

# MICHELSTAEDTER E NIETZSCHE: L'UMWERTUNG DELL'IMPERATIVO KANTIANO

di Daniela De Leo

Nell'*Appendice Zur Kants Metaphsik der Sitten*<sup>1</sup> agli *Appunti di filosofia su Empedocle del 1910*, Michelstaedter affronta, in modo conciso, e aggiungo, sarcastico, le risposte della "sapienza kantiana" alle questioni morali, facendo nascere da esse nuove domande sulla genesi della morale: dalla domanda "quale origine abbia propriamente il bene e il male" a quella, più opportuna, di "quale valore abbiano in se stessi".

L'imperativo categorico kantiano è per Michelstaedter occasione di percorrere con nuovi interrogativi, «con nuovi occhi l'immensa, lontana e così nascosta regione della morale, della morale realmente esistita, realmente vissuta»<sup>2</sup>, quella zona dal colore *grigio*<sup>3</sup>, il documentato, l'effettivamente verificabile.

Il riferimento alle parole di Nietzsche, non è casuale, in quanto può essere rilevato, nell'enfasi espositiva e nelle argomentazioni sostenute in questa *Appendice*, l'accostamento di Michelstaedter alla filosofia del Tedesco<sup>4</sup>.

18 Il rilievo a prova del sostrato nietzscheano che sottende tale critica michelstaedteriana<sup>5</sup> è quello esplicitato nello scritto del 27 novembre 1908, in cui il Nostro pone in parallelo Nietzsche e Kant, in quella costante ricerca «del mistero dell'essere»<sup>6</sup>. Da un lato la «filosofia e la morale eroica»<sup>7</sup>, per cui l'uomo «fa d'una sua idea particolare l'universale intuizione della realtà e che abbatte ogni impedimento per far trionfare quest'idea ed esser così libero [...] allora ricrea o crea l'universo»<sup>8</sup>, dall'altro il «razionare» di Kant «ultima finzione del nostro egoismo?»<sup>9</sup>.

In quest'ottica, il percorso argomentativo intrapreso sarà quello, partendo dall'*Appendice* agli *Appunti su Empedocle* e vagliando la filigrana composita dell'opera michelstaedteriana, di affiancare al Goriziano un *compagno dotto, ardito e laborioso*<sup>10</sup>, del quale si risente viva la voce nel tono alla critica anti-kantiana: il Nietzsche che avverte, nella difficoltà del filosofo di Königsberg di ricondurre le cosiddette scienze della natura organica allo stesso statuto epistemologico cui sono ridotte le scienze della natura inorganica, la crisi della visione del mondo<sup>11</sup>.

La premessa, della critica michelstaedteriana, è l'asserzione kantiana che l'imperativo, oltre alla legge, non contiene che la necessità, per la massima, di essere conforme a tale legge, senza che la legge sottostia a nessuna condizione, di conseguenza non resta che l'universalità d'una legge in generale, a cui deve conformarsi la massima dell'azione, ed è soltanto questa conformità che l'imperativo presenta propriamente come necessaria<sup>12</sup>.

L'incastità delle conclusioni si evince fin dalle prime locuzioni di questa *Appendice*: «Der granze absolute Kant ist also nur die φιλοψυχία der Men-

scheit»<sup>13</sup>, fino a giungere ad asserire, in conclusione, che «quella domanda kantiana è una fredda rettorica di chi vuol giustificare il suo istinto *bestialmente morale*»<sup>14</sup>.

L'assoluto della legge kantiana in quanto universale mostra come l'interesse dell'io, del singolo, diventi per Kant l'interesse dell'umanità. Questo innalzamento, in realtà, produce per Michelstaedter, una ricaduta di senso: l'assoluto di queste leggi consiste solo nell'universalità, vale a dire nella possibilità della vita di tutti gli uomini. La volontà del singolo, le sue inclinazioni, il suo interesse vengono trasmessi all'umanità, «"Ich" wende zur Menschheit»<sup>15</sup>, la mia massima è la legge umana universale, il mio interesse è il più alto interesse morale umano. In tale prospettiva ermeneutica, l'interesse del singolo, perseguito per istinto o per calcolo, è l'effetto tangibile della riduzione della sapienza kantiana, in quanto fondata su proposito egoistico.

L'uomo kantiano è «piegato sotto un *dovere*. Che forza ha il *dovere*? O io riconosco per paura che per ottenere questo o quello scopo egoistico è necessario ch'io mi sottometta alla legge dell'ambiente e la morale è un puro istinto di conservazione. Oppure voglio il bene dell'ambiente e dovere e amore s'identificano. E la felicità corrisponde in ogni caso alla mia volontà libera (sia della mia abilità personale sia del bene universale)»<sup>16</sup>.

Nel primo caso, nel quale la morale per Michelstaedter è un puro istinto di conservazione, è quello in cui Kant rinviene nell'amor di sé il principio di legge universale: una natura la cui legge consistesse nel distruggere la vita proprio in virtù di quel sentimento che è destinato a promuoverla, cadrebbe in contraddizione con se stessa, quindi non sussisterebbe come natura. Dunque, è impossibile che quella massima possa valere come legge universale della natura, e risulta contraria al principio supremo di ogni dovere, del dovere reale che proviene dal principio unico suddetto: «si deve poter volere che una massima della nostra azione diventi una legge universale: ecco il canone del giudizio morale in generale»<sup>17</sup>.

In modo esplicativo, Michelstaedter così si esprime: «Ogni uomo sa il proprio interesse. E se l'istinto è niente per la posizione, l'interesse di questa posizione andrà <per> le vie dell'istinto; e l'uomo saprà che *così* egli può ott.<ottenere> il proprio ἀγαθόν [beneficio]. E non gli sarà punto utile né necessario quel ragionamento "sull'universalità". E se lo farà così rimarrà una affermazione insignificante come quella "che un terremoto è dannoso per una città ecc". Ma se davvero deve aver una forza, allora egli si domanda "che m'importa dell'umanità?" Che mi vale l'umanità? E immediatamente tutta la sua morale se ne va all'altro mondo. E in questo giudizio del valore egli avrà tanta poca sicurezza quanta *in ogni* discorso della "reine theoretische Verunft" [pura rappresentazione teoretica]. "La pura affermazione che una cosa è male per gli uomini non dice niente sul valore degli uomini quindi sul valore morale della "cosa"»<sup>18</sup>.

Michelstaedter fa la chiosa a tale argomentazione, arguendo: «"che io me lo prenda o non me lo prenda il permesso d'ammazzare questo non influisce sugli altri che restano legati in ogni caso – ergo nocemus»<sup>19</sup>. La sapienza di queste persone si riduce dunque al loro interesse personale ch'essi conoscono o per istinto o per calcolo, circa come ogni *bestia*»<sup>20</sup>.

Sfugge loro il possesso delle cose, la padronanza delle rispettive vite, in quanto non possono affermarsi nel futuro, ma solo in rapporto alla “cerchia finita”. Per il singolo «le cose non gli sono indifferenti ma giudicabili in riguardo a un fine. Questo fine che è nella sua coscienza gli è indiscutibile, fermo, luminoso fra le cose indifferenti [...] Questo è il cerchio senza uscita dell’individualità illusoria che afferma una persona, un fine, una ragione: la *persuasione inadeguata*, in ciò ch’è adeguata solo al mondo ch’essa si finge»<sup>21</sup>.

In questa immagine della “cerchia finita” è rinvenibile la “sufficienza” della persona, la sicurezza dell’adattamento a un codice di diritti e doveri, è la via kantiana, secondo Michelstaedter, delle individualità che domandano un valore e lo rapportano alla loro volontà libera e incrollabile.

«È cosa spregevole trar la legge per ciò ch’io devo fare da quanto vien fatto o anche per la considerazione di questi limitarla»<sup>22</sup>.

