

La quiete *nella* tempesta

Resoconto e critica di un provocatorio e interessante testo di Gerd Achenbach sulla ricerca della quiete interiore e sulle ragioni della sua difficoltà all'interno dell'ideologia del Moderno

Il secondo testo tradotto in italiano del fondatore della *Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis* presenta molti motivi d'interesse. Se nella prima pubblicazione l'Autore aveva esposto i fondamenti metodologici ed epistemologici della consulenza filosofica¹, così come si erano venuti evidenziando nella sua concreta prassi, qui si supera l'ambito formale per entrare nel campo dei contenuti. Ciò che ne vien fuori è un saggio di filosofia che aspira a chiarire il senso della domanda di quiete e tranquillità formulata dall'uomo moderno e il motivo per il quale quest'ultimo ne sente in modo particolarmente acuto la mancanza. Si potrebbe dire che Achenbach si sia messo di fronte al cliente-tipo di un colloquio di consulenza filosofica, con un occhio, però, anche ai colleghi e alla filosofia che ciascuno di loro abbraccia, affinché fosse colta l'occasione di un confronto con la specifica impostazione proposta dal volume. Di qui nel complesso la salutare provocazione che giunge dalle sue tesi, bene argomentate con un linguaggio che rifugge da eccessivi tecnicismi ma che non perde in precisione e significatività... e di qui l'intenzione da parte di chi scrive di non scansare il confronto critico.

Irrequietezza e retorica

Il punto di partenza di Achenbach riguarda appunto la “mancanza di tranquillità”. Attraverso Seneca, che aveva trattato il tema nei suoi *Dialoghi* e nella sua corrispondenza, egli descrive l'irrequietezza e la frenesia di chi si fa trasportare dagli eventi e dalle emozioni, perdendo in tal modo il baricentro di sé e della propria vita. Si tratta di un fenomeno “esistenziale” senza tempo – anche se nel nostro testo se ne enfatizzano gli effetti nel presente –, diremmo di una tentazione costante della natura umana, che colpisce i moderni come ha colpito gli antichi, gli occidentali come gli orientali (che per questo essere-catturati nella spirale di un divenire senza senso avevano un termine specifico, *Samsāra*²). Presi in tale vortice, gli uomini si fanno catturare dalle cose e dalle preoccupazioni, credendo così vanamente di tacitare quel profondo disagio che nasce dall'oscuro sentimento dell'inutilità e insensatezza del loro esistere sulla terra. Non è tuttavia un caso che Achenbach per definire un siffatto fenomeno utilizzi gli scritti di uno dei maggiori filosofi stoici romani. Ciò, infatti, anticipa il tipo di soluzione che egli vuole dare al problema e che fa diretto riferimento alla Stoà. Di questo avremo occasione di parlare più avanti. Per ora possiamo solo ricordare un altro filosofo che ha approfondito in maniera geniale il problema, Carlo Michelstaedter, che però non compare nel nostro testo. Egli va nondimeno menzionato in quanto ha sottolineato in modo esemplare il carattere disperato e nichilistico di quel processo per cui l'uomo chiede soddisfazione, senso, e realizzazione dei propri desideri alle realtà mondane e quotidiane, e, non trovandoli in una, passa alla successiva e così via, fino a consumare l'intera sua esistenza nell'illusione di ottenere dal mondo naturale e sociale un significato e una pienezza che essi non possono dare. Così, sospesa in una contingenza mai cancellabile, la vita umana trascorre nell'inautenticità o, con il suo linguaggio, nella *retorica*. La chiarezza con la quale il filosofo di Gorizia mette in luce le conseguenze esistenziali di una vita imprigionata nella retorica, la plastica significatività delle immagini che usa (per esempio quella del “peso che pende e dipende” ossia di quella “cosa” la cui essenza sta nel chiedere sempre il punto più basso, che non è mai soddisfatta del punto di volta in volta raggiunto e che tuttavia non può rinunciare a pendere, pena il venir meno di sé in quanto peso³) e il suo legame evidente con Schopenhauer, filosofo più volte ricordato nello

¹ Cfr. la mia recensione su “Ekpyrosis” 2 (2005), pp. 7-8.

² Termine che indica propriamente l'ininterrotto susseguirsi degli stati di coscienza, che trapassa di vita in vita e si riproduce se non sopraggiunge, attraverso la pratica ascetica del *dhyāna*, una finale condizione di santità, consistente nel *nirvāna*, la liberazione dal dolore delle rinascite e dalla sete di vivere.

³ C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, Milano, Adelphi, 1982, pp. 39-40.

scritto di Achenbach, ne fanno un punto di riferimento necessario per approfondire gli argomenti messi a fuoco dall'autore tedesco. La vicenda personale di Michelstaedter, culminata nella tragica scelta del suicidio, può suscitare perplessità riguardo alle soluzioni da lui proposte per fuoriuscire dal circolo della retorica (la via della cosiddetta "persuasione"⁴), ma non inficia assolutamente la chiarissima lucidità della sua analisi dello stesso "male di vivere" che fa problema nel *Libro della quiete interiore*.

