





# *Zeugma*

*Collana diretta da:*  
*Massimo Adinolfi e Massimo Donà*

*Comitato scientifico:*  
Andrea Bellantone, Donatella Di Cesare, Ernesto Forcellino, Luca Illetterati, Enrica Lisciani Petrini, Carmelo Meazza, Gaetano Rametta, Valerio Rocco, Rocco Ronchi, Marco Sgarbi, Davide Tarizzo, Vincenzo Vitiello.

*Zeugma* | Lineamenti di Filosofia italiana  
8 - Proposte

Pedro Manuel Bortoluzzi

*Carlo Michelstaedter e la  
testimonianza della verità  
dell'essere*





Pubblicazioni del *Centro di ricerca di Metafisica e Filosofia  
delle Arti* dell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano  
DIAPOREIN

© 2016, INSCHIBBOLETH EDIZIONI, Roma.  
Proprietà letteraria riservata di  
Inschibboleth società cooperativa sociale,  
via A. Fusco, 21 - 00136 - Roma

[www.inschibbolethedizioni.com](http://www.inschibbolethedizioni.com)  
e-mail: [info@inschibbolethedizioni.com](mailto:info@inschibbolethedizioni.com)

Zeugma  
ISSN: 2421-1729  
n. 8 - dicembre 2016  
ISBN: 9788898694389

Copertina e Grafica:  
Ufficio grafico Inschibboleth  
Immagine di copertina:  
*Abstract Watercolor Texture*  
© charlesperrault - Fotolia.com









*Prefazione*

di Giorgio Brianese

Questo dolore accomuna  
tutte le cose che vivono  
e non hanno in sé la vita,  
che vivono senza persuasione,  
che come vivono temono la morte  
(Carlo Michelstaedter)

Sono davvero lieto di presentare questo libro di Pedro Manuel Bortoluzzi, che è degno di interesse per più di una ragione, prima tra tutte, a mio modo di vedere, per la qualità dell'impegno teoretico e per la passione filosofica autentica che traspare dalle sue pagine. Esso chiama in causa due prospettive di pensiero – quella di Carlo Michelstaedter e quella di Emanuele Severino – che potrebbero apparire distanti l'una dall'altra, se non addirittura inconfondibili, indicando la possibilità di una loro convergenza intorno ad alcuni snodi essenziali del pensiero e declinandole, oltre che sul piano teoretico, su quello esistenziale, poiché pensare e vivere, come anche Carlo Michelstaedter ha insegnato con la sua opera e con la sua biografia, non sono separabili se non astrattamente e a prezzo di un più meno profondo fraintendimento: il «possesso presente»

della propria vita, che qualifica l'esperienza del Persuaso, è ad un tempo il «possesso presente» del proprio pensiero, che solo così può essere davvero vitale e consentire, a chi ne abbia la capacità, di incamminarsi lungo la «via della persuasione». Michelstaedter e Severino sono stati e sono per me due compagni di strada irrinunciabili: l'intransigenza vitale del primo e la capacità del secondo di mettere in questione, discutendole con rigore inoppugnabile, le presunte evidenze a partire dalle quali pensiamo a noi stessi e orientiamo il nostro agire nel mondo, fanno parte della mia storia filosofica e del mio modo di intendere anche oggi l'esercizio della filosofia. Entrambi, ciascuno a proprio modo, mi hanno insegnato a guardare me stesso con occhi nuovi e a comprendere che non sempre (quasi mai, anzi) le cose sono ciò che sembrano. Anche per questo ho letto il libro di Bortoluzzi con particolare interesse. Per quel che riguarda Michelstaedter, l'attenzione di Bortoluzzi si concentra motivatamente su *La persuasione e la rettorica*, l'opera principale del giovane goriziano, senza per questo trascurare altri scritti a torto o ragione considerati "minori", primi tra tutti gli appunti postumi che Michelstaedter dedicò a Parmenide e a Eraclito. *La persuasione e la rettorica*, come è noto, è uno scritto nato come tesi di laurea che fu pubblicato postumo grazie alle cure di amici affettuosi di Carlo. Di una tesi di laurea («genere» costituzionalmente del tutto minore e appartato», come ha scritto Alberto Asor Rosa), tuttavia, quello scritto non ha le caratteristiche canoniche e si presenta non come un esercizio accademico, ma piuttosto come un'opera finale e definitiva: un autentico capolavoro filosofico in certo senso irrinunciabile per le sorti del pensiero. A quest'opera estrema il libro di Bortoluzzi dedica un'attenzione particolare, anzitutto proponendone un commentario integrale molto analitico e documentato che segue passo dopo passo lo svolgersi dell'opera, riuscendo a non essere mai pedante o inutilmente erudito. Il suo è un commento pensato e pensante, come di-

chiara egli stesso sin da principio: esso, scrive Bortoluzzi, intende essere «una concreta esperienza di pensiero *assieme* a Michelstaedter» (*Infra*, p. 25) e una sorta di preludio all'interpretazione vera e propria, alla quale viene dedicata la seconda parte del libro, con la quale egli intende mettere in evidenza i nessi teoretici fondamentali dell'opera di Michelstaedter e il suo significato complessivo, suggerendo e motivando anche la possibilità di un dialogo fruttuoso con il pensiero di Emanuele Severino e con la testimonianza del valore incontrovertibile della verità dell'essere proposta dai suoi scritti: «Il senso che nelle nostre pagine viene attribuito al pensiero di Michelstaedter, e quindi alla *persuasione* – scrive Bortoluzzi –, appartiene inevitabilmente alla verità dell'essere, e ne è dunque inevitabilmente una testimonianza» (*Infra*, p. 28). Si tratta di un dialogo problematico, non vi è dubbio, dal quale verosimilmente lo stesso Severino prenderebbe le distanze, soprattutto in ragione della possibilità che vi sia una prossimità essenziale tra Michelstaedter e Parmenide («La vicinanza di Michelstaedter a Parmenide è un equivoco», ha scritto verso la metà degli anni Ottanta Severino). Ma il modo in cui Bortoluzzi lo propone è davvero interessante e il disegno che ne risulta è stimolante (mi verrebbe da dire “persuasivo”), così che la possibilità di quel dialogo si trasforma in una autentica occasione di pensiero che contribuisce a comprendere «che cosa sia l'uomo, il suo essere, il suo agire, ovvero la filosofia» (*Infra*, p. 28). Un commento a *La persuasione e la retorica*, una interpretazione di Michelstaedter, una discussione critica dei critici di Michelstaedter, un dialogo (fondamentale, dal punto di vista dell'autore) con il discorso di Emanuele Severino, alla luce del rilievo dell'importanza cruciale del pensiero di Parmenide, oltre che negli scritti di quest'ultimo, anche nelle pagine di Carlo Michelstaedter: questi i nodi principali che danno corpo e unità al libro. Commentario e interpretazione, s'intende, sono tra loro strettamente connessi: l'una è indispensabile all'altro

e viceversa. Oltre a ciò, l'attenzione analitica nei confronti della *Persuasione* è funzionale a quello che l'autore propone nella terza parte del libro, nella quale vengono "denunciati" gli errori che, a suo giudizio, sarebbero stati sinora commessi dagli interpreti, i quali, (tutti, sia pure in modi differenti) avrebbero più o meno gravemente frainteso l'opera di Michelstaedter anche e forse soprattutto in ragione di una inadeguata attenzione al testo nel suo insieme. Un inciso a proposito dell'errore dei critici (per "fatto personale", come si suol dire). Bortoluzzi, bontà sua, prende ampiamente in esame anche la lettura di Michelstaedter che ho proposto ormai troppi anni or sono nel volume *L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter* (Francisci, Abano Terme 1985; nuova edizione riveduta e ampliata, Mimesis, Milano-Udine 2019), considerandola come «l'interpretazione più coerente all'interno del travisamento che perdura in tutte le interpretazioni – pur nelle grandi differenze – del pensiero michelstaedteriano» (*Infra*, p. 290). In primo luogo, secondo Bortoluzzi, avrei commesso anch'io l'errore comune a tutti i lettori di Michelstaedter, che è, nella sostanza, quello di ritenere «che la persuasione consista nel sapersi liberare dalla vita inautentica, cioè dalla rettorica», perdendo di vista quella che egli indica come «la vera struttura dell'illusione che Michelstaedter denuncia: l'illusione della persuasione e la sua faccia storica, la rettorica» (*Infra*, pp. 290-91). Avrei in tal modo ascritto alla seconda i caratteri che Michelstaedter attribuisce alla prima, finendo per attribuire anche alla Persuasione i caratteri della rettorica e individuando nella volontà di dominio il loro denominatore comune: «In definitiva – scrive Bortoluzzi –, poiché Brianese vede la rettorica in ciò che di illusorio viene esposto nella prima parte dell'opera (ossia l'illusione della persuasione), e poiché egli accetta l'immagine della persuasione come volontà, come decisione (e quindi come permanere nella volontà di dominio) [...] egli può dire che la persuasione è la redenzione dalla co-

stitutiva rettoricità del vivere, in quanto azione che *realizza veramente* il dominio sulle cose [...] Questa è la forma più compiuta del travisamento essenziale del pensiero di Michelstaedter, è il travisamento sul quale tutti gli altri, sia precedenti che successivi, possono basarsi, pur rimanendo molto lontani dalla sua raffinatezza» (*Infra*, p. 293). C'è del vero in quello che scrive Bortoluzzi e, lo dico seriamente, in un certo senso mi trovo più d'accordo con lui che con il me stesso che, più di trent'anni fa, pensò e scrisse *L'arco e il destino*: sono cambiato io, ed è naturale che sia cambiato anche il mio modo di dialogare con Carlo Michelstaedter e di confrontarmi con le sue pagine. Non penso però, né pensavo allora, che la Persuasione consista nella realizzazione del dominio sulle cose. Essa mi appariva piuttosto come il fallimento del tentativo di realizzare quel dominio e come il riconoscimento di fatto della – se mi si passa l'espressione – impotenza della volontà di potenza. Penso però (e non pensavo allora) che quella della Persuasione possa essere effettivamente la via della *redenzione* del mondo dalla rettorica della volontà (da essa, ma anche dalla persuasione illusoria). Una redenzione non nichilisticamente compromessa, capace tra le altre cose di svincolare la persuasione da qualsiasi parentela o solidarietà tanto con la rettorica quanto con la persuasione illusoria. Ma, come è chiaro, non è questa la sede giusta per argomentare in modo adeguato, e dunque non posso che limitarmi a questo rapido cenno. Dal punto di vista ermeneutico, uno degli elementi di novità più significativi e suggestivi del libro di Bortoluzzi, sul quale i lettori di Michelstaedter non potranno d'ora in poi fare a meno di riflettere, consiste appunto in quella correzione di rotta per mezzo della quale ci si propone di oltrepassare quella sorta di luogo comune ermeneutico che percorre pressoché per intero la storia delle interpretazioni di Michelstaedter: l'antinomia di fondo, secondo Bortoluzzi, non è quella tra Persuasione e Rettorica sulla quale la critica si è sin qui per lo più concentra-

ta, bensì quella tra la Persuasione (e la rettorica) da un lato, e l'illusione della Persuasione: è quest'ultima, non la Rettorica, «la vera (essenziale) negazione della verità, la rettorica essendo la forma *storica* dell'organizzarsi vincente di quella negazione» (*Infra*, p. 84). L'esperienza che consente all'uomo di cogliere quel contrasto è anzitutto l'esperienza del dolore: «Quella forma dell'illusione che è il dolore – scrive Bortoluzzi –, comunica la *verità* dell'illusione. Essa comunica all'uomo il suo essere doppio; da un lato vi è il mortale dell'illusione, che fugge i dolori ossia, da ultimo, *teme la morte*, vive per vivere, per non morire. Dall'altro vi è la persona che nell'ascolto di tale dolore si afferma attualmente come assenza della paura della morte, in un mondo che è rimasto quello di prima. Chi si afferma nell'attualità? L'io della persuasione o il mortale? Il dolore è quel senso del mortale che, se ascoltato, porta l'uomo di fronte al contrasto tra la persuasione e l'illusione della persuasione» (*Infra*, p. 312). Siamo di fronte a un'ambivalenza che non può mancare di interrogarci anche nei suoi aspetti più generali: la filosofia è teoria o è pratica di vita? Forse è entrambe le cose. E in entrambi i casi la filosofia sembra presentarsi come una risposta al dolore del mondo, come un tentativo di governarlo o di trasformarlo in una esperienza gioiosa. L'esercizio filosofico, secondo quanto suggerisce Platone nella *Settima lettera*, costruisce uomini pronti ad apprendere, a ricordare, a ragionare, e, soprattutto, padroni di se stessi. Ma, prima ancora, crea le condizioni affinché ciò sia possibile, prendendosi cura del dolore del mondo (del dolore dell'esistenza) e consentendoci di esperire diversamente noi stessi. Si può “insegnare” tutto questo, lo si può “comunicare”? Platone e Michelstaedter, ciascuno a proprio modo, dicono di no: quella filosofica è anzitutto una *esperienza*, com'è un'esperienza quella del dolore, che ciascuno non può che realizzare e sperimentare in prima persona. Le teorie si possono comunicare, le conoscenze si possono trasmettere con l'insegnamen-

to: a vivere (soprattutto a vivere bene, in armonia con noi stessi) non ce lo può insegnare nessuno, anche se – Spinoza lo insegna magistralmente – non c'è salvezza nell'isolamento: la solitudine è una condizione che può senza dubbio risultare produttiva, magari addirittura indispensabile, ma l'isolamento è distruttivo, improduttivo, sterile; se c'è salvezza dal dolore o se c'è un modo per convivere pacificamente con esso, ciò avviene all'interno della relazione che unisce ciascuno di noi a ciascun altro. Spinoza lo spiega in una pagina del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, importante sia per quel che riguarda il problema del bene e del male, sia per quel che riguarda il tema della “conversione filosofica”, sia per quel che riguarda l'importanza della relazione, che è sia una relazione intersoggettiva sia la relazione di ciascuno con la natura nella sua interezza. Da questo punto di vista possiamo dire che conoscere se stessi significa comprendere la propria appartenenza all'ordine complessivo della natura, realizzando in sé, o rispecchiandola, l'armonia del tutto. Prestare ascolto al *logos*, da questo punto di vista, significa riconoscere quell'armonia e realizzarla in se stessi. Come si legge nell'aforisma 112 di Eraclito, «L'essere sapienti è la virtù più grande: e la sapienza è dire il vero e agire dando ascolto alla natura» (Eraclito, frammento 112). Italo Valent, nel suo libro più importante – *Dire di no. Filosofia Linguaggio Follia* –, scrive in modo suggestivo: «Armonia. Un'altra parola greca; come è greca anche “musica”, il luogo dove ritmo e armonia imparano a farsi amore [...]. Armonia è una delle parole d'ordine della filosofia nascente». Ma l'armonia, come insegna Eraclito, non equivale di per sé a pacificazione: è anche armonia di tensioni contrastanti, *polemos*, conflitto. Essa non esclude il contrasto, il dolore, la contraddizione. Potrà riuscire a superarli, ma non ad estrometterli dall'orizzonte dell'esistenza.

L'esperienza, in effetti, può attestare qualcosa di diverso: non l'armonia (del singolo e del tutto) ma la stridente disarmo-

nia alla quale, volta per volta, assegnamo nomi diversi: dolore, sofferenza, male di vivere, e così via. A tal punto che sembra impossibile non solo darne ragione, ma anche solo il riuscire a parlarne, nel momento stesso in cui però ci viene imposto di dare voce anche e soprattutto a quella disarmonia. Il discorso di Michelstaedter, da questo punto di vista, diventa particolarmente incisivo nel dialogo, che Bortoluzzi sollecita, con quello di Severino: «Michelstaedter, con la *via della persuasione*, nel testimoniare la verità dell'essere testimonia anzitutto che cosa sia la *testimonianza della verità dell'essere*. L'agire del persuaso è questa testimonianza. Anche i *cosiddetti* testi severiniani sono tale testimonianza, la più rigorosa. La persuasione è esattamente questa cosa qui, togliere agli uomini la paura della morte» (*Infra*, p. 318). Anche per questo il libro di Bortoluzzi si presenta, oltre e più che come uno studio specialistico, come un'occasione di pensiero. Il che, come si capisce, lo rende particolarmente prezioso.

Venezia, settembre 2016.

«Ach, wie gar nichts sind alle Menschen,  
die doch so sicher leben»

J. Brahms, *Ein deutsches Requiem*, III  
(Ps. 39, 6)



## *Introduzione*

Questo libro ripropone, con pochissime variazioni di carattere formale, il testo della tesi da noi discussa il 7 Marzo 2016 presso l'università Ca' Foscari di Venezia, nel corso di laurea in scienze filosofiche. È dunque opportuno mettere subito in chiaro che esso contiene l'analisi di un argomento marcatamente filosofico, unitamente all'indicazione, esplicita in alcuni punti, intuibile in molti altri, di cosa si intende per *filosofia* al suo interno. Una tale indicazione risulta peraltro di fondamentale importanza. Infatti, l'insegnamento della filosofia nelle università odierne, in Italia così come in Europa, mostra i risultati dell'applicazione della settorializzazione e specializzazione scientifiche alle stesse prospettive di conoscenza filosofica nella corrispondente frammentazione di quest'ultima. Il cosiddetto "Bologna *process*" ha indubbiamente dato forma concreta a tale tendenza che si manifestava sin dai decenni precedenti, pur non in forma *così concreta*. La filosofia oggi sono le filosofie; dire questo è dire una banalità, un'ovvietà. D'altronde, se il procedere specialistico caratterizza *essenzialmente* il metodo scientifico, e dunque il mostrarsi della scienza come una miriade di scienze particolari equivale al mostrarsi della scienza nel suo equilibrio interno, ossia in accordo con

la propria essenza (nonostante l'apparente ossimoro che lo studioso contemporaneo percepisce nell'accostamento di parole quali essenza e specializzazione), il *fare* filosofico, una volta che si sia lasciato investire da *quella* struttura del sapere, si manifesta invece come un campo di forze in conflitto tra loro. Non si deve pensare che questa parola indichi avvenimenti violenti – o esplicitamente violenti – o qualcosa di affine a essi, bensì che la conflittualità delle *filosofie* significhi il loro porsi l'una di fronte all'altra come l'una escludente l'altra nel tentativo di analizzare, spiegare e comprendere il mondo in cui viviamo. In questo senso, le diverse filosofie si contendono il diritto di poter dire quale sia la *verità* del mondo. Questo anche, e forse soprattutto, quando esse non hanno il proposito di indagare la verità del mondo nella sua totalità, dove dunque tale conflittualità, che in ciò si manifesta nella forma più pura – contemporaneamente dissolvendosi –, arriva a investire il *metodo* di ciascuna di esse. Se da un lato c'è chi preferisce il metodo (la strada!) della chiarificazione del linguaggio umano, dall'altro chi intende individuare nei testi della storia tutte quelle caratteristiche dell'uomo che ci permettono, nella nostra epoca, di parlare adeguatamente di cosa sia un uomo, o se ancora c'è chi analizzando il destino dell'uomo nel mondo della globalizzazione dell'economia di mercato ritiene di poter individuare le possibilità di un *superamento della contraddizione*, e via dicendo... – se vi sono tutte queste diverse impostazioni, questi diversi metodi, è perché ciascuno di essi ritiene di essere quello più adeguato a spiegare (studiare, comprendere) la realtà. Quello più vero insomma. D'altra parte, questo può apparire estremamente falso. Infatti, se pur si può rinvenire in questa *pretesa di verità* la genesi del processo di frammentazione del sapere filosofico (certo, ammesso che questo sia mai stato *uno*), risulta più che evidente che le attuali discipline filosofiche non siano in alcun modo *mosse* da tale pretesa, e anzi, convivano “pacificamente” nella creazione

progressiva di una conoscenza complessiva di cui l'uomo, chi voglia, può disporre. In ciò si mostra, di nuovo, il progressivo avanzamento dell'essenza specialistica della scienza nella prospettiva filosofica. In ciò si mostra il senso del mondo contemporaneo, si potrebbe dire. L'unica verità *immediatamente* accettata si mostra essere il rifiuto (o l'assenza) di *verità*. Certo, in quanto è questa convivenza, questo accordo a incastro, il frammentario universo scientifico, così come la sua variante *filosofica*, non elimina il *conflitto*. Ciò che si mostra progressivamente in grado di operare tale eliminazione (la *vera* guida del mondo contemporaneo) viene parzialmente intravisto all'interno di questa tesi di laurea; ma è bene anticipare che esso rimane sullo sfondo, ricevendo solo qualche piccolo accenno. Tutto questo per dire – ritornando al nostro proposito di introdurre il presente scritto – che l'indicazione di cosa si intende per filosofia, nella nostra ricerca, è a sua volta un qualcosa di necessario in vista del suo costituirsi rigoroso. Risulta altresì evidente a chi scrive che se lo studio universitario della filosofia si presenta come una frammentazione di discipline, la *scelta* di un ambito piuttosto che un altro, e quindi la scelta dell'argomento di indagine al fine della stesura di una tesi di laurea, non può che ritrovare il suo senso nell'interesse che lo studente manifesta, appunto, per un argomento rispetto agli altri. *L'interesse* personale è ciò che spinge alla scelta di un argomento di tesi; questo, anche nel nostro caso. Ma tale struttura della scelta rispecchia, così ci sembra di poter dire, la struttura generale del nostro abitare il mondo. *L'interesse* – la volontà – ci fa apparire il mondo per come esso *ci appare*, poiché se è certamente vero che ciascuno di noi vede il mondo (la *realtà*), altrettanto vero sarà il fatto che ciascuno di noi vede il *proprio* mondo. Ebbene, si ritiene di poter dire che l'argomento o l'autore affrontato nel presente scritto, frutto di una *scelta*, sia in grado di portarci di fronte a una dimensione (una verità) nella quale sia possibile comprendere noi stessi

come *originariamente altro* dall'interesse, dalla scelta, dalla volontà. Ma ciò vuol dire anche *originariamente altro* dal conflitto, e dunque dalla specializzazione, dal metodo, e via dicendo. Il pensiero preso in esame in questa tesi cerca di farci intendere il nostro essere *originariamente altro* da ciò che il mondo contemporaneo sembra sempre più chiaramente e coerentemente confermarci di essere (volontà, interesse, scelta, metodo, specializzazione, ecc.). L'oggetto di questo libro è il pensiero di Carlo Michelstaedter. In compagnia a questo sta però, è necessario dirlo, anche il cosiddetto pensiero di Emanuele Severino. Scopo del presente lavoro è fornire una nuova interpretazione del pensiero del giovane Goriziano, facendoci aiutare dall'esperienza filosofico-discorsiva dell'altro. L'interpretazione è nuova perché si discosta *radicalmente* dal filo rosso a cui tutte le passate interpretazioni michelstaedteriane fino ad ora apparse rimangono legate. In ciò si mostra, se pur con diversa faccia, il carattere conflittuale (violento) del procedimento di studio *anche* filosofico contemporaneo; ma, come si è sopra accennato, tale violenza si sforza, in queste pagine, affinché il pensiero di Carlo Michelstaedter venga visto come testimone del nostro (di noi tutti) essere *originariamente altro* dalla violenza. Testimone di una verità che sta prima di qualsiasi accadimento violento, conflittuale. Il dialogo con il pensiero severiniano è perciò d'obbligo, come lo scritto non mancherà mai di ribadire. Si riassume sinteticamente la struttura del lavoro. Carlo Michelstaedter, giovane goriziano morto suicida a 23 anni, ci ha lasciato una sola opera vera e propria. Certo, vi sono anche dialoghi, uno maggiore e tanti altri minori, vi è anche un gruppo di liriche, un epistolario, una grande quantità di appunti e infine molti quadri e disegni. Ciononostante, vi è una sola opera vera e propria. Questa è intitolata (sin dalle prime edizioni, e per scelta degli stessi editori, poiché il titolo non si trova nei manoscritti) *La persuasione e la rettorica*, e rappresenta il vero nostro oggetto d'indagi-

ne, come nella seconda parte dello scritto ci preoccupiamo di indicare in modo più determinato. La prima parte del lavoro è perciò costituita da un commento integrale a questo scritto nell'edizione Adelphi curata da Sergio Campailla<sup>1</sup>. La presenza di tale commento serrato è determinata da due ragioni tra loro complementari. Da un lato, intendiamo questa interpretazione come una concreta esperienza di pensiero *assieme* a Michelstaedter (la quale ha come secondo movimento l'interpretazione vera e propria, cioè la seconda parte del presente scritto) ripercorrendone *concretamente* i passi uno per uno, ovvero tutto lo sviluppo dell'opera. Dall'altro lato, quelle che nella terza parte della tesi indichiamo come fallacie interpretative (ovvero come errori nelle passate interpretazioni del Goriziano) ci pare siano tutte riconducibili a una costitutiva incapacità, da parte dei critici, di attenersi al testo michelstaedteriano, la cui più visibile conseguenza si ha nella tendenza alla costruzione di discorsi che ne spieghino il senso, basata sulla pratica di citazione più o meno ricorrente di parti del testo, il cui senso è però costantemente travisato dall'isolamento di esse dal complessivo processo del pensiero del giovane. Si cerca cioè di porre di fronte agli occhi del lettore quello che si ritiene essere il vero senso del testo michelstaedteriano. La seconda parte analizza invece tale pensiero nei suoi *nessi teorici* (espressione impropria, adeguata solo al presente contesto di scrittura) portanti, e quindi collocandosi all'interno di quel metodo di interpretazione che non segue accuratamente ogni passo del testo interpretato (come fa il commento), bensì sviluppa tutto un processo argomentativo autonomo che si suppone debba rispecchiare il senso di quel testo. In questo senso tale sezione è il secondo movimento dell'interpretazione iniziata in sede di commento. Queste pa-

1. C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, a c. di Sergio Campailla, Adelphi, Milano 1982.

gine (l'interpretazione di Michelstaedter) espongono nel modo più determinato e rigoroso possibile le ragioni per le quali il testo del giovane filosofo è stato commentato in quel modo. In esse ha luogo il vero e proprio dialogo col pensiero severiniano, ovvero un dialogo fondamentale nell'economia della nostra interpretazione – tale importanza viene indicata concretamente nel paragrafo 1.3 (della parte seconda). Nella terza parte si procede invece a un'analisi delle più importanti interpretazioni di Michelstaedter apparse dalla sua morte fino ai nostri giorni. La loro importanza è data, come viene chiarito, dal fatto che in esse prende forma e successivamente raggiunge massima coerenza quell'unico sguardo al pensiero michelstaedteriano *all'interno del quale* tutte le interpretazioni (pur diversissime) si svolgono e *al di fuori del quale* la presente interpretazione intende porsi. Non anticipiamo alcun contenuto, queste cose verranno adeguatamente ribadite. La quarta parte o conclusione di questo scritto ripercorre brevemente il lavoro e presenta una nuova prospettiva. O anche, essa induce a riconsiderare radicalmente la prospettiva dominante dell'intero scritto mostrandola come contenente in sé un panorama più ampio (peraltro già indicato nell'impostazione dell'interpretazione<sup>2</sup>). In breve, se la presentazione di una nuova interpretazione del pensiero di Michelstaedter è il nucleo di questo libro, quest'ultimo è *in verità* la possibilità che tale interpretazione ci concede di svolgere alcune profonde riflessioni sul senso del mondo contemporaneo, sull'agire dell'uomo e sulla filosofia. Tutti gli argomenti accennati all'inizio di questa introduzione sono cioè implicitamente riconsiderati alla luce del senso complessivo del presente scritto. Implicitamente, si dice, perché analizzarli esplicitamente (concretamente) significa scrivere un'altra tesi; in questa, noi abbiamo interpretato Michelstaedter. La presenza di Severi-

2. Cfr. *infra*, II, 1.3.

no, lo si ripeta, è fondamentale. D'altra parte, la (presunta) radicale differenza di questa interpretazione da tutte le altre letture michelstaedteriane risiede nella sua anomalia. L'interpretare è qui solo in parte l'esplicitare il senso di ciò che un pensatore ha detto (una parte certamente molto importante). Il significato dell'interpretare è infatti, più nel profondo, il cogliere l'occasione che l'autore *ci dà* di muoverci nel pensiero, di fare un'esperienza di cammino nel pensiero, e in ciò di tentare di comprendere ciò che ci *interessa* comprendere. A noi interessa comprendere il senso dell'uomo, del suo agire, e quindi, a nostro avviso, il senso della filosofia, ossia della testimonianza della verità. Ciò che Michelstaedter ci permette di fare (sempre in dialogo con Severino) è perciò arrivare a comprendere in che cosa consista testimoniare la verità, ovvero, si aggiunga, la verità dell'essere. Interpretare Michelstaedter significa per noi compiere un passo verso questa comprensione. Per queste ragioni la presente interpretazione può essere indicata come anomala, ossia non come semplice indagine intorno a ciò che un certo uomo ha detto. In questo senso è possibile dire che qui non si ha a che fare con Michelstaedter, bensì con il Michelstaedter dell'autore di questa interpretazione. Ammettiamolo! E anzi, rincariamo la dose mostrando a quale senso dell'interpretare la presente interpretazione intende rifarsi, qual è il suo modello. Si legga quanto Severino dice nell'impostare la propria interpretazione della dottrina nietzschiana dell'eterno ritorno:

Il modo meno faticoso di liberarsi dal discorso sviluppato in questo libro è di riproporre la solita obiezione che qui non si ha a che fare con Nietzsche, ma col Nietzsche dell'autore di questo libro. [...] In questo modo di pensare si dimentica che *ogni* interpretazione è problematica. Anche quella che qui viene proposta. Essa viene proposta perché si ritiene che sul fondamento delle regole dell'interpretazione generalmente ammesse si debba affermare la forma di rapporto tra esplicito e implicito che qui sopra è stata indicata [...]. Stiamo di-

cendo che questa interpretazione della dottrina nietzschiana dell'eterno ritorno è proposta perché si ritiene che il discorso esplicito di Nietzsche spinga verso il “di più” essenziale del pensiero autenticamente implicito. Ma infine va aggiunto che, *indipendentemente* dalla presenza, *nella “coscienza di Nietzsche”*, di questo nesso tra l'esplicito e l'implicito, tale nesso si impone *di per se stesso*, e di per se stesso porta al proprio compimento il pensiero del nostro tempo. Il senso che in queste pagine viene attribuito all'eterno ritorno appartiene cioè inevitabilmente al pensiero contemporaneo [...]³.

Il senso che nelle nostre pagine viene attribuito al pensiero di Michelstaedter, e quindi alla *persuasione*, appartiene inevitabilmente alla verità dell'essere, e ne è dunque inevitabilmente una testimonianza. Sono innumerevoli i passi del Goriziano che si potrebbero citare, soprattutto tra gli appunti (o scritti vari) che *sembrano* contraddire l'immagine di fondo che il presente scritto dà del suo pensiero. Il nostro lavoro, l'interpretazione, il commento, si sforzano di mostrare questa *apparenza* come tale. Ma quand'anche questo sforzo si dovesse mostrare vano (ovvero quando si dovesse mostrare l'erroneità della nostra interpretazione), si ritiene importante poter essere in grado di tener ferma l'esperienza di pensiero che esso ha permesso. Se anche il Michelstaedter di questa nostra tesi non è il vero Michelstaedter – ammesso che qualcosa che non sia Michelstaedter stesso possa dire che cos'è il vero Michelstaedter, e con ciò denunciare gli errori di questa interpretazione –, riteniamo importante tener fermo il movimento di pensiero che le parole di questo giovane ci hanno permesso di compiere, nel tentativo di comprendere che cosa sia l'uomo, il suo essere, il suo agire, ovvero la filosofia.

3. E. Severino, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, pp. 26-27.

## *Parte Prima*

### *Commento a La persuasione e la retorica*

(C. Michelstaedter, *La persuasione e la Rettorica*, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1982 – PR)

(P. 33) La citazione dell'*Elettra* sofoclea che si legge sotto il titolo de *La persuasione e la retorica* (PR) costituisce un'enunciazione del problema fondamentale dello scrivere un'opera con il contenuto di questa tesi (possiamo già dire, telegraficamente e in attesa di spiegazione, un'opera di filosofia autentica), il quale verrà subito ribadito nelle prime righe della prefazione: l'aver scritto un tale testo non è fatto che si addica alla *persona* Carlo Michelstaedter; ciò vuol dire che, in qualche modo, vi sia stata una forzatura nel suo intimo che l'ha indotto a far ciò. Tale problema o forzatura sta in connessione essenziale col pensiero del giovane, sì che si deve attendere l'attraversamento dell'opera per comprenderne il senso.



## *Prefazione*

La breve prefazione (o il foglietto che gli editori hanno fatto diventare la prefazione dell'opera) serve, come si intuisce facilmente, a introdurre l'argomento della tesi, mostrandone non il contenuto o una qualsivoglia delle sue facce, bensì la sua identità con ciò che è stato detto da una serie di figure molto importanti della cultura occidentale: il lettore è in queste righe portato a pensare che si tratti del *pensiero fondamentale* o dell'intima natura propulsiva dell'animo di queste figure (a un punto della lettura in cui questi due sono ancora considerabili come separati) ma, senza dubbio, egli sa già che è lo stesso che Michelstaedter sta per esprimere nella tesi di laurea, il «quanto io dico» (PR, p. 35). Qui non ci si sofferma a vedere in quale misura nelle parole di queste figure abbia risuonato lo *stesso* contenuto che in quelle del Goriziano; è sufficiente attenerci al fatto che, per quest'ultimo, ciò che egli esprime – sia esso la persuasione o la sua negazione – fosse già stato esperito ed espresso da queste figure della storia. (P. 35) (1-5) Il filosofo esordisce mostrando l'identità del suo parlare con se stesso, il fatto che questa identità sia contenuto della coscienza, e inoltre, la consapevolezza che questo suo parlare non sarà capace di persuadere nessuno. Con questo Michel-

staedter intende esprimere non una convinzione momentanea o limitatamente duratura riguardo alla sua capacità di persuadere, bensì la natura stessa dell'oggetto del suo filosofare, il quale non è tale che possa comunicarsi integralmente da coscienza a coscienza mediante il linguaggio; il filosofo può dire ciò in ragione del fatto che la persuasione (il termine positivo del contenuto della tesi) non può essere in alcun modo ottenuta dal di fuori dell'individuo, bensì deve essere un'esperienza integralmente autoctona (se debba essere prodotta o riconosciuta lo si vedrà lungo l'opera). Si assiste, inoltre e appunto, al primo ingresso del termine chiave della filosofia michelstaedteriana (*persuasione*), apparentemente utilizzato qui con il suo significato comune nella lingua italiana, quindi non in maniera trasfigurata (e pur tale semantema trasfigurato contiene, come si vedrà, il significato corrente), bensì come sinonimo di convincimento. La consapevolezza suddetta, scrive Michelstaedter, è disonestà, e ciononostante egli è costretto a commetterla, o (violentemente) spinto, come si legge, dalla *rettorica*: entra quindi in scena il termine negativo della filosofia del Goriziano, mostrandosi da subito come un'esperienza interna, la quale, in quanto negatività, impone che egli commetta quell'atto di disonestà, cioè impone che egli scriva nonostante l'aporia fondamentale che lo scrivere comporta, quale si è prima delineata (l'aporia stante in ciò, appunto, che lo scrivere intende comunicare un senso, il quale è per essenza incomunicabile). L'immagine della sorba serve sostanzialmente a Michelstaedter per mostrare, in modo plastico, questa situazione di asimmetria contraddittoria per la quale il suo agire è disonesto; in particolare, mediante l'impiego dell'aggettivo "perfida" egli comincia a delineare la natura corrosiva dell'animo umano dell'esperienza rettorica<sup>4</sup>. (6-9) Queste righe esprimo-

4. Il vocabolo *rettorica* è utilizzato da Michelstaedter solo come sostantivo; lo si potrà incontrare, lungo questo commento, impiegato anche come

no apparentemente l'incredulità di Michelstaedter nel considerare come il mondo sia potuto *andare avanti* nonostante quel significato (il nucleo del suo pensiero) sia suonato in vari modi, ma certamente non si può considerare questa come un'autentica incredulità; tale perseveranza del mondo è anzi il vero problema (nella sua faccia storica) che il filosofo dovrà mostrare e "combattere" nella sua opera, ed egli ne è in queste frasi ben consapevole. Ambigua o complessa può risultare invece l'azione del *continuare*, di cui il mondo è accusato (nel legame alla noncuranza delle parole *già* suonate): Michelstaedter non ha ovviamente in mente una fine del mondo nel caso di corretta comprensione di *quel* pensiero, egli vuol piuttosto dire che se questo (*quel* pensiero) venisse fatto vivere negli uomini, il mondo, inteso qui come la totalità degli eventi umani (la totalità dei significati), non continuerebbe più come *mondo*, bensì qualcosa di diverso verrebbe alla luce; evidentemente si ha qui a che fare con un significato di *mondo* diverso o più ampio di quello quotidiano: è il mondo della rettorica, e l'opera del Michelstaedter è un esplicito tentativo di conoscerlo ed esprimerlo (tentativo disonesto, rettorico, si ricordi!). (10-21) Il filosofo passa quindi a elencare le figure della cultura occidentale cui prima ha accennato: il meccanismo è qui una sorta di *ping pong* tra positivo e negativo (persuasione e rettorica), per cui si mostra chi ha detto il contenuto positivo (il nucleo autentico della filosofia, cioè dell'uomo) e si risponde con il meccanismo distorsivo e quindi negativo di quello. È fondamentale notare come questo lato negativo, a differenza dell'altro, abbia un nome determinato solo nel primo movimento: il nome è Aristotele; lo Stagirita, oggetto della critica michelstedteriana secondo solo al suo maestro Platone, è il

aggettivo, ma si ritiene che tale utilizzo (in quanto avviene all'ombra della cautela che esso richiede) non pregiudichi il significato della parola, e che ciò possa risultare evidente al lettore in ogni situazione determinata.

*paradigma* storico della negazione della persuasione, e ciò vuol dire che qualsiasi futuro avvenimento di tale negazione, che appunto rimane indeterminato nell'elenco (riferito, a intuito, a filosofi, padri della Chiesa, critici letterari, ma anche ai popoli della storia), non sarà che una forma diversa di quella stessa negazione aristotelica (questa derivazione è espressa in vari punti dell'opera, ma la si riconosce esplicita nell'*esempio storico*<sup>5</sup>); si deve però subito mettere in chiaro che Aristotele fornisce, agli occhi di Michelstaedter, il paradigma perfetto e duraturo di una negazione (fondamentale) operata per la prima volta da Platone. Per ora ci si può limitare a osservare che, in queste righe, il carattere fondamentale della negazione (della retorica) sembra essere l'attività inglobante-classificatrice della storia, ad opera dei suoi manovali: i grandi persuasi della storia, questo sembra intendere il filosofo, hanno in diversi modi espresso un significato (la vita autentica, la verità, la persuasione, si vedrà meglio con il procedere del commento), e il genere umano, pur nelle sue vette culturali, ma rettoriche, pur ammirando le loro parole o gesta («[...] gli uomini furono loro grati», PR, p. 35), ha operato una negazione di quel pensiero nell'inglobarlo in varie e disparate forme classificatorie, e con esso – ovvero con ciò che avevano di esso capito, o meglio, frainteso – ha vissuto, continuato la propria vita, il *mondo*. Non è ancora mostrata la natura dell'errore, o della negazione; tale delineamento è, evidentemente, il contenuto dell'opera. (21-25) Michelstaedter continua l'elenco con il riferimento al mondo contemporaneo (ai suoi anni), e dunque, in merito al lato negativo, alle forme di negazione che egli ha saggiato personalmente, in maniera diretta o indiretta; il meccanismo è però sempre lo stesso. Interessante è notare che gli uomini, scrive il Goriziano, ricavano dai personaggi e dalle storie di Ibsen, come negazione del senso della persuasione da

5. Cfr. PR, pp. 109-117, in particolare 116-117.

questi espresso, il divertimento, cioè uno degli elementi propulsori alla continuazione della vita, ambasciatore, se pur momentaneo, della felicità dell'esistenza; inoltre il filosofo mette molto acutamente in luce il fatto che gli uomini riconoscano il valore singolare (persuasivo) di quelle figure, la loro eccezionalità, dove però questo carattere (l'eccezionalità) è colto nel movimento per il quale, utilizzando la sapientissima saggezza popolare, l'eccezione conferma la regola. I critici, in un secondo movimento, mettono a tacere il valore della persuasione dandole una nuova etichetta (che, in quanto etichetta, non differisce dalle altre). P. 35 (25) – P. 36 (1-4) Un altro persuaso, Beethoven, canta la persuasione muovendo il cuore di ognuno, dove si può ipotizzare che questo lato dell'avvenimento sia, agli occhi di Michelstaedter, positivo, ovvero che la commozione dell'ascolto musicale sia momento di persuasione; gli uomini, rinsaviti da quel momento così "eccezionale", ne utilizzano il ricordo – la commozione in quanto successivamente considerata come tale, cioè ricordata, non attuale – ognuno per i propri scopi, per vivere la propria vita: questo, come si vedrà, è per il filosofo l'affermazione della persona che non ha se stessa, la persona che è negazione della persuasione. (5-12) Michelstaedter dice dunque che proverà a fare quanto hanno fatto questi grandi persuasi della storia, per quanto ne è capace, cioè, e ciò che segue è molto importante per il senso complessivo del suo pensiero, senza far divertire (dove il divertimento, che è lo stesso visto poche righe prima, è l'ambasciatore in questa frase di tutte le modalità di *acquisizione* del senso della *persuasione*, che è *negazione di essa*, quali gli uomini sono soliti operare), né in modo che debba essere accettato dal fare filosofico o artistico, cioè possederne la dignità all'interno della scala sociale dei valori. Il filosofo lo farà, in quanto spinto dalla contraddizione del dire (dalla retorica), e coi materiali che conoscerà man mano, cioè con il terreno che si troverà sotto i piedi: farà ciò che riuscirà a fare.

Se egli lo fa, ecco un'importante e *definitiva* sentenza di Michelstaedter, *pretende* di non subire questa stessa forza inglobante e negatrice che ha travolto, nella storia, gli altri esempi della persuasione: questa pretesa è acutamente detta mediante i due possibili movimenti coi quali la furia negatrice dell'umanità potrebbe travolgere il suo lavoro – ovvero l'essere inglobato in una delle categorie della negazione, o fungere da avvio a una nuova.

# I

## *Della persuasione*

### *I. La persuasione*

Della persuasione si può dire poco, la parole mancano e *devono* mancare; ma abbastanza si può dire affinché non se ne debba fraintendere la natura, cioè obbligando il lettore a non commettere sbagli lungo il cammino di tutta l'opera: Michelstaedter mostra in quattro pagine che cosa si debba intendere con questa parola all'interno del suo discorso cominciando col dire che cosa essa non sia, ovvero ponendola subito nel suo *contrasto* con ciò che verrà esplicitato come l'irrazionale, la base della retorica. Si deve dunque porre molta attenzione alla definizione di persuasione che queste pagine ci forniscono, di modo da non cadere, com'è invero molto semplice, nei tranelli che questa tesi di laurea suo malgrado tende. (P. 39)

La citazione di Empedocle introduce la confusione naturale che Michelstaedter sente come immediata: l'essere (della contesa) è, per il filosofo, questo continuo movimento di sradicamento delle cose, e più ancora degli umani, dal proprio luogo di origine, e successiva forza contraria che lavora incessantemente, mediante un mortifero meccanismo che verrà successivamente messo in luce, per impedire il ritrovarsi delle cose stesse nel loro punto di partenza. Tale situazione, come si

vedrà bene, è la base su cui si dipartono le possibilità per l'essere umano, dove l'utilizzo del termine "possibilità" non sta a significare la negazione *simpliciter* della necessità cui sottostanno le cose e il loro divenire, tanto che Michelstaedter richiamerà soventemente quest'ultima nel procedere dello scritto, bensì sta a mostrare come l'uomo possa presentarsi nell'essere, possa avvenire, in quanto positività o negatività in riguardo a questo movimento di continua sfuggevolezza che è il divenire; la positività della persuasione, questo mostrerà il testo, sarà invero la negazione persuasiva della verità irrazionale accreditata a questo divenire (alla correlatività), mentre la negatività della retorica sarà l'accettazione passiva di quella stessa verità, nel suo lasciar costruire (affermare) una persona all'umano che non la possiede. (1-4) Come sopra accennato, il testo del filosofo comincia mostrando ciò che la persuasione non è, ovvero la vita in quanto continua ed insanabile deficienza; il peso parla: «*So che voglio e non ho cosa io voglia*» (PR, p. 39), così entra in scena e mostra se stesso. Egli è in questo momento la sofferenza del non poter scendere, sa cioè che vuole, dove questa volontà è l'intero della sua esistenza ("gli è tutta la persona" in termini michelstaedteriani) e non ha ciò che vuole. La situazione per la quale l'esistenza è volontà, una volontà insanabile, è per il filosofo solo sofferenza; di più, il peso non può liberarsi da questa situazione, dove questa impossibilità, mostra il filosofo, è esclusivamente endogena, cioè appartenente alla sua stessa natura. (5-20) Michelstaedter passa quindi a illustrare questa costitutiva impossibilità della volontà di essere soddisfatta: immagina di lasciare cadere il peso, di dare sfogo alla sua necessità del basso, e di attendere il momento in cui esso si dica sazio. Questo non avviene, la fame del basso non finisce in quanto vi è sempre un punto più in giù di quello raggiunto: la volontà è quindi tale da presentare sempre nuovi oggetti che la fomentano, nel raggiungimento dei quali si incontra solo il vuoto d'attrattiva, cioè il vuoto del-

la volontà stessa che si è già spostata verso altri ancora: essa è infinita. (21-24) Una frase fondamentale chiude la pagina: se la volontà che è questo peso, questa vita mancante, venisse soddisfatta in quanto fornita dell'infinito dei punti a cui essa anela, essa non sarebbe più se stessa; questo è di per sé molto semplice, il peso che non cade non è un peso. P. 40 (1) Come di per sé chiara è la conclusione a cui queste righe conducono: «La sua vita è questa mancanza della sua vita» (PR, p. 40); sullo sfondo del divenire evocato con Empedocle, cioè il movimento dell'espropriazione delle cose da se stesse, queste *sono* in quanto manchevoli di sé, sono cioè la propria vita in quanto svolta nell'insanabile condizione dettatagli dal divenire. (2-8) Riprende il filosofo, tale condizione è il non possedere se stesso del peso (delle cose) che, di nuovo, nel possedersi cesserebbe d'esistere. Nonostante il concetto sia ormai chiaro da alcune righe, Michelstaedter insiste nel sottolineare come sia la natura stessa della cosa, del peso – in quanto natura appartenente al divenire – a impedirgli di possedersi: insomma, le cose in questa condizione, in quanto considerate come divenienti, e quindi come continuamente portate fuori di sé, sono per il filosofo la contraddizione pura e semplice. Le cose, queste cose, non possono mai essere persuase. (9-14) Il giovane passa poi a parlare degli uomini, nonostante il cambio d'oggetto sia solo apparente poiché anche l'umano, in quanto non persuaso, è cosa tra le cose (espressione, quest'ultima, che il filosofo utilizza per richiamare sinteticamente la condizione sopra delineata<sup>6</sup>). La vita stessa è inserita quindi in tale condizione: il suo essere vita, cioè il suo continuare volendo continuare, le impedisce di possedersi, ossia d'esser vita; mancando dell'anelito al futuro cesserebbe d'esser vita. (15-16) La pretesa umana di possedere nel presente ciò che si attende dal futuro, ossia la pretesa di poter nel presente creare le condizioni

6. Cfr. PR, p. 42.

di accadimento di quello che si vuole nel futuro, è vana. Il possesso del/nel presente è in questa frase appunto *la certezza* che ciò che si fa produrrà l'effetto sperato e atteso (voluto), è cioè quell'insieme di azioni presenti che si compiono per ottenere qualcosa nel futuro, dove quindi il loro senso risiede esclusivamente nella volontà che muove l'uomo. (17-23) Il filosofo porta un esempio in cui la volontà della persona si direziona verso l'altezza della montagna, vuole dominarne la vetta, e si domanda: «ma la montagna come la posseggo?» (PR, p. 40). La risposta è fornita dalle righe (15-16) precedenti: il possesso è vano (è una vanità), ciò vuol dire che la montagna cui anela è per lui l'insieme delle azioni che deve compiere per ottenere l'altezza, dove quindi tali azioni non avvengono *per se stesse*, ma appunto, in coerenza con la natura delle cose appartenenti al divenire come prima inteso, per altro da sé, per il raggiungimento del futuro voluto (la montagna). Le righe successive alla domanda sono caratterizzate da un alto grado di complessità dovuta alla loro natura un po' criptica: sulla vetta della montagna, all'uomo si presenta il panorama (che è solo della montagna); il possedere che qui viene evocato («tutto ciò non è mio», «la vista non la posseggo», PR, p. 40) è la condizione irraggiungibile per l'uomo che è cosa fra le cose, l'uomo diveniente che non si possiede, che per quanto veda non può mai dire di aver visto, dove questo secondo vedere costituisce uno dei principali sintomi del carattere non persuaso dell'affermazione umana. Si mostra quindi che il discorso sul peso, pur riguardando tutte le cose in quanto cose del divenire (della base naturale dell'essere), era propedeutico alla comprensione della cecità di quest'uomo riguardo a sé – l'uomo vivente è quella contraddizione. P. 40 (23-33) – P. 41 (1-2) Continua Michelstaedter. Dalla montagna vede il mare, lo vuole e quindi lo possiede nel presente come volontà del futuro, ossia, di nuovo, come coscienza di un insieme di azioni che lo porteranno a soddisfare tale volontà (come potenza del

raggiungerlo): scendere alla costa, sentirne la voce, navigare sul suo dorso. Il periodo si conclude, con brillante coerenza, con la prefigurazione dello stato emotivo nel raggiungimento dell'obiettivo: la contentezza. Bisogna però sempre ricordare che, nel pensare queste cose dall'alto della montagna, la persona non è nel possesso di sé, ovvero i contenuti della coscienza non sono *per se stessi*, bensì esclusivamente per loro utilità nel produrre il futuro. L'uomo arriva al mare, i suoi sensi però non sono soddisfatti di ciò che ricevono, desiderano ancora altro nel futuro, le onde continuano a presentarsi per la nave, e uguale rimane la volontà, la sete di tale individuo. Egli si tuffa, il suo corpo intero sente il contatto con il mare, eppure ne è sempre separato («dove sono io non è il mare», PR, p. 40), e tale separazione è la condizione del suo nuotare, il motivo per cui egli vuole sempre procedere nel nuoto, vuole sempre andare dove è l'acqua; in diverse immagini poi continua la sottolineatura della differenza tra lui e il mare. In queste righe Michelstaedter mostra in modo radicale come la volontà sia eminentemente quella natura inserita nel divenire introdotto citando Empedocle; è proprio perché l'essere è ciò che è, perché le cose sono fatte e disposte nel modo in cui sono, che la volontà esiste come movimento di espropriazione del tutto, di ogni cosa, dell'uomo, da sé. Sembra quindi che la volontà in quanto tale sia la condizione originaria dell'esistenza umana nel mondo: essa è appunto la vita stessa in quanto continua mancanza di sé. (3-8) Il filosofo mette in chiaro che anche nel contesto considerato nell'immaginario comune come quello di propria realizzazione o perlomeno di soddisfazione dell'umana volontà, cioè il rapporto amoroso e i suoi eventi – anche in esso l'uomo ha di fronte sempre un altro, ovvero un oggetto di volontà che, *in quanto tale*, gli impedisce di possedersi. (9-12) Gli uomini, mette in chiaro Michelstaedter, lamentano (soffrono per) questa solitudine per la quale il mondo è sempre un altro che non possono che volere (non possedendosi),

e hanno ragione a soffrire così. Quando pensano a se stessi («*essendo con se stessi*» PR, p. 41) provano solitudine: questo vuole dire che percepiscono la continua mancanza di sé che una condizione apparentemente insormontabile (la volontà) determina; la solitudine, in particolar modo, è il sentire che gli altri sono nessuno (sono nulla), cioè che la loro identità sarebbe veramente affermata solo se essi venissero per se stessi considerati, e non in vista d'altro, come determinato calcolo della volontà, cosa che invece accade originariamente: nella solitudine l'uomo percepisce sé come contraddizione. (13-15) Qui Michelstaedter cambia veramente l'oggetto del discorso nel deporre l'attenzione a quella vita che per essere sé manca di sé e inizia a prendere in considerazione la natura del persuaso. Questa esistenza, la persuasione, è la persona che esiste *per se stessa*, ossia colui la cui coscienza non contiene la propria identità come anelito all'altro, al futuro, bensì come immediatamente se stessa. Il persuaso è l'auto-identità immediata dell'essente, la quale per affermarsi non ha bisogno dell'altra cosa che è l'oggetto della volontà del futuro, bensì solo di se stessa. Questo non vuol dire – ciò è fondamentale – che non avvenga l'azione guidata dalla volontà (questa è solo ciò di cui egli non ha bisogno per affermarsi), bensì che l'uomo della persuasione sia il possesso concreto di sé nell'attualità della sua persona, e non nell'articolarsi dei significati che strutturano la sua continuazione nella vita. Ciò significa che tali significati vengono riconosciuti dal persuaso come isolati dalla totalità della propria attualità, l'isolamento consistendo, appunto, nel loro apparire come utili al raggiungimento del futuro, e non come per se stessi attuali, ovvero nel loro apparire come altro da sé, come negati (questo è il significato fondamentale del possedere «[...] tutto in sé», PR, p. 41). La persuasione è la “perseità” dell'attuale, è il suo significare se stesso, e non aver bisogno dell'introduzione di elementi temporali che, appunto in quanto tali, lo distoglierebbero dal possesso di sé; per questa ragione, con l'aiuto dei versi di Petrarca e Parmenide, Mi-

chelstaedter può dire che la persuasione è l'eternità, l'eterno (l'essere). (16-19) Ma l'uomo vive della contraddizione che si è già evidenziata: quello stesso possesso di sé (persuasione) egli non lo sente, ne sente cioè la mancanza, e nel volerlo dalle cose future – volontà, ricordiamo, necessaria in quanto il sé è già un significato esaurito dalla mancanza di ciò che è voluto, è questa stessa contraddizione – egli «*sfugge a se stesso in ogni presente*» (PR, p. 41); questa conclusione del periodo è molto importante, e nel suo fraintendimento si corre il rischio di travisare il senso di tutta l'opera. Ciò a cui il sé sfugge, imbrigliato nel meccanismo infinito e contraddittorio della volontà (del divenire), scrive Michelstaedter, è il proprio sé. Con questa frase particolarmente sintetica, ma illuminante, il filosofo ci mostra che il vero sé dell'uomo, il suo sé originario, non è quello della contraddizione del divenire, bensì quello della persuasione; ciò implica che la dimensione contraddittoria della volontà insaziabile sia un avvenire che, se pur apparentemente insuperabile/semprè presente, è invece frutto di un inganno che il sé fa a se stesso, nel suo affidare alla correlatività la propria identità mai raggiunta (il possesso di sé sempre di là da venire); la tesi di laurea di questo giovane è tutta un tentativo di mostrare *questo* inganno. (20-24) La conferma dell'impossibilità di un significato diverso di quella frase (la conclusione di riga 19) viene data da quanto segue: l'uomo, muovendosi nel tempo, cercando la propria vita negli oggetti voluti, è diverso da se stesso. Il filosofo spiega in maniera definitiva che ciò che l'uomo vuole, cioè il possesso di sé – o come si leggerà nelle pagine successive, l'affermazione di sé, della propria identità – è già dato in lui, e proprio cercandolo in altro egli si allontana *da sé*. L'uomo non riesce a riconoscere ciò che vuole come già immediatamente suo, non sa di essere ciò che cerca affannosamente senza mai raggiungerlo: egli è eterno, ma cerca di cogliere un'eternità non ottenibile nella soddisfazione di una volontà ch'egli scambia per il proprio sé più vero e immediato. (24-27) – P. 42 (1) Qui Michelstaedter mo-

stra la natura inconscia di questo inganno, ed è evidente che solo in quanto in modo sotterraneo nell'uomo esso può lavorare per determinare la sua sofferenza. L'uomo è già fine a se stesso, è in sé perfetto (eterno appunto), non deve essere completato (o non è *manchevole*); il fine che egli si propone, in quanto contemplato dalla propria coscienza, non è dunque il *suo vero fine* (che ha già eternamente raggiunto), bensì ciò che la sua accettazione passiva dell'evidenza del divenire gli impone, il riempimento del suo sé *manchevole*. Vive nell'uomo in questa condizione, irriducibile e oscura la fame della vita; l'irriducibilità è l'impossibilità che la mancanza cessi, che la volontà venga soddisfatta, e l'oscurità è invece la natura inconscia dell'inganno, cioè il fatto che l'uomo non sappia vederlo come tale (questa incapacità è, evidentemente, la natura stessa della garanzia di continuazione dell'inganno). (1-5) Il filosofo ripete che cos'è la persuasione e dà una prima spiegazione ad esempio. La persona che non vive nella persuasione è prima figlio, poi padre, prima schiavo e poi padrone di ciò che lo circonda: egli è se stesso in quanto significato relativo all'altro da sé (cioè, si ricordi, all'altro da sé in quanto isolato, matrice del futuro); prima un esempio particolare, cioè figlio e padre, e poi un esempio generale delle possibili identità che l'uomo può credere di ottenere nella vita che manca di sé, cioè schiavitù e signoria. Michelstaedter vuole con ciò mostrare che sia la schiavitù (l'affermazione della propria identità come relativa, come quella relazione dell'essere dominato), sia la signoria (l'affermazione della propria identità come relativa, come quella relazione del dominare) sono figure interne all'inganno; nell'una e nell'altra – le quali sono, come si è detto, le due forme generali del vivere non persuaso, poiché in quanto vita che si afferma come relativa, l'uomo sente o di essere dominato o di dominare le cose – egli è «*cosa fra le cose*» (PR, p. 42). (6-11) In questa situazione, mostra quindi il giovane, si ha la solitudine già prima incontrata, assieme alla diversità di

ognuno dagli altri, tale in quanto non c'è il riconoscimento dell'identità immediata della persuasione, bensì solo una miriade di soggettività fittizie, costituite da una continuamente mutevole volontà, da una sempre diversa identità. Michelstaedter parla della voce di quest'uomo (con la quale si può intendere anche, più generalmente, la vita): la prima voce è la voce reale, persuasa, la quale non si identifica (non potrebbe) con la seconda voce, quella che accade in quanto persona non persuasa (questa è un'altra forma della *stessa* contraddizione); l'uomo, così vivendo, non può conoscere la prima voce, il suo senso è appunto la convinzione di non averla e l'incessante rincorrerla, e perciò non può comunicarla agli altri. Ché se potesse, se fosse persuaso, sarebbe richiamato alla voce mondana dalla stanchezza, non potendo direzionare tutta la vita, tutti i discorsi a quel punto luminoso di verità. Infatti, dice Michelstaedter, ognuno vive agganciato a quell'inganno, seguendo un riferimento che non è suo, ma appunto della volontà, e non possedendo la sua propria persuasione ("il pane" nella frase), non può esprimerla agli altri. (12-13) Queste due righe ribadiscono sinteticamente la conclusione delle precedenti: «*Chi non ha la persuasione non può comunicarla*» (PR, p. 42); deve però tenere a mente, il lettore, che il non avere in questa frase significa il non riconoscere la propria natura, quindi un falso non possesso, poiché è in verità un possesso non saputo. Molto crudamente, citando S. Luca, il filosofo aggiunge a mo' di spiegazione che il non vedente non può *guidare* quelli come lui; si ripeta, è utile, che per il giovane la vista che manca all'uomo è quella che egli non riconosce d'averne, e non una mancanza essenziale del suo essere uomo. (14-15) Il filosofo ribadisce quindi l'identità del persuaso: inequivocabilmente si legge che è colui che possiede se stesso, la sua vita, ossia colui che possiede anche tutto ciò che gli accade, il salire sulla montagna, il vedere il panorama, il nuotare nel mare, senza che abbia a rincorrere la sua identità nel complesso dei

pensieri produttori il futuro, ma che si sa in ogni momento completo (non manchevole), in ogni momento eterno. Questa persona, aggiunge Michelstaedter citando un'immagine mitica del *Gorgia* platonico, il cui impiego risulta però comprensibile solo proseguendo nell'analisi dell'opera, è «l'anima ignuda nelle isole dei beati» (PR, p. 42). (16-17) Gli uomini, intesi come non persuasi, non possono essere considerati così. Accompagnato da S. Matteo, Michelstaedter conclude riassumendo nuovamente il problema: gli uomini cercano la vita, poiché in sé non la riconoscono, e quindi in tal modo la perdono sempre; questa è dunque la nozione o il significato di persuasione sul quale si basa l'intera opera.

## II. *L'illusione della persuasione*

L'immagine della persuasione fornita nelle poche pagine del primo capitolo è evidentemente molto scarna, passibile di molteplici differenti interpretazioni; il testo comincia, sin dalle prime righe di questo secondo capitolo, a mostrare nel dettaglio il significato dei due concetti componenti l'antinomia fondamentale (persuasione e retorica), delineando in primo luogo la struttura essenziale della negazione della persuasione (o verità), che si mostrerà successivamente come base imprescindibile dell'avvenimento chiamato retorica; tale base è chiamata "illusione della persuasione" (o «[...] *persuasione inadeguata*», PR, p. 53). L'antinomia è dunque, nella sua forma più essenziale, quella tra persuasione e illusione della persuasione; questo può d'altronde risultare chiaro anche a un primo impatto con tale seconda espressione, una volta che si sia affrontato il primo capitolo dell'opera, il ragionamento è molto semplice: se la persuasione è una (l'unica) dimensione altra rispetto alla vita dettata dalla volontà, è evidente che una modalità d'esistenza denominata "illusione della persuasione" non può che riferirsi all'inadeguata affermazione dell'alterità

rispetto alla volontà medesima, e quindi alla forma primordiale di negazione della vita adeguata – la volontà stessa. (P. 43) Il capitolo esordisce con una citazione dal Poema di Parmenide. A Michelstaedter sono utili sostanzialmente tre concetti di questo passo: il trascinarsi, la confusione della moltitudine e l'ambiguità della concezione dell'essere. Nell'appropriazione michelstaedteriana "essi" sono tutte le persone non persuase, cioè coloro che vivono nell'illusione, trascinandosi quindi in modo confuso e inconsapevole, attraverso il vortice della vita dominata dal divenire e dalla volontà, succubi dell'insoddisfazione del tempo; Parmenide suggerisce al giovane quale sia il *senso fondamentale* della loro inadeguatezza o illusione: il loro concepire prima l'identità e poi la differenza (opposizione) di essere e non-essere, ossia il loro oscillare tra due contraddittorie concezioni della realtà; tale costitutiva contraddizione ontologica in cui vivono i non persuasi si mostrerà poi come l'obiettivo di ogni critica determinata alla loro modalità di vita. Tre righe precedono l'inizio del testo; la continua deficienza dell'illusione della persuasione è dunque la continua morte di colui che vive nell'attesa del futuro: la deficienza è, lo si ripeta, il mancato possesso di sé che il filosofo identifica con la vera e propria morte; a essa non si dà un significato biologico, poiché si può leggere subito dopo che ogni cosa, che pur vive, è immersa in tale illusione per cui la vita è appunto un anelare, un non possedersi, un morire (ovvero un non affermare l'identità propria e del tutto). (1-5) Il soggetto è evidentemente la vita che in quanto non si possiede, cioè non riconosce la sua originaria dimensione di completezza, di già piena realizzazione e soddisfazione, è attirata dalla necessità di possedersi, e quindi da un futuro nella quale essa vede la possibilità di raggiungere tale traguardo; essa «[...] corre nel tempo» (PR, p. 43) e il tempo, poiché infinito, non le concede ciò che essa cerca, obblilandola a una perenne deficienza. È interessante notare che l'infinità del tempo non è, in queste righe, una qualsivoglia

assunzione o regola di derivazione direttamente empirica; essa è piuttosto derivata analiticamente dalla definizione di vita non persuasa, ossia: poiché il non persuaso è colui che non conosce se stesso, e nel volersi (volontà che, com'è ormai chiaro, è lo stesso non sapersi del volente o isolamento del voluto) volge lo sguardo al futuro, affidando quindi al tempo da venire il proprio compimento, ed essendo quest'ultimo mai raggiungibile per la ben nota impossibilità di fondo, se ne deriva che il tempo futuro (quel preciso futuro che è il momento della soddisfazione) non potrà mai venire, e cioè che il tempo è infinito. Se il momento atteso giungesse, tale vita non sarebbe più se stessa, cioè il proprio cercarsi; ma la vita – così intesa – non può cessare d'essere se stessa, dunque il tempo è infinito. (5-7) Lo spazio è derivato in modo analogo: sempre insoddisfatta è la volontà, quindi sempre nuove sono le cose volute, sempre ulteriore è lo spazio che le contiene. Si noti inoltre che la derivazione di queste due categorie (spazio e tempo) dall'insanabilità della volontà implica un sorta di loro complementarità: l'infinità del tempo è tale perché vi è sempre un futuro successivo a quello raggiunto, mentre quella dello spazio è data dal fatto che l'ogni-volta raggiunto viene sempre ad essere un elemento spaziale, è cioè l'infinito oltre al quale non vi è alcunché. (7-10) Come si è già visto, la vita sarebbe veramente, cioè si possiederebbe, se non appartenesse essenzialmente a questo movimento di espropriazione del tempo (che è propriamente un auto-espropriazione del soggetto); l'unicità, l'immobilità e l'informità evocate nella riga successiva non devono essere interpretate come negazione del movimento e della molteplicità – negazione che sarebbe operata dalla vita adeguata, dalla persuasione –, bensì come riconoscimento dell'identità fondamentale che sottostà al sopraggiungere e dileguare del molteplice, identità che il soggetto persuaso rappresenta (o riconoscimento del carattere isolante dell'apparire delle cose all'interno della volontà). Questo è il *punto*. (11-14)

Il filosofo riprende in queste righe le considerazioni sull'implicazione di tempo e spazio nella vita non persuasa: l'infinità del primo implica appunto l'infinità del secondo, se voglio e non posso che continuare a volere, dovrò sempre incontrare nuovo spazio (la sua dilatazione infinita, cioè l'appartenenza di ogni cosa a esso); questa implicazione è la struttura della perpetua mutazione, è la categoria filosofica del divenire, in quanto *dedotta* dal concetto di vita che non si possiede. Il divenire per Michelstaedter è esattamente l'infinita varietà delle forme (degli isolati) che assume la brama di vivere nel suo continuarsi; questo vuol dire che il significato della molteplicità lasciata a se stessa, cioè non riconosciuta nell'unità del persuaso, il significato di ogni singola cosa è *prodotto* del soggetto, un prodotto ovviamente inadeguato, quanto il suo produttore, alla verità. (14-16) L'uomo, il suo vivere, il suo concepire la realtà in quanto azione protesa alla soddisfazione sempre di là da venire è questo senso del divenire, la creazione e l'annientamento di ogni cosa nel suo venire (apparire) e passare (scompare); questa la vita umana, in quanto non volge lo sguardo alla verità della persuasione. P. 43 (16-17) – P. 44 (1-3) Tale concezione inadeguata della vita è riassunta con la sentenza eraclitea: tutto scorre; questa è la "verità" sempre presente, irrinunciabile per colui o per le cose («[...] per ciò», PR, p. 43) che non vivono nella persuasione. Il divenire («[...] l'indifferente trasmutar delle cose», PR, p. 44) così inteso, non ha né inizio né fine, è la dimensione sempre evidente e imprescindibile dell'illuso; è ciò che egli chiama "vita" (la sua "evidenza originaria"). P. 44 (4-5) Il filosofo si interroga se vi sia e chi sia quel soggetto, o quei (molti) soggetti che nominano in tal modo la vita, cioè che hanno coscienza di questa sua natura. (6-11) In queste righe Michelstaedter mostra molto chiaramente che, se la vita come dominio esclusivo del divenire inadeguatamente inteso è l'orizzonte trascendentale dell'umano, e quindi il mutamento è l'unica categoria della realtà, non può

esistere alcun immutabile che raccolga in sé la molteplicità (questa impossibilità è la stessa natura della vita non persuasa), ne vi può essere coscienza delle cose, in quanto esse sono continuo mutamento. La coscienza manca, da un lato, nell'ipotesi di soddisfazione della volontà, cioè, come nel caso del peso del primo capitolo, di raccoglimento dell'infinito futuro in un punto, poiché in tale ipotesi la vita non sarebbe più se stessa (cioè continua deficienza), e non si avrebbe comunque una coscienza persuasa («[...] coscienza dell'essere assoluto», PR, p. 44) poiché sarebbe il contraddittorio soddisfacimento di un'inadeguata concezione di sé, e non la messa in discussione (negazione) di questa<sup>7</sup>. Dall'altro lato, non vi può essere vera coscienza delle cose (della loro identità), in quanto lo sguardo dell'esistenza è volto solo al mutamento, cioè all'attesa del futuro. In altri termini, coscienza (dell'essere assoluto, della vita in identità con se stessa) non può esserci, sia perché la soddisfazione della volontà comporterebbe la cessazione dell'esistenza della volontà stessa (dell'individuo non persuaso) – ma non l'inizio dell'esistenza della sua negazione –, sia perché la volontà è volontà, ovvero sguardo volto all'ogni volta determinazione isolata (e non all'essere). Il soggetto non persuaso è tale contraddizione nella quale si innesca – o che è la stessa – l'illusione della persuasione. L'illusione è descritta dal filosofo in quattro punti, i quali dopo qualche pagina si mostreranno come le quattro tappe del «[...] cerchio senza uscita dell'individualità illusoria»<sup>8</sup>, ovvero della struttura di tale vita inadeguata. (12-18) 1° Trasparente risulta questo primo pun-

7. Si può anche descrivere questa ipotesi come situazione in cui la potenza, ovvero la soggettività che vede il presente come utile al futuro, divenisse assolutamente potente, ovvero totalmente in grado di pre-garantire il raggiungimento dei propri scopi. L'importanza di questa possibile diversa descrizione dell'ipotesi risulterà chiaramente nell'affrontare PR, parte 2, cap. 3, parte 2, paragrafo 4 «Il massimo con il minimo». Cfr. *infra*, p. 159.

8. Cfr. PR, p. 53.

to: l'oggetto della volontà è in ogni momento un *ché* di determinato, e siccome la struttura temporale di quella consiste nel continuo suo rinnovarsi, e quindi nella continua sostituzione dei voluti da parte di nuovi oggetti, nessuno di questi è posseduto in modo persuaso, cioè in nessun momento l'individuo è coscienza della propria identità assoluta, bensì solo di quella relativa al dato coinvolgimento con il voluto (relativa essendo, si ripeta, l'identità della cosa in quanto isolata dal suo essere eterna, in quanto appunto voluta, e quindi anche l'identità del volente). Il soggetto non persuaso è essenzialmente questo divenire, questa mutazione continua in riguardo alle cose che man mano incontra e vuole, e complementare a tale essenza è l'incapacità di affermazione immediata della propria identità, quella cioè non dipendente dall'ogni-volta esclusiva relazione – l'esclusività della quale è proprio il suo non concedere all'individuo quell'autentica affermazione del proprio essere in cui consiste la persuasione. La conclusione di questo punto mette in evidenza l'impossibilità di prescindere dalla relazione, che è tale, si noti bene, anche per il persuaso: il filosofo non ha in mente, come già si è accennato<sup>9</sup>, una persuasione che si risolva nella negazione della correlatività, del divenire, dell'ogni-volta relazione ad oggetti diversi, bensì un modalità d'esistenza che consista nel negare la concretezza della propria affermazione come relativa al dato oggetto isolato (mostrare il suo carattere astratto); da tale negazione fuoriesce, secondo l'autore, l'identità che è in accordo con la verità, quella immediata. L'importanza di tale conclusione, si noti di passaggio, risulterà evidente nella trattazione michelstaedteriana del problema del

9. Cfr. *infra*, pp. 43: «Questo non vuol dire – ciò è fondamentale – che non avvenga l'azione guidata dalla volontà (questa è solo ciò di cui egli non ha bisogno per affermarsi), ma che l'uomo della persuasione è il possesso concreto di sé nell'attualità della sua persona, e non nell'articolarsi dei significati che strutturano la sua continuazione nella vita».

persuaso nella dimensione intersoggettiva: egli non potrà mai ritenersi definitivamente nella verità (persuaso), in quanto sarà sempre *avuto* (in relazione con) da altri, e quindi dovrà sempre considerare infinito il “compito” di persuasione consistente nel “dare la vita” a essi. (19-27) 2° Il susseguirsi di relazioni determinate, spiega Michelstaedter, è l'apparire di sempre nuove coscienze (attribuzioni di valore), le quali appartengono certamente a quella sintesi che comunemente viene chiamata soggetto, ma sono concretamente ognuna diversa dall'altra; perciò si può dire che, per il filosofo, la vita del non persuaso è un'infinita frammentazione di coscienze diverse, sempre relative al corso della volontà (sempre essenti in se stesse questo corso); il lettore è inoltre già in grado, dopo aver letto p. 44 (6-11), di comprendere come queste coscienze non siano la *coscienza* dell'essere del persuaso, bensì una serie di coscienze illusorie, di convinzioni di verità del saputo (appunto, lo si sta vedendo, di illusioni di persuasione). Viene ribadito che l'ogni-volta coscienza non è un possesso, bensì una volontà di possedere – ossia un sempre diverso articolarsi di significati protesi al futuro, e non bastevoli a se stessi – la cosa determinata, dunque una volontà determinata. In ogni punto, o relazione stabilitasi tra soggetto e oggetto (volente e voluto), in ogni presente, l'individuo determinato è *la credenza* che il suo volere sia il possesso autentico della cosa: per Michelstaedter questo significa che in ogni punto il soggetto *crede* di avere coscienza di cose realmente essenti, nel pieno del loro significato, quando in realtà ne vede solo la forma che esse assumono nell'orizzonte produttivo della volontà (le vede cioè, nel loro isolamento dal tutto concreto dell'essere attuale); ciò che la persona ha di fronte non è dunque la vera cosa, ma solo la propria credenza su di essa, germoglia così l'illusione della persuasione. Quanto rimane nascosto al soggetto in questa dinamica in cui consiste il proprio vivere e rapportarsi al mondo è che ciò di cui egli ha coscienza è *esclusivamente* la propria

potenza determinata in relazione al voluto: quest'ultimo è sostanzialmente solo quella determinata articolazione di significati protesi al futuro a cui si dà nome di potenza, o detto in altri termini, le cose nella vita della persuasione illusoria sono solo la potenza che l'individuo crede di avere su di esse (ogni cosa ha un limitato potere). (28-31) In queste righe il filosofo riprende il concetto di persuasione ponendolo in relazione con quello di potenza, sopra evocato; essa viene chiamata «ἄβιος βίος» (PR, p. 44), non per sottolinearne l'impossibilità<sup>10</sup>, bensì in forza di tale ragionamento: se per *vita* s'intende l'esistenza che si risolve interamente nel meccanismo circolare della volontà (cerchio dell'individualità illusoria), allora il persuaso, in quanto modalità d'esistenza altra rispetto a quel meccanismo, conduce una non-vita, *vive* una non-vita. In questa vita, spiega Michelstaedter, sussiste l'identità di potenza e atto, e dunque la potenza non è veramente tale, ovvero non è lo sguardo sull'insieme dei significati attuali rivolto al futuro (non è l'anticipazione di ciò che deve essere prodotto, portato all'essere), bensì rivolto unicamente a se stesso, in identità con se stesso. Tutto il contenuto attuale dell'ogni-volta presente, pur essendo sempre se medesimo (come si è più volte ribadito<sup>11</sup>), in quanto riconosciuto alla luce del suo contenitore trascendente (e in verità trascendentale), cioè la persuasione che dice l'eterno, non ha il proprio significato come utilità per il futuro voluto (potenza del futuro), bensì immediatamente per se stesso; la potenza non è potente, non è a servizio del futuro, non è *creduta* come possesso attuale del futuro. Essa non è voluta né dunque ricercata: l'uomo della persuasione non cerca il dominio delle cose per affrancare la vita dalla propria

10. L'impossibilità è tale, come si vedrà, solo per colui che nell'attualità si afferma inadeguatamente, ossia per l'illusione della persuasione; cfr. PR, pp. 74 e 81, e *infra*, pp. 94 e 101.

11. Cfr. *infra*, p. 51, nota 9.

precarietà poiché proprio quest'ultima non esiste, e quindi neanche il suo dominio. Il riconoscimento dell'identità immediata del contenuto o materia dell'attualità, di ogni attualità, è quindi negazione del tempo e della volontà, categorie della vita non persuasa, o illusoria, o meglio negazione del senso delle cose in quanto appartenenti a dette categorie<sup>12</sup>. P. 44 (32-33) – P. 45 (1-4) Michelstaedter fornisce quindi una definizione dell'attualità di non facile comprensione: vi si dice sostanzialmente che essa è l'ogni-volta determinata congiunzione della potenza, cioè dell'individuo che vive, con il flusso infinitamente vario del divenire (spazio e tempo trattati a p. 43); si può tener buono, per facilitare la comprensione, il concetto di apparire. La coscienza attuale è l'apparire – attuale! – di sempre nuove determinazioni, ed è per ciò instabile, ossia continuamente soggetta al mutamento (soggetto del mutamento!); eppure essa ha, nell'ogni-volta-presente, un correlato stabile: il suo contenuto. La disequazione tra lo *stare* dell'ogni-volta-contenuto e l'instabilità della coscienza in quanto forma di un ogni-volta-diverso-contenuto – tale disequazione è per il filosofo la condizione ontologica che permette all'umano di vivere nell'illusione della persuasione, nella quale le cose attuali sono *potenza*, e quindi sono in quanto utili al futuro, e non stabili per se stesse. Si può quindi mettere in evidenza che la vita della persuasione si ha nel presente (punto attuale) in cui la coscienza che percepisce astrattamente se medesima come instabile, riconosce che la stabilità del suo relato (del suo contenuto) è in realtà la sua stessa stabilità, o si riconosce come quell'atto trascendentale che ospita la totalità dei conte-

12. Questo è di per sé chiaro: essendo state tali categorie precedentemente dedotte dalla definizione della vita non persuasa (cfr. *infra*, pp. 47-48), le stesse risultano negate nella vita che è negazione di quella (il senso concreto di tale negazione di spazio e tempo non risulta ancora chiarito a questo punto dell'opera).

nuti, cioè si concepisce in modo concreto. P.45 (5-9) 3° Michelstaedter ritorna ad illustrare i punti dell'illusione: la più chiara negazione della persuasione – «*Nessuna cosa è per sé, ma riguardo a una coscienza*» (PR., p.45) – segna il punto di insediamento sicuro dell'illusione, dell'errore: il soggetto vive le cose come esistenti solo in relazione alla volontà, cioè alla coscienza che è volontà (questo è l'isolamento delle cose). In greco leggiamo una frase che significa essenzialmente quanto segue: siccome la coscienza non ha ancora di fronte la certezza della morte, bensì solo la sua imprevedibilità, allora esiste ancora spazio per l'esercizio della volontà; fin quando la morte rimanga l'imprevedibile<sup>13</sup> può avvenire l'illusione in cui consiste l'astratta concezione della coscienza come instabile, e quindi le cose possono essere dette come essenti solo in virtù di quella, cioè solo come complesso dei significati voluti. (10-12) 4° In questo scacco che rappresenta il cadere dell'uomo nella trappola ontologica che egli stesso è, poiché, si ripeta, non si riconosce come quella stabilità che tutto avvolge, ma vittima del mutamento si concepisce come l'instabile per eccellenza (come vedremo: teme la morte), il senso della vita non risulta in alcun modo identificabile con un qualcosa di fisso. La trascendentalità con cui l'animo umano colora il divenire, il mutamento, ovvero l'illusione o astratta concezione di sé che rende evidente il mutamento (il tempo), impedisce qualsiasi significato immutabile che raggruppi in sé la totalità; l'evidenza del divenire rende impossibile l'immutabile. (13-20) La citazione dell'*Ecclesiaste* serve a riassumere quanto detto: la necessità del tutto<sup>14</sup>, ovvero il mondo, è nel cuore di

13. La situazione contraria, nella quale la morte è saputa come imminente e quindi il meccanismo della volontà, che sussisteva grazie all'assenza di tale certezza, non ha più luogo (ragion d'essere), è delineata dal filosofo a p. 67, all'inizio del terzo capitolo della parte I.

14. Cfr. «A ogni cosa è dato il suo tempo [...]», PR, p. 45.

ogni uomo, eppure esso contiene anche l'ogni-volta volontà che ottenebra la trasparenza della verità della persuasione, la visione della totalità. Michelstaedter passa ora a esemplificare il meccanismo dell'illusione mostrato coi quattro punti suddetti.