La critica michelstaedteriana alla morale kantiana, trova il suo apogeo nella condanna a questa “volontà di essere”, che è la persuasione illusoria per cui l’individuo vuole le cose valide in sé ed agisce come rivolto verso un fine certo. Il fine certo, la sua ragione d’essere, il senso che ha per lui ogni atto, non è nuovamente altro che il suo continuarsi. Questa affermazione di se stesso come individuo che ha la ragione in sé, altro non è che volontà di se stesso nel futuro. Ma se mancando di se stesso nel presente egli si vuole nel futuro, per la via di queste singole determinazioni, dei singoli bisogni, egli sfugge a se stesso, non può possedersi, avere la ragione di sé, in quanto è costretto ad attribuire valore alla propria persona e alle cose delle quali necessita per vivere. Le cose che lo attorniano sono l’unica realtà assoluta, indiscutibile, come il bene e il male: «egli non dice: “questo è per me”, ma “questo è”; non dice: “questo mi piace”, ma “è buono”: perché appunto l’io per cui la cosa è od è buona, è la sua *coscienza*, il suo *piacere*, la sua *attualità*, che per lui è ferma assoluta fuori del tempo. È *lui* ed è il mondo. E le cose del mondo *sono* buone o cattive [...] le cose non gli sono indifferenti ma giudicabili in riguardo a un fine. Questo fine che è nella sua coscienza gli è indiscutibile, fermo, luminoso fra le cose indifferenti»<sup>23</sup>.

L’uomo afferma nelle cose soltanto le relazioni superficiali, il suo piccolo mondo. E tanto è più piccolo tanto è facilmente riproducibile in cose diverse: «si prende il pesce con un po’ dell’acqua [...] e si getta in altra acqua; la pianta non colle nude radici, ma *con quel tanto* di terra, e si mette in un vaso; l’uomo *con i mezzi di sussistenza*, e si fa di lui quello che si vuole»<sup>24</sup>.

Questo è il “cerchio” senza uscita dell’individualità illusoria, che afferma una persona, un fine, una ragione, una coscienza: la *persuasione inadeguata*, in ciò che è adeguata solo al mondo che essa si finge. Ed è questo, per Michelstaedter il cerchio della filosofia kantiana, quello di una soggettività che si erige ad universalità, e che è, in verità, una ricaduta nella individualità illusoria. Sotto accusa è sia la morale che la *Weltanschauung* di Kant, in quanto ciò che esiste, secondo il Goriziano, deve cessare di essere tale se gli si toglie il futuro, il divenire, non l’essere è il postulato dell’esistenza: di nulla si può chiedere l’esserci, ed è l’esempio del peso che cade, del corpo chimico che aspetta il suo

affine<sup>25</sup>. «Non c'è sosta per chi porta un peso su per un'erta, ma quando lo deponga dovrà andarlo a riprender sotto ove sarà ripiombato»<sup>26</sup>.

In questa congerie di casi, il valore dei valori morali è posto in discussione, in quanto rapportabile ai *tópoi koinoí* (luoghi comuni) necessari per *vestire*<sup>27</sup> la persona sociale.

Questo comporta l'acquisizione di una posizione di primato della società rispetto all'individuo. La società è divenuta l'officina fondamentale dei giudizi di valore.

Con l'avvento della società prende avvio l'istituzione di una gerarchia di beni, fondata sulla distinzione tra padroni e schiavi, o per usare una metafora nietzscheana tra morale dei *signori* e quella del *gregge*.

Bene o male è allora in primo luogo tutto ciò che, rispettivamente, garantisce e rafforza o minaccia e indebolisce il potere del gruppo dominante.

«Gli uomini hanno trovato nella società un padrone migliore dei singoli padroni, perché non chiede loro una varietà di lavori, una potenza bastante alla sicurezza di fronte alla natura –ma solo quel piccolo e facile lavoro famigliare ed oscuro– purché lo si faccia così come a lei è utile, purché non si urti in nessun modo cogli interessi del padrone»<sup>28</sup>.

Ciò che, in linea generale, induce i più ad accogliere la gerarchia dei valori imposta è la paura, e non il dovere per il dovere. In una situazione di paura gli uomini non misurano le cose e le azioni in base al piacere o al dispiacere che esse procurano loro, ma fingono di condividere i giudizi di valore dominanti.

Col tempo questi giudizi si trasformano in abitudini, inducendo ad attribuire un valore supremo al sacrificio di sé e all'altruismo. Nell'interpretazione michelstaedteriana, ciò vuol dire che i più non fanno nulla per se stessi, ma soltanto per conformarsi ad un modello di uomo, che è solo una finzione costruita dalla società e da chi detiene il potere per il proprio vantaggio.

Sono individui ridotti a meccanismi, non vittime delle loro debolezze in balia del caso, «ma sufficienti e sicuri come divinità. – la loro degenerazione è detta educazione civile, la loro fame è attività di progresso, la loro paura è la morale, la loro violenza, il loro odio egoistico. [...] È il regno della retorica»<sup>29</sup>. Il regno in cui «addomesticati» allo stesso modo gli uomini useranno le parole come semplici termini tecnici: «come [...] si dice “forza d'attrazione”, che non dice niente ma vuol significar solo quel complesso di effetti che tutti hanno vicini, ai quali bisogna pur supporre una causa sufficiente, così allora si dirà: virtù, morale, dovere, religione, popolo, dio, bontà, giustizia, sentimento, bene, male, utile, inutile, ecc. E s'intenderanno rigorosamente quelle date relazioni della vita: i *tópoi koinoí* saranno fermi come quelli scientifici»<sup>30</sup>. La fornitrice di questi *tópoi koinoí* è la scienza.

Ma la casa della scienza è costruita sul *terreno vulcanico*<sup>31</sup>, sempre pronta a farla saltare in aria, ciò vuol dire che le proposizioni scientifiche non possono più pretendersi esatte fuori del divenire storico dell'uomo.

L'accostamento è alla polemica nietzscheana<sup>32</sup> intorno al valore conoscitivo della scienza, che risuona nella centralità del pensiero michelstaedteriano, speculare alla messa fuori gioco del pensiero sistematico di matrice hegeliana.

Per esplicitare l'ipotesi di fondo che accomuna, nella critica alla scienza e alla società, le due filosofie<sup>33</sup>, lasciamo parlare lo stesso Michelstaedter: «l'uomo [...] solo di fronte al grande mistero dell'essere che egli non indaga ma intuisce; solo di fronte agli altri uomini, che come lui vivono soli e selvaggi senza la parola che veli e turbi l'unità dell'essere, senza la società che elevi a codice l'egoismo e la conservazione degli uomini, e mentre li toglie dall'universalità della loro incoscienza, li avvicina in servitù che la paura ha creato e faccia loro crescere sotto la propria egidia ipocrita le tante piccole e grandi viltà sentimentali, che la crescente finzione morale codifica. Così credo parlasse un giorno un germanico Zaratustra»<sup>34</sup>.

È la retorica della scienza che separa il fenomeno dall'affermazione individuale, occorre, dunque, attuare l'*Umwertung*, il capovolgimento dei valori. Guardare «il quadro generale della vita e dell'esistenza» per «servirsi delle singole scienze senza danneggiarsi: infatti senza un tale quadro complessivo regolatore, esse sono fili che non portano mai alla fine e che rendono il corso della nostra vita ancora più confuso e labirintico»<sup>35</sup>.

Riprendendo le parole del profeta Isaia, Michelstaedter accusa gli scienziati moderni di avere dei microscopi e non vedere, microfoni e non sentire. E suggerisce, come prova della soggettività nell'oggettività scientifica, di fare l'esperimento di «Gilliat nei *Lavoratori del mare* quando si lascia uccidere dall'acqua che monta, seduto sullo scoglio»<sup>36</sup>. Nessuna cosa è per sé, ma in riguardo ad una coscienza, non c'è possesso d'una cosa, ma solo mutarsi in riguardo ad una cosa, entrare in relazione con una cosa.

