e dalla propria individualità. L'“inconsapevolezza universale” che dispiega l'impeto e la forza ingenua viene così ad essere ritenuta valide fin quando non si confronta con l'altro, confronto di cui è fatta censura nel luogo comune della società<sup>110</sup>. L'evidenza della nostra natura mondana fa sì che all'interno della vita la nostra parte ingenua in quanto incosciente sia sempre in preda dell'altro e dunque non possa mai essere impiegata se non a scotto della nostra autentica esistenza. L'incoscienza in quanto oggettività è sempre all'interno di una soggettività imbrigliata nelle correlazioni e dalla volontà che insegue.

L'oggettività viene perseguita in senso assoluto e paradossalmente viene a consistere in quell'altro assoluto che è la morte, unica a conferire un' universalità ed allo stesso tempo un' indipendenza dall'Altro e dalle correlazioni in cui esso lo intrappola.

In questa oggettività, ovvero nell'inconsapevolezza di quel che siamo e che al di là del “principio di realtà” controllato dalla ragione ci fa muovere secondo le sue regole, siamo sempre nel mondo intrappolati nella Necessità.

---

<sup>109</sup> J. HILLMAN, *Le Forme del potere*, cit., p.11.

Oggettività come universalità ed indipendenza è solo all'infuori della vita terrena ed è per questa ragione che Michelstaedter colloca l'oggettività assoluta nel campo meta-mondano della morte.



111



112

Lacan adduce una fondamentale importanza alla fase iniziale della vita dell'uomo quando il piccolo si trova per la prima volta di fronte all'immagine di sé riflessa nello specchio come passaggio chiave dell'alienazione del soggetto e della coscienza che prima di quell'avvenimento era indivisa e all'unisono con le cose. Ciò che avviene allo specchio è appunto il distacco della coscienza che si vede rappresentata da un lato in quanto immagine riflessa e compiuta come idea unitaria ed dall'altra come corpo il quale non ancora risponde ai suoi comandi ed è dunque fuori controllo, per questo percepito come "corpo in frantumi". La distanza così definita tra la coscienza (idea unitaria) e il corpo (corpo in frammenti) viene colmata dal desiderio il quale avendo davanti a sé un'immagine effimera ed illusoria non raggiunge mai il suo oggetto, la "cosa perduta" proprio perché l'originaria attribuzione di totalità e pienezza è frutto di una illusione, cioè la rappresentazione della pienezza dell'immagine di sé trovata allo specchio, *l'oggetto perduto*, la "cosa del desiderio" che l'uomo cercherà in vano ad ogni investimento pulsionale nell'arco della sua vita.

Lacan definisce questa peculiarità del desiderio come il *fantasma* ovvero la consistenza illusoria del desiderio umano che viene così a configurarsi come desiderio di nulla o

<sup>111</sup> C. MICHELSTAEADTER, *Il Dialogo della salute*, cit., p.76.

<sup>112</sup> Ivi, p.77

nulla del desiderio. Ed è proprio all'interno di questo nulla, che il soggetto può fare esperienza della sua mancanza tramite il linguaggio e la parola.

Il fantasma rappresenta la finzione che prelude alla verità del soggetto come *mancanza ad essere*, finzione attraverso cui si articola quel al di là del desiderio, desiderio di nulla e nulla di desiderio che Lacan designa, sulla scorta della nozione freudiana dell'istinto di morte, come *godimento*. E' dunque inevitabile che il fantasma di cui parla Lacan sia per se stesso legato ad una condizione liminale, ad una sorta di sipario chiuso oltre il quale resta velato quel nulla dell'infondatezza del soggetto, quel vuoto di significanti in cui si manifesta la cosa. Tale limite, giocando con l'omofonia tra deserto e dis-essere, Lacan definisce *désêtre*<sup>113</sup>.

Ecco un'altra assonanza col pensiero michelstaedteriano nel concetto di deserto.

Ma se per Lacan il *désêtre* è solo una modalità d'esistenza in cui ci imbattiamo nel momento in cui sconfiniamo nel campo dell'Altro in quanto soggetti parlanti e raziocinanti all'avvenuto distacco dal muto godimento dell'Essere, il deserto per Michelstaedter è l'intero campo d'esistenza che va a collocarsi in quel vuoto, voragine aperta dalla coscienza alienata, in una condizione distaccata e solitaria che se da un lato lo priva dalle correlazioni e dalle dipendenze dall'Altro, dall'altro lo distacca, lo isola e lo aliena dal *fluir* della vita quotidiana.

Lacan descrive nel parlante l'avvenuta scomparsa del soggetto attraverso l'effetto letale del significante. Utilizza il termine *afanisi* preso in prestito da Jones, in cui viene rielaborato il concetto freudiano di castrazione designato come la paura dell'"abolizione totale e dunque permanente della capacità (e della possibilità) di godere"<sup>114</sup>. Per Lacan questa mancanza viene a consistere nel momento in cui il senso fa il suo ingresso attraverso l'azione del significante e priva il soggetto del puro godimento, della totalità del suo essere. Nell'intercapedine tra senso, che dal soggetto trasloca nel campo dell'altro, e soggetto situato nell'Essere (il puro godimento) troviamo il non-senso, ovvero l'inconscio il quale è strutturato come un discorso e subordinato alle leggi della significazione.

Nell'alienazione il soggetto fa la scoperta della propria mancanza ad essere mentre nella separazione egli scopre che anche l'altro è affetto dalla medesima costituzione e che non esiste un significante in grado di esaurire la significazione del soggetto. Egli cioè

---

<sup>113</sup> A. Ciappa, *Linguaggio e fantasma nell'opera di Jaques Lacan*, cit.p.10.

<sup>114</sup> Dizionario di psicanalisi, a cura di R.CHEMANA e B. VANDERMERSCH, Gremese editore, Roma, 2004, p.31.

scopre che non vi è “altro dell’altro”. A questo punto il soggetto cercherà di completare la catena del significante in maniera da poter chiudere il cerchio che lo riporti all’ unità e lo farà rendendosi oggetto del desiderio di un altro soggetto. In questo modo l’individuo mira alla sua completezza attraverso il confronto con un altro significante ponendosi come ciò che manca alla significazione in grado di completare l’unità dell’altro.

In Michelstaedter il soggetto è svuotato dalla dinamica del bisogno il cui assecondamento attraverso la volontà ed il cui assenso produce la mancanza ad essere in cui si trova proiettato in avanti e dunque spostato rispetto al suo essere autentico. In questo suo Non-essere rettorico si ritrova nel campo dell’altro, ovvero dipeso e assoggettato ad Altro. La mancanza ad essere però non viene reputata come costituzione o libertà dell’uomo in quanto momento di mediazione tra sé e l’altro bensì viene percepito come un nulla che allontana e inibisce le capacità d’esperire la vita autentica. L’altro nella vita terrena è “l’altro da sé”<sup>115</sup> ed il suo percorso di ricerca individuale, il sentiero della persuasione, mira ad una padronanza di sé attraverso la più completa solitudine, nel tentativo di eliminazione dell’Altro. L’unico Altro ad avere un’accezione positiva per Michelstaedter ( a parte ovviamente le figure che a suo parere incarnano quelle del persuaso) è la Morte, unica a contenere le qualità d’assolutezza ed indipendenza. Dunque seguendo Lacan Michelstaedter nel suo gesto suicida mirerebbe a completare il significato unario della sua esistenza facendosi oggetto del desiderio dell’Altro consegnandosi alla morte.

Inoltre è possibile segnalare un'altra contraddizione all’interno del pensiero di Michelstaedter. Lacan definisce l’io come l’altro :”Il soggetto è decentrato rispetto all’individuo. È questo che vuol dire Io (je) è un altro”<sup>116</sup> a segnalare la differenza che intercorre tra la l’Io (je), dal soggetto (moi), ed a rimarcare in fine la struttura illusoria ed immaginaria dell’Io che non corrisponde al soggetto bensì si trova dislocato rispetto ad esso<sup>117</sup>

In Michelstaedter sebbene la coscienza sia affetta dalla medesima costituzione lacunaria provocata dal bisogno, essa viene ugualmente perseguita perché l’unica in grado di conferire un’indipendenza dalle correlazioni e dal pericolo dell’altro. Essa ribadiamo andrà perseguita nell’intento di essere perduta così da eliminare finanche l’ultimo

---

<sup>115</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la Rettorica*, cit.p. 84.

<sup>116</sup> J. LACAN, *l’Io nella teoria freudiana e nella tecnica psicanalitica*, cit.,p.62.

<sup>117</sup> A. CIAPPA, *Linguaggio e fantasma nell’opera di Jacques Lacan*, p.34.

residuo di irrazionalità. Michelstaedter dunque perseguendo la coscienza come modalità conoscitiva ma disconoscendo gli altri come possibili relazioni con sé, disconosce in primis sé stesso. In altre parole nel percorso della persuasione il sé del persuaso mira all'identità con se stesso attraverso la coscienza, ma essendo la coscienza altro da se in primis egli si nega sempre di più rispetto al soggetto ed in seconda istanza non attribuendo agli altri alcuna solidarietà con il proprio sé egli disconosce anche se stesso ( in quanto coscienza). Se nemmeno gli altri, che sono Altro come la coscienza, non gli fanno più da specchio riportandolo a verità, egli mira all' estinzione del soggetto già nell'avviato cammino della persuasione.

È impossibile esaurire le attinenze che intercorrono tra il pensiero del Goriziano e quello lacaniano le quali meriterebbero sicuramente maggior attenzione.

Lacan di fatto ha il merito di aver innovato l'indagine psicanalitica di freudiana impostazione alla luce delle considerazioni che hanno origine della filosofia greca antica come Platone ed Aristotele fino a giungere a Cartesio, Spinoza ed Hegel ed Heidegger<sup>118</sup>, autori che come abbiamo già accennato hanno una forte attinenza anche con Michelstaedter. Lacan riporta in psicanalisi quanto riscontra livello contemporaneo, ovvero l'avvenuta lacerazione della coscienza che si viene costituire sul limitare collocato tra il sé attuale e quello ideale in una eterna oscillazione dentro e fuori, quel vuoto definito come mancanza ad essere.

### **1.9.1 Lo stadio dello specchio: a proposito della linea finzionale su cui poggia l'identificazione della coscienza.**

È interessante notare a proposito del pensiero di Lacan come il processo di alienazione porta a collocare il soggetto tra il sé attuale (il corpo in frantumi) e l'Io-ideale (l'immagine unitaria di sé riflessa nello specchio).

Questo ideale posto dal sé attuale è già esso stesso una originaria finzione attraverso la quale l'uomo trae il piacere (la manifestazione giubilatoria) nel rivedersi come qualcosa di compiuto ed autonomo quando in realtà è alle dipendenze delle cure dell'altro e

---

<sup>118</sup> Ivi, p.3.

nell'imbarazzo dei propri movimenti oltre a trovarsi nella lacunaria condizione psicofisica.

La finzione è dunque la modalità attraverso cui il bimbo, nella deficienza costituzionale dei suoi primi anni di vita si distacca da quel tutto in cui è immerso forgiandosi un'individualità ed un'immagine di sé compiuta.

Questo riconoscimento che il bimbo fa di sé allarga però la distanza del proprio sé attuale con l'idealità del sé riflesso. Tale distanza è colmata dal desiderio. Desiderio che infine nella dimensione parlante Lacan definisce a sua volta come fantasma ribadendo la costituzione immaginifica ed illusoria del desiderio (il quale rimane sempre desiderio di riconoscimento) ad indicare l'impossibilità da parte del desiderante di raggiungere l'oggetto del desiderio (*oggetto perduto*) e che si mostra inafferrabile per costituzione. Matematicamente la manifestazione del fantasma viene iscritta come soggetto barrato in cui è l'oggetto del desiderio. Il vuoto che intercorre tra il soggetto desiderante e l'oggetto del desiderio è incolmabile e sta ad indicare la volontà di possesso in quanto identificazione di sé con il possesso integrale della persona tutta, l'affermazione autentica, nel riconoscimento nella volontà di salvezza minacciata all'interno dell'animo disgregato dell'uomo.

A ben guardare il bimbo, sebbene comunque in una posizione illusoria, si pone in quanto soggetto dalla parte dell'Io-ideale speculare ed immaginario, o almeno pur permanendo la non coincidenza tra attualità ed idealità, in un rapporto di vicinanza maggiore con il sé ideale rispetto a quello attuale, la propria condizione frammentaria.

Negli altri il bimbo rivede se stesso compiuto e inoltre le cure e le attenzioni che riceve dagli altri non sono altro che il riconoscimento da parte dell'altro, (gli rimandano la stessa immagine gliela confermano) della sua proiezione identitaria.

Rispetto al bambino, l'adolescente, il giovane Michelstaedter, in quanto soggetto regredisce portandosi ad una vicinanza maggiore rispetto ad un sé attuale che soffre della sua frammentaria costituzione (la costituzione di manchevolezza) e gettando fuori di sé, il più lontano possibile l'ideale assoluto: Io non mi rapporto più con l'ideale bensì con il Sé attuale e quest'ultimo lo vedo come un difetto, per cui tra me attuale ed ideale non intercorre più nessuna relazione identitaria. (qualsiasi fosse sebbene sempre lacunaria). L'ideale è posto distante in un' assoluta autonomia ed astrattezza rispetto alla persona concreta e siccome lo specchio è in ultima istanza solo la metafora per designare l'effetto di rappresentazione, proiezione e riconoscimento negli altri, io negli

altri rivedo me stesso come fatto a pezzi attestando la natura violenta ed aggressiva dello sguardo altrui che non è altro poi che lo stesso sguardo della coscienza che in maniera aggressiva<sup>119</sup> fa tutto in frantumi. E' chiaro che Michelstaedter in quest'ottica non solo vede se stesso in frantumi attraverso lo sguardo dell'altro ma vede ugualmente l'altro mancare dello stesso difetto.

Detta altrimenti, il soggetto, seguendo Lacan, si colloca sempre tra il sé attuale ed il Sé ideale. Questo è come dire: in qualsiasi punto si colloca il soggetto, incorpora sempre una parte di illusione, e nella maniera in cui si colloca si rappresenta e si proietta nel mondo.

Il filo conduttore dell'idealità segue il percorso che va dal concetto di frantumi (molteplice) a quello dell'unità/compiutezza (l'identico).

Ora il soggetto Michelstaedter pur collocandosi nel molteplice non per questo afferma la pura verità del suo essere attuale perché il soggetto, sia in un'accezione positiva che negativa, si identifica con la proiezione di un'immagine ideale e per questo illusoria.

In qualsiasi modo in cui ci si afferma rimane vano il tentativo di eludere la nostra realtà illusoria. Se l'idea del proprio sé interiore è quella del Sé in frantumi, questa si rifletterà identica nelle varie proiezioni del mondo. Se l'immagine di sé, della propria vita è conclusa nel frammento segue che l'idea di unità non solo varca il proprio campo interiore collocandosi al di fuori di esso ma in virtù di questo distaccamento, di questo allontanamento dalla propria vita, andrà nello stesso tempo a collocarsi al di là della vita stessa, ovvero nella morte. Ed è proprio in virtù dell'ideale di compiutezza (perfezione) con cui più non intercorre un rapporto identitario si rimarca l'errore, che prende maggior spessore e si identifica come condizione di manchevolezza.

L'idealità più non si insegue perché ritenuto vile l'ideale, una chimera che rende vana qualsiasi affermazione in vita in quanto soggiacente sempre una qualche illusoria manifestazione. Comunque l'individuo si ponga, più o meno consapevolmente, egli giace sempre lungo una linea di finzione che identifica il suo sé, la sua coscienza con la rappresentazione che egli necessariamente ed inconsapevolmente si è fatto di sé.

---

<sup>119</sup> La coscienza si fa sempre più aggressiva quanto più aumenta la distanza tra sé attuale e sé ideale, ricolmata da un desiderio sconfinato, irraggiungibile, segue un'intensificarsi di aggressività, di volontà di fare tutto a pezzi, che in ultima analisi altro non è che istinto di morte (J. LACAN, *Scritti*, a cura di G. CONTRI, Einaudi, Torino 1974, pp.95-118).

## 1.10 Tesi del suicidio

Il tema del suicidio all'interno del pensiero di Michelstaedter risulta essere un argomento centrale poiché evento significativo alla luce delle speculazioni teoretiche che hanno come punto chiave la contrapposizione tra vita e morte, nonché attestazione della più forte prossimità nella relazione pensiero-vita dell'autore. Il radicarsi nel Goriziano del pessimistico presupposto della condizione dell'uomo porta inevitabilmente a questo estremo gesto. Il suicidio in ogni caso agisce retroattivamente.. La critica a riguardo si è mossa in direzioni diverse a seconda dei tempi e delle finalità speculative.

Le prime e meno attendibili tesi sono state formulate all'indomani del tragico evento gettando il sospetto circa la sanità mentale del giovane che si credette minata alla base da una già accertata malattia corporale che avrebbe agito negativamente anche sulla psiche. A questo proposito Sergio Campailla sottolinea che nonostante la «viva instabilità temperamentale» ed il «tema della malattia, inflazionato nella grande letteratura moderna e decadente dei primi anni del secolo, [...] egli si presenta, in tutta semplicità, come un giovane sano», anche se allude nello stesso tempo alla possibilità di un fondo interiore di «a-normalità» ovvero quel fondo, quasi un abisso, che non consente di portare alla luce il proprio «volto che [...] nemmeno l'interessato conosce con precisione».

La tesi che diventa ben presto popolare e che getta un alone di mistero sulla figura del filosofo è quella formulata da Giovanni Papini per il quale si sarebbe trattato di un suicidio metafisico. Come fa notare Rosalia Peluso fu proprio lui ad elaborarla all'indomani della scomparsa del giovane, del quale aveva avuto forse notizie tramite Vladimiro Arangio-Ruiz, vicino ai vociani, e che, di lì a poco, nel '12, avrebbe curato l'edizione Formiggini di una selezione delle Poesie e del dialogo della salute e , nel '13,



la prima edizione della *Persuasione* attribuendole pure il titolo con cui da allora in poi è stata conosciuta la più famosa tesi di laurea mai discussa<sup>120</sup>,

Michelstaedter ... non s'è ucciso per nessuna delle ragioni per le quali si uccidono di solito gli uomini. Egli, al pari di pochissimi e rarissimi uomini filosofi che lo hanno preceduto, s'è ucciso per accettare fino all'ultimo, onestamente e virilmente, le conseguenze delle sue idee - s'è ucciso per ragioni metafisiche; s'è ucciso perché ha voluto affermare e possedere, nello stesso momento-vigilia della morte, il meglio della sua vita. Per gli uomini di volgo egli si è ucciso *senza nessuna ragione*, ha condotto una delle più eroiche e disinteressate azioni che possa concepire un uomo liberato per sempre dal cieco e soddisfatto utilitarismo quotidiano<sup>121</sup>.

Il filosofo così, per amore e autonomia del suo pensiero, sceglie di porre fine alla sua esistenza. Il suo pensiero, sgravato dal “peso” della vita, vivrebbe metafisicamente ed esclusivamente del suo contenuto. Ma nel pensiero di Michelstaedter viene sempre rigettata qualsiasi idea metafisica o trascendente. La trascendenza sarebbe anche'essa questa asintotica ed illusoria volontà di acciuffare in vano la verità. Fosse anche essa solamente lambita non sarebbe mai trattenuta integralmente a sé ma rimarrebbe alle dipendenze di una relazione limitata e correlativa. La trascendenza attesta la sua inadeguatezza nei confronti del raggiungimento totale e pieno dell'assoluto.