Tre immagini del tempo

Il cuore del tentativo di Achenbach di affrontare questo problema in modo analitico è costituito dalla critica della concezione moderna del tempo, il cui sviluppo rappresenta a mio parere la parte migliore del suo testo. E' a partire dall'ansia moderna per il *novum* e dalla visione moderna del futuro come tempo privilegiato che nascono i maggiori disagi della nostra contemporaneità, tra i quali, per l'appunto, il nichilismo di un'azione sempre in cerca della novità per la novità e incapace, in questa frenesia, di trovare il senso della propria ricerca, il significato dell'esistenza del singolo ivi implicato e quello della comunità umana nel cui contesto il singolo agisce. Qui ancora è molto istruttivo Michelstaedter quando afferma che "la *philopsychia* (l'amore per la vita, inteso come schopenhaueriana volontà di vivere) accelera il tempo ansiosa sempre del futuro e muta un presente vuoto con il prossimo"⁵. Quello moderno è un tempo accelerato, che consuma voracemente tutto quanto *ad-viene* senza accorgersi che, nel volere spasmodicamente il futuro, nullifica il presente e appunto abbandona il vuoto presente per ritrovarsi, nell'istante successivo, alle prese con il medesimo vuoto. Questa è la *philopsychia*, un amore per la vita, come si è detto, che è attaccamento isterico a ciò che via via si sente di perdere, ad un'esistenza che risulta essere una lotta estenuante e senza fine attorno al niente.

Dal canto suo Achenbach – nell'evocare parimenti la sostanziale vacuità di una vita che, ingoiando sempre nuove fette di futuro, non è mai tuttavia sazia e viene invece a privarsi di memoria per il passato e di attenzione per il presente – si mette nelle condizioni di tratteggiare con sicurezza i contorni ideologici della nostra epoca. Ciò avviene anche grazie ad una peculiare modalità descrittiva per contrapposizioni: il Moderno emerge nella sua specificità mediante il confronto con la *Weltanschauung* degli antichi da una parte, e della cristianità dall'altra. Ebbene la risposta insoddisfacente che la modernità fornisce alla questione della risorgente tentazione della frenesia, una risposta che causa anzi una sua recrudescenza, è dovuta essenzialmente alla sua visione dell'uomo come essere originariamente buono, caduto nella corruzione solo a causa delle sovrastrutture sociali (Rousseau). Il rimedio a tutti i suoi problemi sarebbe allora la progressiva identificazione della radice sociale dei mali che di volta in volta lo affliggono e lo sforzo progressivamente più efficace per la loro eliminazione. Progressivamente efficace giacché la coscienza via via più precisa delle cause della malattia determina una prognosi sempre più fausta in virtù del rinnovamento e del miglioramento della terapia. In ciò ritorna la fiducia moderna nel futuro e si distingue il tempo delle *magnifiche sorti e progressive* da quello che ha caratterizzato - da un lato con l'*amor fati* antico, dall'altro con l'astorica *conversio ad deum* cristiana- le altre due epoche prese in esame da Achenbach. La prima, l'antichità, è definita come il periodo in cui l'atteggiamento prevalente è l'orgoglioso adeguamento razionale alla necessità ritenuta come fondamento di ogni accadere e, in quanto tale, luogo di acquietamento, di spegnimento delle ansie e delle preoccupazioni, culla della quiete e della tranquillità dell'animo. L'uomo antico, in altre parole, avrebbe trovato soluzione ai suoi problemi attraverso la rivalutazione dell'aspetto migliore di sé, coincidente con la ragione. Con un corretto uso della ragione egli avrebbe riconosciuto il

⁴ A mio parere, tuttavia, il suicidio non può essere *in toto* ascritto a conseguenza della sua posizione filosofica, tanto è vero che, dal punto di vista teoretico, nel *Dialogo della salute* se ne può apprezzare una chiara e netta presa di distanza (Cfr. C. Michelstaedter, *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, Milano, Adelphi, 1988, pp. 74-78). Il valore della riflessione michelstaedteriana per chi scrive va comunque molto oltre la considerazione del ruolo che essa può aver svolto nell'episodio della morte dell'Autore, come del resto si può evincere dalla conclusione di questa recensione.

⁵*Ivi*, p. 89.

fondamento necessario di tutto ciò che è, smettendo di nutrire ansia e preoccupazione per il futuro, ossia rinunciando, protetto dalle mura dell'essere che non si corrompe, a provare angoscia per l'apparente caducità delle cose e per il consumarsi dell'esistenza. Una più adeguata conoscenza del reale gli avrebbe dunque concesso il privilegio di una superiore condizione di tranquillità, di per sé espressione della più alta virtù morale, cioè appunto di un'esistenza condotta alla luce della *ratio*.

A tale visione, che giunge propriamente a compimento nello stoicismo, si contrappone quella cristiana, totalmente scettica sulle possibilità da parte dell'uomo di migliorare le proprie condizioni e totalmente fiduciosa nell'affidamento a Dio. Nel cristianesimo, dice Achenbach, l'essere umano "è per natura l'essere disperato, cacciato dal paradiso, bisognoso di misericordia, rimesso alla pietà divina" (38). La soluzione dei problemi è posta dal cristiano, secondo tale descrizione, fuori dalla storia e dalle possibilità di intervento dei soggetti interessati. Ciò che è suggerito è l'abbandono del mondo e del proprio destino nelle mani di un'entità trascendente e sovrana, dispensatrice, nella misura della sua insondabile e insindacabile volontà, di ogni dono e ogni pace.

Quest'ultima interpretazione appare un po' deficitaria. Solo una particolare declinazione del cristianesimo, tipica del protestantesimo luterano più puro e convinto, assume che l'uomo sia per natura un essere "disperato" e afflitto in modo irrecuperabile dal peccato. Achenbach in realtà riporta anche la visione corretta, contenuta in una citazione di Pascal (nel testo a pag. 42), la quale ricusa gli estremi di un pessimismo e di un ottimismo radicali sull'essenza morale dell'umanità, affermando, in perfetta consonanza con la tradizione patristica e con il dogma tridentino, l'idea di una natura umana buona epperò corrotta e ferita dal peccato, capace di virtù epperò bisognosa di aiuto. Questa opinione ha una precisa ricaduta nei termini della lettura della storia messa in atto dal cristianesimo, tema che Achenbach non affronta e che tuttavia potrebbe servirgli a caratterizzare meglio su questo versante la sua proposta. La concezione di una natura umana complessa e attraversata da molteplici "vettori" morali renderebbe ragione di una visione della storia disincantata rispetto al futuro intrastorico e, nondimeno, capace di speranza - una speranza rivolta non solo ad un Regno trascendente, ma anche alla possibilità di goderne le primizie su questa terra grazie all'iniziativa umana cui Dio ha concesso relativa autonomia nel mondo delle realtà create - attenta al passato e nondimeno aliena dalla nostalgia.