P. 45 (21-24) – P. 46 (1) Il soggetto vive isolando in ogni momento un solo oggetto della volontà; Michelstaedter propone l'esempio dello stomaco-soggetto (isolamento del soggetto cui corrisponde l'isolamento dell'oggetto, del voluto): la coscienza vede il mondo non in quanto totalità attuale dei significati per se stessi (immediatamente) essenti, bensì solo in quanto mangiabile, cioè come insieme significati utili alla soddisfazione del voluto. P. 46 (1-3) Vivendo in una tale isolata condizione, lo stomaco, ovvero l'attuale soggetto della persona che vive, poco prima della propria soddisfazione sperimenterà il dolore della morte imminente, e mangiando si toglierà la vita; questo accade per il rigore funzionale della volontà, la quale una volta saziata non è più se stessa, s'è uccisa (è un avvenimento particolare del continuo morire di ogni cosa che vive<sup>15</sup>). La ragione per la quale non sussiste una contraddizione tra l'immagine della volontà come insaziabile, quale vista fino a ora, e *questa* volontà (dello stomaco) che conosce la sazietà nell'uccidersi, viene mostrata concretamente nelle pagine 48-49 di PR. (4-8) Il filosofo porta l'esemplificazione al livello della composizione chimica della materia, mostrando coerentemente come il significato della congiunzione di due sostanze non sia che il loro suicidio, ovvero la cessazione del desiderio della congiunzione quale loro intera natura. P. 46 (8-25) – P. 47 (1-2) Viene dunque condotto un esempio – si potrebbe dire, pittoresco e non scientifico (si veda nota 1) – chiamando in causa il rappor-

15. Cfr. PR, p. 43, le tre righe che precedono l'inizio del capitolo.

to tra cloro e idrogeno. Queste righe risultano di facile lettura una volta che si sia compreso ciò che con esse si vuole esemplificare. Si possono richiamare i punti nodali nel fatto che tutto il mondo, per il cloro che desidera solo idrogeno, è appunto idrogeno, la presenza del quale rende manifesto l'isolamento in cui esso viene visto, ossia letteralmente chiude al cloro quegli occhi<sup>16</sup> che non vedevano altro che lui. Importante è pure la caratterizzazione dell'amore che le due sostanze provano non per la vita che afferma la propria soddisfazione, ovvero l'essere di sé e del mondo che le circonda, bensì solamente per quel se stesso volente che ha occhi solo per sé, nell'ignorare l'altrui vita. Il vero significato dell'aver occhi solo per l'idrogeno è dunque, per il cloro, avere occhi solo per sé in quanto volente l'idrogeno, ossia aver coscienza esclusivamente di una determinazione che è in realtà non un oggetto – non il vero oggetto per se stesso affermato – bensì il soggetto stesso<sup>17</sup>. P. 47 (3-6) Per questa ragione la contraddizione per cui «Il loro amore è odio [...]» (PR, p. 47) non è altro che una faccia particolare della contraddizione generale per cui ogni cosa che vive muore ogni attimo continuando, la contraddizione in cui la volontà, il soggetto che essa è, si risolve. P. 47 (7-14) Con queste righe il filosofo prepara la sentenza che apparirà successivamente: se pur il cloro non aveva occhi che per l'idrogeno, in realtà essi (e pure l'acido cloridrico) sono deter-

16. Cfr. «[...] avrà fatto *palpebra* all'occhio dell'atomo di cloro», PR, p. 46.

17. Cfr. *infra*, p. 52: «In ogni punto, o relazione stabilitasi tra soggetto e oggetto (volente e voluto), in ogni presente, l'individuo determinato è *la credenza* che il suo volere sia il possesso autentico della cosa: per Michelstaedter questo significa che in ogni punto il soggetto crede di avere coscienza di cose realmente essenti, nel pieno del loro significato, quando in realtà ne vede solo la forma che esse assumono nell'orizzonte produttivo della volontà (le vede cioè, nel loro isolamento dal tutto concreto dell'essere attuale)». Si può inoltre indicare che, sotto questa luce, il senso dell'amore non persuaso o dell'illusione della persuasione viene ribadito ad un punto dell'opera in cui esso è più concretamente comprensibile: cfr. PR, p. 63 (1-19) e *infra*, p. 82.

minati nella coscienza di tutte le cose che compongono la correlatività – presenti (determinati), si ricordi, come negati, cioè come aventi il loro significato in quanto utili o non utili al futuro voluto<sup>18</sup>(il significato correlativo appunto), e non in quanto per sé affermati. P. 47 (15-22) L’“essere determinati nella coscienza di tutte le cose” presente nella frase precedente significa sostanzialmente il loro necessario appartenere allo svolgimento della correlatività di coscienze in cui la vita consiste. L’attualità che corre nel tempo è la negazione dell’attualità della persuasione, quale affermazione autentica dell’essente; essa guarda al tempo in quanto conosce solo il futuro che vuole raggiungere (il voluto) e il passato in cui si riconosce come volente non soddisfatta per ciò che, appunto, ancora vuole. Essa è l’attualità (il soggetto) totalmente pervasa dall’isolamento, e perciò da un lato essa non ha occhi per se stessa, ovvero per l’affermazione immediata del proprio essere nel presente, e dall’altro ha occhi solo per se stessa, in quanto l’oggetto a cui essa volge lo sguardo, ovvero la totalità del mondo in quanto voluto o non voluto, è proprio se stessa in quanto forma che essa stessa, volendo, conferisce alle cose (si veda *infra*, nota 17). In queste righe l’avvenire e il non avvenire vengono detti indifferenti rispetto alla correlatività non in quanto sussista la possibilità che l’avvenimento (sia *a*, l’amplesso) non avvenga, o che il non avvenimento (sia *b*, l’amplesso mancato) avvenga, bensì in quanto il determinarsi dell’azione isolante in cui la correlatività – la vita della volontà – consiste, non dipende dall’avvenire o non avvenire di ciò a cui tale azione anela. Che l’amplesso avvenga (*a*) o non avvenga (*b*), la vita del cloro sarà comunque correlativa (isolata). Tutto si svolge entro gli occhi dell’isolamento; tutto è anzi creato entro questo sguardo, che isolando ogni cosa dal tutto concreto dell’es-

18. Cfr. «[...] determinati così come sono e dove sono ad affermarsi o non affermarsi [...]», PR, p. 47.

sere ne vede solo ciò *vuole* vederne, l'utilità o l'inutilità, e quindi in ogni cosa la propria vita o la propria morte – vita essendo la soddisfazione di sé che si risolve nella propria morte, e morte essendo la propria vita in quanto continuazione della volontà. Il senso della vita e della morte sta dunque *esclusivamente* in ciò che il soggetto vede della propria possibilità di soddisfazione, di vita e di morte. P. 47 (23-29) Se l'avvenire dell'amplesso era indifferente alla correlatività perché essa fosse ciò che è, non così si presenta invece agli occhi del cloro, per il quale è invece necessario che esso avvenga (tale è per lui, appunto, un questione di vita o di morte). La vita *mortale* è, daccapo, la vita correlativa, quella del cloro in quanto esso non è altro che un anelito all'incontro con l'idrogeno (è «coscienza clorosa», PR, p. 47), nella lontananza dal quale egli non vede che tenebra, non vede alcuna cosa che sia per lui. P. 47 (29-33) – P. 48 (1-3) L'avvicinarsi dell'idrogeno è per lui – ormai risulta chiaro – il presentarsi e l'avvicinarsi della luce che squarcia queste tenebre di sofferenza; l'annullamento totale delle tenebre (della sofferenza, della precarietà) è dunque il significato della chiarezza dell'orizzonte e dell'affermazione della propria vita come ormai certa, ovvero della realizzazione positiva di quell'affermazione isolata-isolante in cui consiste l'illusione della persuasione (la sua morte). La *sicurezza* dell'affermazione inadeguata, ovvero lo splendore dell'orizzonte voluto, quale preambolo della morte in cui consiste la soddisfazione della volontà, sarà ciò che la retorica cercherà di procurare all'uomo che non sa se stesso, ovvero l'uomo che ha occhi solo per le tenebre<sup>19</sup>. P. 48 (4-6) Tale uomo che non sa se stesso è per ora il cloro che vuole, ma non sa che cosa: ciò che egli vuole è quel se stesso che gli manca (la propria affermazione immediata)<sup>20</sup>, che in realtà ha già, e che proprio cer-

19. Cfr. PR, p. 146 e sgg. e *infra*, p. 146 e sgg.

20. Cfr. *infra*, pp. 42-43.

candolo (*credendo* di doverlo cercare) non conosce. P. 48 (6-8) Non conoscendo ciò che vuole, quando incontra ciò che lo attrae («quando l'idrogeno le continge», PR, p. 48), allora scambia l'affermazione di se stesso, ossia ciò che vuole, con l'affermazione della soddisfazione della propria volontà che vede ora possibile nell'idrogeno; e la propria volontà, e la sua soddisfazione, *sono* concretamente se stesso in quanto vita che non si sa, sono il suo non sapersi, ed egli è dunque *costretto* a volere se stesso in quanto tali determinazioni isolate. P. 48 (8-18) L'apparire dell'idrogeno come catalizzatore positivo della sua volontà (della mancanza), ovvero la contingenza della luce che fende le tenebre, prosegue Michelstaedter, non è dovuto al volere del cloro, bensì a quello delle altre cose oscure che gli hanno procurato tale vicinanza. In lui c'è solo il volere che continua nel tempo fino al raggiungimento della propria soddisfazione, e non la capacità di creare le condizioni per il suo avvenire, queste sono per lui mistero e caso. Egli è schiavo del caso, ovvero della decisione delle cose che stanno intorno a lui<sup>21</sup>, finché non ne sia per un istante (l'amplesso) padrone e in ciò incontra la sua morte. P. 48 (18-20) Il tempo di questa schiavitù, che non lo informa di alcunché se non del fatto che è mancante, è dal filosofo chiamato la *noia* del cloro. L'evocazione della noia serve a Michelstaedter per poter passare a trattare l'illusione della persuasione nella vita dell'animale, e in particolar modo in quell'animale che è l'uomo, poiché mostra l'insufficienza della trattazione "ideale" a proposito del cloro, in quanto volontà che si attua solo nei momenti di vicinanza dell'idrogeno (o di ciò che con tale nome è chiamato), e richiede il passaggio alla trattazione dell'illusione della volontà strutturatasi come complesso, come organismo.

21. Cfr. PR, p. 42, «[...] schiavo e signore di ciò che è intorno a lui».

P. 48 (21-29) Infatti tale situazione di *noia* è ciò che la volontà non riesce a sopportare, ovvero ciò che la obbliga ad *organizzarsi* in modo da *ridurre* sempre di più il tempo in cui la soddisfazione non si fa sicura di fronte agli occhi. Risulta chiaro che Michelstaedter non intende con ciò dare una spiegazione esaustiva o, per così dire, scientifica<sup>22</sup> della ragione per cui la vita elementare si è evoluta nelle varie forme complesse degli organismi; si deve infatti considerare come il discorso ruoti ancora su un livello metaforico, esemplificativo come riguardo al cloro: questo primo livello esemplificava il meccanismo della volontà quale rapporto asettico o *ideale* tra soggetto e oggetto, quale naturalmente non può essere tenuto per buono dovendo affrontare il discorso sulla volontà nell'umano. Il rapporto tra soggetto e oggetto, o meglio, tra soggetto e quella parte di sé che egli vede come oggetto, si estende dunque fino a tener conto di tutta la varietà delle cose che costituiscono l'esperienza<sup>23</sup>. Questa estensione avviene con l'istituzione dei complessi (si ricordi sempre il carattere esemplificativo-metaforico di queste righe), ovvero di aggregati di volontà determinate le quali, dirette ognuna verso "oggetti" diversi, ovvero attratte da diversi contenuti futuri, possano ogni volta rendere vicino allo stesso aggregato complessivo l'oggetto della sua volontà momentanea (cioè di quella di una delle sue parti) facendolo continuare, e dunque permettere a qualsiasi determinazione di ritornare a volere. La soddisfazione della volontà comportava, nel considerare il caso del cloro, la sua morte, poiché la volontà stessa, intera natura di quella determinazione, non poteva più continuare a volere; ora invece, tale soddisfazione non segna la fine della determinazione, bensì per-

22. La scienza è per Michelstaedter in quanto tale figura dell'illusione; cfr. PR, p. 119 e sgg. e *infra*, p. 129 e sgg.

23. Cfr. «[...] allargandosi la coscienza dalla determinazione puntuale attraverso l'infinita varietà delle forme» PR, p. 48.

mette all'organismo di cui essa fa parte di continuarsi, e con ciò permette alla determinazione stessa di poter ritornare a volere. La stessa volontà non è per se stessa, ma per la continuazione dell'aggregato. Con ciò Michelstaedter mostra anche quanto il presente commento aveva lasciato in sospeso, ovvero il presentarsi della ragione per cui non esiste contraddizione tra l'affermazione della volontà come insaziabile e quella della volontà saziata dello stomaco<sup>24</sup>. P. 48 (29-30) Per queste ragioni il filosofo sintetizza: «Lo stomaco non ha fame per sé *ma per il corpo*» (PR, p. 48), e il discorso ritorna a vertere sull'umano. P. 49 (1-8) Queste righe sono, alla luce di quanto detto, di facile lettura; si ritiene opportuno fare una notazione riguardo alla differenza tra “assorto” e “assorbito”, per quanto riguarda il corpo (l'attuale organismo preso in considerazione): il fatto che il corpo sia solamente assorto e non assorbito dal mangiare – l'assorbimento essendo il destino che spetta allo stomaco, la sua morte – deve essere sempre considerato alla luce del meccanismo della volontà che è continua deficienza – continua morte – dell'individuo<sup>25</sup>, ed è perciò da riconoscere che, se pur sempre solamente assorta da questa e dalle altre possibili soddisfazioni di una delle sue determinazioni, la vita dell'organismo-corpo è anche, allo stesso tempo e necessariamente, un continuo essere assorbita da esse, ossia un continuo morire. Che il complesso delle determinazioni possa *deficere* ancora significa che esso può continuare a morire. P. 49 (8-13) Qui si giunge dunque a mostrare il senso dell'organismo: esso è appunto l'organizzazione delle determinazioni per il loro continuarsi, è il *criterio* sempre attuantesi nell'ottenere dall'una soddisfazione sempre anche la possibilità futura delle altre: il *criterio della previsione delle altre*. È dunque necessaria, in tale criterio, la menzogna che il com-

24. Cfr. *infra*, p. 56.

25. Cfr. sempre le tre righe che precedono l'inizio del capitolo a p. 43.

plesso dice a se stesso riguardo alla propria sazietà, ch  d'altronde, se esso fosse veramente tutto sazio, o si tratterebbe del suo morire, o del suo essere un complesso persuaso (= non bisognoso del futuro). Si deve quindi considerare come il *criterio della previsione* sia il senso profondo dell'illusione della persuasione, quale meccanismo di negazione dell'affermazione in cui la persuasione consiste; esso   il criterio che ricerca sempre la vicinanza della sicurezza dell'affermazione inadeguata, e che dunque si affermer  come fondante anche il senso della retorica (nella seconda parte dell'opera). P. 49 (14-32) Michelstaedter mostra in queste righe il funzionamento di questo criterio: il dio in cui esso   impersonato non   certamente un ch  di esterno al soggetto, bens    proprio quella *persona* che il soggetto si ritrova ad essere nell'ignoranza del proprio essere persuaso. Il meccanismo per cui tale dio *fa brillare* ci  che in un dato momento   utile all'organismo   dunque il meccanismo dell'isolamento di una determinazione della volont <sup>26</sup>, grazie al quale il soggetto – che, si ricordi,   lo stesso che *accende la luce* – cerca in quel voluto la propria persuasione, ovvero l'affermazione assoluta (= soddisfatta) di s ; vien da s  che, per la ben nota contraddizione di fondo, la soddisfazione (= persuasione) non pu  giungere per questa via (non pu  proprio *giungere*, poich    il sempre presente), e ci  comporta che la luce venga ad un certo punto spenta, per essere riaccesa in un altro punto, ovvero perch  un'ulteriore determinazione venga isolata. Lo stomaco sazio non continua a mangiare, ma il corpo di cui   parte continua a *vivere*. La luce mai si spegne per non pi  riaccendersi (questo  , ovviamente, il criterio), e l'animale – il complesso – viene condotto (= si conduce da s ) di qua e di l , nella continua ed infinita ricerca di un ch  di inafferrabile, appunto perch  lo si cerca: una continua morte. P.49 (33-35) – P.50 (1-3) Si ritiene impor-

26. Cfr. *infra*, p. 56 e PR, p. 45.

tante sottolineare come questo movimento per cui il soggetto rincorre se stesso nel perdere se stesso<sup>27</sup> (è questo stesso rincorrersi) sia da Michelstaedter chiamato un'adulazione prodotta, si noti bene, con «[...] argomenti della sua stessa vita [...]» (PR, p. 49). È proprio tra gli eventi della propria vita, con tutte le forme di essa che devono essere per sé affermate, ovvero per il contenuto della stessa affermazione persuasa (della verità), che l'organismo opera quell'isolamento su cui si fonda la (= che è la stessa) contraddizione della volontà; tale negazione della vera natura di ciò che gli appare condanna il soggetto a vagare per l'oscurità condotto a braccetto dal dio – che è se stesso – per il discontinuo sentiero luminoso, finché qualcosa non impedisca alla luce di accendersi nuovamente. P.50 (4-5) Sinteticamente il filosofo mostra la natura di questo dio: esso è l'amore o attaccamento alla vita, ovvero, di nuovo, la persona stessa che non riconoscendo il proprio essere attuale, è attaccata alla propria continuazione in quanto continua volontà di trovare se stesso nella soddisfazione. La luce di questo dio è dunque necessariamente il piacere poiché esso è l'“empiastro” o la negazione del dolore dell'impossibilità di affermazione attuale di sé. La vita che è sofferenza in quanto mancanza di sé si continua quindi nell'oscurità guidata dal piacere. Va notato che il piacere di cui parla Michelstaedter non è identificabile con quello che si intende nel linguaggio quotidiano, cioè il portatore di godimento, in antitesi al dolore o in generale alle cose negative della vita; il piacere è l'anima dell'attaccamento alla vita, cioè il senso di tutte le cose in quanto iscritte nel movimento della continuazione dell'individuo, di quelle positive e negative: il piacere, per il giovane, è ciò che fa *brillare* anche le cose che la vita minacciano, i mali *tout court*, in quanto è necessario negarli, tenerseli alla larga,

27. Cfr. PR p. 42 (16-17).

per garantire la propria continuazione<sup>28</sup>. P. 50 (6-16) L'individuo che conduce questa esistenza è dunque sempre e necessariamente volto al piacere particolare, momentanea promessa del futuro, non potendo con ciò vedere *l'intero disegno del dio*, ossia vedere in un punto attuale tutta la sua vita in quanto insaziabile volontà del futuro, vederla cioè in modo veritativo, persuaso. P. 50 (17-29) – P. 51 (1-19) Questa pagina ripropone, sempre più concretamente, il senso fondamentale per cui la continuazione della volontà è il lasciarsi condurre del soggetto da parte del proprio piacere, ed è quindi di facile lettura. Pre-me notare come il filosofo sottolinei la vacuità dell'ogni-volta presente in cui il soggetto si nutre della volontà di sé, di un sé che postula nel futuro proprio perché il presente è vuoto; come già si è notato, il presente è in verità l'attualità piena (*l'unico* e il *più pieno*), la quale non viene riconosciuta poiché di essa vengono *isolate* alcune determinazioni che spingono a volere il futuro (i «[...] segni in questo manifesto» o gli «[...] argomenti della sua stessa vita»<sup>29</sup>, della vita che è presente). L'analogia tra *sapere* e *sapore* – funzione conoscitiva del piacere! – ricalca invece la caratteristica fondamentale della coscienza non persuasa la quale è, appunto, coscienza solamente in quanto vede ciò che ha, in ogni momento, un dolce sapore

28. Il piacere è dunque in Michelstaedter una funzione conoscitiva; esso è il senso astratto che le cose assumono per l'individuo in modo da rendere accettabile e continuabile l'assenza di senso che pervade la vita non persuasa. Non si devono considerare *l'assenza di senso* (la manchevolezza) e *l'esperienza accomodante del senso astratto* come due momenti distinti e in successione: essi costituiscono piuttosto i due volti di un unico movimento di espropriazione dell'individuo da se stesso, la persuasione illusoria appunto, e sono dunque sempre da considerare come uno. Si noti inoltre che tale senso del piacere è il fondamento di ciò che nella seconda parte, dedicata alla retorica, verrà chiamato *χαλωπίσματα ὀρφνης*, gli ornamenti dell'oscurità (cfr. PR, pp. 99-100).

29. Rispettivamente PR, p. 50 (21-22) e PR, p. 49 (28).

per il soggetto (ciò che promette il futuro), ovvero ciò che piace. Preme inoltre indicare l'impossibilità di vedere, nel parallelo con il mondo animale rappresentato dal bue, una qualsivoglia descrizione di tipo biologico o inferenza di caratteristiche umane da quelle animali; Michelstaedter si sforza in questa pagina di dare un'immagine, una comprensibilità scenica del meccanismo che si sta cercando di conoscere, di modo che la conclusione del movimento di pensiero (che inizierà nelle righe immediatamente successive) risulti più trasparente possibile – ovvero che il lettore possa ritrovare se stesso nel senso evocato da queste parole (il disonesto tentativo di persuadere). P. (20-28) L'intero movimento dell'uomo è dunque guidato da questo unico senso delle cose, cui sottostanno tutti gli avvenimenti della sua vita in quanto vita che si continua guardando il futuro. La preoccupazione in queste righe è la messa in discussione del senso delle cose, e quindi della vita, in quanto partecipi della continuazione: Michelstaedter intende qui mostrare che tale condizione è un qualcosa di non problematizzato, perché le uniche cose che possono costituire problema sono tutti i sensi che promettono il futuro e il loro articularsi; bisogna inoltre ribadire che tale modalità di vita, in cui l'affermazione dell'individuo non afferma l'essere attuale, bensì il futuro desiderato, può consistere così indiscussa (non costituente oggetto di riflessione, problema, attenzione, coscienza) solo in quanto viene ritenuta – vissuta come – evidente, ossia non come *condizione*, bensì come la vita vera e propria (cfr. «[...] questo chiamano vita», PR, p. 44). Chi infatti decide il senso delle cose, il senso della vita dell'individuo, è appunto il piacere: il piacere è la messa in discussione della condizione della vita, ossia ne è la sempre *attuale* determinazione, la quale non può chiaramente scegliere che per la via del rincorrere sempre il futuro; nel caso contrario, ovvero nel caso di affermazione dell'essere attuale, colui che si affermerebbe sarebbe l'individuo persuaso (= non il piacere) – sareb-

be cioè l'individuo che si prende sulle spalle l'onere della determinazione del senso delle cose (il testo deve ancora trattare questo individuo). Il fatto che il senso delle cose come future e desiderate sia l'evidenza per l'individuo che vive in questo divenire, un'evidenza naturale, originaria – tale fatto è il motivo per cui l'individuo sente le cose come *proprie* («[...] egli la sente *sua* perché utile alla sua continuazione»); appunto, «Ogni cosa» (PR, p. 51). L'affermazione dell'individuo in ogni presente, in ogni cosa, che è affermazione della propria potenza<sup>30</sup>, si risolve nell'adulazione che la persona ricava dalle cose: l'essere. Se l'individuo non persuaso è definito come solo e mancante di tutto<sup>31</sup> (mancante dell'essere), è chiaro che l'essere inadeguato, non affermato nella sua concreta attualità, bensì solo come significato che compare nel flusso della volontà, non può che essere un'adulazione, ovvero un far credere di aver raggiunto ciò che si cercava (poiché non lo si possedeva) – un conferimento di senso ulteriore rispetto alla concretezza dell'essere attuale. P. 51 (29-32) – P. 52 (1-2) Qui si assiste allo stesso salto che era stato compiuto dalla considerazione del rapporto tra singole determinazioni alla considerazione del meccanismo della volontà nella vita dell'organismo; l'adulazione, infatti, non è fenomeno isolato nella vita dell'individuo, bensì protraentesi “volta per volta” in ogni attualità di questo. E come il senso dell'organismo si esplicava nel *criterio della previsione*<sup>32</sup>, così il continuarsi del meccanismo adulatorio persuade l'individuo della sua *superiorità* nei confronti di ogni attualità in cui si afferma (inadeguatamente). Il sentimento di superiorità è dunque l'identità stabile che si viene a creare/formare grazie al fenomeno dell'adulazione ripetentesi in ogni punto: l'intero (l'identità) e i punti che lo costituiscono (ogni

30. Cfr. *infra*, p. 53.

31. Cfr. PR, p. 41.

32. Cfr. *infra*, p. 62.

attualità determinata) si formano in realtà simultaneamente, essendo tale istituzione la stessa illusione dell'essere attuale, ovvero l'affermazione inadeguata della persona. L'identità della persona (il sentirsi sempre uguale: «[...] egli si sente sempre uguale in tempi e in cose diverse: egli dice “io sono”», PR, pp. 51-52) è dunque la potenza che essa ha/afferma in ogni attualità: si deve perciò tener fermo che per Michelstaedter, quando l'uomo afferma “io”, egli sta *sempre* e *necessariamente* affermando quell'identità (uguaglianza, superiorità) che sottosta ad ogni potenza determinata che egli sente (*crede*) di affermare in ogni attualità determinata. Ciò che l'uomo chiama “io” è il *sentimento* di questa superiorità-identità. (3-12) Così come nel caso della relazione della potenza determinata con il proprio oggetto (il futuro sperato), anche nel caso dell'affermazione *complessa* dell'identità del soggetto, tale affermazione è contemporaneamente affermazione dell'oggetto (ovvero della «[...] parte di sé [del soggetto] che egli vede come oggetto»<sup>33</sup>). L'identità stabile del soggetto è costitutivamente anche l'identità stabile della *zona* del soggetto (della potenza o apparire attuale) che esso vede come oggetto, ovvero del mondo. Soggetto e oggetto, si ripeta, sono lo stesso perché sono il contenuto dell'attualità (dell'affermazione della potenza attuale) caratterizzata dal meccanismo della volontà guidata dal piacere. Il soggetto non riconosce la *proprietà* di tale affermazione, bensì ne tratta il contenuto come unica realtà indiscutibile (proprietà o possesso illusori), ovvero come evidenza originaria della vita: il mondo così inteso è la realtà con cui l'uomo ha sicuramente a che fare, è la sua evidenza. In ciò consiste l'illusione della persuasione, per la quale viene affermata non la totalità dell'essere attuale, bensì la totalità dell'essere isolato dal concreto mediante la volontà guidata dal pia-

33. *Infra*, p. 61.

cere: «È *lui* ed è il mondo» (PR, p. 52)<sup>34</sup>. (12-18) In queste righe Michelstaedter precisa ciò che il presente commento ha già indicato<sup>35</sup>, ossia che il piacere di cui il filosofo parla non deve essere inteso banalmente come il *sentimento positivo* (o qualsiasi altra analoga dicitura), bensì come il nome del criterio grazie al quale il meccanismo della volontà si continua. Il piacere è il senso di tutte le cose: una cosa è per l'uomo non persuaso una cosa, solo in quanto è saputa come cattiva o buona per la continuazione della volontà, cioè per la produzione del futuro. (19-27) Il piacere, matrice dell'identità stabile (inadeguata) dell'individuo, è dunque matrice del senso che questa identità ha per l'individuo stesso: il suo *fine*. La stabilità sta proprio in questo, che l'individuo ha in sé un fine per il suo continuarsi; tale fine non è ovviamente mostrato da Michelstaedter, da un lato poiché non esiste (essendo il divenire in quanto attesa del futuro una categoria inadeguata), e dall'altro poiché esiste esclusivamente come continuazione della volontà, cioè come illusione. Il fine non è un fine<sup>36</sup>, ma è lo stesso esser persuaso della propria vita da parte dell'individuo, il suo essere persuaso del contenuto dell'essere attualmente affermato e della stabilità (identità, indubitabilità, evidenza) di questo. (27-29) Come quando, affermando di aver riconosciuto una persona per strada, la quale però non era chi egli pensava che fosse, l'uomo rettifica dicendo di essersi illuso, così

34. Michelstaedter mette in chiaro il carattere illusorio di questa affermazione dell'*essere* scrivendo (da p. 51 riga 20 fino a p. 52 riga 29) il verbo sempre in corsivo (sottolineato nel manoscritto). Si chiarisca di passaggio che l'attualità è in queste righe presentata come «[...]ferma assoluta fuori dal tempo» (righe 10-11) non perché l'individuo neghi la precarietà delle cose, bensì perché essa è sussunta nell'illusoria stabilità della superiorità-identità dell'*io*. Tale carattere di fermezza e assolutezza risulterà peraltro fondamentale per la comprensione del concetto di retorica (cfr. PR, pp. 93-94).

35. Cfr. *infra*, p. 64-65.

36. Cfr. PR, p. 41: «Il suo fine non è il suo fine».

Michelstaedter mostra l'affermazione della persuasione (cioè dell'essere immediato), quale avviene negli uomini, in modo veritativo, ovvero mostrandone il carattere illusorio. L'uomo vede l'essere (cioè vive, è persuaso), ma si *persuade* di vedere l'essere (e in questa persuasione illusoria egli lo vede come stabile e indiscutibile), il quale in verità non è che l'illusione che conferisce concretezza all'essere astratto dalla volontà. Esposta in questo modo la struttura dell'illusione della persuasione, Michelstaedter prosegue ad articolare il senso delle tre righe che precedono l'inizio del capitolo, mostrando in cosa consista il "morire in ogni attimo continuando". P. 52 (30-31) – P. 54 (1-9) Sentenziato il significato dell'illusione della persuasione, il filosofo ne ribadisce il senso che essa ha per l'individuo, ovvero il suo essere la sua stessa vita. Il vivere dell'individuo è l'avere a che fare con la realtà indiscutibile, la quale in verità non è altro che l'astrazione rispetto alla vera persuasione, ed è dunque « [...] la *persuasione inadeguata*, in ciò ch'è adeguata solo al mondo ch'essa si finge» (PR, p. 53). Per Michelstaedter tale inadeguata individualità è un cerchio senza uscita, proprio perché ciascun senso (argomento) che in essa si possa trovare, e che venga ritenuto *sufficiente* per uscirvene, è in verità destinato a riaffermarla, ossia a riaffermare il meccanismo della potenza per ottenere il futuro desiderato (l'uscita dal cerchio in questo caso<sup>37</sup>). Attraverso le parole di Eraclito e Parmenide viene dunque ribadito il carattere di evidenza che la realtà isolata possiede nella vita dell'illusione; il primo viene però chiamato in causa per ribadire esclusiva-

37. Cfr. il concetto di impossibile, contrapposto al possibile che è dato, PR, p. 74 e 81. A questa impossibilità di uscire dal cerchio dell'individualità illusoria si riferisce anche il carattere di incomunicabilità della persuasione, ovvero di impossibilità che il venire a contatto con essa *produca* il riconoscerne l'alterità rispetto all'indiscussa realtà dell'illusione della persuasione. (Cfr. l'inizio della prefazione, PR, p. 35 e l'assenza di segni della persuasione, PR, p. 104).

mente questo senso dell'evidenza del *mondo*, il secondo, invece, permette a Michelstaedter di evocare il senso dell'uomo all'interno del quale *anche* l'illusione della persuasione può aver luogo. Se "il mio vivere" e "il mondo che io vivo" sono la stessa cosa, è chiaro che il vivere in cui consiste il "volersi continuare" sarà il mondo isolato e dunque illusorio, mentre il vivere che non vuole continuare (una modalità non ancora presa in considerazione) sarà un mondo *altro* rispetto al primo. Il vivere dell'individuo che si sta considerando è però il volersi continuare, e dunque la sua *persuasione* è necessariamente inadeguata in quanto «[...] *volontà di se stesso nel futuro*» (PR, p. 54). Questo per dire che ciò che viene espresso con il passo di Eraclito è solamente una delle possibilità interne a ciò che viene espresso col passo di Parmenide, ovvero le possibilità della persuasione e dell'illusione della persuasione. P. 54 (10-26) In queste righe Michelstaedter riprende in mano il meccanismo della volontà garante della vita inadeguata della persuasione illusoria, in modo da poter passare a indagare più dall'interno l'articolarsi di quest'ultima. L'esser partecipe del movimento della volontà è infatti l'essere partecipe della correlatività, dell'interdipendenza di tutte le cose e tutti gli effetti. In questa vita, il fatto che le cose in una data attualità appaiano come appaiono non viene riconosciuto come *per sé* stante, immediatamente necessario, bensì come una configurazione dell'essere dovuta all'evoluzione delle cose passate e all'attesa delle cose future. Questa è la distrazione del e nel tempo, la quale fa appunto in modo che la persona abbia a che fare non con l'essere attuale, bensì con il gioco di potenze che le cose, *tutte le cose in quanto* cose esercitano l'una sull'altra, ossia con l'essere isolato nell'illusione della persuasione. Questa è la vita mortale che si considera vita in quanto *fatta* nascere, che si muove esercitando la propria potenza contro le infinite altre, e che attende, consciamente o meno, l'inciampo che faccia cessare il triste gioco, la morte che tutto annulla. La

coscienza assorta<sup>38</sup> nel giro delle affermazioni inadeguate non è dunque in grado di possedere se stessa (= affermare l'essere attuale), ma si ritrova ad *avere* o a *essere avuta* dalle susseguenti affermazioni attuali, ovvero a riuscire o meno a imporre la propria potenza sulle cose<sup>39</sup>. (27-33) L'uomo ha o è avuto. Infatti, se pure per l'individuo il suo mondo è il *mondo*, egli sente che questo mondo è solo in parte controllabile, ovvero che solo una parte delle cose sottostà alla sua potenza, mentre il resto la trascende. La sicurezza della propria vita – cioè l'ottenimento del futuro voluto come *sicuramente* di là da venire – è una “cerchia finita” trascesa da un'infinità di altre cerchie le cui potenze sono in grado di imporsi su quella. P. 54 (33-35) – P. 55 (1-7) Ciò implica che quando la sua potenza non riesce ad affermarsi sulle cose – «[...] mentre il possesso della cosa gli sfugge» (PR, p. 54) –, l'individuo senta di perdere la propria vita, che è la vita dell'illusione che non può affermarsi come potente su tutto ciò su cui pur estende l'illusione stessa. La persona che perde se stessa e che è *necessariamente* un continuo perdersi, procede Michelstaedter, non può fermarsi e rinunciare nel riposo alla ricerca della sicurezza, tanto vien da quest'ultima richiamata nel futuro, né può giungere alla propria affermazione non astratta, la persuasione, attraverso il possesso di – la potenza esercitata su – sempre più cose<sup>40</sup>. «Così adulandolo il dio della φιλοψυχία [ovvero se stesso, in quanto persuasione inadeguata] *si prende gioco di lui*» (PR, p. 55). (8-22) Michelstaedter mostra che l'individuo non persuaso conosce la cerchia infinita delle cose che trascendono la sua potenza per via del sentimento, simultaneo e con-

38. Non assorbita! Cfr. *infra*, p. 62.

39. Cfr. l'essere “schiavo e signore di ciò che è intorno a lui”, “cosa fra le cose”, PR, p. 42; *infra*, p. 44.

40. Questa doppia impossibilità rappresenta una forma esplicita quella già incontrata (l'impossibilità della coscienza) a p. 44 di PR; Cfr. *infra*, p. 50.

traddittorio rispetto alla gioia per l'affermazione della sicurezza, che la persona che si sta affermando non sia la sua. Questo è del resto ben chiaro sin dalle prime pagine dove il filosofo metteva in luce come nel movimento della volontà l'uomo fosse diverso da se stesso<sup>41</sup>. L'uomo sente l'infinità di ciò che non può controllare, e ciò è complementare (è lo stesso sentimento) al sentire l'estraneità della persona che si sta affermando nella ricerca del futuro. Il fatto che Michelstaedter qui parli di un piacere – superficiale – al di sotto del quale l'individuo sente il fluire della forza infinita che lo trascende, non implica che il piacere sia qui inteso in senso riduttivo rispetto alle pagine precedenti – dove lo si intendeva come senso di tutte le cose in quanto cose nella vita della persuasione inadeguata –, bensì implica che l'individuo qui si rapporti all'infinito «[...] che è fuori dalla sua potenza» (PR, p. 55) come al nulla. Ciò che lo trascende è ciò che è presente come attualmente non apparente, è il negativo di ciò che per la persuasione inadeguata attualmente appare, e che appunto traspare nella brevità dell'orizzonte attuale come ignota oscurità. In questo modo Michelstaedter mostra che cosa sia il *nulla* all'interno dell'affermazione inadeguata della persuasione, ossia ciò che non è attualmente partecipe del meccanismo adulatorio dell'illusione, quale si è conosciuto nelle pagine precedenti (PR, p. 51-52). Il sentimento del nulla, così inteso come rapporto a ciò che *non è* (non è più, non è ora, non è ancora), è il dolore che si contrappone al piacere, il nulla contrapposto all'essere, inadeguatamente (ovvero astrattamente) affermati. Nel giro delle attualità che compongono la vita che vuole se stessa nel futuro, tale volontà è dunque *costitutivamente* anche volontà di reprimere la voce di questo dolore. (22-27) È in questo modo che il filosofo può sentenziare come il vivere degli uomini (inteso come vivere inadeguato) sia *costitutivamente* un esercizio

41. Cfr. *infra*, p. 43 e PR, p. 41.

di *fede*, cioè il rapporto in cui il nulla ignoto e infinito è controllato da un'infinita potenza postulata dalla potenza che si riconosce finita. P. 55 (27-32) – P. 56 (1-10) Il piacere conosciuto in queste pagine è per questa ragione il nome del dio trascendentale dell'essere umano (= dell'essere inadeguato, astratto). Questo dio è *necessariamente* sempre presente, poiché la vita illusoria, la quale *non può far altro* che considerarsi come potenza protesa al futuro, nel *necessario* riconoscimento della propria finitezza è portata a postulare la realizzazione della propria sicurezza in una potenza infinita e ulteriore che sia adeguata all'infinito nulla, che lo controlli. È proprio perché vivere, volere il futuro significa avere fede che Michelstaedter nomina questo dio il «[...] famigliare, il caro, l'affabile, il conosciuto» (PR, p. 55). Questo è il senso del vivere: aver fede in un essere (in una *potenza*) che sia in grado di controllare, sconfiggere, imporsi sul nulla che rende precaria la propria sicurezza. Il dio o gli dei della storia sono invece creature interne a questa illusione, sono produzioni particolari a cui vengono di volta in volta affidati compiti particolari che non fanno che riconfermare la struttura dell'illusione della persuasione, ovvero della fede nel dio trascendentale della φιλοψυχία. Caso, Provvidenza, e molti altri nomi ancora, sono dunque i tanti nomi che essere, nulla, e le loro relazioni, illusoriamente intesi, ricevono dagli uomini lungo la storia. (11-13) La precarietà della vita illusoria non finisce mai di invadere l'orizzonte della cerchia finita: quest'ultimo non può diventare totale<sup>42</sup>, ed è dunque destinato a combattere sempre con il nulla dell'illusione. Michelstaedter passa ora a illustrare questa contesa all'interno della vita dell'individuo, fino a mostrare l'imporsi del nulla e il cessare dell'adulazione. (14-24) Con la similitudine dell'attenuarsi della vista delle care cose, il filosofo prende a considerare il momento in cui la trama dell'orizzonte cono-

42. Cfr. *infra*, p. 40 e PR, p. 72.

sciuto (della cerchia finita) non riesce a contenere la pressione delle infinite forze ignote: l'uomo è impotente. L'illusione della volontà, la quale fa sì che l'individuo si consideri come potenza, non è in grado di opporsi all'illusione delle potenze contrarie, all'illusione del nulla. L'uomo vuole ancora il futuro, vuole ancora fuggire la morte, ma tutti i sensi creati da questa volontà – cioè l'essere astratto, isolato – sono sopraffatti dalla potenza antagonista, l'uomo non sa più dove appoggiarsi per ottenere il futuro. P. 56 (25-33) – P. 57 (1-20) Nel volgere lo sguardo all'essere bambino, Michelstaedter considera uno svolgimento più fluido e vivo della contesa tra il noto e l'ignoto, dove quest'ultimo riceve una prima denominazione, la quale rimane sì incognita, ma inaugura la vita che si rapporta all'altro, allo sconosciuto (= all'incombenza di ciò che non è attuale, o meglio è attuale, presente come assente): "Essi". Il dolore, la paura, l'ignoto parlano ai bambini dicendo la precarietà delle loro storie, dei loro giochi. Il grido è dunque, spiega Michelstaedter, l'atto ultimo (o primo) di distrazione/stordimento nei confronti di questa precarietà che si impone con voce sempre più sonante. P. 57 (21-27) Ma dall'essere bambini – cioè dal vivere così strettamente a contatto con la verità dell'illusione<sup>43</sup> – si guarisce presto. L'essere uomini, ovvero l'essere quell'io di cui sopra si è vista la natura illusoria, si fa un'abitudine: la trama di questa illusione, guidata dal piacere, si fa più forte e dunque più capace di rendere la voce del nulla una sempre presente e pure innocua, inefficace, flebile voce. L'uomo, pur sentendo questa voce, non se ne cura<sup>44</sup>, tan-

43. Cfr. *infra*, p. 77.

44. Si ricordi che prima si è detto che l'uomo «[...] cura la propria continuazione senza *preoccuparsene*, perché il piacere preoccupa il futuro per lui» (PR, p. 51 e *infra*, p. 66). L'uomo la cui trama dell'illusione è ben formata e salda, non ascolta la voce del dolore che pur è presente (non sente che "il dolore parla", cfr. PR, p. 85 e *sgg.* e *infra*, p. 105 e *sgg.*).

to è occupato ad ascoltare la voce della trama che lo conduce verso il futuro. È inoltre fondamentale tenere a mente il carattere di uguaglianza (omogeneità) che la trama dell'illusione assume, in modo da poter comprendere le ragioni del successo della retorica accanto alla vita, quale si vedrà nel prosieguo dell'opera. P. 57 (27-35) – P. 58 (1-31) La voce del «[...] sordo continuo misurato dolore che stilla sotto a tutte le cose» (PR, p. 57) non cessa però di parlare all'uomo la cui trama dell'illusione è ben formata. Il filosofo descrive in queste righe l'incontro con la spaventevole voce del dolore che rende manifesta all'uomo la precarietà della qualsivoglia trama della sua vita, anche di quella più stabile. Nel vortice oscuro del sogno terrificante le immagini famigliari<sup>45</sup> vengono sopraffatte dalle più veritiere immagini dell'insicurezza, ragion per cui Michelstaedter, servendosi dei versi di Eschilo, esprime come tale esperienza induca nell'uomo una saggezza che egli non vuole, non cerca, in quanto appunto la sua volontà volge lo sguardo soltanto alla trama nota che promette il futuro certo. Non però il dio famigliare della φιλοψυχία cede nella contesa: l'uomo, ridestatosi dalla terrificante esperienza, conduce un'operazione di repentina *ri-persuasione* (illusoria) nel riportare agli occhi la molteplicità delle forme note che gli assicurano la continuazione. Il discorso diretto dell'uomo con se stesso, perfetto esempio della quotidianità (abitudine) espressiva dell'uomo, mostra al lettore l'eminente concretezza del discorso che si sta svolgendo; è come se Michelstaedter rivolgesse il seguente ammonimento al lettore: “non pensare ch'io stia scorrendo di qualche astratta essenza dell'uomo, poiché io parlo del tuo qui e ora, e del significato che ogni *tuo* momento possiede nella *tua* vita”. Rifatta l'oscurità, ritornato al cospetto della voce del dolore, l'uomo totalmente angosciato, senza ap-

45. Il dio è infatti il «[...] famigliare, il caro, l'affabile, il conosciuto» (PR, p. 55).

piglio, bevuto dall'infinito che trascende la sua finita potenza, sente parlare questa voce. P. 58 (31-35) – P. 59 (1-3) L'uomo inadeguatamente persuaso è, di fronte all'oscurità, nudo, senza parenti, senza amore, solo; ovvero l'intero delle *cose* che avevano significato per lui (= all'interno dell'illusione) non hanno più significato, non sono più *cose*, sono niente. Ciò implica però che anche il meccanismo dell'adulazione non abbia più luogo, e che dunque l'uomo in questo stato non si affermi più, non dica io sono, non *sia*. Se tutto ciò è vero, allora la voce sarcastica del dolore che Michelstaedter personifica nel discorso diretto di queste righe è *necessariamente* da considerare come la voce che dice la *verità* dell'illusione. L'illusione della persuasione, ovvero l'affermazione dell'essere del soggetto e dell'essere dell'oggetto (del mondo, il mondo conosciuto e familiare perché utile all'ottenimento del futuro), viene mostrata dalla voce del dolore per l'impotenza dell'illusione stessa per ciò che essa è in verità, niente. Il dolore dice all'uomo, ovvero alla persona inadeguata che afferma l'essere isolato, ciò che egli è *in verità*: nulla. Il soggetto dell'illusione e il mondo che egli vive sono nulla. P. 59 (4-16) Inoltre, la voce che porta questo messaggio non si limita a parlare nel sogno, bensì prende forma nella vita dell'uomo come sofferenza per la propria precarietà, per la propria impotenza. L'uomo vive la propria morte, dice il filosofo, ossia vive la nullità di sé e del tutto che lo circonda, e pur continua a vivere (cioè a temere di morire)<sup>46</sup>, a volere ciò di cui vede la nullità, tanto è inesorabile il procedere del tempo che lo condanna a permanere nell'illusione – dove è chiaro che questa condanna è propriamente

46. Si devono ritenere come estremamente affini, se non identici, i due sentimenti che si sono incontrati in queste pagine: 1) «E l'uomo [...] sente che questa persona non è sua, ch'egli non la possiede» (PR, p. 55) e 2) «Egli sente d'esser già morto da tempo e pur vive e teme di morire» (PR, p. 59). Tale affinità risulterà fondamentale nel capitolo dedicato alla *Via alla persuasione*, quando all'uomo verrà richiesto di rinunciare alla persona della violenza.

un'auto-condanna del soggetto. Michelstaedter sta dunque di nuovo e sempre con più forza riproponendo il significato delle tre righe che precedono l'inizio del capitolo. (16-24) Il fatto che questo dolore accomuni tutte le cose che vivono senza persuasione, non va inteso come se si potessero considerare da un lato l'essere cosa inadeguata e dall'altro il dolore che a essa compete; ossia non si possono considerare la persuasione inadeguata e il dolore come separati, bensì solo come due momenti distinti (due prospettive distinte) della stessa illusione della persuasione. Affermare l'essere inadeguato è vivere questo dolore<sup>47</sup>. Il filosofo comincia inoltre ad analizzare il posto che questo sentimento ha nel rapporto del soggetto con gli altri: il sentimento è sempre presente e mai confessato. P. 59 (24-28) – P. 60 (1-2) Se pur non esplicitamente confessato, il dolore per l'infinito e indeterminato dell'illusione della persuasione diventa oggetto di attenzione (si badi, l'attenzione dell'opinione, cioè della non-verità) in fatti determinati che rendano manifesta l'impotenza dell'uomo. Il dolore è sempre lo stesso<sup>48</sup>, l'indeterminato che trascende la trama nota dell'illusione e rivela se stesso e la trama stessa come nulla, ma gli uomini lo esperiscono (necessariamente, poiché vi è coscienza solo di cose determinate) nei fatti singoli, e dunque in relazione a cose determinate, d'onde i vari – distinti e pur necessariamente identici – sentimenti particolari degli uomini in relazione al proprio essere nulla, che ora Michelstaedter passa a prendere in considerazione. Rimorso, malinconia e noia, ira, dolore, paura e gioia troppo forte sono dunque i travestimenti che l'oscuro e sempre presente dolore assume nella vita dell'individuo, in quanto riconosciuto come determinato nei

47. Michelstaedter aveva d'altronde già espresso questa identità in diversa forma, cfr. PR, p. 41 (9-12) e *infra*, p. 42.

48. «Dappertutto lo stesso dolore della vita che non si sazia e crede di saziarsi» (PR, p. 62).

fatti determinati. Questi sentimenti sono perciò *forme dell'illusione*, ossia affermazioni inadeguate dell'essere attuale e hanno quindi come oggetto il nulla (= l'essere isolato dalla volontà), sono nulla essi stessi. P. 60 (3-19) – P. 62 (1-14) Così, per ogni sentimento Michelstaedter mostra che la sua connessione con i fatti determinati è solo apparente. L'apparenza riguarda, com'è necessario, solo l'oggetto del sentimento, cioè la *cosa* che appare all'individuo, e non la concomitanza reale dell'esperienza della cosa e del sentimento stesso, onde l'errore (l'illusione, l'affermazione inadeguata) umano starebbe per il filosofo proprio nello scambiare, nella concomitanza di esperienza della cosa determinata ed esperienza del sentimento, la cosa con la *causa* del sentimento, quando invece quest'ultima non è che il sempre uguale dolore che è verità dell'illusione. Perciò, messa da parte *l'apparente vera causa* del sentimento, Michelstaedter ne mostra la *vera* radice: «[...] il terrore per la propria vita distrutta», «[...] lo stesso terrore dell'infinito quando la trama dell'illusione in qualche modo per quelle cose è interrotta», «[...] il terrore di fronte all'infinita oscurità», l'impotenza «[...] di fronte al fatto compiuto o alla maggior parte dei fatti altrui», «[...] il terrore per la rivelazione dell'impotenza della propria illusione», «[...] il mistero che apre la porta della tranquilla stanza chiara» (PR, pp. 60-62), sono tutte forme dello stesso dolore dell'illusione. Michelstaedter fornisce in queste pagine brillanti e concretissimi esempi per comprendere di cosa egli stia parlando, ovvero quali fenomeni della vita (illusoria) dell'uomo siano forme dell'illusione; particolare attenzione va riservata all'indicazione secondo cui «il riconoscimento dell'*altrui individualità* come illusoria *quando questa abbia un manifesto contatto con la propria*» (PR, p. 60, nota 1) sarebbe, al pari delle altre, una forma dell'illusione, ossia un'affermazione inadeguata della propria individualità (una delle possibili occasioni della noia melanconica). Ciò va tenuto presente per comprendere bene le varie declinazioni

che l'unico imperativo della persuasione avrà nel capitolo dedicato alla via della persuasione, specialmente in merito alla dimensione intersoggettiva, nella quale, all'uomo che percorrere questa via verrà chiesto di amare e rispettare negli altri ciò che essi stessi in sé non rispettano (= la persona adeguata)<sup>49</sup>. L'uomo di questo amore non potrà dunque fermarsi e accontentarsi del giudizio di illusorietà dell'altrui individualità, proprio perché questa sosta, come le altre, equivarrebbe a un'affermazione inadeguata. Anche un sentimento positivo, la gioia troppo forte – dove l'accento sul “troppo” equivale alla derisione degli uomini, i quali credono di *possedere* la vita nei momenti di grande gioia –, rientra nel campionario di sentimenti illusori, poiché rappresenta, come si è già visto<sup>50</sup>, la soddisfazione momentanea della volontà dell'essere isolato, e dunque una pienezza non coincidente con quella della persuasione, bensì con la cessazione momentanea del triste gioco. P. 62 (15-26) Il filosofo riassume il significato del dolore dell'illusione che trova occasioni nelle contingenze determinate della coscienza dell'individuo con il resto del mondo (espresso in questa frase dal “fluire delle altre coscienze”). Questo dolore inverte il meccanismo adulatorio visto più sopra: le *cose* non comunicano più l'essere inadeguato, bensì la realtà di questa comunicazione, il nulla, il quale rimane una forma dell'illusione<sup>51</sup>, quella particolare forma che comunica la verità dell'illusione stessa. Che il nulla *sia* la vita degli uomini, la vita dell'af-

49. Cfr. PR, p. 84 e *infra*, p. 104.

50. Cfr. PR, p. 44, p. 55 e rispettivamente *infra* p. 50, p. 72. Da notare come Michelstaedter ci fornisca qui in nota (PR, p. 62, nota 1) una rigorosa prospettiva di comprensione dei fenomeni riassumibili nel concetto di “bivacco”, posti, come tutti gli altri, in relazione al dolore dell'illusione. Prospettiva ancor più interessante, ci sia concesso di accennarlo, alla luce dell'esplosione – sempre più espansiva – di questi fenomeni all'interno delle società *ricche* (ma non solo) del mondo contemporaneo.

51. «[...] pur sempre essa chiede la vita», PR, p. 62.

fermazione inadeguata (= essere isolato, persuasione illusoria), è dunque il contenuto essenziale del pensiero di Michelstaedter, dove è chiaro che questa *attestazione* può vivere come tale *solo* in quanto il filosofo ha lo sguardo volto all'affermazione adeguata dell'essere, la persuasione appunto.

P. 63 (1-19) La vita dell'affermazione dell'individualità illusoria è vita della violenza. L'illusione della persuasione è essa stessa violenza, in quanto rapporto al *mondo* volto alla soddisfazione della qualsivoglia attuale volontà. Michelstaedter sottolinea anche in queste righe come il fine illusorio che viene perseguito (il senso dell'identità dell'individuo) si ponga come indiscutibile, stabile, al pari di ciò che sarebbe nell'affermazione adeguata dell'essere<sup>52</sup>, e in ciò sta appunto la sua natura illusoria, in quanto finzione dell'adeguatezza (= verità, concretezza) dell'inadeguato. In tale affermazione, il mondo che appare all'individuo (l'essere isolato dalla volontà) è mezzo materiale al raggiungimento del proprio fine, così come egli è mezzo materiale per l'altrui volontà che s'afferma senza persuasione. Il carattere violento dell'affermazione non si vede però nella "materialità dell'altro" in quanto tale, bensì nel fatto che tale materialità è il contenuto dell'isolamento della volontà; in altri termini, la volontà *in quanto tale*, in quanto isolamento dell'essere attuale è la violenza perché è l'informazione dell'altro al proprio fine illusorio, è cioè lo sradicamento astratto dell'altro dalla concretezza attuale del proprio essere. Con mirabile rigore, Michelstaedter mostra dunque che, anche se due o più volontà si informano vicendevolmente ai propri fini in vista di una mutua assistenza, e questa relazione prende il nome di amore, il loro rapporto rimarrà comunque

52. «[...] come al fine dell'individuo assoluto che avesse in sé la ragione» (PR, p. 63).

un'affermazione di violenza dell'uno sull'altro e viceversa. L'amore del reciproco aiuto (amore contraccambiato), in quanto affermazione non persuasa, è travestimento – temporaneo – della violenza ineludibile dell'illusione. (20-26) Ciò si fa manifesto nel momento in cui le due affermazioni inadeguate non riescano a garantire la continuazione d'entrambi, dove dunque l'una riesce ad affermarsi dove l'altra soccombe, rendendo manifesta la violenza necessariamente presente dall'inizio della relazione. Con questo il filosofo mostra che la violenza, come gli uomini sono abitualmente portati a intenderla, è solo il lato manifesto dell'intima natura di ogni relazione sussistente tra individualità *illusorie*, che si affermano senza persuasione, tale manifestazione essendo appunto l'apparire dell'eventualità in cui non tutte si possono affermare continuando – detto in altri termini, il prevalere di un egoismo sull'altro, e il coincidente mostrarsi dell'egoismo in quanto tale. Tale manifestazione della verità dell'affermazione inadeguata comporta quindi il continuare di una volontà e il soccombere dell'altra. P. 63 (26-29) – P. 65 (1-15) Se una volontà (un'affermazione inadeguata) ha potuto continuare, mentre l'altra ha dovuto soccombere, prosegue Michelstaedter, ciò accade solamente perché la prima ha (crede di avere) nell'illusione una potenza più vasta di previsione del futuro, ovvero la sua conoscenza del mondo (essere astratto) è meglio organizzata in vista del raggiungimento dello scopo che è costituito dalla propria continuazione. Questo è quanto Michelstaedter intende per individuo forte (il debole essendo dunque il contrario). Entrambi sono forme dell'illusione, ma mentre il primo possiede (crede di possedere) una coscienza più vasta e quindi maggiormente in grado di conoscere il voluto (lo scopo) e il mezzo per ottenerlo, dove dunque «la stessa cosa è più *reale*» (PR, p. 64), il secondo invece non riesce a corrispondere tanta potenza, ovvero tanta capacità di previsione, e nel vivere si sente perciò «[...] in balia delle onde d'un mare, che non conosce» (PR, p.

64). È interessante notare come la coscienza del debole abbia occasione, posta di fronte al forte, di sperimentare il dolore della propria impotenza (l'esperienza della nullità del proprio essere); «[...] egli vede l'oscurità d'una potenza che lo trascende, un enigma che è pieno di minacce per lui» (PR, p.64); è l'impotenza della minor potenza. P. 65 (16-35) – P.66 (1-8) Definiti il debole e il forte, Michelstaedter mostra che il primo, se non vuole soccombere, è portato ad adattarsi alla qualsivoglia contingenza di cui non conosce (non possiede) le ragioni, di modo che gli venga permesso di riaffermarsi in un altro punto dello spazio e del tempo. L'individualità illusoria che non può affermarsi in un momento, viene portata dalla φιλοψυχία ad attendere un punto in cui la propria impotenza non sia o sia meno manifesta, dove dunque avrà più possibilità di affermarsi (= di ottenere il futuro, di ricavare l'adulazione dell'essere dalle cose). La grossolanità delle distinzioni che compongono la sua vista (o dell'essere isolato dalla sua volontà), e la conseguente superficialità della qualsiasi relazione in cui il debole si trovi a tentare d'affermarsi, implicano necessariamente l'adattarsi di questo individuo alle contingenze puntuali per lui più propizie (dove è chiaro che egli sia ignaro delle *ragioni* per cui un punto è più propizio dell'altro) alla sua affermazione. Con questo Michelstaedter introduce il carattere più importante per la comprensione della società come regno della retorica, la quale verrà mostrata nel prosieguo dell'opera, e della sua connessione essenziale con l'illusione della persuasione, ovvero con l'errore, la violenza, il nulla. Tale introduzione è sottolineata poi dall'accento, di sapore marxiano, ai mezzi di sussistenza dell'uomo, dove quest'ultimo, in quanto uomo debole, è paragonato alla vita della coscienza meno vasta del pesce e della pianta: tutti e tre, trapiantati dalla φιλοψυχία dall'una contingenza ignota all'altra. Partito dalla composizione chimica della vita e giunto quasi alle soglie della trattazione della vita sociale dell'uomo, Michelstaedter ha in questo capitolo

delineato rigorosamente cosa intende per *illusione della persuasione*, ovvero l'affermazione inadeguata dell'essere dell'individuo e delle cose, scandagliando il senso che questa ha per l'uomo nel suo vivere che, se si risolve in tale inadeguatezza, è necessariamente condannato a essere teatro della contesa tra illusione (l'adulazione, persuasione inadeguata) e verità dell'illusione stessa, ovvero lo squarciarsi della sua trama che la mostra per il *nulla* che essa è. Si deve dunque ribadire con più fermezza quanto era stato accennato cominciando a commentare questo secondo capitolo<sup>53</sup>, ossia che l'opposizione fondamentale che il pensiero di Michelstaedter propone non è quella tra persuasione e retorica, bensì quella tra persuasione e illusione della persuasione, quest'ultima essendo la vera (essenziale) negazione della verità, e la retorica essendo, come si vedrà, la forma *storica* dell'organizzarsi vincente di quella negazione. La violenza della retorica è dunque il trionfo organizzato della vita che si afferma senza persuasione, la quale perciò non ha, conclude Michelstaedter, potere di decidere se agire violentemente o non violentemente, adeguatamente o meno, poiché è sempre, si ripeta, affermazione inadeguata, individualità illusoria. Che dunque l'uomo appaia capace di adattarsi alle condizioni della vita di modo da potersi continuare, non è visto come un gran merito dal filosofo, essendo tale capacità<sup>54</sup> la passiva accettazione della propria individualità illusoria, e del nulla con cui questa affermazione (= questo vivere) costringe a rapportarsi.

53. Cfr. *infra*, p. 46.

54. La «[...] scienza del mondo» (PR, p. 66). A riconferma di come in queste righe si sia giunti ad avere gli strumenti per comprendere la successiva caratterizzazione della retorica, si tenga presente questo concetto di “scienza del mondo”, poiché lo si incontrerà di nuovo all'inizio della parte dedicata alla retorica, cfr. PR, p. 94 e sgg.

La vita, in quanto vita della volontà, è dunque secondo Michelstaedter sempre e necessariamente affermazione inadeguata, persuasione illusoria. L'agire dell'uomo, il suo fare, è *sempre* immerso nella non-verità di questa affermazione; l'uomo è essenzialmente questa cosa qui, ovvero l'isolamento dell'essere (della qualsivoglia determinazione della volontà attuale) in vista della possibilità della propria affermazione futura, ossia della propria continuazione. Prescindendo dai numerosi altri luoghi in cui Michelstaedter conferma questa natura necessariamente illusoria dell'essere umano, le pagine sino a ora affrontate non lasciano motivo di dubbio. L'uomo «[...] *sfugge a se stesso in ogni presente*», proprio perché ciò «[...] ch'ei vuole è dato in lui, e volendo la vita s'allontana da se stesso: egli *non sa ciò che vuole*»<sup>55</sup>. Ma se queste ultime parole sono vere, ciò implica che la condizione essenziale dell'uomo sia la fuga dalla sua *vera* condizione essenziale, essendo tale fuga necessitata dalla cecità nei confronti di essa. L'uomo è doppio. In lui convivono l'affermazione dell'essere concreto attuale ed eterno (persuasione) e l'affermazione dell'essere isolato della volontà (persuasione inadeguata o illusione della persuasione). La sua duplicità è tale che l'affermazione illusoria non può avvenire se non avviene l'affermazione concreta, essendo quella appunto l'isolamento prodotto dalla volontà *all'interno* dell'accadere di questa. Se dunque Michelstaedter nelle pagine del secondo capitolo ha delineato la struttura fondamentale dell'affermazione dell'*io* illusorio, nel terzo capitolo egli si appresta a mostrare, ammesso che questo dire abbia senso – ovvero che il suo contenuto sappia sostenere la forza della contraddizione da cui è afflitto<sup>56</sup> –, che cosa può e *deve* significare, nella vita dell'individuo, l'affermazione concreta della persuasione.

55. PR, p. 41. Si tenga presente il commento a queste righe, cfr. *infra*, p. 43.

56. Cfr. le prime 5 righe della prefazione (PR, p. 35) e il relativo luogo nel commento, *infra*, pp. 31-32.

### III. Via alla persuasione

P. 67 (1-19) I due caratteri dell'uomo, le sue due personalità, le sue due menti sono l'oggetto della domanda secca che il filosofo rivolge al lettore. La sua domanda è l'invito a porre l'attenzione su questa alternativa essenziale dell'umano, sull'alternativa tra persuasione e illusione della persuasione. «questo che fai, come che cosa lo fai? – con che mente lo fai?» (PR, p. 67). È l'*io* illusorio o l'*io* persuaso che si afferma in questa o quell'azione, nell'attualità? Le righe che articolano la prima possibilità costituiscono un conciso riassunto della struttura dell'illusione esposta nel secondo capitolo, dove quindi l'amore per la *cosa* è da considerarsi come l'amore corrisposto (il travestimento della contesa), garante della continuazione del triste gioco. L'alternativa, prosegue Michelstaedter, è il sapere ciò che si fa e l'avere in sé, in un solo punto (attuale), tutto ciò che si fa. In questo punto, il persuaso è consapevole della stabilità e innegabilità assoluta della sua esperienza e del suo contenuto, ovvero del fatto che niente (“nessuno”) può effettivamente togliergli l'essere attuale che gli appare, che la sua *azione* attuale costituisce. In questa breve domanda il filosofo introduce infatti tale secondo elemento fondamentale per la comprensione di cosa si debba intendere con persuasione – il primo essendo l'eternità dell'affermazione, che è anche l'eternità di ciò che viene affermato<sup>57</sup> –, appunto il fatto che tale affermazione, ovvero la vita del persuaso, non gli può essere sottratta da nessuno, ossia è ciò che c'è di più stabile e innegabile (tale elemento era peraltro già stato annunciato di passaggio<sup>58</sup>). P. 67 (19-25) – P. 68 (1-33) Immaginando di interloquire con chi si professi persuaso, Michelstaedter lo pone di fronte all'eventualità *fondamentale* che mette alla prova

57. Cfr. PR, p. 41 e *infra*, pp. 42-43.

58. Cfr. *infra*, p. 54.

l'autenticità della sua affermazione: la certezza della morte in 24 ore. Siamo dunque alla situazione contraria rispetto a quella incontrata a p. 45 (e *infra*, p. 55) in cui, essendo la morte sì certa (illusoriamente), ma non *immediatamente* certa, esisteva ancora la possibilità per l'individuo di sperare, ossia di volere il futuro, e quindi la trama dell'illusione costituiva ancora la sua vita ("qualcosa era per lui"), lasciando trasparire l'oscurità solo nel continuo dolore della vita stessa. Ora invece tale trama si squarcia improvvisamente appresa la notizia della morte certa, ossia del momento in cui *il tutto* che costituisce la vita dell'individuo diverrà *nulla*. Lo squarciarsi totale della trama, così il filosofo, mostra la stessa e i suoi elementi, di nuovo, per ciò che essi sono: nulla. Il mondo non ha più il proprio sapore, ovvero *non è* più quello conosciuto nell'illusione. Esso è ributtante, spaventevole, è un mondo morto. Eppure, scrive Michelstaedter, ciò che fino a un momento fa aveva senso (sapore) per l'individuo rimane lì, uguale a se stesso. «[...] tutto è come prima» (PR, p. 68): infatti l'illusione aveva come oggetto il semplice nulla, essendo il mondo sempre lo stesso allo squarciarsi della sua trama. La φιλοψυχία dell'individuo ha quindi cessato di condurlo da un punto all'altro dell'affermazione illusoria. P. 69 (1-26) Terminato l'esperimento *fatale*, e giunto quindi alla possibilità di formulare in modo più radicale (e dunque più veritiero) il senso dell'illusione che pur si è già ampiamente riconosciuto, Michelstaedter tira le somme. Il senso di ogni cosa in quanto cosa per l'individuo che si afferma senza persuasione è il continuare. Una cosa è *una cosa* per lui *solo* in quanto utile alla propria continuazione, ovvero utile a rimandare l'incontro con la morte. L'uomo dell'illusione è dunque il mortale, termine che Michelstaedter mutua da Parmenide. Il manifestarsi "già morti nel presente", lo si ripeta, non vuol dire altro che il mostrarsi *autentico* della propria illusione per ciò che essa è: il nulla; così come il fatto che «Ogni presente della loro vita ha in sé la morte» (PR, p.

69) significa che in ogni attualità la loro affermazione è nulla e – necessariamente – contempla il nulla. Ciò che è *veramente* ogni volta in loro mano, cioè il presente, essi lo perdono per la distrazione onnicomprensiva dell'illusione, ovvero di ciò che non ha valore, la distrazione del non-essere. Per tali ragioni, la frase che conclude queste righe può essere tradotta così: “chi teme il nulla è già nulla”.

P. 69 (27-29) – P. 70 (1-15) Michelstaedter volge ora l'attenzione all'individuo persuaso. Le prime righe dedicate a questa figura contengono alcuni punti in cui il travisamento del pensiero essenziale del Goriziano è minacciosamente in agguato. Si legge infatti: «Chi vuole aver un attimo solo la *sua* vita [...] deve impossessarsi del presente [...] e *nell'oscurità crearsi da sé la vita*»<sup>59</sup>. Nonostante la possibilità sia alquanto seducente, non si può in alcun modo ritenere che il termine “volontà” (vuole) in questa frase (ed in tutte le frasi analoghe) significhi lo stesso che la volontà sino a ora incontrata, ossia il nocciolo della vita inadeguata dell'illusione. Quest'ultima, infatti, era la distrazione dal presente per l'attesa del futuro, e il conseguente (simultaneo) isolamento dell'essere in vista dell'ottenimento del voluto. Ciò che invece l'affermazione persuasa ora *vuole* non è alcunché che debba venire, bensì è ciò che l'uomo ha già, ciò che egli è già, stabilmente e perfettamente (l'eternità). Il fraintendimento di questa parola viene causato dalla struttura della frase («Chi vuole [...] deve [...]»), che sembra voler dire: “se vuoi questo [...] allora devi questo [...]”. È infatti ancora più rischioso l'impiego del “deve”, il ricorso al dovere, poiché lascia spazio all'intendere che qui si stia ponendo un imperativo, un precetto. Tale “deve” non ha e *non può avere* alcun valore precettivo, da un lato perché, nell'affermazione

59. PR, pp. 69-70.

adeguata della verità della persuasione, l'uomo non guadagna un sapere che prima non possedeva, bensì *si riconosce* come *già da sempre e per sempre* (eternamente) nella verità, ovvero nella non manchevolezza e stabilità del proprio essere; dall'altro lato, proprio perché la persuasione è questo sapere, essa non può essere né comunicata – come già si è accennato e come il testo confermerà –, né indicata, né dunque ottenuta seguendo un qualsivoglia precetto<sup>60</sup>. Né tantomeno il riferimento alla creazione dell'individuo può significare l'introduzione, la produzione o l'ottenimento di qualcosa che prima non era o non c'era. Anche con il termine “creare” (“crearsi da sé la vita”) Michelstaedter vuol significare l'aprire gli occhi a ciò che da sempre sta di fronte e da cui l'uomo viene distratto nel riprodursi senza posa del triste gioco dell'illusione. Messo in chiaro ciò, si deve comprendere come il filosofo non stia in alcun modo dando precetti, bensì mostrando *in cosa consista* l'adeguatezza di colui che si afferma con persuasione. Queste righe descrivono analiticamente chi è il persuaso, ciò che egli non può non essere e che dunque *deve* essere. Tale individuo non conosce più le cose come utili al suo futuro, bensì per se stesse, come attualmente stabili: esse non sono come sono *perché* lui teme la morte (= «[...] perché così è dato a lui dalla nascita come necessario alla vita», PR, p. 70), bensì, questo intende dire il filosofo, perché *così* sono e così non possono non essere – da nessuno possono essergli tolte. Il fatto che egli veda il presente come l'ultimo, come se la morte fosse subito dopo certa, non deve essere inteso come se l'uomo *sapesse* con certezza di morire nell'istante successivo – tale sapere essendo l'impossibile, in quanto il futuro è ciò che non appare

60. Per queste ragioni si propone, per facilitare la lettura che coglie il senso autentico di questo “dovere”, di sostituire ogni “deve” che all'interno di questo capitolo si incontrerà (specialmente quelli a p. 82 e sgg.) con “riconosce di” o “non può non”.

se non come contenuto dell'illusione, ossia di ciò che l'affermazione persuasa conosce come tale (come illusione) –, bensì come modo per *intendere* il suo non voler più continuare (come nell'esperimento di inizio capitolo), il che è evidentemente diverso. Nel possesso della propria vita, il persuaso non cade nell'illusione di considerarsi mortale solo perché nato, e ciò si mostra nel suo non prendere la vita mortale della volontà come sufficiente a confermare sempre e solo lo stesso organismo illusorio. Il non prendere come sufficiente la persona dell'illusione o, come successivamente si leggerà, il sentire la propria insufficienza, equivale dunque al ri-conoscersi *già* fuori dal cerchio senza uscita dell'individualità illusoria, ovvero al vedere che quel cerchio *non può* costituire la concretezza attuale del proprio essere. P. 70 (16-34) – P. 71 (1-3) Ancora più radicalmente Michelstaedter ripete la grande alterità che sta presentando. Per l'individuo di questa affermazione persuasa, tutto il mondo che lo circondava perché necessario alla sua continuazione<sup>61</sup>, rivela il suo non essere *veramente* necessario. Egli non può più adattarsi a ciò che prima riteneva sufficiente per l'affermazione del proprio essere, alla cura del futuro e ai sensi da essa evocati, dove questo “non potere” equivale a “*non poter non prendere* la persona dell'insufficienza”. Il non essere di *tutto* ciò che *già da sempre* non è, in quanto contenuto della sua illusione, implica che egli si senta e non possa non sentirsi nel deserto; qui egli «[...] deve creare tutto da sé» (PR, p. 70), ovvero, di nuovo, riconosce l'essere concreto (= non isolato dalla volontà) che eternamente gli sta dinanzi. Se non *crea* tutto da sé, allora egli si rimette al giro dei suoi bisogni, e dunque al rincorrere un futuro – dei voluti – che *non potrà mai* raggiungere: egli rincorre la propria ombra. P. 71 (4-25) Ma questo è ciò che egli non può fare, poiché egli è un mantenersi fermo alla stabilità dell'affermazione adeguata:

61. Cfr. «È lui ed è il mondo» (PR, p. 52).

un permanere. Il permanere è proprio questo non lasciarsi distrarre dal futuro, il conoscere l'illusione come tale, ovvero il non prendere per *vera* l'affermazione del proprio essere determinata nelle cose e nel loro giro. La persuasione è l'attenersi alla *stabilità* dell'apparire e di ciò che appare<sup>62</sup>: *questa* stabilità ha come contenuto o *mostra* l'illusione per ciò che essa è, il nulla (= l'instabile). Tale è il significato del dover «[...] *resistere senza posa alla corrente della sua propria illusione*» (PR, p.71), che ha come unica alternativa l'esperienza della propria morte – intesa quest'ultima come alle pagine 67-69. Colui che non sa resistere è colui che si abbandona a quel piccolo piacere illusorio che inganna il dolore che continuo, cieco e muto attraversa la sua vita e la cui voce non sarà mai completamente soffocabile. P. 71 (26-34) – P. 72 (1-7) Colui che invece si afferma con persuasione, non si accontenta della benda agli occhi, e sopporta su di sé tutto il peso (il dolore) della propria illusione. Così egli si afferma con verità, adeguatamente. Ciò che gli altri non riescono a sopportare, egli lo *ricosce* come *necessario*, e questo riconoscimento è, di nuovo, lo stesso attuale “strapparsi da sé” la trama delle cose che gli procuravano il futuro (che lo confortavano). Egli ha dunque la forza (= la non debolezza)<sup>63</sup> di affermare l'illusione per *ciò che essa è* – il nulla! –, ossia in modo veritativo, adeguato, persuaso. Per esprimere questo, il filosofo usa tante espressioni diverse: «[...] chiede il *possesso attuale*», «[...] l'ha voluto ed in ciò si è affermato», «[...] *creare se stesso* per avere il valore individuale, che non si muove a differenza delle cose che vanno e vengono, ma è in sé *persuaso*» (PR, p. 72). Tutte queste espressioni apparentemente diverse e pas-

62. Si confrontino queste righe con quelle in cui si è introdotto il termine apparire (*infra*, p. 54).

63. Queste non sono evidentemente forza e debolezza interne all'illusione, bensì la forza di negarla e la debolezza dell'accettarla.

sibili di numerosi fraintendimenti – come si è sopra cercato di indicare – vogliono dire sempre e solo lo stesso: l'affermazione adeguata, la persuasione che dice la verità, è l'*attuale* riconoscimento dell'illusione, cioè dell'essere *astratto* dalla volontà, per ciò che essa è in verità o *concretamente*, il nulla. Tale riconoscimento non è l'apparire dell'asserto teoretico "il contenuto dell'illusione è in verità il nulla", bensì è l'*attuale* non accontentarsi dell'adulazione in cui tale illusione consiste, l'*attuale* non affermare in quel cerchio illusorio la concretezza della propria vita, dell'essere. In questo punto attuale, il mondo appare perciò che esso è e non può non essere, l'eterno<sup>64</sup>. In *questo* senso rigoroso (= filosofico), la verità che Michelstaedter cerca di indicare, dove tale tentativo è *necessariamente* non verità, ossia illusione, è pratica: è l'esistenza concreta – l'essere – dell'uomo.

Michelstaedter presenta ora, sotto forma di botta e risposta, alcune obiezioni che il senso comune (= non persuaso, fermo nell'adulazione dell'illusione) pone a questa verità. Ci si ritrova apparentemente allo stesso punto di prima<sup>65</sup>, dove si notava che l'immagine della persuasione era scarna o, in sostanza, vuota di contenuto. Questo è da un lato – con buona pace del Gentile – *necessariamente* vero, poiché non c'è indicazione che mostri concretamente la persuasione, non v'è discorso su un oggetto piuttosto che su un altro, o su una *specificata* area dell'ente, che possa concretamente mostrare in cosa *consista* la persuasione. Dall'altro lato ciò è falso, perché a questo punto del testo, su che cosa sia la persuasione Michelstaedter ha

64. Tale "essere non potendo non essere" è appunto la *stabilità e innegabilità* ("da nessuno ti può essere tolto") dell'affermazione persuasa che dice l'eternità, ovvero che riconosce come ciò che appare sia l'eterno.

65. Cfr. *infra*, p. 46.

*già detto tutto*. La persuasione è la negazione *attuale* della concretezza/verità del mondo o essere inteso come contenuto dell'illusione, ovvero come isolato o astratto. Essa è negazione o alterità essenziale rispetto a quel mondo. Tale negazione non è, si ripeta, asserto teorico, bensì *atto*, apparire attuale della negazione necessaria dell'illusione, tale apparire essendo il non accomodarsi alla sua adulazione. Per questo si è affermato che la verità di Michelstaedter è (e non può non essere) eminentemente pratica: essa è l'*azione* (l'attività) che ha come contenuto la negazione dell'errore dell'illusione. Cosa questo poi significhi *concretamente* in ogni attualità di ogni ente, Michelstaedter tenterà (inadeguatamente!) di indicarlo nel prosieguo dell'opera, ma è necessario affermare, come egli fa, che ognuno *possiede* in se stesso (a ognuno appare sempre e necessariamente) tale significato<sup>66</sup>. P. 72 (8-20) – P. 74 (1-26) Il botta e risposta tra il filosofo e il senso comune rappresenta un blocco unitario; qualsiasi obiezione degli uomini non fa che ripetere, in forma diversa, il significato fondamentale della prima. Gli uomini comprendono o colgono la verità di quanto detto sino a ora, essi vedono cioè come il discorso di Michelstaedter tocchi la radice più essenziale del proprio essere (= vivere), eppure non accettano questa verità, poiché l'illusione si impone repentinamente in loro col seguente imperativo: “bisogna vivere”. “Sarà anche vero tutto ciò, ma bisogna *concentrarsi* sulle cose che costituiscono la *nostra vita*, poiché da esse noi trarremmo il nostro futuro”; così, più o meno, suona l'obiezione fondamentale dell'uomo al pensiero di Michelstaedter (il quale la comprende e fa vivere, in queste righe, con rigorosissima consapevolezza)<sup>67</sup>. L'avverbio “intanto” è evidentemente il perno di questa obiezione, e dunque ciò su cui

66. Cfr. PR, p. 104 (27-33).

67. Si può dunque notare di passaggio che l'obiezione fondamentale al pensiero di Michelstaedter è la conferma di (o si basa su) tale pensiero. Il pro-

la critica del filosofo si impunta. Comprendere in cosa consista l'affermazione adeguata e non *riconoscersi* o *adeguarsi* in essa, per l'attesa del futuro, significa perderla totalmente. Per questo Michelstaedter utilizza la similitudine del sogno: l'uomo che si leva e comprende di non *fare* ciò che sognava di fare, non perciò si mette a farlo, bensì ritorna a sognare di farlo. Così egli non fa che riaffermare la sua appartenenza al cerchio dell'individualità illusoria, adattandosi a esso perché ritiene di essere in buona compagnia (= di non essere né il primo né l'ultimo), o perché ritiene questa via impraticabile, ovvero perché cerca appoggio nelle cose e non nella propria stabilità che *non può* essergli tolta, o infine, perché ritiene di aver *già dato* nella sua vita, e che quest'ultima richiesta sia la richiesta dell'impossibile. Il filosofo mette allora brillantemente in luce che il possibile e l'impossibile, così come sono intesi dagli uomini, sono misurati sulle necessità di questi, ossia sul fondamento dell'illusione che dunque non viene negata. Il soffermarsi sulla considerazione di possibile e impossibile è perciò forma dell'illusione, cioè il contesto pratico in cui l'uomo non apre gli occhi a ciò che è *necessario* e sempre presente, l'eternità della propria affermazione. In questa distrazione, sballottato tra possibile e impossibile, l'uomo è guidato dalla seguente idea: «faccio i miei *doveri* d'uomo, di figlio, di cittadino, di cristiano», e per questi doveri egli attende in cambio dei diritti – soddisfazione, piacere, adulazione, ecc. «Ma il conto non torna» (PR, p. 74). P. 75 (1-34) – P. 76 (1-21) Michelstaedter si prende quindi gioco di chi – nel prendere come sufficiente la persona del bisogno – considera la giustizia come equazione matematica tra il dare e il ricevere, mostrando l'*impossibilità* di pervenire a una sua soluzione in queste due paginette, sulle quali non v'è dunque molto altro da dire. Che

posito di negare questo pensiero si basa su (vive di) ciò che esso intende negare.

l'equazione di diritti e doveri nella vita illusoria sia irrisolvibile corrisponde, da un lato, al fatto che la volontà non è mai soddisfatta (o al fatto che la voce del dolore non può mai essere soffocata), e dall'altro, al fatto che, anche se *nel momento* apparentemente buona o corrisposta, l'azione guidata dall'illusione è sempre violenta, e che dunque dove uno si afferma (= soddisfa *apparentemente* la sua volontà), l'altro non può affermarsi. P. 76 (22-33) – P. 77 (1-18) Con più forza ancora il Gozziano espone l'illusione dei mortali di poter rivendicare il diritto a qualcosa, avendo dato. Nel farlo egli utilizza una parola che sintetizza perfettamente il senso pratico dell'illusione: "pretendono". L'azione della volontà è essenzialmente la pretesa che il futuro si configuri, appunto, come si *vuole*. L'uomo che si afferma senza persuasione non accetta che esso – il futuro – appaia per come apparirà, per come dovrà essere immediatamente affermato, bensì pretende che esso abbia la forma che gli consenta di continuare il gioco dell'adulazione; questa è la forma più essenziale della violenza dell'illusione: volere le cose è *pretendere* che le cose siano come le si vuole. Gli uomini si sentono in diritto di avanzare – di essere – questa pretesa, perché riconoscono nella propria vita una quantità piccola o grande di *ragioni* per cui questo diritto sia tale<sup>68</sup>. A questa pretesa il filosofo rimprovera che essa si basa sull'illusione, sull'affermazione della persuasione inadeguata, e se ne prende gioco. Il torto, l'errore, consiste nell'essere nato, cioè nel credersi nato perché nato<sup>69</sup>, nell'accomodarsi al triste gio-

68. Non si può fare a meno di sottolineare ancora una volta la mirabile capacità del Michelstaedter di mostrare, mediante il ricorso alle obiezioni comuni degli uomini (nel discorso diretto), la concretezza del discorso che sta conducendo e il fatto che questo sia comprensibile da chiunque, ovvero che non abbisogni dell'abitudine ad affrontare i temi accademici (filosofici, scientifici, culturali, ecc.) che solitamente si ritiene necessaria per comprendere riflessioni di tale fondamentale importanza.