Un'altra considerazione è possibile formulare riguardo alla massima Parmenidea, a cui il nostro era particolarmente legato, che recita: *Lo stesso è pensare ed essere*. Se l'essere ha natura di un “*a sé*”, di un'autonomia indipendente dalla vita di colui che esprime il pensiero, allora esso può essere inteso come l'essere del pensiero, ovvero di un pensiero come un essere, un ente, che vive autonomamente, slegato dalla vita e dall'uomo che pensa. Non sembra tuttavia essere questo il presupposto su cui si muove il filosofo. Sia l'idea di *Persuasione* che quella di *Rettorica* sono all'interno di un mondo che fa da sfondo all'uomo a cui è rivolta l'analisi e al quale è demandata la scelta. “Due possibilità sono concesse all'esistenza: il vivere autentico ed il vivere inautentico. Ciò anche in ragione del rifiuto deciso opposto da Michelstaedter di ogni sottomissione del

---

<sup>120</sup> ROSALIA PELUSO, *L'identico e il molteplice, Meditazioni michelstaedteriane*, Loffredo Editore, Napoli, 2011, p.34. Da cui riprendo per intero e con lo stesso taglio il passo che segue a sua volta tratto dal saggio di Papini citato.

<sup>121</sup> G.PAPINI, C. *Michelstaedter*, in *Id., Ventiquattro cervelli. Saggi non critici*, Studio Editoriale Lombardo, Milano, 1917, p. 145.

pensiero alla teoricità pura, slegata dalla concreta esperienza individuale: il suo pensiero intende essere essenzialmente unità vitale di teoria e prassi, intersezione costante - sino all'identità - di pensiero e vita secondo la parola di Parmenide [...], se un lato tende ad assumere una posizione dominante, non è certamente quello del pensiero isolato ed astratto, quanto piuttosto quello della vita concretamente vissuta<sup>122</sup>».

Il pensiero dunque è la manifestazione concreta del proprio essere al mondo e dunque il pensiero sussiste come essere che vive all'interno dell'individuo. In qualche modo nel linguaggio Michelstaedteriano si potrebbe insinuare che *il Pensiero è la Persuasione del Sapere*. Infatti il sapere scevro dalla relazione con il suo Essere-con è un sapere rettorico le cui acquisizioni mancano delle relazioni con la vita del pensiero e come illusori possessi atti a fronteggiare inadeguatamente la congenita paura della morte, mentre il pensare parmenideo è il rimanere in immediato rapporto con l'Essere.

Il pensare in quanto allontanamento dall'Essere è il sapere, come separazione dall'Essere ed accumulo di nozioni astratte, ed è dunque il pensiero dell'uomo rettorico. Inversamente il pensiero che rimane nella stretta autentica è la manifestazione dell'essere dell'individuo. La metafisica del pensiero a cui si riferisce Papini sarebbe intesa dal nostro come mero sapere che ritorna all'astrattezza ed inautenticità nel momento in cui esso non venga più incarnato.

E' anche da sottolineare come il Filosofo abbia avuto accesso alla dimensione persuasa solo per mezzo dei testi degli autori persuasi. Anche in questo caso però i testi si limiterebbero a fornire un cenno a cui l'autentico fenomeno del pensiero incarnato rimanda. Anche il cenno infatti può essere interpretato a sua volta in maniera rettorica se non venga precipuamente aderito alla veste della persona che lo indossa e che gli dà la vita<sup>123</sup>.

Un'altra delle più celebri versioni del suicidio è quella formulata da Ranke il quale peraltro è il primo critico in grado di procurare una "cittadinanza internazionale" alla filosofia del Goriziano in campo europeo. L'analisi di Ranke nasce in lungo di un parallelo tra il pensiero del Nostro e quello di Heidegger e tenta di mostrare come,

---

<sup>122</sup> G. BRIANESE, *L'arco e il destino*, cit. p18.

<sup>123</sup> "Di fatti i versi iniziali della Persuasione sono: "Lo dissero ai greci Parmenide, Eraclito, Empedocle, ma Aristotele li trattò da naturalisti inesperti, lo disse Socrate , ma ci fabbricarono su 4 sistemi. Lo disse ecclesiaste ma lo trattarono e lo spiegarono come libro sacro che non poteva quindi dir niente[...] Se io ora lo ripeto per quanto so e posso [...] nel migliore dei casi avrò fatto...una tesi di laurea. (C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la rettorica* , cit.p.36)

escludendo la possibilità di una influenza reciproca<sup>124</sup>, il pensiero all'interno della *Persuasione* sia una sorta di anticipazione dell'opera *Essere e Tempo*.

Ranke esclude il suicidio come motivazione filosofica e ritiene il suo verificarsi “non ad un compimento ma ad un cedimento” nei confronti dell'analisi teoretica. La sua dimostrazione, come evidenzia Campailla «poggiava sulla fase conclusiva del *dialogo della salute*, dove la scelta del suicidio come risoluzione del dramma esistenziale è rifiutata nettamente, in quanto essa trae la sua radice dalla paura di fronte alla morte ed implica dunque una caduta nella inautenticità [...] e nelle “rettorica della morte”<sup>125</sup>». Il suicidio sarebbe rimproverato dalla stesso Michelstaedter poiché sotteso ugualmente alla dinamica del piacere. L'auto procurarsi la morte sarebbe un vile atto volto alla cessazione del dolore insopportabile di colui che scorge la natura dolorosa insita all'interno della vita. Un altro elemento ad avvalorare questa tesi lo si legge direttamente nella *Persuasione* in cui il filosofo scrive:

“chi vuol aver un attimo solo la *sua* vita, essere un attimo solo persuaso di ciò che fa deve impossessarsi del presente; *vedere ogni presente come l'ultimo, come se* (corsivo mio) fosse certa dopo la morte: e *nell'oscurità crearsi da sé la vita*<sup>126</sup>”.

Secondo Ranke il “come se” potrebbe essere letto come anticipazione della morte similmente a quanto predicato da Heidegger.

Lo stesso Campailla nonostante attribuisca a Ranke il merito di aver conferito al nostro una «cittadinanza internazionale [...] e innestando con energia la meditazione di Michelstaedter sul ceppo comune della filosofia dell'esistenza» lo rimprovera della “forzatura implicita” e se da un lato «l'angolo prospettico prescelto consentiva al Ranke di cogliere i punti di contatto tra Michelstaedter e Heidegger, finiva poi per fargli perdere di vista quelle divergenze tra i due pensatori a cui lui stesso aveva accennato<sup>127</sup>». Il rimprovero nell'analisi fornita da Campailla è quello di una imposizione atta a far quadrare i conti all'interno di una coincidenza nel parallelo dei due pensieri.

La tesi maggiormente accreditata circa il suicidio, alla luce della totalità degli scritti dell'autore editi successivamente, cioè ad anni di distanza dalla *Persuasione* è quella del

---

<sup>124</sup> «Ci sembrerà altresì fortemente improbabile- o quanto meno destinato a rimanere a livello di pura illazione- che Heidegger fosse a conoscenza degli scritti di Michelstaedter». (G. BRIANESE, *Essere per il nulla*, cit. p.16).

<sup>125</sup> SERGIO CAMPAILLA, *Pensiero e Poesia di Carlo Michelstaedter*, Casa Editrice Pàtron, Bologna, 1973, p.136.

<sup>126</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la Rettorica*, cit. pp.69,70.

<sup>127</sup> Ivi, pag.137.

suicidio come inevitabile circostanza di colui che si trovi sul sentiero della persuasione, la quale per completarsi ha bisogno di porsi davanti all'ultimo presente per vivere integralmente e veramente l'attualità del momento, ovvero come l'inevitabile circostanza di cui si avvale il persuaso che voglia fare esperienza autentica dell'attimo presente senza nessuna ombra di illusione del futuro vivendo l'attimo assolutamente, nella contingenza attuale. E' solo la morte a conferire la certezza dell'ultimo presente. Ad avvalorare questa tesi sarebbe l'invocazione del suicidio in più passi all'interno della sconfinata produzione del Goriziano".

Uno dei fautori di questa ipotesi è Giorgio Brianese il quale definisce la persuasione come una idea-limite poiché l'asintoticità dell'azione nega una presa concreta della giustizia la quale può solo avvicinarsi senza mai toccare l'assoluto. L'assoluto è raggiungibile solo con la morte. Infatti per il filosofo "l'atto decisivo del persuaso è l'atto della sua morte" perché "essere il tutto è possibile solo a patto di annullare la coscienza che vuole l'identità tra se stessa e il tutto"<sup>128</sup>.

A mio avviso il tema del suicidio rimane contraddittorio ed implica inevitabilmente una molteplicità di sguardi a cui è tra l'altro demandato il compito di recuperare un senso ed è forse questo lo scacco che rivolge a noi l'autore in cui il discorso dell'altro si capovolge. Ogni possibile interpretazione in tal senso tira in ballo il nostro giudizio nei confronti della morte e dunque della vita, non fosse altro per il fatto che il suicidio è in ogni caso una sorta di congedo dal pensiero e dal linguaggio e a noi è demandato l'incomodo, il fardello della speculazione teorica.

Rimane un interrogativo di fondo: bisogna considerare Carlo Michelstaedter come un rettorico o come un persuaso? La questione a mio avviso è di cruciale importanza poiché conferisce un diverso significato al suo estremo gesto.

A tal proposito, come segnala Brianese: "è vero che darsi volontariamente la morte potrebbe assumere il senso di un estremo artificio per alleviare il dolore della vita rettorica; la morte in questo senso verrebbe intesa come la coscienza dell'assenza del bisogno invece che come l'assenza della coscienza stessa. Ma è altrettanto vero –ed è ciò che va sottolineato- che ad intendere la morte in questo modo (cioè come coscienza della mancanza del bisogno) è solo il rettorico, il persuaso, da parte sua, sa bene qual è la morte che gli sta di fronte e non si illude certo di conseguire, per mezzo di essa, una

---

<sup>128</sup> G. BRIANESE, *L'arco e il destino*, cit. p.79.

situazione *coscienziale* che lo ponga di fronte alla consapevolezza del non-esserci del bisogno”.

Se è vero quanto sostenuto da Brianese è vero anche che fin quando si è in vita si è coscienti e fin quando lo si è, si è sempre in qualche modo intrappolati nella volontà e nella correlatività del bisogno che muove la scelta dirigendola verso un fine vile, quello del continuare. A qualsiasi livello di coscienza, anche la più persuasa, risulta impossibile eliminare del tutto la “colpa” della volontà volta al bisogno. Data l’iperbolicità delle condizioni d’esistenze volte al raggiungimento dell’ Assoluto qualsiasi esistenza accresciuta nella sua coscienza (come coscienza cosciente di se stessa) si ritrova deficitata della possibilità di compiere come scelta possibile quella della Morte proprio perché insidiata da quella patina, benché minima, di volontà. L’ideale di persuasione rimane così intrappolato dall’una e dall’altra parte dalla possibilità di compiere una scelta che dispieghi l’azione annullando la volontà e di conseguenza la coscienza. Al persuaso non rimane che aspettare l’ultimo presente che può vivere, sul sentiero della persuasione, unicamente sotto le mentite spoglie del “come se”.

Si rende chiaro a mio avviso come l’invocazione alla morte sia concepita come scelta allettante per far morire la morte sviscerando da essa la vita, vita privata della sua alterità rispetto a se stessa. Chi chiede la morte in realtà chiede l’oblio, il sonno, chiede la cessazione del bisogno nell’ottenimento in un colpo solo dello sgravio della sua necessità che lo costringe a chiedere e a continuare.

Chi spiega meglio la circostanza del suicidio è proprio il *Dialogo della salute* in cui il tema del suicidio ricopre un ruolo centrale ed in cui si evidenziano i contrastanti moti dell’animo dell’autore impersonati da una parte dalla figura di Nino che si fa portavoce della causa del suicidio e nel quale è la sintesi di tutti gli spunti che invocano al triste epilogo, numerosi nell’opera michelstaedteriana, e dall’altra quella di Rico, Enrico Mreule (l’amico tra l’altro più instradato sul sentiero della persuasione) il quale mette in luce una volta per tutte l’impossibilità di compiere volontariamente l’estremo gesto e rimanda alla gabbia della vita in cui l’uomo posto indifferentemente su l’uno o l’altro sentiero è costretto a vivere. La irrazionale necessità del bisogna vivere si traduce nella razionale ma non meno ineluttabile e tormentata necessità del dover vivere.

In definitiva vi sono in vita due vie: quella della rettorica che è assolutamente ciò da cui l’Essere è più lontano, e quella della persuasione. Chi si trova sulla seconda via,

nonostante sia sul giusto cammino non è completamente pervaso da quel senso assoluto dell'essere che lo renda persuaso, ma, fin quando è in vita, resta macchiato da una patina di retorica che si frappone tra sé e l'assoluto.

In questo scenario il senso della frase a cui Ranke imputa la causa del fraintendimento teoretico ovvero, «*vedere ogni presente come l'ultimo*, come se fosse certa dopo la morte<sup>129</sup>» serve solo a far sì che l'uomo, nella vita, non temi la morte, perché: “*chi teme la morte è già morto*<sup>130</sup>”.

Infatti l'uomo, per poter aver accesso al sentiero della persuasione deve *innanzitutto* sbarazzarsi del pensiero del continuare, il quale lo fa vivere nel timore della morte e nella viltà dei modi atti a procurarsi la sua continuazione. Il percorso del persuaso in questo modo si rivelerebbe come quello di una coscienza accresciuta gradualmente che nonostante sia in cammino ( ed anzi fin quando è in cammino ) non è sgravata da quell'alone rettorico che lo lascia impotente di fronte all'Assoluto.

Infatti anche il cammino della persuasione continua ad essere un certo modo del continuare fin quando anche l'ultima illusione, “il come se” della morte venga infranta e la sua vita venga a consistere in un punto solamente nel momento in cui la morte “vera” gli si pari innanzi in tutta la sua assolutezza ed oggettività.

Che poi la morte sia data attraverso il suicidio del quale si fa aspra critica all'interno del *Dialogo della salute*, o sia aspettata fin quando “il peso della vita lo schiacci”, ciò non cambia la necessità incontrovertibile della morte per raggiungere quell'Assoluto che risiede solo in essa.

La morte, ineluttabile, è *indifferente* al suicidio o a qualsiasi altro avvenimento (come la vita stessa) , ciò non toglie però che solo essa sia in grado di smascherare qualsiasi illusione e qualsiasi viltà dell'uomo per il continuare. La morte è l'unica in grado di oggettivare e divinizzare il soggetto e l'individuo Michelstaedter poiché tutto quanto accade in vita, a qualsiasi livello ed ampiezza della coscienza, è sempre in qualche modo succube della Necessità e della correlatività del bisogno per il continuare.

Il “come se” della morte è il fondo illusorio e costitutivo della vita, qualunque vita, anche quella sulla strada della persuasione. Per mezzo di questo “come se” viene attestata l'ineluttabile condizione ingenua dell'uomo all'interno dell'impianto filosofico del filosofo. La morte agisce in maniera edificante per l'esistenza perché riporta l'individuo ad un certo grado di realtà oramai perduta.

---

<sup>129</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la Rettorica* , cit.,pp.69-70.

<sup>130</sup> Ivi,p.69.

Il “come se” è il fondo ingenuo dell’apparato del pensiero di Michelstaedter il quale attraverso di esso attesta non solo la intrinseca qualità illusoria della vita, ma anche la necessità di esso per riportare la vita a realtà anche se in ultima istanza la realtà assoluta ha necessità di sbarazzarsi anche di quest’ultima finzione. Attesta inoltre che questa congenita illusione sia indispensabile per approdare ad una presa di sé che indirizzi l’individuo verso la persuasione.

In questo senso si potrebbe accogliere la critica di Ranke circa l’influenza Hildegeriana anche se alla fine egli approdi a differenti conclusioni. In questo caso infatti il “come se” in sede di “anticipazione” della morte sarebbe se non l’autentico fine, quantomeno il *mezzo* primo per dissuadere dalla strada della retorica ed incamminarsi verso quella della persuasione che sarà raggiunta, in ultima ipotesi, solo attraverso la circostanza estrema della morte. Infatti il togliere il “ci” dall’Esser-ci” per raggiungere la totalità dell’Essere viene interpretato alla lettera da Michelstaedter attraverso l’effettivo congedo dalla vita e dal Mondo, seppur rimane non chiarita la modalità di questo congedo: se il suicidio o la Morte procurata in altre circostanze.

Se è lacunaria la condizione dell’uomo (in quanto peso), è lacunaria anche la sua coscienza della vita, ed è solo per via dell’attribuzione di errore e di una sua successiva problematizzazione, che la sua costituzione si riduce ad essere intrappolata e schiava della sua pessimistica interpretazione.

Il persuaso che non abbia optato per il suicidio rimarrebbe d’altro canto nella coscienza dell’ineluttabilità del continuare. Nell’impossibilità di eliminare finanche l’infinitesimo scarto di irrazionale dalla coscienza il persuaso rimarrebbe succube di due decisioni contrastanti: subire la vita (la condizione d’esistenza del rettorico) o subire la morte. Essendo la morte l’altro assoluto ed essendo la vita rettorica la condanna, l’ “altro” dalla vita autentica, ossia una finzione, il persuaso si troverebbe dinanzi alla condanna peggiore ossia quella di far compiere la scelta più importante in merito alla sua vita ad altri. Il persuaso allora si troverebbe più che mai nella necessità di compiere il gesto suicida ma ad esso egli può giungere solamente attraverso un’ illusione ovvero quella di ritenersi compiuto e trasparente di fronte alla morte, l’illusione che il suo gesto suicida non sia sporcato dall’irrazionale richiesta della cessazione di tutti i bisogni dell’ “oblio” e del “sonno” e che dunque non sia un’ennesima richiesta del bisogno.

L’individuo può giungere all’Assoluto solo attraverso la persuasione della sua illusione.

Rimarrebbe in questo caso dunque vero quanto sostenuto da Brianese che: “essere persuasi significa abbandonare del tutto la retorica: il suicidio è il tentativo di quest’abbandono”<sup>131</sup>, tentativo appunto perché si attua in virtù di una finzione che tradisca filologicamente il discorso di partenza.

---

<sup>131</sup> G. BRIANSE, *L’Arco e destino*, cit., P.86.



## *Seconda parte*

### **2.1 La Persuasione e la Rettorica nell'arte**

La tematica artistica è assai cara al giovane filosofo il quale, avendo dato già sfoggio negli anni del ginnasio delle sue inclinazioni pittoriche all'arte in genere, si trasferisce a Firenze proprio per dar voce alle sue aspirazioni.

La sua estetica infatti rimane iscritta all'interno della sua filosofia le cui direttive si muovono intorno alla Rettorica e alla Persuasione. Anche l'estetica come il pensiero si trova in un rapporto d'uguaglianza con l'Essere, la Vita e la Verità<sup>132</sup>. La figura dell'artista si trova nello stesso empasse in cui si trova l'uomo chiamato a fronteggiare la realtà quanto più destabilizzata dalla società e dal suo tempo.

E' proprio nel contesto sociale che l'artista, per emanciparsi dal mondo della rettorica, deve rinunciare alle stesse dinamiche che imbrigliavano l'uomo in ogni sua manifestazione. Prima d'essere artista l'uomo deve essere un "individuo forte" che "con tutta la sua persona" cessa la "preoccupazione della possibilità del continuare"<sup>133</sup>. Infatti il solo sentimento che molti artisti portano in grembo, il solo impeto che risale dal cuore sussiste in questo: "la *preoccupazione* della vita spingerà pur sempre gli uomini a curare e a cercare le posizioni dove videro vivere altrui dove forse parve a loro stessi per qualche tempo vivere"<sup>134</sup>. La preoccupazione è la volontà di provare delle emozioni ed è proprio tale volontà a negare la "possibilità di averne di autentiche"<sup>135</sup>.