Insomma l'idea di un uomo capace di agire, ma sempre a rischio di sbagliare; esposto alla colpa, ma in grado di riprendere il cammino; in bilico sul precipizio, ma abile nel costruire anche su terreni accidentati potrebbe arricchire l'orizzonte teoretico di Achenbach, altrimenti chiuso nella denuncia unilaterale dell'errore della modernità laddove, per contro, sembra proprio che tale errore consista nell'unilateralità. Infatti precisamente nell'enfasi non equilibrata sulla dimensione della speranza - sganciata dalla sua originaria matrice religiosa - appare costruirsi quell'erronea valorizzazione del futuro quale luogo della definitiva emancipazione dell'umanità che produce la civiltà del divenire e della crisi che il nostro Autore colloca tra i suoi principali obiettivi polemici. Ma l'accostare ad una tale unilaterale il suo unilaterale contrario, come insegna Hegel, genera una contrapposizione astratta e una soluzione solo apparente della questione. Prima però di portare a compimento questo abbozzo di critica bisogna seguire l'approfondimento del proprio pensiero che Achenbach fornisce nelle pagine centrali del suo testo, peraltro assai interessanti.

Tempo-provvista e inversione del tempo

La modernità per il nostro Autore è il tempo del tempo. Sembra che egli sostanzialmente accolga la tesi di Blumenberg secondo cui la legittimità dell'età moderna sta nel rifiuto delle precedenti forme di legittimazione, anzi nella revoca in dubbio dello stesso concetto di legittimazione, laddove esso allude alla ricerca di un fondamento metafisico del divenire storico. Ciò perché "il moderno si interpreta come il mondo che trapassa e diviene, come un mondo, cioè, in cui niente rimane com'è, come un cambiamento costante, come un processo infinito e come 'crisi' permanente" (52). Questo svilupparsi, che non ha un punto di partenza e che non tende ad alcun fine, erode l'idea stessa del fondamento e, così facendo, squassa, secondo Achenbach, le basi della quiete interiore.

Ma a tale visione si aggiunge un'altra peculiare interpretazione del tempo che egli giudica un vero e proprio misconoscimento della sua realtà. E' il tempo come provvista, come "qualcosa che si può avere e si può suddividere", come qualcosa che, in definitiva, "l'individuo può utilizzare" (63). Ora, il fatto che ciò che in siffatta maniera si possiede si possa anche perdere ci porta via la calma e ci induce a considerare la fretta e la velocità come unici strumenti di salvaguardia del nostro "patrimonio". La velocità è per l'appunto il modo tipico della modernità di sperimentare il tempo. Ad una simile idea Achenbach oppone quella per la quale "il tempo non è assolutamente qualcosa che abbiamo ma esiste per noi nel momento in cui ce lo prendiamo e nel momento in cui ce lo lasciamo [...] E' proprio chi non si prende mai tempo che non ha tempo" (64). Il tempo non è una provvista, ma è una possibilità che si rende effettiva nel momento in cui la sperimentiamo, è l'aprirsi di un orizzonte che diviene realtà quando noi vi gettiamo lo sguardo. Pertanto, viste sotto questo profilo, la frenesia e l'inquietudine frettolosa si risolvono in un autentico non-senso; la lentezza, per contrasto, appare non come una perdita ma come il guadagno di una vita più ricca (anche... di tempo) e più completa.

Alla critica del tempo come provvista il Nostro affianca l'analisi di un altro suo misconoscimento o, più precisamente, come egli stesso dice, della sua "inversione". L'imperativo della modernità è quello di "stare al passo con i tempi" e di aggiornarsi continuamente per non perdere il ritmo del divenire. *In primis* bisogna dunque essere rivolti al futuro e lasciarsi alle proprie spalle il passato. Il futuro appare come qualcosa che incombe e di cui ci si deve appropriare per non essere sopraffatti in una corsa in cui gli ultimi rimangono tagliati fuori (dalla storia, dal successo e financo dalla "giustizia" e dalla "bontà"). Con tale atteggiamento, dice Achenbach, ci si mette in realtà *contro* il tempo, si rema in qualche modo controcorrente cercando di condurre la propria barchetta ideologica contro la realtà della cosa-tempo, con tutte le conseguenze che ciò comporta nei termini di un inutile quanto affannosa, inquieta e perciò deleteria lotta contro i mulini a vento.

