



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E
PSICOLOGIA APPLICATA

Corso di Laurea in FILOSOFIA

LA DIMENSIONE DELLA MORTE TRA MICHELSTAEDTER E HEIDEGGER

Relatrice:

Ch.ma Prof.ssa Laura Sanò

Laureando:

Marco Lazzarin

Matricola n. 2040964

ANNO ACCADEMICO 2023 – 2024

INDICE

INTRODUZIONE	3
CAPITOLO PRIMO: Heidegger e l'essere-per-la-morte	6
1.1 Origine della problematica della morte in <i>Essere e tempo</i>	6
1.2 La struttura ontologico-esistenziale della morte.....	8
1.3 La duplice via: deiezione del Si o autenticità.....	13
CAPITOLO SECONDO: Michelstaedter e il vivere la bella morte	20
2.1 Persuasione illusoria e morte: la breccia aperta dal dolore.....	20
2.2 Con il dolore, la vita e la persuasione.....	25
CAPITOLO TERZO: Heidegger e Michelstaedter riuniti, il confronto	35
3.1 Due autori nello stesso <i>Zeitgeist</i>	35
3.2 Morte e angoscia: il ghigno sarcastico e la voce della coscienza.....	37
CONCLUSIONE	41
BIBLIOGRAFIA	42
Ringraziamenti	45

INTRODUZIONE

«La morte e l'esilio ed ogni cosa che appare terribile, ti siano ogni giorno davanti agli occhi e, prima di ogni altra, la morte; e non avrai più pensieri bassi, né desidererai più alcunché oltre misura»¹

La prima domanda che ci si pone nel momento in cui si vuole analizzare filosoficamente – e non solo – un determinato oggetto può essere ricondotta a Socrate. Egli – nel tentativo di definire qualcosa – chiedeva ai suoi interlocutori: “*ti esti?*”, ovvero “che cosa è?”. Nei dialoghi platonici, la fase seguente era costituita dal costruirsi di una definizione attraverso le varie risposte all'interrogativo. L'oggetto dell'indagine in questa sede – ovvero la morte – però sembrerebbe sfuggire alle varie determinazioni in quanto *in primis* nessuno ne ha esperienza diretta. La filosofia ha da sempre tentato di dare un significato a questo evento determinante, che attende inevitabilmente ogni essere umano: a partire dalla saggezza greca,² all'antichità romana sino all'orizzonte contemporaneo sono stati e sono molteplici le analisi di questo avvenimento. La presente ricerca si focalizzerà su due pensatori che – all'alba del Novecento - si sono occupati di questo tema: il primo è Martin Heidegger.

Il tema della morte all'interno del pensiero del giovane Martin Heidegger è trattato prevalentemente in *Essere e tempo*, ma non esclusivamente. Grazie alla pubblicazione della *Gesamtausgabe*, ovvero la totalità degli scritti del filosofo di Meßkirch, vediamo riaffiorare la tematica della morte sia all'interno dei corsi tenuti all'università di Marburgo, sia nelle conferenze risalenti al periodo che va dal 1923 al 1927.³ Degna di nota è la conferenza tenutasi su richiesta dell'amico e teologo Rudolf Bultmann nell'estate del 1924, dal titolo *Il concetto di tempo*,⁴ in cui Heidegger abbozza quelle che diverranno le «strutture fondamentali dell'esserci» in relazione alla temporalità in *Essere*

¹ Epitteto, *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2009, p. 989.

² Tra le forma di saggezza greca non intendo solo la filosofia, ma anche il teatro greco e in particolare le tragedie di Sofocle, che a più riprese si confrontano con il tema della morte, precedendo – anche se di pochi anni – il pensiero filosofico.

³ Cfr. R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*, Hanser, München 1994, trad. it. di N. Curcio e cura di M. Bonola, *Heidegger e il suo tempo*, Longanesi, Milano 1996, p. 151.

⁴ Cfr. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1989; trad. it. a cura di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998.

e tempo. In questa conferenza fa la sua apparizione anche il tema di nostro interesse, ovvero la morte⁵, in una stesura un po' confusa, ma che presto sarà riordinata e ampliata. Tre anni dopo, nel 1927, irrompe nel panorama filosofico tedesco un'opera pubblicata in un'edizione straordinaria dello *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, annuario edito da Max Scheler ed Edmund Husserl.⁶ Martin Heidegger decide di dare alle stampe il frutto della sua riflessione filosofica, anche se la maggior parte del progetto era solo stato abbozzato.⁷ Il progetto di Heidegger rivelava già dal titolo il suo intento, ma quest'ultimo mai fu portato a compimento dal filosofo: l'indagine della relazione tra l'essere e l'aspetto della temporalità si arresta a una ricerca ontologico-esistenziale sull'Esserci⁸, ovvero il termine che Heidegger utilizza per riferirsi alla particolare forma di esistenza che è l'esistenza umana, analizzata in maniera preparatoria nella prima sezione. *Essere e Tempo* sarà la fonte principale della nostra analisi.

L'autore che sarà oggetto della nostra analisi nel secondo capitolo è invece un autore molto meno conosciuto rispetto al primo: Carlo Michelstaedter. Si tratta di un pensatore goriziano che si tolse la vita tragicamente all'età di 23 anni, non appena conclusa la stesura della sua tesi di laurea.

Nonostante la brevità della durata della vita di Michelstaedter, egli ha avuto modo sin da subito di confrontarsi in maniera diretta con temi quali la morte, e in lui la gioventù non è stata certo sinonimo di spensieratezza. Come è stato sottolineato,⁹ si intende qui a scopo informativo citare l'esperienza del suicidio – avvenuto nel 1907 – dell'amica Nadia Baraden, una donna russa divorziata alla quale Michelstaedter impartiva lezioni private di lingua italiana e con cui sviluppò un rapporto di cristallina confidenza. Da alcune lettere all'amico Gaetano Chiavacci¹⁰ comprendiamo come Michelstaedter fu gettato in un

⁵ «La fine del mio esserci, la mia morte, non è qualcosa per cui a un certo momento un decorso continuo di colpo si arresta, bensì una possibilità di cui ogni caso l'esserci sa: è l'estrema possibilità di se stesso, che egli può cogliere e fare propria come imminente» (*ivi*, p. 37).

⁶ Cfr. R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, cit., p. 160.

⁷ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Halle a.d.S 1927; trad. it. e cura di P. Chiodi, rivista da F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2019, par. 8, pp. 55-56.

⁸ In questa sede il «*Dasein*» heideggeriano viene tradotto, in sintonia con Chiodi, con «Esserci». Chiodi utilizza l'iniziale maiuscola per segnalare che si tratta di un termine tecnico. Altri traduttori e interpreti prediligono altre traduzioni (ad esempio «esserci» o «esser-ci»). Per questo potrà capitare che, nelle citazioni di altri autori, si incontrino diversi modi di tradurre il termine.

⁹ «Alcuni elementi biografici servono a chiarire quali siano stati i fattori costitutivi del suo mondo mentale» (M. Pancaldi, *Il filosofo crisalide. Cinque studi su Carlo Michelstaedter*, Diogene Multimedia, Bologna 2023, p. 24).

¹⁰ Cfr. C. Michelstaedter, *Epistolario*, cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1983, pp. 243–244.

turbine di angoscia e di sensi di colpa per non aver colto la richiesta di aiuto di Nadia. Fu proprio questa inquietudine che lo portò a interrogarsi nuovamente sul senso dell'esistenza e della morte. Non appena Carlo riuscì a ritrovare un po' di serenità interiore lo colse la notizia della morte improvvisa del fratello Gino, che si era trasferito a New York per lavoro.¹¹

I pochi anni vissuti dal filosofo goriziano strariparono di vita vissuta, di conversazioni filosofiche prima a Gorizia, e poi a Firenze, e questo segnò la sua produzione filosofico – letteraria. Gli scritti a disposizione sono di gran lunga minori in quantità rispetto al primo autore della nostra analisi, ma, nonostante ciò, i due scritti più importanti di Michelstaedter hanno a che fare con il tema della morte,¹² sebbene quest'ultimo non sia isolato e sviscerato teoricamente come in *Essere e tempo* di Heidegger. La trattazione del tema di nostro interesse si intersecherà ad altri concetti: il concetto di *salute*, i concetti di *persuasione e retorica*, il concetto di *neikos*.

¹¹ Per le informazioni relative alla biografia di Michelstaedter qui esposte cfr. L. Sanò, *Leggere La persuasione e la retorica*, Ibis, Como 2011, pp. 28-34.

¹² Si fa qui riferimento alla tesi di laurea, pubblicata postuma, e a *Il dialogo della salute e altri dialoghi* (Adelphi, Milano 1988), che Michelstaedter scrisse contemporaneamente alla tesi di laurea. Il suo elaborato si intitola *La persuasione e la retorica* ed è stata pubblicata postuma dal compagno di studi Vladimiro Arangio-Ruiz (Formiggini, Genova 1913). In seguito, sono state pubblicate altre edizioni, sia a cura del cugino di Michelstaedter, Emilio (Vallecchi, Firenze 1922) che a cura di G. Chiavacci, altro caro amico e compagno di studi di Carlo. L'edizione considerata in questa sede sarà quella curata da S. Campailla, Adelphi, Milano 1982.

CAPITOLO PRIMO

Heidegger e l'essere-per-la-morte

1.1 Origine della problematica della morte in *Essere e tempo*

La prima sezione di *Essere e Tempo* è dedicata a cogliere l'Esserci nella dimensione della quotidianità. Attraverso un'analisi «ancora parziale, preliminare, preparatoria»¹³ dell'Esserci è stata trovata la costituzione fondamentale dell'Esserci stesso, ovvero la Cura, che è l'insieme delle tre determinazioni esistenziali fondamentali: esistenza, effettività ed esser – deietto, concepite nella loro unitarietà.¹⁴ «Nell'unità di queste determinazioni d'essere si rende ontologicamente accessibile l'essere dell'Esserci come tale».¹⁵ Tuttavia, i risultati della prima sezione scaturiscono dall'analisi dell'Esserci nella sua «quotidianità media»,¹⁶ e dunque risultano inautentici. «La caratterizzazione ontologica della costituzione dell'esistenza restò affetta da un'insufficienza essenziale».¹⁷ La trattazione mancherà di originarietà fintanto che non considererà il poter-essere autentico.¹⁸ Inoltre, stando agli esiti ottenuti nella prima sezione, se l'essenza dell'Esserci risiede nella sua esistenza, ovvero nel poter-essere e nell'aver-da-essere, questo significa che l'Esserci, fintanto che esiste, ha sempre qualcosa da essere. Questo aspetto sembra ulteriormente contraddire con la possibilità di una determinazione dell'Esserci come ente totale. Riassumendo, «l'analisi esistenziale dell'Esserci condotta nella prima sezione mancava di originarietà, in quanto rivolta solo all'Esserci inautentico e non totale».¹⁹ L'analisi condotta in questa seconda parte dovrà allora tenere conto della totalità e dell'autenticità. Il problema che apre alla morte è proprio quello della totalità

¹³ U. M. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Mursia, Milano 1976, p. 29.

¹⁴ Nel par. 41 di *Essere e tempo*, alla cura vengono attribuiti tre caratteri ontologici fondamentali: «l'esistenza, l'effettività e l'esser-deietto. Queste determinazioni esistenziali non appartengono ad un composito come sue parti, [...], fra di esse ha luogo una connessione originaria, che costituisce quella unitarietà dell'insieme delle strutture che andiamo cercando» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 233).

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ «L'interpretazione finora condotta, impostata sulla quotidianità media, si limitava all'analisi dell'esistere indifferente o inautentico» (*ivi*, p. 280).

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ «Esistenza significa poter-essere, quindi anche poter essere autentico» (*ibidem*).

¹⁹ Cfr. M. Lo Conte, *Esistenza e morte. Heidegger e Sartre*, Scuola di Pitagora, Napoli 2019, pp. 29-30.

dell'Esserci,²⁰ che può essere riassunta dall'interrogativo: è possibile cogliere l'Esserci come un tutto?²¹ La Cura annoverava tra i suoi momenti strutturali, quello dell'esistenza, ovvero dell'avanti-a-sé e quello della possibilità, ovvero del poter-essere. La comprensione dell'Esserci in questi termini sembrerebbe rendere impossibile all'Esserci una comprensione nei termini di totalità, anzi questa visione sembrerebbe mettere in luce una *costante incompiutezza*: «nell'Esserci c'è sempre ancora qualcosa che manca, qualcosa che può essere, ma non è ancora divenuto “reale”». ²² Arrivato a questa considerazione, al paragrafo 46, Heidegger esprime la contraddizione che fa scaturire l'intero problema della morte: «Tuttavia, nel momento stesso in cui l'Esserci “esiste” in modo tale che a esso non manchi assolutamente più nulla, esso è giunto anche al suo non-Esserci-più». ²³ L'eliminazione della mancanza strutturale comporta l'annichilimento dell'Esserci, e questo – dal punto di vista della prospettiva heideggeriana – richiede il «raggiungimento di un concetto esistenziale della morte». ²⁴

Il punto di avvio dell'argomentazione di Heidegger è costituito dalla non-esperibilità della morte: ²⁵ attraverso essa, egli perde il suo Ci, ovvero la sua apertura, ²⁶ e di conseguenza la possibilità di una comprensione della morte. Tutt'al più l'Esserci, «essendo sempre ontologicamente con-Esserci (*Mit-Dasein*)», ²⁷ può fare esperienza della morte degli altri, vivendo la morte di un altro Esserci, ma questo non può aiutare nell'analisi ontologico-esistenziale della morte. Ciò accade principalmente per due motivi: in primo luogo attraverso la morte, anche l'altro Esserci non ci è più, ovvero perde la sua apertura essenziale, e anche se questo ente non è considerabile come un ente semplicemente presente o una cosa materiale *inanimata*, in ogni caso non ci è più e non può riportare a

²⁰ «La morte entra nel discorso poiché ci si è chiesti come sia possibile essere un tutto da parte dell'Esserci» (U. M. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, cit., p. 30).

²¹ «Nasce pertanto il compito di realizzare la pre-disponibilità dell'Esserci come totale. Ciò significa però impostare una buona volta il problema del poter-essere-un-tutto da parte di questo ente» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 281).

²² *Ivi*, p. 284.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 285.

²⁵ «un'esperienza siffatta è preclusa al singolo Esserci nei confronti di sé stesso» (*ivi*, p. 286).