22

Nelle trame dei rapporti costituiti l'uomo vi immette se stesso per una qualunque affermazione di sé, come coscienza di quel rapporto. «*Determinazione è attribuzione di valore: coscienza*»<sup>37</sup>. Parafrasando Husserl: ogni atto implica intenzionalmente un ambito più vasto che alla fine risulta essere l'intero mondo come orizzonte universale, il mondo è soltanto per un io e che l'io è soltanto in quanto proiettato in un'esperienza di mondo. L'esito al quale perviene Michelstaedter è indicativo della necessità del rapporto medesimo – coscienza/realtà, mettendo in discussione l'unicità assoluta della realtà sia in se stessa che nella coscienza individuale.

Con l'oggettività la scienza, implica la rinuncia totale dell'individualità, in quanto considera i valori dei sensi, o i dati statistici dei bisogni materiali come ultimi valori.

Sulle orme di Nietzsche, il Goriziano direbbe che, crollata la retorica, sopravvive la dolorosa tensione dell'essere: «e l'uomo s'innalza eroicamente e si purifica: le arti imitative lo rappresentano nei suoi vari atteggiamenti misticamente eroici, la musica manifesta l'empito della sua volontà»<sup>38</sup>.

«Così dunque nella società organizzata ognuno violenta l'altro attraverso l'onnipotenza dell'organizzazione, ognuno è materia e forma, schiavo e padrone ad un tempo per ciò che la comune convenienza a tutti comuni diritti conceda ed imponga comuni doveri»<sup>39</sup>.

La trama della loro vita è sottesa dalla paura del dolore: «questo dolore accomuna tutte le cose che vivono senza persuasione, che come vivono temono la morte»<sup>40</sup>. La paura della morte induce gli uomini a prendersi cura di un

futuro che è ripetizione del presente, contaminato dalle loro visioni sufficienti. Ma se a questo presente non si riconosce alcun valore, niente ha valore.

La validità implicita nel termine valore è una validità che si può intendere o come provvisoria o come assoluta.

Gli uomini hanno bisogno, nella allegoria michelstaedteriana, per la loro esistenza, d'attribuire valore alle cose nell'atto stesso che le cercano, e nello stesso tempo riscontrare la loro vita non essere in queste, ma «*esser libera nella persuasione e fuori di quei bisogni*. Perciò il valore di quelle cose non confessano essere in riguardo al loro bisogno finito; ma sotto sotto c'è il valore assoluto nel quale essi s'affermano come assoluti»<sup>41</sup>.

Ma questo 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»<sup>42</sup>.

Michelstaedter e Nietzsche si ritrovano sullo stesso piano nel pretesto per distruggere i punti cardinali, i valori, la possibilità di indicare un qualsiasi termine e di usarlo in una assoluta identità con se stesso. La logica dell'identità è sopraffatta da una logica che non concepisce nessun termine in una inconcussa ed assoluta identità con se stesso. Il riferimento testuale è incastonato all'interno della *Lettera del gennaio 1907 alla famiglia*, dove è esplicitato quel concetto prettamente nietzscheano: «l'uomo superiore nel suo immediato congiungimento d'amore, d'entusiasmo con la natura, con le forze vive della vita, al di fuori della società, al di fuori quindi da tutti i suoi concetti morali, ha diritto di schiacciare senza riguardo, a questi concetti, tutte le barriere che la società gli mette fra il suo amore e il conseguimento del suo ideale»<sup>43</sup>.

Da qui la rivolta, verso la sufficienza del piano mondano, radicata nell'esigenza morale dell'uomo che non si accetta come assorbito dalle categorie trascendentali. Ribellione di colui che è arrivato alla conoscenza della persistenza irreparabile di tutte le cose nella loro qualunque instabilità.

Questo è il composto dal quale Michelstaedter sferra la critica contro la filosofia kantiana.

Come Nietzsche, il Goriziano asserisce che la centralità del soggetto della rivoluzione copernicana, declamata nella filosofia di Kant, finisce col riprodurre in un'altra situazione quella centralità della terra e soprattutto la sua immobilità secondo la concezione tolemaica. «Dopo Copernico l'uomo scivola sempre più verso una X»<sup>44</sup>. Prendendo come punto di partenza la filosofia kantiana si giungerebbe: «da una forma di scetticismo e relativismo corrosivo e smiuzzatore»<sup>45</sup> a «quello scoraggiamento e quel disperare di tutta la verità»<sup>46</sup>.

Inoltre, Kant considera il mondo reale nella sua oggettività, nella sua alterità rispetto al soggetto di conoscenza, infatti sebbene cerchi di vedere, nella sua *Critica della ragion pura*, come un mondo delle cose possa diventare un cosmo conoscitivo, non nega mai la realtà in sé e per sé, l'indipendenza delle cose rispetto al soggetto di conoscenza.

Questa vastità di contingenze è rapportabile all'impulso kantiano di una coscienza assoluta, che in Michelstaedter non può essere legittimata, in quanto la coscienza non sarebbe altro che volontà dell'assoluto cristallizzata nella sua illusione.

Applicare le categorie e gli a priori, dunque, vuol dire di fatto, per il Goriziano, l'illusione dell'individualità, assegnare, cioè, i più diversi significati e fini alla realtà, in quanto si riporta la conoscenza alla coscienza individuale, che si erige a coscienza assoluta. *L'esserci consci*<sup>47</sup> è irrimediabilmente perduto.

Dalla confutazione delle posizioni teoretiche kantiane, si pongono le basi del Michelstaedter moralista: è necessario un soggetto se l'oggetto esiste anche senza di lui? Oppure se si osservano le cose senza essere spinti dai bisogni, la coscienza e la cosa, il soggetto e l'oggetto si compenetrano indivisibilmente nell'attualità del presente?

Il *sum* tratto dal *cogito* è, per Michelstaedter, un errore implicito di logica, in cui l'uomo, rinvenendo la forma assoluta, traccia le linee dalle relazioni vitali ad un punto messo come assoluto. La coscienza «nel punto che nel presente [...] entra *in relazione* con la data cosa, essa si crede nell'atto del possesso e non è che una determinata potenza [...] L'*Attualità* – ogni presente, quella che ogni volta, in ogni modo è detta vita, è l'infinitamente vario congiungersi della *potenza* localizzata determinatamente negli aspetti infinitamente vari: come coscienza, per la quale ogni volta nell'instabilità è stabile il suo correlato. [...] Il senso della vita *αλλοιοῦται δ'ἄλλωσπερ δ'ἄλλοταν συμμαγῆ θνώματα θνώμασιν* [varia come quando si mescolino profumi a profumi]»<sup>48</sup>.

Il mondo non è significato una volta per sempre, non si ha più una immagine del mondo, ma infinite immagini del mondo. Decostruita la logica dell'identità vacilla anche la sintassi: «la lingua non c'è ma devi crearla, devi crear il mondo, devi crear ogni cosa»<sup>49</sup>. *L'uomo è solo nel deserto*<sup>50</sup> e deve creare tutto da sé, e *crear sé stesso per avere il valore individuale*<sup>51</sup>, deve fare *di sé stesso fiamma*<sup>52</sup>.

La critica michelstaedteriana si intreccia con quella nietzscheana<sup>53</sup>, indirizzata a tutta una impostazione oggettivista e rappresentazionalista ereditata da Cartesio. L'uomo finge di credere che ci sia un mondo indipendente dal soggetto, che possa averne una rappresentazione corretta e che la correttezza di questa descrizione del mondo passi attraverso la corrispondenza fra pensiero e realtà.

Per smontare la versione oggettivista imperante nella storia del pensiero, Nietzsche revisiona il linguaggio perché è al suo interno che risiede la costruzione del mondo<sup>54</sup>. Il linguaggio organizza il mondo in generi, categorizza gli oggetti in funzione delle necessità umane e costruisce un mondo raggruppando ed ordinando il suo contenuto in funzione di preferenze umane incontrate in certe proprietà delle cose.

Comprendere il mondo è dunque possederlo.