Il tempo infatti scorre dal futuro verso il passato: "Chi guarda nella direzione del tempo ha davanti ai suoi occhi i propri antenati, i predecessori, perché infatti quelli che ci hanno preceduto sono là dove prima o poi noi dobbiamo andare, seguendo appunto quelli che sono morti prima di noi" (70). Quindi noi siamo i successori non i sopravvissuti: "Ciò che abbiamo davanti agli occhi non è il futuro, bensì il passato, ossia ciò che è stato, che per questo è reale e sicuro e del quale sappiamo con certezza che possiamo conoscerlo" (70). Quanto, viceversa, "arriva come futuro" non possiamo né vedere né conoscere: "Chi vive con lo sguardo rivolto al suo futuro vive al cospetto di ciò che sparisce" (71). Così facendo noi siamo indotti a pensare che la nostra vita è evanescente, che si consuma e va verso il nulla e l'oscuro. Al contrario se noi concepiamo il tempo a venire, per usare le parole di Achenbach, "nella pienezza di ciò che si raccoglie in quello che noi chiamiamo passato" (70), vale a dire: se noi accogliamo l'autentica direzionalità del tempo che dall'oscurità del futuro trascorre nella chiarezza del passato, allora possiamo contemplare la nostra vita nel suo aumentare e nel suo crescere. Allora il tempo si accumulerà per noi in un retaggio sempre più ampio e ricco, al riparo del quale potremo abitare sempre più comodamente e stabilmente: "Più invecchieremo, tanto più tempo avremo e tanto più tempo ci sarà regalato" (71). Così avremmo altresì eliminato alla radice il movente della fretta, della frenesia e dell'ansia, ovvero i componenti principali di quel disagio senza nome che pregiudica l'esistenza dell'uomo contemporaneo.

Dalla tirannia alla pienezza del tempo

Questa riflessione sull'inversione del tempo costituisce, a parere di chi scrive, il motivo teoretico più interessante del testo di Achenbach e il luogo della maggiore originalità e fecondità delle sue tesi che però, è bene ricordarlo, mantengono il carattere di una ragionata provocazione al pensiero senza pretendere di essere una trattazione approfondita di uno dei temi più difficili e controversi della nostra tradizione filosofica.

Appare comunque sensato dedicare a tale spunto ancora qualche considerazione. In sostanza per il nostro Autore noi, guadagnando a noi stessi il futuro, andiamo verso il passato. La corrente dello scorrere del tempo è come un fiume che si getta nel mare del passato. Ma, forse, il paragone non è

del tutto centrato. Il mare infatti può essere agevolmente preso a simbolo di ciò che è indefinito, confuso e fluttuante, mentre il passato appare qui vichianamente un *factum* capace di mostrare il volto autentico del *verum* (che è chiaro, certo, definibile e sommamente conoscibile). Diciamo allora, con un vocabolo non usato da Achenbach ma che ben può descrivere il suo pensiero, che il passato è un *depositum* in cui vanno a confluire e ad ordinarsi tutte le nostre esperienze. Il *depositum* via via cresce, diventa sempre più ricco fino ad arrivare ad ospitare la totalità della nostra vita quando noi raggiungeremo i nostri predecessori. Noi dunque vediamo la nostra vita progressivamente arricchirsi fino ad arrivare ad una pienezza che è anche la pienezza del tempo. Il passato come *depositum* infatti tende alla pienezza, sia soggettivamente – la pienezza della nostra vita – sia oggettivamente la pienezza della storia, il suo compimento. Tale compimento è, ancora, la pienezza della pace. Appare qui estremamente indicativo per il suo contenuto, e suggestivo nella sua poeticità, il cantico evangelico di Simeone che, a ben vedere, si potrebbe porre in esergo alle riflessioni di Achenbach: “Ora lascia, o Signore, che il tuo servo vada in pace secondo la tua parola/ perché i miei occhi hanno visto la tua salvezza/preparata da te davanti a tutti i popoli/ luce per illuminare le genti/ e gloria del tuo popolo Israele” (Lc 2,29-33). Dando una lettura di questi due versetti senza particolari pretese storico-critiche, si potrebbe dire che nel Gesù bambino il vecchio Simeone veda ricapitolata apocalitticamente tutta la sua vita e insieme tutta la storia, cioè osservi da una posizione elevata tutte le vicende relative alla sua persona e all’umanità in cui la sua persona è inserita, ovvero ancora guardi con un senso di gioia e pace indicibile quel *depositum* nel quale ogni evento ha assunto il suo definitivo significato. Non a caso la liturgia cattolica pone questo passo nelle preghiere di compieta, al termine della giornata, evocando così per ogni giorno della vita di ciascuno la contemplazione della bellezza accumulatasi nel suo tempo e nel tempo di tutti per quanto esso appartenga a ciascuno.

Come si vede la concezione di Achenbach, pur ribaltando la tirannia moderna del futuro, non solo è compatibile con una visione cristiana del tempo, cui pure la modernità ha attinto, ma può essere messa nella condizione di richiamarla espressamente. Ma la modernità, nella sua ricerca spasmodica di novità, perdendo il senso del “già”, si concentra esclusivamente sul “non ancora”, dei due separando irrimediabilmente i destini che nel bambino preso in braccio da Simeone erano *ipostaticamente* uniti. La modernità si condanna così a soffrire di una protrusione verso il futuro che revoca nel non-valore tutto ciò che è dato, tutto quanto si riferisce al passato. Dal punto di vista religioso ciò significa, tra l’altro, marcionismo, negazione del Dio creatore ed esaltazione unilaterale del Dio redentore⁶. Ricalibrare il senso dell’attesa escatologica in modo che essa ricomprenda la rivelazione ricapitolante di tutta la creazione, in modo che nel deposito della sua storia millenaria e in ogni suo istante possa essere contemplata la signoria di Cristo che alla fine si manifesta nella gloria della sua pienezza ultimativa e definitiva, potrebbe essere una via d’uscita auspicabile all’eresia moderna. Trasposta su un piano secolare tale visione, che implica il rifiuto dell’utopia e del futuro come tempo assolutamente privilegiato, appare particolarmente in sintonia con la preoccupazione filosofica di Achenbach, nel quale, lo dico per inciso, la mancanza di una prospettiva teologica si sente in modo particolare, soprattutto per il venir meno di uno strumento fondamentale di interpretazione delle categorie del pensiero moderno, molte delle quali risultano appunto essere categorie teologiche secolarizzate o, quantomeno, categorie nate in serrata dialettica con il pensiero teologico.