²⁶ Il “Ci” heideggeriano rappresenta l'apertura essenziale dell'Esserci che gli permette di essere aperto alla comprensione del mondo e viene nel capitolo quinto della sezione prima di *Essere e tempo*.

²⁷ M. Lo Conte, *Esistenza e morte. Heidegger e Sartre*, cit., p. 31.

noi la sua esperienza. Noi riusciamo al massimo ad «averne cura deferente»²⁸ e a essere spettatori della sua morte: non sperimentiamo la morte *dall'interno*.²⁹

In secondo luogo, questa pretesa si fonda in un presupposto che può anche essere accettato nel comune essere-assieme nel mondo, ma che viceversa non ha validità nell'esperienza *sui generis* della morte: la sostituibilità di un Esserci con un altro. A questo punto, Heidegger sottolinea uno dei caratteri che si riveleranno fondamentali nell'indagine: «nella misura in cui la morte “è”, essa è sempre essenzialmente la mia morte»,³⁰ e questo significa sia che la morte non ammette sostituibilità, ma anche che il morire è un fenomeno che riguarda propriamente ogni *Esserci*, nessuno escluso.³¹ Il termine «fenomeno» viene contrapposto da Heidegger al termine “accadimento”, per aprire a un'ulteriore caratterizzazione della morte rispetto a quella già incontrata dell'«essere-sempre-mio»: si tratta dell'esistenza³², e questo avrà particolare importanza nella determinazione della struttura ontologico-esistenziale della morte.

1.2 La struttura ontologico-esistenziale della morte

Abbiamo visto come la costituzione ontologica della morte comprende l'«essere-sempre-mio» e l'esistenza, e quindi anche come la strategia che prevedeva la sostituzione della propria morte con la morte dell'altro si rivela fallace. Non solo non possiamo fare esperienza della nostra morte, come già sosteneva Epicuro,³³ ma non possiamo nemmeno fare esperienza diretta della morte altrui.³⁴ Di nuovo viene negato il tentativo di accedere all'essere-un-tutto da parte dell'Esserci, «tuttavia il risultato di queste riflessioni non è

²⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 287.

²⁹ «We can be present at the moment of another's death, but we do not live the experience ourselves, we do not know death “from within”. » (J.M. Domske, *Being, Man & Death, A key to Heidegger*, The University Press of Kentucky, Lexington 1970, p. 25).

³⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 289.

³¹ «Nessuno può assumersi il morire di un altro. [...]. Ogni Esserci deve assumersi sempre in proprio la morte» (*ibidem*).

³² «Nel morire si fa chiaro che la morte è costituita ontologicamente dall'essere-sempre-mio e dall'esistenza» (*ibidem*).

³³ «Abituati a pensare che la morte non è nulla per noi, perché ogni bene e ogni male risiede nella facoltà di sentire, di cui la morte è appunto privazione. [...]. Il più terribile dei mali dunque, la morte, non è niente per noi, dal momento che, quando noi ci siamo, la morte non c'è, e quando essa sopravviene, noi non siamo più» (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, X, 124-125, in Epicuro, *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, Utet, Torino 1983).

³⁴ Cfr. A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carrocci, Roma 2000, p. 116; cfr. anche M. Lo Conte, *Esistenza e morte. Heidegger e Sartre*, cit., p. 33.

negativo»: ³⁵ esse ci hanno indicato la morte come «fenomeno esistenziale», ³⁶ e ci hanno mostrato che il morire dell'Esserci deve essere tenuto distinto dal semplice «uscire-dal-mondo proprio del semplice vivente». ³⁷ Il finire proprio dell'Esserci ha allora bisogno di una descrizione adeguata, su misura per l'Esserci, ³⁸ ed è la direzione che Heidegger prende nel prosieguo della trattazione.

Il paragrafo 48 è dedicato a una determinazione ontologica dei fenomeni come mancanza, fine e totalità. Dopo aver riassunto brevemente gli esiti della trattazione, Heidegger ricorda che «all'Esserci è connessa una costante “non totalità”, a cui solo la morte pone termine». ³⁹ Ora, è possibile parlare di questa non totalità nei termini di una mancanza? A questo punto prende avvio una riflessione sul concetto di mancanza, che porterà a una risposta negativa. L'esito viene così esposto da Heidegger: «il non esserci ancora come mancanza non può assolutamente caratterizzare ontologicamente il non-ancora che è proprio dell'Esserci come morte possibile». ⁴⁰ Il primo esempio che viene discusso è quello del debito, in questo caso la mancanza è concepita come un qualcosa che fa parte di un ente, ma che non è ancora presente; quell'ente verrà completato una volta aggiunta la parte mancante, nel senso della somma. Non è questo il modo di concepire la totalità per l'Esserci, in quanto esso non diviene un insieme attraverso la somma di successivi non-ancora. Anzi, raggiunta la sua completezza (la morte), l'Esserci non ci è più. ⁴¹ Inoltre si tratta di un modo che d'essere proprio degli enti utilizzabili, non dell'Esserci. Da questo esempio ricaviamo che «l'Esserci esiste già da sempre in modo tale che il suo non-ancora gli appartiene». ⁴² Segue poi un secondo esempio, ovvero quello della luna a cui manca un quarto. ⁴³ in questo caso il non-ancora, ovvero il fatto che la luna non sia completa, è

³⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 289.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ «Si è inoltre chiarito, nella caratterizzazione del passaggio dall'Esserci al non-esserci-più in quanto non-esser-più-nel-mondo, che l'uscire-dal-mondo da parte dell'Esserci nel senso del morire dev'essere tenuto distinto dall'uscire-dal-mondo proprio del semplice vivente. La fine di un ente semplicemente vivente noi la chiamiamo cessazione della vita» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 289).

³⁸ «Ciò che qui deve venire elaborato è un concetto ontologico-esistenziale di essa, tale da far pare delle strutture essenziali dell'Esserci» (U. M. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, cit., p. 30).

³⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 291.

⁴⁰ *Ivi*, p. 292.

⁴¹ Cfr. M. Lo Conte, *Esistenza e morte. Heidegger e Sartre*, cit., p. 88.

⁴² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 292.

⁴³ Cfr. *ibidem*.

dovuto alla nostra «*apprensione percettiva*»,⁴⁴ a differenza del non-ancora dell'Esserci, che non è ancora divenuto reale.⁴⁵ La parola chiave diventa allora «divenire», e bisogna trovare un ente in cui si dia questa dinamica: il terzo esempio prende in causa il frutto, che attraverso la maturazione, giunge a compimento. La casistica proposta permette di trovare un'ulteriore caratterizzazione dell'Esserci: così come il frutto in maturazione include nel suo essere il suo non-ancora (ovvero il non essere ancora maturato), «parimenti anche l'Esserci, fintanto che è, è già sempre il suo non-ancora».⁴⁶ Tuttavia, anche questa esemplificazione non esaurisce la specificità dell'Esserci, poiché mentre il frutto trova il suo compimento con la maturazione,⁴⁷ l'Esserci finisce per lo più «nell'incompiutezza o anche nello sfacelo e nella consunzione».⁴⁸ Da questo esempio però scaturisce la riflessione sul finire, che ci guiderà verso la conclusione del paragrafo. Il filosofo tedesco propone una serie di significati del verbo «finire», che – scrive Heidegger – «non significa necessariamente giungere a compimento».⁴⁹ esso può significare «cessare» e quindi «dissolversi nella semplice presenza»,⁵⁰ ma può anche significare la presenza di qualcosa come non ultimato (a esempio una strada che si interrompe perché ancora in costruzione), o ancora può costituire proprio la fase attraverso cui quel determinato ente viene ultimato (come un quadro, che attraverso l'ultima pennellata, viene ultimato). Anche attraverso gli esempi che Heidegger ci propone, ci accorgiamo che si tratta di significati che si addicono agli enti, nel modo d'essere della semplice presenza o di un utilizzabile, e non nel modo d'essere specifico dell'Esserci:⁵¹ «*La morte dell'Esserci non si lascia caratterizzare adeguatamente da nessuno di questi modi del finire*».⁵²

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ «Ma il non esserci ancora proprio dell'Esserci non è soltanto provvisorio e talvolta inaccessibile alla nostra e all'altrui esperienza. Esso non “è” ancora “reale” nel modo più radicale» (*ibidem*).

⁴⁶ *Ivi*, p. 293.

⁴⁷ «Il frutto alla fine si compie. Possiamo dire lo stesso dell'Esserci? La fine dell'Esserci, la sua morte, è un compimento? Non muore di solito l'Esserci nell'incompiutezza?» (M. Lo Conte, *Esistenza e morte. Heidegger e Sartre*, cit., p. 88).

⁴⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 294.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ «Nella morte l'Esserci non è né compiuto, né semplicemente dissolto né, tanto meno, ultimato o disponibile come utilizzabile» (*ibidem*).

⁵² *Ibidem*.

A questo punto della trattazione torna utile ricordare la distinzione operata da Heidegger tra «fenomeno» e «accadimento» al termine del paragrafo 47,⁵³ e in particolare al fatto che la morte sia denotabile nei termini di un fenomeno, «come qualcosa [...] a cui costantemente ci possiamo rapportare».⁵⁴ Il finire dell'Esserci (che avviene con la morte) «non significa essere alla fine [...], ma un *esser-per-la-fine* di questo ente».⁵⁵ Questo mette in luce un aspetto fondamentale nella descrizione di quelle che sono le strutture dell'Esserci: «la morte è un modo di essere che l'Esserci assume non appena è».⁵⁶ La morte – intesa come concetto ontologico-esistenziale – diviene parte integrante dell'Esserci, che assume così la determinazione di essere-per-la-fine come sua modalità costitutiva. Il paragrafo 48 si conclude con esito negativo: «il non-ancora, che Esserci sempre è, non può essere interpretato come mancanza. La fine, *per* cui l'Esserci esistendo è, non può essere interpretata adeguatamente come un essere-alla-fine».⁵⁷

Questo esito necessita di un'interpretazione analitico-esistenziale della morte, che segua il percorso già tracciato della costituzione fondamentale dell'Esserci, ovvero la Cura. Il paragrafo successivo è infatti dedicato all'elencare ciò che non sarà oggetto dell'indagine ontologico-esistenziale, ovvero le trattazioni provenienti dai versanti biologico, psicologico, antropologico, teologico e metafisico.⁵⁸ Nell'allontanarsi dalla biologia, Heidegger distingue tra «morte» come fenomeno esistenziale-ontologico e «decesso» come morte fisiologica dell'Esserci in quanto essere vivente, precisando tuttavia che i due fenomeni non sono da considerare come isolati.⁵⁹ Distanziandosi dalla metafisica, Heidegger invece afferma che il sentiero che viene percorso è un'analisi «che cade interamente di qua, giacché essa interpreta il fenomeno semplicemente come esso si radica nell'Esserci e in quanto possibilità di essere di ogni rispettivo Esserci».⁶⁰

⁵³ *Ivi*, p. 289.

⁵⁴ A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, cit., p. 118.

⁵⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 294-295.

⁵⁶ *Ivi*, p. 295.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ A. Fabris fa notare come si tratti di concezioni che intendono la morte come un singolo momento della vita, oppure ancora che la considerano come un passaggio ad una nuova vita o ad un'alterità: concezioni che vedono la morte come un «essere-alla-fine», per utilizzare un'espressione heideggeriana (cfr. A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, cit., p. 118-119).

⁵⁹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 296-297.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 297-298.

Lasciatosi alle spalle queste precisazioni, Heidegger procede nel paragrafo 50 con l'analisi ontologico-esistenziale della morte. Se la morte è un modo d'essere che appartiene all'essere dell'Esserci e l'essere dell'Esserci ha la costituzione fondamentale nella Cura,⁶¹ allora la morte dovrà avere un nesso compatibile con la Cura nei suoi momenti costitutivi: esistenza, effettività e deiezione;⁶² questa la premessa argomentativa del paragrafo 50.⁶³

Prima di mettere in luce queste connessioni, Heidegger riassume brevemente gli esiti ottenuti fin qui, aggiungendo alcune precisazioni basate su due concetti cardine: quello di imminenza, e quello di possibilità. Dopo aver ribadito l'inadeguatezza dell'interpretazione del non-ancora dell'Esserci (e quindi della sua fine) come mancanza, Heidegger definisce la morte come un'«*imminenza che incombe*».⁶⁴ Non si tratta certo di un unicum nell'esistenza quotidiana dell'Esserci, vi sono molteplici imminenze che incombono: quella di un ente semplicemente presente (come un temporale), o di un utilizzabile (come la ristrutturazione di una casa) o ancora di un con-esserci (come l'arrivo di un amico). «L'incombere della morte non ha un essere di questo genere. [...] La morte è una possibilità di essere che l'Esserci stesso deve sempre assumersi da sé».⁶⁵ A questo punto fa il suo ingresso nella trattazione anche il concetto di possibilità: «la morte si rivela come la possibilità *più propria, incondizionata e insuperabile*».⁶⁶ La morte è la possibilità più propria: l'Esserci deve assumersi interamente la sua morte da sé in quanto ne va «puramente e semplicemente del suo esser-nel-mondo»,⁶⁷ egli si trova qui completamente solo di fronte a sé stesso.⁶⁸ Si tratta inoltre della possibilità incondizionata, che di fatto

⁶¹ La Cura come totalità delle strutture ontologiche dell'Esserci è trattata al par. 41, cfr. *Ivi*, pp. 232 ss.

⁶² «Bisogna innanzitutto chiarire una buona volta come nel fenomeno della morte si rivelino l'esistenza, l'effettività e la deiezione dell'Esserci» (*ivi*, p. 300).

⁶³ Cfr. M. Lo Conte, *Esistenza e morte. Heidegger e Sartre*, cit., p. 34 e cfr. U. M. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, cit., p. 32.

⁶⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 300.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ivi*, p. 301.

⁶⁷ *Ivi*, p. 300.