L'esperienza sensibile *cogitandola* non può essere resa assoluta. La realtà percepita dai sensi e quella rielaborata dal pensiero non rappresentano la medesima cosa, ma son due conoscenze una in rapporto all'altra. Per spiegare questa dicotomia gnoseologica, Michelstaedter ricorre all'esempio della *punta*: «noi tutti sappiamo che la punta punge: ma invano vorrei ridur questo mio sapere a un'esperienza oggettiva: l'occhio vedrebbe una forma puntiva conficcarsi in una mano e gocce di sangue sortirne –e la mano sentirebbe una spiacevole impressione, *ma io non saprei che la punta punge*, poiché l'occhio non ha da esser il mio occhio, la mano la mia mano, s'io pur voglia esser

*oggettivo*; e la contemporaneità delle due esperienze per l'osservatore oggettivo deve esser un caso, che egli ben si guardi dal costituire a regola –appena dopo ripetute energiche esperienze egli potrebbe azzardare l'ipotesi che forse le due cose dovrebbero avere un certo “legame di causa”–»<sup>55</sup>.

Il nesso di correlatività –di soggetto e oggetto– che Michelstaedter pone alla base della concezione della coscienza, ritorna qui per stabilire l'unità organica e vitale del rapporto uomo-natura.

«Lo stomaco non ha fame per sé *ma per il corpo*. Lo stomaco solo è assorbito dal mangiare –il corpo per esser assorto nel mangiare, non ne è assorbito; quello esaurisce insieme il cibo e sé stesso in ciò che è tutto fame, –questo esaurendo col mangiare la fame– ha più buona speranza di continuare. –La soddisfazione della determinata deficienza dà modo al complesso delle determinazioni di deficere ancora. Il complesso si dice sazio in quel riguardo senz'esser sazio del tutto: poiché nell'affermarsi di quella determinazione c'è come *criterio la previsione delle altre*: il complesso delle determinazioni non è un caos ma un *organismo*»<sup>56</sup>. Non qui la natura e là l'uomo, ma unità vitale e organica di entrambi i termini in costante correlazione, se così non fosse invano l'uomo tenterebbe di impossessarsi della cosa che lo attrae, *finita e non in lui sarebbe la correlatività*<sup>57</sup>.

«La vita è un'infinita *correlatività di coscienza*»<sup>58</sup>.

Un accostamento alla fenomenologia husserliana e propriamente alla realtà dell'intenzionalità, che si rivela come la proprietà della nostra coscienza di essere sempre correlata al mondo esperito nel suo complesso. Poiché ciascun ente esperito è circondato da un orizzonte di rimandi, ogni atto implica intenzionalmente un ambito più vasto che alla fine risulta essere l'intero mondo come orizzonte universale. Per questo motivo, la coscienza intenzionale è vita che esperisce il mondo: il mondo è soltanto per un io, e l'io è soltanto in quanto proiettato in un'esperienza di mondo.

Il rapporto con le cose è di reciproco condizionamento, asserisce Michelstaedter: l'io dà valore alle cose, le cose volute riconfermano l'esserci dell'io.

In tale visione, la percezione non è solo affezione, passiva e ricettiva, ma è anche un io posso che afferra, apprende, riconosce gli oggetti. Queste interpretazioni si snodano in maniera molto simile a quella della fenomenologia husserliana: «nell'atto in cui l'io cede all'oggetto è sottentrata una nuova tendenza che è diretta dall'io all'oggetto»<sup>59</sup>.

Nello specifico, nell'intendere il rapporto del mondo in un costante reciproco condizionamento con il soggetto, Michelstaedter, da un lato, rende il mondo stesso mero strumento e conduce al disconoscimento, che sarà anche heideggeriano, di un proprio valore oggettivo, pervenendo a *sospettare dell'idea di mondo*, usando una metafora nietzscheana, e di tutto ciò che è contenuto o realizzato al suo interno.

Dall'altro, come Nietzsche, il Goriziano respinge la soggettività quale astratto principio, quello di un io che pretende essere ciò che non è, e costruirsi su un metro assoluto che nessuna unità di misura gli può fornire, in difesa dell'“io”, sentito come finitezza spirituale, quell'io al quale tutte le cose sono insufficienti, giungendo all'altra forma di strumentalità, quella dell'io di fronte alle cose.

Nell'orientamento che mette in gioco una rete di rapporti che hanno la loro ori-

gine nella vita di esperienza<sup>60</sup> complessiva della particolare soggettività che la effettua, permane solo il rapporto tra il soggetto e l'oggetto, come unico principio di individuazione: «A ognuno il suo mondo è mondo: e il valore di quel mondo è il correlativo della sua valenza, il sapore il correlativo della sapienza»<sup>61</sup>.

La positività di questo rapporto come identità è rinvenibile nella «coscienza più vasta» in cui «la stessa cosa è più *reale*, poiché riflette quella vita più vasta. Questa l'*ha* di più poiché nella sua affermazione ci sono i modi della previsione più organizzata a una vasta vita, sufficiente a eliminare maggior vastità di contingenze, che ha *certa, finita, vicina nell'attimo una maggior lontananza*. Come quando due giocano agli scacchi, che le stesse figure per l'uno e per l'altro non sono le stesse, poiché per l'uno hanno una vasta cerchia di possibilità connesse l'una all'altra, a esser sufficienti in una lontana previsione a tutte le possibilità dell'avversario; – per questo, che gli sia inferiore, s'esauriscono in una breve cerchia di mosse che non possono connettersi che a un piccolo piano vicino, mentre le mosse dell'altro gli sono una incomprendibile contingenza per la quale via via egli si vede scalzati i suoi piccoli piani ed è necessitato, ogni volta alla nuova situazione adattandosi, a ricominciarli»<sup>62</sup>.

Ciò che guida l'uomo alla conoscenza della realtà sensibile è rinvenibile negli uomini in quella facoltà del prevedere, che li colloca in un piano *diverso* rispetto agli animali, e che è riscontrabile nella paura e nel desiderio che creano le gerarchie di valori in correlazione alla vita individuale.

Abolito l'orizzonte della trascendenza, della metafisica, la conoscenza veritativa è una costruzione dell'uomo, la verità da raggiungere è una *aletheia*, qualcosa che esce dal nascondimento, da portare alla luce di volta in volta, mai una volta per sempre. È l'impulso alla verità, che chiede soltanto «a che vale in generale l'esistenza?»<sup>63</sup>.

Non c'è più posto per una comprensione comune delle cose, anche delle cose più umili, ma c'è un non sapere dire che cosa è questo o che cosa è quello.

«Dove è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso?»<sup>64</sup>.

Il nichilismo metafisico accomuna le due filosofie, quella michelstaedteriana e quella nietzscheana, quale punto di partenza. Diverso è lo sbocco argomentativo sul piano etico.

Nella divinizzazione dell'uomo come volontà di potenza Nietzsche trova l'unica manifestazione che salvi la vita nella sua essenza. Ma questa è ancora vita nel mondo, fra le cose.

Di contro Michelstaedter invoca insistentemente la deficienza, come inconsistenza, della presenza di una absolutezza riempita di cose e voluta in correlazione alla propria persona.

Se, come per il filosofo tedesco, la vocazione, quale tensione alla libertà, è assoluta, il tempo e lo spazio mi rideterminano in quell'atto dell'isolamento assoluto: sono nel mondo ma non ne dipendo più. La vita consiste, per il Goriziano, nel non adattarsi ad alcuna via.

«Che giova, dunque, parlare di categorie e di principi e di apriorismi sottintendendo una *cosa in sé*, un mondo *assoluto*: ma se quello fosse non risareb-

be questo. [...] È la nostra coscienza che [...] ci finge un essere assoluto [...]: dando sé per prova dal mondo di là il mondo di là per prova di sé – Mentre proprio essa coscienza è prova che non c'è una coscienza assoluta. (Che se quella ci fosse questa non ci sarebbe)»<sup>65</sup>.

Il parallelo è nuovamente, con Nietzsche, che comprende la necessità umana di costruire concetti mediante il raggruppamento schematizzato di esperienze simili, per l'esigenza di rappresentare il mondo per pensarlo.

È quello che Nietzsche chiama *l'impulso verso la costruzione di metafore*, che restano chiuse all'interno del linguaggio: «quell'impulso a formare metafore, quell'impulso fondamentale dell'uomo da cui non si può prescindere neppure per un istante, poiché in tal modo si prescinderebbe dall'uomo stesso, risulta in verità non già represso, ma a stento amministrato, dal fatto che con i suoi prodotti evanescenti, i concetti, sia stato costruito per lui un nuovo mondo, regolare e rigido, come roccaforte»<sup>66</sup>.