---

<sup>132</sup> "Il legame imprescindibile che unisce le diverse manifestazioni della personalità e del pensiero di Michelstaedter, legame che trova la sua sintesi nell'opposizione Persuasione/Rettorica, facilitata in fondo la messa in evidenza dei tratti della modernità nell'estetica del giovane; essi sono individuabili nell'equazione arte/vita, nella ricerca attraverso l'atto creativo di fuga dal reale, dal contingente, nel difficile rapporto dell'artista con il mondo borghese e con il nuovo sistema produttivo, nel bisogno di avvicinarsi attraverso l'arte alla verità, nell'interesse volto alla morale dell'uomo/artista, nella tematizzazione dello stato di malattia e di nevrosi" (LAURA FURLAN, *Carlo Michelstaedter, L'essere straniero di un intellettuale moderno*, LINT, Trieste 1999, p.114). Mi permetto di dissentire solo per quanto concerne la ricerca dell'atto creativo come fuga dal reale poiché a mio avviso il concetto di fuga, e quanto mai del reale, non si trova mai inserito all'interno dell'impianto filosofico del persuaso, nemmeno là dove la frase sia solo da intendersi in merito ai disegni e alle caricature a cui era dedito il giovane a meno che la realtà e la contingenza a cui l'autrice si riferisce non siano esclusivamente da intendersi come la piccola realtà del rettorico e la correlatività nel quale è inesorabilmente immerso.

<sup>133</sup>C: MICHELSTAEDTER, *La melodia del giovane divino*, cit., p.118

<sup>134</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Il Dialogo della salute*, cit. p.64.

<sup>135</sup> *Ibidem*.

Si evincono sin da subito quali sono gli ostacoli dell'artista nella sua ricerca della persuasione. Innanzitutto una volta smarrita la Salute nell'uomo egli cerca invano le posizioni ("sociali" e che ricordano le "posizioni saporite" nelle quali l'uomo rettorico si atteggia nella vana ricerca del piacere che aimè gli sfugge perché ha perduto ormai l'originario "sapore"), la professione, in grado di fornirgli in maniera automatica e senza una presa di consapevolezza quanto gli basti per adempiere al proprio ruolo fingendosi persuasione quando consiste solo in un mero accontentarsi. Ciò che viene denunciato nella vita sociale automatizzata è la sostituibilità dell'uomo nella vana credenza che questa basti a conferirgli uno status d'artista. La sostituibilità è ciò che dilaga all'interno della macchina sociale che lo costringe a ruotare vertiginosamente attorno al suo "pernio", ciò a cui il persuaso chiede una interruzione che inibisca le possibilità dell'altro di dirottarlo verso una strada che non sia esclusivamente la propria strada interiore. La sufficienza stabilita già da Platone nella necessità del "bisogna vivere" dell'uomo soggiogato all' irrazionalità del bisogno lo relega alla subordinazione agli altri da cui dipende per ogni suo utile e per ogni suo fine.

Lo scrittore debole infatti non sa rendere persuasa la sua impressione e si limita a buttare fuori qualunque intenzione gettandola "sulla carta deficiente ed imperfetta riservandosi poi di determinarla"<sup>136</sup>. Non riesce a tradurre l'intimità della *cosa* "ma trascina la sua vita accomodandosi via via alla necessità del continuare", mentre "l'artista forte non vuole essere artista ma vuole *essere* e dalla lotta e dal dolore trae la sua salute e la gioia"<sup>137</sup>. In questa frase si evince il forte legame che l'estetica michelstaedteriana stabilisce con L'Essere e a quali condizioni.

Per essere artista innanzitutto bisogna far cessare la volontà di esserlo poiché questo crea una scissione nell' organismo che ambisce all'ottenimento di uno status come di una veste a sé estranea ma nello stesso tempo seducente e che va ottenuta attraverso le convenzioni che nella società rendono un artista tale.

L'individuo, nel suo essere artista, attesta l'inadeguatezza della sua volontà a fronteggiare l'argomento Vita e Verità in due modi diversi. La volontà che si dirige verso un oggetto determinato e lo spinge nel vortice della continuazione e nel dispiegamento dell'azione volta al suo illusorio soddisfacimento ed, in secondo luogo, la volontà di essere altro da quello che si è. Se l'artista non ha indossato il suo abito di scena perché gli è proprio e lo ricerca nei luoghi e nelle situazioni convenzionali è in

---

<sup>136</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la Rettorica*, cit.p.118.

<sup>137</sup> Ivi,p.119.

preda dell'Altro e la sua volontà di essere artista riflette questa illusione. È la preoccupazione: «in ciò siamo giocati o come tu dicevi, illusi quanto più ci affidiamo alle sue promesse». Diversamente, l'artista persuaso non chiede il continuare perché per lui continuare è possibile soltanto lungo il proprio sentiero individuale, in cui sono «“rotti i ponti per la ritirata” e aperto quel solo dove gli conviene o vincere o morire».

«Lo scrittore forte sente che o la cosa la dice sempre in ogni suo punto tutta o non la dice mai affatto, e non teme che una impressione gli sfugga poiché con tutta la sua vita egli contende alla verità e l'intuizione creatrice si rinnova con forza inesauribile cercando nel masso la forma perfetta»<sup>138</sup>.

All'artista persuaso Michelstaedter chiede la determinazione di consistere tutto nella sua opera vincendo la gabbia delle proprie impalcature sociali e le illusioni poste dalla coscienza la quale vive nella volontà delle correlatività del bisogno. Nell'ottenimento della verità egli non si muove attraverso la volontà sempre fallace, ma nell'atto del contendersi (dal lat. *contendit*, aspira), atto intensionale di giungere alla presa della verità in cui l'artista non si tuffa a capofitto, ma consiste tutto in punto nella totalità di sé stesso e della sua compiuta impressione che non manca più di nulla. Non rimane preda della convenzione e della piattezza sociale del linguaggio che fa perdere a sé stesso la qualità d'organismo e lo intrappola all'interno del codice sociale che mantiene con esso solo le relazioni superficiali e apparenti poiché “l'aspetto gli è sufficiente perché egli presuma di sé d'essere padrone delle cose”.

Michelstaedter dunque dall'artista vuole il coraggio di dare respiro all'organo “vivo” e “pulsante” delle lingua.

Infatti l'uomo, l'artista, una volta uscito dal suo stato di natura e intromesso all'interno di una società nel momento di esprimere la genuinità delle sue impressioni rimane nell'impossibilità di poterlo fare direttamente, ed in maniera “imperativa”. L'uomo rettorico rimane difatti in trappola dei modi congiunti i quali reiterano le significazioni intorno ad una data cosa. Non comunicano direttamente e per intero la sua intima natura bensì si limitano ad indicare correlativamente ed in maniera lacunosa attraverso congiunzioni o preposizioni indirette l'autentico significato facendo perdere all'organismo la sua integrità. L'organismo, nell'atto di comunicare in maniera incompiuta un'impressione si presenta scisso rispetto all' “organismo congiunto” il quale, diversamente, intrattiene profittevoli relazioni tra l'intenzione e il processo

---

<sup>138</sup> C: MICHELSTAEDTER, *La Melodia del giovane divino*, cit., p. 119.

linguistico atto alla sua completa decifrazione. La sua intenzione, anche in un periodo di grazia, viene impossibilitata dall' essere compiutamente riportata sulla carta, infatti « il bel organismo vivo d'un periodo rivelatore è ridotto al pesante seguito di proposizioni incolori come una catena di forzati legate pesantemente coi "che", coi "siccome", " e dopo", "e allora", "il quale"»<sup>139</sup>. La lingua "organica" si presenta come una funzione dell'organismo ed è atta a svolgere le sue relazioni in unione con esso ed a suo vantaggio fin quando la sua unità ed immediatezza non venga spezzata dalla convenzione e dall'obbligo del codice sociale che impongono all'uomo di dire altro rispetto alla sua intima intenzione. Il livellamento del linguaggio nasce sempre dal desiderio di sicurezza progettato e calcolato che relega l'impeto intenzionale nell'impossibilità di essere vissuto nel presente ed integralmente. Così l'impressione abbozzata e gettata frammentaria sulla carta è manifestazione una volta e per sempre della sua inautenticità e manchevolezza. La lingua così, lungo il percorso della vita sociale, passa dal suo stato di natura, vivo e pulsante come funzione di un organismo vivo , alla sterilità e glacialità del codice, il massimo appiattimento e riduzione della complessa ma utilissima funzione del linguaggio:

«La vita organica della lingua che pulsa uguale in ogni parola ed in ogni unione di parole- come funzione della vita individuale, nell'uomo, si disgrega e si fa imbecille quando questi dalla sicurezza sociale sia ridotto - quanto alla sua previsione organizzata (sicurezza individuale)- al punto e all'attimo.-»<sup>140</sup>

La condizione d'esistenza dell'artista dunque consiste nell'essere autenticamente e " a nulla valga nessun ammaestramento se manchi la primaria condizione d'esistenza." Per essere come sappiamo per il persuaso in genere bisogna che la volontà del continuare cessi ed egli persista e consista solo di se stesso nell'attimo attuale. A tal proposito egli si pronuncia riguardo al Pergolesi che incarna a pieno titolo il prototipo dell'artista persuaso, un artista di certo che non ha ceduto alle lusinghe del continuare e alle convenzioni sociali. Il suo *Stabat Mater* infatti si presenta come «l'ultimo canto d'una giovane vita che, distrutta dal male fisico, non spera più nel futuro, e tutta ardendo della propria fiamma, dà tutta sé stessa in un punto-così che chi la senta vedrà sempre davanti a sé, quasi concreta e tangibile, l'immagine della passione che, svincolata dalla cose del più e del meno, dell'oggi e del domani, abbraccia via via tutte le cose nel suo amore ed

---

<sup>139</sup> Ivi, p.169.

<sup>140</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la Rettorica*, cit. p.171.

in questo viventi li ricrea»<sup>141</sup>. Si rende chiaro dunque come la cessazione del continuare e la sopportazione totale del dolore siano le condizioni aprioristiche affinché non solo l'uomo ma per coincidenza anche l'artista giungano ad una presa di sé e di conseguenza ad una persuasione totale della propria opera. Ed è proprio quest'ultima, la consapevolezza del dolore, che lo distingue nettamente dall' "imperfetto pessimista", ennesima maschera d'artista che indossa il rettorico nella volontà di voler far coincidere la propria interpretazione con un'immagine appetibile che lo elevi al di sopra delle consuetudini, ma solo per farsene vanto e come elemento di dominio e sopraffazione sugli altri.

I primi passi del saggio all'interno degli *Scritti vari* del Chiavacci titolato *Pessimista e l'imperfetto pessimista* e riproposti fedelmente dal Campailla in *La melodia del giovane divino* mettono in evidenza il presupposto sillogistico della volontà; «vita è volontà di vita, volontà è deficienza, deficienza è dolore, ogni vita è dolore»<sup>142</sup>. Da queste premesse non si scappa, ogni viltà è subito smascherata nelle sue intenzioni volte al continuare, ogni determinazione che l'uomo insegue è vana ed illusoria e di certo non muta l'inesorabilità del dolore che si cela in ognuna di esse.

Chi vuole la vita veramente non si accontenta «d'alcun possesso illusorio chiede il vero possesso, così che in lui prende forma e si rivela il muto e oscuro dolorare di tutte le cose. La sua vita è il rifiuto e la lotta contro tutte le tentazioni degli illusori soddisfacenti e non disperdendosi nell'atto delle continue correlazioni (possessi illusori) si afferma e prende forma e si crea da sé stessa: *questa è arte*»<sup>143</sup>.

L'opera d'arte si crea attraverso la trasformazione del dolore che riveste tutto l'ambito del vissuto traendo da questo la vita e la gioia. Questo è ciò che fa l'artista persuaso. Il vero pessimista crea la vita da quel sottofondo muto che "stilla" su tutte le cose e che ne costituisce la essenza primaria, non la consolazione di una sua momentanea cessazione. Al contrario l'artista rettorico, l'imperfetto pessimista, mira alla ricompensa: al "premio" e alla "gioia".

Gli artisti dall'arte chiedono il "sollievo" dal dolore che li attanaglia e la gioia come sicurezza illusoria. La loro disillusione che consiste solo nell'aver scorto il loro dolore non è la lieta parola della Salute ma è solo un suo affievolirsi, un affievolirsi delle capacità di sopportazione e della perdita di tenacia che permetta un vero

---

<sup>141</sup> C: MICHELSTAEDTER, *La Melodia del giovane divino*, cit. p.214

<sup>142</sup> Ivi, p.115

<sup>143</sup> Ivi, p.116

fronteggiamento. La loro disillusione riflette la vita che manca che non sono più in grado di impugnare e che implora una diminuzione dell'onere che grava sul loro capo. «Essi danno a noi l'immagine del loro tormento, la materialità dei dolori, delle disillusioni, non la vita della disillusione, la voce della salute e della verità»<sup>144</sup>.

Gli imperfetti pessimisti si limitano a mostrare una data dolorosa impressione ma non riescono a conferire il senso della vita che sussiste nello smascherare le false gioie e le vane speranze.

A questo proposito l'elenco dei persuasi in grado di sopportare e resistere al dolore annovera come veri pessimisti : Cristo, Eschilo (l'unico dei tre salvato tra i tragediografi antichi), Ibsen, Beethoven, Petrarca e Parmenide.

Inoltre l'artista persuaso, il vero pessimista che tramuta l'eterno dolore in gioia e verità, attinge dal mondo onirico l'intimità con l'Assoluto che gli è prossima nel sogno, mantiene anche nella parte desta quella presenza inscritta in un campo d'esistenza più vasto che gli permette di mettere in relazione, come per l'organismo che si mantiene nella sua sanità, le cose lontane con quelle vicine: « Una facoltà potente di sogno è quella dell'artista che vede le cose lontane come quelle vicine perciò le può dare come così che esse appaiano nella loro reciproca relazione di vicine e lontane»<sup>145</sup>.

Le cose lontane (l'Assoluto, la Verità) compaiano nel sogno scovre dalla loro correlatività che le intrappola all'interno del mondo rendendole piccole e relative.

Il sogno agisce in virtù di un legame da esso spezzato così come sono rotte le illusioni e le convenzioni che investono la vita sociale. Il sogno è il momento in cui l'individuo, anche il rettorico, si raccoglie con se stesso privato della possibilità di ingannarsi proprio perché nel sonno si è in un rapporto maggiore d'intimità con se stessi ed in cui non si ha da dimostrarsi nei confronti di alcuno. Infatti «nell'intimità del sogno egli è come i suoi antenati che vivevano soli e nudi». Nel sogno infatti viene ripristinato l'originario stato di natura, quello stato che viene corrotto e oltraggiato nel momento in cui l'uomo si trova all'interno della società, in cui non deve dare più conto a nessuno della sua condotta se non a Dio e a sé stesso spoglio delle vesti o ruoli sociali che alterino la sua verità.

Il sogno non è l'illusione della vita desta ma al contrario è solo quest'ultima a mascherarsi d'effimero nelle correlazioni che ineriscono agli altri ed ai modi in cui questi altri fingono una realtà cospicua quando invece essa è illusoria e vile.

---

<sup>144</sup> *Ibidem*.

<sup>145</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., p.166.

All'uomo rettorico non è data la stessa capacità poiché se egli si trovasse nella circostanza del pittore che ritrae un paesaggio applicherebbe le stesse categorie razionali che si trovano nel mezzo delle correlazioni più prossime ripetendo la “vicinanza materiale per creare la vicinanza delle cose lontane”<sup>146</sup>.

Rimanendo in scacco del significato, le correlazioni da lui applicate si sottraggono all'intento di catturare un sostrato più veritiero mancando, come invece accade per l'artista vero, di comunicare “l'intimità, la stessa natura dell'oggetto”<sup>147</sup>.

L'artista, in virtù di questa facoltà, di questa correlatività spezzata, può creare la propria opera e calarvisi per intero indipendente ed autonomamente dalle varie determinazioni in cui si trova immerso ed in cui si evince non la sua storicità, la quale emerge dal «sapere in rapporto a quali cose si è determinato l'uomo, ma come si è determinato: quale fu il rapporto»<sup>148</sup>. Solamente la risposta a quest'ultima domanda ci dà la tara dell'uomo nella sua astoricità e della sua immortalità: «quale è stato allora, quale sarebbe ora, quale sarebbe in futuro»<sup>149</sup>. Anche in questo caso, come ricorre in tutta l'opera de “*Il dialogo della Salute*”, il concetto unitario che permette all'uomo di stabilire delle corrette relazioni tra sé ed un circuito più vasto d'esistenza è quello di “organismo” nel quale è presente indirettamente il concetto di soggettività in chiave positiva, poiché in tutte le altre accezioni e in via diretta è sempre tacciato di essere immerso all'interno delle correlazioni le quali, come più volte si è detto, costringono l'uomo in un vortice inautentico. La soggettività all'interno di un Mondo è sempre inserita nel lato della coscienza, e la coscienza nella sfera della vita. La coscienza come sappiamo è sempre contaminata dalla volontà d'affermarsi nella maniera sbagliata che l'affermarsi stesso comporta per il solo fatto di contenere in se la volontà che lo spinge. Finché si è in vita si rimane in qualche modo sempre coscienti e sempre in preda della volontà deficitaria.

Ad inaugurare l'avvento della scissione tra l'individuo ed il corpo che scinde l'organismo nelle sue molteplici determinazioni in vista d'altro da sé è dunque la coscienza impegnata sempre nel perseguimento di un fine spostato rispetto alle primarie istanze dell'organismo. L'avvento dell'altro in ogni sua determinazione (ed in prima istanza dell'altro come il bisogno distaccato da una sua immediata finalità e da un

---

<sup>146</sup> *Ibidem*.

<sup>147</sup><sup>147</sup> *Ivi*, p.168

<sup>148</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La melodia del giovane divino*, cit. p.119.

<sup>149</sup> *Ibidem*

suo integrale ed autentico possesso) da inizio al corso della censura instaurata a discapito di esso, come del diverso che mina l'integralità dell'individuo che, non essendo più padrone di sé, perde l'autentico "sapore" delle cose.

Il sapore è l'originario senso a cui l'uomo, un tempo, quando si manteneva in una presa più forte con il suo essere, attribuiva alle cose che gli riflettevano la stessa sua costituzione, facendo eco alla stessa sua voce, mormorandogli "tu sei". La ricerca del piacere e, una volta fatto l'ingresso dell'altro in questo modo inteso, de"i piaceri" è la vana ricerca che l'individuo fa nei posti e nelle posizioni in cui forse una volta era solito incontrarne il sapore ormai svanito.

Le posizioni per l'artista sono le "situazioni opportune" che gli permettono immediatamente di immergersi all'interno della professione d'artista "in cui egli si compiace d'isciversi e di vedersi iscritto dagli altri"<sup>150</sup>.

L'artista rettorico dunque non è investito di un'originaria ed autentica volontà d'essere tale, poiché il suo volere non è accompagnato da un altrettanto veritiero intento di voler conoscere sé stesso, condizione a priori per potersi determinare nell'opera che va plasmando e che consiste nella continuazione di se stesso.

L'uomo rettorico, il quale non possiede in sé la persuasione, non è impegnato nello sforzo di creare un'opera che rifletta tutta intera la sua compiuta esistenza, ma gli basta, una volta impugnata la corazza della sufficienza, fornire all'opera il segno della sua individualità illusoria come marchio di sé che conferisce all'opera la sua autorità (la retorica dell'autorità) ed in cui può dare sfogo alla sua "ambizione della potenza".

Infatti: « creare una cosa nel vocabolario di oggi significa dare un segno di sé a proposito di una cosa- parlare della propria qualsiasi relazione verso una cosa»<sup>151</sup>.-

L'artista vuole l'opera già bella e fatta completamente ignorante della sua costituzione e delle fruttuose relazioni che il suo organismo dovrebbe mettere in atto nel processo creativo. Non gli interessa intraprendere un percorso che presuppone una ricerca individuale consapevole, ardua e dolorosa bensì si vuole trovare già "sulla cima", «vogliono aver fatta l'opera»<sup>152</sup>.

Il suo corso d'esistenza è scandito dalla *noia*, sentimento complementare della *preoccupazione*. L'artista rettorico non ha la benché minima idea di cosa e come creare ma si mantiene inadeguatamente tra i due poli contrastanti che caratterizzano il suo

---

<sup>150</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Il Dialogo della salute*, cit., p.60.

<sup>151</sup> *Ibidem*.