⁶⁸ In uno scritto precedente ad *Essere e tempo*, steso sempre durante il periodo di Marburgo, Heidegger affermava: «La morte non mi sopraggiunge a un certo punto, ma è qualcosa che sono io stesso; io stesso sono la possibilità della mia morte» (M. Heidegger, *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, Diederichs, Düsseldorf 1992/93; trad. it. a cura di F. Donadio, *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo. 10 Conferenze (Kassel, 16 – 21 aprile 1925)*, Guida, Napoli 2001, p. 40).

toglie all'Esserci tutte le altre possibilità: «La morte è per l'Esserci la possibilità di non-poter-più-esserci». ⁶⁹ Infine la morte è anche la possibilità insuperabile, in quanto l'Esserci non può superare questa possibilità, in altri termini non può scappare alla morte. ⁷⁰

La disamina della morte sulla scorta del concetto di possibilità ci permette di mettere in luce il legame della morte con il primo momento della Cura, ovvero l'esistenza. Se l'esistenza dell'Esserci si configura come progettualità nell'«avanti-a-sé», la morte è «la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'Esserci». ⁷¹ Il collegamento con il momento dell'effettività è invece mostrato dal fatto che la possibilità della morte non è creata in modo accessorio e occasionale dall'Esserci, ma egli vi si trova già da sempre gettato. ⁷² Questo esser-gettato nella morte si rivela all'Esserci «in modo più originario e penetrante» nella situazione emotiva dell'angoscia, che non deve essere confusa con la paura del decesso. ⁷³ Non dobbiamo commettere l'errore di uscire dal quadro dell'indagine ontologico-esistenziale: «Essa [angoscia] non è affatto una tonalità emotiva di “depressione”, contingente, casuale, del singolo; in quanto situazione emotiva fondamentale dell'Esserci, essa costituisce l'apertura dell'Esserci al suo esistere come esser-gettato *per* la propria fine». ⁷⁴ Rimane un'ultima connessione da prendere in analisi, ovvero quella tra la deiezione come momento strutturale della Cura e la morte: essa, assieme alle sue implicazioni, sarà oggetto del prossimo paragrafo.

1.3 La duplice via: deiezione del Si o autenticità

Abbiamo osservato la relazione tra l'esistenza e la morte e poi quella tra l'effettività e la morte. Esse ci hanno in primo luogo indicato il carattere estremo della morte, in quanto

⁶⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 301.

⁷⁰ «Nella sua qualità di poter-essere, l'Esserci non può superare la possibilità della morte» (*ibidem*).

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² «Se l'Esserci esiste, è anche già *gettato* in questa possibilità» (*ibidem*). Questo aspetto viene riformulato, ma era già stato sottolineato nel par. 48 ed era stato proprio il punto che aveva fatto emergere la definizione del modo d'essere dell'Esserci in qualità di *esser-per-la-fine* (cfr. *ivi*, p. 295).

⁷³ Heidegger aveva già descritto l'angoscia (*Angst*) come «situazione emotiva fondamentale» nel par. 40, e aveva già precisato che quest'ultima deve essere tenuta distinta dalla paura (*Furcht*), in quanto la paura è sempre paura di qualcosa di determinato, di un ente intramondano, mentre l'angoscia manca di un oggetto indeterminato, «il davanti-a-che dell'angoscia non è un ente intramondano. [...] Il davanti a che dell'angoscia non è un ente intramondano» (cfr. *ivi*, p. 227 ss).

⁷⁴ *Ivi*, p. 301.

essa toglie all'Esserci la possibilità della sua apertura, e in secondo luogo il fatto che la morte è una possibilità da sempre presente per l'Esserci. Rimane da percorrere il legame tra l'ultimo momento della Cura, ovvero la deiezione, e il fenomeno della morte. Questo ci permetterà di comprendere come «*Il morire, quanto alla sua stessa possibilità ontologica, si fonda nella cura*». ⁷⁵ Il nesso tra la deiezione e la morte riguarda il rapporto che l'Esserci intrattiene con il fenomeno del morire: «l'Esserci, innanzitutto e per lo più copre il più proprio essere-per-la-morte fuggendo *davanti* ad esso». ⁷⁶ La tendenza innata dell'Esserci al decadere, «al suo disperdersi fra gli enti intramondani», ⁷⁷ alla fuga davanti allo spaesamento ⁷⁸ si manifesta maggiormente di fronte a quella che è il fenomeno ultimo dell'Esserci. ⁷⁹ Questa fuga dalla morte viene ulteriormente articolata all'interno del paragrafo successivo, che descrive le strategie che l'Esserci adotta nella quotidianità proprio al fine di attuare questa diversione.

Nella quotidianità l'Esserci si rapporta alla morte e ne ha una comprensione legata a una situazione emotiva, ma questo rapporto è posto sotto il segno del Si, ⁸⁰ che si esprime attraverso la chiacchiera. L'interpretazione già pronta del Si nei confronti della morte è quella del «caso di morte», ovvero di un «evento che accade continuamente»: ⁸¹ ogni giorno l'Esserci viene a conoscenza di casi di morte che possono essere quelli di un parente, di un vicino o ancora di uno sconosciuto. ⁸² Ciò che ne consegue è che la morte – agli occhi del Si – appare come un «evento intramondano noto a tutti», ⁸³ che non desta più alcuna sorpresa, ma allo stesso tempo «sfuggente». Un giorno questo evento colpirà anche noi in quanto Esserci, ma «per intanto *non è ancora presente* e quindi non ci

⁷⁵ *Ivi*, p. 302.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, cit., p. 120.

⁷⁸ Per la trattazione della deiezione, cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 235 s.

⁷⁹ «L'Esserci muore effettivamente fintanto che esiste, ma, innanzitutto e per lo più nella maniera della *deiezione*» (*ivi*, p. 302).

⁸⁰ Si tratta della traduzione italiana del pronome tedesco «man» usato da Heidegger per rendere conto della dimensione inautentica e quotidiana dell'Esserci. Il pronome in questione serve a costruire la forma impersonale che in italiano è resa dal pronome «Si». «Il Si esercita la sua autentica dittatura. Ce la passiamo e ci divertiamo come ci *si* diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come *si* vede e *si* giudica. [...] Il Si, che non è un Esserci determinato ma tutti (anche se non come somma), decreta il modo di essere della quotidianità» (*ivi*, pp. 158-159).

⁸¹ *Ivi*, p. 303.

⁸² Cfr. M. Lo Conte, *Esistenza e morte. Heidegger e Sartre*, cit., p. 37.

⁸³ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 303.

minaccia».⁸⁴ L'interpretazione del Si, identificata da Heidegger nell'essere-per-la-morte-quotidiano, ricade in quell'errore che Heidegger aveva già scongiurato nel paragrafo 46: considerare la morte come un *non ancora*, come un evento e non come un fenomeno esistenziale. In secondo luogo, questa interpretazione rende anonimo il morire, attraverso la formula «si muore», quando invece si era parlato della morte come «possibilità *più propria*»⁸⁵ dell'Esserci.⁸⁶ Qui si nasconde l'equivoco, che accompagna sempre la chiacchiera, e in questo caso sta nel togliere alla morte (che è sempre mia) quell'elemento di insostituibilità, appiattendola su un fatto comune: il «*si muore*». La natura equivoca è rimarcata dal fatto che la morte, per il Si, accade di continuo, «è sempre già “reale”»⁸⁷ e questo ne copre il carattere di possibilità, che sviluppava i momenti costitutivi dell'incondizionatezza e dell'insuperabilità.

La dimensione della quotidianità ci ha mostrato come il Si tenda a nascondere la morte, e Heidegger rileva questa tendenza ostinata anche nel coprire la morte al morente stesso: gli viene promesso che sfuggirà alla morte e che tornerà alla sua quotidianità.⁸⁸ Il Si detta il comportamento da tenere non solo davanti a colui che muore, ma anche quello da tenere davanti alla morte stessa.⁸⁹ A sostegno di questa tesi Heidegger afferma che già il pensare alla morte è un segno di pusillanimità e debolezza:⁹⁰ «una lugubre fuga dal mondo».⁹¹ Anche dal punto di vista della situazione emotiva, il Si impone la sua dittatura in quanto «*non lascia sorgere il coraggio dell'angoscia davanti alla morte*».⁹² L'angoscia che riconduceva l'Esserci di fronte alla sua possibilità insuperabile è celata e rovesciata in

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ivi*, p. 301.

⁸⁶ «Il “si muore” riguarda sempre ciascuno degli altri, lasciandomi ancora sempre essere nella tranquillità delle mie occupazioni quotidiane» (U. M. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, cit., p. 36).

⁸⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 304.

⁸⁸ «Il Si procura in questa maniera una *costante tranquillizzazione nei confronti della morte*» (*ibidem*).

⁸⁹ «Con questa tranquillizzazione che sottrae all'Esserci la sua morte, il Si assume al tempo stesso il diritto e la pretesa di regolare tacitamente il modo in cui ci *si deve*, in generale, comportare davanti alla morte» (*ibidem*).

⁹⁰ Anche U. M. Ugazio enfatizza la tendenza del Si di nascondere la morte e di non considerarla un vero problema concreto all'interno del mondo: «La morte, per il Si, non è un problema: essa, in fondo, non mi riguarda mai, come dice il già citato detto di Epicuro. I problemi invece sono quelli di ogni giorno nel loro essere presenti, pressanti e urgenti» (U. M. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, cit., p. 37).

⁹¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 305.

⁹² *Ibidem*.

paura verso un evento che sopraggiungerà. In aggiunta a ciò, il badare a questa angoscia equivocamente banalizzata in paura è visto come un segno di debolezza per l'Esserci.⁹³ Ecco che allora l'essere-per-la-morte quotidiano, in quanto deiettivo, si configura come una fuga costante davanti alla morte, che non viene considerata come un fenomeno esistenziale, bensì ridotta ai casi di morte «che capitano quotidianamente agli altri e che ci assicurano, comunque, che “si” è ancora “vivi”». ⁹⁴ Nonostante ciò, l'essere-per-la-morte quotidiano non è sollevato dalla problematica ontologico-esistenziale della morte, egli si rapporta a tale tematica nella modalità della fuga deiettiva.⁹⁵

Nel paragrafo successivo vengono ripresi molti degli aspetti legati all'essere-per-la-morte quotidiano, in particolar modo l'aspetto della certezza: si è certi della morte, «ma non si “è” autenticamente certi della propria».⁹⁶ Il pensiero della morte è infatti allontanato, proprio perché non è percepito come un problema all'interno della quotidianità indaffarata: vi sono altre urgenze. Proprio qui l'Esserci ignora il carattere di indeterminatezza della morte, essa può sopraggiungere in ogni momento.

Nel concludere l'indagine dell'essere-per-la-morte quotidiano, Heidegger può completare la definizione del concetto ontologico esistenziale integrale della morte: «*la morte, come fine dell'Esserci, è la possibilità dell'Esserci più propria, incondizionata, certa e come tale indeterminata ed insuperabile*».⁹⁷ Al termine di questo paragrafo viene sottolineato come l'elusione quotidiana e deiettiva sia un modo inautentico di rapportarsi alla morte, ma viene anche aperto uno spiraglio per l'autenticità: «l'inautenticità ha alla sua base l'autenticità possibile»,⁹⁸ questo sarà oggetto del paragrafo 53.

La via verso la configurazione di un essere-per-la-morte autentico non può certo raggirare la morte, non può nemmeno coprirlo o fuggire di fronte a essa. L'Esserci che rifiuta la quotidianità inautentica si rapporta alla morte comprendendola e mantenendola nel suo

⁹³ *Ibidem.*

⁹⁴ *Ibidem.*

⁹⁵ «Proprio la fuga davanti alla morte conferma, però, che la morte, anche nella quotidianità deiettiva del Si, è la possibilità più propria dell'esserci, [...] l'essere per la morte costituisce anche il Si, anche se nella modalità della fuga» (M. Lo Conte, *Esistenza e morte. Heidegger e Sartre*, cit., p. 39).

⁹⁶ «Si sa della certezza della morte, ma non si “è” autenticamente certi della propria. La quotidianità deiettiva dell'Esserci conosce la certezza della morte, eppure elude l'esserne certa» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 309).

⁹⁷ *Ivi*, pp. 309-310.

⁹⁸ *Ivi*, p. 310.

carattere di possibilità: questo è possibile solo attraverso l'anticipazione.⁹⁹ Questa anticipazione della morte non va intesa né come realizzazione di un possibile, in quanto se venisse realizzata, le verrebbe tolto il suo carattere di possibilità e si concretizzerebbe in un suicidio; né come un «pensare alla morte» in quanto si tratterebbe di calcolare e ipotizzare l'evento in quanto tale, chiudendo di fatto lo spazio della sua possibilità. In ultima istanza, non si tratta nemmeno di un attendere la morte, in quanto questa attesa mi allontana dalla possibilità, facendo leva sul reale atteso.¹⁰⁰ Tutti i casi citati hanno una costante comune: la possibilità della morte non viene tenuta aperta come possibilità, ma trasfigura in realtà, anche se in gradi differenti.¹⁰¹ È qui da scongiurare ogni avvicinamento al possibile che si risolve nella sua realizzazione, non è in gioco alcun reale di cui possiamo prenderci cura, bensì la morte, ovvero la «possibilità dell'incommensurabile impossibilità dell'esistenza».¹⁰² La possibilità della morte, infatti, non si colloca sullo stesso piano delle altre possibilità dell'Esserci, essa viene descritta come «“meta-possibilità” dell'esistenza, in virtù della quale ogni altra possibilità riceve il suo senso»,¹⁰³ all'interno della quale l'Esserci autentico si comprende come ciò che è propriamente nella sua finitezza, sottraendosi alle strategie di diversione attuate dal Si. Solo percorrendo la via dell'anticipazione emerge come la morte sia la possibilità più propria per l'Esserci, e ancora quella incondizionata (l'Esserci viene chiamato in causa come singolo, isolato da ogni rapporto con gli altri Esserci e con le altre cose), insuperabile («l'Esserci assume se stesso nella finitezza delle proprie possibilità, attingendo così il senso autentico della propria libertà»),¹⁰⁴ certa e indeterminata. Al

⁹⁹ «L'essere per la possibilità, in quanto essere-per-la-morte, deve rapportarsi *alla morte* in modo che essa, in questo essere e per esso, si sveli *come possibilità*. A questo modo di essere per la possibilità noi diamo il nome di *anticipazione della possibilità*» (Ivi, p. 313). La traduzione di P. Chiodi del termine tedesco *Vorlaufen* è “anticipazione”, in realtà non si tratta dell'unica opzione: A. Fabris traduce con “precorrimiento” e anche F. Volpi, nel *Glossario* al testo *Il concetto di tempo* da lui tradotto fa notare: «Il termine [*Vorlauf, Vorlaufen*] era stato reso da P. Chiodi con “anticipazione”. Ho preferito qui tradurlo con “precorrere” e “precorrimiento” per mantenere il legame linguistico che Heidegger sfrutta quando dice che il *Vorlaufen* è un *Anlaufen gegen*. Questa soluzione rende anche meglio la dinamica dell'autenticità che Heidegger tematizza nel *Vorlaufen zum Tod*, che si caratterizza come movimento del “correre in avanti” nel senso di “correre incontro” alla morte senza cercare di evitarla, più che come il movimento inverso del prevenirla nell’“anticipazione”» (*Glossario* in M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, cit., p. 75).