Detta mancanza espone le tesi di Achenbach a subire, diremmo con termine balistico, il rinculo del colpo sferrato contro il moderno, consistente precisamente nel non saper riconoscere il senso dell’attesa e della valorizzazione del futuro fuori dall’ottica unilaterale, e perciò nichilistica e ansiogena, nella quale la stessa modernità lo ha elaborato. Questo è il punto debole più evidente del pensiero del filosofo tedesco. E’ indubitabile infatti che l’attesa sia una dimensione costitutiva dell’essere-nel-mondo umano e che come tale non può essere sottratta ad un considerazione sul significato della sua esistenza.

⁶ Cfr. su questo tema il maggiore rappresentate del pensiero utopico del Novecento, Ernst Bloch, in particolare il suo *Ateismo nel cristianesimo*, trad. it. di F. Coppellotti, Feltrinelli, 1990.

Essa rappresenta la possibilità dell'aperto. Il futuro non è solo l'oscuro ma può diventare la rottura dei circoli, degli schemi della ripetizione dell'uguale che potranno in alcuni casi avere effetti, per così dire, ansiolitici, ma che alla lunga producono disperazione (uno stato d'animo che sopraggiunge *latae sententiae* non appena si tenti appunto di eliminare o sottovalutare la dimensione del futuro). In realtà non vi può essere nessuna quiete nella chiusura degli orizzonti, nella monotonia dell'eternamente circolare, nel medesimo che si presenta come sola via percorribile. Chi sottoscrivesse una vita dominata dalla ripetizione la circoscriverebbe al finito, ad una finitezza angosciante, ad una cappa nera insuperabile che negherebbe nel profondo l'umanità dell'uomo. Il tempo dell'attesa e dell'avvenire è l'uscita da questa prigione, è l'esodo, è promessa, è cieli nuovi e terra nuova. La qualità di questa esperienza del futuro è propriamente ciò che entra a costituire il tesoro del passato. Nei nostri predecessori che hanno dato ragione della loro speranza, la cui speranza ha peraltro costruito la storia e il *bonum* che vi è in essa, sta il nostro patrimonio, sta un fondamento che è veramente tale e non scade nella forma legale di un codice precostituito, di un copione fisso dalla cui trama obbligata non è possibile uscire.

Sulle orme della Stoà

La critica achenbachiana della modernità si porta dietro la debolezza or ora evidenziata anche nelle pagine successive, dove si mette in atto il tentativo di dispiegare secondo un'etica positiva quanto esposto sino a quel momento dal punto di vista teoretico. Gli autori via via affrontati in questa fase sono Nietzsche, gli stoici (rivisitati attraverso Plutarco e Montaigne) e Schopenhauer. Stare presso se stessi, coltivare il silenzio e la meditazione, non preoccuparsi del futuro, sono alcuni dei comportamenti che entrano a far parte di quel rinnovamento della personalità auspicato da Achenbach nella via verso la quiete interiore. Con Plutarco il nostro Autore dà avvio al percorso che vuole condurre ad un più esaustivo approfondimento degli aspetti ora citati. Egli riporta il passo dello storico greco nel quale costui affronta il tema della serenità dell'anima. Sua componente principale è certamente la gelosa memoria dei piaceri passati, che, come un sicuro attracco, impedisce all'animo umano di essere consegnato in balia del domani e dell'angosciata incertezza che il futuro porta con sé. Accanto a ciò si accenna ad una serie di massime utili nella vita quotidiana a guadagnare una serena indipendenza dagli eventi e una ragionevole distanza da tutto quanto può nuocere alla pace interiore (nuocciono e vanno per esempio evitati la ricerca continua di ricchezza o di prestigio sociale, oppure il cocciuto rifiuto e la fuga isterica nei confronti degli eventi imprevisti e spiacevoli; a tutto ciò va opposto l'ideale di una vita sobria e nascosta e l'accettazione intelligente e disincantata degli aspetti positivi che si nascondono, quali effetti collaterali e poco considerati, nelle sventure).

Non vi sono in queste pagine grandi spunti di interesse filosofico. Si apprezza solamente una certa capacità di assumere i precetti del buon senso in una cornice letteraria di gradevole fruizione. Nonostante Plutarco abbia ironizzato sulla figura del saggio stoico, Achenbach sostiene che in realtà egli sia piuttosto vicino ai contenuti etici effettivi della *phronesis* coltivata dai seguaci della Stoà. Nel dimostrare la sua affermazione coglie l'occasione per riassumere i principi più importanti della scuola ellenistica attraverso alcuni suoi autorevoli rappresentanti come Epitteto, Seneca, Marco Aurelio. Gli elementi in comune con Plutarco sono qui immediatamente individuabili assieme ad una più generale identità di stile e di atteggiamento verso la realtà. Diversa appare ovviamente la qualità teorica degli autori stoici e il loro grado di consapevolezza. Ecco i sei principi etici sintetizzati da Achenbach:

- 1) "Non è importante la filosofia ma vivere filosoficamente": la filosofia deve essere praticata e vissuta. L'esistenza concreta è il banco di prova con cui ogni filosofo si deve misurare e senza la quale la teoresi è priva di senso.
- 2) "Risposta alla domanda: che cosa conta veramente? Sei tu quello che conta". Al centro la Stoà mette il soggetto e la sua elevazione, finalizzata al raggiungimento della sua identità più autentica e della sua piena realizzazione.

