





GIORGIO BRIANESE

L'ARCO E IL DESTINO

Interpretazione di Michelstaedter



MIMESIS
Eterotopie

Nuova edizione riveduta e ampliata

© 2010 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono e fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesised@tiscali.it
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)
E-mail: info.mim@mim-c.net

INDICE

PREFAZIONE	p. 7
ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI	p. 13
INTRODUZIONE	p. 15

PARTE PRIMA – ONTOLOGIA DI MICHELSTAEDTER

I DELLA VITA	p. 25
1. Autenticità e inautenticità dell'esistenza	p. 25
2. La volontà di vivere, o vivere nel miraggio	p. 29
3. Inoltrpassabile miraggio	p. 37
4. Separati, nella differenza	p. 39
5. La volontà e il ritorno	p. 41
6. La solidarietà essenziale tra persuasione e retorica	p. 45
7. Dalla separazione, la violenza	p. 46
8. La coscienza, consapevole bisogno	p. 51
9. Le affinità tra le cose che vivono	p. 54
10. Continuando, tra le differenze	p. 57
11. Dolorosamente, l'illusione	p. 62
II. DELLA MORTE	p. 65
1. Risanare la differenza	p. 65
2. L'uno-tutto, o vivere il deserto	p. 67
3. Il presente immutabile	p. 73
4. La volontà e la struttura iperbolica dell'assoluto	p. 76
5. Ontologia e volontà: linee di un confronto con Parmenide	p. 78
6. Il cammino, la pace, la morte	p. 81
7. Lo scacco	p. 86

PARTE SECONDA – FENOMENOLOGIA DELLA RETTORICA

I. LA SCIENZA	p. 97
1. Le illusioni del sapere scientifico	p. 97
2. Il virtuosismo, retorica del mondo contemporaneo	p. 103
3. Volontà di dominio e utilizzabilità dell'ente	p. 110

II. IL LINGUAGGIO	p. 113
1. La lingua della violenza	p. 113
2. I termini tecnici e il livellamento	p. 115
3. Intersoggettività ed efficacia	p. 119
4. La ripetizione	p. 123
5. Ουδέν λέγουσιν	p. 125
III. LA SOCIETÀ	p. 129
1. La sicurezza	p. 129
2. Dalla debolezza, la forza	p. 133
3. Maschere della violenza	p. 139
4. L'educazione, tra corruzione e creazione	p. 141
5. La giustizia e la ragione sufficiente	p. 146

PARTE TERZA – ESSERE PER LA MORTE

I. FILOSOFIA ED ESISTENZA	p. 151
1. Michelstaedter filosofo dell'esistenza	p. 151
2. «Auf einem Holzweg zu sein»	p. 158
3. Forme dell'analitica dell'esistenza	p. 163
4. Etica e ontologia	p. 168
II. IL FUTURO E L'ANGOSCIA	p. 175
1. La retorica come mondo del per-lo-più	p. 175
2. Mancanza e incompiutezza	p. 181
3. La cura per il futuro	p. 183
4. L'essere per la morte	p. 185
5. L'angoscia	p. 188
6. La possibilità del nulla	p. 190
CONCLUSIONE	p. 193
BIBLIOGRAFIA	p. 197
1. Opere di Carlo Michelstaedter	p. 197
2. Repertori bibliografici e strumenti di ricerca	p. 200
3. Monografie e raccolte di saggi	p. 201
4. Principali saggi	p. 204
5. Michelstaedter in musica	p. 212
6. Altre opere citate nel testo	p. 212