¹⁰⁰ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 312-313.

¹⁰¹ Cfr. M. Lo Conte, *Esistenza e morte. Heidegger e Sartre*, cit., p. 41.

¹⁰² Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 314.

¹⁰³ A. Fabris, *Essere e tempo. Introduzione alla lettura*, cit., p. 121.

¹⁰⁴ Ivi, p. 122.

termine della trattazione Heidegger riassume con queste parole: «l'anticipazione svela all'Esserci la dispersione nel Si-stesso e, sottraendolo fino in fondo all'aver cura che si prende cura, lo pone innanzi alla possibilità di essere se stesso, una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Si, effettiva, certa di se stessa e piena di angoscia: LA LIBERTÀ PER LA MORTE».¹⁰⁵ Mediante l'anticipazione intesa come rapporto autentico alla sua estrema possibilità, l'Esserci può comprendersi nella finitudine, sottraendosi al mondo del Si e alla diversione inautentica. A questo punto si chiude il primo capitolo della seconda sezione dell'opera, in cui è stata delineata la struttura ontologica di un essere per la morte autentico, rimane però un problema: come può concretizzarsi questo rapporto autentico con la morte?

Dopo aver ribadito come l'Esserci nella sua quotidianità, innanzitutto e per lo più, si ritrovi immerso nell'inautenticità a causa della deiezione,¹⁰⁶ Heidegger enfatizza un elemento che «l'inautenticità da sempre sottrae»,¹⁰⁷ ovvero la scelta.¹⁰⁸ La scelta è dunque ciò che permette all'Esserci di mettere fine alla dispersione nel Si, ma che cosa fa scaturire questa volontà da parte dell'Esserci? Si tratta della voce della coscienza, che «chiama l'Esserci innanzi a Se-stesso».¹⁰⁹ Questa voce però non veicola alcuna comunicazione verbale, ma come precisa lo stesso Heidegger si tratta di un «dare a comprendere»,¹¹⁰ di un'interruzione dell'ascolto del Si, in cui l'Esserci era immerso. La chiamata della coscienza ha questo ruolo, anche se come abbiamo visto non dice nulla: «Al se-Stesso richiamato non è detto “nulla”; esso è semplicemente *ridestato* a se-Stesso, cioè al suo più proprio poter-essere».¹¹¹

A chiamare è però l'Esserci stesso, rivelandosi nel medesimo tempo come chiamante e come chiamato. Si da qui una forma di alterità all'interno dell'identità, in quanto la voce della coscienza è quella del se-Stesso, ed essa risulta irriconoscibile all'Esserci immerso nella dimensione del Si. Questa chiamata si rivolge all'Esserci in quanto colpevole, egli

¹⁰⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 318.

¹⁰⁶ Ivi, pp. 320-321.

¹⁰⁷ M. Lo Conte, *Esistenza e morte. Heidegger e Sartre*, cit., p. 43.

¹⁰⁸ «Ma recupero della scelta significa *scegliere questa scelta stessa*, decidersi per un poter-essere fondato nel proprio se-Stesso. Scegliendo la scelta, l'Esserci *rende* in primo luogo *possibile* a se stesso il proprio poter-essere autentico» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 321).

¹⁰⁹ M. Lo Conte, *Esistenza e morte. Heidegger e Michelstaedter*, cit., p. 43.

¹¹⁰ «Quando l'interpretazione quotidiana parla di una “voce” della coscienza, non intende alludere ad una comunicazione verbale che, difatti, non ha luogo; qui “voce” significa “dare a comprendere”» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 325).

¹¹¹ Ivi, p. 327.

è «il (nullo) esser-fondamento di una nullità»,¹¹² in quanto egli deve assumere il suo esser-gettato che è il suo fondamento, ma questo non è posto da lui e l'Esserci non può essere signore di questo esser-gettato. La risposta dell'Esserci alla chiamata potrà verificarsi solo attraverso la *decisione*,¹¹³ cioè la decisione di risollevarsi dalla perdizione del Sì, precorrendo la morte come possibilità più propria.

In ultima analisi, la chiamata ci mette di fronte a un nulla, a un qualcosa che ci causa spaesamento e che allo stesso tempo ci accusa, a un'alterità che si rivela essere un'identità più propria, e per questo più autentica.¹¹⁴

¹¹² *Ivi*, p. 340.

¹¹³ Questa è la traduzione di P. Chiodi, adottata poi anche da F. Volpi, del termine «*Entschlossenheit*». Altri interpreti propongono anche «risolutezza» o «decisione risoluta», in particolare M. Lo Conte sottolinea come le due opzioni proposte siano una scelta più corretta in quanto ciò di cui parla Heidegger «non si riferisce ad un atto esistente [...] ma a un “*habitus*”, a una modalità dell'apertura, a quella disposizione fondamentale – a un'originaria apertura – che è condizione di possibilità delle singole decisioni» (M. Lo Conte, *Esistenza e morte. Heidegger e Sartre*, cit., p. 45).

¹¹⁴ Come sembrerebbe indicare anche il termine «*Eigentlichkeit*» - che Chiodi traduce con «autenticità» - e che contiene come prefisso il pronome «*eigen*», che in tedesco significa «proprio».

CAPITOLO SECONDO

Michelstaedter e il vivere la bella morte

2.1 Persuasione illusoria e morte: la breccia aperta dal dolore

Abbandoniamo per il momento l'indagine heideggeriana sul tema della morte per avvicinarci al lavoro di ricerca del giovane Carlo Michelstaedter, che trova spazio in due testi tra loro differenti per alcuni aspetti, ma comunicanti per molti altri. Come sopra riportato ci troviamo di fronte a *La persuasione e la retorica* e al *Dialogo della Salute*. Il primo dei due è una tesi di laurea, dunque dobbiamo considerare che si tratta di un testo non destinato alla pubblicazione e rivolto a un pubblico ben preciso, ovvero la commissione di docenti che avrebbe presieduto la laurea del giovane.¹¹⁵ In realtà, S. Campailla sottolinea come sia necessario tener presente che si tratti di una tesi di laurea proprio «perché l'opera tende in direzione opposta, a farlo dimenticare».

Il Dialogo della Salute viene elaborato in contemporanea alla tesi di laurea, ma non è in nessun modo indirizzato all'ambiente accademico, e lo testimonia anche la stessa dedica all'inizio dell'opera: «Al mio Emilio / in memoria delle nostre sere / e a quanti giovani / ancora / non abbiano messo / il loro Dio / nella loro carriera».¹¹⁶ Oltre quindi a una differente destinazione, possiamo rimarcare il diverso genere letterario, ovvero la forma dialogica. I riferimenti qui sono i dialoghi platonici, ma anche le *Operette morali* di Leopardi.¹¹⁷ In questa occasione il dialogo avviene tra Nino e Rico, abbreviazioni dei nomi dei suoi due amici d'infanzia: Enrico Mreule e Nino Paternolli, con cui aveva condiviso i primi anni di vita a Gorizia, ma anche il primo interessamento alla filosofia.¹¹⁸ Rese note queste elementari differenze, possiamo iniziare la nostra analisi a partire dal primo testo in questione. L'elaborato di Michelstaedter *La persuasione e la retorica* era in realtà stato pensato dal suo relatore, il professor Girolamo Vitelli dell'Università di

¹¹⁵ Cfr. S. Campailla, *Introduzione* in C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1982, p. 11.

¹¹⁶ C. Michelstaedter, *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, Adelphi, Milano 1988, p. 27.

¹¹⁷ Cfr. S. Campailla, *Introduzione. Della salute ovvero della malattia* in C. Michelstaedter, *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, cit., p. 12 e cfr. L. Sanò, *Leggere La persuasione e la retorica*, cit., pp. 104 s.

¹¹⁸ In particolare, l'interessamento al pensiero disincantato di Arthur Schopenhauer (cfr. L. Sanò, *Leggere La persuasione e la retorica di Michelstaedter*, cit., pp. 26 s).

Firenze, come un lavoro sui concetti di persuasione e retorica in Platone e Aristotele, ma ci accorgiamo già dalla lettura delle prime pagine, che il lavoro prende tutt'altra piega.¹¹⁹

La trattazione si divide in due sezioni che sembrerebbero guidare verso due esiti apparentemente contrastanti e opposti: la persuasione e la *rettorica* appunto; ma quale collegamento intrattengono con il concetto di morte?

Il nucleo fondamentale dell'opera è situato nella ricerca del senso dell'esistenza umana,¹²⁰ anche se lo stesso Michelstaedter riconosce l'ambizione del compito e già nella *Prefazione* ci lascia intuire – con una nota di sarcasmo – la sua sfiducia nella missione: «Io lo so che parlo perché parlo, ma non persuaderò nessuno; e questa è disonestà ma la rettorica *anankazei me tauta dran bia*».¹²¹ Sempre nella *Prefazione*, Michelstaedter riconosce che le sue non sono parole nuove, ma già dette da moltissimi autori, che però rimasero incompresi, in quanto cercarono di svelare e rendere note verità considerate troppo scomode per essere accettate.¹²²

La sezione dedicata alla persuasione prende avvio proprio dall'analisi dell'esistenza umana, che viene presentata attraverso una metafora di grande impatto. La vita viene paragonata a un peso che pende da un gancio: esso tende verso il basso, ma è limitato da questo gancio e non può sprofondare, lo desidera ma non lo può ottenere, «infinita gli resta pur sempre la volontà di scendere».¹²³ Se il peso venisse liberato dal gancio sino ad arrestarsi nel punto più basso, esso cesserebbe di esser ciò che è, ovvero un peso.¹²⁴ Allo

¹¹⁹ Come fa notare S. Campailla: «In realtà il giovane autore approfondisce ormai un discorso personale [...] in cui Platone e Aristotele sono non tanto due personaggi della storia del pensiero, quanto due grandi miti filosofico-morali. Nella *Persuasione* l'origine e il rapporto con lo spunto primitivo della tesi rimangono circoscritti in un 'episodio', una sorta di frammento strutturalmente estrapolabile: l'*Esempio storico...*» (S. Campailla, *Introduzione* in C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, cit., p.13).

¹²⁰ Cfr. L. Sanò, *Leggere La persuasione e la rettorica di Michelstaedter*, cit., p. 49.

¹²¹ C. Michelstaedter, *La Persuasione e la rettorica*, cit., p. 35. Michelstaedter cita il v.620 dell'*Elettra* di Sofocle la cui traduzione è «mi costringe con forza a far ciò». Cfr S. Campailla, *Note* in C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, cit., p. 193.

¹²² Tra i nomi degli autori che Michelstaedter cita abbiamo Parmenide, Eraclito ed Empedocle, poi Socrate, poi ancora Cristo, per arrivare sino a Leopardi e Ibsen. Questi autori e filosofi (e non sono tutti) che arrivano dalla classicità dell'antica Grecia, ma anche dalla modernità ebbero in comune una costante: quella di essere fraintesi, devianti, esclusi o ancor peggio travisati e neutralizzati in quanto sostenitori di «una verità troppo problematica per poter essere accettata» (L. Sanò, *Leggere La persuasione e la rettorica di Michelstaedter*, cit., p. 52).

¹²³ C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, cit., p. 39.

¹²⁴ G. Brianese fa notare come questa metafora metta in luce l'identità tra la vita e il bisogno (G. Brianese, *L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*, Mimesis, Milano 2010, p. 32), e come da questa identità riecheggii l'eredità di Schopenhauer, che aveva utilizzato la metafora del

stesso modo, la vita non «è mai sazia di vivere in alcun presente, ché tanto è vita, quanto si continua, e si continua nel futuro, quanto manca del vivere. [...] se niente l'aspettasse nel futuro, non continuerebbe: cesserebbe d'esser vita».¹²⁵ Si viene a delineare un'idea di vita come costantemente manchevole nel presente,¹²⁶ ma tutta proiettata nel futuro. Di fronte a questa constatazione esistenziale, Michelstaedter apre a sua volta due «modalità dell'esistenza»¹²⁷: quella del persuaso che «possiede tutto in sé»,¹²⁸ e quella invece della *rettorica*, che sarà esplicitamente oggetto del secondo capitolo del saggio di Michelstaedter. In realtà, la prima sezione all'interno de *La persuasione* si intitola *L'illusione della persuasione*, e di fatto contribuisce a definire la persuasione per via negativa.¹²⁹ Questa parte dell'opera presenta costanti riferimenti al pensiero di Schopenhauer, in particolar modo alla nozione di volontà, che «non sopporta la noia»¹³⁰ e che, una volta acquisito l'oggetto voluto, si ritrova nuovamente in una situazione di deficienza.¹³¹ Ecco che allora l'uomo, come l'animale del resto, si ritrova a inseguire una serie di bisogni, che si rivelano sempre come insoddisfatti, proprio come il desiderio del peso di sprofondare. È in queste pagine che fa le sue prime comparse il dio della *philopsychia*,¹³² ovvero quel dio che, nell'oscurità e nella nebbia in cui sono immerse tutte le cose, ne fa brillare alcune in particolare, in modo tale che il meccanismo attraverso il quale l'uomo si assicura la sua continuazione nel futuro non si spezzi, «finché un

peso proprio per esemplificare l'attività della volontà: «come un peso, la cui tendenza verso la massa terrestre sia ostacolata dal nostro copro, gravi e preme incessantemente su di esso, assecondando la propria unica aspirazione» (A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1818, §23, trad. it. di G. Brianese, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Utet, 2009, vol. I).

¹²⁵ C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, cit., p. 40.

¹²⁶ «L'immagine del peso raffigura con efficacia il dramma dell'essere umano, che cerca di inseguire ciò che, proprio perché inseguito, da sempre fugge» (L. Sanò, *Leggere La persuasione e la rettorica di Michelstaedter*, cit., p. 55).

¹²⁷ G. Brianese, *L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*, cit., p. 26.