Nel campo di quegli schemi è possibile costruire un ordine piramidale, creare un mondo di leggi, di delimitazioni, che si contrapponga ormai, all'altro mondo intuitivo delle prime impressioni come *qualcosa di più solido, di più generale, più noto, di più umano*, e quindi come *l'elemento regolatore ed imperativo*<sup>67</sup>. Questo è il meccanismo di possesso del mondo, ma è anche *il rischio*.

Come risolutivo si eleva il monito socratico del rispetto: «l'anima trova la propria felicità e la sapienza in questa suprema virtù umana»<sup>68</sup>.

Per Socrate il valore dell'umanità non è un dovere astratto: «quando il ragionamento sulla possibile universalizzazione della propria massima incute *rispetto*, l'individuo *sa* quanto più vale la vita dell'umanità che la sua vita individuale, perché *vuole* quella soltanto. E alla sua bontà umana corrisponde la somma saggezza umana»<sup>69</sup>. La dialettica socratica riempie di «valore i valori comuni»<sup>70</sup>. L'esempio lo si trova nel testo *Il prediletto punto d'appoggio della dialettica socratica* del 1910, in cui Michelstaedter discute con Socrate sul significato del "bene": «lo indico, un bene. Socrate mi fa convenire che il bene non può far male; e mi porta col mio bene in una contingenza dove esso è male. Io mostro di non curarmi più ch'esso sia bene purché sia il mio comodo. E Socrate mi chiede cosa sia piacevole pel corpo, dormire, mangiare cose dolci, ecc. o mangiar sobriamente e faticare negli esercizi ginnastici. Io convengo che il primo. Socrate allora mi chiede se anche il più comodo pel corpo. Io convengo che no. Sicché è bene pel corpo non il capriccio della piacevolezza, ma ciò che è conveniente alla sua natura»<sup>71</sup>. Dunque, Michelstaedter, riprendendo Socrate<sup>72</sup> rinviene nella natura dell'individuo la sede del bene. Una natura che gli uomini ignorano, in quanto non si curano di conoscere, illusi dai beni apparenti, e non è che la voce della «propria richiesta d'un essere, d'un possesso attuale; la voce della deficienza»<sup>73</sup>. Ed è proprio questa deficienza, che Socrate vive *più vasta*, che può portare il filosofo greco a parlare *in modo vicino e distinto la voce lontana* della persuasione. «Egli può condurmi per mano [...] e tutte le cose, che colla loro attrattiva vincendomi mi rendono schiavo del cieco giro della mia illusione, egli mi può così far vedere fragili e vane [...] sì ch'io senta raccolta la mia vita, e con maggior forza, uniti i frammentari accenti del mio dolore, chieda un valore sicuro, chieda dove fondar in loco stabile mia speme»<sup>74</sup>.

Il bene dell'umanità che egli vuole, lo vuole come il proprio bene, dell'umanità avrà rispetto soltanto colui che saprà il valore dell'umanità, rispetto a lui stesso: cioè colui che vorrà il bene dell'umanità come il proprio bene»<sup>75</sup>. L'uomo di fronte al proprio simile non deve comunicare il proprio valore individuale, deve attribuir valore all'altro, come *persona che nega, che soffre, che non ha, ch'egli sente dentro di sé*: «e questa persona in lui rispettando negare l'apparente valore, e più vicine portare le cose lontane e più lontane cose far vivere nel presente»<sup>76</sup>.

Quest'uomo non avrà alcun bisogno di chiedere di fronte a un caso peculiare come bisogna agire, perché ognuno possa uniformarsi a quell'azione, per il bene dell'umanità stessa, reagirebbe con lo sdegno e l'amore immediato quali essi sgorgano da una *ben definita volontà*.

Nel cosmo michelstaedteriano della privazione, dove a domandare è l'ineguatezza della individualità illusoria, il valore fondante la morale diviene la *realtà*, la via socratica, il Logos eracliteo<sup>77</sup>, l'attività filosofica: il vero sapere equivale non al possesso, ma alla ricerca del correlativo, a quella *tensione-a*, quale atto morale. La vera conoscenza sta nel cercarsi e nel volersi in questa ricerca, non nel possesso di una qualunque, non realizzabile, consistenza. «Essere liberamente e interamente se stesso»<sup>78</sup>.

Il persuaso deve prendere su di sé la responsabilità e in sé la sicurezza della propria vita, che altri non gli può dare: deve creare sé e il mondo, deve essere padrone e non schiavo nella propria casa. Ma che cosa è la vita? La risposta è nello *Scritto del 1910*, in cui Michelstaedter dialoga con Socrate: «la vita non ha altro scopo se non la vita stessa»<sup>79</sup>.

«L'uomo deve farsi una via per riuscire alla vita e non per muoversi fra gli altri, per trar gli altri con sé e non per chiedere i premi che sono e non sono nelle vie degli uomini»<sup>80</sup>.

Così l'uomo deve avere la ragione di sé, e averla in sé per darla, senza soste *battendo la dura via lavorare nel vivo il valore individuale*<sup>81</sup>, riempiendo la propria vita di negazioni. La conseguenza è la rimostranza michelstaedteriana alla morale kantiana: «reagisci al bisogno d'affermare l'individualità illusoria, abbi l'onestà di negare la tua stessa violenza, il coraggio di vivere tutto il dolore della tua insufficienza in ogni punto – per giungere ad affermare la persona che ha in sé la ragione, per comunicare il *valore individuale*: ed esser *in uno persuaso tu ed il mondo*»<sup>82</sup>.

Si tratta, in altre parole, di elaborare una *genealogia della morale*, senza assumere l'uomo come un'entità fissa, immutabile nel tempo; l'uomo per Michelstaedter, come per Nietzsche, è divenuto e diviene e in esso matura il bisogno individuale di azione riformatrice. L'assolutezza dei valori morali sia per l'uomo della persuasione, che per lo Zarathustra è assolutezza vissuta, sperimentata, voluta, prima ancora che proclamata, esigenza radicale che cancella ogni norma preesistente e si fa forma e contenuto insieme, via e verità, vita assoluta.

Ciò significa che non esistono valori assoluti, ma che i valori e le norme morali, alle quali la vita viene di volta in volta assoggettata, hanno la loro radice nella vita stessa e, quindi, sono il prodotto di fattori *umani, troppo umani*.

<sup>1</sup> Nel manoscritto di Michelstaedter, *Appunti di filosofia su Empedocle*, l'*Appendice Zur Kants Metaphysik der Sitten* è da pagina 27 a pagina 34. Per la trascrizione del manoscritto rimando al mio studio critico: D. DE LEO, *Michelstaedter filosofo del "frammento"*. In *Appendice: CARLO MICHELSTAEDTER, Appunti di filosofia: Empedocle, Platone, Zenone stoico*, Milella, Lecce 2004, pp. 52-62. Oltre agli *Appunti di filosofia su Empedocle* nel libro sono riproposti anche gli appunti di Michelstaedter su *Zenone stoico* e *Platone* (Ivi, pp. 63-96), in cui il Nostro si cimenta sul confronto-conflitto tra unità e molteplicità, due posizioni inconciliabili nella loro assolutezza, che vengono affrontate secondo una ermeneutica che le troverà inseparabili e inestricabilmente connesse.

<sup>2</sup> F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale Scelta di frammenti postumi 1886-1887*, a cura di G. Colli e M. Montanari, Mondadori, Milano 1979, p. 11.

<sup>3</sup> È la direzione verso l'*effettiva storia della morale*, non di quella costruita *sulle nuvole*: «è anzi del tutto evidente quale colore debba essere per una genealogia della morale cento volte più importante del bianco delle nuvole; intendo dire il *grigio*, il documentato, l'effettivamente verificabile, l'effettivamente esistito, insomma tutta la lunga, difficilmente decifrabile, scrittura geroglifica del passato morale dell'uomo!», *Ibidem*.