69. Cfr. PR, p. 70 e *infra*, p. 89.

co dell'adulazione illusoria (= volere il futuro, la *vita*). Se pure la vita che pretende l'affermazione di questi diritti si dice buona o non violenta ("il *buon Tobia*"), Michelstaedter non cede e mostra che tale bontà non è che l'amore corrisposto, ovvero il falso amore della persuasione illusoria: nell'impossibilità dell'affermazione di tutti – in mezzo alle bestiacce – la violenza già presente diventa violenza manifesta (ovvero la violenza come viene comunemente intesa). P. 77 (19- 29) Lapidariamente riassume il filosofo il rapporto tra le infinite *ragioni* dell'illusione e la verità della persuasione. «*Alle haben recht – niemand ist gerecht*» (PR, p. 77); infinite sono appunto le ragioni – i nessi causali – per le quali le cose debbano stare come stanno, ma tutte queste, necessariamente, non sono che forme dell'illusione (errore) che ha come contenuto l'essere astratto. Così che se tutti affermano se stessi nella vita di queste ragioni, *nessuno* ha *la ragione* (o è giusto), ovvero nessuno si afferma con persuasione. Se la propria vita è affermata nelle cause e nei bisogni, essa non è affermata nella concretezza della persuasione. Inoltre, è da notare che Michelstaedter inizia qui ad utilizzare un'altra contrapposizione: ragione-ragioni apparenti, o razionale-irrazionale, dove tale contrapposizione non esprime altro che quella fondamentale fino a ora incontrata: persuasione-illusione della persuasione. P.77 (29-30) – P. 78 (1-18) Come già visto in precedenza<sup>70</sup>, Michelstaedter delinea l'affermazione che prende la *persona del bisogno*, ovvero l'affermazione irrazionale (che intenziona il non-essere), come costitutivamente violenta. Che la violenza si manifesti o meno, essa è in ogni caso l'essenza dell'azione di chi si afferma senza persuasione, ovvero di chi «[...] afferma come *giusto* ciò che è *giusto per lui*» (PR, p. 78)<sup>71</sup>. Così, con fermo rigore, il filosofo

70. Cfr. PR, p. 63 e *infra*, p. 81.

71. Si tenga a mente la corrispondenza di questa sentenza, che riguarda la *pratica*, e quella di sapore più *ontologico*: «Egli non dice: "questo è per me",

condanna anche tutte le personalità della bontà, le quali, pur facendo del *bene*, in quanto si affermano senza persuasione (= prendono la persona dei bisogni, propri o degli altri), commettono sempre e solo ingiustizia, violenza, ossia affermano la propria individualità illusoria che vuole l'essere astratto. P. 78 (19-31) – P. 79 (1-2) Se fino a ora Michelstaedter ha presentato la persuasione come *affermazione attuale o puntuale* dell'individuo – il che contribuisce all'apparenza di vuoto di tale concetto, in quanto la vita umana non è vita del punto, bensì vita nel divenire –, ora egli prende a considerare che cosa sia la persona che si afferma adeguatamente non solo in un punto, bensì nella vita; si potrebbe anche dire, nella somma dei punti della sua vita<sup>72</sup>. Con ciò egli viene a trattare più propriamente la “via della persuasione”. In tale via non c'è posa, non c'è sosta – «ogni sosta è una perdita» (PR, p. 72) –, essa è dunque iperbolica (si noti che gli uomini intravedono questa via, ma tornano a vivere perché “intanto bisogna vivere”, come se questo sapere potesse con ciò *permanere* in loro). Se la giustizia è l'affermazione razionale dell'essere concreto, e se tale affermazione vive nell'uomo come negazione della persona illusoria dei bisogni, allora la via della giustizia è necessariamente l'infinita attività di negazione nei confronti dell'illusione. L'uomo non può fermarsi e dirsi contento di quanto ha fatto, poiché tale sosta è inevitabilmente un riaffermare la persona che vuole l'essere astratto, l'errore. L'uomo che vuole la sua vita<sup>73</sup> nega in ogni punto l'apparente concretezza della

ma “questo è”; non dice: “questo mi piace”, ma “è buono”» (PR, p. 52). Tale corrispondenza è, nonostante l'apparente disparità di *ambito*, evidentemente un'identità.

72. Eppure il filosofo aveva già cominciato a prendere in considerazione la figura del persuaso come affermazione non esclusivamente puntuale, bensì come via sulla quale *non può esservi* sosta (cfr. PR, pp. 70-74).

73. Tale volontà è la stessa su cui si sono spese parole onde evitare la sua identificazione con quella dell'illusione, cfr. PR, p. 69 e *infra*, pp. 88-89.

*propria* illusione, e con ciò si avvicina – pur rimanendo sempre *infinitamente* lontano – alla giustizia, ovvero all’affermazione assolutamente concreta dell’essere (del tutto eterno). Dunque, se si considera l’attimo puntuale, allora l’uomo possiede la propria vita nell’affermazione che nega l’illusione; ma siccome la vita è *divenire*, l’uomo deve continuare infinitamente ad affermarsi come quella negazione, di modo che la sua affermazione sia affermazione *concreta*, persuasa del divenire. Riguardo all’ultima frase di questo blocco, è necessario notare che l’espressione “diritto di vivere” non si riferisce, com’è ovvio, ai diritti che la persona del bisogno affermava come giusti per sé; come se dopo essersi affermato senza chiedere (= negando la persona del bisogno) l’uomo *ottenesse* qualcosa che prima non possedeva, il “diritto di vivere” appunto. Questa espressione, invece, non fa altro che ribadire ancora la connessione tra l’essere persuaso, inteso come via, e la negazione dell’illusione intesa come infinita attività. Prendere la persona della giustizia (avere il “diritto di vivere”) *non può* essere (“non si paga”) l’affaccendarsi infinito che rincorre il futuro (“lavoro infinito”), ma solamente l’infinita negazione della persona illusoria (“attività infinita”).

La nota “a soddisfazione dei matematici” ripropone senza variazioni questa immagine della via alla persuasione. *L’atto* o *infinita potestas* sono, si ripeta, quell’ἄβιος βίος che si è precedentemente incontrato<sup>74</sup>, ovvero la vita che è totalmente altra rispetto alla *vita* del mortale che pur contiene in sé. Il caso limite, di nuovo, si ha solo nell’atto, nell’affermazione puntuale che nega l’illusione; questa è *la vita* della persuasione, la vita nel presente. Se si guarda all’uomo come all’identità che permane in ogni punto (identità che è necessariamente contenuto dell’illusione, *io* illusorio), allora questo *uomo*, il mortale,

74. Cfr. PR, p. 44 e *infra*, p. 53.

ha un debito infinito nei confronti della giustizia, ovvero nei confronti di ogni *punto attuale* in cui *deve* affermarsi senza chiedere – dove tale *dovere* è l'affermazione che si riconosce come *già da sempre* negazione dell'illusione. L'uomo considerato come via (l'uomo astratto dell'illusione), è sulla “via della persuasione” *solo* in quanto infinita attività di negazione di se stesso astrattamente concepito, affermato come *io* che chiede appunto.

P. 80 (1-6) Soddisfatti i matematici, il filosofo riassume. L'affermazione adeguata o concreta dell'uomo e della sua vita (= via), è dunque la negazione *sempre attuale* della persona del bisogno. Tale negare l'illusione in ogni punto corrisponde a togliere la violenza dalle radici, quest'ultime essendo l'attualità in cui la persona del bisogno è presa come sufficiente, ovvero la volontà dell'essere isolato fin'ora conosciuto. «*tutto dare e niente chiedere*» (PR, p. 80). Questo è il dovere, ovvero l'affermazione concreta della persuasione. Michelstaedter qui cede, e nonostante abbia già mostrato in cosa consistano diritto e dovere (intesi come verità della persuasione), ossia l'impossibilità dell'illusione e la necessità dell'affermazione che la nega, considerandoli in senso precettivo – o comunque come un *ché* di esterno all'individuo –, ovvero illusoriamente, confessa di non sapere da dove essi provengano. Egli confessa cioè di non conoscere la *ragione* per cui tale dovere è il senso concreto dell'essere dell'uomo, e proprio tale confessare denota come egli in questa frase non consideri concretamente tale dovere, bensì solo illusoriamente, appunto, cercandone la ragione, professandosi privo di essa; ma questo cambia poco al senso della testimonianza che in queste pagine sta prendendo forma. (7-11) Il Goriziano passa a guardare più da vicino l'attività adeguata della persuasione, il persuaso. Per lui questo significa esclusivamente considerare tale figura all'interno della dimensione intersoggettiva, essendo il rapporto con il *mon-*

do già stato esposto nell'analisi essenziale della sua persona (= della persuasione adeguata). L'attività persuasiva, prosegue dunque il filosofo, è il beneficio. Questa attività non è *lavoro*, ossia non fa in vista dell'ottenimento del futuro e dell'adulazione delle cose (= non chiede), bensì è un'attività che dà. E che cosa dà? Qui si rivela la potenza *mondana* (pratica) del pensiero di Michelstaedter. L'attività del persuaso è il persuadere. Ciò che egli dà è la vita, cioè la negazione *attuale* della vita illusoria del mortale. Fare, avere, dare e conoscere il bene significano qui sempre la stessa cosa: non adeguarsi all'illusione della volontà, ovvero *agire* la conoscenza di essa per ciò che essa è: il nulla. Non agire *sapendo* che l'illusione è nulla, ma *essere* questo sapere, nel presente, nell'attività. Per questo Michelstaedter dice: se gli uomini *sono* i mortali, chi può conoscere il bene (= la persuasione)? Nessuno. P. 80 (12-23) – P. 81 (1-11) «1°. *Dare non è per aver dato ma per dare*» (PR, p. 80). Di nuovo il filosofo ribadisce ciò su cui ha insistito sin dall'inizio dell'opera. Se il presente è per il futuro (“dare per aver dato”), allora il presente, l'affermazione attuale, è illusione, è nulla. Se la volontà, la *φιλοψυχία* è il soggetto dell'azione, allora quest'ultima ha come contenuto il nulla. Essa è un chiedere ciò che non si ha – la persuasione – e che non si avrà mai. Per questa ragione il beneficio non è l'azione che soddisfa *apparentemente* l'altrui volontà; da un lato, perché ciò che gli uomini vogliono è ciò che essi “*credono di volere*”, essendo la volontà illusione e dunque il voluto l'impossibile, e dall'altro perché, si ripeta, tale azione è un affermare il presente per il futuro, dunque un'affermazione inadeguata (volontà). Questo beneficio è dunque necessariamente un lasciare che gli altri prendano, ovvero lasciare che permangano nel cerchio dell'individualità illusoria, e quindi un subire la loro violenza (e, ovviamente, violentarli). P. 81 (12-29) (2°) Come si è mostrato sopra, colui che è, che *ha*, che *sa il bene* – quest'uomo è colui che nell'attualità si afferma con persuasione. Il mortale inve-

ce, il quale *non è* (crede di non essere) queste cose, non può fare concretamente nell'attualità, ossia persuadere. Se la sua azione è il beneficio dei bisogni, allora egli è sempre violento nei confronti dell'altro e del mondo; in lui parla la voce dell'illusione, l'irrazionalità del mortale appunto. Il vero beneficio che dà, per contro, è l'attività che nega agli uomini qualsiasi appiglio perché essi prendano la persona del bisogno, riaffermando la continua deficienza della volontà. Ma questo significa, come si è visto in questo capitolo, togliere la paura della morte, levargli via qualsiasi appoggio affinché in loro solo questa possa imporsi. Questa è l'attività del persuaso, questo è il persuadere: «[...] dar loro *la vita* ora, qui, tutta, perché *non chiedano*: questa è l'attività che toglie la violenza alle radici» (PR, p. 81), l'attività che dona la salute e non la distrazione del nulla. P. 81 (30-35) – P. 82 (1-10) Qui si leva nuovamente la voce degli uomini che obietta. Michelstaedter ribatte però, come non può non fare, che il possibile è ciò che è solo all'interno dell'illusione, ossia all'interno dell'errore<sup>75</sup>. Il possibile è quello della paura della morte – che distrae l'attenzione dal *necessario*, dall'essere eterno concretamente affermato – «quello che è la morte nella vita, la nebbia indifferente delle cose che sono e non sono» (PR, pp. 81-82); e se questo è il possibile, allora l'aprire lo sguardo alla verità eterna della persuasione è necessariamente l'impossibile. Per questo il filosofo chiede qui il coraggio dell'impossibile. Tale chiedere non è un *chiedere* ma un porre gli uomini di fronte alla verità della propria vita, un non dare agli uomini motivo di temere la morte. L'alternativa a questo coraggio, ribadisce il Goriziano, è la contraddizione pura e semplice: essere e non essere. P. 82 (11-30) (3°) Questo terzo punto ribadisce quanto il commento aveva già messo in chiaro: dare è avere (= essere persuasi). Se questo risulta, agli occhi dei mortali che conoscono solo l'esse-

75. Sulla misura di possibile e impossibile cfr. PR, p. 74 e *infra*, p. 94.

re isolato dalla volontà, come l'impossibile, allora dare è fare l'impossibile; ma poiché dare è fare ciò che eternamente viene fatto, ossia dare la vita, affermarsi concretamente, allora dare è fare ciò che necessariamente viene fatto, esserne persuasi. Se l'uomo è il mortale, allora egli è partecipe del movimento senza fine della correlatività tra le cose. Egli è qui e lì è il mondo, dà e chiede quanto pensa di poter *dare* e *chiedere*. Ma la persona che si afferma con persuasione e che quindi conosce la vita del mortale come il nulla e perciò il mortale stesso come illusione, non si afferma più *dando* e *chiedendo*. Egli è scevro della volontà del continuare, e perciò non ama nelle cose il proprio sé futuro, bensì le cose stesse, per come sono, e così amandole, egli ama se stesso. Anche qui, i "deve" che Michelstaedter utilizza sono da intendere come sopra si è chiarito<sup>76</sup>. Affermarsi con persuasione è (è identico, equivale) amare il mondo non per il bisogno, vedere in qualsiasi cosa tutto il mondo, ovvero la totalità dell'essere eterno. Questo è l'*agire* della persuasione, essere tutt'uno, sé e il mondo; e in questo senso tutto dare (persuadere) vuol dire tutto avere (essere persuaso): non esiste persuasione, affermazione adeguata, senza l'attività del beneficio, e viceversa. P. 82 (31-35) – P. 83 (1-9) Il persuaso, prosegue Michelstaedter, deve in ogni attualità sentirsi nel deserto<sup>77</sup>, ovvero non chiedere il futuro a una qualsivoglia relazione particolare, poiché da nessuna otterrebbe l'affermazione adeguata, ossia ciò che *ha già*. Proprio per questo, poiché lui ha già ciò che invano chiederebbe dalla relazione attuale, egli deve amare la totalità di questa – ciò che è (crede che sia) in suo potere e ciò che sfugge al suo potere –, il tutto concreto dell'attualità e non chiedere l'adulazione. Se egli chiede, se fa uso della relazione, allora chi si afferma è solamente il mortale, ovvero la violenta individualità illusoria.

76. Cfr. *infra*, pp. 88-89 e nota 60.

77. Cfr. PR, p. 70 e *infra*, p. 90.

In nota (PR, p. 83, nota 1) Michelstaedter precisa che l'amore per la totalità (per la vita) della relazione è l'esperienza immediata, ovvero l'esperienza dell'immediatezza (e della sua stabilità, a cui si contrappone il ripensare – in differita – alla cosa che ormai si è persa, perché appunto la si considera isolatamente). Il persuaso non può essere la persona che si fa strumento della qualunque richiesta, ché in ciò non darebbe la vita, bensì motivo di appoggio all'illusione, bontà eventuale (violenza non manifesta). Non accomodarsi al falso beneficio equivale però, nuovamente, ad amare in ogni relazione tutto se stesso, e in questo, comunicare la verità della persuasione che nega l'illusione, ossia il "valore individuale". P. 83 (10-19) L'affermazione persuasa, viene nuovamente ripetuto, se pur è adeguata all'attualità, non garantisce l'adeguatezza delle altre attualità puntuali – tale garanzia sarebbe evidentemente contenuto dell'illusione. Perciò egli non può sostare, ché altrimenti nuovo sarà, nell'attimo successivo, il travestimento della φιλοψυχία, ossia nuovamente egli si affermerà inadeguatamente. Quando il filosofo qui parla degli infiniti travestimenti della φιλοψυχία, egli non intende fare altro che ribadire questo: per quanto poco un uomo chieda, infinito rimane il suo debito verso la giustizia, ovvero sempre in ogni attimo deve (non può non) avere il coraggio di riaffermarsi adeguatamente. Amare della relazione, di tutta la sua vita, affermarsi adeguatamente, significa inoltre sopportare (sopportazione attuale!) tutto il peso del proprio dolore. L'uomo deve farsi carico del proprio dolore, poiché questo è la verità dell'illusione, e sopportandolo, egli non si accomoda a nessuno dei sensi che alimentano il continuare, ossia *nega* l'illusione nel punto attuale. P. 83 (20-28) – P. 84 (1-27) Così egli deve fare con gli altri uomini, ossia mai considerare finito il compito di dare loro la vita, di toglier loro la preoccupazione del futuro, di persuadere. Anche nel momento di massimo compiacimento reciproco, o di convenienza perfetta nella relazione, egli deve

vedere che la vita dell'altro, in quanto *vita* (= volontà del futuro), è negazione della verità che egli sta comunicando. Sempre di nuovo egli dovrà comunicare l'essere adeguato, essere persuaso e persuadere. Il mondo tutto, ogni relazione in ogni attualità deve essere per lui negazione della verità della persuasione. Comunicando questa egli avrà «[...] riempito il deserto e comunicata l'oscurità» (PR, p. 84). Il filosofo sferza anche un attacco, per così dire, all'etica che può esistere all'interno dell'illusione, l'etica dei mortali, quando ribadisce che tutto ciò va fatto non in generale (etica illusoria), bensì in ogni punto. Ribadito tutto ciò in vari modi, Michelstaedter perviene alla formulazione più cristallina dell'essenza dell'azione persuasa, o se si vuole, dell'etica scevra da contenuti illusori, l'azione che dà: «Egli deve sentire in sé l'insufficienza e rispettare in loro quello ch'essi stessi in se stessi non rispettano; perché dal suo amore attratti essi prendano la persona ch'egli ama in loro: allora i ciechi vedranno» (PR, p. 84). Tutta l'opera del Goriziano, tutto il suo pensiero, tutto il senso concreto della verità della persuasione stanno dentro questa breve frase.

P. 84 (28-33) – P. 85 (1-11) La persona che segue questa via è dunque il persuaso. Egli non vive una vita diversa dagli altri, ma si afferma con verità lì dove gli altri si affermano illusoriamente. Il suo affermarsi non è altro che la negazione sempre attuale della concretezza dell'errore, cosicché, sempre più negando, egli creerà (= affermerà con verità) sé e il mondo. In questo modo, possedendo se stesso in ogni presente, egli possiede il mondo. La traduzione del “conosci te stesso” vale anch'essa come sintetica enunciazione di questa verità e dell'*etica* che essa necessariamente comporta. In nota Michelstadter ribadisce come l'affermazione persuasa, il valore eterno dell'essere *non possa* essere detto in relazione alla logica del bisogno, la quale è perciò logica dell'errore. Che non si

sappia cosa sia *la ragione* o il valore eterno della persuasione, significa che non si è in grado di conoscere (avere coscienza) la *reale* configurazione della totalità dell'essere (come è apparso e apparirà), poiché l'uomo *può* avere coscienza solo di cose determinate<sup>78</sup>, ovvero di una parte della totalità. Questo però l'uomo può e deve sapere – e in questo sapere consiste l'affermarsi con persuasione – che l'affermazione adeguata non può risolversi nella vita della determinazione singola, ovvero nel suo isolamento dal tutto concreto.

P. 85 (12-20) Siccome il persuaso è colui che ha il coraggio di guardare in faccia il proprio dolore e sopportarne tutto il peso – questo coraggio essendo la negazione attuale e concreta dell'illusione mortale –, Michelstaedter conclude il presente capitolo guardando più da vicino la figura del dolore. Questo dolore che «[...] accomuna tutte le cose che vivono e non hanno in sé la vita» (PR, p. 59), come si è già visto<sup>79</sup>, dice a chi lo ascolti la verità dell'illusione. Il prestare ascolto alla verità dell'illusione, il riconoscerla come nulla, è però essenzialmente il volgere lo sguardo alla necessità della persuasione, dell'essere eterno – ossia l'essere che non viene e va come tutte le cose della vita mortale. P. 85 (20-22) – P. 86. (1-14) Nel coraggio di ascoltare il dolore, il persuaso vede che tutto ciò a cui i mortali si appigliano per soffrire, per essere contenti, per vivere, è nulla – «[...] non è fame, non è sete, non malattia» (PR, p. 85). In ogni *diversa* contingenza degli uomini, egli vede sempre e solo la sofferenza di questo dolore che lui sa ascoltare, mentre gli altri lo fuggono. In questo ascolto, prosegue Michelstaedter, il persuaso soffre su di sé tutta la sofferenza degli altri, e dando voce a questa, li porrà

78. Cfr. PR, p. 44 e *infra*, pp. 51-53.

79. Cfr. *infra*, pp. 77-81.

di fronte alla verità della loro stessa vita, la verità del nulla (= il beneficio, il persuadere). Egli dà la vita agli altri, gliela pone di fronte. P. 86 (14-34) – P. 87 (1-4) Gli uomini che si trovano davanti la vita donatagli da colui che si afferma con persuasione, sperimentano la stabilità e necessità dell'attualità concreta che nega l'illusione, e in ciò, guadagnano la prospettiva di una vita – della *loro* vita! – altra rispetto a quella della sofferenza inestinguibile; «[...] essi assaporeranno nell'impossibile [agli occhi del mortale], nell'insopportabile [tutto il peso del dolore] la gioia d'un presente più pieno» (PR, p. 86). Altro sarà per loro il sapore del pane e la sofferenza della fame, poiché questi non saranno più *detti* in riguardo al bisogno di continuare, bensì in riguardo all'affermazione *attuale* che quello nega. P. 87 (5-31) Michelstaedter descrive in queste righe l'uomo nella via della persuasione, ovvero colui che non cede mai all'adulazione menzognera dell'illusione, mostrandolo come equilibrato e onesto. La capacità di vivere in ogni punto il proprio dolore è onesta perché, si ripeta, è la capacità di non cedere alla facile adulazione della vita illusoria; è «[...] l'onestà di sentirsi insufficiente di fronte all'*infinita potestas*» (PR, p. 87), cioè di non prendere per *sufficiente* la propria persona che afferma la potenza limitata sulle cose. Negando sempre in ogni punto l'errore della propria persona mortale, egli si rende sempre più aderente alla verità delle cose: volgendo lo sguardo alle più numerose relazioni tra le cose (non potendo però, come si è detto, conoscerle tutte), in ogni punto egli conoscerà un mondo più vasto e più vero di quello che si afferma nella sufficienza delle poche relazioni (consuete) utili per continuare a vivere. P. 88 (1-15) Per queste ragioni la sua azione, ciò che fa è persuasione, ovvero beneficio: egli dona agli altri la luminosità della vita ch'egli vive in ogni punto, e che nega la vita disonesta che essi conducono (ne nega il carattere concreto, la sufficienza, la verità). In questa relazione, all'incontro con il senso concreto della *vita* in quanto *propria vita*, il senso che

trascende ciò che prima era ritenuto sufficiente, il cuore degli uomini viene mosso e condotto all'affermazione adeguata. Ciò avviene non perché l'opera del persuaso provochi o crei qualcosa di nuovo, bensì perché con essa la vita dell'altro si illumina della propria luce (questo è il beneficio espresso nei versi).

La vita di questo individuo, conclude Michelstaedter, è piacere attuale in ogni presente. Questo piacere non è ovviamente quello della φιλοψυχία – ne è la negazione –, bensì la pienezza di ogni punto in cui egli sopporta tutto il proprio dolore. Se la φιλοψυχία prosegue il suo corso nel tempo, egli di contro conosce l'eternità dell'affermazione attuale concreta, raccogliendo così in un momento l'infinito tempo (pur non avvenendo, si ripeta, conoscenza). Fintantoché egli viva questa negazione in ogni punto (= «*faccia di se stesso fiamma*», PR, p. 89), egli consisterà in ogni presente, che sarà dunque per lui l'ultimo (= non essente per la continuazione). In questo e solo in questo consiste la pace.



## II

### *Della retorica*

#### *I. La retorica*

Se nella prima parte dell'opera Michelstaedter ha esposto l'antitesi essenziale dell'umano, quella tra persuasione e illusione della persuasione, ovvero tra uomo nella via della persuasione e individualità illusoria del mortale, che degli argomenti di quello si serve per fingersi una vita – ora, nella seconda parte, egli prenderà ad analizzare l'evento *storico* del dominio incondizionato dell'illusione sull'affermazione persuasiva, ossia come l'illusione si è storicamente determinata in quanto guida della civiltà occidentale. Ciò implica che il ricorso al concetto di persuasione – ovvero all'affermazione adeguata dell'essere – sarà limitato, in questa seconda parte, al tentativo di mostrare per contrasto la differenza tra la persuasione stessa e la storia che dell'illusione ha fatto il suo motore. Tale motore, questa anima profonda della civiltà occidentale, è chiamato retorica. Essa è sì imperniata sull'illusione della persuasione, o si sviluppa, per così dire, lungo la via *inadeguata* di questa, ma presenta in concreto un elemento ulteriore, identificabile in maniera sintetica come *duplicazione* di tale illusione della persona inadeguata. Il filosofo mette in chiaro questo elemento ulteriore sin dalla prima delle seguenti pagi-

ne. Deve altresì rimanere fermo che, seppur strutturalmente diversa dalla *semplice* illusione della persuasione, la rettorica ne conserva integralmente i caratteri che la rendono inadeguata: l'affermazione dell'essere astratto, l'adulazione che finge il possesso dell'essere, il dolore, la fede che rende cechi al dolore, e via dicendo. La rettorica è dunque, così come il suo seme illusorio, figura del nulla, *vita* del nulla. È il nulla che viene preferito, come suggerisce la citazione che inaugura il capitolo, all'essere adeguato della persuasione. Gli uomini sono quindi, in questa frase, i mortali che si affermano inadeguatamente, mentre il dio, che non è qui identificabile con il dio della φιλοψυχία – forma dell'illusione –, è l'individuo che si afferma con persuasione<sup>80</sup>. P. 93 (1-4) L'uomo, esordisce Michelstaedter, non riesce a *permanere* nella via della persuasione che si è vista nelle ultime pagine. Gli uomini non riescono più ad ascoltare la voce del dolore che loro parla<sup>81</sup>, poiché questa è insopportabilmente forte. Gli uomini sono *stanchi*. Questo elemento è fondamentale per comprendere l'accadere dell'evento denominato rettorica: la durezza della vita insanabile della volontà, che isola l'essere dalla totalità concreta attuale per attendere il futuro, rende gli uomini stanchi e perciò incapaci di avere il coraggio di prender su di sé l'intera persona del dolore, di farsene carico concretamente. La stanchezza (ovviamente non riducibile a quella "fisica") e la conseguente (complementare) necessità *pratica* della migliore assicurazione del futuro, conducono l'illusione al dominio della *vita* dell'individuo. Ma quale illusione? Se la voce del dolore è troppo forte, ciò vuol dire che l'adulazione delle cose, le quali dicevano all'uomo "tu sei"<sup>82</sup>, si ritrova a non essere sufficiente

80. Cfr., per esempio, PR, p. 119: «[...] tanti Idii nell'eterna pace» o p. 123: «[...] il *persuasio*: il dio».

81. Cfr. in particolare *infra*, pp. 105-107.

82. Cfr. PR, pp. 50-51 e *infra*, p. 67 e sg.

alla continuazione della qualunque vita l'uomo conduca. Egli ha degli appigli *troppo* precari per affermare il proprio essere, la propria persona inadeguata nelle cose, avendo "rifiutato" di affermarne la nullità nella verità della persuasione. (4-15) Se dalle cose in quanto cose, cioè dalle cose in quanto sono quel *nulla* che è contenuto dell'illusione, l'uomo non riceve l'adulazione che pur chiede, l'essere, egli si rivolge a quelle *cose* particolari ("cose fra le cose") che sono gli altri uomini. Da essi egli chiede l'adulazione che, nella stanchezza, gli mancava. Si intravede già da queste righe il carattere di duplicità dell'illusione: la richiesta di possesso (= di affermazione inadeguata dell'essere, ovvero richiesta dell'impossibile) non riesce a venire dalle cose, e perciò l'uomo si *ferma* e richiede tale adulazione agli altri uomini, ossia, *sic et simpliciter*, alle – "ad altre" – cose. La ricerca dell'assicurazione del futuro, o la richiesta di «[...] essere per qualcuno e per qualche cosa *persona sufficiente*» (PR, p. 93), si fonda ora *apparentemente* non sulle cose, bensì sugli uomini – evidentemente ritenuti qualcosa di più che *semplici cose*. Questo per il filosofo, equivale a dire che la volontà dell'uomo si finge persuasa in qualunque attualità che si ripete. (16-22) Infatti, prosegue il Goriziano, l'uomo non vive *semplicemente* come cosa tra le cose nella correlatività, schiavo dell'insanabile insoddisfazione della volontà, bensì egli si afferma come valore stabile e persuaso. Questa stabilità non è però, si ripeta, la *semplice* superiorità che l'individuo sente rispetto ad ogni attualità puntuale in cui si afferma illusoriamente, e che il presente commento aveva indicato come «[...] identità stabile che si viene a creare/formare grazie al fenomeno dell'adulazione ripetentesi in ogni punto»<sup>83</sup>. Tale stabilità è invece il correlato – stabile o immutabile – all'intero svolgimento della vita di quella semplice identità della relazione elementare. Perciò Michelstaedter dice: «[...] essi si fingo-

83. *Infra*, p. 67 (l'io illusorio del mortale).

no un correlativo alla persuasione che si fingono d'averne» (PR, p. 93). La seconda finzione è quella che si è incontrata lungo la prima parte dell'opera, è l'illusione della persuasione che segue la volontà irrazionale del continuare. La prima finzione è invece la *duplicazione* dell'altra: non solo l'uomo si conduce *illusoriamente* da un'attualità all'altra perdendo se stesso nella ricerca del futuro, ma in più, egli si finge un'individualità che sia la sua vera identità, immutabile, che non si esaurisca nel giro dei bisogni elementari. Così l'individualità illusoria perviene alla propria coerenza, sbarrando *definitivamente* (s'intende, nell'attualità dell'affermazione) la porta all'affermazione della verità persuasa che conosce l'illusione semplice come nulla. P. 93 (22-25) – P. 94 (1-18) Tutto ciò è confermato e ribadito dalle righe che seguono. Il mortale è l'attribuire valore alle cose che cerca (al futuro voluto, essere astratto)<sup>84</sup> e contemporaneamente, egli afferma la propria vita come non esaurita dalla persona del bisogno, bensì nel pieno, libero e persuaso possesso di se stessa. Michelstaedter parla qui di un “bisogno” di tale duplicazione illusoria, proprio perché nella stanchezza si dimostra agli uomini l'*insufficienza* della loro qualsiasi illusione della vita elementare. Se l'adulazione della vita elementare *irrazionale* non basta, allora l'uomo deve fingersi un suo correlativo ulteriore, che lo assicuri nella libertà della persuasione (quest'ultima essendo, evidentemente, illusoria o doppiamente illusoria). L'uomo è ancora il mortale dell'illusione, ma si finge che questa sia solo apparenza, poiché nel profondo, nella *verità* della propria vita, c'è la persona assoluta – e proprio perché essa è assoluta, essa si finge come persuasa – che conosce la *propria* vita, e che dunque *sa* anche ciò che vive. Il correlativo fittizio dell'illusione semplice, ovvero la duplicazione della stessa, o ancora, si potrebbe dire, il nulla duplicato è dunque il sapere. Il sapere è in questo senso

84. Cfr. PR, p. 44 e *infra*, p. 52.

la forma dell'illusione che mette da parte il *problema* dell'illusione della continuazione della vita. Questo implica che esso sia la stessa illusione in quanto auto-assicuratasi di fronte alla precarietà della sua stessa impotenza. È la benda agli occhi per non vedere l'orrore della propria cecità (cioè per non *vedere* che non si può vedere). Per tali ragioni si cercava, nelle pagine precedenti, di indicare la *differenza* di questa illusione duplicata rispetto a quella *fondamentale*. La retorica è la *vita* storica dell'illusione nel suo strutturarsi per pervenire (credere di pervenire) all'assicurazione totale del proprio dominio nella vita dell'uomo. L'illusione si sdoppia pervenendo così a contenere in se stessa la propria negazione (la persuasione), in forma però necessariamente illusoria: la retorica. Facendo ciò, essa si garantisce il dominio dell'uomo, si garantisce cioè l'*impossibile*. Michelstaedter prosegue a mostrare tale evento.

P. 94 (19-33) – P. 95 (1-11) La duplice illusione dell'uomo viene ancora ribadita dal filosofo: da una parte la vita materiale, che rincorre il proprio futuro nelle singole *cose* volute, e dall'altra la vita assoluta, libera, che ha la Ragione (ovvero che si finge d'averla), la vita che *sa* le cose che compongono la prima, ma che non si esaurisce in quelle. Il vivere dell'uomo è dunque il vivere di due componenti, entrambe illusorie; la seconda, cioè l'assoluto illusorio, viene "portata a spasso" per la città dalla prima. Il corpo e l'anima. P. 94 (12-30) Pur essendo la cosa già sufficientemente chiara, Michelstaedter ripropone l'*inadeguatezza* dei concetti di corpo e anima, e lo fa mostrando di *non sapere* cosa sia l'uno o l'altra, ovvero dicendo che i due non fanno parte del *sapere necessario* del persuaso, essendo entrambi forme dell'illusione (= del nulla), e con ciò di non poter prendere parte per l'uno o per l'altra. Si può, per comprendere questo, riportare l'attenzione al con-

cetto di apparire sopra introdotto<sup>85</sup>. Se ciò che appare nel punto attuale è corpo, allora tutto ciò che appare è corpo, e così viceversa per l'anima. Ma questo è quanto Michelstaedter non può accettare, proprio perché l'apparire all'interno dell'illusione non è il *permanere* del persuaso, bensì l'adulazione che concede all'individuo l'affermazione inadeguata dell'essere. Che il contenuto dell'apparire in quanto illusione – l'adulazione che finge l'essere – sia uno (= illusione della persuasione), o che esso venga *duplicato* nel modo suddetto (= rettorica), ciò non intacca la natura illusoria dello stesso. L'inadeguatezza dell'affermazione illusoria è *necessariamente* trasferita alle due categorie con le quali l'illusione, duplicandosi, si accinge a dominare la vita dell'individuo. P. 95 (31-35) – P. 96 (1-16)

Il filosofo prosegue infatti mostrando ciò che è invece *vero* contenuto del sapere persuaso: l'assenza dell'assoluto nell'io che si crede soggetto. Se si ricerca l'assoluto partendo dalla materialità o dalla spiritualità, tale ricerca è comunque vana (proprio perché si cerca!). La conoscenza dell'assoluto risiede, come già visto lungo la prima parte dell'opera, nella negazione della presunta verità e concretezza del contenuto dell'ogni volta illusione. Per questo Michelstaedter dice di non averlo mai conosciuto, perché ciò che ha conosciuto – ciò di cui ha avuto di volta in volta coscienza – è sempre e necessariamente stato contenuto dell'illusione dell'essere astratto, correlativo, non assoluto<sup>86</sup>. Il sapere *necessario* dell'affermazione persuasa, che da nessuno gli può essere tolto, il «Questo so[...]» (PR, p. 95), è la necessità che l'assoluto consista nella negazione della concretezza del contenuto illusorio. In quanto coscienza, e quindi, guardando al susseguirsi dei punti attuali, in quanto "io" che si continua, l'individuo è deficienza. Il persuaso sa invece, si ripeta, che nella negazione di quel contenuto illusorio

85. Cfr. *infra*, p. 54 e p. 91.

86. Cfr., di nuovo, PR, p. 44 e sgg. e *infra*, p. 51 e sgg.

si ha l'affermazione dell'assoluto; il permanere che è *possesso* in quanto negazione del finto possesso e non in quanto apparire chiuso e perfetto dell'assoluto<sup>87</sup>. L'uomo che vive volendosi continuare è il soggetto dell'illusione; nel *negare* il bisogno, che non è necessario, e quindi la deficienza, egli si afferma con persuasione, in ciò sopportando con gioia tutto il dolore della propria vita. P. 96 (17-31) Ma, prosegue il Goriziano, gli uomini non hanno più bisogno di operare tale negazione, poiché nella duplicazione dell'illusione essi posseggono già il beneficio di un correlativo immutabile e assoluto alla loro vita di deficienza. Se pur nel dolore essi vogliono continuare la propria vita, quest'ultima non consiste *veramente* nel dolore e nella continuazione, bensì nell'anima assoluta che li accompagna lungo il triste gioco. La persuasione viene dunque completamente oscurata dal duplicarsi dell'illusione che la nega in materialità, ovvero l'illusione nella sua *radice*, e persona assoluta, ovvero il corrispettivo immutabile e stabile alla persuasione illusoria. P. 96 (31-35) – P. 97 (1-2) Michelstaedter mostra inoltre che tale *persona assoluta* può assumere i nomi che si vuole (anima, spirito, ragione, pensiero), ma che invariato rimane il suo ruolo nella vita dell'individuo, cioè l'essere quell'altro se stesso, che si affianca al primo – illusorio – come *vero* correlato stabile di questo. Con l'affermazione del sapere, l'individuo duplica l'illusione affermandosi con *persuasione*. Per questo il Goriziano dice: «[...] per cui sono in due: la sua *vita* [illusione della persuasione], e il suo *sapere* [rettorica]» (PR, p. 97).

87. Cfr. *infra*, commento al capitolo *Via alla persuasione*, p. 86 e sgg.

«Ma come s'afferma questo sapere accanto alla vita che in ogni punto s'afferma come s'afferma?» (PR, p. 97)

P. 97 (5-31) – P. 98 (1-16) Michelstaedter fornisce in questa paginetta una rigorosa risposta alla domanda sopra posta. Essendo in questa risposta presenti tutti i concetti cardine del pensiero del filosofo – persuasione, illusione della persuasione, rettorica –, essa può addirittura essere considerata come una sintetica *sistematizzazione* dello stesso (tralasciando per ora l'inadeguatezza di questo termine). Michelstaedter mostra i due modi dell'illusione: diretto e congiunto. Il primo è l'illusione della persuasione già vista: «Per la sua illusione egli dice che “è” quello che “è per lui”» (PR, p. 97), egli si afferma inadeguatamente. Il secondo caso, la cui forma più essenziale si ritrova nell'affermazione “io so che questo è”, è appunto la duplicazione del primo. Il primo, in quanto afferma qualcosa come reale fuori di sé, è l'affermazione della persona inadeguata; il secondo afferma la propria persona come reale al di fuori di quell'elemento che è il primo. Da questo punto di vista la rettorica è l'affermazione inadeguata dell'essere, la quale ha se stessa come contenuto *reale* fuori di sé, e poiché in *questo* modo reale, l'illusione si finge come assoluta o persuasa. Ma, e qui Michelstaedter riparte dalla base essenziale, ovvero dalla persuasione adeguata, se la persona di questa affermazione duplicata fosse *veramente* reale (= persuasa), ciò che essa affermerebbe sarebbe assoluto, *per sé affermato*. Con questo il Goriziano ripropone il carattere di innegabilità dell'affermazione adeguata della persuasione. Ciò che viene affermato, viene affermato *per sé e non per altro*. Esso è l'immediato e l'innegabile, l'assolutamente stabile, che da nessuno può essere tolto all'attualità dell'affermazione. Il supporto di Parmenide serve qui per ribadire come l'unica affermazione *possibile e reale*, anzi *necessaria*, sia l'affermazione dell'essere (dell'essere adeguato, eterno). La *mediazione* costituita dall'affer-

mazione di un soggetto del sapere che afferma la cosa (che dovrebbe essere *per sé* affermata) è dunque *negazione* del carattere immediato e innegabile dell'affermazione persuasa. In ciò consiste, di nuovo, l'illusione, la quale ha però due volti: da una parte, essa vive le cose che sono per lei (e dunque non sono) per quanto le vive, e dall'altra, riaffermando questa prima illusione come *reale* fuori di sé, essa si concepisce come correlato stabile dell'altra, non aggiungendo *niente* alla realtà, ma contemporaneamente fungendo da benda agli occhi contro il dolore con cui la prima ha a che fare. La persona dell'illusione ha a che fare con la vita, ovvero con l'illusione in cui afferma la propria potenza finita – essa è «[...] adeguata solo al mondo ch'essa si finge» (PR, p. 53). La persona della retorica sa semplicemente di volere la prima, la sua continuazione, e con ciò non sa le cose che quella conosce come correlato del suo piacere.

P. 98 (17-22) Il sapere della retorica necessita però dell'elemento intersoggettivo. In ogni attualità l'uomo ha o non ha in sua potenza la *sicurezza* della propria continuazione (“sa o non sa”), ma per duplicare l'illusione in cui la sua vita consiste, e in ciò costituirsi la *persona assoluta* che non si esaurisce nel giro dei bisogni, egli dice agli altri di sapere. L'adulazione delle cose non riesce a costituirsi come stabile e sicura<sup>88</sup>, essendo a volte interrotta dalla voce del dolore che permane al di sotto di ogni attualità, e perciò gli uomini si creano un'adulazione stabile e assoluta (*persuasa*) nel professarsi sapienti di fronte agli altri, ossia nel *dire*, oltre al vivere, di *sapere* che cosa *sia veramente* la vita. Dicendo “io so”, essi ottengono l'adulazione stabile dell'essere che nella loro illusione *semplice* non era *garantita*: la persuasione. (22-25) Michelstaedter conclude mo-

88. Cfr. *infra*, p. 110.

strando come questa doppia illusione sia la retorica in quanto *vita* degli uomini, e conferma in nota il suo carattere di duplicità rispetto alla vita che è illusione. L'implicito errore di logica – la vita in ogni coscienza – è evidentemente l'illusione della persuasione, la quale viene duplicata dalla professione del *sapere* che finge/costituisce una persona assoluta come correlato stabile al mortale che rincorre il suo futuro nella materialità. Fulcro di questa doppia irrazionalità è il dire, ma non il semplice dire “io so”, come se tutte le altre asserzioni di cui si compone il linguaggio fossero libere da tale duplicazione. Per il filosofo il linguaggio dell'uomo rettorico è *in quanto tale* espressione del doppio fattore irrazionale: la professione del *sapere* – “io so” – non è che la forma più essenziale di tale natura, sulla quale si impernia l'intero organismo linguistico degli uomini che si affermano fingendo un correlato stabile alla propria illusione della persuasione. P. 98 (26-27) – P. 99 (1-20) Infatti, prosegue Michelstaedter, il parlare dell'uomo – ossia di colui che nell'*attualità* si afferma in maniera doppiamente illusoria – è sempre un dire *niente*, cioè un non affermare l'essere concreto attuale, attraverso il quale egli si adula. Nel dire, nel parlare con gli altri, l'individuo non fa altro che giustificare la persona assoluta che si finge come correlato dell'illusione instabile. Incapaci di *permanere* nell'oscurità della propria vita, gli uomini nutrono di parole quelle persone fittizie, libere e assolute (persuase), che gli permettono di continuare a vivere ritenendo che la propria continuazione materiale non sia tutta la loro *vera* persona. «Così si stordiscono l'un l'altro» (PR, p. 99), ovvero fanno il contrario di ciò che faceva l'individuo nella via alla persuasione: anziché dare la vita, essi danno *vita* (illusoria) sicura alla morte, al nulla. Pre-me inoltre notare che in queste righe il filosofo utilizza di nuovo la similitudine del bambino e del suo grido col quale si stordisce appunto; ciò non deve però fare perdere di vista il fatto che qui Michelstaedter stia analizzando il raddoppiamento dell'illusione (semplice) per la quale la similitudine era già sta-

ta spesa<sup>89</sup>. P. 99 (21-32) – P. 100 (1-2) Qui si ha la conferma del rapporto antitetico di questa comunicazione con quella della via alla persuasione. L'uomo rettorico non può *dare la vita*, e dunque è costretto ad adagiarsi in queste parole astratte che fingono quel dare, la comunicazione. Gli uomini non possono persuadere – «[...] non possono fare ognuno che il suo mondo sia il mondo degli altri» (PR, p. 99) –, perciò si fingono un mondo assoluto della persuasione mediante il sistema di parole del sapere. Poiché non sanno sopportare l'oscurità, essi hanno *bisogno*<sup>90</sup> del sapere che gli garantisca il correlato stabile, la persuasione libera e assoluta che ornì l'oscurità (*χαλλωπίσματα ὄρφνης!*). P. 100 (3-10) Se il sapere è il bisogno dell'uomo che vuole costituirsi una persona (della persuasione), allora, prosegue Michelstaedter, il sapere viene cercato, prodotto, offerto e consumato. Questo è appunto il fiorire della retorica, il suo strutturarsi come *vita* sociale degli uomini che si affermano con persuasione (doppiamente illusoria). (11-23) L'uomo è la contesa tra l'affermazione illusoria (= persona dei bisogni) e l'affermazione persuasa (= persona che nega la volontà che isola l'essere); questa contesa viene però *in quanto tale* recisa dalla vita dell'individuo sin dai suoi primi anni d'età. Il sapere è scopo della vita in quanto vita sociale, ed è perciò necessario, per la società, educare l'individuo al *bisogno* di ornare la propria oscurità nella persona del sapere – dove è chiaro che anche questa educazione ha come contenuto l'impossibile, ovvero l'essere isolato dalla volontà di ottenere l'uomo che sa se stesso come bisognoso del sapere (isolato sia dal quel grande soggetto che è la società, in quanto essa è l'anima della costituzione del sapere, sia da quel soggetto particolare, il genitore o conoscente, che nell'agire educativo si rende *soggetto* della società, ovvero non della persuasione, del dare la vita). P. 100

89. Cfr. PR, p. 57 e *infra*, p. 75.

90. Cfr. la spiegazione di questo bisogno: *infra*, p. 112.

(23-33) – P. 101 (1-30) Sebbene in ogni punto l'uomo sia la richiesta della vita (della persuasione, dell'eterno e stabile), essa viene data a lui con una serie di nomi che compongono il sistema del sapere, i nomi che i mortali danno alle cose (Parmenide). Michelstaedter continua a ribadire questo meccanismo nelle righe successive. L'adagiarsi alle parole del sapere è *segno* – è lo stesso – del rinunciare a impossessarsi delle cose, cioè ad affermarsi con persuasione; sommando i nomi, congiungendo, lavorando col sapere, l'uomo giunge dunque al possesso *inviolabile* della conoscenza assoluta, nella quale può muoversi in totale libertà. Tutti gli attributi necessari dell'affermazione persuasa sono dunque finti in questa duplicazione dell'illusione denominata rettorica. In qualsiasi parola della vita del sapere si rende sempre manifesto lo stesso meccanismo doppiamente illusorio che abbellisce «[...] la stanza della miseria individuale» (PR, p. 101). P. 101 (31-35) – P. 102 (1-6) L'uomo rettorico non concepisce la persona della fame, del dolore, come la sua *vera* persona – cioè come la verità della sua illusione – poiché nella riflessione, nel pensiero egli conduce la vita della libertà e della pienezza (dell'assenza di deficienza). La formula del *cogito* cartesiano al plurale fornisce a Michelstaedter un esempio essenziale della struttura della doppia illusione: nella filosofia, intesa come attività/lavoro umano di ricerca del sapere, il Goriziano vede il nucleo – e quindi, si vedrà, necessariamente anche il germe storico – dell'evento della rettorica. P. 102 (7-17) Michelstaedter mostra come il *cogito* sia in realtà un non sapere che dagli uomini viene inteso come sapere. In ciò si manifesta di nuovo il meccanismo della volontà, nel quale la tensione verso un oggetto viene intesa come possesso dell'oggetto stesso<sup>91</sup>. Per gli

91. Cfr. PR, p. 44 e *infra*, p. 52: «In ogni punto, o relazione stabilitasi tra soggetto e oggetto (volente e voluto), in ogni presente, l'individuo determinato è *la credenza* che il suo volere sia il possesso autentico della cosa».

uomini, il voler conoscere equivale al conoscere perché esso non è altro che la giustificazione (adulazione) della persona stabile del sapere; in quanto si fanno partecipi del processo del conoscere (pensare, ragionare, ecc.), essi sentono affermata la persona assoluta del sapere. Ma, obietta il filosofo, se gli uomini «[...]già conoscessero» (PR, p. 102), ovvero se fossero persuasi, essi non sarebbero la persona del *bisogno* dell'affermazione persuasa (illusione duplicata). Se invece non si affermassero con persuasione – se fossero cioè nell'affermazione dell'individualità illusoria senza che essa avesse a duplicarsi come persona rettorica – non avrebbero strada per muoversi verso il conoscere, in quanto circondati dall'oscurità. Le possibilità sono dunque due: sapere o non sapere. Non a caso qui Michelstaedter cita Parmenide, perché con “sapere o non sapere” egli intende lo stesso che “essere o non essere”. Colui che sa è l'individuo nella via della persuasione: il suo è il *sapere* che il contenuto dell'illusione è niente. Colui che non sa è appunto tale niente: il mortale che si continua trainato dalla sua deficienza. (18-26) Gli uomini nella via della rettorica vivono invece nell'ignoranza di questa alternativa essenziale. Il divenire è il regno che si afferma come stabile e assoluto nella loro affermazione doppiamente illusoria; esso è la via attraverso la quale la vita materiale – la vera illusione in cui vive l'uomo mortale – viene condotta alla sua *realtà*: il mondo ideale e assoluto contemplato dall'attività filosofica. In questo senso la filosofia ha un ruolo centrale nell'analisi della rettorica. La filosofia – lo si vedrà bene, non la *vera* filosofia che è contenuto dell'affermazione persuasa (anche quando tenta disonestamente di persuadere!), ma l'*attività* (il lavoro) filosofica – è l'esempio o la forma essenziale dell'affermazione rettorica. Il mondo e la vita stabili e assoluti che vengono affermati dall'illusione per evitare di vedere la propria precarietà – la doppia illusione – non sono altro che la forma essenziale della filosofia: finzione di un mondo vero ulteriore rispetto al gioco della

vita materiale. Nel pensare, nel ragionare, nel muovere i concetti – le *cose* del mondo vero e con cui dunque la persona assoluta ha a che fare – l'uomo vive nella libertà assoluta della persuasione. Egli è assoluto. (27-32) Ma, prosegue il Goriziano, quest'uomo non è, è il nulla. Poiché le *cose* che crede di muovere sono esse stesse nulla. La vita di questo ragionare, la sua persona è nulla. P. 102 (33) – P. 103 (1-14) Tale nulla viene finto (s'intende propinato) all'uomo che si continua per la propria deficienza; e il mondo in cui vive, la società, gli fa intendere questa vita (del nulla) come la più nobile, alta e virtuosa, gliela fa cioè *desiderare*. Anche da questo punto di vista pratico la retorica è la duplicazione dell'illusione della persuasione: essa è la volontà dell'uomo che vuole non le *cose*, bensì la persona che non si esaurisce nella volontà delle cose. Essa è ancora, in tutto e per tutto, volontà. Per ottenere il futuro voluto ci sono le vie preparate dagli altri uomini, dove dunque non si afferma la propria potenza: i modi, i concetti, il sistema, il metodo sono tutti i *desiderata* dell'uomo che ha bisogno di costruirsi una persona «[...] coll'affermazione della persona assoluta che egli non ha» (PR, p. 98). Questa persona viene “portata a spasso” dalla materialità del corpo, senza esaurirsi in quest'ultima, e partecipando, nel trascenderla, al sempre più grande organismo del sapere (civiltà, società, progresso ecc.). P. 103 (15-32) – P. 105 (1-3) Eppure, ribadisce con ancora più forza Michelstaedter, tutto ciò è nulla, è *il nulla*. Egli prende inoltre un caso limite: ipotizza che l'uomo rettorico si metta sulla via del più saggio uomo sulla terra, ovvero del persuaso. Anche in questo caso, ciò che gli appare non è che la doppia astrazione illusoria, per la quale è impossibile che nell'attualità egli s'affermi adeguatamente, poiché invariata permane la sua richiesta del futuro. Il saggio è in queste righe Cristo. L'uomo non può affermarsi adeguatamente ritenendo di dover seguire Cristo come si segue un insegnamento, pensando alla vita di Cristo come a un contenuto che possa essere ripetuto. Gesù ha percorso la via individuale di negazione at-

tuale della verità o concretezza dell'illusione: egli conosceva le cose, in quanto volute, come il nulla. Seguire la sua via *non può significare* il ripeterne uno o anche tutti i gesti, cioè imitarlo, bensì solamente il negare concretamente (nell'attualità dell'agire individuale) la verità dell'illusione della propria vita<sup>92</sup>. Per questo il Goriziano dice che «La via della persuasione non è corsa da “omnibus”, non ha segni, indicazioni [...]» (PR, p.104). Colui che si accontenta di seguire dei segni che presume conducano alla persuasione, mai potrà raggiungerla; ogni sua affermazione attuale, ogni sua attività sarà «[...] un oscuro tormento, una fatica brutta» (PR, p. 104), ovvero un agire che non *sa* se stesso come assoluto e innegabile, bensì viene affermato come utile al futuro, all'*averlo fatto*. Vedere la via della persuasione, conclude dunque Michelstaedter, non significa incontrare qualcosa che produca la salute, bensì – sapere di – essere già sani (“vedere con gli occhi sani”), ossia affermarsi nell'attualità come altro rispetto alla persona mortale che rincorre la propria identità nelle cose. P. 105 (4-20) Attraverso le “litanie” il filosofo si rivolge agli uomini che cercano l'affermazione della persona assoluta (doppia illusione) mostrando loro, si può presumere, come i veri connotati dell'affermazione persuasiva scaturiscano da ciò che apparentemente rappresenta la negatività della vita, l'oscurità in tutte le sue forme. Il fiore di quest'ultima, la persona che se ne fa carico concretamente nell'attualità è colei che vive nella gioia e pace dell'affermazione assoluta che sopporta il dolore. Non ci si può però arrischiare ulteriormente nel cercare di *rendere ragione* di queste righe, come d'altronde il Goriziano ci suggerisce – «Io sto recitando litanie – ma questo non può cambiar niente alla cosa» (PR, p. 105). (20-25) Maggiore attenzione va invece posta alle righe con le quali Michelstaedter riassume

92. Cfr. il capitolo *Via alla persuasione*, PR, p. 67 e sgg., e il relativo commento, *infra*, p. 86 e sgg.

quanto detto nelle ultime due pagine: il *cercare* la persona assoluta equivale a distruggerla per sempre (s'intende, nel punto attuale ed eterno). Proprio perché la persuasione è il necessario e sempre presente – l'eterno –, il pensare di doverla ricercare nella qualsivoglia conformazione dell'apparire attuale, tale modalità di pensiero essendo il bisogno d'affermazione di una persona che non si esaurisca nel giro della materialità dei bisogni (doppia illusione), implica *necessariamente* il mancarla<sup>93</sup>. (26-29) Gli uomini ripropongono l'obiezione del "bisogna vivere": essi comprendono la verità delle parole del filosofo, ma si convincono che esse non riguardino l'intero della propria vita, bensì oggetti particolari che vengono trascesi dalla vita libera della persuasione (doppia illusione, appunto). Attraverso la finta obiezione dei mortali il Goriziano può passare a mostrare il meccanismo doppiamente illusorio della retorica, vedendolo dalla prospettiva del piacere. P. 106 (1-22) L'attualità è la persona dell'illusione della persuasione, il piacere. Sentendo l'insufficienza di questa, l'uomo dovrebbe farsene carico e affermarne l'intero contenuto come nulla rispetto all'essere concreto attuale<sup>94</sup>. Ciò invece l'uomo non fa; egli va infatti a ricercare, da una parte, la ripetizione dei punti attuali in cui l'adulazione era stata sufficiente, e dall'altra, quella serie di azioni dalle quali egli "sa" che gli altri uomini riescono a trarre l'adulazione. Il piacere non è dunque più se stesso, il nulla, bensì è l'organismo dei *segni* – alcuni personali (il proprio passato) e alcuni collettivi (impersonali) – che

93. Michelstaedter aveva d'altronde già sentenziato: «Ma gli uomini cercano [la vita] e perdono [la vita]» (PR, p. 42 e *infra*, p. 46 e 64). Risulta anche in questo senso confermato il fatto che la retorica non sia altro che la duplicazione dell'illusione della persuasione, attraverso la quale quest'ultima si rende totalmente immune dal *sano* bisogno di persuasione (ovvero da un bisogno che non è un bisogno).

94. Questo vuol dire "afferinarsi con persuasione": «[...] egli ha l'onestà di sentirsi sempre insufficiente di fronte all'*infinita potestas*» (PR, p. 87).

promettono il piacere nel futuro, è un doppio nulla. In questa ricerca, la quale, si sta vedendo, è l'impossibile poiché essa distrugge in quanto tale il ricercato, l'uomo è fuori dal giro sano, se pur illusorio, della sua potenza. L'esempio perfetto è evidentemente la vicenda di Orfeo. P. 106 (23-29) – P. 107 (1-14) Nel piacere attuale l'uomo «[...] godeva dell'illusione dell'individualità» (PR, p. 106). In quanto egli duplica la propria illusione volendo la prima come assoluta e trascendente la materialità, egli si ritrova con la duplicazione del piacere, che lo rende nullo per la sua affermazione attuale. In questo volere doppiamente il nulla (il nulla allo specchio), egli esce sempre di più dalla sua propria potenza illusoria, ovvero degenera. Ciò che costituisce la sua affermazione attuale è definitivamente o totalmente fuori di lui, è l'organismo impersonale/collettivo dei segni che fingono un piacere alla persona che si afferma rettoricamente (*i luoghi comuni*). L'arte che ha perso la potenza attuale dell'illusione, e che dunque cerca l'impressione per l'impressione, funge per il Goriziano da esempio per questo duplicarsi dell'illusione del piacere. Si noti anche qui, come in riguardo alla prima parte dell'opera<sup>95</sup>, che il piacere è funzione conoscitiva, appunto raddoppiata! L'uomo conosce ciò che dall'organismo doppiamente illusorio del piacere gli viene illuminato. La persona assoluta si afferma dunque come persona in relazione a quelle cose, che sono cose non in quanto sono ciò che egli *vuole* nell'affermazione attuale (illusione, essere astratto dalla volontà), bensì in quanto sono ciò che la collettività, la storia, gli altri uomini in generale insegnano che si debba volere (rettorica del piacere). P. 107 (15-26) – P. 108 (1-9) La matrice essenziale della rettorica è però, come si è

95. Cfr. PR, p. 50 e *infra*, p. 65, nota 28: «Il piacere è dunque in Michelstaedter una funzione conoscitiva; esso è il senso astratto che le cose assumono per l'individuo in modo da rendere accettabile e continuabile l'assenza di senso che pervade la vita non persuasa».

visto, la filosofia, cioè la vita di coloro che si mettono in posizione conoscitiva e riempiono di nomi l'oscurità della continuazione materiale – i “ricercatori della verità”. Essi, dice Michelstaedter, tradiscono la verità della propria illusione (chiamata qui natura), proprio perché essa si rivela insufficiente nel dare ciò che pur cerca e non può smettere di cercare, la persuasione. Che in questo meccanismo la loro coscienza non sia più «[...] un organismo vivo» (PR, p. 107), significa che la loro affermazione attuale – l'apparire attuale – non sia presenza delle cose volute, bensì il morto organismo di segni fondato sulla memoria, ovvero il semplice volere la stabilità della persona che vuole le cose. Per questo Michelstaedter dice che tale individuo ridiscende all'inorganico, proprio perché il contenuto dell'attualità della sua affermazione non è neanche più il nulla dell'essere astratto, bensì un doppio nulla illusorio che trascende il primo (il quale necessariamente non cessa d'apparire illusoriamente). Non c'è potenza, anch'essa è nulla, il continuare è un'inerzia destinata a spegnersi. In questo senso possono essere più felici le bestie, poiché esse si «[...] mantengono nel giro sano della loro qualunque potenza» (PR., p. 108). P. 108 (10-22) – P. 109 (1-10) Questa affermazione, conclude Michelstaedter, è *senza limiti*. Essa si finge infatti assoluta, e in tale *finzione* – o forma del nulla – essa può permettersi qualsiasi cosa, può, come si dice comunemente, dire tutto e il contrario di tutto. In ciò le tocca la stessa sorte delle *forme dell'illusione* che già si erano incontrate nella prima parte<sup>96</sup>. L'illimitatezza dell'affermazione rettorica è dunque esemplificata dalla «[...] rettorica filosofico-letteraria» (PR, p. 109), ossia dalla vita in quell'assoluto *doppiamente* morto, poiché esso è la finzione artificialmente costruita per evitare di guardare l'oscurità della prima ed essenziale illusione dell'uomo. La filosofia è dunque modello storico di tale affermazione ina-

96. Cfr. PR, p. 60 e *infra*, p. 78 e sg.

deguata, che nel seguirlo giunge per Michelstaedter a dominare l'intera civiltà occidentale. Ma quale filosofia storica? Il goriziano introduce l'*esempio storico*.

Si preferisce rimandare l'analisi un po' più dettagliata dell'esempio alla seconda parte di questo scritto, in cui lo si affronterà col sostegno della seconda appendice critica a PR<sup>97</sup>. Per il procedere del commento ci si può limitare qui ad alcune considerazioni riassuntive. I personaggi della storiella sono Socrate, Platone e Aristotele. Il primo rappresenta per Michelstaedter il Filosofo, ovvero il persuaso, colui che nel punto attuale nega la presunta concretezza del contenuto illusorio (dell'io attuale) poiché lo conosce come nulla. Platone, animato secondo il Goriziano dalla stessa "vocazione alla verità" – «[...] lo stesso grande amore» (PR, p. 109) –, almeno nella sua fase giovanile, si ritrova turbato dalla fine del maestro che seguiva quella via. Nel volerlo seguire, egli però non giunge alla meta che *credeva di dover raggiungere*. Compiaciutosi in ogni caso del punto raggiunto, il quale era già sensibilmente più in alto delle quotidiane bassezze umane (cioè dell'illusione della persuasione), egli prende ad alimentare di parole il mondo della vita assoluta che non si esaurisce in quelle bassezze. Platone è dunque il *fondatore* storico della retorica poiché, si badi, i discepoli sgomenti alla vista del vuoto (l'oscurità), si lasciano *persuadere* dalle parole che il maestro utilizza per fingersi la vita assoluta. Questa finzione non era però sufficiente in quanto semplice dire: il meccanismo che li aveva condotti fin su viene infatti studiato da Aristotele il quale, tratte le conclusioni, riconduce la retorica tra gli uomini e ne fa lo strumento più infallibile per la conduzione della vita pratica sociale. Ciò implica dunque che nella filosofia Platonica si assista, secondo

97. Si veda *infra*, II, 3.2.

Michelstaedter, al tradimento più sottile del nulla in quanto *verità dell'illusione*, e quindi alla mossa che rende all'uomo definitivamente impossibile affermare l'essere concreto della persuasione, in quanto ciò che viene affermato – come essere stabile e assoluto (leggero) – non è che il correlato della precaria vita materiale vista come insufficiente. Il movimento per cui il nulla diventa *definitivamente* la vita storica dell'uomo è però concluso da Aristotele, il quale conduce questa doppia illusione a pervadere l'intero della persona, in quanto persona sociale, persona del sapere. Di più, la mossa aristotelica, in quanto *produce* la vita della doppia affermazione inadeguata, si ritrova per Michelstaedter a dominare l'intero sviluppo della storia successiva, e dunque a essere l'anima della *Costituzione della retorica*, la scienza, la quale guida nell'epoca del Goriziano l'intero della vita sociale. La mente di Aristotele è dunque il motore concreto della civiltà occidentale al cui culmine essa si presenta per ciò che è essenzialmente, la scienza moderna e contemporanea. Per quanto riguarda l'*esempio storico*, ci si può per ora limitare a queste brevi considerazioni.

Si può notare che, a questo punto dell'opera, Michelstaedter ha già esposto esaustivamente la struttura essenziale dell'uomo, la quale si articola nell'antitesi tra persuasione e illusione della persuasione, e vive poi storicamente come duplicazione della seconda nella forma retorica, che finge la persona persuasa (assoluta) all'individuo che manca di sé in ogni presente. Le pagine che seguono, fino alla fine dell'opera, non fanno altro che concentrare l'attenzione sull'effettivo avvenimento storico della retorica e del suo regno, ovvero della civiltà che da essa viene guidata. Da una parte Michelstaedter espone la sua "costituzione", ovvero il modo in cui l'essenza della retorica si manifesta nel mondo contemporaneo; ciò implica che tale esposizione abbia come contenuto l'analisi di quell'evento particolare che guida – all'epoca del Goriziano così come

oggi – l’agire dell’uomo sulla terra, cioè la scienza. Essa è l’anima rettorica del mondo contemporaneo nella sua forma più esplicita, e insieme più coerente. Dall’altra egli descrive la vita dell’umanità che si continua – ovvero *crede* di continuarsi – nell’affermazione di una vita assoluta che trascenda quella dei bisogni, giungendo a fare previsioni sugli esiti ultimi che la riduzione della persona, quale è implicata dalla vita rettorica<sup>98</sup>, raggiungerà. Tutto ciò implica che il presente commento non dovrà fare altro che mostrare la rigorosa corrispondenza delle pagine successive con il *significato essenziale* di quelle sino a ora attraversate, completando il tutto con l’aggiunta di considerazioni esplicative.

## II. La costituzione della rettorica

Michelstaedter esordisce citando Parmenide per mostrare come, nella storia dell’uomo, fosse già suonato l’ammonimento a non percorrere la strada impercorribile di cui sta parlando, la rettorica. La consuetudine o abitudine sono infatti, come già intravisto, i segni più chiari di questo percorrere: esse sono la *sapienza* pratica che fornisce all’uomo che sente la propria insufficienza – al mortale – i segni noti, le situazioni note, dove facilmente egli possa riottenere l’adulazione che afferma l’essere inadeguato. La sapienza pratica che gli uomini o la società offrono all’individuo è ciò che lo persuade (in quanto la *ricosce* come persuasiva) a percorrere indisturbato la via di infinita rincorsa del sé mancante. La forza di questa sapienza è ereditata e perfezionata, nel mondo contemporaneo, dalla scienza. Ciò implica che anche quest’ultima, al pari di tutte le forme incontrate sino a ora, sia una forma dell’impossibile, affermazione e vita del *nulla*. P. 119 (1-8) L’esordio

98. Si tratta della stessa “degenerazione” vista in PR, p. 107 e *infra*, p. 125.

di Michelstaedter mostra l'*atteggiamento fondamentale* dell'attuale cultura scientifica nei confronti di quella che egli dice essere la sua madre, la filosofia e la sua storia. Quello della scienza è, infatti, l'atteggiamento persuaso di aver chiuso i conti con le storie dell'assoluto, dell'essere, del *nulla*, delle vite ultraterrene ecc. e di sapere rimanere *coi piedi per terra*, aderente alla realtà delle cose, e con esse, senza fingersi ulteriori vaneggi, di lavorare per giungere alla verità, alla vera conoscenza. (8-21) Rispetto a questo atteggiamento fondamentale il Goriziano osserva che «basterebbe chiedere [...]» (PR, p. 119) ciò che dopo effettivamente gli chiede. Questo "bastare" dev'essere tenuto fermo in tutta la sua potenza: Michelstaedter vede sempre e ancora solo le due possibilità, o sappiamo o non sappiamo. O si è o non si è. Se chi si afferma è la persona del *sapere*, ovvero il persuaso che conosce la necessità e stabilità dell'apparire attuale nel conoscere il contenuto dell'illusione come nulla, allora nell'attualità non si afferma quello stesso nulla che *deve* cercare la conoscenza. L'individuo si afferma o adeguatamente o inadeguatamente. Il professare di avere la realtà – o di attenersi a questa al contrario della filosofia – e di dover con ciò cercare la verità, ovvero *ottenere* qualcosa che ancora non si possiede, significa perciò agli occhi del filosofo l'esprimere una contraddizione. È il vivere in contraddizione in cui consiste la retorica, ovvero il tentativo di affermazione stabile (s'intente, sempre più stabile) che funga da correlato all'individualità illusoria della vita materiale. Per questo egli cita in versi parmenidei citati in PR, p. 102. P. 120 (1-28) La risposta ideale dello scienziato consiste nel *classificare*<sup>99</sup> la domanda del Goriziano come essa stessa metafisica (o vaneggio filosofico) e nel contrapporre a essa una chiara e sin-

99. Si ricordi quanto si diceva nel commentare la prefazione e in particolare riguardo all'attività classificatrice della retorica, la quale vanificava il risuonare delle parole persuasive; cfr. PR, pp. 35-36 e *infra*, p. 34.

tetica esposizione della *sapienza di vita* o *scienza del mondo* in cui consiste la retorica<sup>100</sup>. Le tautologie contenute nella risposta – «La realtà è la realtà e il pensiero è il pensiero» (PR, p. 120, ma tutto il passo gode di un'aura tautologica, come se ciò che vien detto non potesse non corrispondere a ciò che è) – sono per il Goriziano tutte forme illusorie, tutti nomi che fungono da ornamento dell'oscurità della vita. In ognuna di esse, lo scienziato dice agli altri, e dunque a se stesso, di essere vivo. L'accento all'elemento intersoggettivo, per cui uno conquista una parte di sapere e l'altro un'altra parte, e insieme costituiscono l'organismo della scienza, ricalca evidentemente, agli occhi di Michelstaedter, quel mondo assoluto che veniva nutrito di parole nell'analisi della retorica, e che permette agli uomini di affidarsi sempre alla persona del sapere (= alla doppia illusione). P. 120 (29-32) – P- 121 (1-13) Il filosofo non può che ribattere di nuovo con la ben nota alternativa. Quale può essere il *lavoro* di chi non ha la cosa che cerca, e che nel cercarla (cioè nel credere di cercarla) la perde per sempre? E quale lavoro deve compiere colui che è per sé, sazio nel presente? Eppure qui l'occhio umano non vede che un *gioco di parole*, un ragionamento che può essere sì condotto, ma che non incide sulla *verità* della vita e sul suo corso. Di nuovo si impone il “bisogna vivere”. Questa voce risponde con la necessità di non distogliere gli occhi dall'esperienza sensoriale che funge da base per il lavoro scientifico. Eppure, per Michelstaedter tale esperienza non conosce se stessa, ovvero prende se stessa per buona nel bisogno di poter creare le condizioni di riaffermazione dell'individualità, e non si riconosce

100. Si utilizza qui l'espressione *scienza del mondo* con lo stesso significato con cui Michelstaedter la impiega in PR, p. 66. Nel commento relativo si era infatti accennato al fatto che in quelle righe il filosofo avesse ottenuto tutti gli elementi necessari per parlare della retorica, e a essa avesse volto un primo sguardo: cfr. *infra*, p. 84 e nota 54.

perciò agli occhi dell'affermazione persuasa. P. 121 (14-33) – P. 122 (1-10) Egli prosegue infatti sostenendo ancora una volta, attraverso le domande, che l'esperienza delle cose non è che isolamento astratto dell'essere attuale guidato dalla volontà, la quale è in ogni punto più o meno sazia. In ogni punto l'uomo è illusione della persuasione. Ciò implica che dell'esperienza di cui parla lo scienziato non si può dire alcunché se non che essa è isolamento dell'essere eterno dalla totalità dell'attuale, e dunque non ciò che egli ne dice. L'esperienza di cui parla lo scienziato è quindi una *forma dell'illusione*. P. 122 (11-13) Quest'ultimo risponde però al Goriziano dicendo di non guardare con gli occhi del bisogno, bensì con quelli dell'oggettività. Il lettore può ormai con facilità vedere che questa obiezione è, agli occhi di Michelstaedter, la stessa ammissione del carattere rettorico del proprio vivere: l'affermazione di una persona (in questo caso, di un guardare) che non si esaurisce nel giro dei bisogni, ma vive libera e assoluta. “Sarà anche vero che noi abbiamo fame, sete ecc. ma nel lavoro scientifico noi guardiamo con occhi assoluti, i quali non sono dunque intaccati da quelle”; così suona l'obiezione. P. 122 (14-30) – P. (1-27) Infatti, il filosofo prosegue mostrando la contraddittorietà di questo concetto di oggettività, la quale implica sempre e *necessariamente* un soggetto, ovvero un'affermazione dell'individualità illusoria. È curioso notare che, nell'ipotizzare di chiedere allo scienziato se l'oggettività corrisponde al vedere del persuaso (righe 15-20), Michelstaedter dica che si corre il rischio che egli si affermi avendo tutto nel presente, ovvero in modo persuaso, distruggendo così tutto il lavoro di una vita che chiedeva il futuro nell'affermazione del sapere. Questo *rischio* è per Michelstaedter sempre necessariamente presente. La confutazione di questo concetto dell'oggettività si basa, come non poteva non essere, sull'alternativa tra bisogno (illusione, non sapere, non essere) e assenza di bisogno (persuasione). Se l'oggettività è quest'ultima, allora non c'è il bisogno e dunque neanche la *ricerca* del sapere. Ma

il bisogno, per stessa ammissione dello scienziato, permane come vita della persona, dunque il tutto si svolge all'interno dell'illusione. P. 123 (27-31) – P. 124 (1-9) Se non è la persuasione «[...] allora bisogna andare all'altro estremo» (PR, p. 123). Se non è la persona *concretamente* assoluta allora è la fittizia assolutezza e stabilità che trae da ogni contingenza illusoria materia per la sua vita doppiamente illusoria – «[...] *l'infinitesimale coscienza della relazione infinitesimale*» (PR, p. 123). Il filosofo ribadisce inequivocabilmente il carattere (doppiamente) illusorio di tale affermazione, poiché la semplice illusione dell'*assenso individuale* (illusione della persuasione, vd. nota 1) non è mai eliminabile del tutto – sebbene questo sia il limite a cui la persona sociale della retorica, come vedremo, tenderà – e dunque la seconda persona assoluta non può essere mai veramente tale. Il guardare oggettivo è perciò una contraddizione – un guardare ciò che *non si può* vedere – che richiede, per essere tale, un insieme di lenti fittizie: l'assenso inorganico. Tale assenso è dunque il nome dell'apparire delle cose all'interno della doppia illusione retorica: le cose non sono *cose* in quanto volute, bensì in quanto *intenzionate* dalla persona che vuole la persona del volere (o vuole se stessa volente).

P. 124 (10-24) – P. 125 (1-16) Di questo assenso inorganico vive anche il resto degli uomini che cercano il sapore per il sapore, il piacere per il piacere: la turba dei gaudenti. Con ciò Michelstaedter compie lo stesso movimento effettuato nel primo capitolo (*La retorica*), passando dalla prospettiva del *sapere* a quella del *sapore* o *piacere*, a conferma della inscindibile relazione delle due<sup>101</sup>. La bocca che vuol vivere per sé è, in riguardo alla fame, la persona assoluta che si persuade di

101. Cfr. PR, p. 106 e *infra*, p. 124.

non esaurirsi nel giro della materialità. Il suo cercare conduce pian piano alla degenerazione del piacere fino alla vita quasi atomica (ovvero nulla, inorganica, morta in sé)<sup>102</sup>. Questa è la vita del mondo astratto – cioè doppiamente astratto dell'illusione – che si continua: l'assenso inorganico appunto. P. 125 (17-27) – P. 126 (1-20) L'impossibilità del concetto di oggettività viene ribadita da Michelstaedter nel mostrare che l'esperienza, necessariamente soggettiva, non può in alcun modo considerare il suo contenuto come verità assoluta – al modo del *sapere* della persuasione – nel credere di poter rivivere sicuramente un qualsivoglia fatto (il conficcarsi di una punta nel dito per esempio), ricreandone le condizioni. Egli infatti sottolinea che, una volta puntosi il dito con una punta, il soggetto non può *sapere* (incontrovertibilmente) che la punta punge. Questo sapere non può che essere e rimanere *ipotetico*. P. 126 (21-35) – P. 127 (1-4) Come nel primo capitolo si mostrava che ai bambini viene sin da piccoli insegnato a sacrificare la totalità della propria affermazione attuale in nome del sapere – «questo non è che *“sete di sapere”* si dice» (PR, p. 100) –, così il Goriziano può vedere, ovviamente con un certo tono d'ironia, lo scienziato nel bambino che sacrifica il gioco con gli altri in nome dell'oggettività (= del sapere), ossia del rendere nota, col proprio *lavoro*, la trama della propria illusione. E di nuovo Michelstaedter fa suonare il vano ammonimento parmenideo a non guardare coi sensi a cui manca la luce della persuasione, i sensi cechi che nel vedere il nulla si persuadono di vedere l'essere concreto (la realtà), in ciò perdendolo per sempre. P. 127 (5-30) – P. 128 (1-2) La lunga serie di strumenti con cui la scienza pretende di intensificare e perfezionare la propria esperienza oggettiva, prosegue il filosofo, permane in verità

102. Ci si sta ancora *avvicinando* al concetto di riduzione della persona (degenerazione, versamento) che verrà concretamente affrontato nel cap. III, *La retorica nella vita*, p. 154 e sgg.

gravata della stessa contraddittorietà del guardare doppiamente illusorio dell'occhio ceco. Se pur con il microscopio la cosa guardata sembra più vicina, questa vicinanza non è in verità tale – poiché l'unica vicinanza possibile, all'interno dell'illusione, è quella del farsi sicura della soddisfazione della volontà –, bensì è semplicemente una moltiplicazione dell'elemento doppiamente inadeguato che è l'assenso inorganico. Michelstaedter risolve questa condanna mostrando che, se pur sembra che il microscopio avvicini la cosa, in verità è sempre l'occhio (la cieca affermazione rettorica) che la vede; il guardare è quella *lente* rettorica. P. 128 (3-26) Per possedere la propria vita, o avere la vera oggettività, Michelstaedter consiglia allo scienziato l'esperimento di cui ha già parlato all'inizio del capitolo *Via alla persuasione*<sup>103</sup>: avere la morte certa di fronte a sé. In questo modo, non avendo più ragione di voler continuare, egli avrebbe l'occasione attuale di permanere, ossia di negare il tempo e la volontà affermandosi con persuasione. Egli «[...] si potrà dire in possesso finito dell'*infinita potestas*: egli avrà *conosciuto se* stesso e avrà l'assoluta conoscenza oggettiva» (PR, p. 128). P. 128 (26-33) – P. 129 (1-6) Ma per questa occasione, precisa il filosofo, non c'è *in verità* bisogno di pensare a un esperimento o alla situazione catastrofica<sup>104</sup> (allo scoglio sommerso dalla marea) poiché essa è necessariamente sempre presente *in ogni* attualità in cui l'individuo si afferma. Ognuno può in ogni punto attuale mostrare come nulla il contenuto dell'illusione di cui vive – ossia «[...] finir di girarsi nella schiavitù di ciò che non conosce» –, e in ciò affermarsi con persuasione – ossia «[...] *venir a ferri corti con la vita*» (PR, p. 129)<sup>105</sup>.

103. Cfr. PR, p. 67 e sgg. e *infra*, p. 86 e sgg.

104. «[...] non è necessario architettare ad arte una tale situazione» (PR, p. 128).

105. Questa possibilità sempre e necessariamente presente è lo stesso rischio a cui si accennava *infra*, p. 132.

P. 129 (7-23) Il problema, prosegue qui Michelstaedter, è che gli uomini che si ritrovano ben incamminati nella strada della retorica, più che temere la morte sempre possibile – questa paura è lo stesso sentimento della precarietà della propria illusione mortale (o l'illusione stessa in quanto volontà del futuro) –, temono la *vita* che della continuazione per il futuro fa la sua persuasione, ovvero l'illusione semplice, la vita in quanto semplice continuazione materiale. Nel temerla, essi rinunciano (o credono di rinunciare) a questa o a quella modalità della sua affermazione – volontà del futuro – in modo che tale azione, la rinuncia stessa, abbia posto nella più ampia e libera vita della persona assoluta. In questo modo, essi compiono azioni più vicine, le cui strutture formano una *trama nota*<sup>106</sup>. La *persona* che compie queste azioni è dunque stabile, cosciente della propria libertà nel poter scegliere questa o quella modalità di affermazione, quando in verità, in ogni punto, essa rinuncia all'affermazione della propria vita (illusoria) nell'accettazione dell'inorganico mondo stabile che la adula. Questo diventa il necessario, non più continuarsi – e pure quest'ultimo permane al di sotto come vero necessario dell'illusione – bensì affermare la trama dei compiti noti, delle azioni in cui la persona assoluta può riconoscersi per se stessa, l'immediato tratto davanti agli occhi. P. 129 (24-29) – P. 130 (1-20) Proprio perché questo è diventato il necessario o il bisogno dell'uomo, la retorica, che è l'essenza pratica di questo bisogno, può fiorire accanto alla vita. In questo bisogno, la retorica è sempre confermata in quanto vita dell'individualità illusoria. Nella vita della società rettorica, tutte le azioni *genuine*, in cui le individualità si affermavano come si affermavano, diventano modello e istituzione; cessano di essere ciò che in un certo punto è stato affermato da una qualsivoglia individualità, e diventano *ciò che*

106. Cfr. PR, p. 57: «*le cose che non attraggono non si guardano più, le altre sono strettamente concatenate, la trama si fa uguale*».