¹²⁸ *Ivi*, p. 41. Le prime pagine de *La persuasione e la rettorica* già ci danno alcune informazioni chiave per delineare ciò che caratterizza il persuaso; tuttavia, la sezione che segue si intitola *L'illusione della persuasione*: Michelstaedter sembra chiederci di retrocedere, al fine di comprendere da dove si origina la modalità esistenziale che si configura nella persuasione.

¹²⁹ Cfr. P. M. Bortoluzzi, *Carlo Michelstaedter e la testimonianza della verità dell'essere*, Inschibboleth, Roma 2016, pp. 46 s.

¹³⁰ C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, cit., p. 48.

¹³¹ «La soddisfazione della determinata deficienza da modo al complesso delle determinazioni di deficere ancora» (*ivi*, p. 49).

¹³² Il termine *philopsychia* viene tradotto in nota da Michelstaedter come “amore alla vita, viltà”. Si tratta di un termine che Michelstaedter prende da Platone, il quale lo utilizzava per riferirsi all'attaccamento materiale e servile alla vita, contrapposto alla ricerca della virtù.

inciampo non faccia cessare il triste gioco».¹³³ Anche nel *Dialogo della salute* viene ripercorsa la struttura argomentativa sino a qui esposta: la riflessione tra Rico e Nino sull'impossibilità di possesso ricalca la metafora emblematica del peso, tanto che Nino riassume: «Mancar di tutto e sì tutto desiderare – questa è la vita. Che se non ci volgessimo al futuro ma avessimo tutto nel presente – appunto non vivremmo più».¹³⁴ In seguito, fa la sua apparizione il dio della *philopsychia*, che fa brillare le cose, solo fintanto che esse risultano utili, «ma il dio sapiente spegne la luce quando l'abuso toglierebbe l'uso, e fugge. [...] – finché ancora la luce si spegne per rinascere in un altro posto».¹³⁵ In queste pagine (sia del *Dialogo* che della tesi di laurea) siamo posti di fronte a un particolare prototipo umano: l'illuso, ovvero colui che crede di essere persuaso, ma in realtà sta rincorrendo il suo piacere,¹³⁶ senza mai raggiungerlo. Egli «attribuisce valore alle cose solo in quanto esse posseggono una *valenza* in rapporto al proprio piacere».¹³⁷ Con parole che riecheggiano il pensiero di Schopenhauer, Michelstaedter afferma che questo individuo «altro non è che *volontà di sé stesso nel futuro*»,¹³⁸ che mai si risolve, in quanto mai gli riesce il possesso. «Così adulandolo il dio della *philopsychia* si prende gioco di lui».¹³⁹

Ma proprio nel momento in cui l'uomo è all'interno di questa illusione, egli «sente che questa persona non è sua, ch'egli non la possiede».¹⁴⁰ Egli sente che nel profondo – sotto la superficialità di quel piacere – c'è qualcosa che è al di fuori del suo potere e va oltre la sua coscienza. «La trama nota (finita) dell'individualità illusoria che il piacere illumina, non è fitta così che l'oscurità dell'ignoto (infinito) non trasparisca. E il suo piacere è contaminato da un *sordo e continuo dolore* la cui voce è indistinta, che la sete della vita,

¹³³ C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, cit., p.50.

¹³⁴ C. Michelstaedter, *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, cit., p. 39.

¹³⁵ *Ivi*, p.42.

¹³⁶ P. M. Bortoluzzi sottolinea come il piacere rischi qui di essere frainteso: «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 di quelle 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, per garantire la propria continuazione». (P. M. Bortoluzzi, *Carlo Michelstaedter e la testimonianza della verità dell'essere*, cit., pp. 64-65).

¹³⁷ L. Sanò, *Leggere La persuasione e la retorica di Michelstaedter*, cit., p. 59.

¹³⁸ C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 54

¹³⁹ *Ivi*, p. 55.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

nel giro delle determinazioni, reprime».¹⁴¹ Il velo dell'illusione viene squarciato da questo dolore, che viene percepito dall'uomo che sottostà all'automatismo della ricerca della sua continuazione nel futuro: «più volte essa [voce dell'oscuro dolore] domina sola e terribile nel pavido cuore degli uomini».¹⁴²

L'essere umano cerca di fuggire questo dolore, che non è da intendere come un dolore che può arrivare dall'esterno attraverso le vicende che quotidianamente viviamo, ma si tratta di un dolore più radicale, che arriva dall'interno a destabilizzarci.¹⁴³ Questa fuga allora non è fuga da un oggetto preciso e determinato, si tratta di un allontanare qualcosa di indeterminato, qualcosa al di fuori della potenza umana: si tratta della morte.¹⁴⁴

La morte viene qui concepita come un evento inevitabile, al di fuori della potenza dell'essere umano: essa rievoca il nulla, del quale quel *sordo e continuo dolore* è espressione.¹⁴⁵ E l'uomo fugge questa morte e questo nulla attraverso un'illusione: il dolore viene ignorato, rimanendo in sottofondo come un ronzio e sostituito dalla *sicurezza* che contraddistingue l'uomo retorico. Queste pagine de *La persuasione e la retorica* hanno un continuo rimando al contrasto tra ciò che è caro, conosciuto, familiare e ciò che invece è oscuro (sia in senso metaforico, che in senso letterale), minaccioso, dai confini sbiaditi. In particolare, la descrizione di coloro i quali, non curanti del dolore, si ritrovano durante il sonno gettati nell'oscurità, e si svegliano di soprassalto ma «il soccorrevole fiammifero ridona loro la pace – allato è la dolce consorte – qui i vestiti con l'impronta del corpo, qui nei ritratti le note facce dei parenti – tutte le care, care cose conosciute».¹⁴⁶ Ecco che allora dopo il conforto di ciò che è familiare,¹⁴⁷ l'uomo decide

¹⁴¹ *Ibidem.*

¹⁴² *Ivi*, p. 56.

¹⁴³ «Non si tratta del dolore che può colpirci dall'esterno, raggiungerci attraverso gli avvenimenti che turbano e interrompono il corso della vita: per quanto sofferto, può sempre, come di fatto avviene, placarsi e lasciare che le cose riprendano il loro corso. Si tratta di altro: qualcosa insorge dentro di noi, non appena facciamo tacere tutte le voci esterne, dolore non “provocato” o “motivato” ma sorgivo dalle radici del nostro essere, non appena nessuna cosa “consolante” lo regga più, emanante dal vuoto che in quell'istante ci scopriamo dentro e attorno» (M. A. Raschini, *Carlo Michelstaedter*, Marzorati, Milano 1965, p. 115).

¹⁴⁴ «Ma quando la trama dell'illusione si squarcia, l'uomo si sente in balia di ciò che è fuori dalla sua potenza e di ciò che non sa. Egli teme ma senza sapere di che e si trova di fronte ad una fuga totalizzante, che non è più rivolta alle singole cose, bensì fugge ora la morte» (L. Sanò, *Leggere La persuasione e la retorica di Michelstaedter*, cit., p. 62).

¹⁴⁵ Cfr. M. A. Raschini, *Carlo Michelstaedter*, cit., p. 115.

¹⁴⁶ C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 58.

¹⁴⁷ Non a caso lo stesso dio della *philopsychia* è descritto da Michelstaedter come il «[...] familiare, il caro, l'affabile, il conosciuto» (*ivi*, p. 55).

di coricarsi, e in quel momento ricade nell'oscurità, «si trova nuovamente senza nome e senza cognome, senza consorte e senza parenti, senza cose da fare, senza vestiti, solo, nudo, con gli occhi aperti a guardare l'oscurità».¹⁴⁸ È proprio in quel momento che gli uomini entrano in contatto con l'infinito, e «cercano angosciati una tavola di salvezza», ma non trovano nulla a cui tenersi, l'unica cosa che domina è il *ghigno sarcastico*, che li rimanda alla loro nullità d'essere e di potere.¹⁴⁹ In questa dimensione l'uomo avverte la sua dissoluzione, si percepisce come già morto, ma allo stesso tempo egli teme di morire: «egli si sente impotente come un morto a curar la sua vita, e soffre ogni attimo il dolore della morte. 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».¹⁵⁰

L'adulazione del dio della *philopsychia*, che costituiva il cardine dell'illusione della persuasione viene spezzata dalla voce del dolore. Questo dolore accompagna questa forma inadeguata e illusoria di persuasione,¹⁵¹ la rompe attraverso la rivelazione del ghigno sarcastico, e apre alla vita persuasa; anche se questa non è conseguenza diretta dell'incontro umano con il dolore. La persuasione richiede la rottura volontaria con l'adulazione del dio della *philopsychia*.

2.2 Con il dolore, la vita e la persuasione

Abbiamo visto come il tema della morte inevitabilmente si ricollegli in Michelstaedter alla doppia possibilità esistenziale che egli prefigura tra persuasione e *rettorica*, e ancora di più tra “autentica” persuasione e «persuasione illusoria». Il terzo paragrafo della prima sezione de *La persuasione e la rettorica* si intitola *Via alla persuasione*, ed è emblematico che il tema della morte sia proprio il punto da cui la trattazione prende le mosse. Michelstaedter pone una serie di domande dirette al lettore che rimandano al meccanismo illusorio volto alla continuazione di sé, ma l'esclamazione dell'autore spezza il ritmo

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Queste le parole che Michelstaedter attribuisce al ghigno sarcastico: «ùùùùùù... niente, niente, niente, non sei niente, so che non sei niente, so che qui t'affidi ed io ti distruggerò sotto il piede il terreno, so quello che riprometti a te stesso e non ti sarà mantenuto, come tu hai sempre promesso e mai tenuto, non hai mai tenuto – perché non sei niente, e non puoi niente, io so che non puoi niente, niente, niente...» (*ivi*, pp. 58-59).

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 59.

¹⁵¹ P. M. Bortoluzzi, *Carlo Michelstaedter e la testimonianza della verità dell'essere*, cit., pp. 77-78.

incalzante delle domande. Michelstaedter esclama, con voce a tratti profetica: «Allora io ti dico: domani sarai morto certo»,¹⁵² e questa morte porterà via con sé tutto. Questa consapevolezza muove l'uomo che ne è venuto in contatto a un cambiamento nel considerare il significato di tutto ciò che lo circonda, poiché tutto ciò che lo circonda presto sarà annientato. Il destinatario di questa rivelazione è costretto a uscire dalla sua illusione di esser persuaso, proprio perché si accorge che nulla è più lo stesso: il cibo, le bevande e tutto ciò che recava piacere sono ora posti sotto il segno della morte che incombe per lui, anche se in realtà nulla è cambiato all'esterno: «Ma il sole splende, l'aria è pura, tutto è come prima, eppur tu parli come un sepolto vivo che descriva la sua tomba. E la persuasione? Non sei persuaso nemmeno della luce del sole [...]. Il dio che ti teneva in piedi, che ti faceva chiaro il giorno, e dolce il cibo, che ti dava la famiglia, la patria, il paradiso, quello ti tradisce ora e t'abbandona, poiché è rotto il filo della tua *philopsychia*». ¹⁵³

Queste pagine ci riportano alla fuga dell'uomo dalla morte, in particolare nella modalità del timore causato dal fatto che la morte è la minaccia che toglie all'uomo la sua continuazione.¹⁵⁴ La vita viene segnata da questo timore in maniera invadente, tanto che «la loro vita non è che paura della morte». ¹⁵⁵ Ogni futuro non può che reiterare questo presente segnato dalla paura,¹⁵⁶ ma conclude Michelstaedter: «*Chi teme la morte è già morto*». ¹⁵⁷

A questo punto, il filosofo goriziano inizia a descrivere la persuasione non più per via negativa, ma assegnandole precise determinazioni: «Chi vuol avere un attimo solo *sua* la

¹⁵² C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 67.

¹⁵³ *Ivi*, p. 68.

¹⁵⁴ «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. [...]. 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» (P. M. Bortoluzzi, *Carlo Michelstaedter e la testimonianza della verità dell'essere*, cit., pp. 85-87).

¹⁵⁵ C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 69.

¹⁵⁶ «L'esistenza intera ruota intorno alla paura della morte; essere nati non è che temere e avere in sé la morte. In questa stretta tra la cura di un futuro che non può che ripetere il presente, e l'ansia di un presente che rifugge di continuo la morte si situa la realtà di chi vive all'ombra del trapasso» (L. Sanò, *Leggere La persuasione e la retorica di Michelstaedter*, cit., p. 66).

¹⁵⁷ C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 69.

vita, esser un attimo solo persuaso di ciò che fa – 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*».¹⁵⁸ Al vero persuaso, che possiede la sua vita nel presente «la morte nulla toglie; poiché niente chiede in lui di continuare, niente è in lui per la paura della morte».¹⁵⁹ Se l'ambivalenza tra continuazione e la morte era la chiave per comprendere l'illusione della persuasione, il concetto chiave della vera persuasione risiede nella parola “vita” e nel suo possesso presente.¹⁶⁰ Il persuaso vive ogni istante come fosse l'ultimo, e lo può fare solo nel presente; proprio per questo motivo egli non ha ragione di temere la morte, in quanto essa ha perso la possibilità di ricattarlo. La morte non può togliere nulla al persuaso, in quanto egli è tutto raccolto nel presente, «niente in lui deve rispondere a bisogni che riguardino il futuro, niente è oramai necessario».¹⁶¹ La categoria del bisogno è inesistente per il persuaso: «non c'è pane per lui, non c'è acqua, non c'è letto, non c'è famiglia, non c'è patria, non c'è dio».¹⁶²

Tutto quello che prima, all'interno della fitta trama dell'inganno, donava conforto all'uomo, ora si rivela come illusorio e lascia il persuaso nella sua solitudine: «*egli è solo nel deserto*, e deve crear tutto da sé».¹⁶³ Il persuaso si accorge di aver rincorso invano la sua ombra (i falsi bisogni necessari alla sua continuazione), e allora si accorge anche che il continuare a seguirli significherebbe un rimanere all'interno dell'illusione: egli deve invece *permanere*, «*resister senza posa alla corrente della sua propria illusione*».¹⁶⁴ Assieme alla solitudine del permanere, sono evidenziati da Michelstaedter due elementi fondamentali: in primo luogo il persuaso permane solo nel deserto,¹⁶⁵ che di fatto è il luogo dell'erranza, dove si passa ma non si abita, è il luogo dello spaesamento.

¹⁵⁸ *Ivi*, pp. 69-70.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 70.