<sup>152</sup> *Ibidem*.



temperamento e scandiscono il suo tempo in maniera inautentica: da un lato la preoccupazione di affermarsi in qualunque modo, e dall'altro la noia, il vuoto interiore che non essendo posseduto e fronteggiato dall'uomo si attacca ad un oggetto d'arte fornendogli carisma e mistero, un'altra velata forma degli "ornamenti dell'oscurità".

Ciò che muove infatti l'artista non è l'atto, che consiste nella coincidenza tra sé e l'oggetto creato e da cui si evince l'identità tra la sua pura intenzione (la Causa) ed il suo fine (l'Opera).

La sua pratica artistica non è una prassi bensì è un agire poetico in cui l'oggetto d'arte si pone solo in un rapporto strumentale ed utilitaristico con esso allo scopo di esaudire i suoi fini materialistici che consistono in primo luogo nel vantaggio di arrogarsi un ruolo ed uno status all'interno della società. Il suo approcciarsi nei confronti dell'opera non è un puro agire bensì è un'insopportabile subire il tempo in un'attesa estenuante alla ricerca del sotterfugio e del tranello che possa apporre un cenno della loro inadeguata individualità.

E' la noia e non il possesso di sé che stabilisce la sua potenza ed è ciò che conferisce l'autorità del suo inadeguato eseguire l'opera d'arte. Nessun altro tipo di sentimento compone la personalità, infatti « se esce loro dal diaframma un noioso sbadiglio per la vuotezza dello stomaco, si sollevano sorridono e dicono: «questo m'è sorto dal mezzo del cuore» Essi prendono le frasi convenute dalla stanchezza dell'esistenza- ed ecco una composizione che i giornali compiacenti diranno «pervasa da un'amara intuizione della vita». E dire che quell'amaro era acido di stomaco.-»<sup>153</sup>

Infine la critica del pensiero estetico michelstaedteriano rintraccia un tratto tipico della modernità, l'ennesima finzione che l'artista rettorico compie nella vana speranza di rimediare alla sua indeterminatezza e lacunaria costituzione, la tecnica, la perizia tecnica perseguita solo per se stessa: la virtuosità.

“La virtuosità è identico di specialità: io ripeto, esagero, svolgo mostruosamente un dato atto, una tal serie d'atti- ed ho già una persona cospicua. Ho educato in me una *macchina* (corsivo mio) eccezionale»<sup>154</sup>.

L'uomo rettorico, per fronteggiare l'angoscia dell'infinito vuoto che gli si presenta d'innanzi, la paura della morte, rimpicciolisce i suoi compiti, li specializza al fine di avere l'impressione di poterli dominare ed avere una conoscenza perfetta che lenisca il tormento della sua costitutiva ignoranza nei confronti della sua Vita.

---

<sup>153</sup> Ivi, p.63.

<sup>154</sup> C: Michelstaedter, La Persuasione e la Rettorica , p. 130.

Di fronte alla sconfinatezza della vita gli uomini non sanno porre un rimedio che coinvolga tutto loro stessi ma fingono di colmare questa lacuna attraverso il sapere offerto dalla scienza che ha la pretesa di potersi affermare come oggettivo e di riproporre la realtà come fedele. Il sapere però è solo inadeguata manifestazione poiché non si cura di conoscere in quale data relazione esso si ponga in riguardo all'organismo intero, ma viene perseguito per se stesso, senza un'affinità con la vita di chi lo indossa ed accumulato in grosse quantità pronto ad essere sfoggiato per qualsiasi rettorico intento e nelle più svariate circostanze. Il fronteggiamento del sapere viene effettuato attraverso la specializzazione che delimita via via sempre di più il campo dando l'illusione di un effettivo controllo. Il "sapere per il sapere" è questo meccanismo incurante di un autentico senso che non trovandosi più in accordo con l'organismo è perseguito solo per l'organo astratto che ne fa conoscenza: *l'assenso inorganico*.

L'assenso inorganico seziona le sensazioni che prima facevano parte dell'organismo intero e da cui l'uomo traeva il sentimento ed il senso ed agiscono solo sull'organo che ne fa continuamente ed in maniera anestetica esperienza, «e così che si giunge alla sapienza degli organi per loro stessi e non come organi della mia persona e si ricerca il sapore del mondo in riguardo all'assenso inorganico»<sup>155</sup>.

L'uomo nella morsa dell'assenso inorganico vive meccanicamente, si discosta dalla vita organica e si approssima sempre di più a quella "minerale".

Dello stesso male è affetto il virtuoso nel quale il meccanismo ha preso il posto della virtù la quale non consiste più nel coglier l'intimità della cosa di cui si fa esperienza per sviscerarne un senso ma la sua pratica interpretativa o creativa che sia si riduce alla performance, ad una fedele riproduzione, ad una perfezione tecnica per cui: «E' più facile e più proficuo educare le proprie dita ad un disperato acrobatismo che intendere ciò che si suona»<sup>156</sup>.

La macchina, quel movimento intrappolante che costringe a ruotare inermi attorno al proprio pernio e che investe tutti gli ambiti del sociale, si insinua finanche dentro l'animo dell'artista che non avendo ben più chiarito a se stesso il motivo del suo agire si atteggia a riproporre solo le apparenze che la data contingenza gli offre, si accontenta d'essere una macchina, un meccano, un mero esecutore che usa la massima perizia e si arroga il vanto, il diritto e la credenza illusoria di una vera persuasione. La tecnica in genere- e qui specificatamente quella artistica- perseguita solo per se stessa non è più

---

<sup>155</sup> Ivi, p.125.

<sup>156</sup> Ivi, p.130.

strumentale alla pura intenzione dell'uomo, bensì agisce alienandola in una pratica che non ha più attinenza con le sue intime istanze. E' una pratica inorganica che svuota di senso il gesto il quale, non avendo più nulla di umano, ricollega il suo agire ad un agire meccanico, disumano, «è come perché uno metta in un organo meccanico una data moneta e giri l'apposita leva, la macchina pronta gli suona la melodia desiderata, poiché nei suoi congegni è cristallizzato il genio musicale del compositore, e l'ingegno tecnico dell'organista [...] poiché nel suo organismo s'è cristallizzato tutto il genio delle più forti individualità accumulato dai secoli: La vita con sicurezza è la più dolce»<sup>157</sup>.

Il meccanismo conferisce all'artista rettorico anche l'illusoria convinzione che l'arte sia qualcosa che si possa automaticamente innescare a comando senza relazione con una fonte di reale intimità, senza che si instaurino profittevoli relazioni con un circuito più vasto d'esistenza che includa la sofferenza ed il dolore da cui far scaturire la vita e la gioia.

La persuasione che il meccanismo conferisca la sicurezza del continuare è motivo e motore affinché l'uomo, sia egli un individuo della società o un artista, venga mosso dall'illusione di compiere uno dopo l'altro i passi sul proprio cammino mentre non si accorge della morsa letale che lo costringe a proseguire in una direzione stabilita da altri, vana ed illusoria. La capitalistica acquisizione di conoscenze e la meccanica riproduzione tecnica forniscono l'illusoria credenza e sicurezza di un padroneggiamento dell' "arte".

Il meccanismo è quanto basta per affermare il genio della propria individualità illusoria, genio che si fa forza solo della violenza che lo stesso meccanismo innesca nel momento in cui travolge ed assoggetta a sé gli altri mentre e dalla quale viene a sua volta travolto. Nella tragedia greca, di cui più dettagliatamente dirò nel paragrafo che segue, il Goriziano mostra come, affinché ci sia una vera catarsi, è necessario che il coro manifesti concretamente l'azione, l'unica in grado di conferire tutta per intero la pura intensione.

Il percorso rettorico che va dall'antichità all'era moderna non risparmia quasi nessuno (eccezion fatta per Eschilo) ed infatti anche Sofocle ed Euripide sono tacciati d'essere artisti rettorici. È riproposta la trilogia che va dal tempo della persuasione passando per una fase intermedia fino all'avvento della retorica così come si presenta nei giorni odierni e viene riproposto lo stesso filo logico che da Socrate passa per Platone per

---

<sup>157</sup> Ivi, p. 144.

culminare con Aristotele. Il motivo risiede nel fatto che da Eschilo in poi il coro cessa di conferire vita autentica all'azione tragica e si arena nell'elemento riflessivo, un livello astratto del pensiero eretto su di un proponimento etico moralizzante<sup>158</sup> che inevitabilmente reca solo l'illusione dell'azione e non la piena concretezza.

A questa degenerazione della tragedia greca egli contrappone la figura di Ibsen come esempio d'artista persuaso. Ibsen infatti, in maniera diversa, riesce a dischiudere l'azione pura attraverso "l'azione ironica, con la rappresentazione negativa: cioè mostrando con l'azione la nullità. La relatività, la ridicibilità delle volontà umane; i suoi eroi non muoiono per un'idea, muoiono di nausea"<sup>159</sup>.

## **2.2 La Tragedia greca: La consolazione metafisica Nietzscheana e la pura azione michelstaedteriana.**

Per Nietzsche la catarsi tragica si compie attraverso il gioco dell'apollineo e del dionisiaco. In questa circolarità tra i due poli che si urtano e ricompongono è possibile dischiudere la fruizione estetica autentica dell'arte.

Attraverso la relazione di due opposti, si raggiunge l'assoluto.

Per Michelstaedter, anche in estetica il contatto con la verità deve essere solo ed esclusivamente assoluto e raggiunto con un solo estremo e coraggioso atto: "*la bellezza di un gesto è una piccola opera d'arte*"<sup>160</sup>.

Anche Michelstaedter similmente a Nietzsche analizza la Tragedia arrivando a ben altre conclusioni, più inclini ad un concetto di persuasione. Anch'egli adduce una valenza estetica alla tragedia: *la tragedia è definizione dell'arte stessa*.

Anch'egli individua due momenti sebbene essi rimangono nella loro opposizione per quanto concerne le finalità estetiche e le accezioni valutative: *L'azione* (impegno della sua vita) la quale esperisce nel presente. Ed è "espressione pura di questa vita, è

---

<sup>158</sup> "L'uomo di sofocle è il cittadino, la sua coscienza è la coscienza sociale, il coro la rappresentanza simbolica del popolo che ha per interesse personale l'interesse morale, che ha in sé vivi e armonizzati i sentimenti che muovono esasperati in volontà eroiche, l'azione". Invece "Euripide non è più un uomo con una volontà irriducibile, l'individuo sano che è *una cosa* e non due [...] ma è l'uomo sdoppiato che prima deve vedere che vita ha e dopo può proiettarla fuori di sé". (C. MICHELSTAEDTER, *Melodia del giovane divino*, cit., p54-55)

<sup>159</sup> Ivi, p53

<sup>160</sup> Ivi, pp. 48-49 "Si riferisce al gesto eroico di Ardan il personaggio di Jule Verne, *De la Terre e la Lune* (1865)

drammatica, rappresentativa e teatrale” e *la riflessione* ovvero quando l’individuo sosta nell’azione. Nella sosta l’individuo si ferma sulla riflessione del passato e dell’avvenire in una dimensione fuori dal tempo.

Nella combinazione delle due polarità riflessione- azione non si ha autentica fruizione estetica bensì solo combinazione di forme di vita e di generi artistici i quali si mantengono sempre in un rapporto superficiale e convenzionale, rimangono sempre approssimazioni, forme rettorica o di vita o di arte.

Ma l’azione dell’uomo cozza contro la Necessità e nel momento in cui quest’azione è appannaggio dell’illusione si ha il lato tragico della vita. Non vi è possibilità di rompere l’illusione, ogni volontà urta contro la necessità della materia ( spazio-tempo, relatività) Questa relatività non è un movimento utilizzabile per oltrepassare la contingenza, l’accidente, bensì è solo di ostacolo, l’illusione manifesta questa impossibilità di superamento della Necessità materiale.

Ma se l’uomo non agisce subisce ripiegandosi nell’adattamento delle leggi della materia. La catarsi è “render manifesta e trasparente l’azione”, dare la ragione dell’istinto purificando l’azione. Essa dà il «valore generale di ogni volontà particolare». Un’azione veramente vissuta deve dar questo concretizzar dell’azione pura. Ed equivale a vivere concretamente la necessità, l’assoluto, l’id est, la negazione di ogni vita in questo giuoco di forze in cui l’eroe si svolge e si dissolve, la necessità la sua sufficienza ad impedire ogni tipo di trascendenza.

Essendo negata la possibilità di esperire l’assoluto che coincide con la negazione della vita non vi è tragedia in cui ogni catarsi concreta sia realmente vissuta e dunque interviene la riflessione (che è un’arenarsi, non una vera azione) a spiegare convenzionalmente le oscurità irriducibili . Nella tragedia antica e moderna non vi è una pura azione perché sempre insidiata dall’elemento riflessivo che spieghi a parole tale illusione che non viene vissuta concretamente dall’azione.

Il coro personifica tale illusione in massima misura ed ha il compito di dare vita alla necessità. Se l’azione è intaccata nella sua purezza non vi è possibilità di annullamento della riflessione la quale mira ad un completamento dell’azione che rimane lacunaria e tale mancanza viene rimpiazzata dal pensiero che costitutivamente vive in una dimensione senza tempo inautentico (passato futuro) e che non vivendo del presente non dà la possibilità di accesso completo e totale della verità.

L'illusione non è un momento di trascendenza della propria condizione limitata, anzi è proprio essa a testimoniare la propria inoltrepassabilità. Anzi la catarsi vera è proprio il superamento di questa illusione attraverso la morte.

Illusione attesta l'urto della propria azione (volontà) a proprio danno contro la coercitiva e normativa necessità. Non vi è un relazionarsi di volontà in cui si entri in commercio capace di trascendere l'ineluttabilità del nostro mancare la verità.

Allora il termine Tragedia non coincide con quello di catarsi come avviene per Nietzsche, in quale in esso vede il superamento dei limiti umani, trascendenza la vicinanza/contacto con la verità e la fruizione estetica autentica.

Per Michelstaedter tragedia è la triste condizione dell'uomo che si rende conto della drammaticità dell'esistenza e constata l'illusorietà del superamento della propria condizione in quanto incapace di superare la necessità della materia.

Infatti (l'eroe) quando *“egli deve dare il massimo sforzo e dare la vita per la sua illusione abbiamo il lato tragico della vita”*.

La vita è illusione. Questa pessimistica constatazione attesta il lato tragico dell'esistenza.

Per Heidegger e Nietzsche l'illusione dell'opera d'arte (es. tragedia) si rapporta con l'illusione della vita concreta in un nesso di verità.

È possibile esperire l'illusione dell'opera d'arte attraverso l'illusione stessa della vita.

È proprio grazie al ponte (poesia) tra le sponde di queste due illusioni che si fanno eco l'un l'altra che è possibile esperire l'illusione della vita nella consapevolezza dell'illusione dell'opera d'arte.

Infatti se parto dal presupposto che io, in quanto vivo intrappolato in un mondo inautentico, nella medietà della quotidianità ed in questa finzione, sto fingendo la verità di quello che sono, la mia vita è un'illusione, la verità di quello che sono è l'illusione, la mia vita è questa illusione, la verità di questa illusione ancora è la vita inautentica. Qualsiasi verità che si mostri dinanzi a me attesta la mia condizione d'inferiorità nei suoi confronti, attesta la mia inautenticità, la mia condizione difettiva, la , la finzione di quello che sono. In fondo la verità si riflette sui di me come un difetto, la mia imperfezione. È solo la mia illusione che io incarno e manifesto, celata è la mia verità, ovvero la natura intrinseca dell'essere che porto addosso.

Ora, più che una verità, ciò che mi mostra la verità di quello che sono, in un rapporto diretto e non derivato, essendo io un falso, un inautentico, è proprio l'illusione.

L'illusione mi sbatte in faccia l'evidenza della mia verità, ed è proprio nel fondo di questa illusione che io rivelo la mia verità, rivedo me stesso, il mio autentico me, l'uno primigenio al fondo delle cose che non è prerogativa solo del mio essere in quanto individualità bensì è il fondo d'essere che accomuna me all'esistenza in generale, è prerogativa dell'essere in quanto tutto ed accomuna il mio essere all'altro che perde il suo potere di essere altro da me, diventando l'altro che è nello stesso tempo anche me. Continuando il discorso dell'illusione se a me in quanto falso ed inautentico si mostra la verità, la bellezza io apprendo da essa solo la mia inadeguatezza (la sua adulazione).

Per Michelstaedter l'illusione dell'opera d'arte si trova in un nesso di verità solamente nel momento in cui questa medesima illusione si perde. Questo è il senso della catarsi. L'illusione è un'illusione perfetta nel momento in cui cessa d'essere illusione, ossia attraverso l'esperienza dell'assoluto, esperienza che si può compiere solo tra le braccia dell'assoluto, ovvero tra le braccia della morte. Allora si che la morte conferisce la verità dell'illusione la quale sgravata da sé stessa può far vivere il contenuto veritiero dell'individualità che l'aveva incorporata, solo nel momento in cui tutta l'individualità intera si trovi raccolta al suo interno e dispiegata nell'azione. Fin quando non accade questo la tragedia, l'opera d'arte si trova a variegati livelli di purezza. Infatti fin quando l'azione viene sporcata dall'elemento riflessivo essa perde via via la sua purezza costitutiva. Il tragediografo greco che in tal senso riesce maggiormente a purificare l'azione è Eschilo. Si rende chiaro come la tragedia e l'opera d'arte al pari della vita fin quando rimangono intrappolate in un mondo sono schiave in una certa misura sempre di una cortina rettorica e relativa, in questo caso la riflessione che inibisce l'azione ad un suo totale dispiegamento. Anche per l'opera d'arte vale lo stesso paradosso di persuasione michelstaedteriano per cui per essere opera d'arte viva e vera deve necessariamente trascinare nella sfera della morte, solo in quel luogo si eliminano le finzioni che rimangono le uniche modalità esperibili nella vita terrena.

Non è possibile esperire attraverso la finzione l'opera d'arte perché questo significherebbe solamente crearsi una persuasione illusoria riflettendo la vile volontà di aderire alla propria visione raggiunta e consolatrice. Al contrario l'arte è la rivelazione di quest'illusione ed è lì che si trova la catarsi, l'opera d'arte è l'illusione perfetta proprio perché cerca di svelare l'illusione nel momento in cui contiene l'intuizione perfetta della vita di colui, in questo caso l'eroe, che ha vissuto nella sua illusione ad

attraverso l'azione per negazione noi deduciamo "il senso della pienezza del suo essere, la purificazione la pace, la gioia"<sup>161</sup>.

Semplificando vale per l'opera d'arte concepita come illusione la stessa valenza di coscienza. Se da un lato questa illusione ha attraverso l'arte il potere di rendere più precipuo il significato dell'essere e del senso recandoci un contatto via via più veritiero, rimane pur costante la sua valenza di illusione che si discosta seppur di poco dalla verità nella fruizione estetica. Essa vive per vari stadi di purezza asseconda che l'azione sia più o meno trasparente, ma affinché lo sia del tutto essa deve vivere l'id est, la necessità, la morte. Solo in quel caso l'illusione si fa perfetta ed a quel punto è possibile dedurre negativamente la verità. L'illusione perfetta solo in questo caso si fa specchio dell'illusione dell'uomo riportandolo a verità.

In Nietzsche diversamente i due istinti che sebbene contrapposti governano l'uno accanto all'altro l'opera tragica sono rintracciati nel dionisiaco e nell'apollineo, L'uno è prerogativa dell'arte non figurativa della musica, l'altro è il custode dell'arte plastica figurativa. Questi due istinti operano in aperta discordia pur influenzandosi reciprocamente risolvendosi non astrattamente nella parola Arte bensì solo «in virtù di un "miracolo metafisico" della volontà ellenica<sup>162</sup>». Per intendere più chiaramente il loro significato concreto il filosofo invita ad immaginarli come "i due mondi artistici del sogno e dell'ebbrezza". Si può dunque subito evincere come l'illusione sia al centro del discorso estetico atto a diramare la trama fitta del mistero della catarsi tragica.