PREFAZIONE

La prima edizione di questo libro fu pubblicata un quarto di secolo fa o giù di lì nella collana della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Ca' Foscari. Il mio primo incontro con il pensiero di Carlo Michelstaedter risaliva a una manciata d'anni prima, al periodo nel quale dovevo scegliere l'argomento per la mia tesi di laurea. Era la primavera del 1981, frequentavo il corso di laurea in filosofia a Venezia, avevo sostenuto la maggior parte degli esami previsti dall'ordinamento dell'epoca, e mi ero recato da Emanuele Severino, nello studio che allora si trovava nel vecchio convento di San Sebastiano, sede "storica" della Facoltà, per chiedergli, non senza qualche imbarazzo e quel che basta di timidezza, la disponibilità ad essere il relatore della mia tesi di laurea, che - avevo immaginato - sarebbe stata dedicata al pensiero nietzscheano, verosimilmente al Nietzsche delle *Considerazioni inattuali*. Avevo seguito con interesse crescente i corsi di *Filosofia teoretica* e di *Logica* che Severino aveva tenuto negli anni precedenti, e avevo avuto modo di apprezzare, oltre alla profondità e al rigore del pensatore, anche la qualità della persona, la disponibilità all'ascolto, il rispetto assoluto nei confronti degli studenti e delle loro talvolta ingenuie domande, che egli considerava sempre degne di attenzione filosofica e alle quali non negava mai una risposta. Anche per questo, messa a tacere qualche iniziale perplessità (sarei stato in grado, io che ancora adesso - figuriamoci allora! - mi sento un "dilettante", di scrivere la tesi sotto la guida di un filosofo di quella statura?), mi ero risolto a rivolgermi a lui. Severino mi ascoltò con attenzione, rifletté tra sé e sé per qualche istante, poi, dopo avermi rassicurato quanto alla sua disponibilità ad essere il mio relatore, mi fece osservare che sì, certo, Nietzsche era senza dubbio un pensatore maiuscolo, capace di suscitare un grande interesse, ma che su di lui si era scritto e si continuava a scrivere in modo torrenziale. Sarei riuscito a scrivere qualcosa di originale, ma con un dispendio di energie che poteva rivelarsi, in quel momento e in quel contesto, eccessivo. Poteva invece valere la pena di impostare un lavoro che, mantenendosi dal punto di vista tematico nei paraggi di Nietzsche, mi consentisse di arrivare in porto con minor fatica e maggiore soddisfazione.

Fu a questo punto che Severino mi chiese: «Ha mai letto Michelstaedter?». Confessai di non avere la minima idea di chi fosse e, per qualche istante, temetti che il professore rinunciasse per questo all'idea di seguire il mio lavoro di tesi. Invece mi disse: «Bene: lo legga! Veda almeno *La persuasione e la retorica*, poi torni a trovarmi e mi dica cosa ne pensa e se ritiene che la tesi possa andare in quella direzione. Altrimenti lavoreremo su Nietzsche». Uscii dallo studio e, senza nemmeno sapere bene come diavolo si scrivesse quel nome che Severino aveva appena pronunciato, mi recai presso la biblioteca dell'istituto di italianistica, dove chiesi in prestito il corposo volume delle *Opere* di Michelstaedter curate da Gaetano Chiavacci nel 1958. Tornai a casa e, la sera, cominciai a leggere, dapprima un po' a salti, poi in modo metodico, rimanendo come catturato da quella scrittura così singolare, capace di parlare ad un tempo con il rigore pacato della mente e con l'impetuosità travolgente della passione. Non lo potevo sapere (anche se, forse, in qualche modo lo presentivo), ma quella sera stava iniziando un lungo viaggio, che prosegue ancora oggi, insieme a quello che allora era un mio coetaneo (Michelstaedter aveva compiuto da qualche mese i ventitre anni quando, conclusa la stesura della tesi di laurea, s'era tolta la vita sparandosi un colpo di rivoltella; e ventitre anni da poco compiuti avevo io, che mi accingevo a mia volta a scrivere una tesi). Qualche settimana dopo, lette e rilette le pagine di Michelstaedter e messo un po' d'ordine in testa, tornai da Severino per dirgli che sì, Michelstaedter sarebbe stato il mio "autore" di riferimento, e per ringraziarlo di avermi suggerito quella lettura davvero sorprendente.