¹⁶⁰ Le molteplici definizioni di persuasione che vengono date all'interno dell'opera ne sono una dimostrazione, a partire dalle prime definizioni enigmatiche: «La persuasione non vive in chi non vive solo di sé stesso», e ancora «Persuaso è chi *ha in sé la sua vita*» (*ivi*, p. 42).

¹⁶¹ L. Sanò, *Leggere La persuasione e la retorica di Michelstaedter*, cit., p. 67.

¹⁶² C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 70.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 71. Come commenta P. M. Bortoluzzi «Il permanere è proprio questo non lasciarsi distrarre dal futuro, il conoscere l'illusione come tale» (P. M. Bortoluzzi, *Carlo Michelstaedter e la testimonianza della verità dell'essere*, cit., p. 91).

¹⁶⁵ «Egli si deve sentire *nel deserto* fra l'offrirsi delle relazioni particolari, poiché in nessuna di queste egli può affermarsi tutto: ma in ogni cosa che queste relazioni gli offra[no] egli deve amare la vita di questa e non usar della relazione» (C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, cit., pp. 82-83).

In aggiunta a ciò, il persuaso sceglie di vivere in profondità il suo dolore.¹⁶⁶ Abbiamo già analizzato come l'esperienza del dolore che «[...] accomuna tutte le cose che vivono e non hanno in sé la vita»¹⁶⁷ sia il primo segno che avvicini alla verità della persuasione, attraverso quella «sorda e oscura voce».¹⁶⁸ Parimenti abbiamo osservato come l'uomo possa ignorare questo dolore, coprendolo e rimanendo nel circolo dell'individualità illusoria.¹⁶⁹ Ma non è così per il persuaso, in lui «vi è la forza d'animo di colui che invece sopporta tutto il dolore della sua insufficienza per giungere a definire la propria persona».¹⁷⁰ Il riuscire a vivere in ogni punto il proprio dolore è una forma di onestà, in quanto è capacità di non cedere all'adulazione del dio della *philopsychia*,¹⁷¹ è «[...] l'onestà di sentirsi insufficiente di fronte all'*infinita potestas*».¹⁷² È così che Michelstaedter arriva a scrivere una sentenza dal tono altamente contraddittorio, che se letta con gli occhiali della *philopsychia* non riesce a colpire nel segno: «*Il dolore è gioia*».¹⁷³ Questa gioia non è chiaramente il piacere illusorio, ma deriva dalla maturità con cui il persuaso arriva ad affrontare il dolore: «La sua maturità in ogni punto è tanto più saporita quanto più acerba è la forza del suo dolore».¹⁷⁴ Egli è solo, e «nel deserto egli vive una vertiginosa vastità e profondità di vita».¹⁷⁵ Questo permette al persuaso di intrattenere un rapporto differente anche con il tempo: egli diviene capace di arrestare il tempo accelerato dalla *philopsychia*, che è sempre ansiosa di futuro, e di consistere nell'ultimo presente.

Con questa considerazione di natura temporale si chiude la prima sezione dell'opera dedicata a *La persuasione*, anche se le due sezioni non sono da considerare come separate e contrastanti: tra entrambe vi è continua comunicazione, tant'è che anche all'interno

¹⁶⁶ «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 [...]. 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» (P. M. Bortoluzzi, *Carlo Michelstaedter e la testimonianza della verità dell'essere*, cit., p. 105).

¹⁶⁷ C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 59.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 56.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 53.

¹⁷⁰ L. Sanò, *Leggere La persuasione e la retorica di Michelstaedter*, cit., p. 71.

¹⁷¹ Cfr. P.M. Bortoluzzi, *Carlo Michelstaedter e la testimonianza della verità dell'essere*, cit., p. 106.

¹⁷² C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 87

¹⁷³ *Ivi*, p. 88.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ *Ivi*, pp. 88-89.

della prima sezione de *La retorica* si ha l'impressione che il centro della trattazione sia ancora imperniato nella persuasione.¹⁷⁶ Un'esemplificazione di ciò – peraltro utile ai fini della trattazione sul tema della morte – ci viene data da una citazione che Michelstaedter fa tra le pagine dedicate a *La retorica*. Mi riferisco qui all'episodio che coinvolge il personaggio letterario Gilliatt, protagonista del romanzo di Victor Hugo *I lavoratori del mare*. Michelstaedter confuta in quelle pagine la pretesa di oggettività dello scienziato, cittadino ideale della società rettorica, e gli consiglia l'esperimento per cogliere davvero l'«oggettività catastrofica»: «C'è un esperimento, che uno scienziato che voglia l'oggettività può fare: si metta in un pericolo mortale e invece di perder la testa per l'infinita paura, abbia il coraggio di non aver paura fino all'ultimo: allora *taglierà la vita nel grosso*, e s'affermereà finito in quell'infinito dove gli altri sono straziati dalla paura, e conoscerà che cos'è la vita. Consigliabile per esempio l'esperimento di Gilliatt nei *Lavoratori del mare*».¹⁷⁷ Gilliatt infatti era un *lavoratore del mare*, da tempo lavorava in solitudine all'interno di una grotta marina, sino a quando si innamorò follemente di una donna. Questa donna si sposò con un altro uomo, e Gilliatt, con grande spirito di sacrificio assecondò le nozze. Mentre la nave dei due sposi felice si allontanava dalla grotta, Gilliatt rimase seduto su una sommità dello scoglio a fissarli, lasciandosi sommergere.¹⁷⁸ Si tratta di un esempio che rimanda proprio alle conclusioni tratte nella sezione dedicata alla persuasione: il protagonista del racconto, Gilliatt, si lascia morire senza esserne consapevole. Egli permane solo, nel presente immediato; dinnanzi a lui c'è la morte, ma lui non ne è consapevole, non ne può essere consapevole in quanto è totalmente immerso in quell'attimo presente del persuaso¹⁷⁹ e invece la sua morte sta nel futuro. Gilliatt non

¹⁷⁶ In questa sede si ritiene utile sottolineare che si è fin qui parlato del contrasto tra illusione della persuasione e persuasione, ma non si è parlato con la stessa eloquenza dell'ambivalenza tra persuasione e *rettorica*. Ai fini della disamina del tema della morte, basti tener presente che illusione della persuasione e *rettorica* non sono da confondere, in quanto l'illusione è lo stadio più primitivo in cui siamo immersi, mentre la dimensione *rettorica* – molto sinteticamente - trae le sue radici da coloro che hanno conosciuto il valore della persuasione, ma non sono riusciti a permanere nel dolore, e hanno cercato tra loro un appiglio per la loro debolezza, arrivando a costruire la società che si fonda su una forma di violenza. Questa forma di violenza altro non è che la convenienza reciproca. (Cfr. L. Sanò, *Leggere la persuasione e la retorica di Michelstaedter*, cit., pp. 73-77).

¹⁷⁷ C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 128.

¹⁷⁸ Cfr. L. Sanò, *Leggere la persuasione e la retorica di Michelstaedter*, cit., pp. 89-90.

¹⁷⁹ «Ogni suo attimo è un secolo della vita degli altri – finché egli *faccia di sé stesso fiamma* e giunga a consistere nell'ultimo presente. In questo egli sarà persuaso – ed avrà nella persuasione la pace» (C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 89).

commette un suicidio nella lettura di Michelstaedter, egli «si lascia uccidere dall'acqua che monta, seduto sullo scoglio».¹⁸⁰ Egli, come il persuaso, non sceglie nulla per eludere il suo dolore e vive l'attimo come ultimo. Poco importa qui se la morte lo ha colto, in quanto in quell'istante presente egli possedeva tutto sé stesso. Successivamente Michelstaedter esce dal caso di Gilliatt, e afferma «non è necessario architettare ad arte una tale situazione – è nella vita di ognuno quello scoglio che la marea sommerge, quell'aria alla quale ognuno si protende, per continuare ancora sempre avanti a credersi in sicuro».¹⁸¹ Fuori dall'esempio letterario, la durezza dello scoglio rappresenta il dolore che il persuaso che assume su di sé, il «*venir ai ferri corti con la vita*»;¹⁸² l'aria invece rappresenta il tentativo di fuga da questa dimensione, il voler assicurarsi il futuro. Ognuno può scegliere nella sua vita tra queste due dimensioni.¹⁸³

Gilliatt è un'ottima esemplificazione del persuaso, e all'interno de *La persuasione e la rettorica* è forse l'illustrazione dai confini più nitidi del persuaso. Differente è la situazione nell'intimità del dialogo tra Nino e Rico all'interno del *Dialogo della salute*, che è poi l'interiorità nuda di Michelstaedter, in un'opera sincera e disinteressata. Ciò che potremmo chiederci suona più o meno così: è davvero possibile la persuasione? È davvero possibile possedersi nell'infinito attimo presente, nel dolore e nella solitudine dello scoglio? A questo punto il sentiero non si fa solo più ripido, ma ci pone di fronte a un bivio, forse di fronte a due sentieri interrotti. Questi due percorsi sono rappresentati dalle due differenti stesure della conclusione del *Dialogo*, che, come abbiamo visto, viene scritto contemporaneamente alla tesi di laurea: la sua stesura si conclude il 7 ottobre 1910, pochi giorni prima del suicidio.¹⁸⁴

Ci troviamo quasi alla fine del dialogo, e dopo una lunga digressione di Rico,¹⁸⁵ che riassume il funzionamento dell'inganno sia a livello individuale (*philopsychia*) che a livello sociale (società rettorica), Nino chiede «Ma come rompere questa nebbia maledetta? Perché dare agli uomini questo desiderio senza speranza, questa fame che non

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 128.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ivi*, p. 129. Come sottolinea S. Campailla in nota, l'espressione «*venir ai ferri corti con la vita*» ritorna anche nella conclusione al *Dialogo della salute*, in particolare nella seconda stesura.

¹⁸³ Cfr. P. M. Bortoluzzi, *Carlo Michelstaedter e la testimonianza della verità dell'essere*, cit., p. 135.

¹⁸⁴ L. Sanò, *Leggere La persuasione e la rettorica di Michelstaedter*, cit., pp. 103-104.

¹⁸⁵ C. Michelstaedter, *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, cit., pp. 63-73.

si può soddisfare?». ¹⁸⁶ La risposta di Rico è secca, disincantata: «Perché? Non io lo so – né vale chiederlo – e male è certo ad ognuno l’esser nato. Ma se via c’è che possa in qualche modo liberarci dalla nebbia, è quella che insegna a non chiedere ciò che non può esser dato». ¹⁸⁷ Questa risposta è accompagnata da una metafora: Rico immagina due invitati a un banchetto in cui tutti i piatti imbanditi sono immangiabili (la metafora è quella della vita in rapporto al piacere). Rico afferma che l’invitato meno misero è colui che non assaggia alcun piatto, piuttosto che colui che assaggia tutti i piatti e tutti li deve risputare, e che poi si dispera quando viene cacciato dal banchetto (ovvero si dispera di fronte alla propria dipartita dalla vita). A questo punto Nino fa un’esclamazione, rimanendo all’interno della metafora: «Meglio allora levarsi per tempo e per propria volontà da un tale banchetto». ¹⁸⁸ Al sentire questa risposta, Rico rimprovera Nino, e i due escono improvvisamente dalla metafora: la questione qui è la morte autoinflitta, ovvero il suicidio. Rico sottolinea che il desiderio di morire per sfuggire alla vita non è altro che desiderio ingannevole di futuro, e più precisamente di un futuro senza bisogni, un futuro senza la manchevolezza costituiva dell’essere umano. ¹⁸⁹ Egli pensa alla morte «come a una vita illimitata perché senza bisogni», ¹⁹⁰ ma la morte – se concepita in questo modo e desiderata in questo modo – ricade nel paradosso di cercare la soddisfazione a un altro bisogno. ¹⁹¹ Agli occhi di Nino, l’anima meno razionale è più romantica del dialogo, tutto il ragionamento è chiaro, ma egli chiede metaforicamente: «[...] a che bene, dimmi? A che bene se tutto si dissolve nella nebbia maledetta? [...] Sia pur violenza – quella che io faccia a me stesso col suicidio – e che mi importa se pur dopo io sia distrutto nell’incoscienza? [...] Tutte le cose vince la morte, e nessuna io posso ormai con

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 73.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 74.

¹⁸⁹ «Uscire dal mondo senza conoscer la morte così come vivesti senza conoscer la vita – ed è giusto. Poiché la morte è detta solo in riguardo alla vita. – La vita è il bisogno – la morte la negazione del bisogno. Chi muore come tu dici vuole ancora ingannar il destino con un calcolo – ma inganna sé stesso [...]. La morte appare desiderabile a chi vive, soltanto perché gli appare come coscienza *senza bisogno*» (*Ivi*, pp. 74-75).

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 75.

¹⁹¹ «La morte, tuttavia, non ha senso se la si considera come un annullamento cosciente dei bisogni vitali; se la si desiderasse per questo motivo si ricadrebbe nel paradosso di cercare una soddisfazione ad un ennesimo bisogno. La morte è un atto del tutto estraneo al dominio della coscienza e non può apportare nessun giovamento» (L. Sanò, *Leggere La persuasione e la rettorica di Michelstaedter*, cit., p. 111).

coscienza cercare e volere se non la morte!». ¹⁹² Di nuovo, Rico tenta di riportare l'amico a una conclusione secondo ragione e lo invita a considerare che la sua invocazione alla morte, altro non è che paura della morte, debolezza di fronte al dolore, fino ad arrivare a dire che non è la morte la vera richiesta, ciò che in realtà egli sta chiedendo è «il sonno e l'oblio». ¹⁹³ Nino sta cercando un riparo dal dolore, è la sua debolezza a parlare, a chiedere pietà, quando invece «l'atteggiamento giusto nei confronti di se stessi dovrebbe essere non la pietà, ma lo sdegno». ¹⁹⁴ Solo in questa accezione l'invocazione della morte non sarà un atto di vita, proprio perché non sarà un'invocazione, ma una presa di coscienza del fatto che «non c'è appoggio, [...] non c'è via – non c'è niente da aspettare, niente da temere né dagli uomini né dalle cose. *Questa è la via*». ¹⁹⁵

A questo punto si aprono due differenti conclusioni tra loro contrastanti, esaminiamo in primo luogo quella della seconda stesura, che è quella che troviamo come definitiva. Potremmo vedere questa conclusione in coerenza con l'esito de *La persuasione e la retorica*, in quanto Michelstaedter, con la voce di Rico, ci invita ad andare oltre qualsiasi forma di diversione, che sia «il pensiero d'ubriacarsi, o di mangiare, o di correre; d'andar al caffè dove c'è vita allegra» o che sia il pensiero di «scappar lontano; o di finirla». ¹⁹⁶ Tutte quelle elencate sono forme di distrazione e di elusione che anche ancor prima di realizzarsi ci fanno distogliere dal dolore, ¹⁹⁷ dal «niente che stringe e soffoca l'esistenza». ¹⁹⁸ Questo non è il modo corretto di affrontare il dolore, il persuaso deve venire a una conclusione, *o sì o no*, solo in questo modo – scrive Michelstaedter - «kalon esti usti diaporein – è bello il soffrire e il lottare». ¹⁹⁹ L'oscurità necessita di essere sopportata *con gli occhi aperti*, guardando in faccia la morte e scendendo in quell'abisso che altro non è che la propria insufficienza, proprio come accadeva ne *La persuasione e*

¹⁹² C. Michelstaedter, *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, cit., pp. 78-79.