I due istinti fondanti infatti sono rintracciati al di là della realtà quotidiana, ovvero quella desta e sobria, governata dal principium individuationis (principio spazio tempo-relatività). Il filosofo non solo rimarca la natura apparente ed illusoria dei due poli artistici primari bensì rimarca nello stesso tempo la stessa qualità illusoria della vita assoggettata al principium individuationis che a sua volta richiama l'immagine del velo di maya: «come sull'infuriante mare che, per tutti i lati infinito, ululando montagne d'acqua innalza e precipita, siede in barca il navigante e sé affida al debole naviglio; così siede tranquillo in mezzo ad un mondo pieno di tormenti, il singolo uomo, poggiandosi fidente su *principium individuationis*<sup>163</sup>»

Infatti non solo nel sogno si attesta la qualità illusoria della realtà, ma anche la realtà in cui viviamo da svegli è percepita in ugual modo dall'uomo filosofico, infatti egli «ha il

---

<sup>161</sup> C: MICHELSTAEDTER, *La melodia del giovane divino*, cit. 67.

<sup>162</sup> F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, Editori Laterza, 1992, p.21.

<sup>163</sup> Ivi, p.24.



presentimento che anche dietro la realtà nella quale viviamo e siamo se ne nasconda un'altra tutta diversa, in modo che anche questa realtà sia quindi un'apparenza<sup>164</sup>».

Il principium individuationis il quale sta per velo di maya, «e la tranquillità di chi vi si fonda, hanno avuto in Apollo l'espressione più sublime».

L'artista e il poeta traggono la verità dal sogno da cui promana l'armonia, la perfezione delle forme e le qualità figurative dell'arte: «tutta l'arte e la poesia/ Altro non è che interpretazione della verità nel sogno<sup>165</sup>».

Anche per Michelstaedter il sogno è in un'accezione positiva fortemente relata alla qualità artistica infatti all'interno della *Persuasione* si legge “una facoltà potente di sogno è quella dell'artista che vede le cose lontane come le vicine e perciò le può dare così ch'esse appaiano nella loro reciproca relazione di vicine e lontane”<sup>166</sup>. Dunque anche per il Nostro l'arte viene collegata alle facoltà oniriche. Ma mentre per Nietzsche il sogno è riconducibile all'Apollineo, alla purezza delle forme, le “forme affascinanti degli esseri sovrumani”, “presupposto di ogni arte figurativa” serbando comunque sempre la sensazione che essa sia solo un'apparenza, Per Michelstaedter diversamente le facoltà del sogno permettono di interrompere la correlatività dell'uomo che nella sua affermazione si dispiega sempre a seconda del suo utile e del suo bisogno tanto da sostenere che nel sogno non esiste “realtà congiunta”. Il sogno dunque sgraverebbe l'artista dall'affermarsi secondo un criterio correlato al suo bisogno come manifestazione del continuare, “l'uomo nel sogno è nudo e davanti a dio così com'è- e pesa per quanto vale -tutte le forme gli ingegni, le parole, che non sono sue e cui s'è adattato secondo la convenzione- cadono”<sup>167</sup>. L'artista, serbando la facoltà del sogno è in grado di correlare la vita lontana (l'assoluto, la vita autentica) a quella vicina (la vita piccola e relativa, quella del rettorico). Nel sogno è contenuto il senso di una vita alta ed altra rispetto a quella rettorica contenendo in sé “l'intima misura della vita, quello che in riguardo alla vita ognuno sente”<sup>168</sup>. Nel sogno dunque l'uomo, anche quello rettorico si mantiene in una prossimità maggiore con una più ampia sfera di vita in grado di suggellare una vicinanza maggiore rispetto alla autentica vita lontana. Ma nel momento in cui lo stolto o il rettorico provassero a far emergere la sensazione del sogno si ritrova completamente inadeguato nel comunicarlo poiché si esprime attraverso il linguaggio

---

<sup>164</sup> Ivi, p.23.

<sup>165</sup> Ivi, p.22 ( Nietzsche cita R. Wagner, *I maestri e cantori*, atto III, scena 2°).

<sup>166</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la Rettorica*, cit. p.166.

<sup>167</sup> Ivi, p.164.

<sup>168</sup> *Ibidem*

della convenzione e della piattezza sociale in grado di fornire solo le relazioni piccole e superficiali della lingua. Ciò che l'artista mantiene rispetto all'uomo comune è l'indipendenza nei confronti della convenzione che mantiene l'uomo alle prese delle sue correlatività e la presenza di una vita più ampia a cui dà significatività attraverso le relazioni e la persuasione della propria "lingua". La facoltà del sogno nell'artista spezza le catene del piccolo significato e della coercitività del codice riconsegnando alla lingua la sua natura di organismo in grado di stabilire "nella profondità della visione attuale, la vita organica della lingua, che pulsa uguale in ogni parola e in ogni unione di parole"<sup>169</sup>. Diversamente dalla realtà onirica la quale si mantiene in una stretta più forte con l'essere, quella desta è per l'uomo comune "figura del sogno, che di quella parlano come se narrassero un groviglio di sogni"<sup>170</sup>. L'illusione della vita dunque non risiede nella dimensione onirica, bensì in quella desta, in cui l'uomo incapace di stabilire una relazione più intima con quella autentica vive da sveglio la vita come nel sonno. Mentre per Nietzsche l'illusione si trova in un rapporto di continuità tra la vita dormiente e la desta come qualità congenita dell'essere umano siccome posto nel tempo e nello spazio e dunque soggetto alla normatività del principium individuationis, in Michelstaedter vi sarebbe una frattura maggiore tra le due dimensioni ed un rifiuto di attribuzione d'illusione alla vita del sogno la quale è maggiormente veritiera ed affine ad una vita più autentica ed il quale la ripone completamente nella sfera della realtà quotidiana offuscata dalla convenzione sociale e dai meccanismi e dalle dinamiche che costringono in una finta relazione il suo sentire ed il suo percepire. Se infine l'apollineo si pone come l'istinto della purezza delle forme che si congiungono a formare l'immagine del mito e dunque di un'idealità che è al di là della realtà e vela la vita autentica dei suoi preziosi ornamenti i quali vengono rotti nella fruizione della tragedia dall'istinto dionisiaco il quale sempre per mezzo dell'illusione rompe l'illusione degli ornamenti e sviscera la vita autentica ed assoluta, per Michelstaedter la vita onirica è una maggior vita in quanto slegata dalle correlatività, dalle forme convenzionali, una vita più libera e più sgravata dalla Necessità. L'illusione si presenta nella vita sveglia ed essa rimane sempre condannata né tantomeno superata da opera di un'altra finzione. L'artista dunque che si trova a plasmare la sua opera non può operare attraverso un'illusione ma bensì attraverso la propria persuasione che lo slega dalle limitazioni delle forme imposte e riesce da sé a veicolare un contenuto autentico senza intermediazione di sotterfugi o

---

<sup>169</sup> Ivi, p.170.

<sup>170</sup> Ivi, p.164.

vane interpretazioni serbando dentro di sé quella prossimità incontrata nel sogno che gli conferisce la libertà e lo sgravio dalla necessità.

Il principio dionisiaco è quello che a quest'ultimo si oppone nel momento di euforia la quale sopraggiunge allorquando il principio di causa faccia eccezione e si infranga salendo «dal fondo intimo dell'uomo, anzi dalla natura». In questo avvenimento non si riconciliano solamente tra loro gli uomini ma si ripristina allo stesso tempo un contatto autentico ed originario con la natura si «celebra la festa di riconciliazione con il figliol prodigo, l'uomo.[...]Ecco che lo schiavo è libero, ecco che vanno in pezzi tutte le rigide, nemiche barriere, che il *bisogno*, l'arbitrio, la "moda insolente" hanno piantato tra gli uomini<sup>171</sup>»(corsivo mio) In questa distruzione che nell'opposizione sancisce la sua più grande armonia unitaria ed in cui volano via brandelli del "velo di maya" l'uomo che si riporta dentro al mistero si riconcilia e si fa tutto con «l'uno primigenio<sup>172</sup>».

Il canto e la danza sono manifestazioni dello spirito dionisiaco:«nel canto e nella danza[...] l'uomo non è più artista, è divenuto egli stesso opera d'arte: la potenza artistica di tutta la natura, a suprema beatificazione dell'uno primigenio, si rivela qui nei brividi dell'ebbrezza<sup>173</sup>».

L'istinto dionisiaco attinge la sua forza svelatrice del Divenire il quale a differenza del Goriziano è visto come l'innocente e naturale corso dell'esistenza, la Necessità primitiva e salvifica dell'originario mistero dell'uno primigenio. L'idea del coro greco di Scheglel, è ritenuta retorica, poiché non convince la spiegazione di "spettatore ideale". Il concetto di spettatore contemporaneo nella sua freddezza estetica che si sofferma sempre sul razionale è distante dalla fruizione dell'antico greco il quale non si trova innanzi ad un'opera d'arte bensì all'interno del campo di una esperienza (non offre un adeguato parallelo) «laddove il coro tragico dei greci è invece costretto a riconoscere vere esistenze viventi nei personaggi della scena<sup>174</sup>» dunque rifiuta l'idea dello spettatore ideale poiché diffida dell' «intelligenza morale della massa», o del «concetto dello spettatore senza spettacolo<sup>175</sup>».

Un'idea maggiormente incline al concetto di coro Il filosofo la rintraccia in Schiller nella prefazione alla *Sposa di Messina*. In questa accezione il coro assume la forma di

---

<sup>171</sup> F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, cit. p.26.

<sup>172</sup> *Ibidem*.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

<sup>174</sup> *Ivi*, p.55.

<sup>175</sup> *Ivi*, p.56.

«un vivente muro di cinta che la tragedia alza intorno a sé per isolarsi nettamente dal mondo reale e serbarsi il suo campo ideale e la sua libertà poetica<sup>176</sup>».

Schiller combatte l'idea di qualsiasi sorta di naturalismo all'interno della tragedia poiché la finzione scenica è chiaramente manipolata in ottica simbolica e a carattere ideale in cui domina l'errore.

Diversamente Nietzsche ribadisce che se è vero che l'antico greco edifica attraverso il coro «l'impalcatura aerea di un finto stato di natura e vi ha collocati finti esseri naturali<sup>177</sup>» è pur vero che «è un mondo egualmente dotato di realtà e degno di fede, quali agli occhi degli elleni credenti le possedeva l'olimpico coi suoi abitanti<sup>178</sup>».

Il satiro, seppur fittizio essere naturale gode dell'autorevolezza della religione riconosciuta e sanzionata dal “mito e dal culto”.

Rimane inoltre significativo come il coro, nucleo fondamentale e da cui origina la Tragedia greca, abbia fondamento nell'elemento dionisiaco del satiro il quale mette in luce l'effetto immediato della fruizione estetica, ovvero che il divario dell'uomo in società scompaia attraverso l'azione della natura che riporta tutto ad unità.

La consolazione metafisica attesta appunto l'ineluttabile circostanza del fluire della vita al di là della composizione illusoria dell'animo umano di qualsiasi artefazione e sofisticazione che l'uomo sociale con le sue gerarchie e le sue regole compie di fronte e a discapito dell'ordine naturale. Ribadisce inoltre il denominatore comune di ogni uomo e di ogni epoca nei confronti dell'eternità del Divenire autentico. Questa consolazione ha una natura salvifica rispetto all'abisso che l'antico occhio indagatore greco aveva colto al di là delle convenzioni sociali, «l'arte lo salvò, e per mezzo dell'arte lo salvò a sé la vita<sup>179</sup>». Infatti l'uomo antico in quanto in un rapporto di maggior vicinanza con l'elemento dionisiaco era più incline a smascherare le fallacità e le illusorietà della realtà quotidiana e ad «una disposizione ascetica d'animo, negatrice della volontà<sup>180</sup>».

Questa propensione dell'animo non è semplice *riflessione* che pure fa sostare l'azione in virtù di un' accresciuta opzione della libertà, bensì è la pura conoscenza delle cose: «La conoscenza uccide l'azione: proprio dell'azione è l'essere avvolta nell'*illusione*<sup>181</sup>» (corsivi miei).

---

<sup>176</sup> Ivi, p.57.

<sup>177</sup> *ibidem*

<sup>178</sup> Ivi, pp.57-58.

<sup>179</sup> Ivi, p.58.

<sup>180</sup> Ivi, p.59.

<sup>181</sup> *ibidem*,

In questo stato delle cose nemmeno la consolazione metafisica può alleggerire la pena della consapevolezza, tutto il campo d'esistenza viene negato, «il disperato desiderio anela alla morte di là da ogni mondo, di là dagli stessi dèi»[...]tutto per lui è disgusto<sup>182</sup>».

Ed è proprio in questa evidenza in cui la volontà rischia di perdersi e disgregarsi che interviene salvifica la “maga foriera di *salute, l'arte*”(corsivo mio) attraverso i “compagni di Dionisio” ovvero il *sublime* ed il *comico* l'uno come difesa dall'orrore l'altro come «solievo artistico dal disgusto dell'assurdo». per cui si arriva a sostenere che: «Il coro dei satiri del ditirambo è *l'azione* salvatrice dell'arte greca»<sup>183</sup>(corsivo mio).

Rimane dunque centrale nella speculazione nietzschiana l'elemento dell'apparenza e dell'illusione a suffragare un autentico modo d'esperire in maniera integrale e veritiera l'opera d'arte. I due istinti originari sono rintracciati al di là del controllo della coscienza, ovvero nei luoghi in cui la censura di quest'ultima ha un effetto meno invadente e lontano dal controllo della fredda ragione a discapito dei sentimenti e delle pulsioni naturali che rompono le briglie della programmazione, del controllo e del dominio della soggettività. Inoltre si attesta la natura illusoria di ogni azione che indugia e sosta a qualsiasi livello di riflessione o conoscenza dei misteri, i quali tra l'altro possono rivelarsi insensati ed ingiusti rispetto ai valori stabiliti dall'uomo. Attestare, infine, l'ineluttabile costituzione effimera che sottende l'azione, evidenzia la sostanziale precarietà della condizione dell'uomo e nello stesso tempo che la conoscenza, quanto più si accosti alla verità e scorga in essa la sua profondità, perseguita per se stessa, rincorre ciecamente ed inevitabilmente il baratro che scorge e si annulla in esso. Il coro dunque nella trattazione tragica non incarna la riflessione a completare attraverso l'illusione un'azione che non si dispiega in maniera completa, bensì, sorretto dal suo più intimo elemento dionisiaco, ed attraverso di esso, rompe le righe che si soffermano sul ciglio del pensiero, spezzando la fitta trama delle forme disegnata dal dio apollineo nella realtà del sogno e il velo di maya che attraverso il principum individuationis legifera in maniera illusoria l'attività desta della realtà quotidiana ed incarna l'azione al suo interno.

L'arte è a garanzia e tutela della salute dell'uomo in quanto riequilibra le pulsioni dell'animo costrette nella morsa della società. In questo modo gli attriti costrittori ed

---

<sup>182</sup> Ivi, p.60.

<sup>183</sup> *Ibidem*

inibitori delle più intime e naturali propensioni dell'antico greco trovano sfogo, riequilibrio e compimento all'interno della fruizione estetica della Tragedia nell'ampio corso d'esistenza che L'arte, attraverso lo spirito l'apollineo e dionisiaco, riporta ad armonia ed unità.

Per concludere la consolazione metafisica, che per il Nostro sarebbe ugualmente disdegnata come rassicurazione illusoria, come disonestà e viltà della costituzione dell'uomo rettorico è invece il luogo di una dimensione altra di un più elevato livello di coscienza che proprio in virtù delle opposizioni che governano in maniera più netta e radicale le più intime istanze umane, rompono le consuetudini e le costrizioni in cui l'uomo è condannato a giacere inerme legato agli imperiosi pali del *principium individuationis* che soffrono delle eccezioni, dei paradossi e delle lacune della logica e del principio di causa<sup>184</sup>.

---

<sup>184</sup> E' condivisa in linea di massima da entrambi i pensatori l'interpretazione circa i tre periodi storici della tragedia classica riconducibile alle figure di Eschilo, Sofocle, Euripide in cui l'ideale di purezza della catarsi tragica viene via via a perdersi attribuendo ad Euripide la fine della tragedia classica per colpa delle influenza del pensiero platonico il quale richiese al teatro di introdurre nel bello l'elemento del vero (concepito come l'idea razionale ed il pensiero filosofico).

## *Terza parte*

### **3.1 La scienza e la tecnica come valori egemoni dell'economia**

In un mutato scenario in cui sembra che l'etica non sia più al centro del dibattito politico, il quale in riguardo al "bene" si limita maggiormente a delineare gli ambiti normativi della convenzione sociale, la politica cede all'economia il ruolo di decisore delle azioni pregnanti da compiere all'interno della società e l'etica abdica al pensiero tecnico e scientifico al quale passa le redini del benessere dei cittadini. Infatti Nello scenario odierno l'economia, per fronteggiare la competizione dei mercati, guarda sempre alla dotazioni tecnologiche le quali, per essere sempre più all'avanguardia si accaparrano risorse che a loro volta fanno ricorso alla scienza ed alla tecnica per essere prodotte e progettate, Infatti «Nel quadro contemporaneo in cui la politica non sembra essere più il luogo della decisione,(si) deve guardare all'economia, e l'economia a sua volta, per decidere i suoi investimenti guarda alle disponibilità e alle risorse tecnologiche»<sup>185</sup>.

La scienza e la tecnica però non hanno la capacità di deliberare su cosa sia giusto o meno compiere ma guadagnano la propria razionalità<sup>186</sup> attraverso il meccanismo a cui l'uomo stesso ha dato avvio e da cui rimane dipeso. La razionalità della tecno-scienza perpetrata attraverso la specializzazione e la competenza scientifica mira all'auto-potenziamento di se stesso. Di fatti come afferma Umberto Galimberti : "l'economia controlla ancora la tecno-scienza, nel senso che promuove solo le scelte con un'immediata ricaduta economica. Ma tra non molto la tecno-scienza si libererà anche di questo vincolo, perché è la forma più alta di razionalità raggiunta dall'uomo"<sup>187</sup>.

In assenza di un principio unificatore che ricollegli l'azione umana alla virtù o all'etica come è accaduto nelle epoche passate, il mito ricopre questa funzione avvalendosi non

---

<sup>185</sup> U. GALIMBERTI, *Miti del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano, 2009, p.217.

<sup>186</sup> " L'economia, infatti, che in termini di razionalità era la forma più alta prima dell'avvento della tecnica, ha poi ceduto alla tecnica il primato, perché l'economia soffre ancora di una passione umana: la passione del denaro, che è un elemento irrazionale [...] Possiamo allora dire che l'economia proprio perché viziata da una passione umana, è ancora una scienza "umanistica", per quanto continui a condizionare quella competenza non umanistica che è la tecnica" (Ivi, p 222.)

<sup>187</sup> Ivi, p.222.

della ragione o della consapevolezza umana bensì attraverso l'irrazionale le pulsioni che ruotano attorno all'immaginario seducente del progresso, della crescita, del marketing. Ma a differenza della virtù dianoetica dell'epoca aristotelica che muoveva l'agire umano in un rapporto immanente con il suo fine, il mito (economico positivista) pone, invece, oltre di sé il fine e la realizzazione concreta dell'individuo accompagnando in questo modo il pensiero tecnico e scientifico nel loro auto perpetrarsi. Carlo Michelstaedter più di un secolo fa aveva già lucidamente delineato i meccanismi alla base della scienza e della tecnica e preconizzato gli esiti più nefasti della macchina sociale che oggi è mossa principalmente dall'economia.

### **3.2 IL SAPERE PER IL SAPERE**

Michelstaedter rintraccia all'interno della scienza uno dei motivi costitutivi che portano alla deriva la pretese di verità che essa vanta: "il sapere per il sapere".

In esso "*si ricerca il sapore del mondo in riguardo all'assenso inorganico*"<sup>188</sup>.