- 3) “Oriéntati su te stesso e non sugli altri”. La severità nell’autogiudicarsi e nel tentativo di evitare errori e debolezze dovrebbe rendere vano l’affidarsi al giudizio altrui. Cosa che del resto non garantisce a proposito della bontà o meno dei propri atti, giacché, come dice Seneca, l’assenso della massa è viepiù prova del peggio.
- 4) “Un conto è ciò che succede, un altro è la mia idea di quello che succede”. Le nostre irrequietezze sono spesso dovute ad un errato giudizio sulla realtà. Per esempio la realtà della morte, dice Epitteto, non è affatto terribile come il giudizio che erroneamente diamo su essa. Però altrettanto spesso il nostro giudizio può essere modificato, guardando la medesima realtà da un punto di vista diverso e più accettabile per noi.
- 5) “Devi essere indifferente verso le cose indifferenti”. Il distacco dalle cose indifferenti (ricchezza, fama, salute fisica) deve rendere la persona indipendente dalle alterne fortune della vita, in cui gli indifferenti possono essere presenti o mancare, indipendentemente dalla nostra volontà e dal nostro potere. D’altronde non sono loro a determinare la “riuscita” dell’esistenza di un uomo, bensì la sua virtù.
- 6) “Devi volere ciò che accade così com’è”. Uno sguardo disincantato sull’uomo e sul mondo induce a non lottare per cambiare una realtà sulla quale ben poco si può. Il desiderio di cambiamento infatti rende schiavi e, nello specifico, sottomette l’uomo ai desideri effimeri e agli *idola* che di volta in volta muovono la sua volontà o anche solo la sua curiosità. L’universo invece non è a disposizione del volere dell’uomo, ma ha un senso preciso a prescindere dalle piccole vicende del suo passaggio sulla terra. Cercare di capire il grande meccanismo del cosmo, aderendo alla sua necessità fino ad amarla, può invece rendere le persone migliori, giacché il mondo, anche nelle avversità, diventa occasione per l’esercizio della virtù.

In questi principi si manifesta appieno la qualità complessiva dell’etica stoica, basata su un’orgogliosa e aristocratica esaltazione del soggetto morale e della sua volontà, nel quadro regolativo di un macrocosmo che tutto avvolge e alla cui legge bisogna conformarsi. Qui si diviene capaci di elaborare un atteggiamento di *amor fati* e di distacco dalle fonti dell’inquietudine tale da far guadagnare una sostanziale immunità dagli accadimenti negativi dell’esistenza.

Ciò che tuttavia manca agli stoici e alla loro metafisica del dovere, che si spinge fino a ritenere giustificabile il suicidio (laddove vi siano motivi etici superiori, la morte, in quanto indifferente, non solo è ritenuta accettabile ma è anche considerata una meta da perseguire), è una certa levità e un certo librarsi leggeri sulla superficie delle cose, impediti dalla loro sicura e insuperabile identificazione del bene con il dovere. Per oltrepassare i limiti dell’oppressivo deontologismo stoico Achenbach chiama in aiuto lo scettico Montaigne, la cui pirroniana logica della sospensione del giudizio conferisce a tutte le scelte morali un *surplus* di moderazione (poiché l’opzione giusta potrebbe sempre essere diversa da quella effettivamente scelta). Montaigne può affermare che “la virtù è una qualità piacevole e gaia” (145), lontano da ogni eccesso, ma anche da ogni impegno che possa provocare un qualche turbamento: “Bisogna vivere nel mondo e valersi di esso così come lo si trova. Ma il giudizio di un imperatore deve essere sempre al di sopra del suo impero, e guardarlo e considerarlo come un accidente estraneo; ed egli deve saper godere di sé a parte [...]. Io non so impegnarmi così profondamente e così per intero. Quando la mia volontà mi spinge ad un partito, non è con un attaccamento così violento che il mio intendimento se ne infetti” (153).

Questa sovrana autonomia dell’individuo, condita con una discreta dose di indifferente scetticismo e divertita noncuranza, se caratterizza il modo di filosofare e vivere di Montaigne, viene recepita, con gli ovvi accorgimenti legati al carattere personale più serio e incline al drammatico, anche da Schopenhauer, l’ultimo autore su cui Achenbach si concentra. Nel filosofo de *Il mondo come volontà e rappresentazione* il Nostro è in grado di rilevare la pregnanza del concetto di leggerezza. La consapevolezza dell’inevitabilità del dolore dovuto al continuo, inesausto e insoddisfatto bramare della volontà conduce il saggio a praticare l’ascesi come forma principale di virtù, un’ascesi che coincide con la negazione del mondo. Negando il mondo, egli si autoeleva

liberamente sopra il *malum* che esso porta irrimediabilmente con sé, conseguendo una calma, serena e quasi divina rassegnazione. Sopportare la necessità in modo da “non aspett[arsi] molto da nessuna cosa, da nessuna circostanza, [da non perseguire] niente con passione [né elevare] alti lamenti per ogni [...] insuccesso”(166), questo è il *farmakon* proposto da Schopenhauer. La via morale verso la tranquillità diventa così un tentativo di svuotare dall'interno le cause del turbamento e della paura, negando loro la possibilità di agire su di noi. In questo modo la forza di gravità della volontà che ci schiaccerebbe inesorabilmente sulla terra, appesantiti come saremmo dai doveri connessi alle trame del desiderio di vivere, si trasformerebbe in leggerezza, in possibilità di distacco e di esodo da noi stessi, fattori, questi, che renderebbero l'animo umano capace di osservare il vano brulicare della vita del mondo da un punto elevato e dominante (un po', aggiungo io, come sembrano fare i *pantokratores* della tradizione bizantina).