¹⁹³ «Ma questa stessa tua *invocazione della morte* è la paura della morte! In questa invocazione parla la stessa debolezza che chiede per pietà un velo a schermo del dolore, che chiede al pane, al vino, ai compagni, all'amore, all'arte, alla gloria, a Dio, una proroga della morte. È il sonno e l'oblio che chiedi, non la morte» (*ivi*, p. 79).

¹⁹⁴ L. Sanò, *Leggere La persuasione e la retorica di Michelstaedter*, cit., p. 111.

¹⁹⁵ C. Michelstaedter, *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, cit., p. 81.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 84.

¹⁹⁷ «Dal terrore indefinito, in ogni modo la paura della morte cerca una cosa *precisa* sulla quale appoggiarsi per farsene uno schermo al *niente* che ti stringe – cerca qualunque cosa purché sia, anche un piano di suicidio... Intanto così ci si racconsola, – ci si distrae; – e poi si ricomincia – sempre avanti» (*ibidem*).

¹⁹⁸ L. Sanò, *Leggere La persuasione e la retorica di Michelstaedter*, cit., p. 112.

¹⁹⁹ C. Michelstaedter, *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, cit., p. 84.

la *rettorica*, anche qui Michelstaedter utilizza l'espressione «venire ai ferri corti colla propria vita».²⁰⁰ Incontriamo qui il concetto di salute, che Michelstaedter definisce come il consistere tra «l'eterno fluire e urtarsi delle cose che sono e che non sono».²⁰¹ Colui che ha la salute resiste alla voce dei bisogni e al dolore che ne deriva, guarda in faccia la morte e nell'oscurità riesce a tracciare una scia luminosa:²⁰² «Questo è il lampo che rompe la nebbia».²⁰³ Di fronte a lui sia la morte che la vita sono disarmate, in quanto egli «non chiede la vita e non teme la morte: [...] *nel punto della salute consistendo ha vissuto la bella morte*».²⁰⁴ Questa l'affermazione che chiude l'opera, in questo finale che Michelstaedter modifica a pochi giorni dal suo suicidio.

Tuttavia, è stata recuperata la versione originale della prima stesura, che di fatto apre a una conclusione radicalmente differente. In questa prima stesura troviamo Rico che descrive la condizione dell'uomo *libero* che vive in una forma di indipendenza rispetto ai bisogni dettati dalla *philopsychia*, e questo lo eleva a un'onnipotenza divina²⁰⁵ e fa anche sì che questo viva in perfetta simbiosi con gli altri, trasmettendo loro la sua energia.²⁰⁶ La descrizione quasi utopica è però interrotta dall'esclamazione avversativa di Nino, «Eppure», che scatena un forte cambiamento nel dialogo tra i due. Rico, attraverso una metafora, constata come essi si accingano continuamente a parlare, siano continuamente alla ricerca disperata della persuasione, e non riesce a dare garanzia che questa persuasione sia raggiungibile.²⁰⁷ Rico afferma di non saper «rompere la nebbia col lampo del miracolo»,²⁰⁸ di essere solo, di non sapere nulla e al pari di non potere nulla. Rico non possiede la salute, in quanto quest'ultima «la può batter colui che è già sano – e la salute è un dono Dio».²⁰⁹ Ecco che allora il cerchio si chiude nello stesso modo in cui si era

²⁰⁰ *Ivi*, p. 85.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² Cfr. L. Sanò, *Leggere la persuasione e la rettorica di Michelstaedter*, cit., pp. 112-113.

²⁰³ C. Michelstaedter, *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, cit., p. 86.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 90.

²⁰⁶ Cfr. L. Sanò, *Leggere la persuasione e la rettorica di Michelstaedter*, cit., p. 114.

²⁰⁷ «Che se ci fosse il pane per la nostra fame, un solo pane sazierebbe tutta l'umanità – e non credo che si parlerebbe molto. Noi invece parliamo per fame, cerchiamo affannosamente con le nostre parole, fuori, l'appoggio che dentro ci manca. – E gridiamo nel deserto!» (C. Michelstaedter, *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, cit., p. 92).

²⁰⁸ *Ivi*, p. 93.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 94.

aperto, ovvero con l'augurio del custode del cimitero: «Perciò *di nuovo* che Iddio ci dia la salute!». ²¹⁰

In questa prima stesura le voci di Nino e Rico - sotto le quali si cela in realtà il monologo della voce di Michelstaedter ²¹¹ – si incupiscono sino ad accettare l'impotenza totale. Ogni speranza di assoluto, di persuasione e di salute è vanificata e distrutta e ai due protagonisti non rimane che affidarsi e accettare l'augurio del custode del cimitero.

²¹⁰ *Ibidem.*

²¹¹ «Ma al di là dei residui realistici, questo dialogo a due voci risulta essere la drammatizzazione di un monologo: è il dualismo di Michelstaedter che si esprime nelle sue componenti dinamiche e nelle sue inevitabili erosioni» (S. Campailla, *Introduzione. Della salute ovvero della malattia* in C. Michelstaedter, *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, cit., pp. 12-13)

CAPITOLO TERZO

Heidegger e Michelstaedter riuniti, il confronto

3.1 Due autori nello stesso *Zeitgeist*

Il tragitto fin qui percorso ha messo in luce la prospettiva heideggeriana sulla morte e ci ha mostrato come questo fenomeno non possa essere considerato isolatamente, la stessa analisi filosofica di Heidegger non si pone come obiettivo primario di analizzare la morte, ma ci si trova immersa dopo poco. Allo stesso modo Carlo Michelstaedter, i cui scritti sono stati oggetto del nostro tentativo di analisi, non inizia una tesi di laurea che ha come oggetto la morte, obiettivo del suo studio sono i concetti di persuasione e retorica; a nemmeno metà della prima sezione si trova anche lui a far i conti con la tematica della morte. Nella trattazione di questi due autori, già a una prima lettura, si scovano molte somiglianze, almeno nei temi che sono trattati nelle loro opere qui prese in considerazione: prima di tutto la morte, ma poi ancora il contrasto tra due dimensioni, la prima legata al possesso del proprio sé, e l'altra invece relegata all'anonimità della società, alla molteplicità, alla diversione. Inoltre, come ignorare – in entrambi gli autori – il fortissimo legame con il mondo greco e in particolar modo con i cosiddetti pensatori presocratici? O ancora la loro passione per la poesia?²¹²

Heidegger nasce a Meßkirch nel 1889, Michelstaedter a Gorizia nel 1887: entrambi respirano il clima della Bella Époque in gioventù, ma non entrambi riusciranno a vedere la distruzione di un'Europa scavata dalla Grande Guerra. Per Michelstaedter il calendario si ferma il 17 ottobre 1910, il giorno del suo suicidio. La sua tesi era stata ultimata il giorno precedente,²¹³ il *Dialogo della Salute* qualche giorno prima. Il frutto del lavoro che aveva impegnato il suo ultimo anno di vita, *La persuasione e la retorica* fu dato alle stampe solo nel 1913. Nello stesso anno Heidegger ottenne il dottorato con una tesi dal titolo *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein Kritischer positiver Beitrag zur Logik* [*La dottrina del giudizio nello psicologismo: contributo critico-positivo alla logica*], un lavoro che prendeva in esame tra le altre le posizioni di Wilhelm Wundt e Franz Brentano.

²¹² Anche se Heidegger, a differenza di Michelstaedter, non componeva poesie.

²¹³ L'ultima lettera di Michelstaedter risale al 5 ottobre ed è indirizzata al segretario dell'Istituto di Studi Superiori di Firenze, in cui Carlo avvisa che invierà la dissertazione accompagnata dalle note complementari. La lettera non è accompagnata da nessun presentimento di ciò che accadrà dodici giorni più tardi, anzi Michelstaedter afferma di aver in programma di spostarsi a Firenze (Cfr. L. Sanò, *Leggere La persuasione e la retorica di Michelstaedter*, cit., p. 42).

Con questa tesi Heidegger si distanziava dalla concezione psicologista della logica che si stava affermando in quegli anni nell'orizzonte filosofico tedesco.²¹⁴ Nel 1913, uno studioso che avesse avuto modo di entrare in contatto con questi due studiosi – ammettendo che ve ne possa esser stato uno vista la scarsissima notorietà che avevano i due autori al tempo – non avrebbe mai immaginato che si potesse istituire un collegamento o delle comunanze nelle loro trattazioni. Gli anni passarono, la Grande Guerra sembrava aver messo un grande muro tra ciò che l'aveva preceduta e ciò che invece la seguì, e così – proprio in quegli anni – Heidegger venne abilitato alla docenza e invece la memoria del giovane filosofo goriziano sembrava cancellarsi: la sua dissertazione non aveva nemmeno fatto in tempo a essere discussa.

Poi il pensiero di Michelstaedter conobbe le prime rinascite, che non furono per niente positive: Giovanni Gentile ne sottolineò l'impegno considerata la giovane età, ma criticò fortemente la mancanza di sistematicità della sua tesi, che giudicò «scritta in un'ora di disperazione»,²¹⁵ erano gli anni del neoidealismo, in cui tutto ciò che non era riconducibile al dominio della dialettica, veniva bollato come “irrazionalista” e accantonato o non ritenuto filosoficamente degno.²¹⁶ La vera rinascita, Michelstaedter, la conobbe probabilmente negli anni settanta, con la rilettura di tutti quegli autori che erano stati accomunati nell'insieme del cosiddetto “pensiero negativo”, di cui non esiste un elenco vero e proprio, ma in qualche modo al suo interno possiamo trovare anche Heidegger.

Tornando appunto ai nostri due autori, al di là dei termini comuni, va sottolineato però che essi presentano anche delle notevoli differenze, ad esempio in termini stilistici:²¹⁷ lo stile di Michelstaedter è costellato di metafore dal sapore artistico, è uno stile molto più letterario tanto che talvolta appaiono versi di poesie scritte dallo stesso Michelstaedter.²¹⁸

²¹⁴ Cfr. F. Volpi, et al. *Guida a Heidegger: ermeneutica, fenomenologia, esistenzialismo, ontologia, teologia, estetica, etica, tecnica, nichilismo*, Laterza, Roma 1997, pp. 17-18.

²¹⁵ G. Gentile, *Rivista Bibliografica*, in *La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia*, Laterza, Bari 1922, numero 20, pp. 332-336.

²¹⁶ Cfr. L. Sanò, *Leggere La persuasione e la retorica di Michelstaedter*, cit., p. 16.

²¹⁷ Cfr. T. Vasek, *Schein und Zeit – Martin Heidegger und Carlo Michelstaedter. Auf den Spuren einer Enteignung*, MSB, Berlino 2019; trad. it. di Fulvio Rambaldini, *Heidegger e Michelstaedter. Un'inchiesta filosofica*, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 23-25.

²¹⁸ Cfr. T. Vasek, *Heidegger e Michelstaedter. Un'inchiesta filosofica*, cit., pp.19-20. Il saggio di Vasek in realtà è molto più ambizioso, ed è guidato dall'ipotesi che Heidegger fosse in qualche modo venuto a conoscenza degli scritti del giovane filosofo goriziano prima della stesura di *Essere e tempo*, se così fosse – visto il dislivello temporale tra la pubblicazione de *La persuasione*

Heidegger invece scrive e organizza la sua opera con molta precisione, è molto più sistematico e ha un'impostazione molto più rigida, ogni nuovo paragrafo di *Essere e tempo* è preceduto da una contestualizzazione di dove si era arrivati grazie al paragrafo precedente. Se da un lato possiamo avvicinare i due pensatori, dobbiamo fare attenzione a non costringerli allo sposalizio.

3.2 Morte e angoscia: il ghigno sarcastico e la chiamata della coscienza

Proprio con il fine di non forzare il confronto, possiamo evidenziare due tipi di confronto tra i due pensatori: un confronto che riguarda dei singoli elementi, che possono essere certamente tracce di somiglianze più grandi, ma che rimane una constatazione di somiglianze isolate; e poi ci sono delle somiglianze che possiamo definire più strutturali, laddove vi è una sorta di ossatura dell'argomentazione che si richiama. Per esemplificare, potremmo identificare come somiglianza del primo tipo il fatto che Heidegger definisca all'interno del paragrafo 29 l'Esserci come un «peso»²¹⁹ e la metafora dell'esistenza come un peso che pende da un gancio che invece apre la prima sezione de *La persuasione e la retorica*.²²⁰ Un esempio del secondo tipo di somiglianza, più strutturale, sarà invece quella oggetto di questo paragrafo.

Abbiamo visto come la prima sezione di *Essere e tempo* sia dedicata a cogliere l'Esserci nella sua quotidianità, che si svelerà poi come inautenticità. La suddetta sezione dell'opera, infatti, ci rivela la struttura dell'Esserci in quanto Cura,²²¹ più in particolare nei suoi tre momenti costitutivi: esistenza, effettività e deiezione. La deiezione (*Verfallen*) è per Heidegger «il modo fondamentale dell'essere della quotidianità», in particolare l'Esserci «è, innanzitutto, sempre già de-caduto da se stesso come autentico poter-essere deietto nel “mondo”». ²²² All'interno della stessa descrizione dell'Esserci vi è già la constatazione di questa tendenza a decadere, a scadere nella dimensione inautentica del

e la retorica (1913) e quella di *Essere e tempo* (1927) – dovremmo considerare la possibilità che Martin Heidegger si sia indebitamente appropriato di alcuni concetti che si trovavano in Michelstaedter. In questa sede non considereremo questa ipotesi che ci porterebbe ad un'indagine filologica, ma ci limiteremo a constatare la vicinanza dei due pensatori per quel che concerne la tematica della morte.