*si fa, ciò che si pensa, si produce.* Tutte le attività ricevono un *nome* nell'organismo assoluto del sapere, e come tali vengono ripetute, imitate, studiate, ecc. In ciò, l'uomo che si adegua a questa o a quella via del sapere accanto alla vita allena una macchina eccezionale che gli concede l'adulazione dell'essere, quale dalla sua richiesta attuale non gli è concessa. Egli si è duplicato la vita affermandosi stabilmente come persona che fa questo o quello (santo, accademico, sapiente, tecnico, ecc.). La fatica della minima vita materiale (la quale è l'unica che, in quanto illusione, esiste), conclude il filosofo, «[...] ha il *nome e il diritto d'esistere* del postulato *della massima vita*» (PR, p. 130).

P. 130 (21-31) – P. 131 (1-22) Nell'introdurre il commento al presente capitolo si era accennato al fatto che la scienza «[...] è l'anima rettorica del mondo contemporaneo nella sua forma più esplicita, e insieme più coerente»<sup>107</sup>. Ciò viene mostrato da Michelstaedter in questo terzo paragrafo del capitolo e in particolar modo a partire da queste righe. Vi si legge, infatti, che il metodo proprio della scienza, i suoi oggetti e il suo procedere, *esige* essenzialmente l'astrazione di una o quell'altra parte della persona che ricerca (o che viene presa a oggetto di studio, si può aggiungere). Con questo, la scienza dà piena conferma (coerenza) alla base del meccanismo isolante della volontà<sup>108</sup>, non però esaurendosi in questo, bensì persuadendosi del carattere assoluto di ciò che viene astratto in un dato momento. Michelstaedter scrive allora che la scienza «[...] ha calato le radici nel più profondo della debolezza dell'uomo» (PR, p. 130) – cioè del mortale –, proprio perché ne ripropone essenzialmente la struttura: l'isolamento dell'essere in

107. *Infra*, p. 129.

108. Cfr. PR, p. 45 e sgg. e *infra*, p. 56 e sgg.

vista dell'ottenimento del futuro. Dato il suo carattere doppio rispetto all'illusione semplice, la scienza ha inoltre, per così dire, depurato l'illusione stessa da ciò che per essa costituiva, come si è visto, una contraddizione interna: la precarietà. Se l'illusione è la finzione di *potenza finita* sulle cose, la quale, proprio perché finita, si ritrova sempre a essere impotente in questa o in quella affermazione attuale, la rettorica, fingendo (doppia illusione) l'assolutezza di quella come stabile per sé, elimina fittiziamente la precarietà della prima, liberando l'uomo dall'angoscia, dal dolore, dalla *materialità* imperante che gli impediva la piena realizzazione dei suoi scopi illusori. Per questa ragione il filosofo dice che la scienza ha dato una base sicura per tutti i secoli a venire dell'affermazione rettorica, poiché essa rende coerente l'illusione che soffriva della propria impotenza e che dunque doveva risolvere la propria contraddizione postulando un'infinita potenza in un dio creato o in chi per lui. Il dio della φιλοψυχία rimane sempre il soggetto dell'affermazione (l'attaccamento alla vita, la volontà di continuare): ma se prima egli macchinava per gli uomini un dio fittizio che gli sorvegliasse la casa<sup>109</sup>, ora egli concede agli uomini la *fede* in un dio che è l'uomo stesso, in quanto persona assoluta del sapere o della ricerca del sapere, il cui più rigoroso esempio è lo scienziato. La scienza e la sua organizzazione della vita, ovvero la rettorica portata a coerenza<sup>110</sup>, collegando

109. Cfr. PR, pp. 55-56: «L'altro l'hanno creato e lo pagano perché s'incarichi di ciò che, ogni volta trascendendo la potenza del singolo, apparisca ad ognuno come il *caso*, e sorvegli la casa mentre essi banchettano, e volga tutto al meglio. Anche questo abilmente ha macchinato il dio famigliare per meglio aver in sua mano gli uomini».

110. Per questo si diceva in *infra*, p. 113: «La rettorica è la *vita* storica dell'illusione, nel suo strutturarsi per pervenire all'assicurazione totale del proprio dominio nella vita dell'uomo. L'illusione si sdoppia pervenendo così a contenere in se stessa la propria negazione (la persuasione), in forma però necessariamente illusoria: la rettorica».

ogni minima parte del mondo astratto a cui si applica con il proprio “perché”, mostrando il *nome* di ogni evento all’interno dell’organismo assoluto del sapere, guidano e, secondo il filosofo, guideranno indisturbate la società in cui gli uomini non vogliono che continuare. P. 131 (26-33) – P. 132 (1-4) Michelstaedter esemplifica l’andare di ogni scienziato per le vie di un grande organismo del sapere, al cui centro egli invia la parte di sapere ottenuta col proprio lavoro: il sapere che viene di volta in volta lasciato in eredità agli uomini come vita assoluta alla quale essi si rapportano. Qualsiasi perché è dunque un rimando a questo postulato illusorio sempre presente, un ornamento dell’oscurità con il quale gli uomini chiudono gli occhi di fronte al dolore della propria vita. Ogni procedere scientifico produce un perché che viene inviato al postulato centrale, alimentandolo. P. 132 (4-15) In più, prosegue Michelstaedter, essendo la correlatività (il divenire) infinita<sup>111</sup>, l’attività della scienza è anch’essa costitutivamente infinita, ovvero non può mai ritenersi finita. L’organismo del sapere deve sempre essere alimentato<sup>112</sup>. La coerenza della scienza si manifesta, da questo punto di vista, proprio nel fatto che essa non si presume finita, bensì «[...] fa professione della sua infinita via» (PR, p. 132), ed in ciò si finge onesta (ovvero persuasa!). P. 132 (16-26) – P. 133 (1-6) Tale onestà è sempre e necessariamente una finzione, in quanto è un tratto del disonesto meccanismo adulatorio della retorica. Michelstaedter chiama *unredliches* tutto ciò che lo scienziato professa come parte della scienza<sup>113</sup>.

111. Come si è visto in PR, p. 43; cfr. *infra*, p. 48.

112. Questa infinità corrisponde, se pur in apparentemente mutato contesto, all’irraggiungibilità del limite della riduzione della vita, da parte della società. Cfr. PR, p. 143 (nota 2 di p. 142): «La vita è una grandezza irriducibile e a questo limite la società s’avvicinerà infinitamente ma non vi giungerà mai».

113. In nota 1 Michelstaedter porta un esempio di domanda e risposta del sapere. Da una parte vi è, evidentemente, la risposta illusoria, in ciò che

In questo modo egli ne ribadisce la contrapposizione rispetto all'uomo buono e giusto che si afferma con persuasione<sup>114</sup>. In quanto si afferma con tale disonestà, conclude il Goriziano, l'uomo, oltre a violentare le cose con la propria affermazione che cerca la continuazione, violenta la sua stessa richiesta di continuazione per la sufficienza del sapere assoluto che garantisce quanto lui non riesce di da sé a garantirsi. P.133 (7-22) – P. 134 (1-12) Più decisamente ancora Michelstaedter ribadisce il meccanismo per cui la scienza rende coerente la retorica. La propria absolutezza non viene più affermata come tale – «[...] la scienza non fa più affermazioni dogmatiche» (PR, p. 133) –, bensì viene affermata come infinità della via che si sta percorrendo. «[...] l'estremo artificio per farsi più sicura dell'avvenire» (PR, p. 133) è il rendersi coerente della retorica con se stessa (ovvero con l'illusione): nella professione del proprio sapere come sempre parziale (sempre riferito al grado degli studi), la scienza dice la vera vita non essere nella *persona* che ricerca, bensì nell'absolutezza del *processo* che conduce al sapere, allo scopo. Per questo la persona materiale viene messa da parte in ragione della *sufficienza* del processo assoluto che è suo correlato stabile, persuaso (il dio). Questo dio, questo lavoro infinito della scienza, concede a ogni *persona materiale*, che si curva e fatica nel procedere del lavoro stesso, diritto d'essere, ovvero adulazione dell'essere. Questa è, concludendo, la retorica scientifica: la retorica più coerente e potente. Essa è la duplicazione dell'elemento irrazionale della continuazione della vita. In quanto così duplicata, l'irrazionalità della vita viene costantemente (stabilmente, assolutamente) adulata con l'essere dalla sua figlia irrazionale, la vita del sapere.

essa chiede la continuazione con la soddisfazione dalla fame; dall'altra vi è la risposta retorica, che finge una *ragione* assoluta per il funzionamento della continuazione.

114. Cfr. PR, p. 88, la nota 2 sul significato di *redlich*.

P. 134 (13-28) – P. 135 (1-2) Michelstaedter riassume il significato della scienza contemporanea. L'uomo che nella frase ha qualcosa in comune con le cose è evidentemente il mortale, il quale, affermandosi nell'attualità per il continuare, *non può* affermarsi con persuasione. Quest'ultima viene finta dalla vita della scienza la quale, astraendo l'essere, elimina la contingenza che rivelava l'impotenza della semplice illusione, rendendosi capace di ricreare (credere di ricreare) regolarmente il momento della *soddisfazione* della volontà. È l'atto che viene finto all'uomo come soddisfazione del suo bisogno. P. 135 (2-35) – P. 136 (1-7) In questo modo Michelstaedter ha mostrato che la *verità* della scienza, in quanto rettorica massimamente coerente, consiste nell'essere la *tecnica* che procura all'uomo ciò di cui egli ha bisogno e che non riesce di per sé a procurarsi. Essa è il mezzo adeguato, e sempre più perfezionato, per ottenere gli scopi che di volta in volta l'uomo si prefigge, e che si risolvono essenzialmente nel togliere la voce al dolore, soddisfacendo la qualsivoglia puntuale volontà. Il mondo delle macchine di cui l'uomo si circonda sempre di più non fa che rendere manifesta la natura intrinsecamente tecnica del suo abitare il *mondo*, ovvero il contenuto della sua illusione. La violenza della scienza, in quanto guida (“ultime leve”) dell'apparato tecnico in cui consiste la società, concede all'uomo la comodità del vivere, la soddisfazione sempre presente (sempre finta, creduta) della propria volontà. La loro guida si fa presente sempre di più in ogni ambito della vita dell'uomo, eliminando così il carattere violento della propria affermazione nella finzione di un comunitario progresso dove ognuno lavora per il bene di tutti. Ma, come si è già visto<sup>115</sup>, l'amore reciproco della società, in quanto amore contraccambiato, non è che travestimento della violenza con la quale ognuno si afferma sugli altri, sulle *cose fra le cose*. In quanto gli uomi-

115. Cfr. PR, p. 63 e *infra*, p. 82.

ni si devono *affidare* alla capacità della scienza di realizzare scopi (hanno cioè bisogno dell'affermazione doppiamente illusoria della retorica), poiché tale realizzazione è ciò che essi credono di volere, Michelstaedter prevede che il linguaggio andrà pian piano depurandosi da tutte le forme (espressioni) che non manifestino *direttamente* la relazione tecnica di ottenimento dello scopo, e diverrà perciò il *linguaggio dei termini tecnici*: ovvero degli ornamenti dell'oscurità<sup>116</sup>. Ecco spiegato perché la società inneggia agli scienziati come ai suoi pionieri, poiché con il loro lavoro essenzialmente tecnico, anticipano e rendono possibile l'organizzazione perfetta della vita che non vuole altro che la propria continuazione, che vuole cioè l'*impossibile*. Essi sono infatti gli «[...] strumenti inconsci» (PR, p. 136) della vita della società di uomini che si affermano senza persuasione; né più né altro, che estremo apparato dell'insanabile volontà di vita. Michelstaedter passa ora a guardare la vita di questa società, ovvero la retorica nella vita.

### III. La retorica nella vita

Le righe che precedono l'inizio del capitolo, così come la stessa citazione leopardiana, sono ormai facilmente inquadrabili all'interno del discorso che il Goriziano sta conducendo: la società è il fiore del bisogno d'affermazione futura di ogni singolo uomo; questo fiore astrae l'infelicità e la solitudine di tutti gli uomini, che mancando di se stessi mancano di tutto, e si manifesta come felice e persuasa. In quanto fondata sull'affermazione illusoria – violenta – di ciascun uomo, quella società o comunella è vista come regno della malvagità.

116. Suona quasi superfluo notare come il rigore del Goriziano gli permetta di vedere ciò che oggi è sempre di più spettacolo agli occhi di tutti.

*I. Il singolo nella società*

1°. (L'altro lato dell'iperbole)

P. 137 (1-20) – P. 140 (1-9) Michelstaedter guarda ora l'individuo che si afferma rettoricamente e la sua vita/via. In quanto esattamente antitetica rispetto alla via alla persuasione, la sua vita è l'altro lato dell'iperbole (sempre per soddisfare i matematici), lungo il quale l'individuo chiede sempre di più per sé nell'affermazione della propria persona assoluta come cittadino della società. Questo è il borghese. Il dialogo con questo grosso signore, così com'è estremamente godibile, risulta una limpida rappresentazione dell'affermazione rettorica, correlato assoluto della continuazione materiale della vita. La sicurezza di questo individuo, ovvero la stabilità della sua persona assoluta, è così ben finta nella sua affermazione attuale da professarsi tale persino di fronte alla morte. L'esperimento fatale non può in alcun modo toccare questo individuo, eppure ben lo sconvolgerebbe se dovesse veramente presentarsi. Michelstaedter, smarrito, si riprende rendendosi conto che questo individuo non è che l'astrazione perfetta rispetto alla sua stessa vita illusoria, che chiede la continuazione (il vino che passa sotto torchio). P. 140 (10-16) – P. 141 (1-8) Un'altra filosofia storica fornisce al Goriziano l'esempio perfetto di questa individualità che si afferma in maniera doppiamente illusoria: il pensiero hegeliano in quanto illusione della natura razionale del reale che perviene progressivamente a se stesso in quanto siffatta razionalità. Il dio che si mostra nelle cose. In questa filosofia, agli occhi di Michelstaedter, si ha per così dire un'ammissione mirabilmente limpida (e inconsapevole) del carattere illusorio del proprio contenuto, in quanto vita della razionalità. La *verità* materiale della continuazione di qualunque vita che vuole continuare viene totalmente eliminata dall'ambito del *vero*, in quanto questo non può che essere nella manifestazione della propria libertà razionale fine a se

stessa e che, si badi, di se stessa gode. Il Nostro non può che trattare queste parole con un tocco di ironia. P. 141 (8-13) – P. 142 (1-2) Infatti, ripete ancora il filosofo, tutto ciò *non può* che essere un correlato illusorio all'illusione della vita che, schiava del futuro, afferma l'essere isolato dalla volontà. P. 142 (3-12) A questo, però, l'uomo sociale *non vuole più* prestare ascolto. La trama della sua doppia illusione è in sé perfetta (ben rotonda!). Gli argomenti esposti nel discorso di PR perdono in tutto il loro significato: la vita è altra, e bisogna concentrarsi su di essa in modo da trarne il maggior godimento possibile; questa è la libertà della civiltà umana. La libertà d'essere schiavo. P. 142 (13-26) – P. 144 (1-2) Egli è schiavo in quanto è un continuo sacrificio della propria attualità in nome della ricompensa della partecipazione ai *beni* che la società elargisce. La sua vita non è che un «[...] lento oscuro e continuo tormento» (PR, p. 142), che egli non confessa<sup>117</sup>, in cambio del quale egli ottiene la soddisfazione (apparente) in ciò che di volta in volta vuole. Agendo come agisce, egli non fa altro che chiedere le cose che chiede come giuste per sé, appunto, in cambio del suo lavoro. È l'altro lato dell'iperbole: una illusione continua di piacere senza vita, ovvero senza volontà diretta delle cose. Come già notato<sup>118</sup>, la società tenderà infinitamente all'annullamento (versamento, degenerazione) della vita, senza però mai potervi raggiungere; ciò è di per sé chiaro: se la rettorica procura il piacere astraendo (doppiamente) dalla vita della persona ciò che le è *sufficiente*, appunto, per procurare tale piacere apparente, volontà di volontà, allora la vita, ossia la totalità concreta del contenuto dell'illusione attuale, non potrà essere totalmente ridotta dal suo processo. La specularità di questo lato dell'iperbole rispetto all'altro viene chiarita

117. È la duplicazione dell'oscuro dolore inconfessato che stilla sotto ogni cosa. Cfr. PR, p. 55 e sgg. e *infra*, p. 73 e sgg.

118. Cfr. *infra*, p. 139.

per contrasto; le descrizioni impiegate sono ormai tutte note al lettore. In quanto nel suo vivere/lavorare l'uomo rettorico altro non vede che la possibilità di riaffermazione futura – essendo il suo presente vuoto dell'affermazione concreta –, egli non può possedere le cose (o il suo possesso non è che contenuto dell'illusione), bensì è posseduto da esse, ovvero la sua affermazione dipende interamente dalle altre cose: in questo caso, rettorico, dalla società in quanto insieme di cose che fingono una vita assoluta rispetto a quella della continuazione materiale, cioè della volontà del futuro per cui si è posseduti dalle cose. P. 144 (2-27) Gli individui della città/società, che in quanto individualità illusorie vogliono la propria affermazione futura vivendo in balia della propria debolezza di fronte all'infinita *potestas*, non però appaiono così precari, bensì nel possesso della sicurezza della propria vita, coscienti di come fare per gestirla e trarne il massimo godimento. In ciò, si ripeta, essi degenerano. Le parole che compongono la loro vita – educazione civile, attività di progresso, morale, giustizia – non sono altro che gli abbellimenti con cui l'oscurità della loro vita e violenza cambia volto, diventando così architrave della vita sociale. Citando Platone, Michelstaedter ribadisce che l'uomo, in quanto partecipa a suo modo (per il suo dato ruolo) all'organismo del sapere (o del lavoro, è lo stesso), ritiene affermata la sua persona assoluta che è parte del mondo ulteriore rispetto alla materialità: egli è saggio non solo riguardo alla propria oscura mansione, bensì anche riguardo alla vita nella sua assolutezza. Con Cristo si ribadisce la duplicità illusoria di questa affermazione<sup>119</sup>. Il regno che viene costruito su questa doppia illusione che specula sulla debolezza costitutiva della prima è dunque il regno dell'istituzionalizzazione della violenza, regno della rettorica. La speculazione in quanto tale è l'anima di questo regno: è la stessa rettorica in quanto si affer-

119. Così come in PR, p. 98, nota 1.

ma nell'attualità dell'individuo che non riesce (non potendo) a prendere su di sé tutto il peso della propria vita. P. 145 (1-29) Il complesso sociale intensifica/estende la potenza attuale dell'individuo – potenza che, in quanto attualmente presa per sé, è la potenza finita della sua illusione semplice – in modo che l'intero complesso possa continuarsi, che cioè tutti gli altri possano adattarsi ai modi preparati per estendere attualmente la loro potenza. Nell'intero complesso sono cristallizzate (istituzionalizzate) tutte le tecniche per la soddisfazione o adulazione attuale dell'individuo, le quali sono tecniche in ciò che vengono create a immagine e somiglianza di quanto il passato umano ha prodotto (s'intende, fatto, agito) nelle individualità forti. Nella misura in cui l'individuo col suo oscuro lavoro si ritaglia un posticino, un diritto di partecipazione all'intero complesso di queste tecniche, egli ne può appunto usufruire in modo da ricavarne l'adulazione che più gli si confà. Così, si ripeta, tutti coloro che svolgono quel piccolo dato compito, ottengono in cambio la potenza (la previsione, in queste righe) per ottenere la propria adulazione. Ognuno è ruota di un grande ingranaggio che la fa girare. Per queste ragioni il lavoro dell'uomo viene paragonato da Michelstaedter al mettere una moneta nell'organo meccanico in cambio d'una melodia. Come nell'illusione semplice l'uomo «[...] non vede tutta l'opera che il dio ha fatto» (PR, p. 50), così, nella doppia illusione rettorica, egli compie un lavoro «[...] familiare e istintivo nel modo, ma oscuro nella ragione e nel suo fine» (PR, p. 145). La dovuta citazione di Aristotele (la cui mente è, si è visto, primo motore di questo regno), conduce il Goriziano a parlare dell'elemento principale che alimenta questo mondo: la sicurezza.

## 2°. (La sicurezza)

P. 146 (1-13) Le prime righe definiscono la sicurezza. La vita è un gioco di forze (o gioco di potenze): con la rinuncia alla

propria forza attuale (= illusione semplice) in nome dell'oscuro lavoro, l'individuo guadagna la forma/sicurezza (= persona assoluta, retorica) della forza in grado di imporsi sulla totalità delle altre forze, siano esse uomini o cose, ovvero sulla totalità di spazio e tempo. Egli guadagna (crede di guadagnare) la forza di continuare. La differenza tra le cose su cui ci si impone implica però la differenza sul modo dell'imposizione: da questo punto di vista bisogna ritornare a considerare il rapporto tra illusione e doppia illusione. P. 146 (14-31) – P. 147 (1-26) Con “lavoro” Michelstaedter intende qui non lo specifico lavoro che afferma la persona assoluta, con il quale essa può usufruire dei benefici elargiti dalla società, bensì l'azione attuale del mortale che si afferma per continuare, il suo ricavare con la propria forza la possibilità della continuazione, la sicurezza appunto. Questo è l'agire dell'illusione della persuasione – la sicurezza sociale è invece la proprietà. Entrambe, come risulta evidente, sono forme della violenza: l'illusione stessa è violenza<sup>120</sup>. Il lavoro della persona per continuare è dal Goriziano mostrato come rapporto dell'individuo con l'insieme di cose e agenti che compongono il globo terracqueo, la terra isolata dalla volontà di continuare. Non appena un proprio simile si fa innanzi, l'uomo, se vuole continuare, *deve* contendersi con lui la possibilità del lavoro sulla terra. La lotta rende dissimili i due che in realtà sono simili (ovvero due individualità illusorie): in questo modo, l'illusione si raddoppia. Da questo punto in poi, ognuno dei due è *cosciente* di ciò che deve fare per garantire la propria continuazione: egli *sa* la vita che deve essere affermata, il suo ruolo, i suoi diritti e doveri, che non si esauriscono nella pura continuazione materiale (la quale è invece motore ineliminabile della sua vita). La proprietà è l'i-

120. Cfr. *infra*, p. 81 e sgg.

stituzione di questi due ruoli, del servo e del padrone<sup>121</sup>. Che Michelstaedter in queste pagine identifichi la *violenza sociale* con la qualità dei rapporti all'interno del modo capitalistico di produzione della ricchezza (dei beni, della soddisfazione!), non significa che secondo lui altre forme del diritto (schiavitù, servitù della gleba, ecc.) siano da considerarsi come scevre dall'illusione rettorica – tanto che quest'ultima risulta, come si è già accennato, fondata *concretamente* dalla filosofia platonica, è la sua repubblica<sup>122</sup>. Il rapporto tra queste due persone, infarcito e abbellito dalle parole della vita assoluta, è in verità rapporto “cosale”, ossia rapporto alla materia utile per la propria continuazione, materia della sicurezza.

P. 147 (27-32) – P. 149 (1-5) Michelstaedter precisa allora che al padrone serve garantire che lo schiavo non muoia durante il suo lavoro – gli serve cioè garantire la rigenerazione quotidiana della forza lavoro, della prima illusione –, di modo ch'egli ogni giorno «[...] muoia per lui» (PR, p. 148). Questo morire è lo stesso continuo morire del mortale che s'afferma solo in

121. È la duplicazione dell'alternativa fondamentale in cui si esplica la condizione dell'uomo che non si afferma con persuasione, ovvero di essere «[...] figlio e padre, schiavo e padrone di ciò che è attorno a lui, di ciò ch'era prima, di ciò che deve venir dopo: *cosa fra le cose*» (PR, p. 42). Cfr. anche *infra*, p. 44.

122. Neppure la società dei produttori diretti, l'ideale società comunista, potrebbe dirsi libera da un'impalcatura rettorica, come se si potesse realizzare in quanto società della violenza solo in riguardo alla natura. Il rapporto al modo di produzione capitalistico è comunque inevitabile in Michelstaedter: da una parte, poiché questa è la forza sociale dominante sia ai suoi che ai nostri giorni, dall'altra, poiché il capitalismo rappresenta indubbiamente un modello sociale che si avvicina prepotentemente alla coerenza della rettorica nell'organizzazione tecnico-scientifica della vita; esso è infatti un modello sociale che tende ad eliminare quegli ambiti dell'affermazione inadeguata dell'uomo, i quali non risultino direttamente implicati dal processo del perseguimento di scopi (del profitto, nel suo caso).

relazione al bisogno di vivere, cioè di non morire<sup>123</sup>. È la speculazione prima vista. Offrendo allo schiavo la continuazione della sua *vita* il padrone ottiene in cambio la propria sicurezza nel suo lavoro: la sua attività violenta, la sua *forza* che gli garantisce la sicurezza ha calato le radici nel più profondo della debolezza altrui, appunto nella totalità della sua vita in quanto necessità del futuro, paura della morte. Per questo si dice che il padrone non impone il lavoro *con la forza* all'altro, bensì attraverso il suddetto meccanismo speculativo. In questo meccanismo si vede dunque l'amore contraccambiato, ovvero la convenienza reciproca a portare avanti questo "equilibrio" del rapporto di forze, che oscura la vera violenza che si scatena da entrambe le parti. Con rigore, Michelstaedter mette in luce (anche nel paragone con l'acqua, il peso) il fatto che colui che non ha più bisogno del futuro, colui che *non è* tale bisogno, non può che essere automaticamente libero, in quanto recide radicalmente la possibilità di espressione della violenza del padrone. «Lo schiavo che non ha più bisogno del futuro [...]» (PR, p. 148) è e non può non essere l'individuo che si afferma nell'attualità con persuasione: egli nega la propria illusione attuale nel non temere più la morte. Se questo però non avviene, prosegue il triste gioco dove ognuno guadagna la propria sicurezza, di fronte agli altri uomini e di fronte alla natura. Le loro persone sono complementari, ognuno necessita dell'altro in quanto mezzo per l'ottenimento dello scopo, il futuro voluto. P. 149 (6-27) – P. 150 (1-17) La tensione della violenza costitutiva di tale rapporto non però si manifesta come tale nel complesso organismo della società. Infatti, le parole con le quali quest'ultima si dà costituzione, codice, abbelliscono

123. Si ricordino le tre righe che inaugurano il capitolo *Illusione della persuasione* (PR, p. 43): «Questa continua deficienza – per la quale ogni cosa che vive, muore ogni attimo continuando – ogni cosa che vive si persuade esser vita».

il violento meccanismo che procura la sicurezza di tutti con l'immagine di uno status assoluto – quello di persona –, per il quale a tutti dev'essere appunto garantita tale sicurezza. Se pur in ogni rapporto dell'uomo con il suo simile, entrambi non vedono che materia utile per la loro continuazione – ovvero usano della relazione senza amare la totalità di questa<sup>124</sup> (l'etiope e l'eschimese) –, la società abbellisce tale rapporto adulando entrambi come persone (assolute!), le quali hanno dunque uguale diritto alla propria continuazione. La società non può tollerare schiavi: essa è dunque doppia illusione, ossia finzione del fatto che i mortali, gli schiavi dell'illusorio “bisogna vivere”, non siano ciò che credono di essere, appunto schiavi. P. 150 (18-32) Portato il discorso a livello personale, Michelstaedter continua: in cambio del suo applicarsi alle vie date dagli uomini, cioè in cambio del suo affermarsi come persona assoluta della rettorica, la società gli fornisce la *sicurezza* di fronte a tutti gli altri uomini e, nella misura del possibile, di fronte alla natura. Questa sicurezza consiste nell'*adulazione* d'essere una persona. Se l'uomo è in ogni punto attuale apparire dell'essere<sup>125</sup>, di una determinata conformazione di determinazioni (che in quanto tale è isolata rispetto al tutto concreto), la società rende stabile e dunque sicuro il soggetto che si sente padrone di questo apparire, dicendogli che egli è una persona, che come tale è partecipe dell'assoluto organismo del sapere umano. P. 150 (32-33) – P. 152 (1-22) Per queste ragioni il filosofo parla della società come del migliore dei padroni, poiché essa è l'istituzionalizzazione della speculazione sul bisogno di vivere d'ogni uomo: tale speculazione

124. Questo è, come si vede facilmente, il contrario dell'agire persuaso nel beneficio. Cfr. PR, p. 82: «ma in ogni cosa che queste relazioni gli offrano egli deve amare la vita di questa e non usar della relazione: *affermarsi senza chiedere*».

125. Cfr. PR, pp. 44-45 e *infra*, p. 54.

è il collante che tiene insieme tutto lo svolgimento del vivere sociale nel tempo. Il codice penale è dunque il capolavoro di persuasione (= finzione di sicurezza, di persona assoluta), con il quale il vivere dell'individuo viene irregimentato a quella serie di azioni che non turbino il procedere generale dell'ingranaggio. Più ancora il Goriziano ribadisce il carattere violento della proprietà e il suo strutturarsi nella vita sociale, come forza che mantiene schiavi gli individui. L'uomo della società, in quanto vi partecipa, delega a questa lo *svolgimento* della propria violenza mortale. Se pur egli è piccola volontà (= illusione della persuasione), la violenza costitutiva di tale volontà egli la fa perpetrare dal grande organismo sociale, il quale, professandosi totalmente (almeno teoricamente) scevro dalla violenza, lo persuade che la sua vita non sia affermazione violenta, cioè materiale bisogno di continuare, bensì assoluta persona che si afferma nel lavoro sociale. Michelstaedter non fa dunque che prendere sempre e continuamente di mira il meccanismo doppiamente illusorio, la retorica, per la quale l'uomo si *persuade* che la sua vita non sia la (o non si esaurisca nella) continuazione materiale, bensì sia libera e assoluta, nella persuasione.

P. 152 (23-33) – P. 154 (1-6) La società è dunque onnipotente, cioè innegabile. Essa, portando a coerenza l'illusione dell'uomo, vive della propria negazione, la ingloba in ogni sua affermazione in modo da continuare. Questo non in astratto o in generale, ma in ogni momento: se essa è l'organismo assoluto della libertà (della persuasione, dell'affermazione concreta dell'essere, della realtà!), ciò può essere solo in quanto essa è *interamente* composta di deficienza, delle deficienze di tutti gli uomini che sommate, fatte combaciare in un sempre più perfetto apparato tecnico-scientifico, compongono l'assoluto privo di deficienza. La società è (crede di essere o, è apparen-

temente) la legge della propria negazione, la quale la afferma concretamente; è la sua materia, la sua carne, il suo sangue. Essa è l'innegabile. In queste righe Michelstaedter non fa altro che ribadire tale carattere innegabile, poiché estremamente coerente, della società che è vita della rettorica. Tale innegabilità, si badi, non può che essere *in ogni momento* una innegabilità creduta, ovvero il contenuto d'una fede, l'illusione che intenziona il nulla. Infatti, il contenuto di tale fede è se stesso (e dunque innegabile) solo in quanto l'individuo accetta, in ogni punto attuale, la cambiale del proprio "bisogna vivere", ovvero non si afferma con persuasione. L'affermazione non persuasa impone, e in ciò si conferma l'innegabilità, che l'individuo sia un continuo soffocare ogni espressione di vita altra rispetto all'affermazione della persona assoluta della società, ovvero un soffocare la persuasione, propria e degli altri. In questo, com'è evidente, sente riaffermato il suo correlato stabile e assoluto, egli sente cioè «[...] l'autorità del compositore» (PR, p. 153) della melodia perfetta che viene in ogni momento suonata da questa immensa orchestra sociale.

### 3°. (La riduzione della persona)

Come già sopra accennato, nella misura in cui l'individuo si adatta alle vie date della società, e dunque postula nella potenza di questa la realizzazione della propria volontà di vita, la *sua* potenza attuale, cioè la sua illusoria capacità di imporsi sulle cose per continuare, degenera. La vita che pulsa in ogni sua affermazione attuale, l'illusione della persuasione, piano piano si disgrega rivelandosi perciò sempre più impotente. Parlando di questa degenerazione, o riduzione, Michelstaedter si riferisce sia all'individuo singolo, nel corso della sua vita, sia all'uomo nel procedere dei secoli: riguardo a questo secondo lato, ciò significa che per il Goriziano, la razza umana, nel perfezionare sempre di più l'apparato tecnico-scientifico-sociale e tut-

ti i suoi ingranaggi, stia progressivamente perdendo tutta la forza sia fisica che psichica dell'illusione con cui si afferma come si afferma. La razza umana sta diventando impotente nella postulazione sempre più perfetta di una potenza che la tenga in piedi, la quale rivela sempre di più i suoi tratti divini, ossia, per Michelstaedter, di essere l'infinita potenza che sta di fronte alla potenza finita del singolo nella sua affermazione attuale<sup>126</sup>. P. 154 (7-19) – P. 157 (1-5) L'uomo si adatta alle modalità convenute per ottenere la sicurezza di continuare ma, ammonisce Michelstaedter, egli «[...] non ha in sé vigore a conservarsi ciò che non per suo valore gli appartiene» (PR, p. 155). Queste pagine sono esplicite e dunque di semplice lettura. Quanto più l'organismo *tecnico* della società e la sua vita assoluta vengono presi per sufficienti, e dunque affermati come vera vita della persona, tanto meno l'individuo possiede nella sua illusione attuale la capacità (previsione, sufficienza alla contingenza) di ottenere da sé il futuro. «Ogni progresso della tecnica istupidisce per quella parte il corpo dell'uomo» (PR, p. 156); quindi il progresso globale della tecnica, inteso come tendente alla sostituzione progressiva di tutte le capacità sia fisiche che psichiche del mortale<sup>127</sup>, corrisponderà al suo istupidimento totale – meno che per la sua oscura mansione sociale. P. 157 (6-31) – P. 158 (1-19) L'uomo così degenerato è totalmente diverso da quello che ha nella sua attualità la potenza per il continuare, sebbene entrambi siano contenuto dell'illusione che, appunto, isola l'essere per l'ottenimento del futuro; entrambi sono nulla. Il filosofo propone degli esempi per mostrare tale differenza: la distanza tra l'organico e l'inor-

126. Cfr. di nuovo PR, pp. 55-56 e *infra*, pp. 73-74 e 138.

127. In quanto si sta parlando del contenuto dell'illusione, ovvero del mortale e del suo mondo, si possono considerare psichico e fisico come due *mondi* diversi.

ganico<sup>128</sup>. P. 158 (20-34) – P. 159 (1-13) La riduzione dell'individuo implica, come s'intuisce facilmente, anche la riduzione delle sue capacità professionali, le quali, un tempo globali, si trasferiscono progressivamente nell'apparato tecnico corrispondente. Michelstaedter vede il progressivo *versarsi* del corpo dell'uomo e della sua vita in numerosi fenomeni a lui contemporanei. P. 160 (1-29) – P. 162 (1-19) Parallela alla riduzione fisica, viene ripetuto, corre la riduzione psichica o dell'intenzione dell'uomo. Il pentacolo dell'uomo sociale, costituito da cinque limpide negazioni dell'attività del persuaso<sup>129</sup> (il beneficio), è da Michelstaedter proposto come struttura essenziale della psiche dell'uomo sociale. Egli è cosciente di doversi curare del suo oscuro lavoro (oscuro perché non ne conosce la ragione, né lo scopo ultimo), perché questo è richiesto dall'organismo che gli elargirà le tecniche per la sicura e magari anche godibile continuazione. L'effetto più chiaro di

128. Perciò egli parlava di «un aggregato inorganico di nomi [...]» (PR, pp. 107-108) o di «[...] *assenso inorganico*» (PR, p. 124), o altre espressioni affini, tutte confermantissime quanto sin dall'inizio era stato chiarito come scarto tra le due individualità illusorie, cfr. PR, p. 98: «La prima è sufficiente alla relatività di ciò che vive; la seconda che vuol metter questa relatività come assoluta, è insufficiente del tutto, è fuori dalla vita, fuori dalla sua potenza: è *impotente*». Questo punto dell'analisi michelstaedteriana potrebbe incontrare l'obiezione secondo la quale anche questa seconda individualità illusoria sarebbe «sufficiente alla relatività di ciò che vive», in ciò che appunto si afferma nell'attualità con la propria potenza, questa potenza essendo la capacità di accomodarsi ai modi tecnici della vita. Sennonché questa obiezione perde di vista il fatto che, da un lato, essa coglie nel segno, in quanto conferma che anche la vita rettorica è forma dell'illusione, e dall'altro, non fa che confermare la differenza tra le due forme di illusione, poiché mostra che nell'affermazione rettorica, l'individuo non affida la propria potenza a quella parte di sé (dell'apparire attuale) che considera come soggetto, bensì a quella parte di sé che vede come società, tecnica, mondo (oggetto).

129. Le quali, si badi, possiedono il loro modello o matrice nell'educazione del bambino alla «*sete di sapere*», ovvero al bisogno di affermazione della persona assoluta; cfr. PR, p. 100 e *infra*, p. 119.

questo agire – contrario al beneficio della persuasione –, è la de-responsabilizzazione, cioè l'essenziale incapacità di farsi carico o di vedere la propria violenza, il significato *concreto* dello stare al mondo. La de-responsabilizzazione è dunque l'impossibilità (attuale!) di affermarsi con persuasione. Le cose che il mortale incontra non sono le cose stesse: i colori, i suoni, l'aria, la stanchezza ecc. bensì gli oggetti del vivere sociale: case, uffici, banche ecc. Egli non vive più in mezzo ai luoghi, bensì in mezzo ai *luoghi comuni*, che sono tali in quanto a tutti consentono di ottenere, in cambio di un certo oscuro lavoro, la sicurezza della continuazione. Neppure gli altri uomini che gli sono accanto sono uomini dei quali egli senta il patire, bensì buoni o cattivi *aiuti* all'ottenimento del futuro voluto. Il corretto funzionamento di ogni affermazione attuale è quanto gli basta per considerare cose le *cose* che lo circondano, le quali sono invece il nulla che viene intenzionato dalla sua persona che è nulla. Il mortale conduce questo triste gioco fino...fino alla morte. P. 162 (20-30) – P. 164 (1) Michelstaedter ipotizza di guardare all'interno della testa dell'uomo comune (sociale). Ivi vede un mondo isolato rispetto all'attualità di ciò di cui ha coscienza; un mondo dove pallide immagini delle cose, alcune vicine, altre lontane, si combinano, sostituiscono, avvicinano, allontanano, il tutto guidato da un'unica e ineliminabile fame: la volontà del futuro. È la realtà dell'uomo che si affida ai modi rettorici dell'affermazione, alla doppia illusione. Gli oggetti di questa realtà non sono che i «[...] τόποι della rettorica» (PR, p. 163), ovvero le cose che vengono considerate sufficienti per l'affermazione della persona assoluta e del suo oscuro lavoro. P. 164 (1-22) Guardando nella testa dell'uomo Michelstaedter vedrebbe dunque non un sogno, ossia la vera illusione della persuasione che in ogni punto si afferma come si afferma, bensì un groviglio di sogni coi quali l'uomo s'adatta a vivere il proprio sogno (doppia illusione). Il sogno è in quanto tale «[...] l'intima misura della vita» (PR, p.

164), ovvero l'illusione di cui ognuno, in ogni punto attuale, vive; in esso, l'individuo si afferma con la propria potenza attuale, capace o meno di combattere la resistenza delle cose, in vista del poter continuare. In quanto l'uomo è questo sogno, tutti i τόποι della retorica (i segni, le parole ecc.) non sono ciò che sono, bensì esclusivamente materia della sua continuazione. L'uomo che però vive di quei segni, di quei *luoghi comuni* finti dalla società per addomesticarlo, si ritrova nell'incapacità di esprimere quell'unica e fondamentale verità della propria illusione. La nudità dell'illusione diventa l'ineffabile. L'ineffabile non però rimane tale; infatti esso acquisisce posto nell'infinito procedere del discorso rettorico grazie alle espressioni di cui Michelstaedter da un assaggio ("non ti so dire", "non puoi immaginare", ecc.): risolta l'eccezione con espressioni consuete, l'uomo della retorica può continuare a vivere<sup>130</sup>. P. 164 (22-24) Le espressioni consuete, le formule cristallizzate, l'insieme infinito (= in continua espansione, come il sapere della scienza) dei nomi atti a denominare tutte le cose che compongono la vita assoluta – di tutto ciò si compone il linguaggio della retorica, su cui ora il filosofo pone l'attenzione. Si deve tener presente una cosa fondamentale di questa analisi: il linguaggio non è retorica in quanto tale, bensì in quanto è linguaggio della personalità illusoria che postula la potenza della propria continuazione nella continuazione dell'organismo sociale. In questo senso il linguaggio è mezzo: esso è linguaggio di persuasione se nell'attualità il parlante si afferma con persuasione, ovvero non temendo la morte, negando la presunta concretezza del contenuto dell'illusione<sup>131</sup>; e così, anche per l'illusione e per la doppia illusione, la retorica. Per

130. Questo, si noti, è lo stesso *contrappunto* di cui parla la prefazione a PR; cfr. PR, 36.

131. Anche questo è linguaggio contraddittorio (illusorio), come chiariremo (cfr. *infra*, II, 2.2), ma è il linguaggio a cui la contraddizione (l'illusione) appare come tale.

contro, se il linguaggio è tale in quanto affermazione rettorica, esso vive del cristallizzarsi delle forme che in esso permettono una più efficace opera persuasiva (cioè doppiamente illusoria). Preso da questo punto di vista, il linguaggio perde il suo status di mezzo utilizzato da un soggetto, diventando esso stesso soggetto dell'azione rettorica, ovvero dell'illusione della vita di una persona assoluta, correlato dell'illusione materiale che vuole il futuro. Riprendendo, per ogni *cosa* che accade nella vita che si afferma rettoricamente, gli uomini danno un nome convenzionale (Parmenide). P. 165 (1-34) – P. 166 (1-8) Attraverso questi nomi ed espressioni consuete gli uomini sociali fingono la comunicazione delle cose (o fatti) che in verità non conoscono, non affermandosi in modo persuaso. Le due forme a cui si riducono essenzialmente tutte queste forme di comunicazione (della comunicazione quotidiana dell'uomo) sono simpatia o antipatia, positività o negatività, ossia l'affermazione della cosa come facente parte o meno dell'insieme di cose utili per il futuro. Il carattere rettorico o doppiamente illusorio di tale comunicazione risiede proprio in ciò, che il parlante si convince di *sapere* che cosa siano le cose che ha di fronte – o, che è lo stesso, si convince che questo sia il sapere della sua persona assoluta che non si esaurisce nella continuazione materiale –, e di utilizzare il linguaggio come mezzo per esprimere le stesse, quando in verità, egli non è che fruitore inconscio di un inorganico complesso di espressioni, cristallizzazioni delle formule via via più persuasive, con le quali il mondo rettorico si perpetua nella sua innegabilità. Il suo partecipare a questo universo linguistico illusorio avviene attraverso la memoria, forgiata alla forma della rincorsa all'affermazione persuasiva più immediata (ovvero la forma della rettorica). Egli è una macchina che ripropone una melodia *già scritta* dalla storia della civiltà. Con la partecipazione al patrimonio linguistico cristallizzato, l'uomo borghese ha *sempre meno* bisogno di affermarsi in relazione alle cose per il suo

continuare, tanto è assorbito dall'affermazione della persona assoluta nel linguaggio. P. 166 (9-23) Sebbene il modo congiunto di significazione sufficiente (“io so che questo è”<sup>132</sup>) sia il vero modo dell'affermazione rettorica o la sua matrice, l'uomo sociale, che non esce in alcun punto dalla vita del proprio sogno, utilizza nell'esprimersi il modo diretto: ossia il modo dell'illusione della persuasione. Egli passa di cosa in cosa, dicendone quanto può dirne, senza che in questo dire abbia a professare la relazione della cosa e della sua persona assoluta, bensì solo esprimendo (credendo di esprimere) la realtà. A ogni espressione segue un'altra, tutte vissute come modo diretto. P. 166 (23-25) – P. 168 (1-10) I vari sogni dei diversi mortali (le varie facoltà di sogno), prosegue Michelstaedter, sono diverse in potenza e contenuto: le diverse persone sociali. Se nell'artista vive intatta la potenza del sogno, ovvero la sufficienza della propria illusione attuale, per la quale egli può *dare* la realtà in maniera più esaustiva, esprimendone i nessi lontani come vicini, nell'uomo semplice che conduce il suo oscuro lavoro in cambio della continuazione, l'espressione si riduce alla progressiva testimonianza delle cose che vede e riconosce come oggetti del suo vivere. Egli *significa* l'essere astratto dalla propria volontà utilizzando di volta in volta quei segni che la sua educazione gli ha impartito come sufficienti alla sua continuazione. P. 168 (11-18) – P. 169 (1-11) Nel ripetersi di questa prassi, di questo modo di vivere, ribadisce il filosofo, la lingua va progressivamente cristallizzandosi: ovvero perdendo la sua vitalità che permette l'affermazione attuale più piena, e prendendo sempre di più la forma tecnica (e dunque sintetica, immediata, sufficiente) che ne consenta l'impiego diretto nell'opera di persuasione. Il linguaggio degenera parallelamente alla persona; il movimento è lo stesso. Michelstaedter esemplifica in nota 3. P. 169 (12-16) – P. 170 (1-22) In

132. Cfr. PR, p. 97 e *infra*, p. 116.

questo modo, nell'affermazione non persuasa dell'uomo la realtà diretta viene a inglobare tutti gli elementi non attuali che compongono il sapere sufficiente a riproporre i contesti in cui l'affermazione ha fornito (o si *sa* che possa fornire) l'adulazione persuasiva. Questa è l'illusione raddoppiatasi nel suo vivere come linguaggio: essa deve *affannarsi* (s'intende faticare, lavorare per affermare ciò che non è in suo *possesso* attuale) a esprimere i «[...] rapporti di finalità, di necessità, di potenzialità» (PR, p. 169), ovvero i rapporti di cui vive la sua illusione della persuasione, come realtà diretta. Anche qui il Goriziano esemplifica. P. 170 (23-30) – P. 171 (1-22) La voce del “bisogna vivere” si alza di nuovo: tutti questi discorsi potranno anche essere condotti, ma non intaccano la funzionalità (l'efficienza tecnica) della lingua. «hai capito quello che volevo dire? dunque basta» (PR, p. 170). *L'importante* di questo linguaggio, la sua vera natura, è l'esser sufficiente alla finzione di una vita che viene affermata come correlato stabile e assoluto alla precaria persona che si continua nel tempo. Il linguaggio è il nutrimento continuo della vita doppiamente illusoria della rettorica, e in quanto tale, si ripeta, è questa vita stessa poiché è l'organismo che attira a sé la debolezza dell'individuo nella sua affermazione puntuale, rendendola forza sociale. Qualsiasi sia la natura particolare di questo linguaggio, esso sarà comunque espressione della nullità della miseria individuale che vuole continuare. Michelstaedter conclude ribadendo che la vita organica del linguaggio, ovvero la lingua in quanto viva espressione dell'uomo nell'attualità della sua affermazione, degenera con lui nel momento in cui egli si ritrovi ridotto a persona sociale che si afferma nell'assoluta rettorica della vita.

#### 4°. (Il massimo col minimo)

Il filosofo porta a conclusione la prima parte del capitolo (*Il singolo nella società*) descrivendo il caso limite della riduzio-

ne della persona (e degli uomini in generale) nel procedere della civiltà rettorica; si tenga però a mente che questo limite non potrà mai, secondo il filosofo, essere raggiunto *in quanto tale*, ovvero che il procedere sociale non potrà mai giungere a eliminare la vita nel suo essere affermazione attuale d'una volontà di vita (illusione della persuasione). P. 171 (23-28) – P. 172 (1-22) L'uomo sociale, che non deve più affermarsi come un tempo mediante l'impiego della propria forza (con l'illusione della *propria* potenza sulle cose), vive di tutti i benefici che la storia della civiltà ha saputo accumulare, i quali son venuti dall'affermazione delle grandi individualità persuase<sup>133</sup> (cioè da coloro che nell'attualità si sono affermati con persuasione, negando la presunta concretezza della propria illusione). I «[...] frutti dell'individualità *superiore*» (PR, p. 172) sono le cristallizzazioni dell'esperienza di quella stessa individualità con le quali l'uomo *inferiore* (= colui che nell'*attualità* non si afferma con persuasione) conduce la propria vita. L'ottimismo sociale è l'essere sufficiente di questo meccanismo: il fatto che all'uomo vada bene vivere godendo di quei frutti in cambio del suo oscuro lavoro. Esso è la conferma sempre attuale della vita rettorica; è l'affermazione attuale dell'uomo in quanto persona assoluta che si persuade di non essere *solo* volontà di continuazione. Questa affermazione attuale – l'ottimismo – è negazione della verità persuasiva, e perciò è azione contraria rispetto al beneficio persuasivo. Con la domanda Michelstaedter mostra che il mortale non ha il diritto di considerare dovere ciò che la società gli impone, ovvero di affermarsi rettoricamente (di affermare l'ottimismo sociale); che il mortale non abbia questo diritto<sup>134</sup> significa che ciò che fa è l'impossibile, è

133. Si ripeta, il testo di Michelstaedter si sta riconciliando, dopo il lungo percorso, con il contenuto essenziale della prefazione.

134. Per la differenza tra *diritti* e *doveri* della persuasione e della sua illusione cfr. PR, p. 76 e sgg. e *infra*, p. 94 e sgg.

nulla (e dunque è illusione, diritto illusorio). P. 172 (23-35) – P. 174 (1-16) Il Goriziano vede la società ormai perfettamente avviata verso il limite della riduzione della persona. Il futuro sta per rendere manifesti i suoi frutti. Il vivere dell'uomo sarà espressione di puro egoismo nell'esecuzione di un oscuro lavoro che permetta la continuazione del grande organismo: «Il νεῖχος avrà preso l'apparenza della φιλία quando ognuno, socialmente ammaestrato, volendo per sé vorrà per la società» (PR, p. 172), ovvero quando ogni affermazione di qualsiasi uomo non sarà che quell'amore contraccambiato (ἀντίερος) che nasconde la propria fondamentale violenza. Ogni parte del complesso tenderà all'efficienza assoluta e immediata, ovvero all'eliminazione totale di quelle affermazioni puntuali che non alimentino direttamente la vita assoluta della società che adula l'individuo con l'essere, dicendogli che è. Il danaro si libererà della sua *base materiale*, la lingua perverrà al silenzio, all'assenza di sé nell'efficacia persuasiva immediata. Qualsiasi modo di riaffermazione della società rettorica – «[...] “è il tuo dovere morale”» (PR, p. 173) – avrà effetto assicurato in quanto conterrà immancabilmente la propria verità (l'illusione della volontà come negata, o non esplicita), la *base materiale* della continuazione della vita; la società non smetterà mai di fondarsi sulla debolezza dell'uomo, sulla sua illusione. Il linguaggio si comporrà totalmente di ornamenti dell'oscurità<sup>135</sup>. Tutto si farà uguale, un'uguale efficacia di riaffermazione della vita assoluta (della rettorica). «Gli uomini si suoneranno vicendevolmente come tastiera» (PR, p. 174), ovvero, si ripeta ancora una volta, faranno l'*esatto contrario* (l'altro lato dell'iperbole) del dare la vita, dell'attività del persuaso. Il mondo sarà *perfettamente* adeguato al contenuto della mente di Aristotele, quando ha portato la negazione platonica della verità persuasiva in mezzo alla città, vendendola come la ve-

135. Linguaggio dei termini tecnici si diceva prima. PR, p. 135.

rità dell'assoluto. P. 174 (17-30) – P. 175 (1-34) Il futuro, dice Michelstaedter, è già in gran parte nel presente. La struttura della coscienza dell'uomo sociale (nato con la camicia) non ha bisogno d'essere commentata; il testo del Goriziano raggiunge in queste pagine una limpidezza perfetta, a cui poco si può aggiungere in sede di commento. Tutta questa persona non è che un aggregato di ornamenti dell'oscurità: una scienza della vita che viene affermata come stabile di modo da poter continuare ciò che si *crede* di volere, cioè la vita stessa. P. 175 (35) – P. 177 (1-6) La vita di questa persona sociale, che si finge stabile e assoluta, è invece precaria in quanto altro non è che illusione della persuasione: la stabilità può essere spazzata via in un solo momento dal destino. Le lamentele che gli uomini mettono in scena contro i fatti terribili che spazzano via la stabilità non sono che vani tentativi di riaffermazione d'un diritto ad avere; ma il diritto ad essere fiduciosi (cioè ad affermarsi come stabili) gli uomini non l'avevano, ossia quella stabilità o quella fiducia erano *l'impossibile*, il nulla. La società ha, conclude Michelstaedter, necessità di eliminare progressivamente tutto il malcontento derivato dal palesarsi della precarietà (ovvero della verità di tutti, in quanto individualità illusorie): questa è l'illusione che, in quanto doppia illusione, tende a divenire totalmente coerente con se stessa.

## II. *Gli organi assimilatori*

Le due domande di Michelstaedter sono molto esplicite nel mostrare il contenuto di queste ultime pagine che concludono l'opera. Le rispettive risposte non fanno che riproporre, in forma condensata, quanto il filosofo ha già espresso lungo la seconda parte della tesi.

1°. (Come si costituisca la *χολαχία* sociale)

P. 177 (13-26) – P. 178 (1-5) L'intima essenza della natura è la volontà «[...] *per la quale, ogni cosa che vive muore ogni attimo continuando – ogni cosa che vive si persuade esser vita*» (PR, p. 43). La volontà è volontà di vita, ossia di continuazione, e dunque di dominio delle cose in vista della continuazione. Se la *forma ultima della volontà*, quella che sorge in seno all'evento umano, tende infinitamente all'assicurazione della continuazione (alla stabilità, alla mancanza di deficienza) mediante la serie infinita di cristallizzazioni individuali, ossia mediante il processo della civiltà rettorica, essa non cessa comunque di essere ciò che è, volontà, ed è dunque costitutivamente insaziabile. Il processo rettorico di assicurazione del futuro *non può* giungere all'affermazione concreta del possesso attuale, all'affermazione concreta dell'essere, la persuasione, poiché esso, si ripeta, non è altro che forma ultima della volontà, che in quanto tale «[...] senza posa si toglie il possesso attuale di sé» (PR, p. 177). Si deve ribadire di passaggio, nonostante il filosofo non lo faccia in queste righe, che la volontà è il germe dell'illusione dell'uomo (è errore), per la quale egli ha a che fare con il nulla, con l'essere che diviene, si muta, l'essere isolato dalla persona illusoria dell'attesa del futuro. Se la volontà è violenza, l'ultima forma di volontà, la rettorica umana, tende all'eliminazione di questa violenza in modo da garantire il proprio corso. La società è questa eliminazione apparente della violenza. P. 178 (6-32) – P. 180 (1-12) Questa invenzione, prosegue Michelstaedter, prende impulso dagli organismi forti; bisogna fare attenzione, leggendo queste righe, a non confondere l'organismo forte con l'uomo che si afferma con persuasione. Gli uomini forti<sup>136</sup> sono coloro che affermano nell'attualità la propria potenza (illusoria) senza il ricorso al

136. Il forte è qui la "coscienza più vasta"; cfr. PR, p. 64 e *infra*, p. 82 e sgg.

meccanismo rettorico di affermazione d'una vita assoluta ulteriore rispetto a quella attuale; essi sono quelli che «[...] per se stessi meno avevano da temere» (PR, p. 178). In quanto essi non attribuirono valore a ciò che avevano fatto, alle vie da loro iniziate, su cui gli uomini deboli si sarebbero poi incamminati, essi furono i persuasi, ovvero le individualità che nell'attualità si affermarono, appunto, negando l'illusione. Dunque, quando si invita a non confondere le due figure, l'invito è a considerare che il persuaso non sia tale in quanto individualità forte, la quale produce la via su cui gli altri camminano, bensì in quanto la stessa individualità forte non si attribuisce valore, avendo l'onestà di negare la propria violenza amando gli uomini, il mondo, e dunque se stessa. Discriminante è sempre l'*attualità*. Persuaso non è colui che nell'attualità raggiunge uno scopo (crede di raggiungerlo), o che riesce a dominare dove gli altri cadono, bensì colui che nega la verità della vita vuole continuare. È impossibile che costui sia il debole, poiché quest'ultimo è per definizione colui che si adatta<sup>137</sup>, ovvero partecipa dell'insaziabile corso della volontà; ciononostante non è impossibile che il debole s'affermi nell'attualità come negazione della propria *debole* illusione. Nella negazione dell'illusione, il persuaso muove col suo amore il cuore degli uomini che non riescono però ad affermarsi così come lui fa. La concretezza dell'affermazione dell'essere nell'attualità persuasa i mortali la indirizzano alla vita, ovvero all'insaziabile volontà che astrae l'essere affermandone il divenire, la mutazione, il non essere. Così facendo, gli uomini portano avanti l'organismo sociale in nome di quelle individualità delle quali essi sono negazione. Dalla giustizia nasce il mondo della violenza, così come da quest'ultima, nella sua negazione, nasce la prima; questa è la *vita* della comunella dei malvagi. P. 180 (13-33) – P. 181 (1-12) Tutte le personalità che fanno del movimento di idee

137. Cfr. PR, p. 65: «Così nella vita il debole s'adatta».

la propria professione, prosegue Michelstaedter, non fanno altro che usurpare le parole dei grandi persuasi, e utilizzando l'*effetto* persuasivo, alimentano la grande macchina della società che dell'efficacia assoluta fa il suo credo; essi spingono «[...] la società al progressivo adattamento, all'organizzazione delle forze nemiche» (PR, p. 181), ovvero spingono la violenza dell'illusione verso la propria coerenza. Essi sono gli strumenti di cui la società stessa, vero soggetto dell'affermazione doppiamente illusoria, si serve per trovare conferma concreta in ogni affermazione puntuale dell'uomo; sono gli strumenti dell'essenza *tecnica* del vivere rettorico. P. 181 (13-20) – P. 184 (1-7) Per quanto riguarda la scienza, la vera portatrice della bandiera rettorica, forma più coerente della negazione della persuasione, si è già detto a sufficienza<sup>138</sup>. Essa è la personificazione più concreta dell'essenza *tecnica* della rettorica, della doppia illusione che è vita del nulla. Se il movimento della società è diretto alla sempre più perfetta coerenza di quest'anima, è chiaro che la figura dello scienziato che non ha altra vita rispetto alla sua ricerca del sapere per il sapere costituisce il modello delle future individualità che popoleranno la civiltà rettorica.

2°. (Come la *χολαχία* sociale si diffonda: la *δυσπαιδαγωγία*)

Il meccanismo sociale della rettorica si tiene in vita mediante l'educazione civile. Questa è essenzialmente un'educazione che infonde nel bambino la persona sociale, ovvero il *bisogno* di affermare la persona assoluta come correlato stabile della propria vita che si continua nella soddisfazione dei bisogni. Abituando i bambini, i quali in quanto uomini chiedono il valore attuale, ad attribuire valore alla persona sociale che per

138. Cfr. *infra*, il commento al capitolo *La costituzione della rettorica*, pp. 129-142.

accedere ai diritti deve ottemperare ai doveri, la società e il soggetto delegato, la famiglia, «[...] speculano sulla loro debolezza» (PR, p. 186), creando base sicura per l'avvenimento dell'illusione: i bambini si abituano a considerare vita la promessa del futuro in cambio di una certa oscura mansione nel presente, ovvero la più cristallina negazione della persuasione che afferma l'essere concreto attuale. Il sacrificio del presente diventa quell'unico universale (il senso della vita) che ingloba qualsiasi azione differente nella sua forma dell'attesa del futuro; per questo il lavoro o il dovere risultano indifferenti al bambino (e dopo all'uomo!), poiché non sono per la loro *differenza* in quanto tale, bensì forma particolare dell'unica insaziabile attesa del futuro, la volontà. Come il gioco per il bambino è il futuro atteso, così il guadagno per l'adulto. Il suo linguaggio si compone di volta in volta degli ornamenti di cui la società si dota per garantire la propria continuazione. Qualsiasi sia la veste che egli adotterà da grande, uguale sarà il suo ruolo di propagatore della violenza sociale: il suo lavoro non sarà importante *in quanto tale* (per la sua peculiarità), e perciò, nella società che tende alla propria coerenza, egli lo eseguirà senza problematizzare il suo fine e tutti gli effetti che nel suo esercizio sono implicati. Egli avrà perso il criterio della propria illusione, non più agente (illusorio), bensì agito dall'organismo storico della continuazione delle individualità illusorie. Sul modello di tutto ciò, sullo scienziato che percorrere la via dell'*oggettività*, si chiude l'opera di Michelstaedter. Questa è dunque una chiusura in chiave strettamente personale, perché in essa il filosofo chiama in causa la propria esperienza di ciò che gli viene richiesto in quanto persona sociale, persona dell'università che deve produrre il sapere senza curarsene, senza metterci dentro tutto se stesso, di modo che, anche grazie al suo aiuto, un giorno gli uomini potranno dire di *sapere*. Michelstaedter conclude prevedendo che gli uomini non perverranno mai a comprendere il senso del proprio

vivere sociale come doppia illusione rettorica. Bisogna ora andare a indagare le ragioni che hanno guidato il commento.



## *Parte Seconda*

### *Interpretazione di Michelstaedter*

#### 1 “*Che cosa*” e “*dove*” si interpreta

##### 1.1 *L'interpretare*

Le pagine che compongono questa seconda parte dello scritto intendono fornire, come suggerisce il loro titolo, un'interpretazione del pensiero di Carlo Michelstaedter. Interpretare qualcosa – comporre uno scritto che si presenti come interpretazione di qualcosa – implica *volere* che questo qualcosa significhi ciò che se ne dice, e non altro. L'interpretazione è cioè un'azione che presuppone una serie di convinzioni: ad esempio che vi sia un qualcosa da interpretare – un evento, un fatto, un discorso, uno scritto, ecc. –, che si sia in grado di produrre, in forma scritta od orale, una serie di parole che debbano essere intimamente collegate, mediante un'affinità di significato, a quel qualcosa che si dice essere oggetto di interpretazione, che ne spieghino il senso; ma poi ancora, che si possano dare serie di parole diverse da quella di cui sopra, le quali condividono con essa l'ambizione a quel vincolo privilegiato con l'interpretato, ovvero altre interpretazioni, e via dicendo. In quanto queste pagine intendono essere un'inter-

pretazione di Michelstaedter, esse assumono dunque che vi siano degli avvenimenti passati, che vengono riconosciuti come *altre* interpretazioni del suo pensiero, dal contenuto delle quali esse intendono, più o meno radicalmente, discostarsi; ché altrimenti, se non vi fosse questa volontà di discostarsi, le presenti pagine non potrebbero che essere una riproposizione di quelle esperienze ermeneutiche (riassunto, testimonianza, o altro). Proprio perché esse puntano a escludere che il senso dell'evento chiamato Carlo Michelstaedter sia quello indicato dalle altre interpretazioni, pur potendone condividere alcuni aspetti ma, appunto, non volendo identificarvisi appieno – proprio per questo esse possono presentarsi come *una* interpretazione del giovane filosofo. L'isolamento dell'oggetto dell'interpretazione, così come quello delle altre interpretazioni, e la negazione del vincolo di senso privilegiato che si è supposto intercorrere tra quell'oggetto e le altre interpretazioni sono dunque elementi *necessari* affinché si possa costituire qualcosa come la presente interpretazione. Interpretazione, isolamento, negazione, volontà. Le ultime tre parole si sono incontrate spesso lungo la prima parte del presente scritto. Esse sono state mostrate dal Michelstaedter e, sulla sua scorta, dal nostro commento, come le radici dell'illusione, e dunque della violenza. S'intende perciò incominciare a dire che anche quell'agire in cui consiste l'interpretare (a qualsiasi livello, e il livello più essenziale non è ancora stato preso in considerazione) è *costitutivamente* violenza, in quanto isolamento e negazione. In altri termini, se il mondo, per lo stomaco che è tutto fame, è un insieme di cose più o meno mangiabili<sup>1</sup>, lo *stesso* mondo, per l'attuale soggetto interpretante, non è che un insieme di cose più o meno rispecchianti il senso essenziale del pensiero di Michelstaedter, il quale è dunque isolato dalla

1. Cfr. PR, pp. 45-46.

totalità delle cose alle quali esso è necessariamente legato<sup>2</sup>, e assunto solo in relazione a quell'insieme di cose che, quale più quale meno, possono rispecchiarne il senso. All'interno di questo insieme, le cose apparentemente più lontane dal *centro* dell'attuale affermazione della volontà – come per esempio, il rumore delle macchine che passano per la strada accanto, il ricordo di una madre che accudisce, la speranza per l'ottenimento di un diploma di laurea –, pur presenti, vengono lasciate in disparte, mentre quelle pian piano più vicine – le cosiddette altre interpretazioni, le *sue* vicende biografiche, i *suoi* scritti – occupano via via quel centro, dandogli e ricevendone forma. D'altra parte, se pur grazie all'incontro con le parole del Michelstaedter, svoltosi lungo il commento nella prima parte di questo scritto, si può dire che quest'interpretazione è *in quanto tale* illusione e violenza, il suo proposito può invece essere indicato come il tentativo di mostrare che il Goriziano, nella sua esperienza di pensiero, è riuscito a volgere lo sguardo, a testimoniare il fatto che l'uomo, il suo vivere, e quindi anche il suo agire (e interpretare) siano *originariamente altro* rispetto alla violenza, all'illusione, all'interpretazione. Eppure, poiché si è discorsività, a questo bisogna *giungere*, e la via è, *a quanto pare*, isolamento e violenza. Tutto ciò presuppone, come si è già accennato, un più principale atto di violenza interpretante, ossia l'identificazione (l'isolamento) di ciò che si va a interpretare; bisogna dunque scoprire le carte, affinché il lavoro proceda con l'ordine che merita. In altri termini: che cosa si interpreta nelle prossime pagine? Chi è o che cos'è *per noi* Carlo Michelstaedter?

2. Ma il senso o il fondamento di tale necessità non è mostrato in queste righe, sicché non è mostrato neanche il perché l'isolamento della volontà interpretante debba essere tenuto fermo come illusione, o errore.

## 1.2 L'oggetto dell'interpretazione

Carlo Raimondo Michelstaedter è stato un uomo nato a Gorizia il 3 Giugno 1887, e morto suicida nella stessa città (nella stessa casa) il 17 Ottobre 1910. La sua vita è dunque durata 23 anni. Di lui e della sua esperienza si dicono, si riportano, si conoscono molte cose: ad esempio che ottiene un *minder entsprechend* in condotta durante l'anno 1904-1905 allo *Staatsgymnasium* di Gorizia, che studiò all'istituto di Studi Superiori di Firenze, frequentò teatri e balli, dipinse, si ritirò spesso in solitarie gite sulle montagne attorno alla sua città, ecc.<sup>3</sup> Il suo ricordo rimane vivo nell'ambiente di studio accademico, quasi esclusivamente italiano, dalla sua morte fino a oggi, come ricordo di un'esperienza soprattutto filosofica, poetica e pittorica di mirabile, benché a volte acerba profondità. Studiare e tentare di interpretare Michelstaedter in un ambiente universitario, significa dunque guardare a un filosofo, a un poeta, a un pittore, e certamente, facendo ciò, alla vita di quest'uomo. Si chiarisca perciò da subito che nel presente scritto incontrare e interpretare questo Goriziano significa tentare di conoscerne la filosofia e il suo senso essenziale. Non si è quindi interessati a cercare di delineare perché, ad esempio, dopo aver ammirato i quadri di Lorenzo Veneziano, Vivarini, Quirizio da Murano, l'*Assunta* del Tiziano non gli abbia fatto più la solita

3. Sulla sua vita si posseggono sia numerose testimonianze dirette – il suo epistolario, notizie trasmesse da sua sorella Paula Michelstaedter Winteler (si vedano gli *Appunti per una biografia di Carlo Michelstaedter* (1939), in S. Campailla, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, Bologna, Pàtron, 1973), o dagli amici (Chiavacci, Arangio-ruiiz, ecc.) – sia ricostruzioni prodotte dallo studio accurato delle fonti: si può indicare, per brevità, la godibile (ancorché viziata – perché parlare di disperazione? –) biografia pubblicata di recente da G. A. Franchi, *Una disperata speranza. Profilo biografico di Carlo Michelstaedter*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

impressione<sup>4</sup>, o a concentrarsi per comprendere che cosa simboleggi «[...] il largo volo dei falchi»<sup>5</sup> nella poesia *Risveglio*; né tanto meno siamo interessati a spiegare perché il Nostro si sia suicidato, o a ipotizzare connessioni tra eventi della sua vita e significato delle sue parole (connessioni di cui non si vuole negare l'esistenza, se non altro perché ogni cosa che accade sta, come vedremo, in inscindibile connessione con *tutto* ciò che accade, e così, a maggior ragione, diversi accadimenti della vita del Goriziano sono necessariamente connessi con altri accadimenti di questa stessa vita –, ma connessioni, si diceva, di cui non ci si vuole persuadere di poter conoscere il volto autentico). Qui ci si concentra sulla filosofia, sul pensiero di Michelstaedter, e la sua cosa<sup>6</sup>. Questo intento si fonda su due assunzioni molto importanti: da un lato, che cosa sia la filosofia, e dall'altro, a che cosa si vuole volgere lo sguardo per capire quale sia la filosofia di Michelstaedter. La filosofia è assunta in questa ricerca come la testimonianza (dialogica, scritta, ecc.) della verità dell'essere, e dunque della verità di quell'essere

4. Cfr. Carlo Michelstaedter, *Epistolario*, nuova edizione riveduta e ampliata, a c. di S. Campailla, Adelphi, Milano 1983, pp. 15-16 (lettera alla famiglia, da Venezia, 23 ottobre 1905).

5. C. Michelstaedter, *Risveglio*, in Id., *Poesie*, a c. di S. Campailla, Adelphi, Milano 1987, p. 69.

6. Si pensi per esempio a come Martin Heidegger esordisce nella premessa al suo *Nietzsche*, cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen 1961, tr. it. a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 19: «“Nietzsche” – il nome del pensatore sta, come titolo, a indicare *la cosa in questione* nel suo pensiero. La cosa in questione, la causa, in se stessa è confronto reciproco (*Aus-einander-setzung*). Far sì che il nostro pensiero entri nella cosa in questione, prepararlo a essa – è il contenuto della presente pubblicazione». Il ricorso all'esempio heideggeriano di impostare il discorso alla ricerca dell'*essenza filosofica* di un pensatore – in quel caso Nietzsche – non deve però far pensare che in questo lavoro, per ragioni che matureranno lungo il suo corso, si tenti di delineare, per Michelstaedter, qualcosa come un “suo pensiero metafisico fondamentale”.

particolare che è l'uomo, della sua esistenza, e in generale di tutte le cose in quanto cose. Testimoniare la verità delle cose, di tutte le cose, significa delinearne il senso ultimo (e primo), essenziale, e dunque non concentrarsi, in principio, sulle cose in quanto sono certe determinate cose che intrattengono relazioni con altre determinate cose. O meglio, la filosofia non è il chiudere gli occhi nei confronti di tutte le determinate modalità dell'apparire delle cose (le macchine per la strada, il ricordo della madre, l'attesa del diploma), ma è lo sguardo che non considera la qualsiasi determinatezza in quanto slegata dal suo essere una cosa (e quindi dalla verità del suo essere una cosa), bensì in quanto inscindibilmente a esso legata. Sicché la filosofia è anche la testimonianza di ciò che accade quando le cose appaiono come slegate dalla verità del loro essere cose, e quindi lasciate nella solitudine del loro essere determinatezza, che accade come accade. Poiché la filosofia è lo sguardo rivolto alla verità dell'esser cosa da parte di ogni cosa, essa è anche lo sguardo rivolto all'errore, cioè alla vita dimentica di quella verità, ed è perciò, infine, sguardo rivolto al significato profondo della civiltà che, se fondata sulla radicale distrazione dalla verità, vive e si perpetua guidata dall'errore, dall'illusione. Si può obiettare che la filosofia, in generale e soprattutto nell'ultimo secolo, non sia affatto ciò che se ne è detto or ora, ovvero testimonianza della verità dell'essere. La filosofia sarebbe – provando a dar forma al *sensu generale* che questa obiezione potrebbe assumere – un atteggiamento di ricerca e chiarificazione, ramificantesi in tante direzioni quante sono le filosofie al giorno d'oggi: filosofia morale (o etica), filosofia della scienza, filosofia della conoscenza, filosofia politica e via dicendo. La filosofia come indagine intorno alla verità dell'essere sarebbe solamente un'esperienza di alcuni filosofi, circoscritta al loro ambito (teoretico) di ricerca; un tipo di riflessione che risulterebbe, a lungo andare, ampiamente trascurabile. A tale obiezione si risponde professandosi totalmente disposti ad ab-

bandonare, per quanto riguarda l'argomento di queste pagine, e dunque la prospettiva di lettura del pensiero di Michelstaedter, l'appellativo *filosofia*, purché si sia in grado di tener fermo il suo senso essenziale, ovvero quello di essere testimonianza della verità – o della sua assenza – dell'essere, pensiero dell'essere. Ciò che si vuole interpretare, in questo scritto, è un pensiero dell'essere. La seconda assunzione su cui si fonda il proposito di comprendere il pensiero filosofico (intendendo questo aggettivo come si è appena chiarito) di Michelstaedter, è la cosa che si vuole interpretare. Si deve dunque di nuovo domandare: chi o che cosa è *per noi* Carlo Michelstaedter? Che cosa abbiamo sotto i nostri occhi quando diciamo di *voler* interpretare questo pensiero? Negli ultimi mesi della sua vita il giovane goriziano ha composto un scritto che avrebbe dovuto essere la sua tesi di laurea sui concetti di *Persuasione e Rettorica* in Platone e Aristotele, sotto la guida del professor Girolamo Vitelli, illustre filologo dell'istituto fiorentino. Questa tesi non è mai stata discussa. Lo scritto è stato pubblicato postumo in varie edizioni dagli anni immediatamente successivi alla morte dell'autore<sup>7</sup>, fino agli anni Ottanta, quando Sergio Campailla ha curato per l'editrice Adelphi di Milano l'edizione che si può ormai a buon diritto considerare come standard, inaugurando una serie di volumi, da lui tutti curati, con i quali Adelphi ha pubblicato praticamente tutto quanto sia stato scritto dal Goriziano in vita, le sue Opere. Ebbene, dicendo di voler interpretare il pensiero di Carlo Michelsta-

7. Questo l'elenco delle varie edizioni de *La persuasione e la retorica* di Carlo Michelstaedter (PR): PR, a c. di V. Arangio Ruiz, Formiggini, Genova 1913; PR con appendici critiche, a c. di E. Michelstaedter, Vallecchi, Firenze 1922; PR, con app. crit., in C. Michelstaedter, *Opere*, a c. di G. Chiavacci, Sansoni, Firenze 1958; PR con app. crit., a c. di M. A. Raschini, Marzorati, Milano 1972; PR, a c. di S. Campailla, Adelphi, Milano 1982; PR – *App. crit.*, a c. di S. Campailla, Adelphi, Milano 1995; PR ediz. critica a c. di A. Comincini, Yorick libri, Latina 2008, nuova ediz., Joker, Novi Ligure 2015.

edter noi intendiamo portare alla luce il senso essenziale di quella serie di parole che è oggi conosciuta come *La persuasione e la rettorica*. Noi volgiamo lo sguardo a questo libro, e tentiamo di comprendere il suo pensiero dell'essere, della sua verità, e dell'errore che vive della negazione o inosservanza di tale verità. Ciò non vuol dire, si badi bene, che non vengano presi in considerazione gli altri suoi scritti, come le poesie, i dialoghi, le lettere, gli appunti o qualsiasi altra notizia che sia in nostro possesso riguardo a ciò che questo giovane è stato; bensì vuol dire che tutta la serie di scritti minori vengono considerati come satelliti di questo unico centrale pianeta che si sta esplorando. Il pianeta, senza i suoi satelliti è certamente *un altro pianeta*, il che rende la loro conoscenza indispensabile. Ma, si sta dicendo, essi vengono assunti come strumenti – alcuni fondamentali, altri meno, come si vedrà – utili a facilitare la comprensione più adeguata del senso de *La persuasione e la rettorica*. È per questa assunzione – la quale, come tale, può essere accolta come no – che la prima parte di questo scritto contiene un commento serrato, riga per riga, della *Persuasione*, nell'edizione Adelphi<sup>8</sup>. Interpretare Michelstaedter è dunque delineare che cosa quel libro intitolato *La persuasione e la rettorica* ci dice riguardo alla verità dell'essere. Le pagine che seguono completano l'esperienza di pensiero che si è condotta nel commento dell'opera, ovvero espongono e fondano nel modo più chiaro e concreto possibile le ragioni per cui l'opera è stata commentata in quel modo.

8. La quale è stata scelta per il semplice motivo che è la più ampiamente disponibile in commercio al giorno d'oggi, il che rende molto più agevole la lettura del commento.

### 1.3 *Impostazione e passaggio*

Se si volge lo sguardo alle prime parole del nostro oggetto (PR), si legge che quello del filosofo è un parlare. Egli parla, perché parla. La professione del carattere intrinsecamente linguistico del suo agire, e la modalità di tale professarsi ci portano a pensare che il destinatario di questo scritto, in quanto uditore linguistico, sia l'intero insieme delle cose in grado di riconoscere il contenuto linguistico di tale agire: tutti gli uomini. Fa certamente bene Campailla a sottolineare «[...] l'occasione (scolastica) in cui tale lavoro nasce, l'età dell'autore (i ventitré anni), il pubblico a cui direttamente si rivolge (una commissione di professori)»<sup>9</sup>, perché questo è ciò che indubbiamente si deve ritenere a proposito di questo scritto basandosi sulle informazioni biografiche riguardanti il suo autore. Eppure, si vuol ciononostante dire, l'esordio sul carattere linguistico del proprio agire ci porta a considerare come questo scritto sia rivolto a tutti gli uomini. Questo agire linguistico ritiene sin da subito che la sua *intenzione fondamentale*, cioè il persuadere, non avrà buon esito (e anche qui, risulta difficile presumere che il “nessuno” significhi “nessun professore della commissione di laurea”, ma piuttosto “nessun uomo” a cui mi sto rivolgendo). Nonostante questa convinzione – l'impossibilità del persuadere – Michelstaedter parla, e poiché lo fa, richiede che a queste parole si presti ascolto. Sia che esso si rivolga a un determinato gruppo di persone, o a un certo altro gruppo, sia che esso si rivolga a tutti gli uomini in quanto uomini (esseri linguistici), e pur essendo accompagnato dalla certezza di essere frainteso (o di non poter persuadere), il parlare è pur sempre un parlare, cioè un *rivolgersi a*, che in quan-

9. S. Campailla, *Introduzione a PR*, in PR, p. 11.

to tale richiede un ascolto o perlomeno si offre a esso<sup>10</sup>. Il parlare di Michelstaedter dice dunque qualcosa che è rivolto agli uomini. Il fatto che tale contenuto del suo dire fosse già suonato nelle parole di altre figure intellettuali ci obbliga a pensare alla circostanza che, agli occhi dell'autore, questo stesso contenuto sia un qualcosa da lui *testimoniato*. Ciò significa che egli non intenda proporre un qualsivoglia pensiero prodotto o elaborato, bensì portare nel linguaggio un qualcosa che *di per sé* si mostra nella vita, determinandone il senso nella sua totalità. Si può infatti aggiungere che il contenuto dello scritto michelstaedteriano sia il delineamento di un'alternativa radicale nella vita dell'uomo, nel suo essere, e dunque delineamento del senso essenziale (totale, onnicomprensivo) dell'uomo in quanto caratterizzato da questa alternativa. Per questa ragione si parla di un *qualcosa* che determina il senso della vita, o dell'essere dell'uomo, nella sua totalità, poiché tale *qualcosa*, agli occhi del Michelstaedter, sta prima di ogni umana possibilità di creare, produrre, elaborare pensieri sulla realtà, e può perciò essere solo *testimoniato*. Questo senso è ciò che costituisce la vita o l'essere dell'uomo *in quanto tale*, e lo scritto è il tentativo – preceduto, secondo il Goriziano, da altri tentativi – di portare questa verità nel linguaggio. L'uomo è, in verità, una radicale alternativa. Tra i lettori di Michelstaedter si riconosce generalmente, e a ragione, che l'alternativa radicale dell'essere dell'uomo sia quella tra persuasione e rettorica. Questo non vuole essere da noi negato. Eppure, lungo il commento si è fatta largo una distinzione più sottile all'interno di questa alternativa, tutta interna al suo lato, per così dire, nega-

10. Si vedano per esempio le belle righe di Giorgio Brianese a proposito, in G. Brianese, "Agire" senza contraddizione, in *La Filosofia futura*, N. 01/2013, *Discussioni su verità e contraddizione*, Mimesis, Milano-Udine, p. 23. Il *rivolgersi a* viene da noi assunto nella sua valenza più ampia, che include anche il *rivolgersi a* quel particolare ascoltatore che è il soggetto che *si interpreta* come parlante attuale.

tivo. Si è infatti arrivati a dire, con il supporto del testo michelstaedteriano in tutti i suoi passaggi, che la retorica è sì contraria o alternativa alla persuasione, ma che essa non è che la faccia storica, o il modo di presentarsi determinato di una più essenziale negazione della persuasione, cioè l'illusione della persuasione. Il testo del giovane non lascia a nostro avviso dubbio alcuno sulla necessità di tener ferme o di considerare sempre concretamente tutte e tre le figure, e con ciò sulla necessità di non ridurre il contenuto di tale pensiero alla testimonianza di un'alternativa *binomia* dell'essere dell'uomo; lungo il commento ci si è continuamente sforzati affinché il ruolo fondamentale della figura dell'illusione della persuasione non cadesse in secondo piano<sup>11</sup>. Per il nostro intento è dunque fondamentale comprendere che cosa siano queste tre figure, questa alternativa a tre nella vita dell'uomo. Non serve una grande accuratezza nella lettura per percepire che la categoria per così dire immediata della vita dell'uomo sia per Michelstaedter il divenire. Dalla nascita fino alla morte all'uomo si presenta, secondo il filosofo, un spettacolo *mai uguale a se stesso*, quindi diveniente. Anche la critica è grossomodo concorde nel notare questo: la vita è per Michelstaedter divenire o, con le sue parole, correlatività. Sia sufficiente, per chiamare in causa la letteratura critica, la seguente citazione: «La “visione del mondo” che Michelstaedter delinea è riconducibile al concetto di divenire. Il carattere principale dell'esistenza è il divenire»<sup>12</sup>. Eppure, lo si è già visto, nel momento in cui il Goriziano pronuncia le prime parole riguardanti la persuasione, egli la descrive come l'essere eterno che è per se stesso. L'uomo della persuasione, che è per se stesso, è l'uomo che ha di fronte a sé l'eternità raccolta e intera, l'essere eterno che né

11. Cfr. in particolare *infra*, pp. 66-74 e 109-117.

12. D. De Leo, *Mistero e persuasione in Carlo Michelstaedter. Passando da Parmenide ed Eraclito*, Milella, Lecce 2003, p. 55.