Recuperai tutto quello che all'epoca si poteva leggere di e su Michelstaedter. Lessi quello che lui aveva letto (tutto Ibsen, l'Ecclesiaste, Tolstoj, per fare solo qualche nome). Ascoltai quello che anche lui aveva ascoltato (lo *Stabat mater* di Pergolesi, ad esempio, e poi il Beethoven della *Sonata a Kreutzer* e della *Terza* e della *Nona* sinfonia). Cercai di vedere, nell'arte, quello che egli aveva visto con i propri occhi e visitai nuovamente quella Firenze nei confronti della quale Michelstaedter aveva provato «una certa commozione romantica stranissima». Mi recai nella "sua" Gorizia, un po', semplicemente, per essere lì, un po' per lavorare presso la Biblioteca Statale Isontina, custode del prezioso *Fondo Carlo Michelstaedter*.

Mi pare bello, in proposito, ricordare che il compianto Otello Silvestri, persona la cui "vocazione" culturale era sostenuta da una sensibilità e da una umanità davvero particolari e che divenne in breve tempo un amico, accolse in «Studi Goriziani», la rivista della biblioteca che dirigeva e che soprattutto grazie a lui aveva ripreso vita, un mio piccolo saggio (*Essere, nulla e volontà di dominio nel pensiero di Carlo Michelstaedter*) che, fatta

salva qualche paginetta infantile, fu il primo scritto che pubblicai. Confesso che la fiducia che mi concesse da un lato mi stupì, dall'altro mi incoraggiò a proseguire gli studi michelstaedteriani. Diversi anni più tardi, ebbi il piacere e l'onore di leggere il dattiloscritto di una sua opera narrativa, *Il tiglio e la rosa*: mi piacque molto, lo sollecitai a pubblicarla, e nel 2001 la sua *storia goriziana d'altri tempi* vide la luce presso le Edizioni della Laguna di Gorizia. Ci siamo incontrati solo di rado, io e Otello, ma abbiamo parlato molte volte e a lungo al telefono, e ogni volta mi colpivano la passione per la cultura e per la storia della sua terra e la serenità con la quale sapeva affrontare anche i momenti più difficili della vita: un uomo davvero speciale, fisicamente incapace di tollerare il degrado dei nostri tempi.

Tornando al mio primo incontro con Michelstaedter, aggiungo che, riordinata una quantità di schede cartacee delle quali l'informatica ci ha fatto oggi perdere la memoria, riuscii a portare a Severino, capitolo dopo capitolo, la mia tesi. Ne discutemmo in diverse occasioni, talvolta nel suo studio, talvolta al termine di una sua lezione, altre volte ancora passeggiando lungo le calli veneziane. Accolsi alcuni dei suoi suggerimenti, in altre occasioni rimasi ostinatamente della mia idea. Finalmente - eravamo, credo, tra l'aprile e il maggio del 1982 - misi la parola fine e decisi insieme a lui il titolo della mia dissertazione: *Tra persuasione e retorica. La violenza nel pensiero di Carlo Michelstaedter* (credo la si possa ancora scovare, oltre che negli archivi di Ca' Foscari, presso la Biblioteca Statale Isontina, alla quale, qualche mese dopo la discussione, in una giornata di sole tiepido trascorsa per lo più gironzolandolo per le vie che erano state di Michelstaedter, ne donai una copia).

Il tema della violenza era allora (un po' lo è ancora adesso) uno di quelli che mi coinvolgevano maggiormente e, nello stesso periodo in cui mi dedicavo alla stesura della tesi, indirizzai al Ministero della Difesa un'articolata domanda di obiezione di coscienza al servizio militare che risentiva non poco delle mie riflessioni intorno a Michelstaedter e dei dialoghi con Emanuele Severino. Da non molti anni, infatti, la legge italiana non considerava più l'obiezione di coscienza alla stregua della renitenza alla leva o della diserzione, ma riconosceva, pur con taluni limiti e con taluni elementi "punitivi", il diritto del cittadino a prestare un servizio civile non armato in alternativa a quello militare, anziché sanzionare con il carcere le scelte della sua coscienza (la mia domanda venne accolta parecchio tempo dopo, ma questa, si capisce, è un'altra storia).