A coronamento di queste riflessioni Achenbach pone un *excursus* sul dolore, nel quale non risparmia nuovamente le sue critiche all'atteggiamento moderno che tende a fuggire istericamente la sofferenza con conseguenze negative su tutto il complesso della nostra civiltà. Per contro egli sottolinea il valore della ricerca del senso del soffrire. Le risposte che nella storia del pensiero hanno dato il cristianesimo e le filosofie ellenistiche sono considerate e giudicate positivamente dal medesimo punto di vista: l'enfasi sulla natura a suo modo salvifica del dolore. L'accento allora cade da un lato sulla croce che salva, dall'altro sulla sofferenza che, come un crogiuolo, temprava, insegna e migliora, solo che la si sappia inserire in una considerazione universale dove il tutto compensa e risana gli squilibri delle parti. Non bisogna dunque dare seguito all'utopica ribellione moderna che aspirerebbe a cancellare la sofferenza dal mondo, ma al saggio realismo della tradizione religiosa e filosofica. Ancora la ricerca di un senso che diventa rassegnazione di fronte a tutto ciò che è inevitabile, già variamente trattata dalle correnti di pensiero affrontate nelle pagine precedenti, ritorna quale presupposto dell'estirpazione della mala pianta dell'inutile frenesia, dell'ansia senza sbocchi, dell'agitazione senza senso che rappresentano la vera e propria maledizione della civiltà occidentale contemporanea.

Patria e storia, tradizione e futuro, terra e mare

Nel suo libro Achenbach ha infine colto un atteggiamento comune delle filosofie da lui analizzate consistente nella ricerca demistificatrice e disincantata della *tranquillitas animi*, in un mondo che per molti versi risulta essere governato da un principio ad essa estraneo se non contrario. Queste filosofie elaborano alcuni precetti relativi alla condotta umana, i quali risultano a loro volta in fondamentale controtendenza rispetto alle massime del mondo e della società contemporanee e al loro attivismo nichilistico che l'Autore critica radicalmente. I criteri dell'agire che ne scaturiscono, malgrado le *auctoritates* filosofiche chiamate in causa, risultano tuttavia complessivamente ispirati ad un buon senso empiricamente estrapolabile dalla saggezza tradizionale. Altri fattori che possano rappresentare un nesso unificante o una comune deducibilità non si riescono ad individuare, se non si ricorre alla specifica visione del tempo e della storia che Achenbach ha loro posto a fondamento e ha trattato nei capitoli ad essa dedicati. Riguardo al rapporto tra questa visione e la sua ricetta di precetti e massime della quiete interiore vale quanto detto da Domenico Pesce a proposito delle filosofie ellenistiche. Come avviene per loro in relazione alla metafisica che le aveva precedute, la *phronesis* di Achenbach, in quanto filosofia *in pratica*, “sposta l'attenzione dall'essenza all'esistenza, dalla forma all'evento, dalla legge al fatto”⁷. Ma la peculiare concezione stoica dell'evento, secondo Pesce, invece di dare luogo ad una dinamizzazione temporale della precedente metafisica platonico-aristotelica, invece di storicizzarne gli assunti rendendoli in qualche modo fruibili in una concreta prassi storica, viene di nuovo “come annullata dalla dottrina dell'eterno ritorno che di nuovo immobilizza il tempo nell'eterno”⁸. Così di nuovo il tempo tornerebbe a realizzare “l'immobilità dell'essere tutto dispiegato e simultaneo [che] non si distende nelle due direzioni infinite del passato e del futuro, ma si ripiega su se stesso nella ripetizione identica dei

⁷ D. Pesce, *Introduzione critica a R. Mondolfo, Il pensiero stoico ed epicureo*, Firenze, La nuova Italia, 1984¹², p. 5.

⁸ *Ivi*, p. 7.

conclusi cicli cosmici”⁹. Lo stesso capita con Achenbach, il quale non per nulla considera gli stoici tra le sue principali fonti d’ispirazione e produce il suo sforzo nell’intento di espellere il divenire dall’orizzonte dell’esistenza, giacché il divenire, esperito nella versione esasperata della modernità, è la causa dell’eliminazione di ogni principio e della nevrosi che ne consegue. Nel ventre caldo della ripetizione o della tradizione si situerebbe invece il segreto della pace, nelle braccia aperte del fondamento si dovrebbe ritornare per uscire dal mare agitato e dal vagare senza meta della modernità. Ma l’altra faccia del fondamento, a ben considerare le successive stazioni del percorso di Achenbach, è la Necessità e infine la Rassegnazione (nulla di ciò può essere ascritto, contrariamente alle affermazioni dell’Autore nell’ultimo capitolo del suo libro, al cristianesimo: la teologia della croce, da lui chiamata in causa, si rivolge ad un’estrema e assoluta ribellione, non solo perché la croce è stata la pena comminata dai difensori dello *status quo* contro la ribellione di Gesù nei riguardi della religione sclerotizzata dei farisei e dei sadducei, ma anche e soprattutto perché nella croce è significato lo scandalo di una morte ingiusta e nella sua accettazione il preludio alla definitiva vittoria del Dio cristiano contro di essa; la teologia della croce registra quindi la più grande rivolta contro la prima e apparentemente insopprimibile Necessità, quella della morte). Ma questo fondamento, di per sé inaccettabile perché contrario alla dimensione progettuale dell’essere-nel-mondo umano, rimane poi eluso nella sua effettiva identità, tranne per il fatto di coincidere con l’Identità. Questa trinità di identità formale sul piano metafisico, necessità reale sul piano storico e concreta rassegnazione sul piano etico è perfettamente negatrice di ogni prassi e sbocca inevitabilmente nel rifiuto di quell’agire che è sempre rischio, esodo dalla sicurezza verso l’ignoto, lotta contro la *res dura* del mondo e affidamento fiducioso alla forza avventurosamente straniante dell’Altro.