«[...] una volta era, né sarà, perché è ora insieme tutto quanto, uno»<sup>13</sup>. La persuasione è l'eternità dell'essere; eppure, il divenire sembra essere condizione originaria della vita. Come superare questo imbarazzo? Come scorgere l'autentico pensiero di Michelstaedter? Certo, se la vita è vita nel divenire, le alternative essenziali nelle quali accade quell'evento che è l'uomo corrispondono inevitabilmente ad altrettanti *modi di concepire, vivere, pensare* il divenire. Ma come venirne fuori? Forse che il poema di Parmenide può indicarci una via per comprendere il senso proprio di ciò che il giovane filosofo ha detto? Parmenide è il primo nome della lista di figure che avevano *testimoniato* quanto Michelstaedter – a suo avviso – si appresta a riportare nel linguaggio. Parmenide sta all'inizio del pensiero filosofico occidentale; egli inaugura *storicamente* il pensiero sull'essere. Come possiamo noi, nel nostro tentativo di interpretare Michelstaedter, rendere onore alla centralità, nel suo pensiero, di Parmenide e dell'essere eterno da lui testimoniato, di modo da poter comprendere il rapporto tra l'eterno e un divenire che pare essere la condizione originaria dell'uomo? Per fare questo noi chiamiamo in causa un'esperienza di pensiero, un'esperienza linguistica che su tale argomento ha più di qualcosa da dire. Un pensiero, un pensatore che più di ogni altro, in quella che viene chiamata storia del pensiero occidentale, ha rivolto lo sguardo al senso autentico dell'eternità dell'essere, e al rapporto di questo senso con quello di un divenire vissuto dagli uomini come propria condizione originaria. Questo pensatore è Emanuele Severino. Da lui ci vogliamo far accompagnare in questo percorso di interpretazione di Michelstaedter, di modo che il suo pensiero, o meglio, il contenuto dei cosiddetti *suoi* scritti ci sia d'aiuto nel tentativo di far luce su quel pensiero. Con ciò il presente lavoro

13. Parmenide, *Sulla natura*, a c. di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2001, p. 51 (DK 8, 5-6).

ro interpretativo scopre le sue carte, il suo metodo, la sua via. Di più, il lavoro raggiunge il suo fulcro e la sua ragion d'essere nel mostrarsi della sua tesi centrale, la quale, assieme ai due versanti che da essa conseguono, costituisce la matrice del metodo interpretativo che ora, appunto, si mostra. La tesi di questo scritto e il metodo con cui si interpreta Michelstaedter sono cioè *lo stesso*. Un'identità del tutto particolare, lo si può riconoscere; e ciononostante, un'identità che è a nostro avviso necessario riconoscere, se si vuole leggere *autenticamente* il giovane filosofo. La tesi può essere espressa così: *pur nella innegabile disparità qualitativa e quantitativa delle esperienze filosofico-linguistiche, e pur nella apparentemente abissale lontananza degli intenti di tali esperienze, i pensieri "di" Carlo Michelstadter ed Emanuele Severino hanno volto lo sguardo allo stesso. Le così diverse esperienze di discorsività filosofica (cioè rivolta al senso dell'essere) hanno guardato e testimoniato lo stesso. Questo stesso è la verità dell'essere o, con l'espressione michelstaedteriana, la persuasione*. Da questa tesi conseguono, a nostro avviso, due importanti "corollari". Il primo, il più importante per noi, è che la ricchezza incredibilmente maggiore dell'analisi discorsiva severiniana ci permette o ci aiuta – posto che sia vero che i due guardano *lo stesso*, ovvero che la tesi summenzionata sia vera – a chiarire la verità del testo michelstaedteriano, e così a liberarlo dalla lunga serie di travisamenti in cui è incorso (uno dei più profondi dei quali è, a nostro avviso, quello dello stesso Severino) a causa della sua evidente non limpidezza (perlomeno se paragonata alla prosa severiniana). La seconda conseguenza di questa tesi è che il rilevamento dell'affinità essenziale delle due testimonianze (dei due pensieri) – ammesso che tale rilevamento riesca a costituirsi – consente, attraverso il contenuto delle pagine del Goriziano, di operare alcuni rilievi o integrazioni al discorso severiniano in merito al rapporto dell'uomo con il destino della verità, con la sua testimonianza, e dunque al senso dell'*agire* dell'io del destino, l'io a cui la verità appare come tale. Tali

considerazioni, lo si può anticipare, si mostreranno in vicinanza essenziale con le riflessioni di alcuni allievi di Severino – pensiamo soprattutto a Brianese, Tarca e Testoni – i quali, accolta l’eredità del maestro, si sono trovati a riflettere su tale rapporto dell’uomo, della sua vita, del suo agire con il destino della verità. Il linguaggio di Severino ci aiuta a capire quello di Michelstaedter, così come quest’ultimo ci porta fare considerazioni sul primo, le quali sono da esso tendenzialmente rifiutate o lasciate in secondo piano. Queste le due conseguenze della tesi principale del presente scritto; ma la tesi, questa tesi, è vera?

#### 1.4 *Nota metodologica*

Le successive pagine si sviluppano seguendo i pensieri di Michelstaedter e Severino. Ciò vuol dire che esse presuppongono una conoscenza sufficientemente approfondita degli scritti di Severino; se non di tutti almeno dei più importanti. D’altra parte questa presupposizione può risultare estremamente scomoda; si tratta infatti di lunga serie di testi molto complessi, pubblicati dagli anni cinquanta del ventesimo secolo fino ai giorni nostri (2015)<sup>14</sup>, i quali, pur rimanendo sempre fedeli a

14. Si indicano i più importanti e le abbreviazioni con le quali verranno d’ora in poi citati:

SO = *La struttura originaria*, nuova ediz. riveduta e ampliata, Adelphi, Milano 1981.

SFP = *Studi di filosofia della prassi*, nuova ediz. riveduta e ampliata, Adelphi, Milano 1984.

EN = *Essenza del nichilismo*, nuova ediz. riveduta e ampliata, Adelphi, Milano 1982.

DN = *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.

GLO = *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001.

un tema iniziale, sviluppano e approfondiscono una sconfinata serie di temi, e di conseguenza aprono la porta a una sconfinata serie di ulteriori presupposizioni. Nella grandezza – quantitativa – di questo universo sta forse il più grande rischio per il suo diffondersi o in generale per il suo essere conosciuto dall'odierno uditorio alfabetizzato mondiale. Se infatti già in Italia, dove abita la maggior parte della popolazione mondiale in grado di comprendere la lingua nella quale sono scritti questi testi – l'italiano –, si può rintracciare con difficoltà un interesse per il loro contenuto che riesca a tradursi in una conoscenza approfondita di esso, risulta altresì difficile da pensare un'operazione di traduzione sistematica in lingue diverse (prima su tutte in inglese) di una porzione quantomeno sufficiente dell'opera severiniana. La lunghezza, la complessità, un difficile destino per questi testi. Già questi parametri rendono difficile un approccio caratterizzato da buona dedizione. Oltre a essi, il *contenuto* di quei testi. Accade infatti non di rado che il contatto con tale contenuto – che in quanto semplice *contatto*, rimane di necessità solo sulla superficie di ciò che va a toccare – generi nella maggior parte delle persone, non

OLT = *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.

MT = *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.

OL = *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.

TA = *Tautotes*, Adelphi, Milano 1995.

AR = *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.

DK = *Dike*, Adelphi, Milano 2015.

Si è fatto riferimento solo ai testi pubblicati per Adelphi in quanto essi contengono più propriamente lo sviluppo rigoroso del pensiero severiniano (in particolar modo quelli che vanno da SO a MT), a differenza delle pubblicazioni per altre case editrici, soprattutto per Rizzoli, le quali perseguono intenti didattici, di approfondimento o diffusione. Si veda a proposito E. Severino, *Il mio ricordo degli eterni*, Rizzoli, Milano 2011, pp. 112-115.

necessariamente non “addetti ai lavori”, un acceso sentimento di repulsione e di lagnanza per l’inutilità di esso. Ebbene, si mostrerà come l’obiezione fondamentale che Michelstaedter mette in bocca agli uomini nei confronti del proprio pensiero – il “bisogna vivere” – costituisca la base di qualsiasi rifiuto, fondato o meno, del contenuto degli scritti di Severino. Si possono indicare, per facilitare la conoscenza del pensiero del Bresciano in vista della lettura delle pagine seguenti, due testi di riassunto dello stesso, fermo restando che qualsiasi proposito di mettere in discussione uno o più dei suoi punti dovrà per forza passare per la conoscenza diretta del testo<sup>15</sup>.

## 2 *La verità (e l'errore) dell'essere*

### 2.1 *A partire dalla lettura severiniana di Michelstaedter*

Per andare a scoprire se la tesi, secondo la quale Severino e Michelstaedter hanno lo sguardo rivolto allo stesso, è vera, si possono adottare molti punti di partenza sia dall’uno che dall’altro lato. Dopo una rapida ricognizione, si è ritenuto più consono partire dal luogo in cui Severino, pur brevemente, tratta il “caso” Michelstaedter. Questo luogo è la postilla al capitolo ventesimo del libro *La strada*<sup>16</sup>. In queste pagine, a poco tempo dalla pubblicazione Adelphi di PR, Severino prende in considerazione Michelstaedter anche – forse non solo – a causa dell’accostamento che l’editore del Goriziano, Sergio Campailla, ha fatto dei due pensatori. Egli aveva in fatti parlato, in riferimento alla filosofia michelstaedteriana, di un’anti-

15. I due testi più completi sono: Nicoletta Cusano, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011 e Giulio Goggi, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015.

16. E. Severino, *La strada*, Rizzoli, Milano 1983, pp. 244-247.

cipazione «[...] su certe tendenze del pensiero contemporaneo (si pensi alle posizioni di Emanuele Severino)» la quale «[...] si prefigura come un ritorno a Parmenide»<sup>17</sup>. L'allusione è del tutto esplicita. Severino coglie la palla al balzo per stendere il suo giudizio sul Goriziano. Il suo pensiero sarebbe un travisamento smisurato del senso del pensiero parmenideo, in quanto l'eternità dell'essere sarebbe da lui semplicemente asserita e, in quanto lasciata priva di fondamento, priva della propria *ragione*, rimarrebbe un ché di voluto, divenendo un postulato della ragion pratica attraverso il quale l'uomo – il persuaso – riuscirebbe a riscattare la propria esistenza dalla condanna a rincorrere sempre invano il proprio essere.

Ma il segnale più netto [dell'equivoco della vicinanza che Michelstaedter pone tra sé e Parmenide] è la completa assenza, nelle pagine di Michelstaedter, della ragione in base alla quale Parmenide ha enunciato la sua tesi di fondo: che l'essere è immutabile e che il divenire del mondo è soltanto illusione.[...] Anche in Michelstaedter manca ogni dimostrazione dell'immutabilità dell'essere di Parmenide, perché anche lui *vuole* che l'essere sia immutabile, eterno, uno, compiuto, perfetto, dio<sup>18</sup>.

In quanto il goriziano non dice la *ragione* per la quale l'essere è eterno, egli *vuole* tale eternità, e con ciò *vuole* la liberazione dalla vita che rincorre invano il proprio essere, cioè la liberazione dalla volontà. Ma è proprio vero che Michelstaedter non dà questa *ragione* dell'eternità dell'essere? Che cosa vuol dire *dare ragione*? E qual è questa ragione? Bisogna procedere con molta cautela. Partiamo dall'ultima domanda: la fondazione dell'eternità dell'essere, o dell'ente in quanto ente, la verità dell'essere insomma, occupa il centro degli scritti di Severino a partire da SO; ma il suo fulcro era già apparso in un saggio del

17. S. Campailla, *Introduzione a PR*, op. cit., p. 19.

18. E. Severino, *La strada*, cit., p. 245.

1956 intitolato *La metafisica classica e Aristotele*. Se ne legga un passo: «Ma la negazione del divenire scaturisce *immediatamente* dall'autentico principio di Parmenide: l'essere è. Se l'essere diviene – se il positivo sopraggiunge – l'essere, prima di sopraggiungere, non era: ed è appunto questo l'assurdo, o è appunto questa la definizione dell'assurdo: che l'essere non sia»<sup>19</sup>. Testimoniare la verità dell'essere, dopo questo scritto, significa per Severino rimanere sempre fedeli a tale principio di Parmenide o, se si vuole, al valore ontologico (più ampio possibile) del principio di non contraddizione, per il quale l'essere è e non può non essere. I riferimenti all'interno dell'opera severiniana possono essere sterminati. Ci si può dunque limitare alle righe molto esplicite di *Ritornare a Parmenide* (un saggio cardine all'interno della produzione del Bresciano, pubblicato nel 1964 “Rivista di filosofia neoscolastica”, e successivamente raccolto in EN), dove la verità dell'essere riceve una delle sue prime e più cristalline esposizioni:

L'immutabilità dell'essere è posta da Parmenide mediante questa *sola* considerazione, che tocca il fondo ultimo della verità dell'essere: se l'essere diviene (si genera, si corrompe) *non è* (οὐχ ἔσται). E questo va detto dell'essere in quanto tale, sia cioè che lo si consideri come la totalità del positivo, sia che lo si consideri come questa povera cosa banale che è questa

19. E. Severino, *La metafisica classica e Aristotele*, in Id., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, p. 117. In nota (pp. 117-118) Severino precisa: «È sufficiente la lettura del celeberrimo frammento 8 (Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*) per accertare che l'affermazione dell'immutabilità dell'essere è basata sull'affermazione che l'essere è e non può non essere. Il motivo per cui l'essere non è generato, non sopraggiunge, è, *semplicemente*, che “non si può dire o pensare che non sia” (vv. 12-13). E più innanzi (v. 24) si ribadisce che se l'essere “fosse venuto all'esistenza non è, e neppure se è per essere nel futuro”.

penna [...] il che significa che per noi ogni cosa, per quanto spregevole, se è una cosa, è eterna<sup>20</sup>.

Se si pensa che le cose provengano dal nulla e nel nulla ritornino, allora si pensa un tempo in cui una cosa, un ente, l'essere *non è*. Che l'essere non sia è però, come visto, la definizione dell'assurdo, la contraddizione pura e semplice, *dunque* l'essere non si genera né corrompe, cioè è eterno. Eterna ogni cosa. Al principio di non contraddizione riconosciuto nel suo valore ontologico compete ciò che già Aristotele ne rilevava<sup>21</sup>, pur non riconoscendone tale valore, ovvero che esso non abbisogna di alcuna dimostrazione, in quanto il suo valere si *fonda* esclusivamente sul fatto che chi intendesse negarlo si ritroverebbe *necessariamente* ad affermarlo, e che dunque qualsiasi sua negazione è *necessariamente* autonegazione, cioè non riesce a porsi<sup>22</sup>. La filosofia è la testimonianza del senso dell'essere, ed è dunque il linguaggio che esprime l'innegabile o incontrovertibile opposizione dell'essere al nulla. In quanto tale linguaggio testimonia l'innegabilità dell'essere, esso stesso si presenta come innegabile; o anche, in quanto la verità dell'essere è progressivamente portata nel linguaggio che ne testimonia il destino<sup>23</sup>, tale linguaggio è innegabile. Che l'es-

20. EN, p. 28.

21. Cfr. Aristotele, *Metafisica* (IV), 1006 a, a c. di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 145 e sg. Secondo Severino, come si può intuire, la stessa concezione aristotelica del principio di non contraddizione è contraddittoria. Quella fondamentale contraddizione (o negazione della verità dell'essere) *all'interno della quale* si sviluppa tutta la storia del pensiero occidentale, cfr. EN, p. 21 e sgg.

22. Per l'analisi dettagliata del valore dell'ἔλεγχος si veda EN, pp. 40-58.

23. Per il significato di questa parola, destino, all'interno degli scritti di Severino cfr. DN, pp. 131-133, ma in generale tutto il libro DN.

sere non possa non essere significa che esso è eterno<sup>24</sup>. Questa è dunque la *Ragione* per cui si *deve* affermare che l'essere è eterno. Il linguaggio che accoglie in sé questa testimonianza è dunque verità, sapere incontrovertibile. Ma *che* qualcosa sia linguaggio, e che questo linguaggio testimoni la verità dell'essere – questo *fatto*, è verità?

## 2.2 Testimoniare, dare ragioni

Il linguaggio *testimonia* il destino della verità dell'essere. Eppure il linguaggio è interpretazione, è *volontà* che certi eventi abbiano un senso, e che questo senso rispecchi la verità dell'essere. La volontà *vuole* che alcuni eventi siano testimonianza dell'impossibilità della volontà (essendo quest'impossibilità implicata dalla verità dell'essere). Il linguaggio è volontà, negazione della verità dell'essere; eppure, *ciò che il linguaggio indica* – la verità appunto – è il totalmente *altro* dalla volontà, che mostra quest'ultima nella sua impossibilità. In quanto ciò che indica è l'innegabile, l'essere, il linguaggio è custode della verità, ma in quanto il linguaggio è linguaggio, esso è non verità, errore, isolamento<sup>25</sup>. «La volontà di parlare della verità

24. Nell'ultima sua pubblicazione Severino presenta una cosiddetta “fondazione ulteriore” dell'eternità dell'ente, secondo la quale tale eternità si fonda sull'eternità della struttura originaria (l'innegabile apertura originaria del senso, di qualsiasi senso, cfr. SO, cap. 1), ovvero è da essa implicata. Tale fondazione si presenta come ulteriore, poiché «[...] l'eternità della struttura originaria può implicare l'eternità del Tutto solo perché, appunto, tale struttura è eterna; e che essa sia eterna è pur sempre fondato dalla fondazione primaria dell'eternità» (DK, p. 131). Basti però questo accenno a tali approfondimenti, poiché essi non interessano direttamente la nostra cosa; cfr. DK, parte II, III.

25. Cfr. per esempio DN, p. 547: «La testimonianza del destino – il linguaggio mortale che sopraggiunge nel cerchio dell'apparire come il piedistallo su cui è posto il destino – non è linguaggio mortale solo perché le parole alle quali esso dà un senso inaudito sono parole *mortali*, ma, fundamentalmente,

non appartiene alla verità»<sup>26</sup>. D'altra parte, se pur il linguaggio che testimonia il destino è alienazione – non verità –, in esso l'alienazione appare *come tale*<sup>27</sup>. La *ragione* è di per se stessa l'innegabile. Il linguaggio che la *vuole* testimoniare è in quanto tale alienazione, cioè non-ragione; ma il suo contenuto *indica* il senso innegabile della *ragione*, dell'eternità dell'essere. In questa *impasse* si trova il proposito o la volontà di dare ragioni. Siamo dunque alla seconda delle domande poste più sopra<sup>28</sup>. Ritornando al Nostro, bisogna comprendere se per lui si *possano dare ragioni*. Ebbene lungo il commento si è visto che per Michelstaedter il *dare ragioni* è in quanto tale figura dell'illusione della volontà, la quale si fonda costitutivamente sull'isolamento del voluto dalla totalità di ciò a cui è legato<sup>29</sup>. Voler dire la persuasione – l'essere – mediante delle ragioni, ovvero mediante un linguaggio che si presenti come contenente la *ragione* per cui l'essere è eterno, è pur sempre un volere, ovvero isolamento, illusione della persuasione. I passi citati di Severino (e tanti altri se ne potevano citare), nei quali egli mostra rigorosamente come il linguaggio in quanto tale, ovvero anche quello che testimonia il destino della verità, sia

perché esso *dà un senso* alle proprie parole. “Dare un senso” significa *decidere* che certi eventi siano il piedistallo e l'immagine di un senso», o anche GLO, p. 465: «Per volere che qualcosa sia segno e qualcos'altro designato – per volere che qualcosa sia altro da ciò che esso è – il linguaggio deve isolare il qualcosa dalla sua relazione con la totalità degli essenti, dunque deve isolarlo dal suo esser sé e pertanto dal destino della verità. Se non lo isolasse – se questo isolamento non apparisse – non potrebbe volerlo come segno e come designato, cioè come altro da ciò che esso è. L'isolamento è il fondamento dell'impadronirsi delle cose: ci si può impadronire solo di ciò che è isolato».

26. OL, p. 157.

27. Cfr. DN, p. 548.

28. Cfr. *infra*, p. 185: «Che cosa vuol dire *dare ragione*?».

29. Cfr. PR, pp. 45-52, 76-77, 104 e *infra*, pp. 56-70, 95-96, 122-123.

isolamento, non verità – questi passi, queste parole ci aiutano a comprendere perché Michelstaedter ritenga impossibile il persuadere, quale intento del suo parlare (cioè del suo *dare senso* linguistico a degli eventi della propria vita), ma anche perché la via alla persuasione non sia corsa da “*omnibus*”. Il parlare e il linguaggio sono anche per Michelstaedter isolamento. L'incontro con le sue parole (la lettura del suo testo), così come il loro nascere e svilupparsi (la stesura del testo), sono figli della volontà interpretante per cui alcuni eventi sono assunti come linguaggio che testimonia la persuasione. In questo sta la disonestà del suo parlare: la persuasione è la negazione del tempo e della volontà in ogni momento deficiente<sup>30</sup>. Il linguaggio che *vuole* testimoniare la persuasione è volontà, dunque non verità, illusione della persuasione. Ciò implica che, agli occhi del Goriziano, chiedere la *ragione* per la quale l'essere è eterno significa chiedere la negazione dell'eternità dell'essere. Non si può chiedere questa ragione, non si può dare. Pensare di darla è persuadersi di *averla data*, un fare per *aver fatto*<sup>31</sup>, un pensare che è in quanto tale *negazione* dell'eternità dell'essere. D'altronde non ci si può evidentemente limitare a queste considerazioni, e il testo del Goriziano non lo richiede. Infatti, è certamente vero che il dare ragione è in quanto tale non verità e dunque, con le parole del giovane, *irrazionalità*. Eppure, se egli può dire questo – se egli cioè può dire che l'errore è errore – ciò avviene perché egli ha lo sguardo rivolto a *ciò che non è errore*, alla verità dell'essere appunto. Perché l'errore è errore e la verità è verità se il dire tale *perché* è un non essere nella verità? Non siamo in un circolo vizioso? Guardiamo tutto ciò più da vicino.

30. Cfr. PR, p. 44.

31. Cfr. PR, p. 81 e *infra*, p. 100.

### 2.3 *L'errore (e la verità) dell'essere*

Dare la ragione dell'essere o della sua eternità significa essere nell'errore. Eppure il Goriziano ne parla. Che cosa ci dice della verità e dell'errore? Lo si è già visto, la verità o vita autentica è la persuasione, mentre l'errore o vita inautentica è l'illusione della persuasione. Si lasci per un momento da parte il rapporto tra retorica e illusione della persuasione, e assumendo quest'ultima come la negazione essenziale della persuasione, si proceda con l'esposizione del suo senso. Ebbene, Michelstaedter ci dice che la vita dell'uomo è *in quanto tale* illusione della persuasione<sup>32</sup>. Che cosa significa ciò? Significa che l'uomo è essenzialmente, in ogni attualità, una volontà determinata che guarda al futuro, rincorrendo il proprio essere. Egli è volontà di vita. La manchevolezza del e nel presente è per questa ragione il motore principale di questa sua modalità di vita. In quanto l'uomo si sente manchevole nel presente, egli vuole un futuro che soddisfi la sua richiesta *attualmente* non soddisfatta, e dunque vive le cose esclusivamente come utili o meno a produrre il futuro. Di più, egli vive se stesso come utile o meno, cioè come capace o incapace di produrre o dominare il futuro. Tutto ciò si basa sull'isolamento del voluto. La vita della volontà è costitutivamente vita di un isolamento perpetuo dell'ogni-volta-voluto dalla totalità delle cose che pur se stesse permangono<sup>33</sup>. Nel riconoscimento di un'identità sottostante alle sempre diverse determinazioni volute, l'uomo vede affermato il proprio essere e conseguentemente l'essere del *mondo* (cioè della totalità delle cose volute – volute nel senso che sono conosciute, dunque isolate, come utili o meno alla

32. Per la comprensione concreta di quanto viene nelle prossime righe solo sinteticamente esposto si tenga presente il secondo capitolo della prima parte di PR, *L'illusione della persuasione*, e il relativo commento, cfr. *infra*, pp. 46-85.

33. Cfr. PR, p. 68: «Ma il sole splende, l'aria è pura, tutto è come prima [...]».

produzione del futuro). «È lui ed è il mondo»<sup>34</sup>. In quanto vive così, l'uomo afferma l'essere di ciò che è; appunto di sé e del mondo. Ciò di cui egli afferma l'essere è per lui la realtà con cui egli *ha sicuramente a che fare*, le cose che sono, «[...] sono l'unica realtà assoluta indiscutibile»<sup>35</sup>. Questa la vita dell'illusione, in cui le cose sono *cose* in quanto utili o meno a produrre il futuro voluto, ovvero a rinviare l'incontro con la morte che pur rimane un *ché* certamente di là da venire. Questo il senso della cosa, delle cose in quanto cose, all'interno dell'illusione della persuasione: essere degli isolati che si rivelano più o meno utili alla continuazione di colui che si crede soggetto<sup>36</sup>. Bisogna dunque chiedere perché questo senso della cosa sarebbe illusorio o, da ultimo, un errore. In apertura del capitolo *L'illusione della persuasione* Michelstaedter cita alcuni versi del poema parmenideo *Sulla natura*; precisamente i vv. 6-9 del frammento 6. Con questa citazione il filosofo intende introdurre il discorso riguardante l'illusione della persuasione, riguardante cioè la vita dell'uomo o del mortale in quanto tale. Ciò che infatti Parmenide dice di questi uomini a due teste è quanto Michelstaedter vede di problematico nel loro vivere; il nostro commento aveva inoltre precisato che la contraddizione ontologica in cui vivono gli uomini (il loro oscillare tra l'identità e l'opposizione di essere e non essere) costituisce «[...] l'obiettivo di ogni critica determinata alla loro modalità di vita»<sup>37</sup>. Ogni volta che Michelstaedter critica in modo determinato uno o un altro aspetto della vita mortale, egli ha di

34. *Ivi*, p. 52.

35. *Ibid.*

36. Questo è, lo si ricordi, il significato del dio della *φύλοψυχία*, ovvero del piacere in quanto *senso di tutte le cose* per il soggetto che si finge persuaso. Cfr. anche PR, p. 69: «Il senso delle cose, il sapore del mondo è solo per continuare».

37. *Infra*, p. 47.

fronte questo errore fondamentale dell'essere mortale. L'essere mortale è il vivere le cose in modo erroneo, illusorio. Il senso di ogni cosa in quanto cosa, così come esso accade nella vita della volontà, è illusione. Ma, di nuovo, perché? Generalmente si è abbastanza disposti a concedere che l'interlocutore principale del Goriziano, in merito alla persuasione, sia – oltre a Socrate – Parmenide. Questo lo concede anche Severino. Non si è però ancora stati in grado di fare i conti concretamente con tale centralità. Parmenide suggerisce a Michelstaedter quale sia la verità – l'eternità dell'essere – e quale sia l'errore – l'oscillazione tra l'opposizione e l'identità di essere e non essere. Fin qui tutto a posto. Si può proprio dire che il giovane filosofo non abbia avuto di fronte agli occhi il *vero significato* di queste due istanze, di queste due vie, l'una necessaria e l'altra impercorribile? Volgere lo sguardo agli appunti michelstaedteriani sul Parmenide può forse darci una mano a sciogliere questo dubbio. Commentando alcuni versi dal poema di Parmenide Michelstaedter scrive quanto segue:

L'essere è *immutabile* [...] Gli uomini che attribuiscono essenza a una cosa determinata le negano essenza quando è mutata secondo la sua natura. Il mutarsi era implicito nella sua natura, il non essere (sec[ondo] l'opinione) implicito nell'essere (sec[ondo] l'opinione). Gli uomini, quando dicono “questa cosa è” (che domani non sarà più), identificano essere e non essere. E nello stesso tempo fanno differenza fra l'essere d'oggi e il non essere di domani e dicono “ora questa cosa non è più”<sup>38</sup>.

Non si dovrà forse riconoscere in queste parole il senso più profondo della critica michelstaedteriana alla vita mortale? E cosa ci dicono queste parole? Esse ci dicono che il senso delle cose in quanto cose nella vita della volontà è una contraddi-

38. C. Michelstaedter, *L'anima ignuda nell'isola dei beati. Scritti su Platone*, a c. di David Micheletti, Diabasis, Reggio Emilia 2005, p. 85.

zione: l'identificazione di essere e non essere. Michelstaedter ci mostra che il problema di questo pensiero è che per esso le cose prima sono, e poi, mutando (divenendo altro), non sono più. Noi possiamo tranquillamente aggiungere, a questo punto, che l'errore sta nel pensare che le cose prima non sono, poi sono, e infine tornano a non essere. Le cose vengono dal nulla e ritornano nel nulla. Questo è però l'impossibile, perché con ciò si acconsente a pensare un tempo in cui le cose, gli enti, non sono: «[...] e dicono "ora questa cosa non è più"». Michelstaedter *sa* perfettamente che tale pensiero, l'identificazione di essere e non essere, è l'impossibile, l'assurdo; infatti in queste righe egli sta commentando i versi di Parmenide (vv. 35-40 Mullach; fr. 2, 3-8 e fr. 3, Diels-Kranz) dove ciò che non è viene detto inconoscibile e inesprimibile. Gli uomini pensano la cosa in quanto cosa come ciò che viene dal nulla e ritorna nel nulla. Il Goriziano lo ribadisce nel secondo foglio degli appunti sul Parmenide:

[Le cose periture, fin tanto che non siano perite, agli uomini sembrano essere, dopo che invece sono perite, non essere. Essere e non essere ora per quelli non sono la medesima cosa, ora invece la medesima quando dicono che l'ente è una cosa peritura]. [Per loro essere e non essere lo stesso e non lo stesso vanno considerati: perciò di tutte le cose c'è un sentiero che torna indietro]. Le cose periture sono per loro *cose* appunto in quanto sono periture, in quanto sono relative<sup>39</sup>.

Le prime righe, quelle in latino, compaiono anche nella seconda delle appendici critiche a PR<sup>40</sup>. Dunque, le cose che divengono sono le cose che possono non essere, e che quindi

39. *Ivi*, p. 87. Abbiamo riportato tra parentesi le parti che nel testo sono in latino (la prima) e in greco (la seconda, si tratta dei versi di Parmenide, Mullach, 50-51), nelle traduzioni che il curatore fornisce in nota (p. 88).

40. Cfr. C. Michelstadter, *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*, a c. di S. Campailla, Adelphi, Milano 1995 (d'ora in poi PR-AC), p. 201.

sono non essere. Le cose sono nulla. Il mutamento (il divenire altro) è da Michelstaedter in altri luoghi designato come la ragione per cui le cose, così considerate – o vissute, e il viverle così è proprio della vita della volontà –, sono niente. Si pensi alla nota 1 del primo paragrafo (*Modo diretto*) della prima appendice critica (*I modi della significazione sufficiente*): «Attribuire questo “è” al “questo” – è indicare una negazione (privazione) di mutazione»<sup>41</sup>. O anche nelle pagine in cui Michelstaedter analizza la morte dell’uno – della verità – nella filosofia platonica (pagine che nel prosieguo del presente scritto riceveranno l’attenzione che meritano): «*Infatti: non è più il μὴ ὄν\** che si sia trasmutato in ἕτερον\* che l’ὄν\* stesso: poiché altro non v’è nel dire molteplice che le ἑτεροιώσεις\* [...] Ho attribuito sostanza (valore ad esser detto) alla indicazione d’una relazione: ho attribuito sostanza alla mutazione, all’infinita correlatività, al non-essere»<sup>42</sup>. O anche: «[...] quello stesso οὐδέν [niente] che quelle sono, che vengono e vanno: cosa fra le cose»<sup>43</sup>. Le cose che vanno e vengono sono nulla. «Poiché in nessun punto la volontà è soddisfatta, ogni cosa si distrugge avvenendo e passando»<sup>44</sup>, cioè venendo dal nulla e ritornando nel nulla, ed essendo perciò nulla. Questa è dunque la *ragione* per cui Michelstaedter chiama illusoria la persuasione inadeguata dei mortali, per i quali le cose sono cose in quanto *temporaneamente* nell’essere. E sempre per questa ragione il filosofo, quando deve dire che cosa sia la persuasione (o che cosa appaia al soggetto persuaso), dice – citando Parmenide – che essa è l’eternità dell’essere<sup>45</sup>. L’essere è eterno perché se diviene è nulla. Severino perciò si sbaglia, in fase interpreta-

41. *Ivi*, p. 136.

42. *Ivi*, p. 183.

43. *Ivi*, p. 165.

44. PR, p. 43.

45. Cfr. *ivi*, p. 41.

tiva, quando denuncia «[...] la completa assenza, nelle pagine di Michelstaedter, della ragione in base alla quale Parmenide ha enunciato la sua tesi di fondo: che l'essere è immutabile e che il divenire del mondo è soltanto illusione»<sup>46</sup>. Se la ragione è questa – se l'essere diviene, allora c'è un tempo in cui l'essere non è, il che è impossibile, dunque l'essere è eterno –, allora essa è presente eccome nel testo di Michelstaedter, e anzi ne costituisce la base imprescindibile. Perché, se non visto in connessione con questo senso essenziale della verità e dell'errore, il discorso di Michelstaedter e la sua critica alle varie modalità della vita mortale non si possono comprendere. A questo punto si può ribattere, come probabilmente l'uomo Severino (cioè l'uomo che *vuole* interpretare quella serie di eventi che sono chiamati pensiero di Michelstaedter) farebbe, che il Goriziano ha sì davanti agli occhi l'implicazione tra l'opposizione dell'essere al nulla e l'eternità dell'essere, intesa quest'ultima come impossibilità che l'opposizione venga negata, ma non è in grado di mostrare *perché* questa opposizione non può essere negata. In altri termini, le pagine di Michelstaedter non contengono riferimento all'ἔλεγχος e all'accertamento del suo valore nella testimonianza del senso dell'essere. Queste pagine non contengono cioè quanto viene analizzato nel già citato paragrafo 6 di *Ritornare a Parmenide*. Michelstaedter vede sì che il divenire dell'essere rende nullo l'essere, cioè nega l'opposizione, ma non spiega perché l'opposizione non può essere negata. In ciò, egli non mostrerebbe di fatto la *ragione* per cui "l'essere è eterno", ossia che la negazione di questo asserto è autonegazione. È molto curiosa la sorte di questa obiezione. Essa, in effetti, coglie nel segno. È assolutamente corretto dire che Michelstaedter non mostri perché l'opposizione non può essere negata. D'altra parte la verità, per essere tale, deve operare tale disvelamento:

46. E. Severino, *La strada*, cit., p. 245.

Ma perché questa identità dell'essere e del non-essere non può essere affermata? [...] Rispondere a questa domanda vuol dire operare il disvelamento autentico della verità dell'essere, che non è un semplice dire, ma è un dire che ha *valore*, ossia è capace di togliere la propria negazione [...]. L'affermazione che l'essere non è non-essere deve venire certamente negata sin tanto che non se ne veda il valore<sup>47</sup>.

Da un lato però, nonostante si sia già fatto cenno alla *facilità* di questa soluzione, bisogna ribadire come il rigore di Michelstaedter gli impedisca di ritenere che nel linguaggio, ovvero in ciò che la volontà isolante interpreta come linguaggio, possa comparire la *vera* ragione. Di modo che domandare al testo michelstaedteriano l'accertamento del valore dell'ἔλεγχος è, questo sì, improprio. Dall'altro lato, bisogna volgere lo sguardo a ciò che la lontananza abissale della prosa del Goriziano da quella teoreticamente raffinata di Severino – ovvero la prima parte della tesi fondamentale del presente scritto<sup>48</sup> – tende a non far vedere. Si è veramente così certi che l'ἔλεγχος e il suo ruolo fondamentale nella testimonianza della verità dell'essere non siano presenti nel testo del giovane filosofo? Non sono forse presenti, per così dire, sotto mentite spoglie? Che cos'è l'ἔλεγχος? Esso è l'accertamento di un inevitabile svolgimento di una situazione *pratica*<sup>49</sup>. Chi intende negare la verità (l'opposizione, l'eternità, ecc.), per far valere la propria negazione deve fondarsi sulla verità stessa, e dunque non riesce a fare ciò che vorrebbe, appunto, costituirsi come negazione della verità. Questa è sì una condizione teoretica, l'essere autonegazione da parte della negazione della verità, ma è in quanto

47. EN, p. 40.

48. Cfr. *infra*, p. 181.

49. Si tengano presenti a questo proposito anche le pagine che Severino dedica al senso e ai modi dell'*elenchos* in *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988, pp. 89-109, in particolare, p. 101 e sgg.

tale, a maggior ragione, una condizione pratica. L'intento di negare la verità deve affermare la verità, e dunque non si può costituire. L'intento di negare la verità è nulla. Orbene, questa esposizione del senso dell'ἔλεγχος vede la questione dal punto di vista dell'errore, ovvero di ciò che, in quanto proposito di negare ciò su cui si fonda, non riesce a porsi. Eppure la prospettiva può essere girata, e dunque la cosa considerata dal punto di vista della verità. Ciò che ne verrebbe fuori è: colui che volesse affermare di essere nella verità fondandosi sull'errore, costui sarebbe nell'errore. In altre parole, se si vuole affermare che l'essere è eterno (la verità) basandosi sul carattere diveniente dell'essere, non si può che fallire (o non riuscire a costituirsi), poiché se l'essere diviene, l'essere non è. La verità dell'essere, affermata *in actu signato*, viene negata *in actu exercito*, cioè non riesce a costituirsi. Colui che afferma che l'essere è (verità), e contemporaneamente pensa che dopo non sarà più (errore), costui afferma che l'essere non è. Ma non è questo un altro modo per dire l'autonegantesi negazione dell'opposizione, il quale, da ultimo, abbisogna dell'accertamento del *valore* dell'ἔλεγχος? Eppure, pensando così si isola questa necessità teoretica – la necessità che il valore dell'opposizione sia analizzato affinché essa si mostri come innegabile – dal suo significato pratico, e con ciò si subordinano tutte le altre forme *pratiche* di questo valore, che in quanto subordinate devono sempre ricevere dalla discorsività dell'analisi teoretica il proprio senso. In altri termini e di nuovo, è veramente assente l'ἔλεγχος dal testo del Michelstaedter? A questa domanda rispondiamo negativamente. Tutto questo testo costituisce, per così dire, una messa in scena del valore dell'ἔλεγχος, ma una pagina in particolare lo fa in modo esplicito e cristallino. Una pagina, o un paio di pagine, che mettono dunque in scena un significato che sorregge tutta l'articolazione dell'opera. Si sta facendo riferimento alle pagine iniziali del terzo capitolo della prima parte di PR (*Via alla persuasione*).

Questo capitolo inizia con una domanda. Si è già messo in chiaro, nel commento<sup>50</sup>, che questa domanda, avente come oggetto un'alternativa, chiede all'interlocutore se egli si stia affermando come io mortale dell'illusione o io della persuasione (cioè il *vero io*). Severino ci insegna da anni che noi siamo doppi, che “due anime abitano il nostro petto”: l'io del destino, o la Gioia del tutto, e l'io mortale, che *crede di vedere* un mondo di cose che vanno e vengono dal nulla<sup>51</sup>. Queste stesse due anime, l'affermazione *attuale* dell'essere come eterno e l'affermazione *attuale* dell'essere come diveniente (cioè come non-essere), sono l'oggetto della domanda che Michelstaedter rivolge all'interlocutore. Chi si afferma nell'attualità? L'io del destino o l'io mortale? Se è il primo, allora l'affermazione ha tutto in sé nel punto attuale (non è manchevole), e non può essere sottratta da nessuno, ovvero è innegabile. Se è il secondo, allora chi si afferma è la volontà isolante che considera le cose come periture (e quindi dominabili più o meno), ovvero come non-essere. L'interlocutore risponde professandosi persuaso, ovvero affermandosi con verità. Ma se egli si afferma come volontà, questa affermazione essendo il rivelarsi del senso delle cose per lui come utili alla sua continuazione, cioè a rimandare l'incontro con la morte, allora la verità, l'affermazione dell'essere non riesce a costituirsi. Questa affermazione della verità (dell'essere delle cose), la quale si basa *attualmente* sulla certezza della morte, e dunque sulla certezza che la morte dev'essere rimandata – tale certezza, la volontà, essendo lo stesso che il pensiero secondo cui le cose provengono dal nulla e in esso ritornano –, tale affermazione si basa *attualmente* su ciò che essa, in quanto verità, necessariamente nega, eppure

50. Cfr. *infra*, pp. 85-87.

51. Cfr., per brevità, E. Severino, *La strada*, cit., cap. 13 (*Due anime abitano il nostro petto*); e per l'esposizione analitica di queste *due anime*, cfr. i libri da DN in poi.

lo fa *attualmente* senza negarlo. L'interlocutore afferma di essere persuaso, eppure nell'attualità teme la morte, ossia pensa le cose come nulla.

Guardando da questa angolazione si vede la forte identità tra il discorso che analizza teoreticamente la negazione dell'opposizione e quello che analizza la volontà. Negare l'opposizione o pensare le cose come nulla è lo stesso che affermarsi nell'attualità come volontà (cioè temere la morte, volere la continuazione della vita). La teoria – o la discorsività dell'analisi teoretica – è la pratica. Generalmente, un lettore che affronti le pagine severiniane riconosce difficilmente questa identità. Ossia, l'analisi teoretica dell'affermazione dell'eternità dell'ente e della sua negazione sembra occupare un piano superiore, ammessa una gerarchia d'importanza, rispetto a quello dell'opposizione della follia in quanto pratica (volontà di potenza, di dominio, di far diventare altro, ecc.). Eppure questa è solamente apparenza. Non si può pensare che prima venga l'accertamento teoretico, per così dire astratto, dell'essere contraddizione (o autonegazione) da parte del nichilismo, e poi il fatto che il nichilismo sia la volontà (pratica, in carne e ossa) di far divenire altro le cose. L'accadimento della negazione dell'opposizione è quell'accadimento – pratico, in carne e ossa – che è il nichilismo<sup>52</sup> (inteso qui sia in senso metafisico che pre-metafisico). Questo è chiaro nella pagina michelstaedteriana. L'accadimento della volontà – il timore della morte, l'isolamento del voluto in vista della continuazione – è *concretamente* l'accadimento della negazione dell'innegabile, ossia dell'eternità dell'essere. La discorsività teoretica (il discorso severiniano che testimonia il destino della verità) non fa che esporre e spiegare nei minimi dettagli, in tutti i passaggi di

52. È quell'accadimento, pensiero, azione, che è possibile – il contraddirsi –, mentre il suo contenuto è l'assolutamente impossibile – la contraddizione. Cfr. EN, p. 57.

quella struttura innegabile che è la vera affermazione dell'eternità (la struttura originaria), ciò che è *concretamente* l'affermazione attuale dell'eternità, cioè l'essere negazione della volontà, e quindi della paura della morte, ovvero l'essere il totalmente altro dall'affermazione delle cose come divenienti<sup>53</sup>. La testimonianza della verità fa, per usare una metafora, la radiografia al *corpo* dell'affermazione attuale. Cosicché se il corpo riconosce se stesso come sano – cioè sa la necessità dell'eternità dell'essere – la radiografia riproduce appunto un corpo sano; mentre se il corpo è malato, o meglio, *crede* di essere malato, la radiografia riproduce questa malattia, ovvero la contraddizione. La radiografia testimonia la verità del corpo; per questo essa ci aiuta a comprendere che cosa esso sia e *come* esso stia (nell'alienazione o nella verità), e ci aiuta anche a comprendere quell'esperienza di pensiero la quale, nonostante non si costituisca come radiografia (ovvero come analisi ed esposizione minuziosa della struttura del corpo sano e della malattia), riesce concretamente a vedere salute e malattia nella loro verità, ovvero il pensiero di Carlo Michelstaedter. Ebbene, ἔλεγχος vive nel testo michelstaedteriano come sottofondo di tutto il suo sviluppo. Chi si afferma nell'attualità? L'io della verità o l'io dell'illusione? La *vera* risposta appare a ciascuno in ogni sua attualità, in quanto è l'apparire o meno della paura della morte, tale apparire essendo il pensiero per cui le cose sono più o meno dominabili, cioè più o meno utili

53. Si può accennare qui al fatto che, se la situazione teoretica di affermazione delle cose come divenienti (ovvero la contraddizione) è lo stesso che l'agire attuale come vita della volontà, allo stesso modo la situazione teoretica di affermazione dell'eterno (l'incontraddittoria verità dell'essere) è lo stesso che l'agire attuale come vita della verità, vita del persuaso. Questo è l'agire che può essere contemplato all'interno della verità dell'essere – ossia al di fuori del nichilismo – e che, come si è accennato, il testo di Michelstaedter può suggerire alla poderosa esperienza del pensiero severiniano. Riprenderemo.

a soddisfare l'illusoria – nulla – volontà di vita. Quand'anche la persona si professi *persuasa*, tale professione tradirà la sua attuale persuasione di poter dominare le cose, in vista del proprio futuro. La verità, la persuasione, non riesce a costituirsi, perché vive, nell'attualità, del mondo illusorio dell'errore per cui le cose sono niente. Questo è possibile chiamarlo, come si accennava, un altro versante dell'ἔλεγχος, nella vita, in quanto non si cura di asserire che la negazione della verità non riesce a porsi poiché è autonegazione, bensì rileva che la verità, il sempre necessariamente presente, pur nella sua più cristallina affermazione può essere lasciata da parte dallo spicco dell'errore, dalla forza attrattiva che il *mondo* – l'insieme delle cose che vanno e vengono – esercitano sull'attuale io che si afferma. Chi si afferma nell'attualità? L'io della verità o l'io dell'illusione? Dici di essere persuaso e di affermare che le cose sono? La tua affermazione attuale ti tradisce prima che tu abbia pronunciato la tua risposta, poiché, in quanto tu desideri la vita e la sua continuazione, tu pensi le cose come niente. Si ripeta dunque che è assolutamente corretto dire che Michelstaedter non mostri la *ragione* per cui l'essere è eterno, a patto che ciò voglia dire che egli, pur mostrando – come si è visto concretamente – che l'essere è eterno perché, se diviene (si genera, si corrompe), esso è nulla, non ha saputo mostrare il senso dell'impossibilità di un tempo in cui il positivo è negativo, ovvero che tale identificazione – o negazione dell'opposizione – è autonegazione. D'altra parte il giovane filosofo ci ha posti davanti alla concretezza (alla verità) di un ἔλεγχος nella vita, ovvero dell'apparire *concreto* della risposta alla domanda circa il *soggetto* dell'affermazione attuale in ogni attualità, a prescindere da ciò che questa, conscia o meno, professa a livello linguistico. Tale domanda è lo spartiacque più puro dell'attualità, il bivio sempre presente da cui si dipartono i sentieri della notte e del giorno. Che uno sappia o meno, consideri o meno la problematica – nella sua discorsività – di es-

sere e non essere, e l'impossibilità assoluta – che come tale deve sempre essere tenuta ferma – dell'identificazione dei due, la risposta che dice il suo essere sul sentiero del giorno o su quello della notte sarà sempre attualmente presente. La discorsività dei *cosiddetti* testi severiniani non fa che esporre nel modo più minuzioso (concreto, determinato) ciò che anche Michelstaedter vede e fa vivere nel suo testo, cioè la contesa tra verità ed errore, ovvero tra la necessità che l'essere sia, e l'impossibile pensiero che pensa l'annullamento delle cose. Questo è il pensiero essenziale del giovane filosofo goriziano. Con ciò si ritiene d'aver mostrato concretamente il senso della tesi di fondo di questo scritto, ovvero che le due così abissalmente diverse esperienze filosofiche di Michelstaedter e Severino testimoniano lo stesso: l'eternità dell'essere e il carattere illusorio del divenire e perciò della volontà che vede il mondo come diveniente. Questa tesi, pur nel suo ristretto ambito d'applicazione – ristretto perché non si può pensare che il testo del Goriziano contenga qualcosa come l'accertamento rigoroso del valore dell'ἔλεγχος, e dunque il suo vedere in faccia la verità dell'essere dev'essere considerato alla luce delle precisazioni (soprattutto quella sull'ἔλεγχος “nella vita”) sino ad ora fatte –, questa tesi, si diceva, va quindi a contraddire una delle tesi centrali dell'intera esperienza filosofica di Severino, o meglio, contraddice un'individuazione di essa. La tesi è che l'intero sviluppo della storia del pensiero occidentale – ma poi, è noto, anche la storia dell'umanità in quanto tale – sia gravato dall'incapacità di vedere l'autentico volto dell'essere. Per l'occidente (e, in generale, per il mortale), l'essere o le cose possono non essere. La centralità di questa tesi rende improbo il compito di individuare un passaggio più esemplificativo di essa rispetto ad altri. Basti dunque considerare l'*incipit* di *Ritornare a Parmenide*: «La storia della filosofia occidentale è la vicenda dell'alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell'essere, inizialmente intravisto dal

più antico pensiero dei Greci»<sup>54</sup>. La storia dell'occidente è l'avvicinarsi di una serie di pensieri che pensano le cose come niente. Essa è la storia del nichilismo. Ebbene, contraddicendo un'individuazione di questa tesi noi abbiamo mostrato che essa *non può* riguardare il pensiero di Carlo Michelstaedter (o quella serie di parole conosciuta come "scritti di Michelstaedter", tra i quali spicca, come visto, PR), poiché esso, lo si è ormai compreso, ha di fronte a sé il vero volto dell'essere, ossia l'eternità di ogni cosa in quanto cosa e il carattere illusorio, impossibile, della volontà di dominio delle cose, intesa come volontà che le cose siano divenienti. Data l'enorme differenza delle due filosofie, il fatto che esse guardino *lo stesso* ci permette di continuare nel nostro proposito di illuminare, attraverso l'aiuto della mirabile prosa severiniana, il testo del giovane filosofo di Gorizia; un testo di cui non si è ancora stati capaci di comprendere il senso.

#### 2.4 Ancora sulle "due anime" che abitano il nostro petto

«In quanto vive nella non verità, l'uomo è allora l'apparire di una *contesa*: tra la verità che eternamente appare e l'errore che accompagna l'accadimento della terra e vede in essa il terreno sicuro»<sup>55</sup>. Questa sicurezza è la radice dell'errore. Severino va infatti ribadendo sin da questo scritto (*La terra e l'essenza dell'uomo*<sup>56</sup>) che l'errore del vivere mortale consiste nell'*isolamento della terra* dalla verità, e dunque dall'eternità dell'essente. Il vivere dell'uomo è l'isolamento degli enti dalla necessità del loro essere eterni – l'uomo è cioè contraddizione – e contemporaneamente *persuasione* che la realtà che in tale

54. EN, p. 19.

55. EN, p. 203.

56. Pubblicato per la prima volta in «Giornale critico della filosofia italiana», XLVII, 1968, pp. 339-400.

isolamento gli sta di fronte – ossia l'insieme di cose che vengono dal nulla e in esso ritornano – sia la realtà con cui egli ha *sicuramente* a che fare. Sicurezza non significa qui che l'uomo sia sicuro di ottenere ciò che vuole, bensì, più nel profondo, che *ciò che gli appare* sia la vera realtà indiscutibile o evidente, sulla quale egli deve fondare il suo tentativo di assicurarsi. L'uomo vive in un mondo di cose che vanno e vengono; mettere in discussione questo è l'impossibile. Ciò che egli crede che appaia è in verità solo quanto egli isola – cioè vuole – dalla totalità di ciò che gli appare e dall'eternità di ogni cosa che compone questa totalità. L'errore è dunque un ché di interno all'apparire della verità. Anzi, esso è errore proprio perché appare – come non potrebbe non essere – nella verità, come pensiero che prende lo spicco su di essa, negandola (o credendo inconsciamente di negarla). Si può riassumere ciò con una delle più belle metafore che Severino abbia impiegato: la verità, dice il Bresciano, si nasconde «[...] nel senso in cui si può dire che il cielo si nasconda al contadino che segue il volo degli uccelli e delle stelle cadenti: il cielo della verità appare eternamente, ma le cose che lo attraversano richiamano su di sé l'attenzione e diventano ciò che conta»<sup>57</sup>. Questo è il senso dell'uomo. Questo è il grande insegnamento della filosofia di Severino, ovvero mostrare come gli uomini siano “dei re che si credono mendicanti”. Si tratta quindi di mostrare come questo concetto di *terra isolata* sia il nucleo essenziale di ciò che Michelstaedter chiama *illusione della persuasione*. Lo si è già visto, ma occorre fare delle integrazioni. Ebbene, il vivere del mortale è dal Goriziano mostrato come lo *sfuggire della vita*. Questo è chiaro sin dalle prime pagine di PR: «Ma l'uomo vuole dalle altre cose nel tempo futuro quello che in sé gli manca: *il possesso di se stesso*: ma quanto vuole e tanto occu-

57. EN, p. 200.

pato dal futuro *sfugge a se stesso in ogni presente*»<sup>58</sup>. La vita mortale, l'implicito errore di logica che è in quanto non è, consiste nello sfuggire della vita in ogni presente. Ciò che sfugge è l'affermazione attuale, cioè l'essere, e si è visto come questo sfuggire sia possibile solo in quanto la totalità delle cose è vissuta come diveniente, ossia come nulla. Più precisamente, questo stesso vivere che considera le cose come nulla è lo sfuggire della vita. Da cosa sfugge la vita? Risposta: dalla *vita!* «Ciò ch'ei vuole è dato in lui, e volendo la vita s'allontana da se stesso[...]»<sup>59</sup>. L'illusione della persuasione è l'attualità pratica in cui l'uomo non ha occhi per la sua verità (la persuasione, l'affermazione dell'eternità dell'essente), e proprio per questo ritiene di avere a che fare con una realtà precaria, peritura, diveniente. Non riconoscersi come l'eterno (non vedere il cielo eterno della verità), vivere le cose come divenienti (guardare il volo degli uccelli), volere le cose, in ciò volendo la propria continuazione – queste tre cose sono *lo stesso*: sono l'apparire attuale in cui l'errore prende il sopravvento nella contesa con la verità. L'uomo è distratto dal suo essere eterno, cioè vuole continuare a vivere. Che l'uomo sia *in verità* l'eterno a cui gli eterni appaiono, ovvero che l'uomo sia la persuasione, Michelstaedter lo conferma in vari luoghi e sotto vari aspetti. L'affermazione dell'essere è ciò che non può essere tolto all'attualità della persona<sup>60</sup>, ossia è l'innegabile. Ciò che egli afferma in quanto vive nella verità è, scrive il giovane col supporto di Parmenide, per sé affermato. Esso è l'immediato che non ha bisogno d'alcuna *mediazione*, o altro da sé, per essere affermato<sup>61</sup>. In quanto l'uomo ha in sé la ragione, egli vive lo stabile, o

58. PR, p. 41.

59. *Ibid.*

60. Cfr. *ivi*, p. 67.

61. Cfr. *ivi*, p. 97. Per l'importanza del *per se notum* quale base dell'affermazione dell'essere, e dunque di tutto il grande cammino lungo cui si snoda la

meglio, la stabilità di tutto ciò che vive: egli non è manchevole, non ha bisogno dell'*attesa* di frutti più maturi nel futuro, bensì vive la pienezza del presente, di ogni presente, che è eterno. Nell'attualità, ciò che appare all'uomo non è però l'assoluto, ossia non è la totalità delle cose che appaiono nella loro concretezza in ogni presente, bensì solo un insieme determinato di cose che prende lo spicco come totalità attuale. In altri termini, all'uomo non appare il tutto assoluto, bensì solo una parte, la quale d'altra parte appare come *tutto ciò* che attualmente appare. L'apparire attuale è volontà di *cose* determinate<sup>62</sup>. Ebbene, Michelstaedter rileva che in quanto all'uomo non appare l'assoluto (conosciuto solo come chi soffre d'insonnia conosce il sonno), ovvero in quanto la vita è divenire, apparire di un contenuto sempre diverso, l'uomo è, in ogni attualità, un'alternativa tra l'affermazione delle *cose* in quanto divenienti che vengono e vanno (e che dunque sono nulla), e l'affermazione delle cose nella loro verità, cioè in quanto eterne. O ancora, all'uomo non appare la totalità delle cose, bensì prima alcune, poi altre, e via dicendo. Poiché è costitutivamente questo isolamento, e all'interno di esso, egli vive o come volontà delle cose in vista della propria continuazione – isolamento della terra, errore – o come affermazione dell'eternità delle cose (questa affermazione essendo, come si ribadirà, la negazione attuale del senso illusorio delle cose in quanto non apparire della paura della morte, o apparire della pienezza e innegabilità del presente). Si sta dunque dicendo che la verità del pensiero di Michelstaedter riguardo a ciò che all'uomo appare, e a come l'uomo viva ciò che gli appare, sia da rinvenire nel rigoroso delineamento severiniano del rapporto tra la contraddizione "C" e l'isolamento della terra. Nell'attualità non

testimonianza della verità dell'essere, cfr. SO, in particolare cap. 2, 3.

62. Per la comprensione di queste affermazioni si tengano presenti PR, p. 44 e pp. 95-96 e i relativi commenti, cfr. *infra*, pp. 51-53 e p. 114.

appare il tutto, bensì solo una parte<sup>63</sup>. Il tutto appare solo formalmente (questo è il significato della conoscenza del sonno da parte di chi soffre d'insonnia). Solo in quanto questo è l'apparire attuale ciò che appare può essere isolato dalla volontà che vuole la continuazione della vita. O anche, solo in quanto appaiono cose determinate (e non la totalità delle cose) può accadere che esse siano volute come provenienti dal nulla e ritornanti in esso. L'illusione della persuasione è dunque la vita che considera la terra isolata dall'apparire finito attuale come la realtà con cui si ha sicuramente a che fare – anche se tale realtà è l'impossibile poiché vive della contraddizione, o del nulla. Questa è «[...] la *persuasione inadeguata*, in ciò ch'è adeguata solo al mondo che si finge [...]», pensandolo come «[...] l'*unica realtà assoluta indiscutibile*»<sup>64</sup>. L'uomo vive la *sua* realtà, la quale è prodotto dell'isolamento di essa da tutta la realtà che gli appare. Tutti gli attori della vicenda che appare, così come il suo stesso essere soggetto, sono forme dell'illusione: «Per la *realtà diretta* [cioè l'apparire attuale] questo è di per sé chiaro: io posso dire “io sono”, come dico “tu sei”, “questo è”; e non dico coll’“io” una cosa anteriore all'illusione, ma un modo come tutti gli altri dell'illusione stessa. È per ciò che il cogito ergo sum di Cartesio non dimostra di più che: equus currit – ergo sum»<sup>65</sup> ossia, qualcosa appare, dunque l'essere è. Si leggano anche queste righe: «L'illusione dell'individualità nella forma eventuale come l’“ogni-volta-Soggetto” che parla, è l'*intenzione*: cioè quello che ogni volta quell'un soggetto che

63. Cfr., per brevità, EN, pp. 215-216. Si deve però tenere a mente l'*impostazione* di questa interpretazione, e dunque tener fermo che non si stia asserendo che Michelstaedter abbia formulato pensieri come (o testimoniato) la contraddizione “C”, bensì che l'analisi severiniana, posto che i due pensatori guardino lo stesso, ci aiuti a capire il pensiero essenziale del Goriziano.

64. PR, pp. 52-53.

65. PR-AC, p. 140.

parla, che dobbiamo presupporre a ogni discorso (così come nel dramma si segna il personaggio), *crede di volere*»<sup>66</sup>. Per Michelstaedter, infatti, qualsiasi cosa il mortale – cioè colui che, vivendo secondo l'*opinione*, vive le cose come nulla – voglia, esso è quanto lui *crede di volere*<sup>67</sup>. La *sua* è solo una credenza perché l'oggetto della volontà, o il contenuto della sua intenzione, è il nulla, ovvero ciò che intanto appare come esente, ma poi diverrà nulla, e che dunque *può* non essere. Il fatto che ciò che appare al mortale sia solo l'oggetto isolato della propria volontà implica che esso – tale oggetto – sia costitutivamente l'illusione di una determinata potenza che il soggetto crede di poter esercitare. Ogni affermazione attuale è un'affermazione di una determinata potenza su ciò che la volontà isola dal tutto e dalla sua eternità. O, con le parole severiniane:

Nella terra isolata la follia estrema [cioè la persuasione che le cose siano nulla] è insieme la fede di essere il fondamento della potenza. Si ha fede che il diventar altro degli essenti, quindi il loro diventar nulla e diventare dal nulla, renda possibile il controllo totale del diventar altro (il controllo effettuato da un Dio o dalla tecnica). Non è la verità autentica a esser potenza, ma l'errare, cioè la "verità" della terra isolata (*veritas est potentia*)<sup>68</sup>.

Dal fatto che il mortale vive il mondo come l'oggetto della propria volontà più o meno soddisfatta seguono due conseguenze. Da un lato, che l'azione dell'uomo è *costitutivamente*

66. *Ivi*, p. 135.

67. Cfr. PR, p. 44 e 81.

68. DK, p. 120. Si tengano presenti, per quanto riguarda la potenza di Dio e della tecnica in Michelstaedter, i passaggi di PR, p. 55 e pp. 130-131, e i relativi luoghi nel commento, *infra*, pp. 73-74 e 138 (per la *potenza* del mortale, cfr. *infra*, p. 52). Si veda anche la cristallina esposizione di Goggi, cfr. G. Goggi, *Emanuele Severino*, op. cit., p. 222: «[...] l'isolamento della terra dalla verità è l'inizio della vita nella "non-verità": è l'atto per cui l'"uomo" si

violenza, ovvero sradicamento di ciò che appare dalla concretezza del proprio essere – isolamento da ciò a cui è necessariamente legato, e dunque *in primis* dal suo essere eterno –, e dall'altro, che, poiché la potenza dell'uomo non può che essere finita di fronte all'infinità delle altre potenze, e dunque la sicurezza dell'affermazione futura non può mai essere totale, il vivere dell'uomo è *costitutivamente* accompagnato dal dolore, il quale lo accomuna a tutte le cose che vivono senza persuasione. Volgiamo lo sguardo a queste due figure.

### 2.5 *Violenza e dolore*

La vita dell'uomo è un susseguirsi di punti attuali in cui egli vuole continuare a vivere (o non vuole incontrare la morte) e dunque cerca di produrre questa continuazione. Questo accade in ogni agire che si presenti come volontà di continuazione. Anche nel linguaggio<sup>69</sup>. Da tempo Severino spiega come la vita della volontà, quale vista finora, sia essenzialmente vita della violenza, rapporto all'essere gravato dalla persuasione che le cose possano non essere, gravato cioè dal pensiero dell'impossibile. Anche qui, i passi che si possono citare sono innumerevoli; bastino dunque le seguenti righe da *Oltre il linguaggio*:

persuade che le cose siano dominabili e concepisce se stesso come un ente intelligente che ha una certa potenza su se stesso e sulle cose».

69. Cfr. GLO, p. 470: «La parola è una rete gettata sulla cosa. Anche la parola poetica. Si può gettare la rete solo se si crede che ciò su cui la si getta sia isolato da tutto il resto. La parola è un progetto di dominio cooriginario ai progetti primari dell'agire. Il più originario è l'isolamento della terra». Per quanto riguarda l'agire della volontà in generale DN, p. 573: «Ma l'apparire in cui la volontà consiste è apparire di un contenuto che non è il destino della verità: è l'apparire di qualcosa che appartiene al mondo sognato dall'alienazione della verità. Tale mondo è la terra isolata, il contenuto che appare all'interno dell'isolamento della terra».

Se la violenza è la volontà che vuole l'impossibile, e se la volontà è essenzialmente un volere che qualcosa divenga altro da sé, allora – poiché il diventare altro da sé è qualcosa di impossibile (giacché l'impossibile è innanzitutto l'essere altro da sé [e perciò anche quell'estremo altro da sé che costituisce l'essere o il diventare nulla]) – la volontà è, *in quanto tale*, il volere l'impossibile, e cioè la volontà è, *in quanto tale*, violenza. La devastazione dell'uomo e della terra è la forma visibile della violenza; la carità, l'amore, la tolleranza sono forme nascoste della violenza<sup>70</sup>.

Solo mantenendo gli occhi a questa comprensione della violenza, e alle sue *ragioni* – e dunque mantenendo gli occhi a quanto analizzato nelle pagine precedenti –, si può cogliere il senso essenziale di quanto il Goriziano ci mostra quando dice:

Così l'affermazione dell'individualità illusoria, che violenta le cose in ciò che s'afferma senza persuasione, poiché le *informa al proprio fine illusorio come al fine dell'individuo assoluto che avesse in sé la ragione* – per il vicendevole bisogno prende l'apparenza dell'amore. Ma l'[amore ricambiato] non è l'[amore]; esso è un travestimento del [la contesa]. E quando la coincidenza non provveda alla continuazione d'entrambi, quando il dente dell'una ruota piccola o grande non vada nel vuoto dell'altra e viceversa, la *violenza inimica* si fa manifesta<sup>71</sup>.

Anche per Michelstaedter l'azione della volontà è azione che vuole l'impossibile, cioè il dominio sulle cose, e dunque lo sradicamento di esse dal loro essere concreto («[...] le *informa al proprio fine illusorio*»). Volere le cose significa isolarle dal tutto e dunque significa *credere di volerle*, illudersi, fare l'impos-

70. OL, p. 26. Per l'importanza di questo punto dell'analisi all'interno dell'interpretazione dei fenomeni sociali e geopolitici odierni si veda, tra gli altri, E. Severino, *La guerra*, Rizzoli, Milano 1992.

71. PR, p. 63. Tra parentesi le traduzioni dal greco originale.

sibile. In quanto ciò è l'impossibile, ovvero illusione, l'azione della volontà è violenza, follia di dominio. Il Goriziano descrive questo anche come rapporto materiale di ogni *soggetto* con le *cose* con le quali vive in modo da potersi continuare. Ognuno è materia per la vita dell'altro, ossia cosa da dominare più o meno (o da cui farsi dominare) in vista della continuazione della vita. Si deve però precisare, come si è già fatto in sede di commento<sup>72</sup>, che il carattere violento di questo agire non sta nel concetto di materialità delle cose, intesa questa come in qualche modo contrapposta a un'ipotetica spiritualità del mondo, bensì nel fatto che le cose sono oggetto di volontà, ossia enti isolati dalla verità dell'essere, non-enti. La volontà è in quanto tale violenza. Che il rapporto dell'attuale *soggetto* con le altre cose si possa dire positivo, ovvero concedente a entrambi la possibilità di continuazione della vita, ciò non modifica in alcun modo il carattere *essenzialmente* violento dell'azione. Vivere nell'errore è sempre e comunque violenza, anche quando questo vivere si presenti come beneficenza. Per questo lo zio Tobia, nonostante la sua apparente bontà, è violento, e tale violenza si rende manifesta quando la matrice del senso del mondo dell'errore – la volontà di continuazione della vita (la φιλοψυχία) – si crede radicalmente minacciata, ovvero in mezzo alle bestiacce<sup>73</sup>. E ancora per questa ragione l'uomo nella via della persuasione non può essere colui che opera il beneficio *credendo* di soddisfare la richiesta di vita di un qualunque altro uomo: «*Far beneficio* non è dare o fare agli altri quello che essi *credono di volere* [...] questa attività dei benefici finiti è essa stessa una *violenza*, poiché mentre s'afferma come attività individuale, è sempre schiava di ciò che vuol continuare nel futuro; in lei si affermano, chiedendo, i bisogni

72. Cfr. *infra*, p. 81.

73. Cfr. PR, p. 77.

irrazionali [ovvero l'illusione della persuasione, l'errore]»<sup>74</sup>. L'uomo vive come potenza determinata nel mondo abitato da cose che vengono dal nulla e ritornano nel nulla. La sua potenza, di fronte all'infinità di cose, è finita. Egli non può imporsi su tutte, e di più, non può imporsi su di esse in quanto saranno, prima o poi, tutte o anche solo una, la *causa* della sua morte. L'uomo è il mortale. Michelstaedter descrive questa condizione dicendo che egli abita una *cerchia finita* di cose che riesce a controllare, la quale è trascesa dal fluire di ciò che è fuori dalla sua potenza<sup>75</sup>. La capacità di previsione è limitata, ovvero infinite sono le cose che possono vanificarla. Pur abitando la sua cerchia finita, e dunque concentrandosi sulla sua piccola trama nota, l'uomo conosce la voce dell'infinita potenza che incombe su di lui, e della cui vittoria, avvenga quando avverrà, egli è pur certo. Tale voce è il dolore. Esso è il presentarsi della precarietà che *necessariamente* costituisce la vita dell'illusione mortale. Il dolore è perciò un attore fondamentale della vita mortale (che vuole il nulla). Il dolore per la precarietà è anzi, così come il piacere, altra faccia della matrice del senso illusorio che le cose assumono nell'orizzonte della volontà, perché esso è l'attualità in cui la volontà non si dice soddisfatta o teme per la sua incapacità a ritrovarsi soddisfatta nel futuro, e perciò è il motivo per cui essa *continua* a essere ciò che è. La volontà della vita è tale perché la vita è precaria, mortale, e dunque perché il dolore è presente. Ma ancora si deve ripetere: il dolore è ciò che è, o la vita è precaria perché *si crede* che essa sia precaria, ossia, da ultimo, perché *si è persuasi* che le cose debbano diventare nulla. Anche da questo punto di vista l'analisi severiniana ci consente di penetrare il testo di Michelstaedter. Il dolore è l'essenza del mortale, ovvero del suo vivere pensando le cose come nulla, come precarie,

74. *Ivi*, p. 81.

75. Cfr. *ivi*, p. 54.

divenienti. E per questo il mortale è costitutivamente, in tutti i diversi modi storicamente determinati, tentativo di trovare rimedio alla potenza di questa voce o, da ultimo, alla morte. Il mortale è colui che cerca il rimedio, che fugge il dolore perché è persuaso che esso esista, cioè che la morte come annullamento e il divenire altro (e quindi anche la possibilità di far divenire altro ciò che attualmente provoca dolore) esistano. La centralità della figura del dolore nella comprensione di cosa sia il mortale, all'interno degli scritti di Severino, è fuori discussione. Presente sin dagli scritti degli anni 60', esso accompagna lo sviluppo del *suo pensiero* fino ai nostri giorni<sup>76</sup>. È l'io della terra isolata a vedere o provare il dolore, e dunque il piacere. Egli vede cioè le cose come divenienti, come temporaneamente nell'essere. L'uomo da un lato accetta il dolore, cioè si persuade che esso esista, e dall'altro lo rifiuta, in quanto *vuole* che esso cessi di parlargli. «La ribellione della volontà al dolore è “cieca”, perché rifiuta qualcosa la cui esistenza, peraltro, è per essa indubitabile [...] È un rifiuto impotente – e che appare impotente a se stesso – perché rifiuta ciò che gli sta dinnanzi, evidente»<sup>77</sup>. Ma *ciò che gli sta dinnanzi* è, si ripeta ancora, il mondo diveniente, ovvero il contenuto dell'errore, l'impossibile contenuto della contraddizione. Cosicché il vero rimedio per il dolore è il tramonto dell'io che vuole il divenire altro delle cose<sup>78</sup>. «Il tramonto dell'isolamento della terra è pertanto il tramonto non solo del dolore, ma anche del piacere [...] Il tramonto dell'isolamento è il tramonto della volontà

76. Cfr., tra gli altri, EN, p. 191 e sg.; *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989, parte IV; GLO, pp. 327-405.

77. GLO, p. 338.

78. Si noti che ciò implica che il *vero* rimedio per il dolore sia anche, soprattutto, il conoscere l'impossibilità o il carattere illusorio di ogni ipotetico rimedio, e dunque anche il non apparire della volontà di trovare rimedio, o l'apparire dell'accettazione del dolore, o meglio, dell'ascolto della sua voce. Cfr. PR, p. 85 e sgg.

che vuole il divenir altro, quindi è il tramonto del corpo in quanto strumento di tale volontà»<sup>79</sup>. Ora – parlando del pensiero di Michelstaedter Severino dice che per lui «Il dolore “sa” che cos’è la vita». Questo lo renderebbe un *discepolo infedele di Parmenide*, ovvero dell’unico tra i greci «[...] a pensare che ciò che il dolore sa è falso [...]», poiché per il giovane, appunto «[...] (anche per lui) il dolore sa veramente che cos’è la vita»<sup>80</sup>. Sennonché Severino perde di vista – ma il senso generale di questa svista è lo stesso fraintendimento, da parte sua e degli altri interpreti, del senso profondo del pensiero Goriziano – *in che contesto* il dolore parli e *a chi* esso parli. Il dolore parla al mortale, lo si sta vedendo ormai da molte pagine, ovvero al contenuto dell’illusione, al contenuto attuale dell’isolamento della terra. Siamo nel capitolo “*L’illusione della persuasione*” e Michelstaedter sta parlando dell’illusione del dolore, dovuta alla forza esercitata dalla cerchia infinita sulla cerchia finita della previsione. Ciò di cui si sta parlando in queste pagine fa parte dell’errore che considera le cose come niente. Di più, anche prescindendo dal contesto argomentativo del passo, il *contenuto* del messaggio del dolore, che Severino cita, è del tutto esplicito: «[...] niente, niente, niente, so che non sei niente[...]»<sup>81</sup>. Il dolore dice sì la verità – ma la verità dell’illusione! Il dolore dice al mortale che egli è niente, gli dice che tutto ciò che egli vive, come lo vive, e dunque anche se stesso, è niente. Il dolore dice la verità della contraddizione, e dunque non la *vera* (non contraddittoria) verità della persuasione. È per questo che il persuaso è e non può non essere colui che ascolta la voce del dolore, perché egli conosce ciò che il dolore gli dice, ovvero che il mondo che vive, in quanto mondo diveniente, è niente. Questa è la testi-

79. GLO, p. 329.

80. E. Severino, *La strada*, cit., p. 246.

81. PR, p. 58.

monianza della verità, il conoscere l'illusione o l'errore per quello che sono – illusione! –, o il conoscere l'astratto (o l'isolato) per ciò che esso è, ossia l'astratto. Questo è il vivere che testimonia la verità, il quale si conosce innegabilmente in ogni attualità, ovvero in ogni presente è o non è paura della morte, e dunque è o non è volontà di fuggire il dolore, volontà del dolore. Questa testimonianza della verità è il prendere la persona del dolore, ascoltarne la voce che gli dice il non essere di ogni cosa che viene e passa, e che diventa altro.

Allora il *dolore muto e cieco* [...] avrà per lui, che ne avrà presa la persona, *la parola eloquente e la vista lontana* [...] Egli vedrà che non è fame, che non è sete, non malattia, non disgrazia quello per cui gli uomini soffrono; non cibo o bevanda, o l'apparente salute, o la presenza di ciò che è loro in mano e non è – ché non ne hanno la potenza – quello che li possa far contenti<sup>82</sup>.

Egli vedrà cioè che tutte le cose che abitano il suo mondo diveniente sono niente, e che dunque nessuna delle cose positive di tale mondo – di cui non ha la potenza perché l'avere o l'essere potenza è l'impossibile – può essere rimedio al suo dolore. Severino non vede dunque che per Michelstaedter il dolore sa veramente che cos'è la vita, cioè la vita che è illusione, errore. Egli non vede questo, in sede di interpretazione, perché non si accorge di quale sia la *verità* per il Goriziano, e dunque non vede che termini come vita o verità, ma anche volontà, sono da lui usati, all'interno del testo, con due significati diversi.

82. *Ivi*, p. 85-86.

## 2.6 Nota prospettica (per un chiarimento)

Si è appena accennato al fatto che la svista severiniana riguardo al significato del dolore in Michelstaedter sia lo stesso – o abbia il suo senso più proprio nel – fraintendimento del pensiero del Goriziano. D'altronde, il punto focale più problematico di questa interpretazione – cioè dell'interpretazione che Severino fornisce di Michelstaedter – sta nel fatto che secondo il Bresciano il giovane filosofo *vuole* l'eternità dell'essere. Lo si è visto, il giovane filosofo non direbbe perché l'essere è eterno – e questo lo si è già discusso –, e per questo si deve ritenere che egli lo *voglia*. Michelstaedter vuole che l'essere sia eterno. Di più, Severino ritiene di avere dalla sua il testo del Goriziano, in merito a questa presunta volontà. Egli cita infatti le seguenti parole da PR: «Chi vuol avere un attimo solo *sua* la vita [...] deve impossessarsi del presente; *vedere ogni presente come l'ultimo*, come se fosse certa dopo la morte: *e nell'oscurità crearsi da sé la vita*»<sup>83</sup>. Certo, se queste parole vengono prese per se stesse, isolate dalla serie di parole di cui fanno parte (e che noi abbiamo precisato essere PR), allora può apparire che esse dicano che la vita debba essere voluta, che si deve *compiere* un atto (e dunque non un altro) per impossessarsi del presente, grazie al quale la vita è creata; e ancora, se per vita qui s'intende l'eternità dell'essere, grazie a questo atto l'essere può venire pensato come eterno. *Ergo* l'essere è voluto come eterno. Ma il senso di tali parole non è questo. Ci si trova, curiosamente, in una situazione teoretico-ermeneutica analoga a un'altra su cui Severino si è soffermato con molta dedizione. Stiamo alludendo a ciò che, secondo il Bresciano, costituisce l'errore di fondo dell'interpretazione heideggeriana della filosofia di Nietzsche. Per poter cogliere la vicinanza, si legga il seguente brano:

83. PR, pp. 69-70. Severino cita queste parole in *La strada*, cit., p. 246.

Ma il rilievo fondamentale che deve essere espresso a proposito dell'interpretazione heideggeriana di Nietzsche è che lo Heidegger dei corsi su Nietzsche degli anni dal 1936 al 1940 *non può* scorgere la *necessità* e l'*inevitabilità* della negazione nietzschiana della tradizione metafisico-morale. Heidegger, infatti, va incontro a Nietzsche con la convinzione che i conti con quella tradizione *non* siano affatto definitivamente chiusi e che dunque non esista, o non esista ancora, una *distruzione* incontrovertibile di essa<sup>84</sup>.