Un sapere scevro dalla relazione sapere-organismo è un sapere alieno e dagli alieni si può essere attratti o si può restare preda del mistero ma esso non serve a nulla fin quando non entra in relazione con l'organismo. L'organo che protrae il suo funzionamento per una ricerca per sé di un piacere è un organo distaccato ed autoalimentato. Afferma se stesso, afferma "l'assenso inorganico".

Michelstaedter, nella sua indagine filosofica ha lucidamente evidenziato uno dei meccanismi pregnanti della vita sociale che investe oggi tutti i campi del sapere: l'uomo, nell'impossibilità di afferrare una qualsivoglia verità o nella semplice viltà di non riuscire a fare i conti coraggiosamente con essa finge un dominio attraverso la dinamica della specializzazione in grado di acquisire solo le qualità superficiali dell'oggetto di conoscenza .

La dinamica del piacere per il piacere è un altro circolo vizioso, un senza fine che trae la sua autorità attraverso l'acquisizione di un bagaglio ingombrante ed effimero di conoscenza impiegabile ed utilizzabile per le finalità di un qualsiasi tipo di discorso

---

<sup>188</sup> C: MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la Rettorica* , cit. p.125.



rettorico e che ha la pretesa di una conquista della verità a vantaggio dell'uomo che la doma e la intrappola.

La verità con cui l'uomo illusoriamente entra in rapporto non entra mai in relazione con l'organismo. Essa vive astrattamente e serve solo a far quadrare i conti rispetto alle pianificate istanze di rassicurazione dell'uomo.

Nel saper per il sapere l'uomo gode di questo continuo apparente svelamento di misteri e valicamento di confini, ciò nonostante egli rimane davanti a sé nella completa e buia ignoranza ed il piacere che lui prova non è altro che la mistificazione di questa congenita lacuna nei confronti della conoscenza, la quale, in ultima analisi, altro non è che l'inquietudine nei confronti della sua sorte: il dolore come correlativo della paura della morte. L'uomo fintamente è ricolmo di tale beatitudine (piacere) e gode dei saperi accumulati capitalisticamente attraverso una pratica bulimica di acquisizioni di nozioni e conoscenza che non hanno nessuna inerenza con l'intimo quesito della sua esistenza.

Tale condotta è alimentata (perpetrata) dal mito della scienza e dall'ideale neopositivista. L'inevitabile conseguenza di questa dinamica trascina con sé l'assenso inorganico a sottolineare come questa pratica bieca del piacere per il piacere riduce l'affermazione dell'uomo nel suo essere attuale (l'assenso) ad una vita che vive di per se stessa meccanicamente ed in cui non intervengono più nessi tra l'organismo e la sua volontà, bensì l'uomo vive una vita inorganica al pari di un vegetale o di un minerale pronto a soddisfare la cieca meccanica azione-reazione mossa dal principio del piacere che vive astrattamente solo di se stesso.

### **3.3 La tecnica e la coscienza**

La pagina iniziale della *Persuasione* si apre con la metafora del *peso*. Esso somiglia a tutti gli effetti al primo esperimento inaugurato da Galileo Galilei, il quale per misurare la Legge del fenomeno della gravità, lascia cadere dalla cima della torre di Pisa un grave, appunto un peso. Nasce così la Scienza moderna.

La scienza, per mezzo dell'esperimento del grave trae positivamente da esso la legge come dominazione dell'uomo sulla natura. Similmente ma in maniera del tutto diversa *il peso* come condizione deficitaria dell'uomo proposta per la prima volta da

Schopenhauer (il mondo come volontà e rappresentazione) e successivamente ripresa dal Nostro riutilizza la stessa immagine per ribaltare il giudizio operato dalla scienza analizzandolo negativamente come zavorra, limite strutturale dell'agire umano.

Come soggezione dell'uomo nei confronti della natura (nel senso di Assoluto) e della necessità ( nelle Leggi) della materia che possiamo solo ambire senza mai raggiungere, « la sua vita, proprio in quanto preda della relazione e della dipendenza, è contesa dalle forme dell'impotenza; e perciò l'uomo trascorre i suoi giorni in un'alternanza di "rimorso", "malinconia" e "noia", "paura", "ira", "dolore"<sup>189</sup>».

Dominio e soggezione restano oramai i poli ed i vincoli di questa moderna concezione dell'uomo che, in virtù di un'accresciuta libertà, un aumentato potere d'azione, in virtù inoltre della propria indipendenza di pensiero, sacrificano quel contatto con il mondo che contraddistingueva maggiormente l'uomo greco antico.

Una volontà che anela al tutto, in questo modo strutturata, mette in evidenza solo una volontà di dominio tesa a colmare una lacuna interna attraverso un controllo che è al di fuori della propria portata (potenza).

Per i greci l'Assoluto è rappresentato dalla Natura la quale è la necessità insuperabile a prescindere dal volere degli uomini ed è ciò che li anima che gli conferisce il movimento e la tecnica non si pone come pratica dominatrice bensì non può far altro che assecondare la Natura, mettere in atto solamente quei meccanismi compensatori di riequilibrio del suo naturale corso e mai porsi come prevaricazione nei suoi confronti poiché sono proprio tali atti la causa del vivere inautentico, quello che non segue un corso originario. La violenza nei confronti della Natura non è nient'altro che mistificazione della verità di tutto ciò che è autentico e originario. Ogni volere arbitrario, ogni sofisticazione per l'antico greco non rappresentava che tutto ciò da cui rifuggire perché inautentico.

Con la morale cristiana la Natura perde la sua congenialità di Uno – tutto. Questo ideale di stabilità viene a mancare in luogo di una più salda ragione. In questo modo l'uomo, stringendo una solidarietà ancestrale con la divinità e prendendone i connotati (l'immagine e la somiglianza ) attinge da essa la potestà ed il controllo sulla natura ed i suoi enti.

---

<sup>189</sup> G. BRIANSE , *L'arco e il destino* , cit. p.94.

Nella scienza moderna l'uomo gode del privilegio di asservire la natura ad i suoi scopi, turbandone l'armonia e inibendo allo stesso tempo un contatto, operando così un distacco tra la vita dell'uomo e la vita naturale.

Se dunque l'uomo dell'antica Grecia fruiva della Natura in un *contatto* con l'Assoluto ed in virtù di una Ragione estesa che non si poneva al di fuori della Necessità né tantomeno come distaccata dall'Anima, nell'epoca odierna, a causa della morale cristiana che inverte L'assoluto della Natura come Il Prodotto dell'uomo (relativo), quest'ultimo viene a caratterizzarsi nel *distacco* messo in atto dalla ragione scientifica (come dominio della Scienza e della Tecnica sulla Natura) e della coscienza analitica.

Ma a ben guardare a soffrire dei mali di questo intervenuto distacco non è poi tanto (o almeno non solo) la natura quanto l'uomo che, privato di quel contatto a vantaggio/discapito della ragione scientifica rimane privato della possibilità di esperire in maniera totale quell'Assoluto che l'uomo antico rispettava e in cui si identificava.

In luogo di questa indipendenza l'uomo si trova soggiogato dalla dipendenza della necessità del dominio illusorio in vista di un possesso non identificativo con la propria persona, il proprio sé, ma solo del mero possesso di un oggetto a sé estraneo e diverso, schiavo inoltre di una utilità costringente come sostitutiva di un *valore* da assegnare a sé e alle cose.

L'uomo dunque in virtù dell'analisi, della ragione scientifica, mette in pratica il suo potere di appropriarsi delle leggi divine, le leggi a cui è sottoposta la materia, ed attraverso di esse compie un totale dominio in vista di un possibile utilizzo soggetto all'arbitrio dei suoi diversi scopi.

La visione esistenzialistica nell'immagine del peso è inquadrata in un radicarsi dello scenario positivista che attribuisce un ruolo egemone alla tecnica in ragione del cambiamento dello scenario che distingue l'uomo classico da quello moderno.

La Natura come Causa ed Assoluto si tramuta in Prodotto (di Dio, e dunque dell'uomo in un rapporto di parentela stretta) ossia relativo ai vari fini opportunistici dell'uomo.

Ma nella sofisticazione/sopraffazione della natura un qualunque scopo non sarà mai la Causa poiché interrotta la dialettica uomo – natura e dal momento che l'uomo oggettiva la natura come suo prodotto egli la distacca e la pone avanti a sé attribuendole le caratteristiche di un oggetto per un fittizio possesso, una fittizia utilizzazione per cui "l'incontro quotidiano con le cose avviene sotto la categoria costringente dell'utilità, il senso delle cose dipende dallo loro rispondenza all'utile, sull'utile viene misurata e

definita la loro essenza. La terra è custode di semi, il cielo è sole e pioggia fecondati, la foresta è piantagione, la montagna è cava di pietra, il fiume è forza d'acqua, il vento è vento in poppa. La natura prima ancora di essere tecnicamente impiegata, è già utilitaristicamente definita. Le cose non sono considerate per quello che sono, ma per quello che servono. Il *che cos'è* è sospeso *dall'a che serve*<sup>190</sup>.

È significativo ribadire a proposito che il Divenire per l'antico greco era il movimento genuino ed in seno alla necessità della Natura immutabile, dunque la stabilità dell'essere veniva ricercata in questo contatto con l'adesione alla natura per tramite del divenire.

Per Michelstaedter il Divenire inverte la sua prerogativa da assoluto a relativo, come di quel movimento proprio dell'ingranaggio e dell'automatismo che l'uomo ingegna nei reconditi angoli della Scienza. Vedere la Natura in quanto prodotto fa incorrere nell'errore di separare la stessa dalle sue leggi di movimento e di estraniare la sua essenza (il Divenire) dalla sua costituzione (l'Essere).

### **3.4 Economia nel perseguimento dei valori della tecnica: La differenza aristotelica tra prassi e poiesi.**

Nel percorso che va dalle verità socratiche alle bugie aristoteliche ciò che il nostro denuncia è l'avvenuta scissione tra teoria e prassi a scotto dell'assioma di partenza parmenideo per cui "la stessa cose è essere e pensare" ed in cui il pensiero si arena nella riflessione inautentica nel momento in cui non sa liberarsi nella pura azione, ovvero quella che mantenga uno stretto legame con la sua pura intenzione, il suo scopo, il suo fine.

La scissione intervenuta da Aristotele in poi riguarda la differenza tra prassi e poiesis.

Tale differenza sussiste in una *differenza tra fini*. « Mentre infatti la *poiesis* è un'attività produttiva, il cui scopo, costituito dall'opera messa in essere, è dunque diverso dall'attività che lo produce, è cioè *trascendente* rispetto all'agire, per la *praxis* il fine è rappresentato dall'agire stesso, ed è perciò interno ed *immanente* all'attività"<sup>191</sup>: "Infatti

---

<sup>190</sup> U. GALIMBERTI, *Linguaggio e civiltà. Analisi del linguaggio occidentale n Heidegger e Jaspers*, Milano, Mursia, 1977 p.29.

<sup>191</sup> LUCIO CORTELLA, *Aristotele e La razionali, Un'analisi del dibattito filosofico sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*. Jouvence, Roma, 1987, p.22.

della creazione tecnica v'è un fine diverso da essa stessa, dell'azione invece non ci può essere: il fine infatti è la stessa bontà dell'azione" Da ciò deriva la caratteristica tipicamente *strumentale* dell'operare produttivo: esso infatti non è altro che "attività-per" riferita a ciò che è altro da essa: "chiunque crea per qualche altro scopo e ciò che egli fa non è il fine in sé, bensì solo in relazione ad altro e a causa dell'altro"». <sup>192</sup>La differenza che sussiste tra prassi e *poiesis* è inscritta in quella tra potenza (*dynamis*) e atto (*energeia*). L'attività produttiva dunque in quanto poietica dichiara la sua insufficienza rispetto all'agire stesso poiché rivolgendosi ad altro e non a sé la sua azione rimane incompiuta ed inscritta all'interno dell' "universo del codificabile e manipolabile" <sup>193</sup>. Differentemente la prassi, possedendo la *ratio* in sé stessa non si obiettiva in alcunché e rimanendo immanente al suo scopo essa consiste nell'azione stessa. Come evidenzia J.Habermas la differenza tra *praxis* e *poiesis* mette in campo una nuova separazione: quella tra politica ed etica: ciò che muove il politico non è più il fine volto al bene bensì, orientando il proprio agire sul comodo e sulla sopravvivenza egli muta il proprio oggetto che passa dall'universalità dei modi atti alla giustizia alle condizioni ossia ai mezzi volti alla sopravvivenza ed al benessere. In secondo luogo la separazione ricollega l'agire politico ad un agire strumentale ossia poietico riconducendolo alla *techne* che per i greci atteneva solo all'ambito produttivo. Quest'inversione di rotta fa sì che nell'epoca contemporanea si ricerchi «la sicurezza del sapere tecnico-artigianale in un campo fino ad allora riservato all'inesattezza di una saggezza pratica non trasmissibile» <sup>194</sup>.

«secondo Habermas il processo è diventato poi macroscopico nell'età contemporanea, di *tecno-scientificizzazione* della politica, un processo che lungi dal raggiungere il suo obiettivo di razionalizzare la politica, ha prodotto proprio l'esito opposto» <sup>195</sup>.

Per Habermas ciò ha prodotto nell'epoca contemporanea due effetti: il *decisionismo* in quanto "il prezzo delle scelte dei mezzi è un decisionismo scatenato sulla scelta dei fini ultimi" e l'*irrazionalismo*, cioè quanto non rientri nella tecnica viene posto come fatto arbitrario generando "una massa di irrazionalità nell'ambito della prassi stessa" <sup>196</sup>

Due diverse disposizioni caratterizzano i due diversi ambiti dell'agire: la disposizione poietica ovvero la *techne* che riguarda sia l'arte che la scienza ed è in riguardo solo

---

<sup>192</sup> Ivi, p.23.

<sup>193</sup> *Ibidem*.

<sup>194</sup> J. HABERMAS, *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna, 1973, pp. 77-125

<sup>195</sup> p.25

<sup>196</sup> Ivi, p. 401.

all'agire strumentale, e la disposizione pratica, la *phronesis* in italiano tradotta con prudenza o saggezza.

Essa, nonostante sia la facoltà attraverso la quale l'azione possa raggiungere l'atto, si rapporta solo in merito ai mezzi da impiegare e non ai fini. Essa è tale come disposizione individuale mentre prende la connotazione di economia, legislazione e politica quando si determina a livello collettivo all'interno della *polis*. Essa si differenzia dalla *techne*, non per una disposizione teleologica bensì solo in rapporto ad un differente "ambito di applicazione, i *prakta*"<sup>197</sup>

A ricollegare l'agire ad un agire in sé scevro della distinzione mezzi-fini, è dunque più che la *phronesis*, la quale si pone comunque in un rapporto derivato con la *sophia* (l'unica che delibera a proposito dei fini) la virtù.

La virtù dianoetica che rimane iscritta nell'ambito a-priori delle facoltà umane non si acquisisce né con la ragione raziocinante né per mezzo delle conoscenze: «la virtù dell'uomo deve essere una disposizione a causa della quale l'uomo divenga buono»<sup>198</sup>.

La virtù è infatti un essere-disposti-verso-il-fine, quindi non una facoltà intellettuale con cui si conosce, ma una disposizione etica con cui l'uomo viene posto nella condizione di operare il bene. Il fine non è un fine qualsiasi che può a sua volta generare un altro fine bensì è un fine etico, è il bene come fine ultimo. Questo scopo è individuato in una finalità in grado di contenere in sé tutte le altre: la "salute" o la "eudemonia"<sup>199</sup>. È dunque la virtù l'aprioristica condizione garante dell'identità tra teoria e pratica e conferisce unità all'azione tra la sua intenzione ed il suo effettivo dispiegamento. La virtù non è qualcosa che necessita di essere saputa né prerogativa del dotto o del sapiente bensì è propria del buono anche là dove egli si mantenga in una condizione d'ignoranza. La virtù in questo modo si pone come oggettiva e non sottomessa a principi di ragione o di ordine superiore.

Infatti per il goriziano il motivo per cui Aristotele sarebbe tacciato di materialismo è proprio il seguente: "Cercare negli individui inferiori la causa razionale dei superiori è la caratteristica del materialista, ma a se stesso non è ragione nessun individuo poiché la finalità metafisica è negazione della finalità fisica – e l'ultima conoscenza è la

---

<sup>197</sup> L. CORTELLA, *Aristotele e la razionalità*, cit., p. 46.

<sup>198</sup> *Etica .Nicomachea*, II, 1106a 22-23

<sup>199</sup> L. CORTELLA, *Aristotele e la razionalità*, cit., p. 47

negazione della coscienza l'uomo vede l'identità col tutto e con sé stesso nel nulla nella volontà che intanto è quanto non è»<sup>200</sup>

Dunque più che la *pronesis*, la quale si mantiene sempre dal lato della pratica collegata ai fini e la *sophia* che invece rimane aggrappata all'ambito teoretico sebbene sia la sola a deliberare a proposito dei fini, la virtù è il principio unificatore che precede la distinzione della teoria e della pratica.

Inoltre la virtù non è specificatamente una inclinazione naturale bensì la natura dispone l'uomo affinché si possa comportare eticamente ma è solo e soltanto con l'esercizio della virtù che essa può essere padroneggiata e messa in pratica concretamente. «la natura ci offre dunque solo la disponibilità a comportarci secondo virtù, non certo la capacità»<sup>201</sup>.

«La virtù etica è dunque un “sapere” che sta a metà tra quello “innato” delle facoltà naturali e quello “appreso” con l'istruzione».<sup>202</sup>

L'inversione mezzi-fini a proposito della differenza instaurata da Aristotele tra teoria e prassi può essere spiegata considerando la differenza che intercorre tra la mentalità greca e la morale cristiana. Nella prima la natura è il tutto immutabile, entità che governa tutte le cose attraverso la normatività dell' *anánke*, i suoi equilibri non disturbati né tantomeno la tecnica può usare metodi contro di essa. La morale cristiana offre invece all'uomo il frutto della natura come prodotto e come dominazione, giustificando la tecnica anche là dove si presenta come sofisticazione o sopraffazione nei suoi confronti.

Abbiamo già accennato riguardo alla questione esistenziale come per filosofo goriziano l'uomo nella società non possiede o ha perduto la propria virtù. La virtù non è una condizione aprioristica dell'uomo bensì è posta alla sua base la condizione di iperbolicità per mezzo della quale l'uomo può solo avvicinarsi alla giustizia, il sommo bene attraverso una sconfinata azione che sia giusta per sé e per gli altri e che comunque non riuscirà mai a lambire la retta della giustizia.

Non essendo in sé originaria la virtù non può conferire all'azione l'immanenza del fine che le corrisponda. Ciò di cui il Goriziano non si avvede è che egli pone al di sopra di sé la realizzazione della propria virtù venendo così essa a consistere in un'ideale

---

<sup>200</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Opere, Scritti vari*, cit. p.808.

<sup>201</sup> L. CORTELLA, *Aristotele e la razionalità*, cit., p.58.

<sup>202</sup> *Ivi*, p.59.

trascendente nell' al di là del desiderio, il quale congenitamente si configura come irraggiungibile, e pone dunque la volontà che lo muove come volontà di dominio.

Questo probabilmente il motivo del suo arenamento nei confronti di qualsiasi azione che non trova nessun compimento. Difatti l'unico capace di compiere un'azione pura, un atto (energheia) è la figura dell'eroe il quale però vive completamente in preda e succube della sua soggettività che fa sconfinare la sua azione nel campo trascendente alla vita, ossia la morte, estremo sacrificio.

Nonostante la disposizione nei confronti di un fine etico la sua trascendenza si traduce in impossibilità di dispiegare l'azione e di tradurla in atto, almeno per quanto concerne la vita concreta.

Anche l'ideale di persuasione dunque consiste in questo travalicamento nella sfera della morte come conseguimento dell'assoluto.