La discussione della tesi venne fissata per la fine di giugno. Nel frattempo ebbi l'occasione di discuterne anche con coloro che - come Severino mi aveva preannunciato - sarebbero stati i miei correlatori, ossia Salvatore Natoli, che all'epoca a Venezia insegnava *Logica*, e Gianluigi Berardi, il quale

insegnava *Letteratura italiana* agli studenti di filosofia (Michelstaedter, in effetti, era stato sino a quel momento studiato prevalentemente dal punto di vista letterario, il che rendeva opportuna, se non necessaria senz'altro, la presenza in commissione anche di un esperto del settore). Anch'essi ascoltarono con molta disponibilità i miei argomenti, replicarono e discussero, mi aiutarono a raggiungere una maggiore consapevolezza di quel che stavo facendo. Arrivò infine il giorno fissato per la discussione, del quale ricordo, oltre all'inevitabile emozione, al tavolo rosso dell'aula "A" di San Sebastiano (che i recenti restauri hanno fatto scomparire), alle domande che mi furono poste dai relatori e da alcuni degli altri componenti la commissione, un gran caldo e un tonificante gelato alle "Zattere" in attesa del mio turno.

L'esame di laurea andò bene, credo, e Severino, con grande generosità, mi invitò a valutare la possibilità di riprendere in mano la tesi per trasformarla in un libro, e di tenere, l'autunno seguente, un breve seminario all'interno del suo corso, nel quale avrei dovuto presentare agli studenti gli elementi principali della mia ricerca. Accettai ben volentieri entrambe le proposte e, dopo qualche contrattempo burocratico ed editoriale che allungò più del dovuto i tempi della pubblicazione, *L'arco e il destino* finalmente uscì nella collana della facoltà, che era pubblicata all'epoca dall'editore Francisci.

Da diversi anni il libro è esaurito e fuori catalogo e sono stato più volte sollecitato da amici, colleghi e studenti, a ripubblicarlo. Se sinora non l'ho fatto è stato principalmente perché il confronto con Michelstaedter, con la filosofia, con me stesso, mi ha condotto, con l'andare del tempo, a prospettive in parte diverse da quelle che avevano allora guidato la mia riflessione e non sapevo decidermi: ripubblicare il libro così com'era o ripensarlo daccapo, scrivendone di fatto uno nuovo? Alla fine, anche in vista dell'approssimarsi del primo centenario della morte di Michelstaedter, che cadrà l'anno prossimo, ho deciso di riproporlo, per l'essenziale, così come si presentava allora, anche perché esso, nel bene e nel male, ha avuto una certa eco tra gli studiosi del pensiero di Michelstaedter in Italia e all'estero, e penso possa non essere del tutto inutile, per il lettore e lo studioso di oggi, potersi nuovamente accostare a un saggio altrimenti difficilmente reperibile anche nelle biblioteche. Non ho rinunciato, in ogni caso, né a una completa revisione formale del testo, né, qui e là, a qualche ampliamento tematico, né, infine, a un cospicuo aggiornamento della bibliografia, per quel che riguarda sia gli scritti di Michelstaedter, sia la letteratura critica, che negli anni si è considerevolmente accresciuta. La terza parte del lavoro, in particolare, non era presente nella prima edizione, anche se era stata pensata per esso; ragioni editoriali, all'epoca, mi avevano costretto a tagliarla (era poi in parte confluita in un saggio uscito sulla rivista «Studi

Goriziani»), e sono contento di poterla collocare oggi là dove avrebbe dovuto essere sin da principio.