Ebbene, il centro di questo errore interpretativo è la svista heideggeriana riguardo ai due significati di verità, di conoscenza, di volontà all'interno della filosofia di Nietzsche<sup>85</sup>. Heidegger non vede che il divenire (l'uscire dal nulla e il rientrare nel nulla delle cose) è per Nietzsche un'evidenza indiscutibile, l'essere che unicamente ci è garantito, e che solo sulla base di questo carattere assolutamente evidente del divenire egli – ma chiunque in generale – può porre fine alla tradizione metafisico-morale (epistemica), intesa questa come storia dei tentativi di evocare degli immutabili che blocchino, contengano, anticipino il divenire. Poiché quest'ultimo è l'evidenza assoluta, quegli immutabili sono impossibili. Heidegger invece crede che anche il divenire sia per Nietzsche risultato di una schematizzazione, di una valorizzazione, e che dunque *qualsiasi* senso della verità sia, nel suo pensiero, illusione, intesa come posizione di valore atta a consentire il superpotenzia-

84. AR, p. 110.

85. Cfr. *ivi*, parte III, pp. 97-137, la quale è interamente dedicata all'interpretazione heideggeriana. Per quest'ultima, fondamentale è la conoscenza del suo Nietzsche, op. cit.; si veda in particolare, e per brevità, il testo *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus*, ovvero *La determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere* (1946), in Nietzsche, op. cit., pp. 809-861. Si veda anche lo scritto *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* (1943), in M. Heidegger, *Holzwege*, Klosterman, Frankfurt a. M. 1950, tr. it. di Pietro Chiodi, La nuova Italia, Firenze 1968, pp. 191-246.

mento della volontà di potenza. Heidegger *deve* mostrare che Nietzsche non conosce il fondamento della distruzione (o del superamento, oltrepassamento, o della possibilità di ripensare autenticamente, non ci si può ora soffermare su questi temi) della tradizione occidentale, cioè il *Dasein* in quanto dimora e quindi custodia del senso della *Geschichte des Seins*, e dunque non vede in Nietzsche altro che verità in quanto illusione. Qualcosa di analogo accade, si diceva, pur con le differenze evidenti che non si ritiene necessario mettere in luce, all'interno dell'interpretazione severiniana di Michelstaedter. Il giovane *vuole* l'eternità dell'essere. Ma non aveva detto che «[...] l'Atto trascendente, "l'eternità raccolta e intera", la *persuasione*, nega il tempo e la volontà in ogni tempo deficiente»<sup>86</sup>? Se si guarda più da vicino l'oggetto di questa presunta volontà si vede che esso è ciò che l'uomo è già. L'uomo è originariamente l'eterno, e vive come illusione mortale in quanto non volge lo sguardo a questo suo vero essere, e dunque si mette a rincorrere nel tempo un qualcosa che non verrà mai. Che l'uomo sia originariamente, cioè immediatamente, l'apparire dell'eterno è stabilito una volta per tutte da una frase il cui senso non può essere ignorato: «Ciò ch'ei vuole è dato in lui, e volendo la vita s'allontana da se stesso: egli *non sa ciò che vuole*»<sup>87</sup>. L'uomo è già l'eterno, cioè l'eternità è già data in lui, e nella cecità di fronte a questa sua necessaria condizione egli si ritrova a volere la vita, cioè il tempo, il divenire, l'errore. Egli è la persuasione, non deve volerla o crearla, poiché la volontà è l'illusione per la quale egli non vive della pienezza che ogni sua affermazione attuale già possiede. L'uomo è un re che si crede mendicante. Se si vuole continuare a obiettare che Michelstaedter *vuole* l'eternità dell'essere, o si opera una deliberata esclusione dei passi che negano esplicitamente

86. PR, p. 44.

87. *Ivi*, p. 41.

questa volontà dal testo complessivo di PR, o si afferma che il Goriziano si contraddica apertamente. Per quanto riguarda la presente interpretazione, non si ritiene di avere gli elementi sufficienti per credere che Michelstaedter affermi da una parte che la persuasione sia la negazione della volontà, e dall'altra che la persuasione (l'eternità dell'essere) sia un *ché* di voluto. Volontà, dovere, creazione, nel passo che Severino cita, significano altro da quanto Michelstaedter, a quel punto dell'opera, ha già indicato come radice dell'errore. Essi sono il riconoscimento dell'innegabilità dell'eternità dell'essere, e dunque della pienezza del presente. Il "deve" in quella frase sta a dire: "colui che è persuaso – che afferma l'eternità dell'essere – non può non essere così". Il persuaso non può essere il mortale che rincorre il proprio essere nel tempo, dunque non può non essere colui che possiede tutto nel presente, cioè *deve* essere questa persona. La persuasione *deve* essere il possesso nel presente, poiché non può essere che questo. Perciò durante il commento si è proposto di leggere quel *deve* e gli altri analoghi come un *riconosce di*<sup>88</sup>. La persuasione è l'attualità in cui l'uomo ha di fronte a sé la stabilità dell'essere e della sua eternità; non dunque l'atto con cui l'uomo *vuole* l'essere. Né il riferimento alla morte certa deve essere inteso come certezza del nulla. Da un lato, perché la certezza di una qualsivoglia affermazione futura – e dunque anche di quella affermazione futura che dovrebbe essere la non affermazione, cioè la morte – è, come il testo di Michelstaedter ha già spiegato, contenuto dell'illusione (è un possesso vano). E dall'altro perché il Goriziano dice esplicitamente che non si tratta di sapere che dopo l'attimo presente ci sarà la morte, bensì di non pensare l'affermazione attuale come un qualcosa che dopo non sarà, ovvero di non considerare la temporalità (il divenire) come dimensione originaria della vita. Questo è chiaro nella pagina

88. Cfr. *infra*, p. 89 (nota 60).

in cui Michelstaedter fa di nuovo riferimento all'esperimento mortale, in relazione allo scienziato, e dice che non c'è bisogno di «[...] architettare ad arte una tale situazione»<sup>89</sup>. Avere certa la morte di fronte a sé o considerare il momento presente come l'ultimo sono due modi con cui Michelstaedter esprime il non dover rimettere la propria identità negli elementi illusori della temporalità (della volontà) da parte del persuaso. Egli è colui che vive l'eterna pienezza del momento attuale, e che perciò vede ogni presente *come* l'ultimo (come il primo e l'ultimo!). La volontà dell'essere non è dunque la volontà che è radice dell'errore (il quale nega l'essere)<sup>90</sup>. Il termine volontà (e così anche la vita) è perciò utilizzato con due significati diversi. Severino va incontro a Michelstaedter in un libro dove intende mostrare che *tutta* la cultura occidentale è concorde nel dire che l'uomo «[...] percorre una strada, nel senso che la sua esistenza viene via via *prodotta*. Il produttore può essere l'uomo stesso, o dio, o il destino, o l'uomo e dio insieme: in ogni caso la strada è produzione, generazione, creazione della vita e della storia dell'uomo»<sup>91</sup>. Sembra perciò inevitabile che

89. PR, p. 128.

90. Del resto anche Severino ha parlato della *volontà in senso non alienato*, come volontà del destino, o come auto-volersi da parte del destino. L'apparire in cui consiste la necessità dell'essere autonegazione da parte della negazione della verità o, che è lo stesso, l'impossibilità del divenire come divenire altro delle cose, è tale volontà del destino. Cfr. OLT, p. 589, dove Severino, riferendosi ad alcuni passi di DN (XI, XVI), dice che in essi si mostra che, «[...] al di là del senso da essa posseduto nell'isolamento della terra, la volontà è, nella sua verità autentica, l'apparire della necessità autentica, ossia l'apparire del destino della necessità». Ebbene questo è quanto secondo noi si deve ritenere che Michelstaedter abbia in mente quando parla di *volontà dell'essere*.

91. E. Severino, *La strada*, cit., p. 137. Si può indicare un altro passo del testo michelstaedteriano dove l'idea di strada sembra ancora più aderente a quella espressa da Severino, e dove dunque il senso del pensiero del giovane è ancora più esposto allo stesso travisamento. Cfr. PR, p. 72: «non c'è sosta per chi è nella corrente, ma ogni istante di riposo è una via all'inverso; non

anche Michelstaedter appartenga a questa cultura. Eppure, *proprio perché* Severino gli va incontro con tale convinzione, egli non può vedere la duplicità dell'utilizzo del termine *volontà*, precludendosi in tal modo di cogliere il senso essenziale del pensiero del giovane filosofo – ovvero il suo essere testimonianza (se pur peculiare) della verità dell'essere che anche i *cosiddetti scritti severiniani* intendono testimoniare. In ciò risiede la vicinanza di questa svista con quella che lo stesso Severino imputa all'interpretazione heideggeriana di Nietzsche. Tutto ciò è stato esposto per meglio comprendere il rapporto tra l'interpretazione severiniana di Michelstaedter e il pensiero di quest'ultimo, colto nel suo senso profondo, per comprendere cioè meglio il punto di partenza di questa interpretazione, a un punto in cui essa è già maturata.

### 2.7 *Dall'alienazione alla sua storia*

Fino a questo punto si è visto quanto Michelstaedter denunci come essenza della vita illusoria dell'uomo – o del mortale – e le ragioni di questa denuncia. La vita mortale è un implicito (e pur originario) errore di logica, una contraddizione in atto in quanto non possiede mai ciò che è (o ha) già. L'eternità dell'essere è la sua vera *condizione* originaria, dalla quale egli

c'è sosta per chi porta un peso su per un'erta, ma quando lo deponga dovrà andarlo a riprender sotto ove sarà ripiombato: ogni sosta è una perdita; tanto soste e tanta strada devi rifare. – Ognuno in ogni punto della sua vita». Il significato di questa *strada* è qui fraintendibile in quel modo solo se queste parole vengono isolate dalle pagine in cui il loro senso – il senso della *via della persuasione* – si rende più manifesto (cfr. PR, pp. 80-89 e *infra*, pp. 99-107), e dove quindi, il fare, il sostare, e gli altri termini non possono essere visti in senso nichilistico (ovvero come azioni di un soggetto persuaso che le cose divengano altro da sé). Se poi si vuol comprendere la profondità di questa immagine di una strada senza sosta, si guardino le belle pagine di SFP (I, 2, 2), *La verità come attualità*.

sfugge costantemente poiché incapace a vederla. Il linguaggio severiniano ci aiuta in questo senso a chiarire tali pensieri. D'altra parte, tali considerazioni o pensieri si muovono su un piano per così dire ancora solo teorico, in quanto testimoniano la *struttura* che caratterizza l'esser uomo e il suo vivere, ossia l'essere vita di un'alternativa, come si è visto, «[...] l'apparire di una *contesa*: tra la verità che eternamente appare e l'errore che accompagna l'accadimento della terra e vede in essa il terreno sicuro»<sup>92</sup>. Si vuole cioè dire che, sebbene tale *teoria* sia – da entrambi i lati – testimonianza del senso veritativo della pratica in cui consiste il vivere, quest'ultima, nella sua concretezza e storia, non è ancora stata affrontata. Posto che l'uomo sia ciò che se ne è detto fino ad ora, come guarda e interpreta la sua storia Michelstaedter? Qual è l'esito storico della *contesa sempre presente*, nell'uomo, tra verità ed errore? Può essere anche qui utile l'interpretazione severiniana della storia dell'uomo, e in particolare della storia dell'occidente? Se si guarda quanto il Goriziano dice della vita pratica dell'uomo, dopo averne esposto la struttura essenziale, si può vedere che egli, se vive nella verità, *deve* costituirsi come una via iperbolica alla persuasione. Non si vuole scandagliare ora il senso profondo di questo agire<sup>93</sup>, ma è altresì necessario dire che esso consiste nell'apparire sempre attuale del senso illusorio – voluto, isolato – delle cose come negato. Il persuaso o la *via della persuasione* è l'apparire sempre attuale dell'io mortale come tramontato. Tale apparire è in Michelstaedter l'ascolto del dolore, la conoscenza della vita del mortale come il nulla (cioè come l'impossibile), e dunque il non apparire della paura della morte, tale paura essendo la matrice della vita della volontà, ossia la vita che pensa le cose come divenienti. Questa vita è la pace. Il tramonto del dolore nel suo

92. EN, p. 203.

93. Per quest'analisi cfr. *infra*, conclusioni.

ascolto. Tale via è il sentiero del Giorno che «[...] appartiene all'eterno superamento della contraddizione» e che non è «[...] la fuga dal “mondo”, bensì è l'operare che conduce il “mondo” al tramonto»<sup>94</sup>. Ebbene, questa via è secondo Michelstaedter sempre in pericolo, ovvero sempre presente è la possibilità di affermarsi come io mortale che vuole le cose, in ciò non riconoscendo il proprio essere affermazione dell'eterno. Sempre attuale è il bivio che separa i sentieri del giorno e della notte, e sempre presente è la risposta alla domanda – chi si afferma nell'attualità? –, la quale ci dice se il sentiero attualmente percorso sia l'uno o l'altro. Il giovane filosofo, esposto il significato della *via della persuasione*, nelle prime pagine della seconda parte di PR (*Della rettorica*) ci dice che gli uomini, lungo questa via, si stancano. La necessità pratica dell'assicurazione della vita si impone nell'attualità, ovvero l'io mortale riconquista il centro dell'affermazione attuale e determina lo svolgersi illusorio della vita dell'individuo. Perché l'errore vince (crede di vincere) nella contesa? Michelstaedter risponde dicendo che «[...] la voce del dolore è troppo forte», e gli uomini «[...] non sanno più sopportarla con tutta la loro persona»<sup>95</sup>. Dopo queste righe, cioè dopo aver mostrato in che modo l'errore risulta vincente nella contesa che l'uomo stesso è, il Goriziano passa ad analizzare il modo in cui l'errore diviene ed è divenuto fondamento della vita dell'uomo, e in più, verità *storica* di tale fondamento. La seconda parte di PR è dunque analisi del ruolo e del significato dell'errore all'interno della storia del *mondo* (quello di cui non ci si capacitava, nella prefazione, di come fosse potuto *andare avanti*) di cui Michelstaedter fa parte, ovvero dell'occidente. L'errore nella sua faccia storica è chiamato rettorica. Questa è l'anima dell'occidente. Anche qui, dunque, si dovranno accogliere le analisi di Severino a

94. EN, pp. 192-193.

95. PR, p. 93.

proposito dell'occidente e del suo fondatore, di modo da poter penetrare nel modo più opportuno il pensiero di Michelstaedter.

### 3 *La rettorica, il suo seminatore e i suoi frutti*

#### 3.1 *Che cos'è la rettorica*

Si è detto che l'uomo non riesce a sopportare la voce del dolore. Egli ne accetta l'esistenza, ovvero tratta il divenire (inteso come un venire dal nulla e un ritornare nel nulla da parte delle cose) come un *ché* di evidente, e contemporaneamente, non sopportandolo, lo vuole fuggire. Il mortale è la ricerca di un rimedio al dolore e, da ultimo, alla morte che pur permane come certezza futura (un futuro che si *vuole* far rimanere tale il più a lungo possibile). Ebbene, Michelstaedter parla, nella seconda parte di PR, del modo storico essenziale in cui tale ricerca del rimedio è avvenuta ed è dunque necessario affermare che queste pagine presentino la modalità concreta di apparire dell'errore in cui consiste la vita mortale. Quest'ultima è l'illusione già conosciuta, e il giovane passa ad analizzare la storia concreta di tale illusione. Sicché si devono considerare – e il testo del filosofo è esplicito in questo senso – l'essenza dell'errore e la modalità storica del suo manifestarsi come due cose distinte, sebbene intimamente legate. L'illusione della persuasione e la rettorica. La prima è la negazione della verità, la seconda è l'accadimento storico della prima; e qui, con storia, si intende storia della civiltà alle cui origini stanno i Greci, ovvero la civiltà occidentale. Come viene analizzato tutto ciò? Gli uomini, dice Michelstaedter, non riescono a sopportare la voce del dolore, ovvero l'imporsi della cerchia infinita (o dell'infinita potenza del mondo) sulla propria cerchia finita. La sopravvivenza è precaria e perciò cresce il bisogno di

perfezionare l'assicurazione della continuazione. Sulla base di questo bisogno si deve comprendere l'evento della retorica<sup>96</sup>. L'evidente precarietà della vita che va e che viene, o l'incapacità di sopportare il dolore, spinge l'uomo a  *fingere*  una vita assoluta che costituisca la  *verità*  della vita precaria. L'uomo testimonia la verità della vita fingendosi assoluta, ovvero non travolta dall'andirivieni del tempo: egli si finge la persuasione. Michelstaedter dice: «[...] essi [gli uomini] si fingono un correlativo alla persuasione che si fingono d'aver»<sup>97</sup>. Si ricordi quanto è stato detto in sede di commento. La seconda persuasione della frase è la stabilità e indiscutibilità della realtà con cui gli uomini hanno a che fare, ovvero della realtà del divenire (dove le cose sono pensate come nulla). In quanto tale realtà comporta – necessariamente – la precarietà del soggetto che si finge più o meno potente su di essa, l'uomo opera una duplicazione dell'illusione – la quale, dunque, si basa essenzialmente sulla prima – professandosi persona assoluta, per la quale tutte le sofferenze, tutte le questioni che riguardano direttamente la propria continuazione (ovvero la volontà, la vera matrice dell'illusione), non siano che accidentali, accadimenti che possono avvenire come no, ma che non intaccano la vera persona che egli è. L'uomo dice la verità della propria vita, ovvero si illude doppiamente di poter dire assoluta un'idea della propria vita che rappresenti la verità della vita che per lui è indiscutibile, quella del divenire. Il Goriziano è esplicito:

[gli uomini] Sono ancora cosa fra le cose, schiavi del più e del meno, del prima e del dopo, del se del forse, in balia dei loro bisogni – paurosi del futuro, nemici a ogni altra volontà, ingiusti a ogni altrui domanda; affermano ancora in ogni punto la loro inadeguata persona [l'errore mortale]. Ma questo

96. Le seguenti considerazioni espongono sinteticamente quanto si è visto in PR, pp. 93-109 e nelle relative pagine del commento; cfr. *infra*, pp. 109-129.

97. PR, p. 93.

è tutto apparenza, questa non è la loro persona; sotto, sotto permane la loro persona assoluta, che s'afferma assolutamente nel valore assoluto, che *ha il valore assoluto*: la conoscenza finita. L'uomo si ferma e dice: *io so*<sup>98</sup>.

L'uomo dice (crede di dire) la verità del proprio essere. La verità è dunque il rimedio supremo contro la morte. Questo significato della retorica costituisce, come si è detto, il senso essenziale della storia della civiltà che continua, secondo Michelstaedter, fino al *mondo* che egli ha conosciuto. Per tale ragione noi diciamo che egli abbia in mente l'occidente quando parla di società, poiché, nonostante non lo dica esplicitamente, egli sta pur comunque parlando della civiltà che ha al proprio inizio la storia e la cultura greca. La storia della civiltà di cui il Goriziano fa parte è, secondo quest'ultimo, storia guidata dal senso di una verità (della persuasione, di un mondo assoluto o immutabile) che funge da rimedio al dolore con cui l'uomo ha *sicuramente* a che fare. L'uomo occidentale vive in balia del divenire, cioè ne soffre la potenza infinita che fa tremare la sua cerchia finita, e dunque evoca un rimedio *veritativo*, assoluto, ovvero una *persona assoluta* che gli permetta di vincere questo dolore che permane evidente. Ciò vuol dire, si ripeta, che per Michelstaedter tale evocazione o finzione si basi costitutivamente sull'errore in cui consiste il *credersi* mortale da parte dell'uomo, e sia dunque anch'essa interamente una vita del nulla, poiché non mette minimamente in questione il carattere diveniente (che viene fuori dal nulla e nel nulla ritorna) del mondo. «La vita è in ogni coscienza un valore irrazionale [...] un implicito errore di logica – ma la retorica ha due volte il fattore irrazionale dell'illusione»<sup>99</sup>. Ora, il punto centrale dell'*interpretazione* che Severino dà della società occidentale

98. *Ivi*, p. 94.

99. PR, p. 98 (nota 1).

(ormai divenuta planetaria), è il suo essere una società del rimedio. L'accadimento dell'uomo è, anche prima che qualcosa come la civiltà greca fosse esistita, apparire dell'isolamento della terra per cui l'insieme delle cose che compongono il mondo sono vissute come divenienti, e tale divenire è pensato come divenir altro da parte delle cose<sup>100</sup>. In questo senso l'accadimento dell'uomo è accadimento del dolore. Il divenire è l'imprevedibile; esso comporta la presenza sempre costante della minaccia della morte (ovvero dell'estremo divenir altro). All'interno della civiltà greca accade però un evento di mirabile importanza per la vita dell'uomo: la nascita della filosofia. Con quest'ultima, l'uomo vuole evocare o produrre un sapere stabile (una *epi-stéme*), che consenta di oscurare l'imprevedibilità del divenire costituendosi come previsione veritativa del senso del mondo. Questa è l'essenza del rimedio – il senso della filosofia che nasce dal terrore – che sta a fondamento della civiltà occidentale<sup>101</sup>. Il primo a evocare un tale senso della verità, per cui essa permette di scacciare via il dolore, è stato Eschilo. Egli dice «[...] qualcosa che non era stato ancora detto dai primi filosofi»<sup>102</sup>: «Per primo egli pensa che la verità è il “rimedio” del dolore»<sup>103</sup>, inaugurando così quella tradizione filosofica occidentale che in tale senso della verità (epistemica,

100. Si precisi che dire questo, per Severino, significa dire che allo stato attuale delle conoscenze possedute dall'uomo (da ciò che si interpreta come uomo avente delle conoscenze), non si hanno attestazioni di un vivere storico, ovvero di una civiltà passata, in cui il divenire non fosse pensato come divenir altro delle cose.

101. Anche qui, rinviare a delle pagine precise all'interno dell'opera severiniana risulta molto difficile; si vedano comunque EN, parte II e *La filosofia futura*, cit., parte I, IV, V.

102. E. Severino, *La filosofia futura*, cit., p. 164.

103. E. Severino, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989, p. 17. Si veda anche E. Severino, *Traduzione e interpretazione dell'«Oresteia» di Eschilo*, Rizzoli, Milano 1985.

incontrovertibile, assoluta) ritrova il suo nucleo essenziale e che, secondo Severino, termina con Leopardi, ovvero con il testimone dell'impossibilità della stessa, o di una qualsiasi figura immutabile che contenga in sé il divenire e la sua imprevedibilità<sup>104</sup>. La filosofia è l'essenza della civiltà occidentale; essa è l'esplicitarsi del suo significato più profondo, ossia la ricerca del rimedio al dolore. Ebbene, si tratta di comprendere che Michelstaedter guardi alla filosofia, e al suo essere la custode della retorica, avendo sott'occhio proprio questo suo ruolo. La filosofia infatti – la ricerca del sapere operata in “posizione conoscitiva”, o la macchina che muove i concetti<sup>105</sup> – è vista dal Goriziano come *lavoro* proteso al sapere. Gli uomini hanno bisogno del sapere poiché questo garantisce loro la persona assoluta, ovvero opera quell'adulazione che, se si considera l'illusione della persuasione – l'errore mortale – per se stessa, viene dalle semplici cose volute, e che non è in grado di fornire tale garanzia o assicurazione assoluta di fronte alla minaccia del dolore da cui è costitutivamente affetta. In quanto affermano (credono di affermare) il *sapere* – cioè la verità – gli uomini scacciano veritativamente, cioè con *sicurezza*, il dolore, ossia si adulano persuadendosi di essere. La filosofia è il *paradigma* di tale essenza del vivere umano, ne è il portabandiera. Il suo lavoro, proteso al sapere, *persuade* il mortale del suo essere in possesso di una persona assoluta che appunto di tale sapere si nutre, e che in esso deve riconoscere

104. Cfr. a proposito E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990 e E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1998. Si tenga inoltre presente che questo ruolo – l'essere il capolinea della tradizione epistemica occidentale nel mostrarne l'impossibilità – Leopardi lo condivide, secondo il Bresciano, con Nietzsche – cfr. AR – e Gentile – cfr. E. Severino, *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'occidente e il nichilismo*, Rizzoli, Milano 2009 (III, 1) (1ª ediz., Armando, Roma, 1978) e OL (II, 1-2).

105. Cfr. PR, pp. 100-102.

la propria verità, lasciando la volontà, il dolore, la fame, la sete, la *materialità* al dominio dell'accidentale, contrapposto all'assoluto. Il giovane filosofo si dimostra anche qui radicalmente coerente facendo vedere che tale *persuasione* di verità non può che fondarsi sulla più essenziale negazione della verità dell'essere – l'illusione della persuasione, la vita del mortale –, e che dunque è anch'essa il nulla (cioè, da ultimo, persuasione che le cose vengano dal nulla e nel nulla ritornino, cecità di fronte all'eterno che pur eternamente appare). Egli dice: «Ma se pensare vuol dire *agitare concetti*, che appena *per questa attività* devono *divenire conoscenza*: io sono sempre vuoto nel presente e la cura del futuro dove io mi fingo il mio scopo *mi toglie tutto il mio essere*. *Cogito = non-entia coagito, ergo non sum*»<sup>106</sup>. Che la filosofia sia il paradigma della retorica, ossia della doppia illusione del mortale che costituisce l'anima della civiltà occidentale, significa per il Goriziano che essa è anche l'occasione storica d'inaugurazione di questa stessa civiltà. Una stagione filosofica storica ha inaugurato la civiltà occidentale, l'ha *seminata*. Chi è o chi sono i seminatori? Michelstaedter introduce l'*esempio storico*, il quale dunque contiene l'esposizione del significato essenziale delle filosofie – platonica e

106. *Ivi*, p. 102. O anche: «Ma non fai niente, non sai niente, non dici niente [...]» (*Ivi*, p. 103). Michelstaedter rende la definizione del pensare con l'ipotetica poiché egli è ben conscio che il significato originario di tale verbo è l'apparire dell'essere; si guardi p. es. un altro degli appunti sul Parmenide: «Il contenuto sostanziale del pensiero [egli ha appena citato Parm, DK, fr. 8, 34] non è un lavoro che l'uomo, come essere a parte, fa sulle cose ma è un *λεῦσσειν* [vedere, fare attenzione, vegliare, vivere], un *esser compenetrati*, un *coessere*; l'essere è l'esser mio, ché se io non fossi ma in qualche modo volessi, fossi deficiente, mi comportassi con intenzione, sarei legato alle inadeguate fiducie *καθ' ἡδονήν* [secondo il piacere] [...] nell'essere l'essere è enunciato, è *la stessa cosa* (è l'identico) della vita e della filosofia, la verità, l'essere non è altro che la mia vera vita la ragione della mia vita, non il mio voler essere e la fede in ciò che vuole» (C. Michelstaedter, *L'anima ignuda nell'isola dei beati. Scritti su Platone*, cit., p. 112).

aristotelica – che fondano la storia dell’occidente. Non si dovrà anche a questo proposito lasciare che l’interpretazione severiniana di Platone e della sua “*responsabilità*” nei confronti della civiltà occidentale ci aiuti ad illuminare il pensiero di Michelstaedter? Platone è il seminatore dell’occidente. Sebbene Severino veda in Eschilo il primo “filosofo” che ha pensato la verità come rimedio contro il dolore, è fuori discussione che il suo apparato interpretativo ravvisi in Platone e nel suo *parricidio* nei confronti di Parmenide il momento fondativo della civiltà il cui senso era stato testimoniato dal tragediografo. La filosofia fonda la civiltà. «[...] la civiltà occidentale – la gigantesca vicenda di fatti e di eventi che costituiscono la civiltà oggi dominante sulla terra – è la Repubblica fondata da Platone. Egli è il seminatore dell’Occidente»<sup>107</sup>. Si deve dunque volgere lo sguardo all’intimo rapporto che intercorre tra questa interpretazione del pensiero platonico e il contenuto dell’*esempio storico* e della *seconda appendice critica* a PR che gli fa da sfondo, di modo da poter penetrare più a fondo il significato della retorica – e dunque, successivamente, della *rettorica nella vita*.

### 3.2 *Il guardiano dell’occidente è un ladro in guanti gialli*

La filosofia platonica costituisce il punto d’inizio della vicenda della retorica. Su questo punto Michelstaedter è ampiamente esplicito<sup>108</sup>. Cionondimeno risulta necessario accennare breve-

107. E. Severino, *La strada*, cit., p. 60.

108. Anche la critica riconosce ovunque questa centralità. Basti fare riferimento a Rosalia Peluso: «La Platonica invenzione del macrocosmo e la contestuale fondazione della πόλις, descritte con brio ed ironia nell’*Esempio storico* della *Persuasione* ed esaminate nel dettaglio e con rigore nella *Seconda Appendice critica*, tengono a battesimo ogni derivata κοινωμία κακῶν: costituiscono per meglio dire quella repubblica dei principi, repub-

mente al fatto che Platone (o il primo Platone) rappresenti per il Goriziano uno degli *esempi* da cui egli attinge per la comprensione di alcuni tratti della persuasione o della persuasione nella vita, cioè di cosa *debba* significare per l'uomo il proprio ritrovarsi nella verità dell'essere<sup>109</sup>. Quando per esempio il Goriziano, nel bel mezzo della critica serrata della *seconda appendice critica* a PR, riflette su «l'uomo che manca di tutto, che per essere si muta nel tempo»<sup>110</sup>, per dirne che è e non è, che non è uno, non è un sé, del quale non si può parlare poiché si parlerebbe del niente, in contrapposizione all'individuo che «*deve avere tutto in sé* (dev'esser [autosufficiente])»<sup>111</sup>, egli confessa proprio questo a proposito del filosofo greco:

Queste cose io non le insegno a Platone, che se d'altronde non le sapessi - come anche io le sappia - da lui solo le avrei imparate. La voce che ha detto [infatti il credere di esser saggio senza esserlo, altro non è che temere la morte] (*Apologia*), la voce che ha detto [bisogna che il giudice sia nudo, morto, perché contemplando l'anima pura con la propria anima pura,... giusto sia il giudizio] (*Gorgia*), non si dimentica più, da colui che l'ha intesa: essa sola basta a salvarlo per sempre da ogni inadeguata sufficienza - basta [...] a togliergli la vana paura della morte<sup>112</sup>.

blica perciò teoretica che funge da archetipo a ogni consorzio umano» (R. Peluso, *L'identico e i molteplici. Meditazioni michelstaedteriane*, Loffredo, Napoli 2011, p. 118). Per κοινὸν κακῶν - un termine che la Peluso evidenzia essere rielaborazione di concetti platonici, cfr. *ivi*, p. 134 - Michelstaedter intende, come si è visto lungo il commento, la società, l'organismo di perfezionamento dell'adulazione, cioè la "comunella dei malvagi" (cfr. PR, pp. 136 e 180).

109. La quale, come si è visto (cfr. *infra*, II, 2.3), assume in ogni caso i suoi tratti fondamentali dal confronto coi versi di Parmenide.

110. PR-AC, p. 164.

111. *Ibid.*

112. *Ivi*, pp. 164-165.

Platone ha *mostrato* al Goriziano il senso concreto dell'attualità in cui le cose non appaiono come oggetto della volontà, e dunque come divenienti (temporaneamente nell'essere), cioè l'attualità in cui le cose sono slegate dall'illusoria paura della morte. Lateniese descrive, secondo Michelstaedter, la via che in ogni presente guarda l'essere e non la cosa precaria che prima non era e poi non sarà più. Così leggiamo per esempio in una lettera all'amico Enrico Mreule: «È questa per me la meraviglia quando leggo Platone, di veder la sicurezza con cui ogni volta, da qualunque parte prenda la vita, domanda sempre [l'essere/l'ente] e nega sempre la vita come [non essere]»<sup>113</sup>. Eppure, la «[...] vocazione platonica alla verità dell'essere»<sup>114</sup> rimane tradita. Per Severino è la “distrazione socratica” a operare tale tradimento; per Michelstaedter è lo stesso discepolo, Platone, a perdersi lungo il sentiero della notte. Vediamo le cose da più vicino. Platone vede la caducità della vita, la sua precarietà, l'incombenza della voce del dolore – egli vede tutto ciò nella fine del suo maestro, Socrate. La persona nella via alla persuasione, capace di negare in ogni punto la presunta concretezza del senso delle cose contemplate dall'anima mortale, muore turbando l'animo del discepolo<sup>115</sup>. Il turbamento di Platone è la sua incapacità a sopportare la voce del dolore che dice la precarietà della vita mortale; con tale turbamento il tradimento della verità dell'essere si è già compiuto, sebbene debba prendere forma come tentativo di riaffermazione della persuasione assoluta (cioè la doppia illusione rettorica). Tale tentativo è il significato del viaggio platonico verso il regno della leggerezza. La vita non è più manchevolezza, continua

113. C. Michelstaedter, *Epistolario*, cit., p. 419 (lettera a Mreule, da Firenze, del 13 Giugno 1909).

114. EN, p. 30.

115. Michelstaedter mette in chiaro, com'è noto, il carattere metaforico (fiabesco) di tale narrazione in nota (cfr. PR, pp. 116-117).

volontà di vita (cioè di continuazione della vita), bensì assolutezza, vita del sapere. «Gli uomini si mettono in *posizione conoscitiva e fanno il sapere*»<sup>116</sup>. Egli nutre di parole un mondo fittizio, organizzato secondo la necessità del mondo illusorio del mortale – ovvero la necessità del continuare – e ciononostante descritto come assoluto di contro a quello, precario e mutevole. In questo modo egli fonda la Repubblica dei secoli a venire. La prima pagina della *seconda appendice critica* a PR descrive tutto ciò in modo sintetico. La si legga:

Quando Socrate chiedeva [che cos'è?] [...] Egli liberava il concetto dai contenuti finiti dagli uomini e valevoli solo in riguardo all'una e all'altra vita inadeguata, e chiedeva il valore adeguato alla vita assoluta da ogni elemento irrazionale: *il valore razionale*. [...] Ora Platone [...] non cerca più nel qualunque concetto offerto dagli uomini la propria vita, così che dar un contenuto a quello s'identifichi col dar contenuto alla propria vita, trovar la felicità, esser in un punto persuaso egli e le cose. Ora Platone rinuncia alla propria vita e fingendosiela nel suo qualunque contenuto sufficiente, si pone in posizione conoscitiva e a proposito della sua realtà illusoria, con la sua illusoria persona si riafferma come persona sufficiente alla vita assoluta che possiede la persuasione [...] Ammesso così l'irrazionale della vita come *sufficiente*, Platone non cerca più la *giustizia* nell'eliminazione del male dalla volontà dell'individuo, ma accetta il "bisogna vivere", il "bisogna continuare con la qualunque vita" come presupposto assoluto. Su questa base irrazionale, arbitrariamente presupposta, egli fonda la repubblica razionale<sup>117</sup>.

Platone accetta quella che si è vista essere la radice dell'errore, o anche l'obiezione fondamentale degli uomini al pensiero della persuasione (alla verità dell'essere)<sup>118</sup>, e ne fa la base del-

116. PR, p. 100.

117. PR-AC, pp. 143-144.

118. Cfr. *infra*, p. 93.

la creazione di una vita assoluta, qui vista come fondazione di una società razionale, ovvero basata sull'assemblaggio di tutte le diverse volontà di vita che sono i cittadini. Quello che accade in quanto tradimento del senso socratico (e ancor prima, secondo il Goriziano, parmenideo) della giustizia, secondo il quale essa consiste nella negazione della verità attribuita alle cose divenienti, è però una faccia particolare del più profondo tradimento *ontologico* della verità dell'essere. Diamo un breve sguardo all'analisi severiniana a questo proposito.

Severino ci ha presentato il significato della fondazione platonica della civiltà occidentale come inaugurazione di un senso particolare dell'esser cosa della cosa. Come si è visto, a prescindere dalla venuta dei Greci, l'accadimento del mortale è secondo il Bresciano l'isolamento della terra, all'interno del quale il divenire è vissuto come un divenire altro. Nel mondo che è un insieme di mutamenti, il più estremo di questi (il divenir altro più estremo) è la morte, ed è dunque essa che costituisce la matrice della precarietà o del dolore, ovvero la matrice stessa della vita del mortale. Eppure, con l'avvento della filosofia greca gli uomini cominciano a morire in modo diverso. La morte, dopo questa stagione filosofica, non è più un semplice divenir altro, bensì incomincia a essere concepita come un annullamento dell'uomo. L'uomo, morendo, va nel nulla. Affinché questo pensiero – il venire dal nulla e il ritornare nel nulla delle cose – possa accadere, è necessario che i significati assolutamente opposti di essere e nulla vengano testimoniati. Parmenide è il testimone. Con lui si apre la possibilità per l'uomo di imboccare il sentiero del giorno (la verità dell'essere, ovvero l'eternità di ogni cosa che è tale anche a prescindere dalle *testimonianza* di essere e nulla, e quindi della loro innegabile opposizione), ma anche quella di

percorrere l'impercorribile sentiero della notte<sup>119</sup>. In quanto egli testimonia il significato di essere e nulla, egli ne testimonia innanzitutto l'assoluta opposizione, cioè la stessa verità dell'essere. Parmenide è il primo testimone della verità dell'essere, eppure egli «è insieme il primo responsabile del tramonto dell'essere. Poiché le differenze non sono l'essere – poiché “rosso”, “carta”, “mare”, non significano “essere” [...] le differenze sono non-essere, sono esse stesse il nulla, che la δόξα chiama con molti nomi»<sup>120</sup>. La verità, testimoniata nella sua concretezza, impedisce di predicare il nulla di una qualsiasi cosa, anche della più insignificante. Il rigore logico che testimonia l'opposizione conduce Parmenide a negare l'evidenza che le determinazioni, tutte le cose del mondo sono, e quindi sono essere. Per testimoniare la verità Parmenide *deve* essere superato. I fenomeni devono essere salvati. Questo è quanto la filosofia di Platone si propone di fare: «La *diversità* tra l'essere e il determinato era stata scoperta una volta per tutte da Parmenide, e nemmeno Platone poteva negarla (e nessuno lo potrebbe) [...] Parmenide se ne stava al puro “è”; Platone riconosce (e non può non riconoscere) la diversità tra l'“è” e la determinazione, ma pone l'“è” come predicato della determinazione»<sup>121</sup>. Quando Severino parla di vocazione Platonica alla verità egli intende appunto questo, cioè la comprensione del fatto che Parmenide *debba* essere superato, e che dunque sia necessario dire che le cose del mondo sono. «La dottrina che ad ogni cosa di quaggiù corrisponde un'idea, ha nel suo fondo la stessa verità dell'essere, per la quale ogni positivo, anche il più fuggevole, ha la sua permanente dimo-

119. Si è già visto (cfr. *infra*, II, 2.1, 2.3) il significato della verità, dei sentieri del giorno e della notte nelle testimonianze di Severino e Michelstaedter.

120. EN, p. 25.

121. *Ivi*, p. 72.

ra nella casa dell'essere»<sup>122</sup>. Il problema è che non di tutte le cose vi è un'idea immutabile ed eterna. Non vi possono essere le idee di sporcizia o capelli, o altro privo di importanza o valore<sup>123</sup>. Ogni cosa è necessariamente (eternamente) legata all'essere, o predicata come essente, non in quanto essa è una cosa, bensì in quanto essa fa parte di quell'insieme di enti privilegiati che sono le idee. Questo è il significato fondamentale della dottrina delle idee. Ma questa è anche la più sottile negazione della verità dell'essere. Essa sembra sì tutelata dalla sintesi che viene istituita tra la determinazione e il predicato essere, ma risulta in realtà abissalmente negata in quanto tale sintesi viene posta nel tempo, ovvero si pensa che prima non sia, poi sia temporaneamente, e infine torni a non essere. Le cose vengono dal nulla e ritornano nel nulla. Dopo Platone, tale senso della cosa viene secondo Severino considerato evidente. L'apparente precarietà delle cose, degli eventi mondani, di ogni determinazione, dovuta al loro apparire e scomparire, determina la potenza della teoria che tale precarietà dice essere vera, spingendola dunque incontrastata a divenire l'evidenza che nessun abitatore della nostra civiltà è disposto a porre in questione poiché, appunto, evidente (considerata come "condizione naturale", pensiamo forse noi che Hiroshima *sia* ancora?). Platone dunque «non fonda la teoria del "mondo": fonda il "mondo"»<sup>124</sup>, cioè porta alla luce quell'unico senso della cosa che sottostà ad ogni spettacolo di cui l'uomo è spettatore. Questa è la dimora dell'occidente, il nichilismo, ossia la dimensione – folle – al cui interno si sviluppa tutta la sua storia. «Platone è il guardiano del pensiero

122. *Ivi*, p. 30.

123. Cfr. Platone, *Parmenide*, 130 c (in questo scritto si fa riferimento ai testi platonici secondo la seguente edizione: Platone, *Tutti gli scritti*, a c. di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000).

124. EN, p. 147.

occidentale e in questo guardiano infido il pensiero occidentale ha riposto ogni fiducia[...]»<sup>125</sup>. Dunque, tornando a Michelstaedter, egli descrive Platone come un re annoiato il quale, dimentico del significato concreto della propria regalità, la trasferisce in un fantoccio reale<sup>126</sup>. Egli non sa cioè di essere ciò che è (l'eterno apparire della verità dell'essere), e perciò si finge un mondo della regalità, un mondo di cose eterne e immutabili che trascenda il *mondo* diveniente in cui vive. Si ripeta, tutto ciò vuol dire che egli consideri come evidente l'esistenza del divenire, e di fronte al dolore per la sua imprevedibilità senta il bisogno di nutrire di parole una persona assoluta (la doppia illusione della retorica) e dunque un mondo assoluto nel quale tale persona possa muoversi liberamente. Come il re annoiato produce il suo fantoccio, così «ogni *lavoro nel sistema e col sistema* produce col confronto e coll'astrazione un rapporto che come "idea" ha diritto di cittadinanza nel mondo dell'assoluto»<sup>127</sup>. Il mondo delle idee è l'affermazione dell'esistenza assoluta, quale richiesta dalla verità della persuasione, ma già il suo esser un mediato "col confronto e coll'astrazione" – cioè il suo essere prodotto di un *lavoro* che opera un'astrazione sulla vita che è *già* isolamento in quanto illusione mortale – è una concreta indicazione dell'errore che si rivela nella distinzione delle due sostanze. Ora Platone «si trova ad aver *un mondo del pensiero e un mondo delle cose* [...] egli si trova ad aver due *sostanze* che l'una è per l'altra,

125. *Ivi*, p. 74. Si è già accennato alla centralità che l'analisi del nichilismo riveste all'interno di tutta l'opera severiniana, sicché è sufficiente qui rinviare a qualsiasi suo scritto successivo a quel fondamentale assestamento teorico-interpretativo svoltosi in EN.

126. Cfr. PR-AC, pp. 169-171. Conclusa la storiella (la quale contempla anche l'entrata in scena di Aristotele), Michelstaedter dice: « A questo fato somiglia il fato di Platone e della filosofia greca» (*Ivi*, p. 171).

127. *Ivi*, p. 174.

è lo specchio dell'altra»<sup>128</sup>, e qual è la sorte inevitabile per il mondo delle cose? Quella di essere mondo del divenire, del mutamento, e per questo, agli occhi di Michelstaedter, mondo del non essere. «Ma l'una sostanza ha mutamenti e congiunzioni: molteplicità; l'altra è ἔν συνεχές: poiché le idee che in questo si contengono sono quelle immobili: ognuna nella sua sede»<sup>129</sup>. Se si continua a seguire il testo michelstaedteriano si coglie immancabilmente l'identità tra la fallacia *esistenziale* (il crederci mortale e il conseguente bisogno d'affermazione doppiamente illusoria) e quella *ontologica* (ovvero considerare il mondo come diveniente). Le parole, le cose contemplate dalla sapienza assoluta devono «scendere nel fango a dar bella apparenza all'oscurità»<sup>130</sup>, ovvero al nulla, esse sono il modello di quanto in PR viene chiamato χαλλωπίσματα ὄρφνης. Di più, Michelstaedter ribadisce la *storicità* di questo avvenimento filosofico, apparentemente innocuo, e invece capace di fondare la civiltà occidentale: «*Il sistema delle idee compie la sua ultima evoluzione*» si dice, - ma è una cosa così semplice! Infatti è un fatto storico come un altro»<sup>131</sup>. A Platone interessa poter dire il molteplice poiché egli deve dare fondamenta alla vita che manca di sé e che dunque deve provvedere a rendere assoluta la sicurezza della propria continuazione. Egli deve fondare una città sulla base dell'irrazionale volontà di vita:

Così egli non toglie [l'essere/l'essente] dall'esistenza correlativa, che con questa se ne andrebbe la [sapienza]; ma elimina per sempre l'espressione [il non essere] dal campo della filosofia: facendovi rientrare le stesse cose che col [non essere] erano significate, sotto il nome più dignitoso di [altro]. Costi-

128. *Ivi*, p. 175.

129. *Ibid.* Cfr., per quanto riguarda la relazione tra il mutamento e il non-essere in Michelstaedter, sempre *infra*, II, 2.3.

130. *Ivi*, p. 176.

131. *Ivi*, p. 177.

tuito questo [altro] a *idea*, è attribuita tacitamente sostanza assoluta (cioè *diritto d'esser detto*) all'irrazionale. E per questo [cammino] nei templi sereni dell'assoluto si diffonde la nebbia delle mutazioni correlative<sup>132</sup>.

L'esito del parricidio Platonico, operato nel *Sofista*, per Michelstaedter altro non è che il poter predicare l'essere della mutazione, di ciò che diviene altro, e quindi la possibilità di predicare l'essere del non essere. La mutazione è un essere, «il mutarsi nell'eterna deficienza dall'uno all'altro stato non è un *non-essere*, ma un essere in riguardo ad *altre* cose»<sup>133</sup> il che, lo si è visto ampiamente, è negazione della verità della persuasione, dell'essere. Perciò il Goriziano dice: «*Infatti: non è più il [non essere] che si sia trasmutato in [altro] che [l'essere] stesso: poiché altro non v'è nel dire molteplice che le [mutazioni]. (v. App. I). Ho attribuito sostanza (valore ad esser detto) alla indicazione d'una relazione: ho attribuito sostanza alla mutazione, all'infinita correlatività, al non-essere. – Il non-essere accompagna ogni essere ch'io indichi [...] Implicito il non essere nel mio dire, io posso ormai fingere la sostanzialità alla qualunque cosa io dica*»<sup>134</sup>. Platone ha quindi legittimato l'umana debolezza che, come si è visto, incapace di sentirsi insufficiente, incapace cioè di negare il senso delle cose in quanto partecipi della correlatività (pensate come niente), si crea una persona coll'adulazione delle cose relative; Platone toglie all'uomo «ogni possibilità di sentirsi in quella insufficiente, ogni bisogno d'affrancarsi da quella»<sup>135</sup> (dalla debolezza), rendendo quindi concreto e sempre presente ciò che PR diceva in riguardo alla retorica: «ma gli uomini non hanno

132. *Ivi*, p. 181.

133. *Ivi*, p. 184.

134. *Ibid.*

135. *Ivi*, p. 190.

più bisogno d'esser persuasi, poiché [...]»<sup>136</sup>. Proprio perché, secondo Michelstaedter, il sistema di Platone pensa un ente che ha implicito un non-ente, o una fermezza che ha implicito il movimento – proprio per questo egli lo definisce così:

*Platone* [...] è il ladro in guanti gialli, che ha il suo sistema per rubare non più, come quelli facevano, questo o quello a caso, dicendo a ognuno: “io sono un ladro”; ma con metodo e seriamente, *per poter rubare tutto*, e dicendo agli uomini: “io son quello che ti salva per sempre dai ladri”. Infatti è il modo più sicuro<sup>137</sup>.

Orbene, quando si dice che il guardiano dell'occidente è un ladro in guanti gialli si allude all'affinità esclusiva che intercorre tra le interpretazioni della filosofia platonica proposte da Michelstaedter e Severino. Il Goriziano, capace di volgere lo sguardo al volto autentico dell'essere, è stato capace anche di vedere il ruolo dell'ateniese e del suo pensiero all'interno della storia dell'occidente, quale gli è attribuito dall'interpretazione severiniana. L'uomo, dopo Platone, non solo vive e si continua in una terra isolata dal destino della verità, bensì afferma, all'interno di questo isolamento, una *verità* che funga da rimedio al dolore, e dunque da base fondante della civiltà. Michelstaedter non ha certo formulato un'analisi del *nichilismo*. Eppure, se ci si mantiene saldamente alla linea interpretativa del presente scritto bisogna ribadire come tale analisi severiniana illumini della propria luce – argomentativa – il concetto michelstedteriano di *rettorica*. Cosicché, se si ritorna a quelle pagine in cui Severino riassume i tre livelli di alienazione in cui vive l'uomo<sup>138</sup>, si deve dire che la rettorica costituisce il terzo livello di alienazione umana. Si leggano le parole di Severino:

136. PR, p. 96.

137. PR-AC, p. 190. “Quelli”, nella citazione, sono i sofisti.

138. Cfr. EN, pp. 215-217.

La terza alienazione è la metafisica, cioè la storia dell'Occidente. In essa si compie lo sforzo più gigantesco per testimoniare la verità dell'essere; ma al fondamento della testimonianza è stato lasciato l'isolamento della terra, ossia ciò che nella testimonianza autentica, e ancora intentata, ci si sarebbe invece dovuti lasciare alle spalle, come passato. La metafisica greca si è rivolta alla verità dell'essere, ma mantenendo la persuasione che la terra sia la regione con cui abbiamo sicuramente a che fare. Se la terra è la regione sicura, allora il divenire degli enti e lo stesso accadimento della terra debbono essere pensati innanzitutto come il processo in cui l'ente è stato e torna ad essere niente. La metafisica è l'indagatrice delle condizioni della pensabilità del divenire così inteso, ossia della pensabilità dell'impensabile. La storia dell'Occidente è così divenuta la celebrazione della solitudine della terra e gli dei dell'Occidente sono gli dei di questa solitudine<sup>139</sup>.

Questo passo illumina il pensiero di Michelstaedter – e la sua interpretazione del “fato della filosofia greca” –, e dunque ne rende manifesto il significato più essenziale. Platone segna il destino dell'occidente. Egli è accolto come il salvatore dei fenomeni dal naufragio parmendieo, e nella sua verità il pensiero della nostra civiltà si poneva al riparo una volta per tutte, «[...] senza avvedersi che l'ovile non era stato chiuso prima che entrasse il lupo e senza avvedersi che era stata lasciata fuori, in sovrana solitudine, la luce della verità dell'essere»<sup>140</sup>. Che ne è stato delle pecore chiuse nell'ovile tra le grinfie del lupo? In altre parole: dove sta Aristotele in tutto questo?

139. *Ivi*, p. 216.

140. *Ivi*, p. 74. Non intende forse Michelstaedter qualcosa del genere, se pur in *diverso* contesto, quando dice che «La violenza cacciata per la porta è già rientrata per ogni fessura ed è in ogni parte diffusa, mentre ancora Platone si compiace d'averla cacciata» (PR-AC, p. 148)?

Aristotele è il mercante. Il *discepolo*<sup>141</sup> di Platone è colui che prende in mano i risultati del tradimento della verità dell'essere, cioè prende in mano la *leggerezza* doppiamente illusoria della retorica, e si reca letteralmente al mercato, dove può vendere tutte le parti del sapere che a ogni uomo risultino più congeniali per i propri scopi, applicandogli il marchio di quell'affermazione assoluta che per primo il maestro aveva inventato<sup>142</sup>. Egli costituisce il sistema della retorica, ovvero dell'affermazione della verità (o dell'essenza) di contro all'accidentalità della vita materiale, e pone avvio alla sua diffusione che lo porta a costituire le fondamenta stesse dell'occidente. Quello che era stato un semplice fatto storico, nella filosofia di Platone, diventa grazie ad Aristotele il motore stesso della storia e il suo significato più essenziale: il senso della cosa all'interno del quale prende forma il cammino dell'occidente. Se Platone ha preparato le case della notte, il sistema aristotelico le ha vendute presentandole come il riparo più sicuro, il rimedio al dolore più conforme a verità. Severino indica nella formulazione aristotelica del principio di non contraddizione, quale è presente nel *Liber de interpretatione* (19a 23-27), la più rigorosa occasione del tramonto del senso dell'essere. La non-contraddizione aristotelica è il luogo contraddittorio<sup>143</sup> all'interno del quale si svolge l'intera vicenda del pensiero e della storia dell'occidente. È il principio più saldo che dovrebbe tutelare la non contraddittorietà del reale – o l'impossibilità che l'essere sia il nulla – e che si rivela invece costitutivamente

141. Cfr. PR-AC, pp. 199-220.

142. Cfr. PR, p. 116: «Tutta la gente accorreva da lui per prendere la *merce* che *veniva dall'assoluto*; egli ch'era uno spirito pratico prendeva la merce ch'era più in voga e che più s'adattava alla vista, ai bisogni, ai gusti del pubblico, poi ci metteva su la marca di fabbrica coll'emblema della "leggerezza". E il pubblico era felice di poter dire *che la merce veniva dal cielo e di potersene servire proprio come se fosse stata merce di questa terra*».

143. Tale perché si acconsente a pensare a un tempo in cui l'essere è il nulla.

contraddittorio. Michelstaedter si scaglia contro questo *principium firmissimum*<sup>144</sup> in quanto questo è concepito come *stabile* perché «[...] a parole mi toglie di poter a parole [...]»<sup>145</sup> negarlo. Se esso è un principio delle parole, e quest'ultime sono ciò con cui si alimenta il mondo assoluto, doppiamente illusorio della retorica, il quale si basa sull'evidenza del divenire come uscire dal nulla e rientrare nel nulla delle cose, per la quale qualsiasi affermazione è contraddizione in quanto negazione dell'opposizione (mancanza della vita nell'*attualità*) – se questo è il principio più stabile, dunque, tale stabilità è la contraddittoria doppia illusione dell'instabile che se la finge in quanto non capace di vedere l'*attuale* pienezza del presente, la *vera stabilità incontraddittoria della persuasione*. Sicché ἡ ἀπόδειξις ἐλεγχτική (la dimostrazione per confutazione) non può essere la finzione a parole di una realtà che, poiché parla e in ciò *vuole* la vita, pensa le cose come il niente. La verità dell'ἔλεγχος, come si è cercato di dire<sup>146</sup>, sta nell'apparire attuale di ognuno, in quanto apparire attuale dell'eterno (verità) o del mondo diveniente (l'errore dell'illusione mortale), quest'ultimo essendo l'apparire della paura della morte o della volontà della vita. Aristotele prende per vita sufficiente questa volontà della vita – cioè accoglie l'insegnamento platonico attuatosi con il *parricidio* – e procede alla sistematizzazione dell'esperienza, nella memoria, affinché la persona assoluta della sua affermazione (la retorica) si applichi nella fondazione della sicurezza contro il dolore. «Il criterio della “*vista vicina*” è costituito»<sup>147</sup>. La sapienza di Aristotele, che ripete la voce particolare delle cose a seconda che esse siano guardate da un occhio piuttosto che da un altro, e che dalle cose stes-

144. Cfr. PR-AC, pp. 211-212.

145. *Ivi*, p. 211.

146. Cfr. *infra*, II, 2.3.

147. PR-AC, p. 199.

se ricava, mediante il *lavoro* della *teoria*, la propria sicurezza della vita, dà forma concreta al sapere che domina la storia dell'occidente. In tale pensiero si ritrova, secondo Michelstaedter, anche il nostro vivere e dunque anche la forma di sapienza – e la sua *applicazione pratica* – che attualmente lo guida<sup>148</sup>. Per concludere la nostra interpretazione di Michelstaedter è opportuno rivolgere lo sguardo a queste figure. Si tratta di comprendere il significato dell'epoca contemporanea e dei suoi attori. Guardando alla scienza e alla retorica nella vita si sarà forse in grado di comprendere quello che secondo il Goriziano è il senso della nostra epoca: l'epoca del dominio della tecnica.

### 3.3 *La nostra epoca e il suo significato*

I nodi teorici più importanti o l'ossatura stessa del pensiero di Michelstaedter sono già stati interpretati nel capitolo e nei paragrafi precedenti. Il supporto del testo severiniano è stato fondamentale, lo si è visto. Michelstaedter testimonia la verità dell'essere (la persuasione), la vita che si continua nella sua dimenticanza (l'illusione della persuasione, l'errore, l'isolamento della terra dal destino), e il senso della civiltà che si fonda su tale dimenticanza nel seguire il “fato della filosofia greca” (la retorica, il nichilismo in quanto dimora dell'occidente). D'altra parte, se pur la retorica – il nichilismo – costituisce l'impalcatura della civiltà occidentale, e dunque del mondo in cui noi oggi viviamo, in essa avviene un cambiamento radicale, il cui significato, se correttamente intravisto, rivela il signifi-

148. Cfr. PR, p. 117: «Il suo sistema, che allora ebbe il più largo seguito, ancora vive fra noi, se pur sotto nuove vesti, in quanti *sul terreno positivo la voce delle cose ripetendo quale dai modi vicini e dalle vicine necessità è data, nel nome dell'assoluto sapere* la elaborano e s'affaccendano a *teorizzar sulle cose*».

cato di fondo della nostra epoca. Anche qui, dunque fino alla fine, il confronto coi *cosiddetti testi severiniani* è d'obbligo. Per Michelstaedter (ma anche per noi tutti) la forma di sapere che guida la vita dell'uomo sulla terra (sulla terra isolata!) nella nostra epoca è la scienza. Questo è più che esplicito anche solo nelle pagine che il Goriziano le dedica in PR<sup>149</sup>. Nel commentare la prima di queste pagine si è detto che in essa viene presentato l'atteggiamento fondamentale della scienza nei confronti della sua madre, la filosofia. Si è appena visto, nel paragrafo precedente, in che senso la filosofia sia la madre della scienza (e perciò madre dell'occidente in quanto civiltà del rimedio). Si rilegga questo passo:

Se la filosofia ha vaneggiato o vaneggia per le esaltazioni metafisiche – noi l'abbiamo rimessa sul terreno positivo: e qui, mantenendoci con la realtà, abbiamo una certa via per la conquista della verità". Così circa per bocca dei suoi cultori parla quella che la vecchia madre via via soppianta: la *scienza moderna*<sup>150</sup>.

In questo breve esordio su *La costituzione della retorica* (PR, II, 2) è già contenuto quello che per Michelstaedter – ma anche per Severino – è il senso fondamentale della nostra civiltà, il quale dunque fonda ogni suo evento, e quindi anche l'evento che la guida, la scienza appunto. Andiamo avanti con ordine. Il procedere della scienza è costituito essenzialmente dall'astrazione di una o più parti della persona – e con ciò si può intendere anche della vita, o di ciò che appare – dalla sua totalità, e dal tentativo di ricavare, basandosi su tale astrazione, una *legge* che descriva il fenomeno: «[...] legge che nel dato coincidere delle date relazioni, nel dato punto avviene la

149. Cfr. PR, pp. 119-136 e *infra*, pp. 129-142.

150. PR, p. 119.

data cosa»<sup>151</sup>. Questo procedimento, questo *vivere*, si basa però sempre essenzialmente sull'illusione mortale che considera le cose come divenienti (come nulla). Infatti, a guidare gli scienziati c'è sempre il dio della φιλοψυχία, ovvero il senso contraddittorio delle cose. E proprio per questo il metodo della scienza, il quale non tollera la persona intera e predica incessantemente la necessità della specializzazione, ha «[...] calato le radici nel più profondo della debolezza dell'uomo ed *ha dato ferma costituzione per tutti i secoli avvenire alla retorica del sapere*»<sup>152</sup>. La retorica è la doppia illusione del mortale. Egli si *fin*ge di poter dire la verità della sua vita *illusoria*. La scienza – la scienza contemporanea – ripropone questo schema vitale, non però mediante la posizione o affermazione di una realtà assoluta (di una verità), bensì mediante l'allargamento doppiamente illusorio della semplice cerchia finita dell'uomo mortale. In altre parole, se per Michelstaedter l'uomo mortale è *costitutivamente* abitatore di una cerchia finita (l'illusione attuale della propria potenza sulle cose) di contro all'infinita cerchia di potenze che la trascendono, la scienza contemporanea è sì il tentativo (doppiamente illusorio) di affermazione di una verità che lenisca il dolore – o che dia la *sicurezza* della continuazione della vita –, ma non come la retorica iniziata dalla filosofia greca, ossia come affermazione di un mondo assoluto, o di un senso immutabile del mondo, il quale controlli sia la cerchia infinita che quella finita (cioè la *totalità* dell'essere), bensì come *lavoro* proteso ad allargare continuamente la cerchia finita nella creazione di *leggi* che descrivano più adeguatamente la realtà, dove per “più adeguatamente” s'intende “in modo che la conoscenza permetta di modificare al meglio la realtà in vista dell'assicurazione della

151. PR, p. 131. Si tenga presente, in questi passaggi, anche E. Severino, *Legge e caso*, Adelphi, Milano 1979.

152. *Ivi*, pp. 130-131.

vita". La scienza del nostro tempo ripete dunque la voce delle piccole cose che costituiscono la cerchia finita – per questo essa viene chiamata «[...] *l'infinitesimale coscienza della relazione infinitesimale*»<sup>153</sup> – in vista dell'assicurazione della stessa, quindi senza dover ricorrere alla postulazione (per diversa via) di una verità assoluta. Essa è il *lavoro* che accade nel momento in cui l'uomo rifiuta la vita come affermazione di una verità immutabile, e in tale rifiuto, ripetendo la voce delle piccole cose (ossia astraendo i fenomeni dalla totalità del fenomenico, il quale, in quanto pensato come diveniente, è *già* isolato dalla verità), si procura la conoscenza che gli permetta di assicurarsi la vita. Per questa ragione essa «[...] non fa più affermazioni dogmatiche [...] non soltanto afferma una relazione *κατὰ\** queste circostanze di tempo e di luogo... ma anche aggiunge: *κατὰ questo grado dei nostri studi*»<sup>154</sup>. Con la professione del carattere sempre ipotetico delle proprie conoscenze, il metodo scientifico conferisce verità a se stesso in quanto specializzazione o ripetizione della voce delle piccole cose nella cerchia finita, ossia *rifiuto* di ogni senso della verità immutabile. A fronte di tutte queste considerazioni, le quali espongono tutto ciò che secondo Michelstaedter costituisce la scienza contemporanea, egli può dire che essa soppianta la vecchia madre, la filosofia. Da quest'ultima la scienza è stata partorita, ovvero da essa ha tratto il suo essere *lavoro* proteso al sapere al fine di porre rimedio al dolore (o di assicurare la continuazione della vita)<sup>155</sup>. Eppure essa va via via soppiantando la vec-

153. *Ivi*, p. 123. Questo vuol dire, l'isolamento (o la considerazione *specialistica*) delle cose che son già isolate dalla totalità in quanto oggetti della volontà (e dunque prima di tutto isolate dalla loro verità).

154. *Ivi*, p. 133.

155. Ereditando questo carattere, si ripeta, la scienza eredita anche il suo fondamento o la sua base imprescindibile, ovvero l'illusione mortale che le cose vengano dal nulla e ritornino nel nulla.

chia madre, ovvero fa progressivamente del suo metodo un sempre più radicale *rifiuto* di quella in quanto verità immutabile. Di più, la scienza guida la civiltà contemporanea, la quale inneggia ai suoi fautori – gli scienziati – come ai «[...] pionieri della civiltà»<sup>156</sup>. Gli uomini della nostra epoca (noi tutti), in quanto sono sempre e comunque i mortali dalla doppia testa, che abitano l'eternità *credendo* di vedere l'annullamento delle cose e perciò temendo la morte, altro non vogliono che continuare a vivere. Il metodo della scienza, in quanto rifiuto della tradizione delle verità immutabili, perfeziona questo significato costitutivamente *tecnico* del vivere umano, portandolo progressivamente all'occupazione totale del suo orizzonte di senso, portando cioè la retorica nella vita. La nostra è la civiltà che non ha più a che fare con la verità assoluta. Essa vive del continuo *lavoro* in vista del sapere (o della vita) futuro. Come la scienza, essa «[...] fa gitto di tutta la propria persona perché pur resti intatto il metodo, il diritto del *lavoro*, poiché è quello il punto vitale, è la ragione, l'assoluto: il dio – onde derivi ad ognuno il diritto d'esistere»<sup>157</sup>. Qual è il senso profondo di questa visione michelstaedteriana dell'epoca presente e della sua guida? Richiamiamo brevemente l'analisi severiniana. Ebbene, Severino presenta – almeno dagli anni 60' – la nostra epoca come epoca della tecnica guidata dalla tecno-scienza o dall'apparato tecno-scientifico<sup>158</sup>. La tecnica – il grande appa-

156. PR, p. 136.

157. *Ivi*, p. 133.

158. Si può cominciare dal già menzionato assestamento teoretico-interpretativo di EN (parte II), passando per E. Severino, *Téchne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milano 1979 (nuova ediz. Ampliata, Rizzoli, Milano 2002 e ulteriore edizione, *ivi*, 2010) o Id., *Gli abitatori del tempo*, cit.; fino ad arrivare agli scritti più recenti; si veda, tra gli altri, Id., *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998 (nuova ediz., *ivi*, 2009). I riferimenti bibliografici indicano, come sempre a proposito di Severino, i testi ritenuti più significativi di un dato argomento attualmente preso in considerazione.

rato composto da innumerevoli sotto-apparati (economico, legislativo, mediatico, sanitario ecc.) che regolano la vita dell'ormai planetaria civiltà occidentale –, nonostante venga ancora pensata come mezzo nelle mani dell'umanità, con il quale essa può perseguire l'ampia gamma di *diversi* scopi (profitto, bene comune, uguaglianza ecc.) che si prefigge, sta in verità *via via soppiantando* tutti questi scopi particolari e costituendosi come unico scopo supremo del vivere umano. L'incremento infinito della capacità di realizzare scopi sta diventando lo scopo supremo di quell'essere essenzialmente “*scopico*”, cioè *tecnico*, che è l'uomo. Quella attuale può però secondo Severino essere l'epoca del dominio della tecnica, o anche, la tecno-scienza può porsi alla guida della civiltà contemporanea, solo in quanto essa ascolta la voce della *filosofia contemporanea*, la quale le dice: “tu non hai più alcun limite di fronte a te”. Questa filosofia, custode del senso del presente, è per il Bresciano ciò che viene testimoniato dalle *esperienze filosofiche* di Leopardi, Nietzsche e Gentile<sup>159</sup>. Essi pongono fine alla tradizione filosofica occidentale mostrando l'impossibilità di ciò che essa ha sempre preteso evocare o testimoniare, ovvero gli immutabili (o il senso immutabile del mondo). Essi distruggono gli immutabili della tradizione. Perché? La ragione sta in ciò che Severino chiama coerenza del nichilismo, e in quest'ultima la nostra epoca rivela il suo senso più essenziale<sup>160</sup>. Se il divenire è l'evidenza suprema o la condizio-

159. Lo si è già accennato, cfr. *infra*, p. 229, nota 104. Si deve inoltre accennare al fatto che a questo trittico Severino va affiancando, negli ultimi tempi, anche il nome di Dostoevskij. Cfr. E. Severino, *Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica*, Rizzoli, Milano 2006.

160. Si veda, per quanto riguarda l'analisi della coerenza del nichilismo, in particolare DN (e al suo interno i cap. 1 e 2). La testimonianza di questo senso era d'altronde viva già dalla fine degli anni 60'; si pensi a questo passo in *Sul significato della “morte di Dio”*, in AA.VV., *Analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio*, Cedam, Padova 1969, pp. 383-393 (poi in *Essenza*

ne naturale indubitabile del mondo (questo è, come si è visto, il senso dell'occidente), allora ogni immutabile è impossibile. Se le cose vengono dal nulla e nel nulla ritornano, e questo è *indubitabile*, allora non vi può essere alcun senso immutabile o eterno del mondo, poiché esso anticiperebbe (pre-conterrebbe, prevederebbe) ciò che si manifesta, e dunque renderebbe qualcosa, cioè non-nulla, il luogo da cui esso proviene. Ciò che accade, nel mondo che *indubitabilmente diviene*, è l'assolutamente imprevedibile, cioè viene dal nulla, e quindi qualsiasi immutabile che ne pre-contenga il senso è impossibile. L'occidente – cioè il nichilismo – distrugge tutti gli immutabili – che aveva evocato per il terrore di fronte all'abisso del nulla – e con ciò diventa coerente con la propria essenza, cioè con l'*evidenza del divenire* (cioè l'evidenza dell'errore). Leopardi, Nietzsche e Gentile testimoniano e quindi *operano*, ciascuno a proprio modo, tale distruzione, in ciò conferendo alla nostra epoca il senso che le è proprio. Essa ascolta la loro voce (anche se magari ne ignora di fatto i testi) che gli dice: “non c'è alcun limite davanti a te”, ovvero non esiste alcun limite alla tua volontà di produrre e distruggere le cose in vista della continuazione della vita. Ebbene, non esiste in Michelstaedter alcuna testimonianza di qualcosa come la *coerenza del nichilismo*, o di una filosofia contemporanea che parla alla propria epoca rivelandole il proprio senso. Eppure bisogna scorgere in queste figure il significato più proprio dell'analisi del Goriziano. Se non si lascia che l'esperienza filosofica di Severino illumini il senso delle pagine dei capitoli *La costituzione della retorica* e *La retorica nella vita*, non si può in alcun modo comprendere la sua critica della società, e si è costretti a credere che, sebbene sia mirabilmente fine (almeno dal punto di

*del Nichilismo*, Paideia, Brescia 1972, pp. 299-313 e dunque in EN, pp. 253-263): «La storia dell'Occidente è il processo di rigorizzazione e di coerenza del pensiero metafisico» (EN, p. 262).

vista fenomenologico) e in anticipo nei confronti delle tante apparse nel ventesimo secolo, essa non consista che in un semplice rifiuto della degenerazione dell'uomo dalla sua forza o tradizione – dalla sua età dell'oro insomma – verso una fine disastrosa, tale degenerazione essendo la sua dimenticanza della propria appartenenza alla natura, della propria forza in quanto *agente naturale* in mezzo al mondo, e via dicendo. Si tratta di comprendere la *radicale* diversità dell'analisi di Michelstaedter, e la sua affinità con quella severiniana, in quanto egli ha sempre lo sguardo fisso a quell'unico punto, la persuasione (un punto che è però una via), ovvero la verità dell'essere. «Lo sguardo che vede crescere il deserto e che vede il senso autentico del deserto non appartiene al deserto»<sup>161</sup>, aveva detto Severino. Michelstaedter vede, tenendo lo sguardo fisso alla verità dell'essere, il deserto dell'illusione mortale che vive le cose come nulla – che non fa nulla, che non dice nulla – e il suo manifestarsi, lungo la storia dell'occidente inaugurata da Platone, come affermazione doppiamente illusoria di una verità (la rettorica), la quale inizialmente viene pensata come assoluta, e successivamente, nella distruzione della prima, in accordo col divenire evidente. Il Goriziano sa che se la vita è divenire, allora non ci può essere alcun immutabile, ossia che se la vita è un mare, il porto non può essere «[...]la terra dove a ogni brivido del mare corre pavido a riparare la stanca vita il pescator»<sup>162</sup>. Sebbene tale consapevolezza non sia indicata

161. E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, cit., p. 42.

162. C. Michelstaedter, *I figli del mare*, in Id., *Poesie*, cit., pp. 81-82. Si ricordi anche PR, p. 44 (e il commento in *infra*, pp. 49-50): «[...] se la vita si raccogliesse in porto contenta in sé, e in sé consistesse ferma immutabile, cesserebbe la deficienza[...]», e l'appunto sul Parmenide dove questa impossibilità viene ribadita: «Mentre proprio essa coscienza [e vi è solo coscienza di mutazioni] è prova che non c'è una coscienza assoluta (che se quella ci fosse questa non ci sarebbe)» (C. Michelstaedter, *L'anima ignuda nell'isola dei beati*, cit., p. 98).

come la *ragione* della distruzione della tradizione da parte della nostra epoca, essa ne pervade l'analisi. La registrazione statistica della vita delle piccole cose nella cerchia finita diventa l'assoluto che guida il vivere umano; non più l'idea del bene, o la morale, o qualsiasi senso immutabile che la civiltà avesse mai evocato. Solo la validità *assoluta* del processo o dell'apparato è in grado di fornire l'adeguata sicurezza della continuazione della vita, e perciò a essa viene sacrificato tutto. Il sacrificio della persona o del suo scopo (del suo fine che non era il suo fine<sup>163</sup>) in nome dell'onnipotenza dell'organizzazione tecnica della vita diventa la cifra fondamentale del progresso della civiltà. «La lingua internazionale sarà la lingua dei termini tecnici: dei χαλλωπίσματα ὄρφνης»<sup>164</sup>; qui il Goriziano parla solo del linguaggio, ma si vede bene come la *struttura* della previsione si debba riferire all'intero della vita dell'uomo. Infatti, nel paragrafo *Il massimo col minimo (la rettorica)* egli giunge a fare delle previsioni riguardo alla *configurazione degli eventi futuri umani in quanto guidati esclusivamente dalla tecnica*. Il vivere umano sarà sempre più libero dai vari scopi particolari, e dunque sempre più affaccendato a dar viva conferma e alimento all'innegabile apparato *tecnico* che la civiltà rappresenta, ovvero «[...] a spingere la società verso il progressivo adattamento, all'organizzazione delle forze nemiche»<sup>165</sup>. Se non si tengono presenti tutte le fasi della testimonianza michelstaedteriana della persuasione in quanto verità dell'essere, dell'illusione mortale e della rettorica greca come strut-

163. Cfr. PR, pp. 41 e 52.

164. *Ivi*, p. 135.

165. *Ivi*, p. 181. Tale organizzazione delle forze nemiche (esemplificato in nota) è evidentemente l'abbandono dei propri scopi da parte delle *diverse* forze della società che si prefiggono *scopi diversi*, le quali adottano progressivamente quell'unico scopo consistente nell'individuazione *pratica* della via più veloce al perseguimento di ciò che era lo scopo originario, ovvero adottano la *tecnica* come proprio scopo.

tura della civiltà, allora si perde il senso di questa critica all'epoca presente – l'epoca del dominio della tecnica –, e si può credere che egli critichi la tecnica perché essa porta con sé la degenerazione dell'uomo, in principio forte e in contatto con la natura, ovvero perché ogni «[...] progresso della tecnica istupidisce per quella parte il corpo dell'uomo»<sup>166</sup>. La riduzione della persona (PR, II, 3, 1.3) è sì un punto importantissimo dell'analisi michelstaedteriana, ma non costituisce il *motivo* per cui egli critica il mondo presente, tale motivo essendo la parabola che si è seguita dalla *testimonianza della verità dell'essere* fino al groviglio di sogni che costituisce il delirio del dominio della tecno-scienza. Questo, infine, il senso del mondo odierno.

### 3.4 *Assestamento*

Come *da programma*, siamo andati a spasso per il pianeta michelstaedteriano (o PR), accompagnati dalla mirabile mole delle analisi severiniane, e con l'aiuto di quest'ultime abbiamo cercato di *svelare* il senso più proprio – quello che secondo noi è il senso più proprio – del pensiero di Carlo Michelstaedter. Dalla testimonianza della verità fino alla visione del mondo della tecnica, un solo *punto logico* guida il parlare di questo giovane, ovvero lo sguardo rivolto all'eternità dell'essere e al carattere illusorio del mondo in quanto pensato come diveniente, ossia il carattere illusorio della paura della morte. Questa è la *vera vita*. Ἰὸν βίος βίος che è tale solo in quanto la “vita” è l'onnipresente evidenza del divenire, e dunque della paura della morte. Questa è la filosofia autentica, o il postulato dell'onestà filosofica. Resta da vedere che cosa ci dica Michelstaedter, o meglio, che cosa ci dicano questi due pensatori

166. *Ivi*, p. 156.

a proposito della vita di questo pensiero nel mondo attuale, ovvero a proposito del *destino* di quest'ultimo. Che cosa *si deve fare*? E questa domanda, può ancora avere senso? Per tali considerazioni, con le quali chiuderemo il presente scritto, attendiamo lo svolgersi di un'altro punto importante dell'analisi. Nelle pagine di questa seconda parte si è dunque fornita un'*interpretazione di Michelstaedter*. Essa mette in luce gli assi portanti (o i nessi o passaggi teoretici) del suo pensiero, di modo che l'incontro con questo, nella sua totalità, avvenga alla luce di quello che *secondo noi* è il suo senso essenziale. Ciò vuol dire che per l'analisi o l'incontro di tutte le altre questioni o prospettive che il Goriziano mette a tema, e che non sono state prese in considerazione da queste pagine di interpretazione, si rinvia al commento, dove ogni riga di PR ha ricevuto il peso che merita (il commento e questa interpretazione, lo si è detto, formano una stessa esperienza di pensiero, e dunque tale rinvio è strutturalmente previsto da queste pagine). Se non al commento, bisogna almeno rinviare a una lettura di PR – ma anche degli altri testi del giovane – che sappia tenere sott'occhio questo senso profondo del suo pensiero, o meglio, che non incorra nella lunga serie di *false interpretazioni* che si sono avvicendate lungo gli anni che ci separano dalla morte di Michelstaedter. Poiché, se la presente vuole essere una interpretazione del pensiero del Goriziano, ciò può essere solo in quanto, come si è detto, si ritiene che le *altre interpretazioni* presentino, quale più quale meno, delle fallacie di lettura. Per dare forma più concreta a questo movimento di pensiero, si deve dunque dare uno sguardo alle cosiddette *altre interpretazioni* di Michelstaedter.



## *Parte Terza*

### *Le altre interpretazioni di Michelstaedter*

#### *1 Introduzione*

Dalla morte del pensatore goriziano fino a oggi, molte e – apparentemente – molto diverse sono le letture che si sono avviate nel tentativo di comprenderne il pensiero. Il compito è arduo, il terreno ripido e scivoloso. Il rischio di un passo falso costituiva il rischio di percorrere fino in fondo un falso cammino; e quanti passi falsi, da allora! Ripercorrendo questo secolo di letture noi non intendiamo rendere testimonianza di tutte quelle che effettivamente hanno avuto luogo. Il lavoro risulterebbe troppo ingombrante nell'economia della nostra ricerca. Per questa ragione le pagine che seguono sono in debito con tutte le interpretazioni che, menzionate o meno, non ricevono un'adeguata attenzione nello svolgersi del discorso. Tentiamo d'altra parte di indicare l'impostazione della seguente esposizione, di modo che perlomeno si mostri la ragione dell'assenza, in essa, di alcuni tra i tentativi di rendere onore alla figura di Michelstaedter. Poiché si è precisato, all'inizio del capitolo precedente, che la nostra interpretazione ha essenzialmente rivolto lo sguardo al pensiero *filosofico* di Michelstaedter, è lecito dichiarare sin da subito che la nostra attenzione alle interpretazioni del Goriziano si concentra su

quelle più espressamente filosofiche, lasciando gli studi di tipo letterario, biografico, o altro, sullo sfondo. D'altronde, questo non implicherà sempre e necessariamente uno sguardo su tentativi di comprensione del pensiero michelstaedteriano dell'essere, il quale pensiero si è trovato a volte accantonato da studiosi che hanno affrontato il giovane filosofo. Per passare in rassegna le interpretazioni di Michelstaedter noi dividiamo il secolo che ci separa dalla sua morte in tre periodi. Il periodo più propriamente filosofico è a nostro avviso quello centrale, e perciò su di esso concentreremo la nostra attenzione. Il primo periodo lo individuiamo dalla morte del giovane (1910) fino alla pubblicazione delle *Opere* curata per Sansoni dall'amico Chiavacci. In esso si pongono saldamente le basi per un'incomprensione radicale del pensiero di Michelstaedter: dal decennio "vociano" alle un poco più accurate letture attualistiche o esistenzialistiche, fino alla presa di coscienza e critica di quanto si era sino ad allora detto (A. Testa), va formandosi – o seminandosi – quella (*in-*)comprensione dei termini del pensiero del Goriziano che prenderà forma concreta nel periodo successivo. Quest'ultimo, quello centrale, lo individuiamo tra la suddetta edizione delle *Opere* e gli anni che vedono il frutto del lavoro di Campailla nelle pubblicazioni degli scritti michelstaedteriani per Adelphi. Si va quindi dagli anni 60' agli anni 80' del ventesimo secolo, senza indicare un vero e proprio limite temporale, bensì un limite *contenutistico*, ovvero facendolo terminare con l'ultima – a nostro avviso – grande interpretazione del Nostro (Cacciari). Sono questi gli anni delle prime monografie, del prezioso lavoro – come si diceva – di Sergio Campailla e, negli anni 80', della più radicale stagione interpretativa, come si vedrà. Il terzo periodo ci porta dagli anni 80' fino ai nostri giorni. È la stagione che lavora dopo le pubblicazioni Adelphi, e che presenta una buona proliferazione di studi sia monografici che saggistici, ma anche di convegni, i quali però si mantengono, secondo noi, all'interno

del terreno preparato dalle interpretazioni del secondo periodo, ovvero: pur presentando a volte taluni elementi innovativi, sotto vari aspetti, queste interpretazioni non riescono a porsi al di fuori della struttura fondamentale a cui le pur diverse letture del secondo periodo hanno dato forma (per questa ragione, la presente analisi rimarrà in debito con gli studi di questo periodo, che non verranno affrontati). Orbene, dobbiamo seguire questi tre periodi – cioè le vicende interpretative svoltesi lungo tale triplice periodizzazione arbitrariamente individuata, e della quale non saremmo particolarmente caparbi nel difenderne la validità – per vedere come la filosofia di Michelstaedter sia stata intesa. Risulta altresì necessario precisare sin da ora che il nostro interesse si concentra sul mettere in luce in che modo le varie letture si siano tenute lontane da quella che a noi pare essere la comprensione dell'autentico pensiero michelstaedteriano, quale è stata esposta nelle prime due parti del presente scritto. Bisognerà cioè vedere come il *concetto* di persuasione non sia mai stato correttamente intravisto, e con esso, i suoi “antagonisti”, l'illusione della persuasione e la retorica. Di più, ciò equivale all'andare a individuare una costitutiva e dunque perdurante incapacità di tenere distinte l'individualità illusoria, «[...] che afferma una persona, un fine, una ragione: la *persuasione inadeguata*»<sup>1</sup>, e la retorica, ossia la duplicazione illusoria di quella. Tale cecità, comune a tutte le letture di Michelstaedter tranne qualche meritevole eccezione che indicheremo, fonda o è coessenziale all'incapacità di vedere il volto della persuasione, scambiandola come la volontà di salvezza, l'atto successivo a deliberazione, la decisione – e via dicendo – del persuaso. Dati questi presupposti, la seguente esposizione risulta costitutivamente viziata – e tale vizio sta in compagnia col debito nei confronti delle letture meno prese in considerazione, ed entrambi nascono dal ven-

1. PR, p. 53.

tre della violenza costitutiva dell'interpretare in quanto tale<sup>2</sup> – da una propria cecità nei confronti di *tutto ciò che è stata* la critica sul Goriziano nell'ultimo secolo. Detto tutto ciò, si può procedere col discorso.