<sup>4</sup> La domanda se esista o meno una presunta filiazione di Michelstaedter con la filosofia di Nietzsche è legittima, e una risposta immediata, frutto di una analisi sommaria, porterebbe ad escluderla, in quanto il fulcro della filosofia del Goriziano, la persuasione, è certamente un valore. Dunque, proprio il fondamento del pensiero filosofico michelstaedteriano, non è certo passato al vaglio della speculazione nietzscheana. Pur tuttavia esaminando attentamente gli effettivi riscontri testuali, si possono notare, nella filosofia di Michelstaedter, tematiche *fortemente* nietzscheane, che influenzano le interpretazioni critiche e le scelte teoretiche del Nostro. Michelsatедter si accosta al Nietzsche del secondo periodo, mutando da quest'ultimo l'idea di una filosofia in rivolta contro quel tipo di società sottomessa all'ideologia borghese.

Di seguito si ripropongono stralci di testi dell'opera di Michelstaedter, per poter sottolineare queste ricadute nietzscheane, alla quali si fa riferimento nel saggio presente.

I rimandi espliciti al filosofo tedesco, nelle opere del Goriziano, si contano sulle dita di una mano, in *La persuasione e la retorica*, Nietzsche, risulta praticamente ignorato. È menzionato nelle lettere e in qualche appunto contenuto nelle *Opere complete* a cura di Gaetano Chiavacci.

– *Lettera del gennaio 1907 alla famiglia* (in C. MICHELSTAEDTER, *Epistolario*, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1983, pp. 166-168). In cui Michelstaedter descrive le impressioni avute andando a teatro ad assistere ad una *pièce*: *Più che l'amore* di Gabriele D'Annunzio. In questa lettera così scrive: «questa sera andai a sentire *Più che l'Amore* – il concetto è prettamente Dannunziano, o meglio Nietzscheano», (Ivi, p. 167). In questa asserzione il Nostro, mostra di non leggere Nietzsche attraverso D'Annunzio, bensì quest'ultimo attraverso Nietzsche. Il *concetto* è esplicitato poco innanzi: «l'uomo superiore nel suo immediato congiungimento d'amore, d'entusiasmo con la natura, con le forze vive della vita, al di fuori della società, al di fuori quindi da tutti i suoi concetti morali, ha diritto di schiacciare senza riguardo, a questi concetti, tutte le barriere che la società gli mette fra il suo amore e il conseguimento del suo ideale», (*Ibidem*). Le figure che si contrappongono in questo quadro riassuntivo, del *concetto prettamente Nietzscheano* sono: individuo-società; forze vive della vita [la *fedeltà alla terra* e il *si alla vita* dice Zarathustra]-concetti morali; il suo amore-conseguimento del suo ideale. Per realizzare le proprie aspirazioni l'*uomo superiore* deve, da un lato, aderire alle *forze della natura*, ed è un aderire immediato ed entusiastico, dall'altro deve "tendere-a". in questa riflessione, sembra già enuclearsi la dicotomia *persuasione-retorica*, e innerscarsi lo scontro, inteso nel linguaggio nietzscheano, tra i due piani e la relativa azione della ricerca della via persuasa. E, in senso analogico dal teatro alla vita, «perché questa azione spicchi è necessario drammaticamente l'ambiente sociale con tutte le sue leggi, i suoi affetti, i suoi pregiudizi, o un suo rappresentante convinto inesorabile, che non possa nemmeno intendere altre idee, oppure infine un resto di questo mondo nell'animo dell'eroe, a produrre la lotta, la crisi, la catastrofe», (*Ibidem*). Michelstaedter tende ad allontanarsi dalla volgarizzazione dannunziana della filosofia di Nietzsche ben distinguendo il profondo spessore filosofico che determina il superuomo di Nietzsche da quello che invece permea il superuomo di D'Annunzio.

– *Nella lettera al Chiavacci del 22 dicembre 1907*, (in C. MICHELSTAEDTER, *Epistolario*, cit., pp. 265-269), Michelstaedter fa riferimento esplicito all'«elemento dionisiaco», (Ivi, p. 267), assimilando

dolo all'elemento mistico che, mancherebbe nella «razionalistica», (Ibidem), religione ebraica: proprio questa assenza, dice il Nostro, spiegherebbe «la ragione dell'antisemitismo filosofico (Schopenhauer e Nietzsche)», (Ibidem).

– Scritto del 27 novembre 1908 (in C. MICHELSTAEDTER, *Opere*, a cura di G. Chiavacci, Sansoni, Firenze 1958). È un passo in cui scrive di un «germanico Zarathustra [...] bestialmente fulvo», fautore di un pensiero «mistico filosoficamente e disonesto artisticamente. Filosoficamente mistico perché è una manifestazione d'impotenza nel tempo stesso che della volontà di uniformare la vita alla visione raggiunta», (Ibidem) fautore di tutte quelle «bestie più o meno fulve che da allora cominciarono a infestare il mondo», (Ibidem).

<sup>5</sup> Michelstaedter lesse Nietzsche. Di sicuro le opere *Zarathustra* e *La nascita della tragedia*. Alcuni indizi che possono renderne prova:

a chiosa di un passo centrale della *Hedda Gabler* di Henrich Ibsen, Michelstaedter scrive: «Stirb zur rechten Zeit», citazione testuale del paragrafo *Vom freien Tode* dell'opera di Nietzsche *Also sprach Zarathustra*,

in una lettera di Vladimiro Arancio-Ruiz a Michelstaedter, si fa esplicito riferimento alla lettura, da parte di quest'ultimo, del testo *La nascita della tragedia*.

<sup>6</sup> Scritto del 27 novembre 1908, cit., p. 664.

<sup>7</sup> Ivi, p. 665.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 665-666.

<sup>9</sup> Ivi, p. 666.

<sup>10</sup> Parafrasando lo stesso Nietzsche, si veda la *Prefazione* a F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., pp. 5-12.

<sup>11</sup> Il concetto di organico a partire da Kant, nell'aprile 1868, rappresenta il tema che Nietzsche, nell'aprile 1868, aveva avuto intenzione di affrontare in occasione della propria dissertazione di dottorato, progetto abbandonato all'inizio del maggio dello stesso anno, e sostituito con il problema della contemporaneità di Omero ed Esiodo, basato su una nuova collazione dello scritto *Intorno a Omero, Esiodo, la loro stirpe e il loro agone*. Evidenziamo i punti perspicui della confutazione nietzscheana. Nella confutazione della concezione finalistica che *crivella l'esistenza di miracoli*, «l'eliminazione della teleologia ha un valore pratico», (F. NIETZSCHE, *Quaderno P 18, Sulla teleologia*, in *Id.*, *Appunti filosofici 1867-1869, Omero e la filosofia classica*, a c. di G. Campioni e F. Gerratana, Adelphi, Milano 1993, P 18, 22, p. 138), in quanto la teleologia solleva una quantità di problemi insolubili, come il mondo come organismo, l'origine del male. Nietzsche rimprovera al Kant della *Critica del giudizio teleologico* l'interpretazione del punto di vista critico nel senso di un radicale soggettivismo gli fa vedere l'uomo che di fronte all'ignoto inventa concetti, che però raccolgono solo una somma di proprietà fenomeniche, non raggiungono la cosa. Il problema diviene, allora, se in senso lato esistano o meno dei giudizi costitutivi aventi universalità e necessità. Di ciò Nietzsche dubita fin da quando afferma che solo la matematica, per il fatto stesso di essere una scienza formale, è in grado di costituire conoscenza. I giudizi che la mente umana è in grado di elaborare, come anche quello teleologico, sono giudizi riflettenti, non determinanti. Il pericolo dinanzi al quale ci troviamo è quello di disperare della verità. Kant avrebbe svenduto la sua conquista conoscitiva circa l'essenza della ragione per fondare una metafisica e far sì che la morale avesse ragione.

<sup>12</sup> «Non c'è dunque che un solo imperativo categorico, cioè questo: agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale», I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. P. Chiodi, Laterza, Bari 1988, p. 49.