Ciò che invece egli guarda nitidamente nella nascente società contemporanea<sup>203</sup> è la fuoriuscita dell'etica dal campo della politica e la sostituzione della tecnica che guarda ai mezzi e non ai fini. La condizione aprioristica che muove l'uomo nei confronti dell'azione è il meccanismo, ossia il mito del progresso o della rivoluzione scientifica, il quale viene perseguito nell'irrazionalità sotto le mentite spoglie del soddisfacimento dei bisogni. Ciò che muove l'uomo non è la soddisfazione del singolo bisogno fine a sé stesso bensì la vana speranza di poter provvedere attraverso la pianificazione ed il calcolo all'estinzione del bisogno ed approdare in questo modo alla salvezza, all'effettivo dominio di sé.

In effetti il mito positivista non ha in sé alcuna disposizione teleologica, non predispone nessun fine se non quello "dell'auto potenziamento di sé stesso", la virtù che lo muove dunque si presenta anch'essa come dissociata dalla sua effettiva realizzazione e viene a consistere in un ideale trascendente, anche'esso desiderio che pone oltre di è la sua realizzazione:

---

<sup>203</sup> C.Salinari: "probabile che un'analisi meno di maniera della cultura italiana precedente la prima guerra mondiale debba proprio riconoscere in Michelstaedter e in Pirandello gli scrittori che riuscirono a cogliere gli aspetti più profondi della società del loro tempo" (C. SALINARI, *Miti e coscienza del decadentismo italiano*, Milano, 1960, p.274).



### 3.5 L'aderenza dei valori della tecnica all'interno della realtà aziendale

Nella società odierna ancor più globalizzata la vera insidia che si pone al normale svolgimento delle relazioni economiche è l'incertezza<sup>204</sup>. La ricerca della sicurezza si esplica negli ambiti procedurali nell'ottimizzazione di efficacia ed efficienza conseguite per se stesse e giustificate in nome della *mission* aziendale. Il fine aziendale si desume dalla sua *mission*, sono questi i presupposti. Il termine *mission* però oltre a delimitare i campi d'azione e le manovre da svolgere non si presenta come fine determinato né tantomeno il fine è eticamente determinato se per etica non si intende solamente il campo normativo della legislazione che segna l'orizzonte delle manovre effettuabili. La *mission* si presenta dunque come principio nella nebbia e nel mistero, persuasività che il termine stesso incorpora non delineando alcun fine immanente all'azione da compiere. La *mission* si presenta come l'anelito che muove l'azione la cui *ratio* risiede nelle procedure da svolgere in termini di efficienza ed efficacia.

Essa inoltre pone in un orizzonte temporale traslato l'attualità dell'azione da svolgere, in un futuro che beninteso non si realizzerà mai poiché esso è per il Goriziano quel tempo inautentico che svuota il presente della sua possibilità d'essere esperito autenticamente, svuota il presente e lo rilega alle dipendenze del meccanismo in un fare insensato ed ineshausto. La *mission* è e rimane tale per il fatto di non essere mai raggiunta, poiché il suo raggiungimento decreterebbe l'interruzione dell'impresa la quale si costituisce per la sua attività. I motivi d'interruzione della *mission* aziendale sono per lo più eteronomi rispetto all'attività e consistono più frequentemente in un fallimento o in una cessazione-acquisizione più che di un suo reale conseguimento. L'attività (il meccanismo) è presupposto e fine (nel senso di essere fine a se stessa) dell'impresa. Ciò poiché il reale fine dell'impresa più l'oggetto proprio al suo campo applicativo consiste nella remunerazione ossia nel denaro.

Il denaro, da mezzo per raggiungere un determinato scopo si tramuta, per i motivi sopra specificati in fine<sup>205</sup> essendo esso, come sostiene Umberto Galimberti come il

---

<sup>204</sup> Non esaurirei l'elenco della mia bibliografia se volessi riportare quanti testi economici iniziano con frasi come "viviamo nell'epoca dell'incertezza" eccc.. al di là di un ottica valutativa rimane di fatto che l'incertezza sia il nemico da combattere.

<sup>205</sup> " Come afferma Marx, se il denaro aumenta quantitativamente fino a diventare la *condizione universale* per soddisfare qualsiasi bisogno e per produrre qualsiasi bene, allora il denaro non è più

generatore di tutti i valori, l'unico il quale dunque possa conferire valore ad una qualsivoglia determinazione. Quanto sostenuto più che denunciare l'opportunismo del sistema economico in sé, che non porta ad alcun benessere sociale è l'attestazione del fatto che l'azione dell'uomo non è autonoma ed indipendente rispetto ad esso.

La bontà delle azioni che l'uomo con la sua attività muove non è inscritta all'interno dell'azione stessa ma è ad essa trascendente, In questo modo il sistema ha guadagnato a scapito dell'uomo la sua razionalità, la sua autonomia ed indipendenza.

Il bene è dunque maggiormente stabilito dall'ingranaggio della macchina più che dalle pure intenzioni dell'individuo. L'intento etico del perseguimento dei valori democratico-liberali, accessori al vero fine che abbiamo stabilito essere l'attività fine a stessa, mantiene con il "Bene" solo relazioni superficiali per quanto concerne le condizioni materiali di sopravvivenza, del welfare e della ricchezza mancando però delle relazioni intense e penetranti che l'uomo deve tessere nel suo percorso verso una vita piena. Ciò che rimane all'uomo è stabilire le regole del gioco, gli ambiti normativi all'interno dei quali la macchina può muoversi ma non prevedere in anticipo gli effetti del sistema ed i suoi risultati. Il codice della macchina però non solo è legiferato dai ruoli che l'uomo stabilisce ma condiziona anche l'animo di chi vi è sottoposto il quale subisce il fenomeno di adattamento alle sue risposte.

L'uomo rimane costitutivamente precario rispetto al sistema che muove e da cui è mosso rendendo del tutto improbabile o comunque estremamente difficoltosa un'effettiva realizzazione della sua stabilità ontologico-esistenziale. Si giunge così paradossalmente al fine rovesciato che si pone il persuaso, il quale recita 'Δί ἐνεργείας ἐς ἀργίαν (dall'attività all'inerzia). L'uomo mosso e motore al tempo stesso, subendo in questo modo l'azione giunge all'inerzia, alla "pace incosciente", alla completa anestesia della sua vita concreta.

Il linguaggio in questo modo perde la sua caratteristica di "organismo vivo e pulsante", quella stessa caratteristica che gli permetteva di connettere l'individuo al mondo e alla sua realtà fino a raggiungere un contatto più vasto con l'esistenza e si trasforma in codice che conferisce alla Macchina l'intermediazione di un contatto ormai però spezzato con il mondo. L'uomo in questo modo delega così ad Altri la propria vita concreta rimanendo nella mera correlatività astratta e virtuale.

L'efficacia è dunque il trionfo del "luogo comune" e dell'"apparenza assoluta".

---

mezzo ma il principale *fine*, per ottenere il quale si vedrà se soddisfare i bisogni e in che misura produrre i beni". ( U GALIMBERTI, *I miti del nostro tempo*, cit.p216)

Il miracolo è così compiuto, la lingua trasformata in codice attraverso l'efficienza assoluta della macchina che sarà talmente persuasiva da giungere al silenzio<sup>206</sup>. Le azioni svincolate da qualsiasi fine umano riconsegnano al virtuale, all'astratto il campo d'esistenza della vita concreta.

### 3.6 La sicurezza

La sicurezza è l'armatura, la corazza contro l'incertezza. L'insicurezza, in primo luogo mina il senso dell'uomo in quanto minaccia la sua sopravvivenza, nel senso di autoconservazione della vita stessa, necessaria ad una qualsiasi generale forma d'esistenza. L'insicurezza, nella società è secondariamente intesa come ciò che mina non solo la sua condizione d'esistenza ma il suo status (i diritti acquisiti) ed il mantenimento di tale posizione.

Il primo tipo di sicurezza è un vincolo inalienabile dell'uomo pena la sopravvivenza stessa. Nel secondo caso invece essa mira alla salvaguardia di una condizione sociale (status) a tutela dei vantaggi acquisiti (diritti/doveri).

L'idea di sicurezza disdegnata da Michelstaedter è quel valore a cui si affida l'uomo rettorico, aderendo ciecamente ad un "codice" di diritti e doveri il cui adattamento è a garanzia "di poter continuare con sicurezza ad aver fame in tutto in futuro"<sup>207</sup>.

La paura della propria incolumità nel presente porta l'uomo a dover trovare un meccanismo di difesa che non solo lo tuteli da un'imminente pericolo ma che neutralizzi la possibilità di questa eventualità nel futuro.

Inoltre tale patente attestazione d'impotenza nell'uomo non è manifesta poiché la paura della morte è mistificata dalla dinamica del piacere e dunque essa si manifesta come volontà di perpetrare questa dinamica. Tale preoccupazione, essendo attuale ma in vista di un futuro, si nutre del presente e lo svuota di ogni possibilità (postuma) d'essere.

La società della tecnica viene ad identificarsi con il mostro dell' "ingranaggio" che imbriglia l'individuo e lo rende a sua volta ingranaggio per altri (metafora del pernio).

---

<sup>206</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la Rettorica*, cit. p.173.

<sup>207</sup> Ivi, p.143.

La morsa non lascia più alcun tipo di libertà, tranne quella dell'essere schiavi e l'individuo che ha deciso di vivere rettoricamente non gode più di una qualche relazione con il suo vivere. L'ingranaggio non si cura dell'uomo ma solo di se stesso nel suo cieco andare incontro alla morte.

L'alienazione scaturisce per il semplice aderire a questo vortice vizioso, ossia dall'aderenza ad un sistema effimero che vive solo di se stesso e che mette “*sotto torchio*”<sup>208</sup> ogni individuo che incontra.

Il mito prometeico stabilisce la costituzione dell'uomo, la sua capacità di preveggenza e pianificazione è a compensazione della sua carenza innata d'istinto. L'istinto legifera con la stessa coercitività del codice l'animale il quale non può concedersi arbitrio rispetto alla necessità dell'istinto. La “carenza istintuale”<sup>209</sup> dell'uomo rappresenta dunque anche la sua libertà che a sua volta lo consegna però alla paura dell'ignoto alla quali l'uomo cerca di supplire con la sua capacità di previsione.

Dapprima egli ricerca la sicurezza ripiegandosi nella nostalgia del suo istinto animale imponendosi codici religiosi, logici ed etici nel tentativo di ridimensionare la sua inquietudine alla ricerca di una stabilità maggiore che gli conferisca la sicurezza che gli consenta di poter impiegare la sua attività in maniera proficua<sup>210</sup>.

Per Umberto Galimberti la libertà “scaturisce da quella mancanza di codici istintuali che vincolano gli animali dalla loro nascita alla loro morte e lasciano libero l'uomo nella costruzione e nella conduzione della propria vita, che nessun codice biologico governa”<sup>211</sup>. Ed è proprio da ciò che scaturisce la costitutiva instabilità dell'uomo che è alla ricerca di una maggiore saldezza della propria esistenza.

L'incertezza, quello spazio concavo che blocca l'azione, quel vuoto interiore in cui s'arena la riflessione, l'angoscia che Sartre definisce come libertà, è allo stesso modo una lacuna affinché l'azione si possa dispiegare in alcunché. Essa di fronte all'ignoto dispiega davanti a sé la possibilità di tutte le possibilità che sono altre dal mio controllo, viene a connotarsi come angoscia e caratterizzarsi come impossibilità d'azione. L'incertezza, una volta interiorizzata, chiama direttamente l'uomo a fronteggiarla o lo costringe a rintracciare dentro di sé le forze e la sicurezza interiore. Il fronteggiamento

---

<sup>208</sup> Ivi, p.140.

<sup>209</sup> U. GALIMBERTI, *I miti del nostro tempo*, cit.,p.208.

<sup>210</sup> Ivi. p339

<sup>211</sup> *Ibidem*

dell'insicurezza induce una risposta del corpo il quale è chiamato a rintracciare dentro di sé tutto sé stesso. I mezzi, le tecnologie, l'automazione.

La ricerca della sicurezza dunque si presenta ancora una volta come l'atto di viltà che l'individuo compie nella vana illusione di protezione per trovare rifugio dalla minaccia esterna dell'altro che mina la propria individualità.

### **3.7 Il Denaro**

Michelstaedter attinge le sue premesse filosofiche dal pensiero greco a cui attribuisce una maggiore vicinanza ad una vita autentica riconducendo tale Persuasione massimamente alla figura di Socrate che ricopre il posto d'onore nell'elenco dei persuasi. Il percorso che va da Socrate ad Aristotele segna la rotta che parte dalla grecità a cui viene attribuita una valenza autentica ed una maggiore prossimità ad uno stato di natura, al mondo contemporaneo in cui regna la Rettorica ed in cui le istituzioni e la vita sociale sono basati su valori illusori come quello del sapere prodotto dalla scienza o della tecnica.

Ciò che viene continuamente affermato dal Goriziano è la scissione dell'uomo a causa di una sempre crescente importanza attribuita alla teoria a discapito della pratica.

Il passaggio dall'antica Grecia all'epoca contemporanea segna proprio il percorso che va da una maggiore integrità dell'uomo all'avvento di un pensiero via via sempre più produttivo e tecnico, il quale, per poter guardare le cose oggettivamente deve necessariamente uscire dall'ambito della soggettività e farsi più marcatamente coscienza, luogo di contrasti come d'altronde sono molteplici i possibili punti di vista che oggettivano la realtà luogo del Divenire.

Il pensiero produttivo tecnico reca le metastasi del suo operare. I "cumoli" di lavoro sono le scorte a cui l'uomo affida le sue più grandi illusioni di salvezza all'interno della vita sociale. È così interrotto il rapporto che l'uomo in natura aveva con se stesso e con il mondo, la sua continua sopravvivenza consistendo nella continua esposizione e contrasto con la morte che veniva così spodestata e riconsegnava al corpo il senso del suo dolore attraverso un contatto gratificante.

Questa era la sicurezza dell'uomo in natura, sicurezza in sé stessi e sconfitta della morte. Nell'epoca moderna in cui la democrazia stabilisce i livelli di convivenza e reciproca convenienza l'uomo guadagna in sicurezza quanto paga in realizzazione personale ed individualità persuasa unendosi al suo simile attorno al pernio del proprio ingranaggio.

«Con l'introduzione del denaro, la *soggettività* si assenta e nello scambio entrano in gioco solo gli oggetti e il loro valore espresso in denaro. Una quantità sempre maggiore di contenuti di vita si spersonalizza e viene *oggettivata*, non solo perché detti contenuti si spogliano di valori soggettivi e vissuti psicologici, ma perché, nella forma oggettivata che assumono e nella relazione di scambio in cui si immettono, diventano *trans-individuali*, ed entrano in un mondo dove è possibile appropriarsene senza lotta e reciproca oppressione»<sup>212</sup>.

Se da un lato infatti il denaro libera l'uomo dalle dipendenze delle sue fatiche fisiche e dall'assoggettamento ad un padrone, dall'altro si spoglia delle correlazioni che ricollegavano le prestazioni effettuate alla soggettività.

Ciò nonostante per il Nostro la "lotta" e "la reciproca oppressione" non sono del tutto eliminati dal contenuto del denaro. Per Michelstaedter infatti il denaro è «il mezzo attuale di comunicazione della violenza sociale per cui ognuno è signore del lavoro altrui: il "concentrato di lavoro", il "rappresentante del diritto", la fascia di trasmissione tra le ruote della macchina - sarà come divinità assunta in cielo, diventerà del tutto nominale, un'*astrazione*, quando le ruote saranno così ben congegnate che ognuna entrerà nei denti dell'altra senza bisogno di trasmissione»<sup>213</sup>.

Il denaro è violenza per diversi motivi. E' violenza in quanto è frutto del lavoro a sua volta violenza operata sulla natura e inoltre, proprio in virtù della sua valenza di titolarità del diritto, tramite esso l'uomo si arroga la "possibilità d'acquistare un diritto su una cosa già elaborata per servire all'uomo [...]il diritto sul lavoro altrui"<sup>214</sup>. Il legislatore, lo stato dunque non è, in rapporto all'individuo in una posizione molto diversa da quella che regolava l'antico rapporto padrone-schiavo in cui la proprietà aveva valenza di violenza sull'uomo<sup>215</sup>.

---

<sup>212</sup>Ivi, p.257

<sup>213</sup>C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., p.173.

<sup>214</sup>Ivi,p.151.

<sup>215</sup>Ivi,p.146.

Quindi, data la valenza oggettiva e trans-individuale del denaro, esso viene a configurarsi come l'ennesima se non la più potente forma di lenimento nei confronti del dolore, come l'Altro che fronteggia le insidie della vita e dunque come negazione di un possibile dispiegamento della individualità.

Se da un lato l'avvento della tecnica, massicciamente impiegata ai nostri giorni ha liberato l'uomo dalla fatica e dall'oppressione del padrone, dall'altro lo ha spogliato della possibilità di un contatto autentico con cose di cui finge solo un illusorio possesso. Lucida è la premonizione preconizzata più di un secolo fa riguardo all'astrazione del denaro nell'immagine della macchina michelstaedteriana che si autoalimenta e che manifesta la sua più grande autonomia ed indipendenza dalla volontà dell'uomo nell'andamento dei mercati borsistici in cui sempre più spesso oggi le relazioni con l'economia reale sono sempre più difficili da tracciare ed i cui effetti si riversano sulla realtà sociale colpendo maggiormente le fasce di popolazione dei meno abbienti.

Il potere del denaro e dei mercati finanziari domina non solo le economie che si dotano di strategie per fronteggiare e prevedere gli andamenti, ma anche i governi e gli stati che miseramente abdicano alle cause di forza maggiore e si arrendono alle fluttuazioni borsistiche. Si chiude così il cerchio che partendo dalla ricerca etica del bene come causa prima dell'agire sociale nella grecoità antica arriva alla completa inversione mezzi fini in cui la macchina "coinvertita" dell'economia contemporanea, attraverso la sua "razionalità", si presenta autonoma ed indipendente dal bene e dalle sorti degli individui che non possono fare altro che assecondarne il suo inesorabile cammino.

### **3.8 Il marchio**

Il marchio rende manifesta la scissione della propria individualità, il disintegrarsi della soggettività in una varietà di determinazioni- gli oggetti che compongono il variegato mondo del molteplice in preda alla Macchina del Divenire.

Gli oggetti sono gli Altri, come determinati bisogni via via illusoriamente posseduti e l'individuo divenuto anch'egli oggetto diventa maschera di sé e della propria individualità.

L'individuo giunge alla sua dimensione cosale privo di sé, un oggetto che muore ogni giorno pur continuando a vivere ed è proprio il marchio quel residuo di vita incosciente, il cenno della sua illusoria individualità.

Il marchio pone nell'individuo una persuasione illusoria, riempie di emotività e soggettività l'oggetto posseduto fornendogli il riconoscimento che in altre determinazioni egli non trova più. L'oggetto si fa specchio della natura cosale dell'individuo sia nella sua conformazione materiale ed obiettiva, sia in quella soggettiva, nello spiraglio di individualità dischiusa dal marchio.

È così che l'uomo, per opera di questa leggerezza può volare in alto pur relegato alla gravità della terra, al peso del bisogno, al disumano divenire dell'ingranaggio illudendosi di vivere la propria vita in congiunzione con l'organismo non scorgendo la propria conformazione minerale: l'oggetto in cui si è cristallizzato. La soggettività scomposta vive così nell'irrazionale, nel luogo dell'inconsapevolezza e dell'inconscio, il "luogo dell'Altro" a cui consegna le redini della propria vita sabotata e soggiogata.

Nell'epoca contemporanea ancor più globalizzate in nome degli ideali democratico-liberali che regolano il libero scambio, l'identificazione non si riferisce più ai ruoli di razza, sesso o appartenenza ad un territorio ma avviene "nella forma di una rappresentanza di sé nella molteplicità dei ruoli funzionali dell'apparato economico, che supera le vecchie identità sempre più *astratte* e, in quanto astratte, *artificiali*"<sup>216</sup>.