## 2 *Michelstaedter interpretato*

### 2.1 *Dalla morte alle Opere del 1958*

Carlo Michelstaedter muore il 17 Ottobre 1910 a Gorizia. Da subito questa morte viene vista all'insegna dello scandalo<sup>3</sup>, la morte procurata di un giovane sconosciuto studente. Meno di tre settimane dopo il vociano Giovanni Papini presenta questo giovane sconosciuto alla cultura italiana, pubblicando su "Il Resto del Carlino" un articolo su di lui<sup>4</sup>. Questo articolo, sebbene il suo contenuto sarà più volte e in vari modi rifiutato anche a pochi anni dalla sua comparsa, costituisce uno dei suddetti passi falsi nella storia della critica michelstaedteriana. Ancora fresca è la notizia della morte, tre anni devono passare affinché la prima edizione di PR veda la luce, e Papini, che dichiara esplicitamente di non aver potuto leggere le pagine<sup>5</sup>,

2. Cfr. *infra*, II, 1.1.

3. Cfr. il bel saggio di S. Campailla, *Le prime interpretazioni di Michelstaedter*, in "Humanitas", numero dedicato a Carlo Michelstaedter, a c. di Angela Mischelis, LXVI, 5, Settembre-Ottobre 2011, Morcelliana, Brescia pp. 736-746.

4. G. Papini, *Un suicidio metafisico*, in "Il Resto del Carlino", 5 Novembre 1910, p. 3, poi in Id., *Venti quattro Cervelli*, Puccini, Ancona 1912, col titolo *Carlo Michelstaedter*, ora in Id., *Tutte le opere*, nel volume *Filosofia e letteratura*, Mondadori, Milano 1961, pp. 817-822.

5. Campailla ipotizza (in S. Campailla, *Le prime interpretazioni di Michelstaedte*, cit., p. 738) che le notizie riguardo a Michelstaedter Papini le ottenesse da Arangio-Ruiz, vicino all'ambiente dei vociani.

stabilisce una connessione tra il contenuto di queste e il gesto fatale del Goriziano. «Non garantisco la perfetta precisione di queste idee. Ho tirato un po' a indovinare, compiendo col mio pensiero, che sento vicino al suo, quello di Michelstaedter. Ma credo che il senso sia questo». Michelstaedter non si sarebbe suicidato per una delle tante ragioni per cui gli uomini solitamente si suicidano – salute, condizione economica, ecc. –, bensì solo per accettare fino in fondo le conclusioni del proprio pensiero, per possedere nel momento-vigilia della propria morte, il meglio della propria vita. Il suo sarebbe stato un *suicidio metafisico*. A prescindere dalle considerazioni che si possono svolgere su un intellettuale che parla di pagine a lui sconosciute, è importante notare come Michelstaedter faccia il suo ingresso nella cultura italiana come pensatore dell'azione o di un atto di risposta alla condizione della vita. In altri termini, a prescindere dalla necessaria incapacità del Papini di fondare le proprie considerazioni, l'idea che compare dell'opera ancora non pubblicata di Michelstaedter è che essa contenga la visione di una condizione dell'uomo, e il successivo delineamento di cosa l'uomo debba fare di contro a tale condizione. Stiamo cioè alludendo al fatto che, sia che l'indicazione pratica appaia come il suicidio, sia che essa appaia come una moralità che deve permanere nella vita, Michelstaedter viene sottoposto all'attenzione del pubblico intellettuale italiano come un pensatore che fornisce, appunto, un'indicazione pratica. Il versante del suicidio è quello senza dubbio più gettonato, e non solo nei primi anni dopo la morte, poiché riferendoci a tale *versante* noi non intendiamo solo il discorso intorno al suicidio come a ciò che Michelstaedter avrebbe proposto all'interno della sua opera, bensì anche come l'inevitabile fine di un pensatore che ha scritto ciò che ha scritto, pur non delineando (o magari anche rifiutando) il suicidio stesso come risoluzione delle proprie contraddizioni. Gli anni successivi sono comunque espliciti in ciò. Da Trieste, su “Il picco-

lo della sera”, Silvio Benco sentenzia che, data la mancanza di scopo insita nel pensiero del Goriziano, « [...] la conclusione logica che gli si addice è il suicidio. Su ciò non v'è da discutere [...]»<sup>6</sup>. Non c'è da discutere sul fatto che Michelstaedter appartenga a quella scuola moralmente malata di giovane ingenuità il cui capostipite è Schopenhauer<sup>7</sup>. E così si va avanti, tra Cecchi e Borgese, fino a Curcio, Zaratin, Tilgher, a Gerace, fino all'amico Giannotto Bastianelli, Michelstaedter vive come nichilista pessimista che vede nella morte la soluzione della vita, o che comunque si procura la morte, incapace di continuare nella vita senza crederci<sup>8</sup>. Chi ha visto Geova deve morire. Certo si intravedono delle prime differenze di lettura, come per esempio Tilgher<sup>9</sup>, il quale non considera Michelstaedter un schopenhaueriano o un buddhista, bensì come un pensatore il cui ideale è più simile alla gremità calma e tranquilla, e che però non si traduce, come quella, in una rinuncia all'azione, bensì in un attivismo senza progresso e senza divenire, sul quale l'autore non dà che monchi accenni (siamo un mese dopo la recensione della seconda edizione di PR da parte di Gentile). Una voce più fuori campo sembra essere quella di Amendola<sup>10</sup>, il quale, all'interno di un'analisi etica improntata su quella kantiana, parla del giovane goriziano come di un creatore di moralità, e del suo pensiero come una realizzazione di filosofia in biografia. Ma, e questo è quanto interessa a noi, pur nelle diverse e non ancora approfondite letture, Michelstaedter viene pensato come il filosofo di un *fare*, di un

6. S. Benco, *Il suicidio filosofico*, in “Il Piccolo della sera”, 10 agosto 1913.

7. Cfr. *ibid.*

8. Per i riferimenti si rimanda alla bibliografia presente in conclusione del nostro scritto.

9. Cfr. A. Tilgher, *C. M.*, in “La stampa”, 23 dicembre 1922.

10. Cfr. G. Amendola, *Etica e Biografia*, Studio editoriale lombrado, Milano 1915, pp. 165-177.

riscatto della vita che può avvenire come no. Tali letture sono però a ben vedere larvali, così come insufficiente è lo stato della pubblicazione degli scritti di Michelstaedter. Nel 1922 esce una nuova edizione di PR presso l'editore Vallecchi di Firenze contenente anche le appendici critiche inedite su Platone e Aristotele. Giovanni Gentile recensisce a questo punto l'opera del Goriziano su "La critica"<sup>11</sup>. Sebbene questa recensione veda nell'opera michelstaedteriana più «[...] che una filosofia, [...] una personalità filosofica», poiché non c'è «[...] né approfondimento metodico, quale può farsi attraverso la storia della filosofia, né sviluppo sistematico»<sup>12</sup>, senza dubbio essa rappresenta, nella storia delle letture di Michelstaedter, il primo approccio – pur scarno – filosofico al testo, se non altro per l'autorità di colui che vi si avvicina. L'esposizione un po' alla rinfusa dei concetti michelstaedteriani ci rivela però l'incapacità di Gentile di individuare la loro vera struttura, ossia di tenere distinte la persuasione illusoria e la rettorica, ragion per la quale l'arte (o il dio) della *φιλοσοφία* viene scambiato per la rettorica (si è visto come la rettorica sia invece la duplicazione dell'illusione della persuasione che segue il dio della *φιλοσοφία*). Certo, Gentile vede che la rettorica è il pensiero «[...] che sdoppia il sapere e la vita [...] quel sapere che spunta nei dialoghi senili di Platone»<sup>13</sup>, ma non è appunto in grado di vedere tale duplicazione della *vita*, uno dei due poli, ossia dell'illusione della persuasione. Sicché la persuasione si riduce a essere contrapposta alla rettorica così (confusamente) intesa, e per tale confusione Gentile riesce a cogliere solo qual-

11. G. Gentile, *Carlo Michelstaedter. La persuasione e la rettorica*, in "La critica", XX, 4, 20 novembre 1922, pp. 332-336, leggibile oggi in "Humanitas", numero dedicato a Carlo Michelstaedter, cit., pp. 913-916 (edizione da cui citeremo).

12. *Ivi*, p. 913.

13. *Ivi*, p. 915.

che accenno, qualche aspetto fuggitivo che l'autore si contenterebbe di additare. In ogni caso, la persuasione rimane un certo «[...] se stesso, a cui conviene afferrarsi, per redimersi dal tempo e resistere alle voci allettatrici del futuro»<sup>14</sup>. Ma è sbagliato pretendere da uno scritto così breve una profonda indagine del significato del pensiero michelstaedteriano, né ci pare lecito chiederlo alle pagine che Ugo Spirito gli dedica, sebbene un po' più esaustive<sup>15</sup>. Spirito riconosce al libro di Michelstaedter «[...]un alto valore pedagogico», tale in quanto è capace di «[...] scuotere profondamente l'animo del lettore e a richiamarlo a una consapevolezza intima del significato della vita»<sup>16</sup>, ma poi travisa completamente questo significato (la persuasione), da una parte lasciando indistinte, come Gentile, illusione mortale e rettorica, e dall'altro concependo la persuasione come un ché di attingibile una volta per tutte, come uno status che prima non si ha, ma che una «[...] volta attinto, esso è completamente definitivamente realizzato, e in esso la vita si puntualizza del tutto adeguata a se stessa»<sup>17</sup>. Pensata la verità di michelstaedter in questo modo, a Spirito risulta facile muoverle contro il tipico argomento idealistico<sup>18</sup> che vede nel mondo contrapposto alla persuasione, la rettorica, un residuo di realismo ingenuo, in quanto pensiero di una realtà preformata che sta di fronte all'individuo come limite indi-

14. *Ivi*, p. 916.

15. Cfr. U. Spirito, recensione a *La persuasione e la rettorica*, in "Giornale critico della filosofia italiana", I, 1922, 3, pp. 395-404, poi col titolo *Carlo Michelstaedter* in Id., *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Le Monnier, Firenze, 1930, pp. 241-254 e poi Bulzoni, Roma, pp. 211-221 (edizione da cui citeremo).

16. *Ivi*, p. 216.

17. *Ivi*, p. 218.

18. Cfr. A. Testa, *Michelstaedter e i suoi critici*, in "Rassegna di filosofia", II, 1953, p. 358.

struttibile. Sempre tra le pagine del “Giornale critico della filosofia italiana” appare, due anni dopo gli scritti di Gentile e Spirito, un saggio del grande amico di Michelstaedter a Firenze, Gaetano Chiavacci<sup>19</sup>. Quest’ultimo è sicuramente una delle persone più vicine a Michelstaedter e al suo pensiero, in quanto ne ha potuto seguire lo sviluppo. In tale saggio si vede infatti una prima lettura più *seria* dell’opera, più vicina al testo ancora troppo trascurato; eppure, uno dei più grandi travisamenti vi è nascosto. Bisogna innanzitutto dire che Chiavacci è in grado, nella sua lettura, di tenere l’illusione mortale separata dalla retorica, la quale si presenta come duplicazione dell’elemento irrazionale della prima. Infatti, la vita è «[...] immediatamente coscienza correlativa, [...] è individualità illusoria»<sup>20</sup>, mentre la retorica è l’inadeguata «[...] affermazione di sé, che raddoppia l’elemento irrazionale della vita»<sup>21</sup>. Ma questa buona comprensione della *pars destruens* del pensiero michelstaedteriano rimane in realtà affetta dalla stessa confusione in cui cadeva Gentile, in quanto Chiavacci non riesce, considerando l’immediata illusorietà della vita, ad attenersi a questo suo carattere illusorio (cioè non vero), e perciò vede nella persuasione non la vera conoscenza dell’illusione per ciò

19. G. Chiavacci, *Il pensiero di Carlo Michelstaedter*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, V, 1924, n. 1, pp. 36-48 e n. 2, pp. 154-168.

20. *Ivi*, p. 39

21. *Ivi*, p. 42. Riteniamo convincenti anche gli argomenti con i quali il Chiavacci “difende” il pensiero del Goriziano dalle accuse – secondo lui tutte riconducibili al fatto che la persuasione non riesce ad essere l’Atto di cui parla l’idealismo attuale –, in quanto riconosce a Michelstaedter di aver visto «[...] che la dialettica che conduce dal finito all’infinito, per realizzarsi, deve essere l’intimità del nostro crear noi stessi reagendo al finito, e che perciò ogni tentativo per rendere obiettiva questa realtà non solo riesce vano, ma ne distrugge la possibilità» (*ivi*, p. 41), dove tale distruzione sarebbe anche il punto debole dell’attualismo, per il quale l’Atto (il soggetto) diventa oggetto di teoria.

che essa è – illusione –, bensì lo sviluppo spirituale, imperniato sul dolore, attraverso il quale l'uomo riesce a creare se stesso in quanto gioia. «Il positivo di Michelstaedter è l'attività che crea se stessa dal nulla e perciò senza condizioni, e in ciò che postula la propria infinitezza, la attua e nega perciò in atto ogni determinazione»<sup>22</sup>. Ecco qui la fallacia! La persuasione non è l'eterna condizione dell'uomo, nella quale egli non vive (crede di non vivere) poiché cieco nei suoi confronti, e convinto di vivere tra le determinazioni che vengono e vanno; essa è invece un positivo che dev'essere *creato dal nulla*. La persuasione è nulla, secondo Chiavacci, prima dello sviluppo spirituale dell'uomo che assume su di sé il peso del proprio dolore. In questo modo essa non può però essere un'eternità raccolta e intera. Essa deve *nascere*, così come nasce il mortale. Certo, per Chiavacci è sbagliato dire che la persuasione sia l'attimo che precede la morte, come alcune espressioni michelstaedteriane hanno fatto intendere ai suoi lettori: «Esse [le espressioni di morte] non sono un'invocazione alla morte: la vita e la morte sono indifferenti a chi attui in sé la vera vita. L'ultimo presente non è un ultimo cronologico, ma è di chi viva ciascun istante come l'ultimo»<sup>23</sup>; ma prima della persuasione, ammesso che essa si *attui*, c'è comunque il nulla, essa viene *creata dal nulla*. D'altra parte Chiavacci sembra aver intravisto un significato della persuasione che nega quello da lui esposto nelle pagine precedenti, e pare più vicino a quello che ne abbiamo dato nella nostra interpretazione, quando dice, quasi alla fine del suo saggio, che Michelstaedter «[...] ha quel piglio severo e intransigente che a qualcuno è dispiaciuto nella *Persuasione*, perché chi scrive quel libro non è più un uomo che parli ad altri uomini: è la profonda voce della coscienza di ciascuno di noi, della quale il Michelstaedter con ardimento inaudito ha

22. *Ivi*, pp. 155-156.

23. *Ivi*, p. 162.

preso senza esitare la persona»<sup>24</sup>. Qui sembra proprio che Chiavacci alluda alla persuasione come alla vera tra le due anime che abitano il nostro petto<sup>25</sup>, che il giovane di Gorizia avrebbe saputo prendere (contemplare) onestamente. Ma non vi è segno che il critico permanga in questa idea della persuasione, la quale è piuttosto vista nel modo che abbiamo sopra esposto. Conferma di ciò vi è, a nostro avviso, anche nella conclusione del suo saggio in cui il suicidio del Nostro viene spiegato con un ragionamento che, a ben vedere, costituisce l'altra faccia della medaglia del suicidio filosofico<sup>26</sup>. Anche dal confronto con l'amico Chiavacci, dunque, la persuasione ne esce – pur nel rifiuto del suo rendersi oggetto teorico – come indicazione di un'azione, di uno sviluppo dell'uomo, grazie al quale egli viene a godere di una gioia che prima *non era*. Dopo queste esperienze si apre una stagione di relativo silenzio su Michelstaedter. Si può notare il bel saggio di Superchi<sup>27</sup>, il quale, nonostante dia una buona esposizione dell'opera, permane nella ormai ben conosciuta confusione dei termini del pensiero michelstaedteriano, vedendo poi in esso una evidente contraddizione. Egli vede infatti la persuasione come una via di guarigione, la possibilità di un bene che gli permette di superare il “nullismo morale” di Schopenhauer (non alla maniera di Zarathustra, cioè con il dionisiaco e straripante affermarsi della volontà di potenza<sup>28</sup>), del quale però Michelstaedter sembra non dare spiegazione. Come fare per attingere questa vita vera? «[...] chi ascolti la parola del M., come egli ha infatti preveduto, non può fare a meno di arrestarsi dubbioso.

24. *Ivi*, p. 167.

25. Cfr. *infra*, II, 2.4.

26. Cfr. G. Chiavacci, *op. cit.*, p. 168.

27. L. Superchi, *Carlo Michelstaedter (saggio critico)*, in “Rivista di Psicologia”, 1932 I, pp. 26-45 e II, pp. 280-290.

28. Cfr. *ivi*, p. 280.

La continuità di consenso logico sembra con questa domanda spezzarsi: sentiamo che proprio qui si esige una spiegazione, che il M. non dà»<sup>29</sup>. D'altronde Michelstaedter si trova secondo Superchi preso tra il rifiuto di qualsiasi prassi umana e il vagheggiamento di un'attività infinita come dovere incondizionato, senza saper dare vera forma alle proprie idee perché il pensiero è affetto da una grave contraddizione, stante nella contaminazione del valore razionale (eleatico) con l'esigenza di una sua attuazione nella vita, la quale è invece sempre valore irrazionale. Il suo diventa semplice rifiuto: anti-razionalismo, anti-gnoseologismo, anti-tutto, e da ottimista che era (avendo superato Schopenhauer), egli diventa profondo pessimista. Si deve poi far cenno alla lettura del cristiano Moretti-Costanzi<sup>30</sup>, premettendo però che la sua lettura è esplicitamente intenta a indicare la necessità della ri-comprensione delle istanze filosofiche di Michelstaedter all'interno della rivelazione divina del cristianesimo. D'altra parte il Goriziano mostra l'idea del Dio cristiano come una delle forme interne all'illusione mortale<sup>31</sup>. Ciò implica che, se non vuole ricadere in quanto Michelstaedter vede come illusione, la prospettiva di Moretti-Costanzi deve essere in grado di mostrare la fallacia dell'argomentazione che conduce quello a vedere l'illusione come tale (certo, ammesso che si debba riconoscere grazie a una *serie di parole* il carattere illusorio del faro che guida la propria barca nel grande mare dell'essere). Non vi è però traccia di questa confutazione nelle pagine del critico. Michelstaedter viene piuttosto assunto dal Moretti-Costanzi nella sua

29. *Ivi*, p. 38.

30. T. Moretti-Costanzi, *Un esistenzialista ante-litteram: Carlo Michelstaedter*, in AA. VV., *L'esistenzialismo*, a c. di L. Pelloux, Studium, Roma, 1943, pp. 159-172, e Id., *Significato di una metafisica*, in "Fiera letteraria", VII, 28, 13 Luglio 1952, p. 4.

31. Si può anche dire una forma rettorica, cfr. PR, pp. 55-56.

polemica contro l'ateismo contemporaneo. Celebrazione dell'*ex-sistere* umano nella sua finitezza (ragion per cui egli si merita l'appellativo di *esistenzialista ante litteram*<sup>32</sup>) quale base per un riscatto dall'esistenza, considerata (in compagnia con Mainländer) come una non-vita. Un appello, il suo, di inconfondibile matrice schopenhaueriana, il quale vede irrimediabilmente aprirsi di fronte a sé «[...] il vuoto uranio del “salto” e dello “scacco” esistenzialistici: il Nulla ha lasciato intravedere il suo profilo»<sup>33</sup>. Parole vere, queste ultime riguardo al Nulla, il cui senso è però stravolto da una lettura a tratti grottesca. Il problema del Goriziano è infatti il non esser riuscito a rendersi conto di cosa fosse quell'unico cielo sul quale (come il pagano Socrate) aveva aperto lo sguardo; egli non conosce ciò che ha visto, in ciò non potendo attuare la vera reintegrazione della persona singolare nell'Essere, quella cristiana: «Inutile commentare che Michelstaedter non riuscì ad altra celebrazione che a quella solita (anche se al massimo drammatica ne suo caso) della prigionia dell'esistenza»<sup>34</sup>. Il testo di Carlo Michelstaedter fa invero molta fatica a restare immune dagli sconfinamenti del lettore entro i propri limiti. Intendiamo dire: portando questo testo evidentemente alla radice della propria *esistenza* in quanto vita che *vuole* continuarsi, esso attira su di sé anche ciò che per ciascun lettore è stato il significato della propria esistenza fino ad allora, dando vita a commistioni che, se da un lato possono destare un certo interesse (un interesse di pensiero meramente astratto), dall'altro prendono spesso forma in mostri delle comprensioni di quanto effettivamente il testo contiene. D'altronde, questo è un versante particolare di ciò che Michelstaedter ha

32. Cfr. T. Moretti-Costanzi, *Significato di una metafisica*, cit.

33. Cfr. *ibid.*

34. T. Moretti-Costanzi, *L'asceta moderno*, 2<sup>a</sup> ediz. aggiornata, Arte e storia, Roma 1952, p. 52.

chiamato l'adulazione a parole con la quale gli uomini si stor-discono l'un l'altro, appunto, accontentandosi di spiegare con le *proprie* parole quei significati che gli paiono dapprima ec-cederne la possibilità.

Salvo rare eccezioni M., non è stato oggetto di stroncature da parte dei critici: troppo giovane, troppo serio e infine sui-cida: non si poteva stroncare niente: e questa impossibilità ha determinato nei critici uno sforzo penoso per inserire la personalità di M. in un mondo culturale che era quello dei critici medesimi, ma non certo quello di M.: non potendo eliminarlo i critici cercarono di digerire M., di assimilarlo, perché si può comprendere solo ciò che già si sa e in caso contrario non si comprende e bisogna sbarazzarsi di ciò che non si comprende<sup>35</sup>.

Cristalline le considerazioni con cui Antonio Testa esordisce nel suo saggio di analisi delle critiche apparse su Michelsta-edter sino ad allora. Non ci interessa il contenuto di tale sag-gio, le cui argomentazioni troviamo in parte convincenti, fino alla valorizzazione di quel poco di buono che Moretti-Costanzi aveva apportato con la sua lettura<sup>36</sup>. Ciò che richiama la nostra attenzione è invece la possibilità di quello che Testa chiama uno "stroncamento di Michelstaedter", ovvero del prospettiva di confutazione del suo pensiero. Questo è infatti quanto pare

35. A. Testa, *Michelstaedter e i suoi critici*, op. cit., p. 350.

36. Cfr. *ivi*, p. 367: «E il Moretti-Costanzi per aver inquadrato la figura di M. in quegli orientamenti di pensiero che effettivamente valgono a chia-rificare tale opera sulla base di relazioni non più campate in aria [...]: e infatti Moretti-Costanzi pone, accanto al M., Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche ed Heidegger: e sono queste, effettivamente, le anime fraterne di M.». Risulta chiaro a chi avesse già affrontato la lettura delle prime due parti del presente scritto come per noi sia errato vedere in questi nomi le "anime fraterne di M.", ma l'accento va qui posto sul nascere dell'esigenza di un accostamento più serio e ragionato, e non più, come dice Testa, "cam-pato in aria".

debba avvenire, a opera di Testa, nel suo saggio dedicato al pensiero del Goriziano<sup>37</sup>. Tale scritto si basa su una duplice impostazione a nostro avviso sbagliata, da un lato perché dichiara espressamente di voler rinvenire nella lirica di Michelstaedter una originaria e fondamentale decisione che debba offrire la radice nascosta del suo pensiero, dall'altro perché tale decisione sembra essere un'irrazionale (contraddittoria) definizione di sé come contraddizione, la quale è irrazionale (contraddittoria) perché non può fare a meno, nel porsi, di entrambi i poli che formano l'originaria contraddizione (che si vorrebbe affermare-definire) del vivere, ovvero l'essere trasceso dall'inizio (la nascita non voluta) fino alla fine (la morte non voluta), da una parte, e il non poter considerare il mondo che come un mondo *per me*, fatto per me<sup>38</sup>, dall'altra. Nonostante questa impostazione, il penetrante saggio di Testa perviene a una comprensione un po' più chiara, rispetto ai suoi predecessori, dell'ossatura del *pensiero di Michelstaedter*. Il fraintendimento di Testa, diciamolo subito, è strutturalmente assimilabile a quello di Superchi, in quanto la contraddizione rilevata nel pensiero del Goriziano è la stessa, rivelandosi quando si prende in considerazione la giustizia da lui vagheggiata di contro alla struttura dell'esistenza: «[...] da una parte M. descrive l'esistenza nella sua struttura trascendente: dall'altra decide di non esistere così come si esiste, ma propriamente di "vivere": e per vivere occorre determinare come *personale* ingiustizia la strumentalizzazione delle cose: e quindi porre l'esigenza della giustizia»<sup>39</sup>. Ciononostante, si diceva, è opportuno mettere in

37. A. Testa, *Il pensiero di Carlo Michelstaedter*, in "Giornale critico della filosofia italiana", XXXIV, 1955, III serie, fasc. 3, pp. 325-345.

38. Cfr. *ivi*, pp. 325-331.

39. *Ivi*, p. 334. Si noti di passaggio come questa critica corrisponda *strutturalmente* a quella rivolta da Severino contro tutte le posizioni contemporanee della giustizia che pretendono di rilevare l'ingiustizia di una supposta

luce il fatto che Testa sia in grado di vedere la corretta fisionomia del rapporto tra illusione della persuasione e retorica. Si legga il seguente passo:

L'uomo che riafferma la relazione del sapere, in tanto in quanto quella relazione era un'affermazione della sua persona che riduceva l'oggetto a propria funzione, a un proprio limitato e provvisorio orizzonte, duplica ora l'affermazione stessa della sua persona, il valore "per sè" e non più funzionale della cosa: e perciò se la pura e semplice affermazione attribuiva una qualunque inadeguata realtà all'uno e all'altro termine della correlazione, la riaffermazione di un solo termine scisso e assolutizzato è astratta, ha solo un valore verbale<sup>40</sup>.

D'altra parte, se penetrante, come nel caso di Chiavacci, risulta la comprensione della struttura della *pars destruens* (brutta espressione!) del pensiero michelstaedteriano, come in quel caso tale comprensione si priva dell'elemento che la inverebbe, cioè dello sguardo sul vero volto della persuasione. Ma questo sguardo gli è precluso proprio dall'impostazione (che da questa prospettiva rivela tutta la sua arbitrarietà, o insufficienza argomentativa) del suo saggio, in quanto convinzione che il carattere contraddittorio del vivere renda contraddittoria qualsiasi definizione di tale contraddittorietà che voglia essere non-contraddittoria. Insomma, Testa non vede quanto Michelstaedter indica di non-contraddittorio nella vita (la vera vita, la persuasione), e ciò accade, da ultimo, perché egli non

violenza (la quale invece si basa su ciò che è anche dalle altre considerata come la vera condizione naturale dell'esistenza, cioè il divenire), sebbene in questo caso l'accusa non sia rivolta, come nell'immagine con cui Testa descrive Michelstaedter, dal presunto soggetto a se stesso («[...] occorre determinare come *personale* ingiustizia la strumentalizzazione delle cose»), bensì dal presunto soggetto a dei presunti oggetti in quanto essi commettono la violenza che viene dichiarata ingiustizia (cfr., a titolo esemplificativo, OL, I, 1).

40. A. Testa, *Il pensiero di Carlo Michelstaedter*, cit., p. 335.

prende in esame la questione *ontologica* del Goriziano, ovvero non cerca di capire che cosa voglia dire *essere* nel suo pensiero, e dunque non guarda al rapporto di questo con Parmenide. Sicché il pur sottile delineamento di una triplice argomentazione michelstaedteriana<sup>41</sup>, sulla quale viene giustamente detto che il giovane filosofo basi tutta la sua critica della seconda parte di PR, rimane orfano della sua vera ragione (lo sguardo rivolto alla non-contraddittorietà della persuasione), e dunque il pensiero di Michelstaedter viene ridotto all'asserzione (si ripeta, correttamente intravista) dell'impossibilità della retorica, alla critica, basata su tale asserzione, di tutti i suoi eventi, e al contraddittorio vagheggiamento di una via di riscatto nella posizione irrazionale di una giustizia (da ultimo impossibile). Ecco qui lo *stroncamento* di Testa. In questa lettura, e a causa delle sue fallacie, la persuasione rimane una *soluzione* pratica per ottenere una pace, un riscatto, un rimedio che ancora è *assente* in una vita il cui senso si riduce alla contraddizione. Con l'analisi di questa critica terminiamo il primo periodo di letture michelstaedteriane e proseguiamo fino all'incontro del secondo blocco, quello filosoficamente più meritevole. In tale periodo si vedrà l'immagine della persuasione, intesa come via di ottenimento di una pace non ancora presente, ottenere la sua massima dignità filosofico-critica, e anzi, la sua più coerente (possibile) definizione filosofica.

41. Cfr. *ivi*, p. 337.

## 2.2 *Gli anni delle grandi interpretazioni*

Con l'espressione grandi interpretazioni non intendiamo alludere ad un maggiore dignità o merito degli studi che in questi anni (60'-70'-80') hanno avuto luogo, bensì prendere atto del loro differenziarsi rispetto a quelli degli altri due periodi da noi ipotizzati. Se nei primi cinquanta anni di letture non prendono forma studi per così dire sistematici, che indugino nel pensiero di Michelstaedter quanto è necessario per vederne il senso più profondo, in questo secondo periodo fanno la loro comparsa delle più corpose monografie, rispondendo con serietà all'esigenza di una maggiore attenzione a questi testi. L'edizione sansoniana curata da Chiavacci ha certamente aiutato molto in ciò. Nel lungo panorama dei primi anni, costellato di brevi voci tese a spiegare Michelstaedter in modo fulmineo, così com'è stata la vita del giovane, la sua verità è sempre stata intesa, pur in apparentemente diverse interpretazioni, come un qualcosa che non caratterizza da sempre la vita dell'uomo, e che dunque deve essere raggiunto mediante un percorso che la volontà decide di intraprendere al fine di redimere la propria vita costretta a non possedersi mai. Le differenze (non le stesse) permangono anche in questo periodo, anzi si acuiscono. Ma tale idea *di fondo* della persuasione permane, e viene anzi espressa nella sua verità, nella sua forma più cristalliana, proprio nel corso di questi anni. Prima di presentare quello che – non solo nostro avviso – costituisce il primo grande lavoro filosofico sul Goriziano, è opportuno accennare al fatto che nel 1961 lo studioso Joachim Ranke presentava per la prima volta il Nostro ad un pubblico non italiano, in Germania<sup>42</sup>. Ciò che ci interessa di questo saggio è la vicinanza che in esso viene rilevata tra le analisi michelsta-

42. J. Ranke, *Das Denken Carlo Michelatedters. Ein Beitrag zur italienischen Existenzphilosophie*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", XV, 1, 1961, pp. 101-123. Certo, questo è il primo contributo fuori dall'Italia

edteriane e l'analitica esistenziale che Heidegger compie in *Sein und Zeit*. «Dabei handelt es sich um eine Meditation, die Zwar in der systematischen Entwicklung und im Reichtum der Ausführung hinter der heideggerschen Analyse zurückbleibt, nicht aber in der genial-intuitiven Treffsicherheit, mit der di Pole möglicher Daseinshaltug grundsätzlich erhellt werden»<sup>43</sup>. Ebbene, a questo proposito è opportuno rilevare che, se pure le analisi fenomenologiche dei due pensatori possono apparire affini, i loro pensieri si sviluppano su binari radicalmente opposti. Se da una parte è giusto individuare, come fa Cacciari<sup>44</sup>, tale differenza nel carattere da un lato non pro-gettuale dell'*estremo presente* michelstaedteriano, e dall'altro autenticamente pro-gettuale del Dasein heideggeriano, ci pare necessario notare che tale differenza si basa sulla più profonda inconciliabilità delle due concezioni dell'essere. Per Michelstaedter, infatti, l'essere, ogni cosa è – con Parmenide – eterna. Per Heidegger, tutt'al contrario: «Che ci siano “verità eterne” potrà essere concesso come dimostrato solo se sarà stata fornita la prova che l'Esserci era e sarà per tutta l'eternità. Finché questa prova non sarà stata fornita, tale affermazione rimane una fantasticheria che non accresce il suo credito per il fatto d'essere generalmente “creduta” dai filosofi»<sup>45</sup>. I due pensieri, presi nella loro essenza, sono inconciliabili. Il primo grande lavoro filosofico su Carlo Michelstaedter (il nome gli dà il titolo) è stato composto da Maria Ade-

se si eccettua il piccolo intervento di R. Piccoli, su “The Monist”, Chicago 1916.

43. J. Ranke, op. cit., p. 103.

44. Cfr. M. Cacciari, *Interpretazione di Michelstaedter*, in “Rivista di estetica”, XXVI (1986), n. 22, p. 35.

45. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927, tr. it. Piero Chiodi, a c. di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, pp. 273-274.

laide Raschini<sup>46</sup>. È uno scritto di grande spessore e a tratti filosoficamente molto raffinato. In esso prende forma filosofica quell'idea di persuasione come progressiva redenzione, che aveva attraversato gli anni precedenti. È bene notare che la Raschini si dimostra molto onesta nel confessare la «[...] raccapricciante obbedienza a quei “canoni” che Michelstaedter aborrisce»<sup>47</sup>. Il goriziano aveva infatti detto: «[...] non pago l'entrata in nessuna delle categorie stabilite – né faccio precedente a nessuna nuova categoria [...]»<sup>48</sup>. La Raschini si sforza invece di trovare il posto che Michelstaedter merita nell'orizzonte dei fermenti del suo tempo, giungendo già così, ovvero da questa prospettiva, a giudizi di dubbia validità. Da una parte Michelstaedter è visto come uomo del suo tempo: «Riferirsi a Michelstaedter, infatti, significa portarsi in quel momento della storia in cui la cultura europea si volge a se stessa per giudicarsi severamente [...]»<sup>49</sup>, e in ciò si trova in buona compagnia con tutti quelli che volgono lo sguardo al vuoto che si spalanca dopo l'illuminismo, dopo il progresso, dopo Hegel. Egli però non è solo questo: «Ma Michelstaedter non è solo uomo del suo tempo, non è soltanto il portatore di fermenti che testimoniano di una cultura e della sua crisi: egli vuole essere il giudice del suo tempo e, attraverso il suo tempo, del tempo come logorio dell'uomo, come condizione dello stato permanente di

46. M. A. Raschini, *Carlo Michelstaedter*, Marzorati, Milano 1965. Nuova ediz. aggiornata, col titolo: *Michelstaedter. La disperata devozione*, Cappelli, Bologna 1988. Terza ediz. integrata, col titolo: *Michelstaedter*, Marsilio, Venezia 2000. Citeremo da quest'ultima edizione, considerandola come un lavoro unitario, sebbene il suo capitolo introduttivo sia in realtà uno scritto successivo, integrato in essa.

47. *Ivi*, p. 12.

48. PR, p. 36.

49. M. A. Raschini, *Michelstaedter*, op. cit., p. 35.

“decadenza” per il quale l’uomo ogni volta abdica a se stesso»<sup>50</sup>. Più che di giudizio del suo tempo (e dell’uomo logorato dal tempo), a noi pare corretto parlare di tentativo di comprenderne il senso profondo; ma anche accettando questo suo ruolo di giudice (fermandoci dunque al lato *accusatorio* delle sue analisi), come viene esposto tutto ciò dalla Raschini? Vede ella correttamente il pensiero del giovane filosofo? Noi pensiamo di no. Vediamo più da vicino. Secondo l’autrice, la metafisica del Goriziano ha di fronte a sé solo e soltanto una realtà diveniente, una realtà di cose che non sono, in quanto abbisognano di altro per essere, perdendo continuamente il possesso di sé. Insomma, per la Raschini Michelstaedter indica nel divenire, inteso in modo eracliteo, la *vera* conformazione della realtà. «E la realtà, per Michelstaedter, ha una struttura eraclitea quale può e essere assunta come substrato metafisico della concezione protagorea: le sue dimensioni sono il divenire e la correlatività»<sup>51</sup>. Data questa verità di fondo, l’alternativa che il giovane prospetterebbe è quella tra persuasione e retorica, dove la prima sta a indicare la consapevolezza che l’uomo acquisisce di tale vera realtà. Essa funge da ideale regolatore, il quale non è perciò a portata di mano in un mondo che si esaurisce nel suo essere tutto bisognoso dell’altro da sé, dunque non essendo veramente. In quanto il mondo è così, ovvero assoluta negatività, il piano metafisico di Michelstaedter sfuma, nel pensare la persuasione, direttamente nel piano morale, come risposta ad un’esigenza di riscatto, la quale nasce proprio in seno al dolore inestinguibile della vita così intesa. Se questa non è che correlatività o divenire, con l’atto trascendente Michelstaedter «[...] intende appunto l’atto della persuasione con il quale la dispersione spazio-temporale si raccoglie nel momento presente, che è coscienza attuale nella

50. *Ivi*, p. 37.

51. *Ivi*, p. 38.

negatività del correlativo e dunque è trascendenza dell'atto di coscienza empiricamente data»<sup>52</sup>. La Raschini procede illustrando questa idea e giungendo anche a descriverla in maniera adeguata, dove però ciò che accade solo perché alcune delle sue pagine in realtà non fanno che seguire quelle di Michelstaedter, quasi parafrasandole, e dunque mai mostrando di intuire il vero senso dei termini del Goriziano. E questo è confermato in svariati luoghi; ad esempio quando l'apporto di Parmenide viene visto solo come conferma dell'impossibilità di parlare di cose veramente essenti, in quanto *tutto ciò che è*, come si è visto, in realtà non è, poiché abbisogna d'altro per essere. Infatti, dopo di aver frainteso l'espressione michelstaedteriana "implicito errore di logica", dicendo che essa si può riferire al *cogito* cartesiano<sup>53</sup> (si è visto come il *cogito* sia in realtà uno dei nomi dell'illusione rettorica, la quale è duplicazione dell'implicito errore di logica che costituisce la vita mortale), ella dice che per il goriziano non vi è altro modo (e dunque non vi è modo) di dire che una cosa sia, o di chiedere che cosa sia, perché «[...] ogni altra prospettiva gli è preclusa dalla "fede" che di niente si possa chiedere *ti esti* (ogni cosa che fosse, dovrebbe *sussistere* nella sua permanenza: ed è Parmenide, con il suo "essere assolutamente o non essere affatto" a suggerirglielo): poiché tutto ciò che esiste cessa di essere tale se gli si toglie il futuro, il divenire, non l'essere, è il postulato dell'esistenza. Tutto ciò che esiste, per definizione, *non-è*»<sup>54</sup>. Parmenide diventa la conferma del fatto che le cose non siano. Certo, la Raschini vede l'illusione della persuasione come la coscienza, ed è giusto, da qui si dipartono le possibilità di retorica e persuasione, ma in quanto non concepisce concretamente il significato di tale illusione della persuasione, o il fatto

52. *Ivi*, p. 47.

53. Cfr. *ivi*, p. 76.

54. *Ivi*, p. 76.

che la coscienza sia illusione (cioè non-verità), ella non sa in verità operare un adeguato distinguo tra la coscienza e la retorica – e ciò si mostra nella continua confusione delle argomentazioni citate – né è in grado di mostrare concretamente il senso della persuasione (cioè della verità). Solo all'interno della cecità della sua lettura si può parlare, per quanto riguarda il Michelstaedter, di «[...] presupposti inaccettabili perché non sufficientemente fondati»<sup>55</sup>, sui quali egli impernia la propria critica, ma che in ultimo lo rendono un pessimista<sup>56</sup>. Divisa l'umanità in due zone, il Goriziano indicherebbe la persuasione come zona di elezione a cui bisogna giungere. Ma così egli si fa assertore di un destino che lo oltrepassa (com'era accaduto a Zarathustra), e come Nietzsche, la sua vicenda si conclude tragicamente<sup>57</sup>. Essi non vedono il vero volto di ciò che li oltrepassa (in questo la Raschini conviene con Moretti-Costanzi). Ma per dire questo, si ripeta ancora, si deve aver completamente mancato il senso di ciò che Michelstaedter intende con persuasione e di conseguenza il senso della sua gioia: «[...] come gioia non ci persuade questa, che nasce dalla radicale chirurgia sull'esistenza; e non per l'enorme prezzo che esige, ché quello della vita può essere ancora inadeguato a un gaudio infinito, ma per l'impossibilità di riscatto dall'*amarezza* in essa implicita»<sup>58</sup>. Da questo lavoro, ripetiamo, l'idea di persuasione come prassi di redenzione fuoriesce con le ossa filosoficamente formate, se pur debba ancora esprimersi nei modi più lontani dal testo michelstaedteriano, e debba ancora riconoscersi

55. *Ivi*, p. 96.

56. D'altronde la Raschini dice esplicitamente di non voler dar luogo a spiegazioni del gesto fatale di Michelstaedter, pur ricadendo in più luoghi sulla connessione sussistente tra il suo presunto pessimismo e tale gesto.

57. Cfr. M. A. Raschini, *Michelstaedter*, op. cit., pp. 134-136.

58. *Ivi*, p. 142. La Raschini non sopporta che Michelstaedter non si sia fermato al termine pace, e abbia invece usurpato la parola *inalienabile*, gioia.

nel suo significato più coerente. Essa è un risultato che per giunta condanna alla solitudine. «Il risultato della “persuasione” è una “pace” pagata a duro prezzo sul filo della sofferenza di non poter colmare d’assoluto un disperato bisogno di assolutezza, di non poter nemmeno conoscere la gioia di comunicare la sua persuasione, se nessuno che non l’abbia raggiunta da sé la può intendere». Il testo del Michelstaedter e la sua caratterizzazione della persuasione come beneficio sono qui completamente dimenticati. Possiamo incontrare una tale immagine della persuasione anche negli studi “immediatamente” successivi, i quali si approcciano a Michelstaedter da una prospettiva, oltre che filosofica, marcatamente letteraria e biografica; stiamo pensando a Marco Cerrutti<sup>59</sup> (seguito da Piro-malli, Verri e Campailla). Nell’impostare il problema della comprensione di questo pensiero, Cerrutti dichiara la difficoltà del compito perché, in accordo con la Raschini, risulta arduo collocarlo negli schedari della storia del pensiero<sup>60</sup>. E in effetti sullo sfondo del tentativo di spiegare Michelstaedter stanno, in questo libro, da una parte la convinzione che le sue analisi oscillino, in modo non sempre coordinato, tra due diverse matrici, l’una buddhista e schopenaueriana, l’altra hegeliano-marxista<sup>61</sup>, e dall’altra lo studio della biografia e delle liriche del giovane il quale, pur risultando particolarmente interessante, fa correre il rischio di giungere a conclusioni la

59. M. Cerrutti, *Carlo Michelstaedter*, Mursia, Milano 1967.

60. Cfr. *ivi*, p. 77.

61. Le due matrici alimenterebbero, così ci pare di capire, rispettivamente la prima e la seconda parte dell’opera. Nel capitolo *Via alla persuasione* l’autore rinviene, così sembra, il passaggio dall’una all’altra: «Il capitolo che segue, “via alla persuasione”, sembra appunto riflettere, nello stesso carattere dinamico della sua struttura, una loro rimediazione attenta [delle istanze della *Fenomenologia* hegeliana] anche se estremamente libera, e non sempre coordinata con gli enunciati di matrice schopenaueriana e buddistica che l’avrebbero preceduta» (*ivi*, pp. 95-96).

cui accettabilità è, se si guarda il testo michelstaedteriano, assai scarsa. Un esempio può essere indicato nel passaggio in cui Cerrutti dice che con l'immagine dell'uomo sulla via alla persuasione:

[...] si può ritenere che Michelstaedter non solo venisse fissando alcuni dati essenziali della sua privata esperienza, ma anche lasciasse trasparire, secondo una percezione tanto acuta quanto forse inavvertita, le linee essenziali di quella condizione caratteristica del grande intellettuale decadente europeo fra Sedan e il 1914, per il quale appunto, com'è stato notato, valore supremo della vita civile non è, paradossalmente, se non l'isolamento, per altro riconosciuto e vissuto in tutta la sua tragicità<sup>62</sup>.

Ci pare evidente che con una conclusione di tal sorta ci si trovi agli antipodi di quanto il testo di Michelstaedter esprime. Il bel lavoro di Cerrutti rivela presto una non altrettanto pregevole capacità di lettura. Se da un lato pare lecito affidarsi a rilevamento del debito michelstaedteriano nei confronti di Schopenhauer, soprattutto per quanto riguarda la descrizione della natura, non si può però andare fino in fondo a questa prospettiva, poiché, come abbiamo visto, la concezione dell'essere di Michelstaedter (lo sguardo rivolto alla sua eternità) porta il suo pensiero in una lontananza abissale da quello del filosofo di Danzica. Schopenhauer e Buddha sono invece, secondo Cerrutti, le anime fraterne del Goriziano, e a ciò egli perviene mediante la – né più né meno – presentazione riassuntiva delle pagine della prima parte dell'opera; ossia, non un'analisi che cerchi di coglierne il senso, bensì un vero

62. *Ivi*, p. 97. La sorella più vicina a Michelstaedter, Paula, rimprovererà (certo, non si tratta di vero rimprovero) al Cerrutti il reiterato utilizzo del vocabolo *nevrotico* in relazione a Carlo, cfr. M. Cerrutti, *Ricordi per Michelstaedter*, in E. S. Storace, a c. di, *Carlo Michelstaedter: l'essere come azione*, AlboVersorio, Milano 2007, p. 15.

e proprio ripresentarle in sintesi<sup>63</sup>. La persuasione è sì, come l'autore mette in luce, il riconoscimento del carattere illusorio della vita, ma *non* come culmine di un processo volontario di auto-liberazione da tale illusorietà. Invece, seguendo un procedimento di citazione di molti passi di PR – i quali, presi così isolatamente, possono fornire sostegno al fraintendimento (possono cioè essere intesi come *progetti* di auto-liberazione) –, Cerrutti perviene proprio a questa conclusione:

Questa [la persuasione] – come si trova affermato, non a caso, ancora nelle prime pagine del testo – sarà appunto, al limite l'“atto trascendente” per cui l'individuo cosciente sceglie di sottrarsi alle successive determinazioni dell'esistenza comune, realizza il rifiuto di ogni possibile condizionamento della contingenza, nega dunque il “tempo” e attinge, in quella che M. definisce “eternità raccolta e intera”, il “possesso presente della propria vita”. [...] Persuaso, insomma, è chi riesce a volere di non voler più continuare, che s'impegna in una sorta di salto fuori del cerchio chiuso della contingenza, chi [...] ottiene di sostare oltre la “corrente” e “permanere” [...]<sup>64</sup>.

Mancato in questo modo il significato essenziale della persuasione, il critico, nell'affrontare il tema della retorica, è costretto a fraintenderne le linee portanti (non si trova, per esempio, alcuna menzione del fondamentale fattore doppiamente irrazionale dell'esperienza retorica), e dunque a ripresentarne solamente la *fenomenologia*, la cui ossatura viene peraltro ancorata al confronto con Hegel e Marx. Neanche l'impostazione di un problema definito come tutt'altro che

63. D'altronde, questa pratica di mera presentazione (sintesi, parafrasi, ecc.) delle pagine michelstaedteriane, inaugurata con la Raschini, come abbiamo accennato, accompagnerà gran parte della letteratura michelstaedteriana, fino al suo apice nel bel volume di *presentazione* di PR a opera di L. Sanò, *Leggere la persuasione e la retorica di Michelstaedter*, Ibis, Como-Pavia, 2011.

64. M. Cerrutti, *Carlo Michelstaedter*, cit., p. 89.

marginale, ovvero il problema di quale società Michelstaedter prenda di mira nella sua critica<sup>65</sup>, gli permette di venire a comprendere che il Goriziano si rivolge alla società in quanto struttura dell'occidente (quella partorita dalle menti del vecchio Platone e soprattutto di Aristotele, nel loro spacciare per verità la più sottile negazione della persuasione), portandolo invece a pensare che egli si concentri solo sulla società contemporanea. Infatti, con la progressiva sprovincializzazione della cultura italiana, conclude Cerrutti, si fanno avanti in essa tutte le istanze europee di analisi e critica della società tecnologico-industriale di modo che sarà possibile, in futuro, magari con l'aiuto del confronto con la scuola francofortese, prevenire a una maggior comprensione di «[...] questo chiaro e durissimo progetto di rivolta [...]»<sup>66</sup>, che il Goriziano ha chiamato persuasione. Seppure non si parli di progetto di rivolta, non ci sembra che il lavoro di Antonio Piromalli<sup>67</sup> si collochi in una prospettiva particolarmente diversa. L'analisi si discosta certamente un poco da quella di Cerrutti, ma le linee essenziali della comprensione della persuasione rimangono quelle. Colui che appare come «[...] l'eroe e il martire della sua idea»<sup>68</sup> (cioè no come il martire, il testimone, della verità di *ogni* uomo), ovvero Michelstaedter, si sarebbe fatto propugnatore di una distruzione della retorica – il cui senso è intravisto solo alla superficie, come carattere sostanziale della società – e di una successiva *renovatio*, che lo impegna moralmente in prima persona, protesa alla creazione di «[...] una diversa società umana fondata sulla libertà, sulla liberazione dell'asservimento [...]»<sup>69</sup>. Il solito procedimento di presenta-

65. Cfr. *ivi*, p. 112.

66. *Ivi*, p. 138.

67. A. Piromalli, *Carlo Michelstaedter*, La Nuova Italia, Firenze 1974.

68. *Ivi*, p. 23.

69. *Ivi*, p. 52.

zione poco penetrante del testo michelstaedteriano conduce il critico a tali conclusioni, le quali intravedono appunto solo la *superficie* di ciò che il Goriziano ha espresso. Né ci pare avesse raggiunto risultati molto più soddisfacenti l'analisi di Antonio Verri<sup>70</sup>. Egli riesce a intravedere correttamente il rapporto illusione della persuasione e rettorica, quando definisce la prima "esistenza finita"<sup>71</sup>, e mostra che la seconda si forma dalla duplicazione di tale finitezza e della sua esigenza di vita: «La duplicazione di questi due aspetti della realtà avviene quando l'uomo si distacca, o pretende di distaccarsi, dal concreto rapporto vitale che lo lega alle cose, ponendo queste distaccate da sé, come la sua coscienza separata dalle cose [...] La rettorica nasce proprio da questa esigenza: costruirsi una persona mediante l'affermazione della persona assoluta che l'uomo non ha»<sup>72</sup>. Ma, di nuovo, non soffermandosi sul carattere illusorio della semplice esistenza infinita, Verri non riesce a cogliere la vera fisionomia della persuasione, la quale rimane per lui un'esigenza di autenticità e perfezione, ossia di liberazione dalle inadeguate forme di vita, ossia dalla rettorica. Un atto che tende al fuori di sé, ed è sostanzialmente guidato da un'ansia d'assoluto, rivelandosi da ultimo impossibile. Un pensiero, quello di Michelstaedter, interamente costituito da disperazione, una «[...] sincera e appassionata ricerca di verità, indifferente al mondo, fiera della solitudine»<sup>73</sup>. Lo studio di Campailla<sup>74</sup>, infine, permane come gli altri soltanto alla *super-*

70. A. Verri, *Michelstaedter e il suo tempo*, Longo, Ravenna 1969.

71. Cfr. *ivi*, p. 46.

72. *Ivi*, p. 50-51.

73. *Ivi*, p. 130.

74. S. Campailla, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, Pàtron, Bologna 1973. Non si deve però dimenticare il fondamentale apporto di questo uomo agli studi sul Goriziano, come suo editore, curatore del fondo Michelstaedter di Gorizia, e via dicendo.

*ficie* del pensiero Michelstaedteriano. Data la sua prospettiva letteraria, esso presenta una comprensione molto confusa dei termini filosofici del pensiero di Michelstaedter. Può essere molto corretto parlare di condizionamento bio-ontologico nella concezione dell'uomo espressa dal giovane filosofo, ma questo buono spunto apre la strada a un totale appiattimento della rettorica sull'illusione della persuasione, come per esempio nel seguente passo:

Rimane però fermo dai suoi scritti come l'autenticità della coscienza debba essere sperimentata sul piano della situazione limite intrinseca al condizionamento bio-ontologico; per cui, mentre la creatura che soggiace alla rettorica chiede di vivere per vivere, di vivere per non morire, il "persuaso" ripudia la concezione della vita come intervallo tra due vuoti che incombono, terrorizzandolo, sull'uomo ospite gratuito, per predisporre alla coscienza di quella barriera insormontabile che è la morte, intesa come unico inveramento possibile nello scacco dell'esistenza<sup>75</sup>.

Il significato della morte non è correttamente intravisto, risultando d'altra parte tenuto eccessivamente in collegamento con l'epilogo della vita del Goriziano. Campailla ha di certo il merito di riconoscere l'implausibilità delle conclusioni di Cerrutti: «Ne viene fuori un travisamento del pensiero di M.; il quale ha lottato non per avviare una rivoluzione sociale, ma per ricostruire il valore etico dell'esistere sul non senso dell'essere»<sup>76</sup>, ma non è in grado di vedere come il vero non senso sia quello della vita che non vede il volto autentico dell'essere, e non quello dell'essere inteso come la vita che è sempre deficienza. Rimane mancato, secondo noi, il nucleo del pensiero di Michelstaedter. Esprimendo di passaggio il nostro rammarico per un mancato dialogo col Goriziano, di

75. *Ivi*, p. 43.

76. *Ivi*, p. 142.

cui pur ci sono pervenuti gli “appunti”<sup>77</sup>, passiamo a presentare un altro confronto col pensiero di Michelstaedter in chiave “attivistica”, prima di concentrarci sulle interpretazioni filosoficamente più penetranti. Alludiamo allo studio di Cristina Benussi<sup>78</sup>. L'intenzione fondamentale dello scritto è, così ci pare, trovare le indicazioni michelstaedteriane per un “intervento nella prassi”, la sottrazione al quale sembra prospettata da numerose parti dell'opera. Si può quasi dire che Michelstaedter venga visto come un Marxista mancato. Un'idea la si può ottenere leggendo come l'autrice imposta – in modo per molti versi discutibile – il problema di Michelstaedter, il quale

[...] passa rapidamente sopra al problema dell'essere in sé e del fenomeno, accettando quasi passivamente i risultati più avanzati, da Schopenhauer, a Kierkegaard e, a questo proposito, a Nietzsche, e indirizza la sua analisi piuttosto ad individuare la causa della codificazione dell'essere come valore, per denunciare il carattere illusorio degli atteggiamenti umani: il persuaso cioè, spogliatosi della sua matrice fenomenologica, non vuole indagare tanto sul grado raggiunto dalla “certezza” umana, quanto, prioritariamente, su come essa funzioni, su come possa incidere nel mondo, nonostante e proprio per la sua qualifica di creazione umana, di pura rettorica<sup>79</sup>.

77. Ci riferiamo alle pagine di C. Arata, *Il rapporto esistenza-trascendenza e la non absurdità della “speranza”: appunti per un dialogo con Carlo Michelstaedter*, in *La filosofia nella mitteleuropa – Atti del IX convegno Mitteleuropeo*, Istituto per gli Incontri Culturali Mitteleuropei, Gorizia, 1981, pp. 253-270. In esso, il tentativo di mostrare perché sia speculativamente legittimo rivendicare l'originaria positività dell'esistenza si fonda essenzialmente sul Principio di Parmenide (menzionati Bontadini e Severino). Non ci sembra corretto però affermare, come fa Arata, che a Michelstaedter sia sfuggita, nella radicalità della sua protesta, la “valenza positiva del negare”. Si può dare un'occhiata al confronto tra Arata e Severino in E. Severino, *Gli abitanti del tempo*, cit. pp. 234-237.

78. C. Benussi, *Negazione e integrazione nella dialettica di Carlo Michelstaedter*, Edizioni dell'ateneo & Bizzarri, Roma 1980.

79. *Ivi*, pp. 9-10.

Le analisi della Benussi sono certamente molto più raffinate di quelle dei suoi predecessori – in particolar modo di quelle di Cerrutti, se si pensa alla prospettiva – ma non appare alcuna disparità di obbiettivo (ovvero appare sempre mancato il nucleo del pensiero di Michelstaedter), e anzi, molta confusione si palesa, a nostro avviso, nell'oscillazione tra i due poli che guidano il Goriziano (Schopenhauer/Nietzsche e Marx). Se da una parte ella vede che l'analisi del «[...] rapporto soggetto-oggetto che portava alla vanificazione dei due termini e alla sospensione dell'azione, al Nirvana, è diventata analisi del rapporto individuo-società, uomo-sistema»<sup>80</sup>, dall'altra afferma che Michelstaedter, pur avendo “assorbito” Marx, ricade nell'aura Schopenhaueriana nel prospettare la possibile autonomia dell'individuo nel *perseguimento* della giustizia, a prescindere dalla classe sociale in cui è immediatamente collocato<sup>81</sup>. Come dire, il giovane filosofo fa propria la prospettiva marxiana, ma si dimostra a più riprese un borghese alla Schopenhauer. E perciò, se da un lato coglie positivamente la necessità di critica della riduzione della persona nell'odierna società industriale, dall'altro si convince di *dover andare* fino in fondo con tale critica, solo per dimostrarla nel modo più radicale:

Evidentemente Michelstaedter, nell'ansia di pervenire alla dimostrazione più rigorosa della irrazionalità della rettorica del sistema, non esita ad assolutizzare i propri assunti, ricercando non solo nella normativa sociale, ma anche nella preistoria dello sviluppo della civiltà, gli elementi responsabili delle prime forme di svilimento della persona umana, cedendo talvolta a una concezione della natura che è anche un

80. *Ivi*, p. 23.

81. Cfr. *ivi*, p. 27.

*topos* della nostalgia. Non per questo prefigura un semplice ritorno al passato o predica la fuga nella natura incorrotta<sup>82</sup>.

La negazione di Michelstaedter sarebbe comunque ideologica, nell'accezione puramente marxiana del termine. Insomma, sul modello della *deutsche Ideologie*, la Benussi compone una *görzner Ideologie*. L'andirivieni continua in merito a tutte le questioni. Si pensi all'istruzione:

Anche in questo caso Michelstaedter coglie correttamente la funzione di mediatrice del consenso, ma non coglie, ed è ovvio, il carattere classista di una scuola che solo apparentemente si ispira a un'autonomia di studio; facendo rientrare il rifiuto di un'educazione conservatrice nell'ambito di una negazione della scuola in quanto tale si priva così di uno dei pochi strumenti che, se gestiti in maniera politicamente progressista, potrebbero incidere utilmente sul sociale[...] Scambia cioè la lotta per una scuola libera con la lotta contro il sistema, dimenticando in tal modo che la sovrastruttura non è esclusivamente prodotto della struttura, ma anche suo veicolo di modificazione<sup>83</sup>.

Michelstaedter cioè dimentica ciò che ha dimostrato di sapere, e dunque non riesce ad essere coerente con la propria vocazione attivistica di rivoluzione delle condizioni sociali date. Inutile dire che la Benussi non ha individuato quale sia la "struttura" per il Goriziano (il senso greco della cosa diffuso dalla mente di Aristotele), e dunque non può vedere quale sovrastruttura egli abbia in mente. Il suo finissimo lavoro è inficiato dalla convinzione che il giovane filosofo non possa «[...] puntare neppure su una soluzione che, rifiutando in blocco le categorie della ragione tradizionale, quindi della morale e dei valori che da essa ne discendono, postuli un distruzione del

82. *Ivi*, p. 30.

83. *Ivi*, p. 42.

presente senza porre le basi per il futuro», e perciò conclude che «[...] dietro alla proclamazione della volontà di cambiare, spesso si cela l'insidia della rettorica»<sup>84</sup>. Ella supera gran parte della critica, riassunta nella «[...] facile accusa di inconcludente utopicità»<sup>85</sup>, ma poi sostiene che la prassi modificativa venga da Michelstaedter erosa dall'interno solo perché si è *dimostrata insufficiente* (abbiamo visto che tale erosione è attuata perché il modificare – l'ottenere un certo futuro che si vuole – è *come tale* illusione della persuasione). Pur nel suo fraintendimento, lo studio della Benussi ci pare uno dei più meritevoli apparsi su Michelstaedter. Ella ne ha intravisto il merito ma, a causa della sua convinzione di fondo di doverci trovare una prassi modificatrice rivoluzionaria, fino a un certo punto:

Merito indiscusso di Michelstaedter è l'aver formulato una critica della concezione teleologica dominante, è l'aver scalzato la sicurezza epistemologica e smascherata la falsa coscienza politica; ma se tutto questo non viene inserito all'interno di un processo in divenire ed è colto piuttosto come premessa condizionante dell'intero sviluppo storico successivo, il rischio è che l'*angelus novus* della storia rivolga il proprio volto e le proprie energie al passato più che all'avvenire<sup>86</sup>.

Passiamo ora a prendere in considerazione il capitolo più importante, dal nostro punto di vista, della storia delle interpretazioni di Michelstaedter. Il lavoro di Giorgio Brianese, *L'arco e il destino*<sup>87</sup>. Riteniamo questo il lavoro più importante tra quelli presi in considerazione per due motivi. Da un lato, perché esso si svolge sotto la guida di Severino (relatore della tesi

84. *Ivi*, p. 57.

85. *Ivi*, p. 70.

86. *Ivi*, pp. 80-81.

87. G. Brianese, *L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*, Francis, Abano Terme 1985, nuova ediz. riveduta e ampliata, Mimesis, Milano-Udine 2010 (edizione di riferimento).

che poi è divenuta il libro), risentendo dunque profondamente del colloquio col suo pensiero e con la sua interpretazione di Michelstaedter; dall'altro perché, come vedremo, esso rappresenta l'interpretazione più coerente all'interno del travisamento che perdura in tutte le interpretazioni – pur nelle grandi differenze – del pensiero michelstaedteriano (e certo, l'influsso di Severino contribuisce anche in questo). Il nucleo dell'interpretazione è dichiarato nell'introduzione:

Michelstaedter pensa una cosa sola: l'autenticità dell'esistenza, che egli connota come esistenza "persuasa"; accanto alla quale è la "rettorica", la valenza inautentica dell'esistere, che viene smascherata come una condizione che *deve* essere oltrepassata. Proprio nell'oltrepassamento della rettorica può essere rintracciato l'unico *dovere* al quale l'uomo è ineludibilmente chiamato. E tuttavia Michelstaedter resta, suo malgrado, prigioniero di quella che egli crede sia l'inoltrepassabile polarità di persuasione e rettorica. Una "prigionia" che discende, primariamente, dal permanere tanto della persuasione come della retorica all'interno della logica del dominio e della violenza<sup>88</sup>.

Si tratta ora di andare a scoprire le ragioni di questa interpretazione. Innanzitutto bisogna dire che l'errore fondamentale di Brianese consiste nell'impostazione del problema michelstaedteriano – ed è l'errore comune a tutte le interpretazioni –, ossia nel ritenere che la persuasione consista nel sapersi liberare dalla vita inautentica, cioè dalla rettorica. L'alternativa che Brianese vede è quella tra persuasione e rettorica, niente più che questa. «Persuasione e rettorica sono dunque, si riprenda, le possibilità fondamentali dell'esistenza»<sup>89</sup>. Brianese perde cioè di vista quella che noi abbiamo chiarito essere la vera struttura dell'illusione che Michelstaedter denuncia: l'il-

88. *Ivi*, p. 16.

89. *Ivi*, p. 27.

lusione della persuasione e la sua faccia storica, la retorica. Coticché egli attribuisce alla seconda tutte le caratteristiche che il Goriziano, nella prima parte dell'opera (in cui il vocabolo retorica non appare una sola volta, se si eccettua la "prefazione"), attribuisce alla prima: «La deficienza, e il conseguente tendere a ciò di cui nel presente ci è negato il pieno possesso, sono appunto le caratteristiche generali di quella modalità del vivere che Michelstaedter qualifica come "rettorica"»<sup>90</sup>, e infatti egli cita la frase con cui Michelstaedter termina l'esposizione dell'illusione mortale («*ciò che vive si persuade esser vita la qualunque vita che vive*»<sup>91</sup>), riferendola però alla rettorica<sup>92</sup>. Brianese vede giustamente che, per Michelstaedter, ciò di cui l'individuo manca è ciò di cui è persuaso d'aver bisogno per essere se stesso, per vivere, ma non comprende a fondo il senso di questo inadeguato "essere persuaso", e dunque non coglie che ciò di cui l'individuo manca è ciò di cui egli è *illusoriamente persuaso di essere mancante*, l'essere. L'uomo è un re che si crede mendicante. «la rettorica è appunto questa inesausta necessità, per le cose che vivono, di inseguire sempre di nuovo una stabilità futura che, oltre a togliere l'essere al presente, è destinata a rivelarsi sempre di nuovo instabile e precaria»<sup>93</sup>. La precarietà dell'illusione della persuasione (dovuta alla sempre presente voce dell'infinita potenza che trascende la cerchia finita) diventa la precarietà dell'illusione *tout-court*, cioè della rettorica. In tale precarietà va riconosciuta la contraddizione della rettorica, ossia della volontà di dominio che perde sempre il controllo sulle cose che vorrebbe controllare (vuole attuare un dominio che solo la persuasione riesce a realizzare). Le differenze, in quanto *infi-*

90. *Ivi*, p. 30.

91. PR, p. 52.

92. Cfr. G. Brianese, *L'arco e il destino*, cit., p. 31.

93. *Ivi*, p. 33.

*nite*, impongono alla retorica (cioè a quello che Brianese ritiene sia la retorica) la propria contraddizione insanabile. Essa è la volontà di dominio che non riesce a realizzare ciò che vuole. In quanto tenta di fare ciò, la retorica è vita della violenza, ovvero della volontà di fare l'impossibile<sup>94</sup>. La persuasione oltrepassa secondo Brianese la contraddizione da cui è affetta la retorica, in quanto riesce ad imporsi su tutte le differenze: essa si colloca dunque sullo stesso livello della retorica, ossia è *volontà di dominio*, ma non incorre nello scacco di lasciare a se stessa l'infinita molteplicità delle cose che costellano l'essere, bensì le riporta tutte all'unità con un atto della volontà, la quale in ciò diventa onnipotente riuscendo ad imporsi sul tutto, riuscendo a dominare tutto; «[...] ci troviamo di fronte a due modalità dell'esistenza che, pur nella loro differenza specifica, si mantengono solidali nell'essere entrambe *forme della volontà di dominio*»<sup>95</sup>. Se la retorica si pone come fuga nel tempo e perpetua mutazione, l'uomo delle persuasioni, viceversa, riesce a essere *uno con le cose*, mediante un atto di volontà (di creazione, com'è noto) che ne sancisce l'onnipotenza. In questo modo la persuasione diventa una «[...] *negazione violenta della violenza*. Anche la persuasione, infatti, è una figura del dominio»<sup>96</sup>. Nell'operare il "salto" che oltrepassa la retorica, il persuaso mantiene intatta la sua l'ambizione di dominio: «Il "salto" infatti, lungi dal condurre in un luogo tutt'affatto diverso da quello di partenza, conduce dal dominio insufficiente e depotenziato a quello assoluto: il gioco che vie-

94. Cfr. *ivi*, p. 46 e sg.

95. *Ivi*, p. 45.

96. *Ivi*, p. 50. Brianese aveva correttamente indicato l'illusione (anche se chiamata retorica) come vita della violenza, sollecitato per questo verso dal dialogo col pensiero severiniano, ma poiché ciò era avvenuto all'interno di una comprensione inadeguata delle istanze michelstaedteriane, egli perviene a questa errata, anche se coerente, conclusione.

ne giocato è però sempre e comunque quello del potere e della conquista»<sup>97</sup>. In definitiva, poiché Brianese vede la retorica in ciò che di illusorio viene esposto nella prima parte dell'opera (ossia l'illusione della persuasione), e poiché egli accetta l'immagine della persuasione come volontà, come decisione (e quindi come permanere nella volontà di dominio) – e queste due sviste non sono che due facce particolari della stessa incomprendimento della prima parte dell'opera – egli può dire che la persuasione è la redenzione dalla costitutiva rettoricità del vivere, in quanto azione che *realizza veramente* il dominio sulle cose. Se i termini sono questi, se cioè persuasione e retorica vogliono dire questo, allora l'interpretazione fila, e anzi, questa è la forma più compiuta del travisamento essenziale del pensiero di Michelstaedter, è il travisamento sul quale tutti gli altri, sia precedenti che successivi, possono basarsi, pur rimanendo molto lontani dalla sua raffinatezza. Questo vuol dire: ogni altra interpretazione *filosofica* che in queste pagine stiamo analizzando, pur magari rifiutando nettamente l'immagine della persuasione come realizzazione della volontà di dominio (il centro dell'interpretazione di Brianese, svoltasi sotto la guida di Severino), in quanto la pensa come un'azione, una volontà, una redenzione dal vivere illusorio che realizza il presente pieno della gioia (possibile o meno), pensa comunque la persuasione come *realizzazione di una decisione* che riscatta l'uomo, e dunque come realizzazione della *volontà di dominio* – dove questa espressione possiede il significato attribuite dall'esperienza filosofica di Severino. E tra rifiuto o accettazione di questa persuasione come realizzazione della volontà umana si giocano le varie interpretazioni, le quali si risolvono sempre in contraddizione, o in attribuzione di contraddizione alle parole di Michelstaedter, e dunque in una delusione dell'interprete che si riversa nell'interpretato (com-

97. *Ivi*, p. 51.

plice fondamentale, l'episodio conclusivo della sua vita) come *sua* desolazione, disperazione, scacco esistenziale e via dicendo. Se Michelstaedter dice ciò che nell'ultimo secolo si è creduto abbia detto, allora l'interpretazione di Brianese è la più precisa, la più penetrante, la più vera. Bisogna, a nostro avviso, portarsi alla comprensione della persuasione come *verità* dell'uomo (verità dell'essere), ovvero come indicazione di *ciò che l'uomo è già*, e della vita come cecità nei confronti di questo essere – eterno – dell'uomo (cioè come illusione), per sradicare radicalmente la plausibilità di questa e di tutte le altre interpretazioni. Dalle espressioni michelstaedteriane che descrivono la persuasione come volontà della propria vita, come possesso attuale della propria vita, Brianese deduce (e con lui tutta la critica michelstaedteriana) che essa rimanga volontà e possesso (possesso in senso materiale, "materia per la propria vita", dove però le cose non sono più possedute come "per me", bensì "in sé"<sup>98</sup>). Vista in questo modo, è chiaro che la persuasione diventa un compito per l'uomo. «Ove voglia conseguire l'autenticità della propria esistenza, l'uomo deve assegnare come *compito* a se stesso quello di *diventare* assoluto: *deve* trasformarsi nell'Uno-tutto»<sup>99</sup>. Questo compito è assolto nel possedere tutto in sé, ovvero nel liberarsi una volta per tutte dalla paura della morte. Si *deve volere* l'assenza della paura della morte, in ciò dominando il tutto. «Il persuaso è dunque volontà di realizzare appieno i tentativi rettorici di dominio [...] il persuaso è la volontà che la vita coincida con il dominio attuale della totalità dell'esistenza»<sup>100</sup>. Il saggio di Brianese completa il travisamento di Michelstaedter nel ritenere che egli «[...] non manca di rilevare, a più riprese e con estrema chiarezza, come il dominio voluto dal persuaso sia, in

98. Cfr. *ivi*, p. 61.

99. *Ivi*, p. 65.

100. *Ivi*, p. 76.

effetti una vera e propria impossibilità»<sup>101</sup>. A conferma di ciò, da una parte egli cita la pagina di PR dove presume che venga asserito che la persuasione è l'impossibile, mentre il possibile sono le cose date<sup>102</sup> (non rendendosi conto del fatto che l'obiezione – “Questo è l'impossibile” – è mossa dagli uomini al filosofo, ovvero dall'imperativo del bisogna vivere, dall'illusione); dall'altra egli pretende che l'impossibilità sia confermata dalla struttura iperbolica della via alla persuasione (iperbolicità che è data, come abbiamo visto, dal fatto che l'affermazione dell'eternità dell'essere, o l'assenza della paura della morte, non può essere guadagnata una volta per tutte, bensì deve essere la continua affermazione del senso illusorio del mondo, come negato<sup>103</sup>). D'altronde egli aveva definito la persuasione come la realizzazione definitiva del possesso di sé, ed è perciò necessario che l'immagine dell'iperbole renda questa definitività impossibile. Va da sé che all'interno di questo scenario interpretativo il confronto con Parmenide non possa condurre agli esiti che la nostra interpretazione ha contemplato. «Nella sua solo apparente semplicità, questa asserzione esibisce tutta la forza e la grandezza (e insieme mette in difficoltà gli interpreti) del pensiero parmenideo: si riconosce *immediatamente* la positività dell'essere e l'impossibilità del venire meno di tale positività essenziale. Niente di tutto questo in Michelstaedter»<sup>104</sup>. Il giovane filosofo *vuole* che l'essere sia eterno. Certo, va detto che, negli anni in cui Brianese (e Severino) interpreta Michelstaedter, i suoi appunti su Parmenide, che noi riteniamo così importanti per la comprensione del suo pensiero, non sono ancora pubblicati. Successivamente a tale pubblicazione non vi sono però ritrattazioni, da parte dei due

101. *Ibid.*

102. Cfr. PR, pp. 81-82.

103. Cfr. *infra*, pp. 98-99.

104. G. Brianese, *L'arco e il destino*, cit., p. 79.

interpreti, del rapporto tra i pensieri del Goriziano e dell'Eleate; forse perché ritengono che quegli appunti non esprimano ciò che noi vi abbiamo visto (nonostante la nostra opinione sia che PR contenga già tutti gli elementi necessari per una comprensione adeguata del suo contenuto). Tali questioni storico-ermeneutiche sono d'altronde evidentemente di scarso interesse, e dunque trascurabili. La persuasione è dunque per Brianese un accadimento autentico che *non può che risolversi* in un'assenza di accadimento, poiché consiste in una creazione *ex nihilo* del tutto nell'istante in cui il persuaso si fa annientatore (negatore) del tutto. Dato tutto ciò, l'autore si concentra sulla *fenomenologia della retorica*, esponendo – sempre all'interno del medesimo fraintendimento – come fenomenologia della retorica ciò che per il Goriziano è *la retorica*, di cui certamente fa una fenomenologia. Tutta l'analisi della seconda parte di PR è estremamente accurata, ma permane a nostro avviso viziata dall'incomprensione del senso autentico del pensiero michelstaedteriano. Prima di concludere il secondo periodo delle interpretazioni filosofiche con l'esposizione di un'interpretazione singolarmente vicina alla nostra, volgiamo lo sguardo a un testo all'interno del quale parecchi aspetti del pensiero michelstaedteriano sono intesi in modo adeguato. Ci riferiamo al lavoro di Francesco Fratta<sup>105</sup>. Si tratta di un lavoro in cui l'autore è pervenuto molto vicino – a nostro avviso – alla comprensione autentica di questo pensiero. Il senso dell'opera è correttamente intravisto nella presentazione di Gianni Carchia, sebbene Fratta non riesca in verità ad attenersi fedelmente a tale senso del suo stesso scritto: «Ora, l'acquisizione fondamentale della ricerca di Fratta è invece proprio l'idea secondo cui la “persuasione” michelstaedteriana si determina come concetto impossibile, solo agli

105. F. Fratta, *Il dovere dell'essere. Critica della metafisica e istanza etica in Carlo Michelstaedter*, Unicopli, Milano 1986.

occhi di chi continui a pensare nell'orizzonte preconstituito dalla metafisica, orizzonte che non conosce il risarcimento autonomo della prassi salvifica, bensì solo la prassi come realizzazione strumentale della teoria»<sup>106</sup>. Lo scritto di Fratta segue l'evolversi di PR comprendendone la struttura argomentativa in modo corretto. Nel primo capitolo dello scritto si vede infatti una perfetta esposizione del *lato negativo* del pensiero michelstaedteriano. Egli segue il Goriziano nel descrivere la vita chiusa nel cerchio della volontà, individuandola perfettamente nella persuasione illusoria (l'illusione del mortale): «Per la potenza del “dio” ogni ente attribuisce realtà e valore (essere) a se stesso in quanto bisognoso, e attribuisce, d'altra parte, realtà e valore (essere) agli altri in quanto ne ha bisogno»<sup>107</sup>. Questo è il miracolo – *dell'illusione*: in questo modo «[...] il “miracolo” è compiuto: il non-essere si è fatto mondo ed ha assunto l'apparenza dell'essere»<sup>108</sup>. Questa è l'illusorietà dell'io, la coscienza che è tale solo in quanto è coscienza di relazioni e di mutazioni. Altrettanto bene Fratta individua, nel paragrafo 1.6 (*L'affermazione del sapere come illusione reduplicata*), l'essenza della retorica: «Questa duplicazione, in cui la persona del sapere si sovrappone alla persona che realmente vive nel mondo della contingenza correlativa e del non-essere e per il proprio sapere proclama come enti reali sé e i propri oggetti, questa duplicazione è l'atto di nascita di quello che Michelstaedter designa col termine di

106. *Ivi*, p. 8. Anche Cerrutti aveva saputo cogliere che l'obiezione “Questo è l'impossibile” Michelstaedter la mette in bocca ai mortali (cfr. M. Cerrutti, *Carlo Michelstaedter*, cit., p. 99) e che dunque è dalla loro prospettiva che la persuasione si presenta come l'impossibile, ma ciò non lo aveva condotto, come abbiamo visto, a una corretta comprensione del significato della persuasione.

107. F. Fratta, *Il dovere dell'essere*, op. cit., p. 23.

108. *Ibid.*

Rettorica»<sup>109</sup>. La critica di Michelstaedter alla metafisica, coglie nel segno Fratta, è dunque la critica a quella filosofia che è custode del senso della civiltà che vive di tale duplicazione dell'illusione in cui ogni uomo vive. Egli infatti dichiara questo nel momento in cui si chiede come possa mai *sorgere* un pensiero vero, se la vita è interamente illusione. Qui la faccenda si fa complicata, e si mostra l'unico errore di Fratta, capace però di inficiare profondamente la sua lettura di Michelstaedter. Si legga il seguente passo:

Come può allora, da una coscienza simile, sorgere un pensiero che sia vera conoscenza [...] indipendentemente dalla correlatività dell'illusoria vita? Da questo interrogativo prende le mosse l'attacco che Michelstaedter conduce contro la tradizione del pensiero occidentale che si presenta come pensiero dell'assoluto, che discorre intorno all'essere come se quest'ultimo fosse alcunché di certo, il fondamento ultimo del mondo e delle cose, e come se esso stesso avesse le carte in regola, disponesse di mezzi indiscutibilmente adeguati per una tale conoscenza<sup>110</sup>.

I mezzi adeguati, i quali non sono a disposizione della metafisica, sono la comprensione del carattere illusorio della vita che si continua nel divenire ritenuto evidente. La metafisica è invece la ricerca dell'essere che si basa sul carattere diveniente del monto (la ricerca della pensabilità dell'impensabile, abbiamo visto). Fratta mette giustamente in luce il fatto che Michelstaedter critichi la metafisica attraverso gli occhi di Parmenide, ma non riesce a cogliere fino in fondo il legame che coglie quest'ultimo al goriziano. Egli critica infatti Brianese e Severino, i quali in nome di Parmenide hanno criticato il Goriziano<sup>111</sup>, andando giustamente contro la pretesa che l'essere

109. *Ivi*, p. 34.

110. *Ivi*, p. 30.

111. Cfr. *ivi*, p. 30, nota 34.

parmenideo non possa costituire istanza pratica (ma il senso di tale istanza, nucleo essenziale del presente lavoro, verrà da noi delineato nelle conclusioni); eppure, facendo questo, egli nega tutto ciò che la “comprensione teoretica” di Parmenide aveva messo in luce, *impedendosi* di poter cogliere il *vero fondamentale* sostegno che l’Eleate dà a Michelstaedter, l’affermazione dell’eternità dell’essere. Fratta vede giustamente che il pensiero e la cosa pensata sono lo stesso, e che dunque se il pensatore non è (è illusione della persuasione, non-essere), anche la cosa pensata non è, e perciò la metafisica si ritrova a pensare solo il non-essere; ma *non riesce a vedere* che, se il pensiero o il pensante è (è cioè il persuaso), allora anche la cosa pensata (ciò che appare) è, eterna. Data questa svista, il lavoro di Fratta, che così perfettamente espone l’analisi michelstaedteriana della rettorica, non riesce a porre uno sguardo autentico sulla persuasione<sup>112</sup>. Alla perfetta comprensione della *pars destruens* di questo pensiero non corrisponde un’altrettanto buona intuizione della *pars costruens*, se così si vuol chiamarla. Si ripeta, sull’analisi che Fratta fa della rettorica c’è veramente poco da dire; egli cerca di esporre come essa

[...] giunga a prendere il sopravvento nel pensiero occidentale ed a costituire il presupposto ulteriore della nostra civiltà; esplicitare cioè il modo in cui essa affronta il problema della Persuasione e i passaggi logico-argomentativi con i quali questo problema viene ridimensionato, travisato, e solo apparentemente risolto, non senza notevoli incongruenze, con implicazioni tali da mettere in dubbio non solo il fondamento delle nostre conoscenze metafisiche e scientifiche, ma anche – e soprattutto, forse – da pregiudicare l’indirizzo di sviluppo

112. Il quale poteva essergli fornito anche e soprattutto dal confronto coi lavori di Severino e Brianese, pur giustamente criticati. Fratta ha d’altronde lavorato sugli appunti michelstaedteriani sul Parmenide, consultati al fondo Michelstaedter, pur non riuscendo a individuare quello che secondo noi è il loro contenuto più essenziale.

della nostra società, con le sue norme e i suoi valori. E se dal trionfo della retorica la conoscenza trae una possibilità di sviluppo indefinito che, col suo cumulo di “verità” acquisite e acquistabili, occulta e rende quasi invisibile il suo aleatorio fondamento, nella società, il baratro verso cui precipita la vita dell'uomo rivela più chiaramente le manchevolezze della retorica e le infauste implicazioni del suo trionfo<sup>113</sup>.