²¹⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 167.

²²⁰ Cfr. C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 39.

²²¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 233.

²²² *Ivi*, p. 215.

Si, «dove nessuno è se stesso e ciascuno si riduce a vivere un'esistenza impersonale e neutra facendo quello che si fa e pensando quello che si pensa».²²³

Deiezione è la traduzione di Chiodi per il verbo tedesco sostantivato «*Verfallen*», che potremmo tradurre – nel suo significato letterale – come «scadere, decadere».²²⁴ Questo ci riporta all'incipit de *La persuasione e la retorica*, dove il peso che pende, e che desidera cadere è paragonato alla vita. La metafora sentenza questa incompletezza della vita secondo Michelstaedter: «Né alcuna vita è mai sazia di vivere in alcun presente, che tanto è vita, quanto si continua, e si continua nel futuro, quanto manca del vivere».²²⁵ Anche per Heidegger la vita è «costante incompiutezza»,²²⁶ come il momento costitutivo dell'esistenza («essere-avanti-a-sé») ci aveva già mostrato.²²⁷ Non solamente, infatti Heidegger ritorna su questo costitutivo poter-essere nel paragrafo 45 (il paragrafo che apre il capitolo dedicato all'Essere-per-la-morte): «Nell'Esserci, fintanto che c'è, manca sempre ancora qualcosa che esso può essere e sarà. Ma di questo qualcosa che manca fa parte la stessa “fine”».²²⁸ Entrambi gli autori condividono la natura manchevole dell'essere umano, anche se in due diverse accezioni. Potremmo chiederci invece se si danno forme simili a quella della deiezione in Michelstaedter.

Ci accorgiamo subito che può essere istituito un parallelismo tra la tendenza al decadimento heideggeriano e *L'illusione della persuasione* del filosofo goriziano. L'uomo si ritrova sin da subito immerso nella «trama dell'illusione»,²²⁹ che – attraverso l'inganno del dio della *philopsychia* – lo intrappola in una circolarità che è quella dei bisogni costantemente insoddisfatti e insoddisfacenti. «Ci lasciamo trascinare dalle nostre necessità, e quindi determinare dalle cose. [...] noi giriamo “per la via dei singoli bisogni” e fuggiamo continuamente noi stessi».²³⁰

²²³ M. Lo Conte, *Esistenza e morte. Heidegger e Sartre*, cit., p. 28.

²²⁴ La mia non vuole essere una proposta di traduzione alternativa rispetto a quella proposta da Chiodi, quanto più una nota a margine che mantenga in evidenza il collegamento con il movimento verticale della caduta.

²²⁵ C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 40.

²²⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 284.

²²⁷ T. Vasek, *Heidegger e Michelstaedter. Un'inchiesta filosofica*, cit., p. 47.

²²⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 281.

²²⁹ C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 57.

²³⁰ T. Vasek fa notare con sottigliezza come questo meccanismo si dia analogamente anche in Heidegger, ma attraverso il binomio di due dei tre momenti strutturali della cura: esistenza e deiezione: «Un analogo contromovimento caratterizza l'Esserci di Heidegger. Da un lato siamo “avanti-a-sé”, siamo verso qualcosa, perseguiamo i nostri scopi e bisogni. Ci curiamo del nostro

Abbiamo visto come in Michelstaedter sia fondamentale l'esperienza del dolore, del «sordo e continuo dolore la cui voce è indistinta»,²³¹ che è in tutte le cose che vivono, e che è dolore per la morte.²³² Gli uomini cercano di fuggire questo dolore, proprio come nella fuga deiettiva che l'Esserci attua nei confronti della morte, e «cercano angosciati una tavola di salvezza».²³³ C'è anche in Michelstaedter questo riferimento all'angoscia, anche se non è così specifico come in Heidegger. Ne *La persuasione e la retorica* riecheggia il timore per la morte, così come la paura e l'angoscia per la morte: Heidegger su questo non transige, l'angoscia è la situazione emotiva fondamentale dell'Esserci come descritto al paragrafo 40 di *Sein und Zeit*, ed essa non deve essere in alcun modo confusa con la «paura del decesso». Possiamo quindi affermare che l'angoscia è presente nella trattazione di entrambi gli autori, anche se in Heidegger assume un ruolo più determinante.

Ritornando a Michelstaedter e agli esseri umani che nella loro angoscia cercavano un appiglio, potremmo chiederci se effettivamente essi lo possano trovare. La risposta apre a due vie, l'uomo può consapevolmente decidere di ignorare la sua angoscia, magari attraverso le preoccupazioni della quotidianità, ma questo non la cancellerà. Di fatto, l'uomo continua ad avvertire questa angoscia, e più volte «la voce dell'oscuro dolore»²³⁴ domina indisturbata nella sua interiorità. Questa voce è descritta da Michelstaedter come un ghigno sarcastico, e sono interessanti le parole che il filosofo goriziano attribuisce a questo ghigno: «[...] niente, niente, non sei niente, so che non sei niente [...] e non puoi niente, io so che non puoi niente...».²³⁵ Questa voce dall'oscurità rimanda all'uomo sia al suo esser nulla, che alla sua impotenza.

Se noi confrontiamo questo ghigno, questa voce a un'altra voce che è comparsa nella nostra analisi, la voce della coscienza heideggeriana, subito ci accorgiamo che mentre il ghigno comunica attraverso parole all'uomo, la voce della coscienza che ci descrive Heidegger non comunica niente, piuttosto «dà a comprendere».²³⁶ Un'altra fondamentale

essere. Dall'altro lato abbiamo la tendenza ad immergerci nelle preoccupazioni quotidiane – e così a “deietterci nel mondo”» (T. Vasek, *Heidegger e Michelstaedter. Un'inchiesta filosofica*, cit., pp. 70-71).

²³¹ C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 55.

²³² *Ivi*, p. 59.

²³³ *Ivi*, p. 58.

²³⁴ *Ivi*, p. 56.

²³⁵ *Ivi*, pp. 58-59.

²³⁶ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 325.

differenza è data dal fatto che dietro a questa chiamata silenziosa si rivela esserci il chiamato stesso, ovvero l'Esserci. Chiamante e chiamato convergono nell'Esserci, sebbene uno dei due sia disperso nel Si-stesso.²³⁷ Non possiamo però ignorare che il passaggio successivo dell'argomentazione heideggeriana veicola il significato di ciò che comunicava verbalmente – almeno in parte – il ghigno sarcastico descritto di Michelstaedter. La chiamata infatti si rivolge all'Esserci, lo chiama in causa e lo fa in quanto colpevole di esser «il (nullo) esser-fondamento di una nullità». Risuona ancora la parola dello spaesamento, il nulla. L'Esserci non pone il suo fondamento, e non può nemmeno esser a capo di questo esser-gettato. L'argomentazione di Heidegger si estende in aree più ampie rispetto a quella di Michelstaedter, ma sembra pervenire a un esito perlomeno accostabile a quello del filosofo goriziano.²³⁸

Il ghigno sarcastico in Michelstaedter apre alla persuasione, in quanto – come abbiamo visto – rivela al soggetto la sua inconsistenza d'essere e di potere, e lo getta nel dolore, che, nuovamente, l'uomo può scegliere di vivere o di rifuggire. Al pari, all'interno del pensiero di Heidegger, l'Esserci può decidere di ignorare la chiamata della coscienza, e rimanere ancorato a una dimensione inautentica, oppure assumere su di sé la chiamata, e decidere per l'anticipazione della morte, per la risolutezza e in questo modo per l'autenticità, il suo esser-più-proprio, smarcato dal Si e dall'anonimità. L'essere umano (per Michelstaedter) e l'Esserci (per Heidegger) possono pervenire rispettivamente alla dimensione della persuasione e dell'autenticità attraverso una decisione, che – in Heidegger – si prefigura come decisione dell'anticipazione e invece in Michelstaedter può essere riassunta con l'espressione «*venire ai ferri corti con la propria vita*»,²³⁹ insomma decidere, «*venire ad una conclusione, o sì o no*».²⁴⁰

²³⁷ Cfr. *Ivi*, p. 327.

²³⁸ Non si intende qui appiattare su una somiglianza l'apporto dei due differenti pensatori, ma mettere in evidenza come entrambi, in analisi diverse e in anni diversi, pervengano a un esito vicino, nonostante il quadro di analisi differente.

²³⁹ C. Michelstaedter, *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, cit., p. 85.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 84.

CONCLUSIONE

Attraverso il percorso qui proposto si è cercato di analizzare il concetto di morte nella trattazione heideggeriana, in particolar modo quella relativa ad *Essere e tempo*. Quest'analisi ha coinvolto non solo il tema della morte, ma si espande ad analisi dell'esistenza umana in quanto tale che in Heidegger abbiamo visto configurarsi nella particolare accezione della Cura. Il prosieguo del lavoro ha visto come protagonista il pensiero del giovane Carlo Michelstaedter, così ricco di metafore. In lui il tema della morte non è stato oggetto di analisi puntuale come in *Essere e tempo*, ma sono emersi i presupposti per comprenderne l'origine e le implicazioni, verso quella modalità esistenziale autentica che Michelstaedter riconosce nella persuasione. Il confronto proposto è limitato alla tematica della morte, e agli argomenti ad essa legati.

Il connubio tra Martin Heidegger, un filosofo così influente per il Novecento e Carlo Michelstaedter, un giovane pensatore sparito troppo presto ci ha mostrato che l'esperienza della morte è l'esperienza della possibilità dell'impossibilità, qualcosa che riguarda l'uomo in prima persona, qualcosa che lo pone di fronte al silenzio del nulla e al dolore dell'abbandono e all'angoscia, nella sua intimità.

In uno slancio filosofico di umanità, questi autori indagano e interrogano la morte in prima persona, interrogando *in primis* il loro abisso, le loro profondità. Allo stesso modo, consci dei limiti umani, cercano di comprenderla, o di offrire una via che possa essere *propria*. All'umano la decisione di seguirla, a noi la decisione di possedere noi stessi.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

A. Martin Heidegger

Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Halle a.d.S 1927; trad. it. e cura di P. Chiodi, rivista da F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2019.

Der Begriff der Zeit, Niemeyer, Tübingen, 1989; trad. it. a cura di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998.

Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung, Diederichs, Düsseldorf 1992/93; trad. it. a cura di F. Donadio, *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo. 10 Conferenze (Kassel, 16 – 21 aprile 1925)*, Guida, Napoli 2001.

B. Carlo Michelstaedter

Opere, Sansoni, Firenze 1958.

La persuasione e la retorica, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1982.

Epistolario, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1983.

Poesie, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1987.

Il dialogo della salute e altri dialoghi, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1988.

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

A. Martin Heidegger

J.M. Demske, *Being, Man & Death, A key to Heidegger*, The University Press of Kentucky, Lexington 1970.

A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carrocci, Roma 2000.

A. Gnoli e F. Volpi, *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Bompiani, Milano 2006.

M. Lo Conte, *Esistenza e morte. Heidegger e Sartre*, Scuola di Pitagora, Napoli 2019.

R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*, Hanser, München 1994, trad. it. di N. Curcio e cura di M. Bonola, *Heidegger e il suo tempo*, Longanesi, Milano 1996.

U. M. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Mursia, Milano 1976.

F. Volpi, et al. *Guida a Heidegger: ermeneutica, fenomenologia, esistenzialismo, ontologia, teologia, estetica, etica, tecnica, nichilismo*, Laterza, Roma 1997.

A. Gnoli e F. Volpi, *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Bompiani, Milano 2006.

T. Vasek, *Schein und Zeit – Martin Heidegger und Carlo Michelstaedter. Auf den Spuren einer Enteignung*, MSB, Berlino 2019; trad. it. di Fulvio Rambaldini, *Heidegger e Michelstaedter. Un'inchiesta filosofica*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

B. Carlo Michelstaedter

G. Brianese, *L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*, Mimesis, Milano 2010.

P. M. Bortoluzzi, *Carlo Michelstaedter e la testimonianza della verità dell'essere*, Inschibboleth, Roma 2016.

M. Pancaldi, *Il filosofo crisalide. Cinque studi su Carlo Michelstaedter*, Diogene Multimedia, Bologna 2023.

M. Raschini, *Carlo Michelstaedter*, Marzorati, Milano 1965.

L. Sanò, *Leggere la persuasione e la retorica di Michelstaedter*, Ibis, Como 2011.

T. Vasek, *Schein und Zeit – Martin Heidegger und Carlo Michelstaedter. Auf den Spuren einer Enteignung*, MSB, Berlino 2019; trad. it. di Fulvio Rambaldini, *Heidegger e Michelstaedter. Un'inchiesta filosofica*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

ALTRE OPERE CONSULTATE

G. Gentile, *Rivista Bibliografica*, in *La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia*, Laterza, Bari 1922.

V. Hugo, *I lavoratori del mare*, trad. it. di G. Zange, introduzione di V. Bombert, Mondadori, Milano 1995.

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, in Epicuro, *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, Utet, Torino 1983.

A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, trad. it. di G. Brianese, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Utet, Torino 2009.

RINGRAZIAMENTI

L'impegno dei mesi dedicati al presente lavoro e in generale l'impegno richiesto durante il corso di laurea triennale in Filosofia non sarebbero stati possibili senza molte persone che sono rimaste al mio fianco, e che meritano di essere ringraziate. La consapevolezza di non poter esaurire tutti i ringraziamenti che sarebbero necessari mi accompagna, ma cercherò di fare il possibile in questa sede.

Alla professoressa Sanò, mia relatrice, che mi ha dato modo, attraverso i suoi corsi di avvicinarmi a più pensatori, e in maniera particolare ad Heidegger e Michelstaedter, protagonisti di questa ricerca.

A tutti i professori (non solo quelli universitari) che ho incontrato nel mio percorso, che hanno contribuito a tenere accesa la fiamma della curiosità.

Alla mia famiglia, che non ha mai dubitato di me, dandomi forza anche nei momenti più in salita di questo percorso.

Ad Angelica, che – parimenti – mi supporta da quando mi ha conosciuto, e con cura mi ha accompagnato per mano sino a questo traguardo e ancora mi accompagna.

A tutti i miei amici, che hanno condiviso con me gioie e dolori di questo percorso. *Grazie.*