Venticinque anni fa Emanuele Severino, nel presentare il mio volume (che nasceva anche da un confronto pressoché quotidiano con la sua lezione di pensiero, oltre che da un dialogo per me sempre stimolante con gli amici veneziani), lo descriveva – con la benevolenza che lo contraddistingue e della quale anche oggi lo ringrazio con affetto – come «un libro lucido e robusto sulla configurazione di fondo del pensiero di Carlo Michelstaedter» e lo indicava – bontà sua – come «lo studio migliore oggi esistente in Italia sulla filosofia di Carlo Michelstaedter» (giudizio che peraltro ho sempre pensato di non meritare e che la ricchezza degli studi michelstaedteriani degli ultimi venticinque anni credo renda davvero difficile confermare). Riassumeva inoltre con queste parole il senso di fondo della mia interpretazione di Michelstaedter:

“Persuasione” e “rettorica” indicano rispettivamente l’esistenza autentica e l’esistenza inautentica. Ma Brianese mostra come questa contrapposizione, che sta al centro della filosofia di Michelstaedter, si costituisca all’interno di una fondamentale solidarietà: “persuasione” e “rettorica” sono due forme della volontà di dominio. Brianese giustifica questa tesi, mostrando che il motivo essenziale della critica rivolta da Michelstaedter alla “rettorica” è che quest’ultima è impotente – una impotente volontà di potenza – rispetto alla “persuasione” e che il significato costitutivo della “persuasione” è la volontà di dominare la totalità dell’essere. Sono d’accordo con Brianese. La vicinanza di Michelstaedter a Parmenide è un equivoco. Se si vuole un punto di riferimento, bisogna guardare a Nietzsche.

Oggi l’amichevole disponibilità del dottor Luca Taddio e dell’editrice Mimesis, che ringrazio, fa sì che questo scritto, al quale sono per più di una ragione molto affezionato, torni nuovamente in libreria. Deciderà il lettore se ne valeva o meno la pena.

Voglio dedicare questa nuova edizione de *L’arco e il destino* al ricordo di Daniela Perosa, che è stata una delle prime lettrici delle mie pagine. Quando il libro uscì, insegnavamo nello stesso liceo: io, per la prima volta, filosofia e storia, lei, che pure aveva compiuto studi filosofici, italiano e latino. Ne abbiamo ragionato insieme più volte, e Daniela, con la sensibilità e l’intelligenza che le appartenevano e che chi l’ha conosciuta non può non ricordare, seppe trovare parole persuase che mi incoraggiarono a non abbandonare il mio corpo a corpo con il pensiero di Michelstaedter. Anche per questo è a lei che va, chiudendo queste pagine, il mio pensiero.

Mestre, luglio 2009.



ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

Fornisco qui di seguito l'elenco delle abbreviazioni delle opere di Michelstaedter delle quali mi sono servito. L'indicazione della fonte delle citazioni sarà fatta, al fine di non appesantire oltre misura il lavoro, direttamente nel testo, indicando tra parentesi, al termine della citazione, il titolo dell'opera in forma abbreviata, seguito immediatamente dal numero della pagina.