<sup>13</sup> «L'intero ed assoluto Kant dunque è unicamente la φιλοψυχία (brama della vita, amore per la vita) dell'umanità», C. MICHELSTAEDTER, *Empedocle*, cit., p. 60.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> «Io» vado verso l'umanità», *Ibidem*.

<sup>16</sup> Ivi, p. 61.

<sup>17</sup> I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 54.

<sup>18</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Empedocle*, cit., pp. 61-62.

<sup>19</sup> Dunque facciamo del male.

<sup>20</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Empedocle*, cit., p. 61.

<sup>21</sup> *Id.*, *La persuasione e la rettorica*, a cura di Sergio Campailla, Adelphi, Milano 1995, p. 19.

<sup>22</sup> *Id.*, *Empedocle*, cit., p. 62.

<sup>23</sup> *Id.*, *La persuasione e la rettorica*, cit., p. 18.

<sup>24</sup> Ivi, p. 30.

<sup>25</sup> «Un peso pende ad un gancio, e per pender soffre che non può scendere: non può uscire dal gancio, poiché quant'è peso pende e quanto pende dipende», C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 7.

«Per esempio il cloro è sempre stato così ingordo che è tutto morto, ma se noi lo facciamo rinascere e lo mettiamo in vicinanza dell'idrogeno, esso non vivrà che per l'idrogeno», Ivi, p. 14.

<sup>26</sup> Ivi, p. 35.

<sup>27</sup> Metaforicamente Michelstaedter argomenta: «già ora nessun uomo nasce più nudo ma tutti con la camicia, tutti già ricchi di ciò che i secoli hanno fatto per render loro facile la vita.. [...] Questa forma, questa camicia di forza o camicia retorica è contesta di tutte le cose nate dalla vita sociale. [...] La coscienza d'ogni uomo riposa nel possesso d'un grado qualsiasi di queste conoscenze [...] egli conosce i luoghi comuni necessari per vestire la persona sociale, perché il suo discorso a proposito di questa forma abbia l'apparenza richiesta e accetta fra gli uomini della precisione buona a ogni contingenza», Ivi, pp. 119-120.

<sup>28</sup> Ivi, p. 100. Un riferimento alla società è presente nella poesia *Dicembre*: «Nella pozza riflettete, /gocce unite in società, /grigio in grigio terra e cielo /per i campi e le città. /Ma la noia, il disinganno/ fra le gocce sollevar, /ed il bene che non sanno /van col vento a ricercar», C. MICHELSTAEDTER, *Dicembre*, in Id., *Dialogo della salute, Poesie*, a cura di V. Arangio-Ruiz, Formiggini ed., Genova 1912, p. 66.

<sup>29</sup> Id., *La persuasione e la retorica*, cit., p. 95.

<sup>30</sup> Ivi, p. 119.

<sup>31</sup> Ne *La gaia scienza* Nietzsche, rivolgendosi agli uomini delle conoscenze, scrive: «Credete a me! – il segreto per raccogliere dall'esistenza la fecondità più grande e il più grande godimento si chiama: vivere pericolosamente (*gefährlich leben*)! Costruite le vostre case sul Vesuvio [...]. Finalmente la conoscenza stenderà la mano verso ciò che le spetta», F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1993, p. 54.

Si veda a tal proposito il confronto delle immagini dei fondamenti del sapere scientifico di Cartesio, Popper e Nietzsche presentato da Negri: «Cartesio [...] voleva fondare l'universo del suo sapere su un terreno tutt'altro che sismico», non sulla terra mobile e la sabbia, ma sulla roccia e l'argilla. «Si tratta di un Cartesio che offre un'immagine dei "fondamenti" del sapere scientifico alla quale si oppone, quasi per espresso, quella di K.R. Popper», per il quale la scienza non posa su un solido strato di roccia, ma risulta essere un edificio costruito su palafitte, che vengono conficcate dall'alto, giù nella palude. «Non c'è dubbio che l'immagine di Popper, avverso alle certezze dogmatiche di una scienza che pretendeva di esprimersi in proposizioni universali ed oggettive, è più vicina a quella di Nietzsche che a quelle di Cartesio. La sabbia della palude sarà anche meno mobile o meno improvvisamente catastrofica della terra vulcanica; ma è evidente che la sua immagine rende ugualmente conto di una scienza che non si intende più rinchiusa nella cittadella tradizionale che nessuna esperienza ulteriore avrebbe potuto, secondo i suoi costruttori e secondo quanti fiduciosamente vi si riparavano dentro, scuotere o far saltare in aria», A. NEGRI, *Nietzsche. La scienza sul Vesuvio*, Laterza, Bari 1994, p. 5. Per una analisi dettagliata dell'immagine popperiana si veda M. PERA, *Popper e la scienza su palafitte*, Laterza, Roma-Bari 1981.

<sup>32</sup> L'uomo e il Vesuvio si incontrano, si uniscono dialetticamente, nell'innocente fanciullo eracleo: «giuoco di costruzione e distruzione (*Aufbauen und Zerstrümmen*) del mondo individuale, similmente come la forza plasmatrice del mondo viene paragonata da Eraclito l'oscuro a un fanciullo che giocando disponga pietre qua e là, innalzi mucchi di sabbia e di nuovo li disperda», F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., p. 97. Il riferimento è al seguente frammento eracleo: «αἰὼν παῖφ ἔστι παῖζων περσεύων παιδὸφ ἡ βασιλῆιη», DK, Fr.52. («Il tempo è un bambino che gioca coi dadi: di un bimbo è il regno»). Per una analisi dettagliata cfr. A. NEGRI, *Nietzsche il «fanciullo che gioca» di Eraclito*, in Id., *Nietzsche e/o l'innocenza del divenire*, Napoli 1986, pp. 117 e ss.

<sup>33</sup> Ricadute nietzscheane si possono ritrovare in Michelstaedter nella germinale polemica anti-retorica, in nuce già in questi *Appunti*. L'analisi demolitrice dell'apparato retorico, almeno nelle linee essenziali deve in realtà molto al giovane Nietzsche, che scriveva, non molti anni prima del Nostro, *Su verità e menzogna in senso extramurale*. In esso, il filosofo tedesco, indagava col medesimo cipiglio le costruzioni del filisteismo intellettuale e sociale, soprattutto, traeva conclusioni analoghe di disincanto: rispetto al male, al dionisiaco, all'assurdo della vita (non solo umana, ma universale). Cfr. F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti dal 1870 al 1873*, a cura di G. Colli e M. Montanari, Ed. Adelphi, Milano 1973, pp. 354-372.

<sup>34</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Scritto del 27 novembre 1908*, cit., pp. 664-665.

<sup>35</sup> F. NIETZSCHE, *Considerazioni inattuali III, Schopenhauer come educatore*, in Id., *Considera-*

zioni inattuali, a cura di S. Giametta e M. Montinari, Einaudi, Torino 1981, pp. 164-246, p. 182. Nell'interpretare il quadro della vita come un tutto, secondo l'ermeneutica nietzscheana, Schopenhauer «è grande, perché segue il quadro, come Amleto lo spirito, senza lasciarsi distogliere, come fanno gli scienziati, o senza rimanere impigliato in una scolastica concettuale, che è la sorte dei dialettici sfrenati», *Ibidem*.

<sup>36</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 81. Gilliatt è protagonista de romanzo *I lavoratori del mare* di Victor Hugo. (Gilliatt con spirito di sacrificio favorisce le nozze della sua amata con un altro uomo, e seduto sulla sommità dello scoglio, si lascia sommergere dall'alta marea guardando la nave che porta via i due sposi).

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>38</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Scritto del 27 novembre 1908*, cit., p. 666.

<sup>39</sup> *Id.*, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 102.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 54.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Id.*, *Lettera del gennaio 1907 alla famiglia*, cit., p. 167.