L'avversione di Fratta nei confronti della *teoretica*, che egli ritiene di mutuare da Michelstaedter solo perché il giovane ha denunciato l'assenza di vita nel pensiero *teoretico* occidentale, gli impedisce di vedere quanto di vero essa (il linguaggio che pur nella sua violenza può indicare *ciò che è originariamente altro dalla violenza*, ovvero la verità dell'essere) può esprimere. Certamente, come lui dice, accecata «[...] dall'affannosa, quanto vana, ricerca dei presupposti, la posizione teoretica non ha occhi per vedere, né per intendere il significato di ciò che pure è nell'esperienza di ognuno: il dolore»<sup>114</sup>. Ma appunto ciò non vede, che il pensiero teoretico può essere in grado di indicare il dolore che accomuna tutte le cose che vivono, e di denunciare la sua illusorietà. Dimenticandosi infatti che il dolore è interno alla vita (di cui aveva visto con estrema lucidità il carattere illusorio), Fratta, pur dicendo giustamente che il «[...] diverso atteggiamento di fronte al fatto del dolore è ciò che segna il discrimine tra la vita della retorica e quella della persuasione»<sup>115</sup>, indica nella persuasione la creazione *ex nihilo*, da parte del persuaso, della pace che prima non aveva, ricadendo nella schiera delle interpretazioni la cui forma più *coerente* è data dallo scritto di Brianese. Ricordando-

113. F. Fratta, op. cit., pp. 55-56.

114. *Ivi*, p. 145. L'avversione alla posizione teoretica è in queste righe fortemente incentrata sull'avversione alla comprensione (o non-comprensione) teoretica del pensiero michelstaedteriano da parte di Gentile.

115. *Ivi*, p. 147.

si che «[...] ciò ch'ei vuole [l'essere] è dato in lui, e volendo la vita s'allontana da se stesso»<sup>116</sup>, ovvero che l'uomo è *già la persuasione*, Fratta avrebbe forse potuto comprendere questo pensiero fino in fondo. Per noi, questa rimane un'occasione perduta di comprensione autentica di Michelstaedter. Concludiamo il secondo periodo prendendo in considerazione l'ultima vera interpretazione di Michelstaedter, quella di Massimo Cacciari<sup>117</sup>. Egli accosta Michelstaedter a Lukács e Wittgenstein poiché tutti avrebbero gridato al mondo “verità! Verità!”, ma vede giustamente che, quando si tratta di vedere quale verità essi abbiano in mente, la differenza si fa abissale. Il Goriziano è infatti testimone di una verità intesa come possesso attuale in un tempo che è *Kairòs*, con il quale egli ritorna al classico nel nome di Parmenide: «L'achmé di Michelstaedter si esprime nel nome di Parmenide – di una classica sophia, la cui verità contraddice tragicamente la via dei mortali a due teste, dei mortali che dis-corrono nell'*onomazein*, che dipendono da quel tempo-chronos della successione che è quello stesso del discorso e dei suoi nomi. Si tratta [...] di un “ritorno al classico” *in-audito* per la cultura europea a cavallo del secolo»<sup>118</sup>. L'analisi dell'opera di Michelstaedter è poi molto breve, e dunque non particolarmente accurata, ma ciò su cui Cacciari si concentra è la volontà di Michelstaedter di andare avanti, di tentare la strada (al cui inizio Wittgenstein si ferma), per esprimere quella verità che contraddice l'opinione dei

116. PR, p. 41.

117. Per questa interpretazione, cfr. M. Cacciari, *Interpretazione di Michelstaedter*, cit., e Id., *La lotta “su” Platone. Michelstaedter e Nietzsche*, in S. Cumpeta e A. Michelis, a c. di, *Eredità di Michelstaedter*, Forum, Udine 2002, pp. 93-105 (per la genesi del saggio si veda la nota 1 in questa edizione). Vi è poi un terzo scritto importante, ma di questo stiamo per parlare.

118. M. Cacciari, *Interpretazione di Michelstaedter*, cit., p. 25. Che abbia in mente Cacciari, in questo passo, un ritorno a cui solo Severino ha poi saputo dare pieno ascolto?

mortali, nonostante l'aporeticità di tale espressione (la quale non è che la stessa aporeticità della testimonianza della verità dell'essere che abbiamo già visto<sup>119</sup>). Egli vede comunque molto bene il significato della persuasione e della sua via: «La vita della persuasione non appare astrattamente altra rispetto a quella “malata” dell'attendere e pretendere, ma la coincidenza *in atto* tra l'esserci della persona e la radicale sopportazione del dolore all'essistere connesso. [...] La vita persuasiva si concentra nel fuoco dell'attimo: non vede nel suo presente il non-più del passato, il non-ancora del futuro»<sup>120</sup>. Nonostante questa perfetta comprensione della persuasione, Cacciari conclude che questa è altresì l'impossibile. È impossibile perché la negazione dei bisogni è l'impossibile (e viene citato anche qui il passo in cui Michelstaedter *risponde all'obiezione dei mortali*<sup>121</sup>). Per Cacciari la persuasione non è la verità necessaria che contraddice le opinioni dei mortali (Parmenide, Severino), bensì l'impossibile. La contraddizione della *comunicazione* della persuasione diventa la contraddizione della persuasione stessa, a cui il critico sembra non voler volgere lo sguardo. Anche nel saggio sul Platone di Michelstaedter e Nietzsche Cacciari ribadisce questo carattere di impossibilità della persuasione<sup>122</sup>. La persuasione è l'Im-possibile. Questa immagine rende estremamente interessanti – nella prospettiva della nostra ricerca – le ultime pagine del *Congedo* del libro *Della cosa ultima*, e specialmente il loro luogo corrispondente in *Fonti e tracce*, dove Cacciari pone Michelstaedter vicino a Severino condividendo “una parte” della tesi centrale del presente scritto: «[...] l'Im-possibile è che la vita possa viverci nella Persuasione, che vivendo si possa non restare prigionieri

119. Cfr. *infra*, II, 2.2.

120. M. Cacciari, *Interpretazione di Michelstaedter*, cit., pp. 33-34.

121. Cfr. PR, pp. 81-82.

122. Cfr. M. Cacciari, *La lotta “su” Platone*, cit., pp. 103-105.

della *dóxa*, dell'opinare, della retorica. [...] Severino ha pensato proprio l'Im-possibile di Michelstaedter col massimo rigore – per annullarne, nel *pensarlo*, appunto l'impossibilità»<sup>123</sup>. Se si è in grado di mostrare come la persuasione non sia l'Im-possibile, bensì la necessaria verità dell'uomo, allora si può trovare in Cacciari un sostenitore della tesi di questo scritto, e forse di tutta l'interpretazione di Michelstaedter. Questo è quanto *riteniamo* di aver fatto nella nostra interpretazione del Goriziano<sup>124</sup>.

### 2.3 *Gli ultimi anni*

Dagli anni 80' del ventesimo secolo fino a oggi gli studi critici sul pensiero (o sulla figura) di Michelstaedter si sono moltiplicati. La sua comparsa nel catalogo Adelphi ha contribuito molto positivamente a tale diffusione. Gli studi si sono fatti più complessi: si è cominciato ad analizzare il pensiero in modo molto più accurato, vedendone la genesi, i debiti speculativi, confrontandoli con il sempre più cospicuo materiale che, grazie al lavoro di pazienti editori, è stato reso disponibile anche al di fuori del fondo di Gorizia. È la stagione dei convegni, delle raccolte di saggi, delle riedizioni delle opere, delle traduzioni di PR in varie lingue. Per una panoramica si rimanda alla bibliografia a fine testo. Qui, infatti, non intendiamo analizzare gli scritti di questi anni, poiché, come abbiamo già accennato, essi si mantengono sul terreno sondato dalle interpretazioni già analizzate. Il vero confronto con le *altre* interpretazioni è dunque quello già visto. Tutti i lavori dell'ultimo quarto di secolo, a nostro avviso che non fanno che muoversi all'interno delle possibilità filosofiche prospettate dalle interpretazioni

123. Id., *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, p. 554.

124. Cfr. *infra*, II, 2.3.

appena analizzate. Le istanze sono sempre quelle, certo, rimescolate più o meno, e colte da molteplici prospettive, ma pur sempre quelle. Un'analisi accurata di *tutto* ciò che è stato scritto negli ultimi anni (ma anche di ciò che è stato scritto prima degli anni 80', e che non è stato menzionato) sarebbe, come si è detto, l'oggetto di un altro lavoro; per tali ragioni, il presente scritto rimane in debito con tutti questi lavori.

## *Conclusioni*

(*ancora sulla testimonianza della verità  
dell'essere*)

Lungo il corso di questo scritto abbiamo tentato di presentare una nuova interpretazione del pensiero di Carlo Michelstaedter. Raccogliamo brevemente i punti di questa novità. Nella prima parte abbiamo commentato l'opera principale del giovane pensatore – PR –, la quale è stata successivamente indicata come il nostro vero e proprio oggetto interpretativo, sebbene preso, com'è ovvio, nel suo intimo legame con il resto degli scritti del Nostro. Il commento ha inteso seguire passo per passo l'evolversi della testimonianza michelstaedteriana della verità dell'uomo, del suo essere, concentrandosi in particolar modo su tutti quei passaggi del testo che hanno subito, nel corso del secolo di letture che ci separa dal 1910, un lunga serie di travisamenti essenziali, dai più grotteschi ai più raffinati. Nel commentare l'opera si è dunque tenuta sempre presente l'interpretazione di Michelstaedter, ossia ciò che secondo noi costituisce il senso essenziale del suo pensiero, e ci si è preoccupati di rilevarne la presenza determinante anche in tutte quelle parti del testo in cui pare assente, dove tale assenza ha offerto diverse occasioni *determinate* di travisamento del pensiero stesso – diciamo *determinate*, perché la struttura generale delle fallacie interpretative va rinvenuta, a nostro avvi-

so, nella difficoltà *generale* a rimanere aderenti al dettato complessivo del testo michelstaedteriano, la quale è anche incapacità di volgere lo sguardo alla sua testimonianza. Tale interpretazione – o quello che noi riteniamo essere il pensiero di Michelstaedter – è stata esposta nella seconda parte dell'opera. Quest'ultima contiene dunque il delineamento più rigoroso possibile delle ragioni per le quali il senso del testo michelstaedteriano è stato esplicitato in quel modo; l'interpretazione di Michelstaedter è perciò l'unione di queste due parti del presente scritto. Nella terza parte si è invece andati ad analizzare una precisa porzione di interpretazioni di Michelstaedter, nel tentativo di mettere in luce una sorta di filo rosso, o di campo comune, all'interno del quale si sono svolte tutte le letture, e giungendo a sottolineare quale di queste vada ritenuta, all'interno di questo campo comune, come la più coerente. Se il Goriziano ha inteso testimoniare la negatività dell'esistenza umana e, di contro a questa, la possibilità (o meno) di una redenzione imperniata su un processo volontario di creazione di una gioia *che prima non era, o che prima non costituiva la verità dell'uomo* – questo è, come si è visto, il senso generale di un travisamento che ha assunto le più diverse facce –, allora l'interpretazione di Brianese, secondo la quale la persuasione indicata dal giovane sarebbe essenzialmente solidale con la retorica, in quanto figura interna alla *volontà di dominio*, del cui progetto rappresenterebbe peraltro la realizzazione – questa interpretazione, si diceva, è la più coerente. Brianese testimonia il senso più proprio di quello che per noi è il travisamento generale del pensiero di Michelstaedter. Questo, a patto che l'espressione *volontà di dominio* significhi ciò che essa significa all'interno della testimonianza del destino della verità dell'essere, quale avviene nel pensiero di Severino. Il ruolo di quest'ultimo all'interno della nostra analisi dev'essere forse sottolineato ancora una volta. I suoi scritti *ci aiutano* a vedere e descrivere correttamente il senso del pen-

siero michelstaedteriano. I due pensatori non hanno pensato le stesse cose nel senso che si può rintracciare una stretta corrispondenza nella struttura dei pensieri (Michelstaedter non ha scritto una *Struttura originaria*) – questo è più che evidente –, bensì hanno rivolto lo sguardo allo stesso. Questa è la tesi centrale del presente scritto. Come l'esperto meccanico e il giovane apprendista d'officina, pur pensando, guardando e analizzando in modo radicalmente diverso, vedono e parlano della stessa automobile (s'aggiunga, in un mondo quasi privo di meccanici), così Michelstaedter e Severino hanno testimoniato lo stesso, ovvero la verità dell'essere. Il linguaggio del grande meccanico ci aiuta a comprendere e indirizzare l'autentica vena del giovane apprendista. Si è dunque sostenuto che Michelstaedter abbia testimoniato, nella sua opera, la verità dell'essere, ossia la persuasione. Essa è la condizione essenziale dell'uomo, il suo senso, cioè il suo essere uno sguardo rivolto all'eternità di ogni cosa, ossia all'impossibilità che una qualsiasi cosa, anche la più miserabile, non sia. Tale testimonianza porta con sé anche l'analisi della vita che s'impenna sulla negazione essenziale di questa verità, ovvero sull'illusione della persuasione che vede il *venire* e l'*andare* delle cose, e che in ciò si concepisce come precaria, teme la morte. E infine, il senso della civiltà – l'occidente – che sulla base di questa negazione si costituisce vita propria, nell'esperienza della filosofia greca, e che si porta a compimento nell'epoca del dominio della scienza, in quanto matrice del vivere essenzialmente *tecnico* della società contemporanea. Questa, a grandi linee, la nostra interpretazione di Michelstaedter. Per qualsiasi precisazione del rapporto tra questi punti e il contenuto di quella serie di parole che è PR si rinvia al commento. D'altra parte, tutto ciò può ben apparire come un'*astratta "questioncina"* accademica. Abbiamo preso un pensatore e siamo andati contro un secolo di letture (operate da una schiera di ben più profondi studiosi), sovraccaricandoci di tante piccole accor-

tezze che consentissero a questa nuova interpretazione di stare in piedi, al fine di porre il suo pensiero in relazione a una verità, della quale il presunto *vero* testimone va ripetendo da decenni – e nel modo più rigoroso possibile – che non è stata intravista da nessuna forma di cultura in nessun luogo, in nessun punto della storia dell'uomo. Una piccola questione, peraltro poco plausibile. Essa si riduce al mostrare come la persuasione non sia un qualcosa che l'individuo deve raggiungere (o un postulato della ragion pratica, un ideale regolatore, ecc.), bensì il suo vero essere, ciò che egli è già, il non manchevole sguardo a un mondo eterno. Poca cosa, se si pensa anche a quanto poco la faccenda possa risultare interessante all'interno dell'ambiente filosofico accademico italiano, per tacere dell'estero. Si vuole altresì fare qualche cenno a un ulteriore significato della presente analisi, e in ciò concluderla. Non si giungerà probabilmente a renderla più interessante agli occhi del lettore, ma un piccolo (e dovuto) tentativo lo si vuole fare. Vi è d'altra parte un ultimo punto dell'*affaire* Michelstaedter del cui senso si deve terminare l'indagine. Concludendo la seconda parte del nostro scritto abbiamo infatti detto che ci mancava ancora da capire che cosa il Goriziano (e forse, con lui, il Bresciano) ci dica della vita dell'uomo, nel mondo contemporaneo, una volta testimoniato il senso autentico del suo essere, ovvero il senso dell'eternità di ogni essente. Che cosa *si deve fare*? E questa domanda, può ancora avere senso? Per rispondere a queste domande bisogna comprendere che cosa voglia dire il fatto che la persuasione sia, per Michelstaedter, una *via della persuasione*. Dobbiamo capire cosa significhi quest'ultima. Concludiamo dunque la nostra analisi cercando di delineare il senso della seconda delle conseguenze o corollari della sua tesi centrale<sup>1</sup>. Ispezionando il senso della *via della persuasione* michelstaedteriana saremo forse in grado di

1. Cfr. *infra*, p. 81.

individuare la possibilità di parlare, anche all'interno dell'ottica severiniana, di un *agire* dell'uomo che mantenga lo sguardo rivolto al destino della verità dell'essere. Bisogna andare avanti "coi piedi di piombo". L'*agire*, infatti, è *in quanto tale*, all'interno degli scritti severiniani, follia, volontà dell'impossibile<sup>2</sup>. Ma si può dire che i due pensatori ripetano in coro tale concetto: l'*agire* è ciò che è solo in quanto appare all'interno della persuasione (illusoria) che il mondo sia diveniente, dove dunque ci si può proporre uno scopo da perseguire e poi convincersi di averlo ottenuto (o meno). L'azione in quanto tale è lo sradicamento della cosa voluta dalla concreta relazione che essa intrattiene con il tutto, e perciò è anche l'isolamento di essa dal suo essere eterna. È la convinzione che le cose siano contingenti, che possano non essere, e che dunque ci si può proporre di produrne la fuoriuscita dal nulla o di provocarne l'annullamento. Del resto, noi stiamo cercando un significato dell'*agire* che mantenga di fronte a sé il senso concreto della verità dell'essere. Ma come si può trovarlo, se l'*agire* è *in quanto tale* negazione di quella verità? Che cosa può accadere di così *radicalmente diverso*, all'interno dell'illusione mortale, da determinare la possibilità che l'*agire* avvenga in modo non illusorio, o quanto meno mantenga gli occhi fissi sulla verità dell'essere? Se qualcosa può essere l'indice della totale alterità della verità rispetto all'illusione mortale, questo qualcosa deve per forza riguardare la totalità dell'illusione stessa, deve essere qualcosa in grado di *mostrarne* il carattere illusorio. Ebbene, si è visto come Michelstaedter indichi nel dolore, e nella sua voce, ciò che comunica all'*io* illusorio la verità dell'illusione<sup>3</sup>. Tutto il significato concreto dell'illusione, la sua *verità*, è comunicato da quel suo avvenimento sempre presente che è il dolore; esso dice al mortale che *il tutto è nulla*. L'evento inter-

2. Questo è chiaro, in tutta la sua radicalità, almeno da DN in poi.

3. Cfr. *infra*, p. 74 e sgg.

no all'illusione e che ne presenta al mortale il significato essenziale è il dolore. Si è già visto in che modo i due pensatori collochino il dolore al centro delle loro testimonianze<sup>4</sup>; bisogna riprendere in mano questa vicinanza. Il dolore è lo stesso essere mortale: per Michelstaedter tutte le cose che vivono, in ciò perdendo costitutivamente il proprio essere attuale, sono accomunate dal dolore. In quanto vive nel divenire, credendo di vedere la precarietà delle cose, il mortale teme il dolore, e dunque teme da principio quell'estremo dolore (l'estremo divenir altro) che è la morte, mostrandosi in verità morto nel presente, o come un continuo morire: «*Questa continua deficienza – per la quale ogni cosa che vive, muori ogni attimo continuando – ogni cosa che vive si persuade esser vita*»<sup>5</sup>. Si può dunque ricordare che anche per Severino (o per il linguaggio che incomincia a testimoniare la verità dell'essere) l'essere mortale è sostanzialmente l'essere un dolore, e perciò un continuo morire: «Intendendo la vita come un continuo divenir altro, la si intende come un continuo morire»<sup>6</sup>. Dalla fede nel divenire altro scaturisce una duplice angoscia. Da un lato, l'angoscia per il rivelarsi autentico dell'impossibilità di ciò che si crede di volere, e dunque l'impossibilità di ottenerlo<sup>7</sup>; dall'altro lato, l'angoscia del *credere* di aver ottenuto qual-

4. Cfr. *ivi*, II, 2.5.

5. PR, p. 43.

6. OLT, p. 105.

7. Cfr. *ivi*, p. 106. Severino precisa che l'affiorare di tale angoscia è «[...] essenzialmente più originario della coscienza della vanità degli sforzi compiuti per trasformare il mondo, giacché in questa coscienza rimane per lo più fuori dubbio che le cose divengono altro e che in linea di principio può esistere una qualche forma (umana o divina) che non rimanga delusa dai propri sforzi di trasformare il mondo». Si è visto, in sede di commento (cfr. il rimando in nota 3, p. 309) che Michelstaedter parla del dolore per l'impossibilità strutturale della cerchia finita di annullare l'infinita potenza che la trascende (dolore che mostra entrambe le cerchie nel loro essere nulla),

cosa, in quanto ciò significa per l'uomo uno strapparsi da sé divenendo quella cosa a cui si identifica. Nel *credere* di ottenere qualcosa, il mortale si identifica a quell'assolutamente altro/estraneo che è il niente<sup>8</sup>. Questo è quanto anche Michelstaedter ha in mente quando dice che «[...] l'uomo, pur mentre gioisce dell'affermazione, sente che questa persona non è sua, ch'egli non la possiede»<sup>9</sup>. L'uomo, pur nel *credere* di aver ottenuto qualcosa, sente che questa persona non è sua. Il nostro commento aveva infatti precisato<sup>10</sup> che i due sentimenti del dolore umano, ovvero il sentire l'estraneità della persona che si afferma e il vivere la propria morte (cioè percepirsi come nulla nel vedere l'impotenza della propria qualsiasi potenza *creduta*), sono da ritenere come identici, o perlomeno aventi la stessa radice. Il dolore è questa stessa radice delle due modalità con cui esso stesso si mostra. La volontà dell'uomo, che vuole la terra isolata dall'eternità di ogni cosa, è questo dolore; in esso l'uomo si vede come la contraddizione, vede se stesso come illusione. Il mortale vuole salvarsi dal dolore che incontra come determinato in situazioni contingenti; egli patisce per una certa conformazione attuale della sua vita. Sia per Michelstaedter che per Severino il voler fuggire questo dolore è il voler fuggire l'aspetto visibile, determinato, del dolore, e quindi non aver di fronte agli occhi il suo vero significato, ovvero il suo essere la sua stessa vita, la vita mortale. «Il dolore da cui il mortale vuole salvarsi è la forma "più visibile" del dolore, che è avvolta dalla forma più originaria e più ampia

e che egli vede nella "coscienza della vanità dei propri sforzi" solo l'errore del mortale che non sa ascoltare il dolore, scambiandone la radice essenziale (che è poi la radice della sua stessa vita) coi fatti determinati, e quindi considerando il dolore solo in quanto determinato in determinate contingenze.

8. Cfr. *ivi*, p. 107.

9. PR, p. 55. Si ricordi che il possesso è un altro nome dell'affermazione autentica dell'essere (della persuasione).

10. Cfr. *infra*, p. 77, nota 46.

della volontà di far divenire altro l'essente»<sup>11</sup>. In quanto invece il mortale guarda in faccia la vera radice del dolore, egli vede la verità dell'illusione, ossia il fatto che essa è nulla. Ciò non avviene in un'accettazione del dolore che permanga interna alla fede nel divenire altro da parte delle cose, bensì avviene, secondo Michelstaedter, nell'ascolto del dolore. La voce che dice la verità dell'illusione viene ascoltata dall'uomo nella via della persuasione<sup>12</sup>. Con ciò ci avviciniamo al senso di quest'ultima. Quella forma dell'illusione che è il dolore comunica la *verità* dell'illusione. Essa comunica all'uomo il suo essere doppio; da un lato vi è il mortale dell'illusione, che fugge i dolori ossia, da ultimo, *teme la morte*, vive per vivere, per non morire. Dall'altro vi è la persona che nell'ascolto di tale dolore si afferma attualmente come assenza della paura della morte, in un mondo che è rimasto quello di prima. Chi si afferma nell'attualità? L'io della persuasione o il mortale? Il dolore è quel senso del mortale che, se ascoltato, porta l'uomo di fronte al contrasto tra la persuasione e l'illusione della persuasione. Questo stare di fronte è lo stesso ascolto del dolore. Nel vedere la nullità della vita del mortale (nel non temere la morte) l'uomo ha di fronte a sé il contrasto tra la paura della morte e la sua assenza. Il contrasto tra la verità e l'errore. L'ascolto del dolore è l'ascolto del contrasto tra il dolore (la sua vita) e la verità, l'assenza della paura della morte. Nella verità dell'anima folle che abita il petto dell'uomo, quest'ultimo vede il suo essere abitato da due anime. Per cominciare a dire che in questo consiste la testimonianza della verità dell'essere, che mostreremo costituire quell'*agire* che è radicalmente altro dall'illusione, ossia la persuasione in quanto *via della persuasione*, proponiamo la lettura integrale del seguente passo severiniano:

11. OLT, p. 127.

12. Cfr. PR, p. 85 e sg.

L'isolamento della terra – in quanto forma originaria della volontà [...] – è quindi il fondamento del dolore. [...] Che l'isolamento della terra sia il fondamento del dolore significa che tale fondamento è da ultimo il *contrasto*, cioè la contraddizione tra l'apparire del destino – che pertanto è apparire del destino della terra – e l'apparire della terra isolata: il contrasto fra la terra che appare nella verità del destino e la terra che appare nella non verità che la isola dal destino. [...] L'apparire della necessità del destino è il senso più profondo che compete alla volontà *in quanto essa appare al di là del suo essere la volontà dell'isolamento della terra*. [...] il destino è l'apparire del contrasto tra sé e l'isolamento, sì che nel destino il dolore appare *come* tale contrasto e quindi appare sia la volontà che in verità vuole l'esser sé [l'eternità] della terra, sia la volontà dell'isolamento che vuole (*essendo*, soltanto, tale volere) il divenir altro della terra. Il dolore originario costituito da tale contrasto, è il fondamento della forma originaria del dolore, ossia del dolore che appare all'interno della terra isolata (cioè della dimensione che contrasta l'apparire del destino). Il destino è l'apparire di questo contrasto perché il contrasto – la contraddizione – può apparire solo come negato [...] e questa negazione appartiene al destino. Il dolore – il mortale, il contrasto tra destino e isolamento, dunque la terra isolata – è destinato ad essere oltrepassato (*Gl'r*). Il tramonto del dolore è il tramonto dell'isolamento della terra<sup>13</sup>.

Ebbene, cercando di delineare il significato della via della persuasione quale *agire* dell'uomo che ha di fronte a sé la verità dell'essere non si può in alcun modo pensare di andare a stabilire una presenza, in Michelstaedter, della *destinazione* all'oltrepassamento della terra isolata<sup>14</sup>. Il pensiero (il breve scritto!) del Goriziano non prende in considerazione tali pro-

13. OLT, pp. 128-131.

14. Si parta da GLO, III, per proseguire con tutti gli sviluppi che questo tema della *destinazione* all'oltrepassamento della terra isolata (sulla cui possibilità di chiudeva DN) contemplerà, nella stessa GLO, in OLT e in MT.

spettive. Non c'è sguardo rivolto a una *terra che salva*. La fine di PR ci lascia con la ben povera supposizione che l'uomo non si emanciperà dalla *minore età*, ovvero non perverrà mai a vedere il mondo della retorica *come tale*, cioè riconoscendone il carattere doppiamente illusorio. Non c'è sguardo al *futuro*, a ciò che è destinato ad apparire. Michelstaedter vede l'*attualità*. Il punto su cui si vuol far *dia-logare* Michelstaedter e Severino (in ciò arrivando a comprendere cosa sia la via della persuasione) riguarda piuttosto il rapporto del mortale con ciò che il Bresciano indica con la metafora della "terra degli dèi", ovvero la terra che *attualmente* appare non isolata, ma contrastata<sup>15</sup>. Il rapporto del mortale con il dio che egli stesso è, e con gli dei che noi tutti in verità siamo. Vediamo da più vicino. Il persuaso ascolta il dolore della vita mortale. Questo ascolto è l'attualità in cui l'uomo ha di fronte a sé il contrasto tra la propria illusione e la verità che già da sempre gli sta dinanzi, che da nessuno può essergli tolta. Che l'ascolto sia questo contrasto dipende dal fatto che l'illusione (la contraddizione, il dolore) può apparire, come il passo severiniano appena citato ci suggerisce, solo come negata. Il persuaso vede *attualmente* tutta la propria vita come negata, tutti i sensi o tutte le cose che erano *solo* in quanto lui temeva la morte, come negati: «Egli vedrà che non è fame, che non è sete, non malattia, non disgrazia [...]»<sup>16</sup>. Che il dolore abbia per lui «[...] *la parola eloquente e la vista lontana*»<sup>17</sup> non può significare che questo. Nel suo ascolto l'uomo *vede attualmente* il contrasto tra la persuasione e l'illusione, ossia vede quest'ultima come negata. Egli permane in questo ascolto, ossia resiste alla corrente della propria illusione nel vedere che tutti i bisogni, tutte le cose, tutto il *mondo* a cui prima si affidava, è niente; egli non teme

15. Cfr. MT, p. 331.

16. PR, p. 85.

17. *Ibid.*

*attualmente* la morte. Per questo Michelstaedter dice che egli «[...] non può prendere la persona di questi bisogni come sufficiente»<sup>18</sup>, cioè non può non prendere la persona a cui il tutto che costituiva la sua vita appare come nulla. Questa è la persuasione nell'ascolto del dolore: la *vera* attualità in cui l'uomo non teme la morte, nella quale dunque la risposta di chi si professa persuaso non è *tradita* dall'imminenza della morte<sup>19</sup>. Eppure Michelstaedter non si limita a parlare dell'attualità in cui consiste la persuasione, bensì parla di ciò che la vita del persuaso non può non essere. Egli s'afferma in ogni attualità come *negazione* della concretezza dell'illusione. Egli non prende la persona dei bisogni, la persona della *violenza*, ma nell'ascolto del dolore, nel sentirsi insufficiente dell'illusione, egli prende il dio che già da sempre è se stesso. E questo non solo per sé, bensì anche con gli altri. Qui si mostra la potenza del pensiero di Michelstaedter, la sua purezza. Il persuaso agisce, ciò che egli fa è *persuadere*, la sua attività è il beneficio. Nel commentare le pagine<sup>20</sup> in cui il giovane filosofo espone ciò che non può non essere *l'agire* del persuaso, si era detto che una breve frase, presente in queste pagine, contiene in sé tutto il suo pensiero<sup>21</sup>. Una frase, questa, la cui bellezza non finisce mai di stupirci e di costringerci a fare i conti con la *verità* che noi, tutti noi, siamo. La si rilegga: «Egli deve sentire in sé l'insufficienza e rispettar in loro quello ch'essi stessi in se stessi non rispettano; perché dal suo amore attratti essi prendano la persona ch'egli ama in loro: allora i ciechi vedranno»<sup>22</sup>. Ciò che il persuaso fa, in ogni momento, è vedere negli altri il

18. PR, p. 70.

19. Cfr. *ivi*, pp. 67-69, e *infra*, II, 2.3 (le considerazioni sulla verità dell'ἔλεγχος nella vita).

20. PR, pp. 80-85.

21. Cfr. *infra*, p. 104.

22. PR, p. 84.

loro *vero* essere l'apparire dell'eterno, ossia il loro vero essere l'apparire del contrasto tra la persona dei bisogni e il dio che già da sempre non è manchevole. Il persuaso vede negli altri il fatto che essi *in verità* non temono la morte, che non c'è nulla da temere. Le sue parole *sono* questa negazione. Tutte le righe che precedono questa frase non esprimono che questo; in ogni momento il persuaso non può rimettersi al gioco della soddisfazione dei bisogni, cioè al perseguimento di ciò che essi *credono di volere*; le sue parole *negano* attualmente che gli altri dicano di sì, non danno loro i mezzi e le cause della vita illusoria, bensì la negazione *attuale* dell'illusione. Questo è il significato del togliere agli uomini la paura della morte: «[...] non dar loro la vita illusoria e i mezzi a che sempre ancora la chiedano, ma dar loro *la vita ora*, qui, tutta, perché *non chiedano*: questa è l'attività che toglie la violenza alle radici»<sup>23</sup>. Questa è la *testimonianza della verità dell'essere*, il senso più proprio dell'agire che ha come contenuto la verità, ossia la *negazione attuale* della contraddizione. In quanto *agire* anche questa attività è contraddizione, si dirà. Certo! Ma tale contraddizione ha *come contenuto* la negazione della contraddizione, il *totalmente altro da questa*, la negazione della paura della morte<sup>24</sup>. Questa è, di nuovo, la *testimonianza della verità dell'essere*. Questo è il senso profondo del pensiero severiniano, è l'agire (e dunque il linguaggio) che testimonia il destino della verità. Il pensiero di Severino, i cosiddetti suoi testi, non sono che questa *contraddizione*, tale in quanto volontà, ma che testimonia da sempre il dio che ogni uomo *in verità* è. Il gigantesco sviluppo discorsivo – la grandiosa *radiografia* della

23. *Ivi*, p. 81.

24. Si ritorna dunque a contemplare il senso autentico del *testimoniare la verità* (cfr. *infra*, II, 2.2), ossia di ciò che in quanto volontà (linguaggio) è contraddizione, e che però ha come *contenuto* il totalmente altro dalla contraddizione, l'eterna verità dell'essere appunto.

salute<sup>25</sup> – è *l'agire* dell'uomo che guarda a quell'unico punto logico che è la verità dell'essere, per la quale noi non siamo i mortali precari che *crediamo* di essere, bensì degli dèi a cui la pura terra sempre appare. Il punto logico è il testimoniato, l'attualità dello sguardo alla verità, mentre la discorsività è il testimoniare, è l'agire che porta gli uomini di fronte alla propria verità. È contraddittorio pensare che testimoniare la verità dell'essere *produca* negli uomini lo sguardo che vede il volto della contraddizione (che cioè veda la contraddizione, come negata), ma è necessario che tale agire, la testimonianza, abbia come contenuto la verità. Ma questo, si ripeta, equivale a vedere, a prendere negli uomini la persona che essi in sé non vedono, appunto perché distratti dal precario (contraddittorio) spettacolo mortale. L'amore della vera persona degli altri non è il contenuto del nostro agire *solo* se ci concepiamo appunto come i mortali che non vedono altro che il venire dal nulla e il ritornare nel nulla delle cose. Questo amore non è l'Im-possibile, bensì il sempre necessario accadimento della nostra vita. In quanto tale accadimento vede se stesso come tale, ne è persuaso, allora prende vita la testimonianza *attuale* della verità dell'essere. Il senso del pensiero severiniano non è altro che questo costituirsi come *testimonianza della verità dell'essere*, cioè della necessaria assenza, nell'uomo, della paura della morte. Questo da sempre, anche dagli *apparentemente* astratti formalismi con cui si inaugura *La struttura originaria*: tutta la discorsività è sempre e solo un incremento dal punto di vista dell'analisi, la quale gira sempre e solo attorno a un unico punto logico. Quest'ultimo è l'inevitabile apparire dell'eternità (dell'esser sé) dell'essente. Ma l'inevitabilità non è tale in quanto vince discorsivamente, bensì in quanto è l'attuale apparire del senso illusorio del mondo, come negato; la vittoria del discorso, così come la vittoria di un uomo, sono

25. Cfr. *infra*, p. 201.

poca cosa. Chi legge *La struttura originaria* (e procede fino agli ultimi testi severiniani) o *La persuasione e la rettorica*, non è persuaso di non temere la morte<sup>26</sup>. Le parole non possono persuadere, certo! Lo sguardo autentico del destino – che vuole se stesso – non può avere segni o indicazioni o precetti che si possano ripetere (non è corsa da omnibus). «Un libro può soltanto indicarlo. Tuttavia lo sguardo del destino della verità circonda, anzi è la stessa essenza nascosta dell'uomo. [...] I mortali credono di vivere in un mondo che, comunque sia inteso da essi, è isolato dal destino della verità»<sup>27</sup>. Il persuaso, invece, nelle sue parole *nega in ogni attualità* che gli uomini siano ciò che *credono* di essere, cioè ama la vera persona degli uomini, il dio, ossia testimonia la verità dell'essere.

Stiamo dunque dicendo che Michelstaedter, con la *via della persuasione*, nel testimoniare la verità dell'essere testimonia anzitutto che cosa sia la *testimonianza della verità dell'essere*. L'agire del persuaso è questa testimonianza. Anche i *cosiddetti* testi severiniani sono tale testimonianza, la più rigorosa. La persuasione è esattamente questa cosa qui, togliere agli uomini la paura della morte. Certo, questa assenza (l'apparire attuale del contrasto tra il mortale e la terra non isolata, ossia l'apparire del mortale e del suo mondo come negati), non è *prodotta* o *causata* da questo *agire* (cioè pensare questo è contraddirsi, ovvero un pensare il *nulla*); eppure esso muove il cuore degli uomini. O anche, con le parole di Briar-

26. Così come si è *persuasi* della paura della morte, si è persuasi della possibilità di poter obiettare a questi due pensatori che *intanto bisogna vivere*. Poiché, sia che presenti fini argomentazioni sia che presenti una profonda grossolanità, ogni obiezione mossa al pensiero severiniano ha alla sua radice questo *intanto bisogna vivere*, che Michelstaedter mette in bocca agli uomini contro le sue parole.

27. OLT, p. 30.

nese, l'ascolto delle parole del persuaso «[...] deposita nella coscienza, sia pure nell'isolamento in cui la terra consiste, una "traccia" della verità dell'essere, la quale, in un certo senso, contribuisce in modo essenziale a dare "concretezza" all'attesa del tramonto del nichilismo»<sup>28</sup>. Avevamo infatti accennato alla possibile vicinanza, in questi ultimi passi, delle esperienze filosofiche di Brianese, Tarca e Testoni. *L'agire* non nichilistico o libero dalla contraddizione, ovvero questa via della persuasione che abbiamo visto tenere sempre gli occhi aperti sulla verità dell'essere, ci sembra proprio il punto a cui il pensiero deve necessariamente pervenire, nella nostra epoca, una volta avvenuto l'incontro con la gigantomachia severiniana contro quel particolare nemico che non si dà, il nulla. Alla tentazione di relegare il discorso di Severino nelle schiere degli astratti formalismi, o degli inutili panlogismi, o dei mortificatori della vita non riescono a resistere molteplici e varieguate figure della cultura contemporanea. Di contro a queste, c'è chi invece riesce a intravedere il significato fondamentale che questo pensiero ha per la vita dell'uomo, per la comprensione del suo senso e del suo stare al mondo. Tra questi spiccano a nostro avviso i percorsi di Brianese, Tarca e Testoni. Essi vedono la

28. G. Brianese, "Agire" senza contraddizione, cit., p. 23. Al rapporto con la "traccia" della verità dell'essere, in quanto senso anche della sua testimonianza, e alla rigidità sulla quale il pensiero è portato nel pensare questo concetto, pensiamo si debba riferire questo bel passo severiniano: «È quindi necessario non solo che alla testimonianza del destino che appare nella terra isolata del cerchio originario corrisponda, nella terra isolata di ogni altro cerchio, ciò che è il più simile a tale testimonianza, ma che in ogni terra degli dèi di ogni altro cerchio e dello stesso cerchio originario sia presente ciò che è la dimensione più simile a quella testimonianza, ma rispetto al quale rimane un problema se negli altri cerchi rimane una sapienza nascosta – e non sia invece una sapienza manifesta, come lo è nel cerchio originario, o anche più ampia, e sia il linguaggio che nel cerchio originario testimonia il destino a non saper decifrare ciò che negli altri o in certi altri cerchi è già decifrato» (MT, p. 334).

profonda concretezza che contraddistingue il discorso che incomincia a testimoniare il destino, e dunque percepiscono l'urgenza di fare i conti con esso. Se, infatti, il pensiero filosofico occidentale è stato il portabandiera di una storia interamente guidata dalla voce della follia, e che per Severino costituisce il «[...] progressivo conformarsi della δόξα alle categorie della ὑβρις»<sup>29</sup>, la testimonianza della verità dell'essere conduce *attualmente* l'uomo di fronte a un senso del proprio essere il quale, se pur nascosto, costituisce da sempre la sua verità innegabile. L'uomo comincia a comprendersi, a percepirsi, a pensarsi come totalmente altro da ciò che ha sempre ritenuto di essere. Testimoniare la verità dell'essere significa allora questo: pensare l'uomo in modo veritativo. Questo è sì l'*intento* di una rigorosissima esperienza filosofico-discorsiva qual è quella di un certo individuo chiamato Emanuele Severino, ma è anche il senso di quell'agire (pratico, quotidiano, in carne e ossa) che, alla luce del testimoniato – cioè alla luce del senso del destino –, *prende* nell'uomo, negli uomini, il loro vero essere l'apparire della verità, e non quel precario spettacolo mortale che sempre di più, nella nostra epoca, quando il paradiso della tecnica comincia a farsi intravedere (certo, a chi possa permettersi una tale vista), li condanna all'angoscia più radicale, e quindi alla sempre più frenetica corsa al rimedio. Questo agire è la pratica della vera filosofia, cioè della testimonianza della verità – se restiamo alla definizione della filosofia presentata in questo scritto. È un agire responsabile. In che senso? Si possono accogliere le parole di Severino a proposito: «Se la responsabilità suprema della filosofia nel suo corso storico è stata di essere sentinella dello spazio del divenire, alla filosofia futura compete una responsabilità essenzialmente più alta, radicalmente, abissalmente diversa», essa «[...] mette in questione l'evidenza suprema dell'Occidente: mostra che tale

29. EN, p. 158.

“evidenza” è invece la fede indiscussa, la follia all’interno della quale lo “spirito critico” crede di discutere tutto»<sup>30</sup>. Ecco, questo è il punto a cui il pensiero deve a nostro avviso pervenire di seguito all’incontro col discorso severiniano, ovvero discutere, comprendere e *praticare* il senso di questa responsabilità della filosofia futura. L’approccio potrà non essere univoco, presentandosi sotto forma di diverse direzioni e pratiche particolari del pensiero, ma il significato essenziale sarà appunto quello di pensare l’uomo, di rapportarsi a esso, di *agire* nel mondo contemporaneo alla luce della verità dell’essere testimoniata da Severino. Si sta dunque dicendo che questo è il significato *di fondo* delle esperienze di pensiero sopra chiamate in causa. Nei suoi lavori Brianese si è ritrovato a *ipotizzare* una figura dell’agire che accada alla luce della verità dell’essere, ovvero di un “*Agire*” *senza contraddizione*; egli ne ha, per così dire, delineato il progetto, collegandolo opportunamente ai temi severiniani della traccia, dell’errore, e dunque al «[...] riconoscimento dell’appartenenza di ogni (nostra) azione e decisione all’essere e del loro essere in relazione con la totalità degli essenti»<sup>31</sup>, inteso, pensiamo, come momento *attuale* in cui «[...] l’agire conosce l’eternità di ogni cosa»<sup>32</sup>. Questa soglia del pensiero è anche, a nostro avviso, il senso di fondo della riflessione di Tarca<sup>33</sup> attorno alla problematicità del “negativo” e a tutte le variazioni sul tema di questa riflessione. La verità

30. E. Severino, *La filosofia futura*, cit., p. 125.

31. G. Brianese, “*Agire*” *senza contraddizione*, cit., p. 27.

32. EN, p. 193.

33. Per quest’ultimo si vedano in particolare L. V. Tarca, *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli 2001, Id., *Filosofia ed esistenza oggi. La pratica filosofica tra epistémè e sophía*, in R. Madera – L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno mondadori, Milano 2003, pp. 111-220, e L. V. Tarca, *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*, Ensemble, Treviso 2006.

della contraddizione, la verità del mortale, non può essere una negazione il cui senso venga accettato così facilmente: essa non può essere un rifiuto. La testimonianza dell'essere non può accontentarsi di vedere l'essere come il positivo che *nega* il negativo (il nulla)<sup>34</sup>. Il significato dell'attualità del persuaso non può essere certamente l'accettazione della volontà, ma neanche il suo rifiuto, e dev'essere perciò qualcosa di *totalmente altro* (diverso) da queste figure, deve trasfigurare positivamente la totalità del mondo nel testimoniare con verità. Il persuaso è l'apparire qui e ora del mondo come totalmente altro da quello che si credeva essere all'interno dell'illusione; ciò che appare è il contrasto tra l'illusione e la verità, e quindi ciò che appare è l'illusione come negata, ma appunto questa negazione, in quanto appare così concretamente (assenza del timore della morte, amore di tutto il mondo *per ciò che esso è*<sup>35</sup>), non ha più niente a che vedere con la negazione comunemente intesa; la negazione è totalmente altro da sé. Infine, l'incontro più esplicito con questa *soglia* del pensiero – ovvero con la discussione intorno al senso dell'agire dell'uomo alla luce del discorso severiniano – ci pare sia quello che avviene negli studi di Ines Testoni, volti a *fondare* ciò che ella chiama

34. Il tema tarchiano non è forse presente anche in Severino, quando questo dice che la volontà «[...] è il dolore stesso [il negativo]. Ciò significa che la stessa volontà [il negativo] di uscire dal dolore [del negativo] è dolore [è negativo] [...]» (OLT, p. 124)?

35. Cfr. PR, p. 82: «Ma di fronte a *ciò* che era per lui una data relazione, nella quale affermandosi egli chiedeva di continuare, *ora* egli deve affermarsi non per continuare, deve amarlo non perché esso sia necessario al suo bisogno, ma per ciò ch'esso è: deve *darsi* tutto ad esso per tutto *averlo*: poiché in esso egli non vede una relazione particolare ma tutto il mondo, e di fronte a questo egli non è la sua fame, il suo torpore, il suo bisogno d'affetto, il suo qualunque bisogno, ma egli è tutto». Non è forse questo il senso concreto dell'onnitudine in Tarca? Cfr. L. V. Tarca, *Negazione della contraddizione e verità della contraddizione*, in *La Filosofia futura*, N. 01/2013, *Discussioni su verità e contraddizione*, cit., p. 171.

Omnicrazia<sup>36</sup>. Questa consisterebbe in un'etica «[...] politica a partire dall'indicazione di Severino», ovvero nella «[...] possibilità di realizzare pienamente un progetto democratico non-violento, inclusivo di tutte le espressioni umane della differenza», il quale «non può che fondarsi sulla coscienza di essere tutti e sempre nell'errore e sulla consapevolezza di che cosa questo significa»<sup>37</sup>.

Tutti questi accenni<sup>38</sup> servono quindi a dar testimonianza di come il discorso di Severino conduca il pensiero di fronte a un grande impegno, a una responsabilità concreta di ampissimo respiro, all'interno del panorama culturale moderno. In ciò si mostra il significato sotterraneo del nostro lavoro. Riteniamo infatti che il pensiero – la breve e fulminea esperienza – di Michelstaedter ci permetta di affacciarci a questa stessa soglia della riflessione, di porre lo sguardo a tale altissima responsabilità del pensiero nel dar vita a una pratica, a un agire che veda sempre negli uomini il loro vero senso, e che quindi gli ponga di fronte il loro *vero* essere da sempre oltre quella de-

36. Si veda, in particolare, I. Testoni, *Autopsia Filosofica*, Apogeo, Milano 2007; Id., *La frattura originaria*, Liguori, Napoli, 2008; Id., *Dire l'indicibile come etica dell'attesa. Dal discorso di Emanuele Severino alla consapevolezza dell'errore nella soluzione del paradosso femminista*, in *La Filosofia futura*, N. 01/2013, *Discussioni su verità e contraddizione*, cit., pp. 61-83; Id., *Per un'etica politica contemporanea. Dalla questione del nazismo antisemita di Heidegger all'omnicrazia di Severino*, in *La Filosofia futura*, N. 04/2015, *Verità e individuo. Discussione su Heidegger e i Quaderni neri*, Mimesis, Milano-Udine pp. 113-125.

37. I. Testoni, *Per un'etica politica contemporanea*, cit., p. 113.

38. Non è evidentemente nostra intenzione fornire, in questa sede, un'analisi dettagliata delle modalità con cui questi studiosi si approcciano a questo stesso richiamo alla riflessione, né di come le loro risposte a tale richiamo (come anche quelle degli altri non direttamente citati) divergano nel dar vita alla discussione.

stinazione all'angoscia più tremenda, che il nostro tempo vede dilagare senza posa. Certo, è il Michelstaedter reinterpretato a portarci fin qui. Per questo si diceva, nell'introdurre lo scritto, che l'interpretazione di questo pensatore significhi per noi compiere un passo verso la comprensione di quale sia il senso più proprio del testimoniare la verità dell'essere, giungendo così alla soglia della discussione a cui sopra si è fatto cenno, e che noi riteniamo essere la più importante discussione filosofica, appunto, quella intorno all'essere e alla sua testimonianza.

## *Bibliografia*

- AA. VV., *Omaggio a Carlo Michelstaedter*, in «La fiera leteraria», VII, 28, 13 Luglio 1952.
- AA. VV., *Dialoghi intorno a Michelstaedter*, a cura di S. Campailla, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1988.
- AA. VV., *Carlo Michelstaedter. Un'introduzione*, a cura di L. Perego ed E. S. Storace, Alboversorio, Milano 2005.
- AA. VV., *Carlo Michelstaedter. L'essere come azione*, a cura di E. S. Storace, Alboversorio, Milano 2007.
- AA. VV., *Carlo Michelstaedter*, in «Humanitas», a cura di A. Michelis, LXVI, 5, Settembre-Ottobre 2011, Morcelliana, Brescia.
- AA. VV., *La via della persuasione. Michelstaedter un secolo dopo*, atti del 44° Convegno internazionale *La via della persuasione* svoltosi a Gorizia nei giorni 18-19 ottobre 2010, a cura di S. Campailla, Marsilio, Venezia 2012.
- A. Acciani, *Il maestro del deserto. Carlo Michelstaedter*, Progedit, Bari 2005.

- P. Amato, *Il silenzio della parola. Nietzsche e Michelstaedter*, in «Studi goriziani», vol. LXXXVI, luglio-dicembre 1997, pp. 129-142.
- G. Amendola, *Carlo Michelstaedter*, in Id., *Etica e Biografia*, Studio editoriale lombardo, Milano 1915, pp. 165-177, seconda edizione, Ricciardi, Milano-Napoli 1953, pp. 161-170.
- A. Antonelli, *Verità, nichilismo, prassi. Saggio sul pensiero di Emanuele Severino*, Armando, Roma 2003.
- V. Arangio-Ruiz, *L'attualismo di Carlo Michelstaedter*, in id., *Introduzione all'attualismo*, a sua volta in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, Sansoni, Firenze 1954, pp. 18-31.
- C. Arata, *Il rapporto esistenza-trascendenza e la non assurdit  della "speranza": appunti per un dialogo con Carlo Michelstaedter*, in *La filosofia nella mitteleuropa – Atti del IX Convegno Mitteleuropeo*, Istituto per gli incontri culturali mitteleuropei, Gorizia 1981, pp. 253-270.
- Id., «Ego Sui Qui Sum». *La Gloria di Dio*, Morcelliana, Brescia, 2004.
- Id., *La verit  dell'essere neoparmenidea e il "problema" Emanuele Severino*, in A. Petterlini – G. Brianese – G. Goggi, a cura di, *Le parole dell'essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano, 2005, pp. 27-53.
- Aristotele, *Metafisica*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000.
- A. Asor Rosa, *L'altro lato dell'iperbole*, in *Storia d'Italia*, IV, 2: *La cultura*, Einaudi, Torino 1975, cap. III.12: *Dalla letteratura alla poesia attraverso umanit  ed etica*, pp. 1287-1290.

- Id., «*La persuasione e la retorica*» di Carlo Michelstaedter, in id., *Genus italicum. Saggi sulla identità letteraria italiana nel corso del tempo*, Einaudi, Torino 1977, pp. 619-682.
- G. Bastianelli, *Rievocazione di Carlo Michelstaedter*, il «Il Resto del Carlino», 9 settembre, 1922.
- S. Benco, *Il suicidio filosofico*, in “Il Piccolo della sera”, 10 agosto 1913.
- C. Benussi, *Negazione e integrazione nella dialettica di Carlo Michelstaedter*, Edizioni dell’ateneo & Bizzarri, 1980.
- F. Berto, *La dialettica della struttura originaria*, Il Poligrafo, Padova, 2003.
- G. Bianco, *La hermenéutica del devenir en Carlo Michelstaedter*, Torres Aguero, Buenos Aires 1993.
- D. Bini, *Michelstaedter tra persuasione e Rettorica*, in «Italiaca», LXIII, 4, inverno 1986, pp. 246-360.
- Id., *Carlo Michelstaedter. The tragedy of Thought*, in «Differentia. Review of italian thought», 2, Spring 1988, pp. 185-194.
- Id., *Carlo Michelstaedter and the Failure of Language*, University Press of California, Gainsville 1992.
- C. Bo, *Il calvario di Michelstaedter*, in *L’eredità di Leopardi e altri saggi*, Vallecchi, Firenze 1964, pp. 43-68.
- G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1971, nuova edizione, ivi, 1995.
- G. A. Borgese, *La vita e la morte*, in Id., *Studi di letterature moderne*, Fratelli Treves, Milano 1915, pp. 38-49.
- G. Brianese, *L’arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*, Francisci, Abano Terme 1985, nuova edizione riveduta e ampliata, Mimesis, Milano-Udine 2010.

- Id., *La "rettorica" dei valori*, in AA. VV., *Valori e nichilismo*, a cura di E. Severino e G. Trentini, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 34-52.
- Id., *Due più due fa quattro? Pensieri di Dostoevskij, Nietzsche, Severino*, in A. Petterlini – G. Brianese – G. Goggi, a cura di, *Le parole dell'essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 91-121.
- Id., *L'eterno che è qui. Il divenire dell'essere nel pensiero di Emanuele Severino*, in E. Severino, *La guerra e il mortale*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 11-69.
- Id., "Agire" senza contraddizione, in *La Filosofia futura*, N. 01/2013, *Discussioni su verità e contraddizione*, Mimesis, Milano-Udine.
- M. Cacciari, *Interpretazione di Michelstaedter*, in «Rivista di estetica», XXVI (1986), n. 22, pp. 21-36, traduzione francese di Michel Valensi, *Interprétation de Michelstaedter*, in Id., *Dran. Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, Editions de l'Éclat, Combas, 1992, pp. 63-86.
- Id., *La lotta "su" Platone. Michelstaedter e Nietzsche*, traduzione francese di Michel Valensi, *La lutte "sur" Platon. Michelstaedter et Nietzsche*, in Id., *Dran. Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, Editions de l'Éclat, Combas 1992, pp. 87-110; poi, in italiano, in S. Cumpeta e A. Michelis, a cura di, *Eredità di Carlo Michelstaedter*, Forum, Udine 2002, pp. 93-105, infine anche in fascicolo, Luca Sassella editore, Roma 2003.
- Id., *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004.
- Id., *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014.
- S. Campailla, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, Pàtron, Bologna 1973.

- Id., *A ferri corti con la vita*, Il comune di Gorizia, Gorizia, 1974, seconda edizione, ivi, 1981.
- Id., *Scrittori giuliani*, Pàtron, Bologna 1980.
- Id., *Il segreto di Nadia B. La musa di Michelstaedter tra scandalo e tragedia*, Marsilio, Venezia 2010.
- G. Carchia, *Linguaggio e mistica in Carlo Michelstaedter*, in «Rivista di estetica», XXI (1981), n. 9, pp. 126-132.
- G. Catalfamo, *L'esistenzialismo di Carlo Michelstaedter*, in «Teoresi», I, 1, maggio-giugno 1946, pp. 150-168, e I, 2-3, luglio-ottobre 1946, pp. 126-134, poi in id., *Brer-diaeff, il metafisico della libertà e altri saggi sull'esistenzialismo*, Edizioni Ferrara, Messina 1953, pp. 227-261.
- G. Cattaneo, *La rivolta impossibile di Carlo Michelstaedter*, in «Aut-Aut», 37, gennaio 1957, pp. 85-92; poi come *Michelstaedter*, in Id., *Esperienze intellettuali del primo Novecento*, Mondadori, Milano 1968, pp. 13-29.
- E. Cecchi, *Un precursore dell'esistenzialismo*, in «Corriere della sera», 8 agosto 1958, anche in «L'Approdo letterario», IV, luglio-settembre 1958, pp. 44-48, poi come *Michelstaedter precursore dell'esistenzialismo*, in *Letteratura italiana del Novecento*, a cura di P. Citati, Mondadori, Milano 1972, vol. II, pp. 761-764.
- G. Ceronetti, *Michelstaedter e l'Ecclesiaste*, in *Qohélet o l'Ecclesiaste*, nuova edizione riveduta, Einaudi, Torino 1988, pp. 73-76, poi in *Qohélet. Colui che prende la parola*, versione e commenti di G. Ceronetti, Adelphi, Milano 2001, pp. 139-143.
- M. Cerrutti, *Carlo Michelstaedter*, Mursia, Milano 1967, nuova edizione, ivi, 1987.

- G. Chiavacci, *Il pensiero di Carlo Michelstaedter*, in «Giornale critico della filosofia italiana», V, 1924, n. 1, pp. 36-48 e n. 2, pp. 154-168.
- Id., *Carlo Michelstaedter e il problema della persuasione*, in «Leonardo», XVI, giugno-agosto 1947, pp. 129-146.
- G. Chiavacci – E. Garin, *Omaggio a Carlo Michelstaedter*, in «Studi goriziani», XXIV, luglio-dicembre 1958, pp. 17-31.
- M. Ciancetto, *Esistenzialismo e idealismo in Carlo Michelstaedter*, in «Teoresi», XV, 1960, n. 2-3, pp. 149-172, e n. 4, pp. 231-253.
- N. Cinquetti, *Michelstaedter. Il nulla e la folle speranza*, Edizioni Messaggero, Padova 2002.
- A. Comincini, *Il richiamo della persuasione. Studi su Carlo Michelstaedter*, Yorick, Latina 2007.
- S. Cumpeta, A. Michelis, a cura di, *Eredità di Carlo Michelstaedter*, Forum, Udine 2002.
- C. Curcio, *La logica della morte*, in «Mattino», 14 agosto 1922.
- N. Cusano, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011.
- Id., *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- A. Dal Sasso, *Dal divenire all'oltrepassare. La differenza ontologica nel pensiero di Emanuele Severino*, Aracne, Roma 2009.
- G. Debenedetti, *Carlo Michelstaedter*, in «Primo tempo», 15 ottobre 1922, poi in Id., *Saggi critici. Prima serie*, Solfaria, Firenze, 1929, pp. 33-46, poi Mondadori, Milano 1952, Il Saggiatore, Milano 1969, e infine in Id., *Saggi*, a cura di Alfonso Berardinelli, Mondadori, Milano 1999, pp. 141-155.

- D. De Leo, *Mistero e persuasione in Carlo Michelstaedter. Passando da Parmenide ed Eraclito*, Milella, Lecce 2003.
- Id., *Michelstaedter filosofo del "frammento"*, Milella, Lecce 2004.
- R. De Monticelli, *Il richiamo della persuasione. Lettere a Carlo Michelstaedter*, Marietti, Genova 1988.
- C. Fabbro, *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di Emanuele Severino*, Quadrievium, Genova 1981.
- M. Fortunato, *La protesta e l'impossibile. Cinque saggi su Michelstaedter*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- G. A. Franchi, *Carlo Michelstaedter pensatore della giustizia nell'epoca dello sterminio*, in «Studi goriziani», 78 (1994), pp. 75-114.
- Id., *Una disperata speranza. Profilo biografico di Carlo Michelstaedter*, Mimesis, Milano-Udine 2014.
- F. Fratta, *Il dovere dell'essere. Critica della metafisica e istanza etica in Carlo Michelstaedter*, Unicopli, Milano 1986.
- L. Furlan, *Carlo Michelstaedter. L'essere straniero di un intellettuale moderno*, LINT, Trieste 1999.
- U. Galimberti, *Emanuele Severino e la filosofia della prassi. Confronto con Heidegger e Jaspers*, in A. Petterlini – G. Brianese – G. Goggi, a cura di, *Le parole dell'essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 259-270.
- Id., *Il tramonto dell'occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers* [Marietti, Casale Monferrato, 1975], Feltrinelli, Milano 2005.

- E. Garin, *Carlo Michelstaedter*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXX, 3, luglio-settembre 1951, pp. 388-391, poi in Id., *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Bari 1966, pp. 33-37.
- G. Gentile, *Carlo Michelstaedter. La persuasione e la rettorica*, in «La critica», XX, 4, 20 novembre 1922, pp. 332-336, poi in Id., *Opere Complete. LII-LV. Frammenti di storia della filosofia. Parte terza: Saggi critici da «La critica»*, Le lettere, Firenze 1999, pp. 987-992.
- Id., *La teoria generale dello Spirito come atto puro*, in Id., *Opere complete. III*, Le lettere, Firenze 2003.
- V. Gerace, *La persuasione e la rettorica*, in «Il mondo», 11 Gennaio 1923.
- G. Goggi, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015.
- Id., *Al cuore del destino. Scritti filosofici sul pensiero di Emanuele Severino*, Mimesis, Milano-Udine 2014.
- T. Harrison, *The Michelstaedter enigma*, in «Differentia. Review of Italian thought», 8-9, Spring-Autumn 1999, pp. 125-141.
- Id., *Carlo Michelstaedter and the Metaphysics of Will*, in «Modern Language Notes», 106 (December 1991), n. 5, pp. 1012-1029.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927, tr. it. di Piero Chiodi, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano, 2005.
- Id., *Holzwege*, Klosterman, Frankfurt a. M., 1950, tr. it. di Pietro Chiodi, La nuova Italia, Firenze 1968.
- Id., *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.

- V. Intermite, *Carlo Michelstaedter. Società rettorica e coscienza persuasiva*, Atheneum, Firenze, 2008.
- C. La Rocca, *Nichilismo e retorica. Il pensiero di Carlo Michelstaedter*, ETS, Pisa, 1983.
- S. Lantier, *Il problema dell'esistenza autentica. A proposito di una recente interpretazione di Carlo Michelstaedter*, in «Studi goriziani», LxiV, luglio-dicembre 1986, pp. 71-86.
- C. Magris, *Carlo Michelstaedter. Il viaggio difficile*, in «Mondoperaio», XL, 4 aprile 1987, pp. 112-113.
- C. Marangon, *Il fiore dell'atto. L'orizzonte dell'escatologia ebraica nel pensiero di Carlo Michelstaedter*, in «Studi goriziani», LXXXVII-LXXXVIII, 1988, pp. 151-178.
- B. Marin, *Ricordo di Carlo Michelstaedter*, in id., *Inediti triestini*, Trieste, 1956, pp. 49-54, poi in «Studi goriziani», XXXII, luglio-dicembre 1962, pp. 101-107, pp. 101-107.
- A. Martuscelli, *I sentieri del giorno e della notte. La "disonestà tragica" di Michelstaedter* in «Studi filosofici. Annali del Dipartimento di filosofia e politica dell'Istituto Universitario Orientale», 2002-2003, 25-26, pp. 195-216.
- L. Messinese, *Essere e divenire nel pensiero di Emanuele Severino*, Città Nuova, Roma 1985.
- Id., *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla struttura originaria del sapere*, Mimesis, Milano-Udine 2008.
- Id., *Né laico né cattolico. Severino, la Chiesa, la filosofia*, Dedalo, Bari 2013.
- A. Michelis, *Carlo Michelstaedter. Il coraggio dell'impossibile*, Città Nuova, Roma 1997.

- Id., *Riflessioni sul pensiero e la vita di Carlo Michelstaedter*, in «Studi goriziani», LXXXVII-LXXXVIII, 1988, pp. 379-388.
- Id., *Carlo Michelstaedter: limite e giustizia, soglia iperbolica e mancanza costitutiva dell'esistenza umana*, in «Quaderni della Fondazione Centro Studi Augusto Del Noce», 2005-2006, pp. 293-303.
- C. Michelstaedter, *Opere*, a cura di G. Chiavacci, Sansoni, Firenze 1958.
- Id., *Opera grafica e pittorica*, a cura di S. Campailla, Istituto per gli incontri culturali mitteleuropei, Gorizia 1975.
- Id., *La persuasione e la retorica*, a cura di Sergio Campailla, Adelphi, Milano 1982.
- Id., *Epistolario*, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1983.
- Id., *Poesie*, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1987.
- Id., *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1988.
- Id., *L'immagine irraggiungibile. Dipinti e disegni di Carlo Michelstaedter*, a cura di A. Gallarotti, Edizioni della Laguna, Monfalcone 1992.
- Id., *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1995.
- Id., *Überzeugung und Rethorik*, traduzione tedesca a cura di F. Gerratana e S. Mainberger, Verlag Neue Kritik, Frankfurt a. M. 1999.
- Id., *Il prediletto punto d'appoggio della dialettica socratica e altri scritti*, a cura di G. A. Franchi, Mimesis, Milano 2000.
- Id., *Parmenide ed Eraclito – Empedocle. Appunti di filosofia*, a cura di A. Cariolato ed E. Fongaro, SE, Milano 2003.

- Id., *Sfugge la vita. Taccuni e appunti*, a cura di A. Michelis, Argano, Torino 2004.
- Id., *L'anima ignuda nell'isola dei beati. Scritti su Platone*, a cura di D. Micheletti, Diabasis, Reggio Emilia 2005.
- Id., *La persuasione e la retorica*, a cura di A. Comincini, Yorick, Latina, 2008, nuova edizione, Joker, Novi Ligure 2015.
- Id., *Il dialogo della salute (e altri scritti sul senso dell'esistenza)*, a cura di G. Brianese, Mimesis, Milano 2010.
- P. Michelstaedter Winteler, *Appunti per una biografia di Carlo Michelstaedter (1939)*, in S. Campailla, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, Pàtron, Bologna 1973.
- T. Moretti-Costanzi, *Un esistenzialista ante-litteram: Carlo Michelstaedter*, in AA. VV., *L'esistenzialismo*, a cura di Louis Pelloux, Studium, Roma 1943, pp. 159-172, ora in Id., *Opere*, Bompiani, Milano 2071-2082.
- Id., *L'asceta moderno*, Edizioni italiane, Roma 1945, nuova edizione aggiornata, Arte e storia, Roma 1952.
- F. Muzzioli, *Michelstaedter*, Milella, Lecce 1987.
- A. Negri, *Il lavoro e la città. Un saggio su Carlo Michelstaedter*, Edizioni Lavoro, Roma 1996.
- G. Pacelli, *Carlo Michelstaedter o della virtù senza premio*, Pellicani, Roma 2001.
- G. Papini, *Un suicidio metafisico*, in "Il Resto del Carlino", 5 Novembre 1910, p. 3, poi in Id., *Ventiquattro Cervelli*, Puccini, Ancona 1912, col titolo *Carlo Michelstaedter*, ora in Id., *Tutte le opere*, nel volume *Filosofia e letteratura*, Mondadori, Milano 1961, pp. 817-822.
- Parmenide, *Sulla natura*, a c. di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2001.

- C. Pellizzi, *Carlo Michelstaedter*, in «Italia Letteraria», I, 5 novembre 1923, pp. 1-2, poi compreso in *L'eroe di un errore*, in Id., *Gli spiriti della vigilia. Carlo Michelstaedter*, Giovanni Boine, Renato Serra, Vallecchi, Firenze 1924, pp. 19-85.
- R. Peluso, *Violenza dell'educazione e filosofia della violenza: Socrate e Michelstaedter*, in «Studi goriziani», XCI-XCII, 2000, pp. 113-122.
- Id., *L'identico e i molteplici. Meditazioni michelstaedteriane*, Loffredo, Napoli 2011.
- Id., *Michelstaedter al futuro*, La scuola di Pitagora, Napoli 2012.
- A. Perli, *Oltre il deserto. Poetica e Teoretica di Michelstaedter*, Pozzi, Ravenna 2009.
- R. Piccoli, su «The Monist», XXVI, Chicago, gennaio 1916.
- P. Pieri, *La differenza ebraica. Ebraismo e greicità in Michelstaedter*, Cappelli, Bologna 1984.
- Id., *La scienza del tragico. Saggio su Carlo Michelstaedter*, Cappelli, Bologna 1989.
- A. Piromalli, *Michelstaedter*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- M. Pistelli, *Carlo Michelstaedter. Poesia e ansia di assoluto*, Donzelli, Roma, 2009.
- Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
- G. Pulina, *L'imperfetto pessimista. Saggio sul pensiero di Carlo Michelstaedter*, Lalli, Poggibonsi 1996.
- J. Ranke, *Das Denken Carlo Michelstaedters. Ein Beitrag zur italienischen Existenzphilosophie*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XV, 1, 1961, pp. 101-123,

- tr. it. di D. Faucci, *Il pensiero di Carlo Michelstaedter. Un contributo allo studio dell'esistenzialismo italiano*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XLI (1962), 4, pp. 518-539.
- R. Rapino, *Carlo Michelstaedter: l'asintoto, il peso, l'assoluto, l'impossibile*, Egidio Troilo Editore, Bomba 1994.
- M. A. Raschini, *Note su Carlo Michelstaedter*, in «Giornale di metafisica», XIV, 5, settembre-ottobre 1959, pp. 658-676.
- Id., *Carlo Michelstaedter*, Marzorati, Milano 1965, nuova edizione aggiornata, col titolo: *Michelstaedter. La disperata devozione*, Cappelli, Bologna 1988, terza edizione aggiornata, col titolo: *Michelstaedter*, Marsilio, Venezia 2000.
- F. Rizzo, *Carlo Michelstaedter lettore di Hegel*, in «Filosofia e società», IV, 1976, 17-18, pp. 65-102.
- E. Salmann, *Contro Severino. Incanto e incubo del credere*, Piemme, Casale Monferrato 1996.
- L. Sanò, *Persuasione e violenza nel pensiero di Carlo Michelstaedter*, in «Iride», 18 (44), gennaio-aprile 2005, pp. 41-62.
- Id., *Leggere la persuasione e la retorica di Michelstaedter*, Ibis, Como-Pavia 2011.
- C. Scilironi, *Ontologia e storia nel pensiero di Emanuele Severino*, Francisci, Abano Terme, 1980.
- U. Segre, *Il personalismo di Carlo Michelstaedter*, il «Leonardo», 1947, pp. 139-146.
- L. Semeraro, *Lo svuotamento del futuro. Note su Michelstaedter*, Lecce, Milella 1986.

- G. Sessa, *Oltre la persuasione. Saggio su Carlo Michelstaedter*, Settimo Sigillo, Roma 2008.
- E. Severino, *Heidegger e la Metafisica*, Vannini, Brescia, 1950; seconda edizione, Adelphi, Milano 1994.
- Id., *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958; nuova edizione, con modifiche e una *Introduzione 1979*, Adelphi, Milano 1981.
- Id., *Studi di Filosofia della Prassi*, Vita e pensiero, Milano 1962; nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1984.
- Id., *Essenza del nichilismo. Saggi*, Paideia, Brescia 1972; seconda edizione ampliata, Adelphi, Milano 1982 (in nuova collana, ivi, 1995 e 2005).
- Id., *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma 1978; nuova edizione ampliata, ivi, 1981; terza edizione, col titolo *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, Rizzoli, Milano 2009.
- Id., *Téchne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milano 1979; seconda edizione, ivi, 1988; nuova edizione ampliata, Rizzoli, Milano 2002; nuova edizione, ivi (ma in altra collana), 2010.
- Id., *Legge e caso*, Adelphi, Milano 1979.
- Id., *Destino della necessità. Katà tò chreòn*, Adelphi, Milano 1980.
- Id., *Il caso Michelstaedter fra pensiero e poesia*, in «Corriere della sera», 16 Giugno 1982, poi in Id., *La strada*, Rizzoli, Milano 1983, pp. 244-247.
- Id., *A Cesare e a Dio*, Rizzoli, Milano 1983; nuova edizione, con una nuova «Prefazione 2007» e con il titolo: *A Cesare e a Dio. Guerra e violenza in controluce*, Rizzoli, Milano 2007.

- Id., *La strada*, Rizzoli, Milano 1983; nuova edizione, ivi, con il titolo *La strada. La follia e la gioia*, 2008 (in altra collana e con una “Prefazione 2008”, si è però utilizzata l’edizione del 1983).
- Id., *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano 1984; nuova edizione, con il titolo *La filosofia dai greci al nostro tempo*, 1996; quindi, ivi, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. Il pensiero antico e medioevale*, 2004.
- Id., *La filosofia moderna*, Rizzoli, Milano 1984; nuova edizione, ivi, 1991, quindi, ivi, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. Il pensiero moderno*, 2004.
- Id., *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985.
- Id., *Traduzione e interpretazione dell’«Oresteia» di Eschilo*, Rizzoli, Milano 1985.
- Id., *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano, 1986; nuova edizione, ivi, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. Il pensiero contemporaneo*, 2004.
- Id., *Carlo Michelstaedter. Discepolo infedele di Parmenide*, in «Mondoperaio», XL, 4, aprile 1987, pp. 114-115.
- Id., *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988; nuova edizione, ivi, 2008 (si è utilizzata l’edizione del 1988).
- Id., *Antologia filosofica*, Rizzoli, Milano 1988.
- Id., *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989; nuova edizione riveduta, con il titolo *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, Rizzoli, Milano 2006.
- Id., *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989.
- Id., *Il nulla e la poesia. Alla fine dell’età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990; nuova edizione, ivi, ma in altra collana, 2006.

- Id., *La guerra*, Rizzoli, Milano 1992.
- Id., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.
- Id., *Il declino del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1993; nuova edizione, ivi, ma in altra collana, 2007.
- Id., *Sortite. Piccoli scritti sui rimedi (e la gioia)*, Rizzoli, Milano 1994.
- Id., *Pensieri sul Cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995; nuova edizione, ivi, ma in altra collana, 2007.
- Id., *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995; seconda edizione, ivi, 2009.
- Id., *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1998; nuova edizione, ivi, ma in altra collana, 2006.
- Id., *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998; nuova edizione, ivi, ma in altra collana, 2009.
- Id., *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.
- Id., *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001.
- Id., *Dall'Islam a Prometeo*, Rizzoli, Milano 2003.
- Id., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano; il volume raccoglie scritti apparsi tra il 1955 e il 1963 e un saggio inedito composto tra il 2003 e il 2004.
- Id., *Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica*, Rizzoli, Milano 2006.
- Id., *L'identità della follia. Lezioni veneziane*, a cura di G. Brianeese, G. Goggi, I. Testoni, Rizzoli, Milano 2007.
- Id., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.
- Id., *L'identità del destino. Lezioni veneziane*, a cura di G. Brianeese, G. Goggi, I. Testoni, Rizzoli, Milano 2009.

- Id., *Discussioni intorno al senso della verità*, ETS, Pisa 2009.
- Id., *L'intima mano*, Adelphi, Milano 2010.
- Id., *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Rizzoli, Milano 2011; nuova edizione, ivi, ma in altra collana, 2012.
- Id., *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.
- Id., *Capitalismo senza futuro*, Rizzoli, Milano, 2012; nuova edizione, ivi, ma in altra collana, 2013.
- Id., *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013.
- Id., *La potenza dell'errare. Sulla storia dell'Occidente*, Rizzoli, Milano 2013.
- Id., *Dike*, Adelphi, Milano 2015.
- M. Simionato, *Nulla e negazione. L'aporia del nulla dopo Emanuele Severino*, Plus Editore, Pisa 2012.
- U. Spirito, recensione a *La persuasione e la rettorica*, in «Giornale critico della filosofia italiana», I, 1922, 3, pp. 395-404, poi come *Carlo Michelstaedter* in Id., *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Le Monnier, Firenze 1930, pp. 241-254, riedito da Bulzoni, Roma 1974, pp. 211-221.
- V. Stella, *Carlo Michelstaedter*, FERV, Roma 2002.
- G. Stellardi, *Perchè leggere Michelstaedter?*, in «Studi di italianistica nell'Africa australe», 17 (2004), n. 2, pp. 44-65.
- L. Superchi, *Carlo Michelstaedter (saggio critico)*, in «Rivista di Psicologia», 1932 I, pp. 26-45 e II, pp. 280-290.
- L. V. Tarca, *Verità, alienazione e metafisica. Rilettura critica della proposta filosofica di Emanuele Severino*, Mevio Washington, Sondrio 1980.
- Id., *Elenchos. Ragione e paradosso nella filosofia contemporanea*, Marietti, Genova 1993.

- Id., *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del sole, Napoli 2001.
- Id., *Filosofia ed esistenza oggi. La pratica filosofica tra epistémè e sophía*, in R. Madera – L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno mondadori, Milano 2003, pp. 111-220.
- Id., *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*, Ensemble, Treviso 2006.
- A. Testa, *Michelstaedter e i suoi critici*, in “Rassegna di filosofia”, II, 1953, pp. 350-367.
- Id., *Il pensiero di Carlo Michelstaedter*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, XXXIV, 1955, III serie, fasc. 3, pp. 325-345.
- I. Testoni, *Autopsia Filosofica*, Apogeo, Milano 2007.
- Id., *La frattura originaria*, Liguori, Napoli 2008.
- Id., *Dire l'indicibile come etica dell'attesa. Dal discorso di Emanuele Severino alla consapevolezza dell'errore nella soluzione del paradosso femminista*, in *La Filosofia futura*, N. 01/2013, *Discussioni su verità e contraddizione*, cit., pp. 61-83.
- Id., *Per un'etica politica contemporanea. Dalla questione del nazismo antisemita di Heidegger all'omnicrazia di Severino*, in *La Filosofia futura*, N. 04/2015, *Verità e individuo. Discussione su Heidegger e i Quaderni neri*, Mimesis, Milano-Udine pp. 113-125
- A. Tilgher, *Carlo Michelstaedter*, in «La stampa», 23 Dicembre 1922, p. 3, poi in Id., *Ricognizioni. Profili di scrittori e movimenti spirituali contemporanei italiani*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1924, pp. 92-102.
- G. Vattimo, *C'è una sola verità: il dolore*, in «La stampa» (inserto «Tuttolibri»), 23 Aprile, 1983.

- M. Veneziani, *Carlo Michelstaedter e la metafisica della gioventù*, AlboVersorio, Milano 2014.
- A. Verri, *Michelstaedter e il suo tempo*, Longo, Ravenna 1969.
- C. Vigna, *Il Frammento e l'intero*, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- M. Visentin, *Tra struttura e problema. Note intorno alla filosofia di Emanuele Severino*, Marsilio, Venezia 1982.
- V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992.
- Un amico, *Col pensiero a Carlo Michelstaedter nel I° anniversario della sua morte*, in «Corriere friulano» (17 Ottobre 1911).
- F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, nuova edizione riveduta e accresciuta, ivi, 2004.
- I. Zaratini, *Elogio a Carlo Michelstaedter*, in «Era Nuova», 11 ottobre 1922.



## *Indice*

<i>Prefazione</i> di Giorgio Brianese	p. 11
<i>Introduzione</i>	p. 21
<i>Parte Prima</i>	
<i>Commento a</i> La persuasione e la retorica	p. 29
<i>Prefazione</i>	p. 31
<i>I. Della persuasione</i>	p. 37
I. La persuasione	p. 37
II. L'illusione della persuasione	p. 46
III. Via alla persuasione	p. 86
<i>II. Della retorica</i>	p. 109
I. La retorica	p. 109
II. La costituzione della retorica	p. 129
III. La retorica nella vita	p. 142
I. Il singolo nella società	p. 143
1°. (L'altro lato dell'iperbole)	p. 143
2°. (La sicurezza)	p. 146
3°. (La riduzione della persona)	p. 152
4°. (Il massimo col minimo)	p. 159
II. Gli organi assimilatori	p. 162
1°. (Come si costituisca la <i>χολαχεία</i> sociale)	p. 163
2°. (Come la <i>χολαχεία</i> sociale si diffonda: la <i>δυσπαιδαγογία</i> )	p. 165

*Parte seconda*

<i>Interpretazione di Michelstaedter</i>	p. 169
1 “Che cosa” e “dove” si interpreta	p. 169
1.1 L’interpretare	p. 169
1.2 L’oggetto dell’interpretazione	p. 172
1.3 Impostazione e passaggio	p. 177
1.4 Nota metodologica	p. 182
2 La verità (e l’errore) dell’essere	p. 184
2.1 A partire dalla lettura severiniana di Michelstaedter	p. 184
2.2 Testimoniare, dare ragioni	p. 188
2.3 L’errore (e la verità) dell’essere	p. 191
2.4 Ancora sulle “due anime” che abitano il nostro petto	p. 204
2.5 Violenza e dolore	p. 210
2.6 Nota prospettica (per un chiarimento)	p. 217
2.7 Dall’alienazione alla sua storia	p. 222
3 La retorica, il suo seminatore e i suoi frutti	p. 225
3.1 Che cos’è la retorica	p. 225
3.2 Il guardiano dell’occidente è un ladro in guanti gialli	p. 231
3.3 La nostra epoca e il suo significato	p. 245
3.4 Assestamento	p. 254

<i>Parte terza</i>	
<i>Le altre interpretazioni di Michelstaedter</i>	p. 257
1 Introduzione	p. 257
2 Michelstaedter interpretato	p. 260
2.1 Dalla morte alle Opere del 1958	p. 260
2.2 Gli anni delle grandi interpretazioni	p. 274
2.3 Gli ultimi anni	p. 303
<i>Conclusioni</i>	
<i>(ancora sulla testimonianza della verità dell'essere)</i>	p. 305
<i>Bibliografia</i>	p. 325

Finito di stampare nel mese di dicembre 2016  
presso PressUp srl, Roma.