Quanto detto comporta il rifiuto in blocco del pensiero di Achenbach? No, certamente no. Il problema risiede nel rivedere e pensare un concetto di tradizione e di fondamento che convalidi, sul piano della prassi, la critica achenbachiana del Moderno, piuttosto che risultarvi contraddittorio, come lo è l’etica della rassegnazione da lui stesso proposta in quanto contraddicente ogni prassi. L’alternativa al nichilismo e alla crisi permanente non può essere il consolatorio ripiego sulla necessità. Non vi è saggezza nella rassegnazione perché la saggezza è un criterio dell’agire mentre la rassegnazione è rinuncia preventiva all’agire. La reale alternativa è un progetto, presuppone un progetto e va considerata progettualmente, cioè nella speranza. Ciò non nega le ragioni di una critica della temporalizzazione nichilistica della modernità, non nega, ma si rende perfettamente compatibile con un’idea che non svaluti, ma tenga assieme la storia con il fondamento e l’essere, per invitare alla fine a dare realtà vivente ai concetti di tradizione e di patria.

Ciò, a patto di non considerare quest’ultima nella prospettiva troppo limitata e statica di una *turris eburnea* dove rinchiudersi nell’illusione di essere resi immuni dalle proprie paure e dalle tempeste del mondo. Carlo Michelstaedter, poeta e filosofo di cui abbiamo parlato all’inizio di questa recensione, il quale aveva come Achenbach messo l’accento sulle conseguenze esiziali della cura retorica del futuro, nondimeno esclama: “Non è la patria/ il comodo giaciglio/ per la cura e la noia e la stanchezza, ma nel suo petto, ma pel suo periglio/ chi ne voglia parlar/ deve crearla”¹⁰. Patria-tradizione, creazione, pericolo stanno qui assieme in una *complexio* creativa che, se da un lato giustifica la ricerca umana della quiete nell’identità, dall’altro sottolinea che, per essere ricerca, essa deve passare nel crogiuolo dell’inquietudine del tempo futuro e dell’aperto. Sì dell’aperto, quello stesso che permette a Michelstaedter di rivolgersi alla donna amata - Senia (la Straniera), trasfigurata simbolicamente nella poesia - con queste parole: “Vedo il sole che non cala/ lento e stanco a sera in mare/ ma la luce sfolgorare/ vedo sopra il vasto mar./Senia, il porto non è la terra/ dove a ogni brivido del mare/ corre pavido a riparare/ la stanca vita il pescator./ Senia il porto è la furia del mare/ è la furia del nembo più forte/ quando libera ride la morte/ a chi libero la sfida”¹¹.

⁹ *Ivi*, p. 11.

¹⁰ C. Michelstaedter, *Poesie*, Milano, Adelphi, 1987, p. 76.

¹¹ *Ivi*, pp. 81-82. Come ben si vede, nel componimento poetico del filosofo italiano il mare assume un significato di liberazione diverso da quello cui si è accennato nel corso del presente scritto. I flutti del mare sono qui

Con il concetto di “aperto” vorrei qui significare l’alternativa michelstaedteriana da un lato alla chiusura del passato e del ciclo naturalistico dell’eterno ritorno ma dall’altro anche quella parvenza di speranza, quella “luce fioca” che dona la ricerca del piacere¹² e della soddisfazione nelle “cose” che via via la retorica pone davanti al soggetto per irretirlo nella dinamica autoreferenziale e nichilistica della *philopsychia*. Qui la ricerca del filosofo goriziano di una vita che *consista* in un “ultimo presente”¹³, che permanga tra le “cose che sono e non sono” e in questo permanere neghi ogni futuro che sia attesa vana e mistificatrice¹⁴, assume le sembianze dell’aspirazione ad un terzo regno, come lo ha chiamato Sergio Campailla¹⁵, posto tra la terra della sicurezza retorica e il cielo irraggiungibile della vita beata degli dei o degli angeli, un terzo regno rappresentato dall’*eschaton* di un presente eterno in cui l’umanità trovi se stessa in se stessa e nella fiamma di un agire totalmente gratuito, autonomo e pago, e dunque capace di quella libertà totale che solo l’infinita vastità del mare può simboleggiare. Certo qui la filosofia di Michelstaedter diviene visionaria e si espone ai rischi che corrono tutte le elaborazioni utopiche. Rimane tuttavia il suo pregio fondamentale: quello di demistificare sia le retoriche del fondamento sia quelle della speranza (in cui quietismo scettico e attivismo edonistico si danno la mano nella velenosa miscela moderna che produce miseria morale e inautenticità)...nella inesausta, tenace e pertanto *speranzosa lotta per un fondamento* che sia veramente tale e che possa veramente *persuadere*. Si tratta della medesima prospettiva che, nel mio piccolo e con le mie personali idee filosofiche e religiose, in questo scritto ho voluto assumere in vista della considerazione critica del testo di Achenbach.

Massimo Maraviglia

assiologicamente connotati come evasione dalla prigione della “vita che non è vita” propria della quotidianità inconsapevole, mentre là rappresentavano una difficoltà *conoscitiva* connessa all’instabilità dell’elemento acqueo.

¹² Cfr. *ivi*, p. 77.

¹³ Cfr. C. Michelstaedter, *La persuasione* cit., p. 89.

¹⁴ Cfr. C. Michelstaedter, *Il dialogo della salute* cit., p. 86.

¹⁵ S. Campailla, *Il terzo regno. Introduzione* a C. Michelstaedter, *Poesie* cit., pp. 11-31, cfr. in particolare p. 25.