- AC (I-VI) *Appendici critiche*, in C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica – Appendici critiche*, edizione critica a cura di S. CAMPAILLA, Milano, Adelphi, 1995, pp. 133-300 [Indico qui, una volta per tutte, i titoli delle singole appendici: I) I modi della significazione sufficiente; II) Note alla triste storia che viene narrata a p. 69; III) Proiezione della mente d'Aristotele sui modi della significazione; IV) Della composizione della *Rettorica* d'Aristotele; V) *La Rettorica* d'Aristotele e il *Fedro* di Platone; VI) Della dialettica e della retorica].
- DS *Dialogo della salute*, in C. MICHELSTAEDTER, *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, a cura di S. CAMPAILLA, Milano, Adelphi, 1988, pp. 25-94.
- EP *Epistolario*, edizione critica a cura di S. CAMPAILLA, Milano, Adelphi, 1983.
- OGP *Opera grafica e pittorica*, a cura di S. CAMPAILLA, Gorizia, Istituto per gli incontri culturali mitteleuropei, 1975.
- Poesie *Poesie*, edizione critica a cura di S. CAMPAILLA, Milano, Adelphi, 1987.
- PR *La persuasione e la retorica*, in C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica – Appendici critiche*, edizione critica a cura di S. CAMPAILLA, Milano, Adelphi, 1995, pp. 1-131.
- SCOL *Scritti scolastici*, di S. CAMPAILLA, Gorizia, Istituto per gli incontri culturali mitteleuropei, 1976.
- SV *Scritti vari*, in C. MICHELSTAEDTER, *Opere*, a cura di G. CHIAVACCI, Firenze, Sansoni, 1958, 99. 625-881.



INTRODUZIONE

«Non capiscono come con se stesso
 concordi pur discordando:
 armonia di tensioni contrastanti
 come nell'arco e nella lira».
 (ERACLITO DI EFESO, fr. 51).

Le parole con le quali Michelstaedter esordisce nella «Prefazione» al suo scritto più importante, *La persuasione e la retorica*, non sono semplice enunciazione programmatica, ma soprattutto dichiarazione risoluta della contraddizione fondamentale nella quale si dibatte l'autentico pensatore: «Io lo so che parlo perché parlo ma che non persuaderò nessuno; e questa è disonestà» (PR, p. 3).

Risuona, nella lapidaria perentorietà della parola michelstaedteriana, la dolorosa consapevolezza della duplicità essenziale nella quale il pensiero e la parola si trovano come imprigionati: la comunicazione autentica ha il dovere di rendere nota a sé stessa e all'altro l'autenticità, eppure ogni parola (persino quella che si propone di dare voce al pensiero autentico) è destinata alla ripetizione dell'insensatezza, al luogo comune, e, certamente, al fraintendimento. Non a caso Michelstaedter, di seguito al passo appena citato, confessa - attraverso la prima delle numerosissime citazioni che fanno del testo della *Persuasione* un vero e proprio mosaico dalle mille sfumature, capace però allo stesso tempo di mantenere la propria salda fisionomia individuale - che è proprio la retorica a costringerlo a forza alla parola; quasi come se la persuasione non fosse in grado, di per sé sola, di decidere il pensatore alla comunicazione e lo costringesse ad un enigmatico silenzio, all'interno del quale l'autenticità del pensiero non avrebbe modo di tradursi in patrimonio comune, ma sarebbe piuttosto destinata a risuonare soltanto alle orecchie dell'unica individualità persuasa.

Il lettore della *Persuasione*¹ coglie questa iniziale esitazione del pensiero michelstaedteriano: pensiero penetrante e disincantato, originale insieme ed acuto, che sembra però come esitare a farsi parola esponendosi a un ascolto destinato sempre e comunque all'incomprensione e al travisamento. Eppure Michelstaedter *parla*. E la sua parola diventa immediatamente sferzante e decisa, spinta fuori a forza, come se una misteriosa necessità interiore urgesse, premendo per esporre il pensiero all'ascolto: parola che risuona profonda e che colpisce in profondità — sì che il lettore è reso in certo qual modo partecipe di quella stessa consapevolezza profonda che fu di Carlo Michelstaedter, la quale fa tutt'uno con il conseguimento dell'autentica individualità persuasa, tanto a livello teoretico quanto sul piano esistenziale.