In questo mutato scenario il marchio si pone come intermediario dell'identificazione all'interno della stratificazione sociale, differenza per ruolo e status all'interno della macchina economica. Il marchio diventa il luogo dell'identificazione in quanto l'individuo è funzionario dell'apparato economico e attraverso di esso si proietta nelle varie rappresentazioni sociali<sup>217</sup>.

L'economia nutre di passioni e convulsione agli acquisti attraverso il ricorso a seducenti immaginari e al mito:

"A differenza delle idee che pensiamo, i miti sono idee che ci possiedono e ci governano con mezzi che non sono logici, ma psicologici, e quindi radicati nel fondo della nostra anima, dove anche la luce della ragione fatica a far giungere il suo raggio. E questo perché i miti sono idee semplici che noi abbiamo mitizzato

---

<sup>216</sup>U. GALIMBERTI, *I miti del nostro tempo*, cit., p.264.

<sup>217</sup> "Già oggi merci e denaro percorrono le vie del mondo più liberi dell'uomo e, rispetto ad essi l'uomo trova il proprio riconoscimento solo come funzionario delle merci e funzionario del denaro" (Ivi. p.344).



perché sono comode, non danno problemi, facilitano il giudizio, in una parola ci rassicurano, togliendo ogni dubbio alla nostra visione del mondo che, non più sollecitata dall'inquietudine delle domande, tranquillizza le nostre coscienze beate che, rinunciando al rischio dell'interrogazione, confondono la sincerità dell'adesione con la profondità del sonno<sup>218</sup>.

Il Mito in tutte le sue forme, prestatato all'economia, risente dell'avvenuta scissione aristotelica tra teoria e prassi di cui fa aspra critica il Goriziano.

Il Mito non più incarnato come avveniva per l'antico greco, vive virtualmente all'infuori della portata di qualsiasi desiderio dell'individuo, risultando trascendente agli scopi concreti dell'individuo, collocandosi nei tratti più incoscienti e primitivi di un soggetto in preda dell'altro, mosso inconsapevolmente, inerte nei confronti dell'azione. Il mito, portando la vita al di fuori di sé nel campo dell'immaginario e del virtuale, porta anche le nostre menti, ormai ipnotizzate dalla reiterazione del piacere delle immagini, a vivere quotidianamente *l'assenso inorganico*, quel campo anestetico, quell'ovatta della vita, quella beatitudine appunto che sperimentiamo nei vari stadi di incoscienza.

Il mito, con la produzione sfrenata di immagini allettanti riprodotte dal marketing, porta anch'esso all'assenso inorganico attraverso la pornografia, qui intesa come *desiderio del desiderio*, come metadesiderio in cui il piacere è quel limbo, quel lenimento dalle responsabilità di affrontare un'esistenza che sappia trarre il puro godimento (la pienezza o dell'essere) dall'azione consapevole e non dalla subizione dell'azione, dalla passività, dall'attesa, dallo stordimento del corpo e dall'alienazione della coscienza.

Il mito e l' "assenso inorganico" è il luogo in cui la libido concepita in maniera freudiana libera la forza e l'impeto delle pulsioni incoscienti e le spinge a perseguire un'oltre irraggiungibile tramutando la pulsione vitalistica dell'uomo spinto dal piacere costruttivo nell'istinto aggressivo di fare tutto in frantumi, che si traduce in ultima istanza in istinto di morte.

L'economia alimenta il mito attraverso le false vesti del progresso e della crescita come portatrice di un valore etico ed edificante. L'efficienza e l'efficacia sono i valori a sostegno dell'ideale di crescita, che sembrano sostenuti anche dalla moderna psicologia, ma come ricorda Hillman "crescere", "diventare più grandi" non sempre e non solo significa "migliorare" e "mutare", ma anche "appassire" e "morire"<sup>219</sup>. Infatti "il potere

---

<sup>218</sup> Ivi, p.11.

<sup>219</sup> Ivi, p.117 (Galimberti si riferisce all'opera di J.HILLMAN, *Forme del potere*, cit, p11.)

dell'economia, come quello delle religioni, governa con mezzi psicologici.[...]. Proprio perché questa interiorizzazione delle sue idee è così indiscutibile e universalmente accettata è l'economia il luogo dove oggi risiede l'inconscio e dove il bisogno di analisi psicologica è maggiore”<sup>220</sup>

---

<sup>220</sup> J. HILLMAN, *Forme del potere*, Garzanti, Milano, 1996 , p11

## Conclusioni

Il punto di partenza della nostra riflessione è come Michelstaedter individua la condizione lacunaria dell'esistenza dell'uomo moderno e come ponga in evidenza il problema della libertà, ovvero come questa deve essere intesa, quale sia dopotutto la sua effettiva potenzialità di realizzazione.

Se partiamo dalla visione pessimistica ed ineluttabile dell'esistenza come peso allora questa lacuna viene oggettivata e gettata in pasto ad un futuro che è ipotetico potenziale privato della sua potenza.

La distanza tra presente e futuro è colmata dal desiderio e questo affannoso movimento è un *anelito* che non trova mai *respiro*. Allora l'oggetto volitivo è al pari della carota perennemente sotto gli occhi del mulo che nonostante l'impegno inesausto non raggiungerà l'oggetto del suo desiderio, non sazierà mai la sua fame.

In questo senso la libertà non è libera di fare niente e si esaurisce nella libertà di essere schiava. Il desiderio sottende il concetto di volontà che rimane in tal modo imbrigliata nella aprioristica negativa interpretazione anche nel campo del dominio e della sudditanza, né tantomeno ha una valenza risoltrice una potenziata volontà (volontà di potenza). Infatti, seguendo la metafora di G. Brianese sull'arco e la freccia (il destino), l'intensificazione della volontà non fa altro che aumentare l'aggressività e la violenza inevitabile dell'impatto, e quando anche il dardo centrasse il suo bersaglio ( ed anche quando il filo riuscisse a passar per la sua cruna) la cultura Zen ci ricorda che per mirare al centro bisogna necessariamente puntare su sé stessi.

Allora non solo la mira e la direzione assicurano la riuscita del tiro ma bisogna anticipatamente afferrare se quest'istinto che muove l'intenzione del tiratore (che è la Causa del suo agire) non sia un istinto di Morte, lo stesso istinto rintracciato da Freud negli scritti del suo ultimo pensiero, che, insieme al principio del piacere è punto di convergenza tra lo psicanalista ed il pensatore. Per quanto concerne la concezione estetica possiamo dedurre che anch'essa riflette l'ideale di persuasione. All'opera d'arte è concessa la facoltà di uno svelamento della verità, nel senso che l'illusione dell'opera accresce via via la sua possibilità di svelare la verità quanto più essa si fa perfetta e

tanto più venga vissuta in maniera totale ed autentica, ossia: fino a quando siamo in vita tutto ciò che è gettato nel mondo è cosparso sempre da una patina di illusione. Questo vale per l'uomo che rimane incosciente a qualsiasi livello e vale per l'opera d'arte la quale si mantiene con il fruitore comunque in un rapporto di finzione. Il solo modo di rompere questa illusione è vivere completamente l'opera d'arte dispiegando in azione il suo contenuto autentico. L'azione è l'unica modalità affinché un contenuto possa essere vissuto in maniera concreta, sia esso un'idea o un contenuto artistico, ma essa contiene comunque un elemento riflessivo il quale, mantenendosi su un piano teorico, sporca l'azione privandola della possibilità di tramutarsi in vita concreta. Allora l'unica possibilità data all'uomo di far coincidere la vita con l'opera d'arte è l'id est, l'abnegazione della vita, la morte. Attraverso l'assolutezza della morte l'azione viene purificata dall'elemento riflessivo ed è possibile così una fruizione autentica dell'arte. Di contro la fruizione artistica all'interno della vita quotidiana si mantiene sempre ad un livello subalterno con la verità alla quale si può solo iperbolicamente avvicinare.

Per quanto concerne il discorso economico si è partiti dalla differenziazione attuata da Aristotele tra prassi e poiesi che nel pensiero contemporaneo porta ad una sempre più spiccata vocazione alla specializzazione e all'adozione del pensiero tecnico. Si è poi considerato come nell'antica Grecia di Aristotele la disposizione tecnica era comunque elemento unificatore tra l'agire ed il suo scopo, disposizione teleologica, la virtù dianoetica la quale aveva come fine immanente il bene e come oggi non è più l'etica al centro della politica, ma l'economia è diventata il luogo dove si prendono decisioni avendo fatti propri i valori della tecnica e la "virtù" del mito il quale agisce attraverso gli strumenti psicologici della seduttività e persuasività delle immagini. Il mito, attraverso il desiderio pone il suo fine oltre di sé dando vita ad un meccanismo che si autoalimenta ed autopotenzia, mentre la vita concreta dell'uomo si fa sempre più virtuale e precaria. Inoltre la previsione attuata da Michelstaedter circa la nominalità e astrattezza del denaro assume una connotazione alquanto emblematica nello scenario odierno in cui i mercati immobiliari mettono in crisi in primis le economie e i governi i quali cedono la loro sovranità sotto il peso dei mercati finanziari. Infine si è messo in evidenza come il marchio, lungi da essere puro elemento strategico per il posizionamento di un prodotto, funzionale alla la fidelizzazione in un ottica manageriale sia oggi divenuto l'emblema dell'avvenuta scissione del soggetto il quale vive un'esistenza sempre più oggettivata. Il marchio assume un ruolo fondamentale

nell'identificazione del soggetto all'interno del sociale e questo è tanto più vero quanto più la globalizzazione valica i confini in nome degli ideali democratico-liberali .

Esso priva dei luoghi abituali dell'identificazione i soggetti che si trovano ed essere rappresentati unicamente da uno status fornitogli dalla loro condizione di funzionari di interessi (denaro) e funzionari di merci.

### **Bibliografia:**

- ALESSANDRO CIAPPA, *Linguaggio e fantasma nell'opera di Jacques Lacan*, tesi di dottorato, università degli studi di Napoli "Federico II".
- CARLO MICHELSTAEDTER, *Il dialogo della salute*, Adelphi, Milano 1988.
- CARLO MICHELSTAEDTER, *La melodia del giovane divino*, Adelphi, Milano 2010.
- CARLO MICHELSTAEDTER, *Opere, Sritti vari a cura di Gaetano Chiavacci*, Sansoni, Firenze 1958.
- CARLO MICHELSTAEDTER, *Persuasione e retorica*, Adelphi, Milano 1982 (2011).
- CARLO MICHELSTAEDTER, *Poesie*, Adelphi, Milano, 1987 (2005).
- CARLO SALINARI, *Miti e coscienza del decadentismo italiano*, Teti editore, Milano 1960.
- FABRIZIO GHILARDI, *Signoria e servitù. da De Sanctis a Michelstaedter*, ETS, Pisa 1978.
- FRIEDRICH NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli, come si fa la filosofia col martello*, Adelphi, Milano 1983 (2010).
- FRIEDRICH NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, Laterza, Bari 1995 (2007).
- G.W. F. HEGEL, *Estetica, Tomo I, edizione italiana a cura di Nicolao Merker*, Torino, 1997.
- GIORGIO BRIANESE, *Arco e destino, interpretazioni di Michelstaedter*, Aldo Franceschini Editore, Abano Terme (Padova) 1985.
- GIORGIO BRIANESE, *Essere per il nulla, note su Michelstaedter e Heidegger*, Estratto dal volume LIX, Studi goriziani, Rivista della Biblioteca Statale Isontina di Gorizia (Gennaio-Giugno 1984).

- GIORGIO BRIANESE, *Michelstaedter e i Greci, appunti per un confronto*, Estratto dal volume LXXII, Studi goriziani, Rivista della Biblioteca Statale Isontina di Gorizia 1990.
- GIOVANNI GENTILE, *Eraclito, Vita e frammenti*, Le Lettere 1995.
- GIOVANNI PAPINI, *Carlo Michelstaedter in, Ventiquattro Cervelli, Saggi non critici*, Studio Editoriale Lombardo, Milano 1017.
- GUNTHER .ANDERS, *Noi figli di Eichmann*, Giuntina, Firenze 1995.
- H. DIELS, W. KRANZ, *I Presocratici. Frammenti e testimonianze*, Laterza, Bari 1986.
- J RANCKE, trad. italiana a cura di D. Faucci, *il pensiero di Carlo Michelstaedter. Un contributo allo studio dell'esistenzialismo italiano*, in: *Giornale critico della filosofia italiana XLII, 1962, IV* .
- J. SARTRE, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965.
- J: HABERMAS, *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna, 1973
- JACQUES LACAN, *L'Io nella teoria freudiana e nella tecnica psicanalitica*, a cura di Giacomo B: Contri.- Torino, Einaudi, 1991.
- JACQUES LACAN, *Piccolo discorso a ORTFF (1966)* in “*La Psicanalisi*” n 19 Roma 1996.
- JACQUES LACAN, *Scritti*, a cura di Giacomo B. Contri, Giulio Einaudi Editore s.p.a., Torino 1974.
- LAURA FURLAN, *Carlo Michelstaedter, l'essere straniero di un' intellettuale moderno*, Lint, Trieste 1999.
- LUCIO CORTELLA, *Aristotele e la Razionalità, Un' analisi del dibattito sulla filosofia e pratica aristotelica in Germania*, Jouvence, Roma 1987.
- MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Mondatori, Milano 2011.
- PARMENIDE; *Sulla Natura*, trad. italiana A. Pasquinelli, Einaudi, Torino, 1958.

- R. CHEMANA e B. VANDERMERSCH, *Dizionario di Psicanalisi*, Gremese editore, Roma 2004.
- ROSALIA PELUSO, *L' identico e il molteplice, meditazioni michelstaedteriane*, Loffredo Editori, Napoli 2011.
- SERGIO CAMPAILLA, *Pensiero e Poesia di Carlo Michelstaedter*, Patron, Bologna 1973.
- SERGIO MORAVIA, *I Filosofi, introduzione a Sartre*, Edizione Laterza, Roma-Bari 1973 (1997).
- UMBERTO GALIMBERTI, *I Miti del nostro tempo*, Feltrinelli Editore, Milano 2009



## **Indice:**

*Prefazione* p.2

### **Prima parte:**

<b>1.1</b> Michelstaedter e i greci.	p.9
<b>1.2</b> Della trascendenza.	p.13
<b>1.3</b> La struttura del bisogno.	p.16
<b>1.3.1</b> La relatività e l'immediatezza della struttura del bisogno	p.19
<b>1.3.2</b> L'irrazionale del bisogno e dell'istinto	p.22
<b>1.4</b> La responsabilità e la libertà nel mondo della tecnica e dell'eroe dell'antica Grecia	p.30
<b>1.5</b> In merito all'autonomia	p.33
<b>1.6</b> Il porto e il focolare domestico	p.36
<b>1.6.1</b> Umidità	p.38
<b>1.7</b> Michelstaedter ed Heidegger	p.42
<b>1.7.1</b> Esistenza come possibilità	p.45
<b>1.7.2</b> La cura	p.47
<b>1.8</b> Concetto di alterità	p.52
<b>1.9</b> Lacan: L'Essere e il senso	p.55
<b>1.9.1</b> Lo stadio dello specchio	p.62
<b>1.10</b> Tesi del suicidio	p.64

## ***Seconda parte:***

**2.1** La persuasione e la retorica nell'arte p.73

**2.2** La tragedia greca: la consolazione

metafisica e la pura azione. p.84

## ***Terza parte***

**3.1** La scienza e la tecnica come valori egemoni

dell'economia. p.95

**3.2** Il sapere per il sapere. p.96

**3.3** La tecnica e la coscienza p.97

**3.4** L'economia nel perseguimento dei valori della

tecnica: la differenza tra prassi e poiesi. p.100

**3.5** L'aderenza dei valori della tecnica

all'interno della realtà aziendale. p.105

**3.6** La sicurezza p.107

**3.7** Il denaro p.109

**3.8** Il Marchio p.111

***Conclusioni*** p.115

## Appendice

Il motivo che mi ha spinto a scegliere l'opera di Michelstaedter come soggetto della mia tesi di laurea è rintracciabile nel testo dei tre componimenti musicali che seguono e che appartengono al periodo immediatamente precedente la lettura di *La Persuasione e la Rettorica*.

### L'inferno

Tanto lo so come è fatto l'inferno  
Come questo brodo caldo  
La luna che guardo  
Come la vita che aspetto  
E mi affanno  
Per ogni giorno che traggo  
Dall'urna dell'unico eterno momento  
A scovare un barlume d'incanto  
Dal vortice ormai stanco  
Del turbamento

Soffia un gran vento e passeggio  
Come acqua in un altro più greve elemento galleggio  
Poi mi fermo  
Poi indietreggio  
Poi di nuovo passeggio

Percorro l'angusto viale  
Con animo incerto  
Che nemmeno il sole qui dentro riesce a star fermo  
Senza motivo  
Ripongo corone di spine  
Nell'umido stipo  
Del libero arbitrio  
Che non è il mio,  
Custodite da altrui son le chiavi del mio destino

E grido  
Perché trappola che s'indossa è il libero arbitrio  
E grido  
Perché strappa la pelle di dosso il libero arbitrio

Danzano come demoni i pensieri  
Come sognatori  
Ma non sono buoni

In questo cielo ripido  
Liquido e senza suolo  
Anche il Cerbero pensa per non restare solo

E l'uomo  
Che poeticamente sceglie vive in un altro luogo  
E l'uomo  
Che rinnega la terra per un pezzo di stella è da solo

## **Guanti**

Tutto il tempo a distruggere mura  
Ti rifiuti di dire di sì  
Ma la scienza di te non si cura  
Né del fatto di essere qui  
Sta sicuro la vita non dura  
più del tempo di restarle appesi

Enon credere sia tutto da avere  
Che la vita sia tutta così  
Che ti sottragga dalle catene  
Dalla croce che è sopra di te

Devi credere che i sogni son grandi  
Sono i tuoi guanti  
Ti difendono da cose importanti  
Dai tuoi anni  
Devi credere che i sogni son grandi  
Sono i tuoi guanti  
Ti proteggono dai mostri inquietanti  
Che divorano dentro di te

E divorano il senso di attesa  
La speranza che è dentro di te  
Come una roccia da un filo sospesa  
Che minaccia di ridurti in cenere  
E non creder sia tutto da avere  
Che la vita sia tutta così  
Che ti risparmi dal marciapiede  
Dall'abisso che è dentro di te

Devi creder che i sogni son grandi  
Sono i tuoi guanti  
Ti difendono da cose importanti  
Dai tuoi anni  
Devi creder che i sogni son grandi  
Sono i tuoi guanti  
Ti difendonoo da ospiti inquietanti  
Che dimorano dentro di te

Devi creder che i sogni son grandi  
Devi credere e farlo per te  
Che io ho già steso tutti i miei panni  
e indossarli è non essere me

Devi creder che i sogni son grandi  
Devi credere e farlo per te  
Al futuro come una promessa

E non l'allerta per ciò che non c'è  
Al futuro come una promessa  
E non l'allerta per ciò che non c'è

## L'ODORE DEL MARE

Fingo che porti consiglio  
La notte che spingo  
Oltre di me  
Fingo un umore tranquillo  
Alle notti che brindo  
A quel che non c'è  
Fingo un pensiero soave  
E che il delirio che accade  
Sia all'infuori di me  
Fingo di prendere il volo  
È per questo che ingoio  
Sentendomi un re

Ma non è così  
Vorrei cadere  
Per respirare l'odore del mare  
lontano da te

Ma non è così  
Ho troppe catene  
E non posso cadere né respirare  
Finché ci sei te

Fingo di farmi capace  
Che queste braccia di brace  
Non siano ancor cenere  
Fingo sia solo un pretesto  
Il motivo di arresto  
Del mio scorrere  
Fingo di avere coraggio  
Nelle scelte che faccio  
Distanti da me  
Fingo il mio essere ardito  
Il libero arbitrio  
Il dominio su di me

Ma non è così  
Vorrei cadere  
Per respirare l'odore del mare  
Lontano da te  
Ma Non è così  
Ho troppe catene  
E non posso cadere né respirare  
Finché ci sei te