<sup>44</sup> Nell'aforisma 23 di *Al di là del bene e del male* Nietzsche dice che i buoni sentimenti fanno la cattiva psicologia e incita a eliminare l'impedimento che i pregiudizi morali costituiscono per il suo sviluppo come «morfologia e teoria evolutiva della volontà di potenza». Solo così, afferma, «la psicologia ridiventerà signora delle scienze e la via che porta ai problemi fondamentali». Da Copernico in poi, afferma, «l'uomo scivola dal centro verso una x». Questa x è la realtà, che non è più costruita stabile costituzione delle cose. La realtà è divenuta un enigma, una x, diviene una x anche l'Uomo. L'Uomo non c'è più, ci sono solo gli uomini, che hanno una diversa visione della vita secondo la diversa misura della loro forza. Cfr. F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1977, pp. 28-29.

<sup>45</sup> F. NIETZSCHE, *Considerazioni inattuali III, Schopenhauer come educatore*, cit., p. 181.

<sup>46</sup> *Ibidem*. Quale effetto della filosofia di Kant, quello scoraggiamento e quel disperare di tutta la verità, come li visse, ad esempio, Heinrich von Kleist, citato nella terza *Inattuale* nietzscheana, in cui si riporta la lettera dello stesso Kleist a Wilhelmine von Zenge del 22 marzo 1801. Nella visione kleisteniana la condanna è al soggettivismo di Kant ritenuto "sconvolgente". Il riferimento è al fatto che lo stesso Kant non esita a proclamare che è l'uomo a prescrivere le leggi alla natura, non sono, perciò stesso, oggettive. Cfr. I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, a cura di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 82.

<sup>47</sup> «La mia vita in rapporto alla quale io reagisco di fronte a qualsiasi esperienza sensuale è per me certo a priori di questa esperienza, poiché è la mia vita il *vous* (ragione) d'ogni cosa io posso *νοεῖν* (pensare) cioè τῇ διανοίᾳ θεωρεῖν (contemplare con il pensiero) le cose. Ma questo non è uno sdoppiamento né un lavoro sulle cose ma un sich inne werden (rendersi conto), un esserci consci, τούτων δ'ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἔστι νόημα (Una cosa è il pensiero e la cosa ch'io penso)», C. MICHELSTAEDTER, *Emepdocte*, cit., p. 58.

<sup>48</sup> *Id.*, *La persuasione e al retorica*, cit., pp. 12-13.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 34. «Egli deve avere il coraggio di sentirsi ancora solo, di guardar ancora in faccia il proprio dolore, di sopportarne tutto il peso», *Ivi*, p. 44. «Io son solo, lontano, io sono diverso», C. MICHELSTAEDTER, *Risveglio*, in *Id.*, *Dialogo della salute, Poesie*, cit., p. 76.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>52</sup> «L'uomo deve far di se stesso fiamma», *Ivi*, p. 49. Su questa riferimento alla "fiamma" è, ancora una volta, sorprendente la convergenza tra Michelstaedter e Nietzsche. In *La gaia scienza* si legge: «Vivere vuol dire per noi trasformare costantemente in luce e fiamma tutto quel che siamo», F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., p. 17.

<sup>53</sup> Nel testo *Su verità e menzogna in senso extramurale*, Nietzsche sostiene che la verità dell'uomo non è nient'altro che un *esercito mobile di metafore, metonimie, antropomorfismi*

<sup>54</sup> È il linguaggio l'espressione adeguata di tutta la realtà. Sulla tematica del linguaggio si veda F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit.

<sup>55</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e al retorica*, cit., p. 80.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> E. HUSSERL, *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano, 1995, p. 71.

<sup>60</sup> Rimando alla filosofia huesserliana: «qualunque cosa siano e possano dirsi il mondo e la realtà. Devono essere rappresentati nel quadro di una coscienza reale e possibile per mezzo di corrispondenti sensi (e proposizioni) riempiti di un contenuto più o meno visivo», E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino 1976, vol. I, p. 300.

<sup>61</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e al retorica*, cit., pp. 19-20.

<sup>62</sup> Ivi, p. 29.

<sup>63</sup> F. NIETZSCHE, *Considerazioni inattuali III, Schopenhauer come educatore*, cit., p. 186.

<sup>64</sup> Id., *La gaia scienza*, cit., p. 37.

<sup>65</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e al retorica*, cit., p. 81.

<sup>66</sup> F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 368.

<sup>67</sup> Ivi, p. 368.

<sup>68</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Empedocle*, cit., p. 61.

<sup>69</sup> Ibidem.

<sup>70</sup> «Così Cristo parla denso e complesso ai discepoli e in parabole al popolo [...]. Così la dialettica socratica riempie di valore i valori comuni», C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 48. Le analogie fra Cristo e Socrate le ritroviamo anche nelle kierkegaardiane *Briciole di filosofia*: «Consideriamo brevemente oscurate, ch'è stato, lui pure, un maestro. Nasce in un determinato ambiente, viene educato in mezzo al popolo al quale appartiene, e quando nell'età matura senti in sé una vocazione e un impulso egli cominciò ad insegnare, a suo modo, agli altri. Dopo aver vissuto qualche tempo come Socrate privato, egli si presenta in pubblico –quando il tempo gli sembrò opportuno– come Socrate maestro. Benché anch'egli avesse prima subito l'influsso delle circostanze, poi a sua volta reagì nel suo ambiente. Compiendo la sua opera, egli dava soddisfazione tanto all'esigenza che sentiva in sé, quanto all'esigenza che altri uomini potevano avere su di lui. Così inteso, e così l'intendeva anche Socrate, il maestro si trova in una situazione scambievolmente nella quale la vita e l'ambiente diventano per lui l'occasione per diventare maestro e ciò a sua volta diventa occasione per gli altri di imparare da lui qualcosa. La sua citazione è quindi sempre tanto autopatica come simpatetica. Comprende la situazione a questo modo anche Socrate: perciò egli non volle accettare né onori, né posti onorifici, né denaro per il suo insegnamento, poiché egli giudicava con la incorruttibilità di spirito di un morto», S. KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia*, Zanichelli, Bologna 1972, vol. I, p. 113.

<sup>71</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Il prediletto punto d'appoggio della dialettica socratica*, in ID., *Opere*, cit., p. 875.

<sup>72</sup> La figura di Socrate assume un significato differente nelle due filosofie: per Michelstaedter è l'uomo persuaso, per Nietzsche –come si evince dall'analisi condotta in *La nascita della tragedia*– è il padre del razionalismo occidentale, simbolo dell'odio della ragione e del sapere nei confronti della vita. È, comunque, per entrambi un personaggio che ha condizionato la loro vita, il loro filosofare. Nietzsche, infatti, nell'*Inattuale Noi filologi* afferma che «Socrate –lo confesso– mi è totalmente vicino, che devo quasi sempre combattere contro di lui», F. Nietzsche, *Richard Wagner a Bayreuth, Considerazioni inattuali IV, Frammenti postumi 1875-1876*, trad. it. G. Colli, S. Giannetta e M. Montanari, in *Opere*, p. 159.

<sup>73</sup> Ivi, p. 876.

<sup>74</sup> Ivi, p. 877.

<sup>75</sup> Id., *Empedocle*, cit., p. 62.

<sup>76</sup> Id., *La persuasione e la retorica*, cit., p. 45.

<sup>77</sup> Riproponendo i versi eraclitei Michelstaedter determina la modalità stessa del fare ricerca propria del persuaso: «*cercare con dati negativi* così è la ricerca della ragione del valore che non sappiamo che cos'è ma sappiamo che non deve essere in riguardo all'irrazionalità del bisogno», C. MICHELSTAEDTER, *Parmenide ed Eraclito*, in D. DE LEO, *Mistero e persuasione in Carlo Michelstaedter. Passando da Parmenide ed Eraclito*, Milella, Lecce 2003, pp. 69-106, p. 103.

<sup>78</sup> F. NIETZSCHE, *Considerazioni inattuali III, Schopenhauer come educatore*, cit., p. 187.

<sup>79</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Opere*, cit., p. 738.

<sup>80</sup> Id., *La persuasione e la retorica*, cit., p. 36.

<sup>81</sup> Ivi, p. 45.

<sup>82</sup> Ivi, p. 46.