L'uomo Michelstaedter è *costretto* a dar voce al Michelstaedter pensatore. Ciò perché, a ben guardare, i due sono una cosa sola, inscindibilmente legati da un destino che coincide con la stessa ricerca inesausta dell'autenticità individuale. I due sono uno, e muovono i propri passi in una sincronia essenziale destinata a condurre l'uomo alla morte, il pensatore al silenzio. Il dire michelstaedteriano dice ciò che, ove l'esistenza sia stata illuminata dal bagliore della Persuasione autentica, non può essere taciuto; ma questo dire, in quanto rifiuta ogni possibile forma della parola concretamente realizzata, è identico al silenzio (così come l'autentico vivere, nella misura in cui si ritrae da ogni forma vitale e la condanna come inautentica, va a coincidere con la morte dell'individuo empirico). Eppure, nonostante tutto, questa parola silente *deve* essere detta e la vita impossibile della persuasione *deve* essere vissuta.

Interpretare Michelstaedter significa innanzitutto fare i conti con questa dicotomia essenziale che percorre dall'inizio alla fine l'intenso itinerario di pensiero del giovane goriziano. Non mi propongo, nelle pagine che seguono, di seguire passo dopo passo il suo cammino. È un'incombenza che lascio volentieri ad altri, troppo distante com'è dai miei interessi presenti: ciò che primariamente importa, nel cammino nel pensare, è il pensiero stesso; e

1 Ogni lettore, non semplicemente il gruppo ristretto al quale il testo era originariamente destinato. *La persuasione e la retorica* nasce, è noto, come una geniale tesi di laurea che Michelstaedter, ventitreenne, si apprestava a discutere presso l'Istituto di Studi Superiori di Firenze, prima che il suicidio venisse a troncargli ogni possibile esperienza. È bene rammentare i connotati originari del suo scritto soprattutto perché, come è stato osservato, «l'opera tende in direzione opposta, a farlo dimenticare, e perché aiuta a misurare la sproporzione — sollecitandoci a svolgerne le implicazioni — tra la richiesta e l'offerta, tra la circostanza storica e i fini prefissi, tra l'acerbità dei tempi e la maturità dei risultati» (S. Campailla, «Introduzione» a C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, Milano, Adelphi, 1982, p. 11).

al “cuore” del pensiero michelstaedteriano è rivolta per intero la mia indagine, la quale, muovendo dal dettato esplicito del testo michelstaedteriano, tenta di aprirsi la strada verso un “oltre” che è, ad un tempo, esplicitazione dell’implicito, darsi, nella parola, del non-ancora detto, prosecuzione del cammino teoretico: *interpretazione*, per la quale ogni parola diventa immediatamente stimolo e pre-testo per inoltrarsi lungo un sentiero nel quale a dettare le regole del gioco non può essere altri che il pensiero stesso in cammino. Ciò anche perché, rammentando Heidegger, in un’epoca come quella presente, nella quale «l’assenza di pensiero è un ospite inquietante che si insinua dappertutto»², è particolarmente opportuno, al di là di qualsiasi forma dell’indagine meramente storiografica, aprire con i pensatori del passato e del presente qualcosa di analogo a quello che Heidegger descrive come un «colloquio nell’ascolto del linguaggio»³. Colloquio che, nel mentre punta alla prossimità essenziale tra gli interlocutori, localizza tale prossimità nel proprio situarsi nel luogo stesso dell’ascolto della verità. Come dire, insomma, che l’autentico intendersi tra l’interrogante e l’interrogato (o, com’è nel nostro caso, tra l’interprete e l’interpretato) può aver luogo unicamente ove entrambi siano messi in condizione di prestare autenticamente ascolto alla parola, al linguaggio — inteso quest’ultimo, a sua volta, quale veicolo che «porta nell’Aperto l’ente in quanto ente»⁴. L’autenticità del pensiero può dunque essere colta — ammesso e non concesso che possa esserlo — solo dal pensiero stesso in cammino, in una situazione dove, a ben vedere, è il pensiero stesso a cogliere sé medesimo nell’ascolto. L’ossessione per la filologia — lo sapeva bene, ad esempio, il giovane Nietzsche — rischia, il più delle volte, di oscurare e trascurare il senso autentico dell’indagato e il suo carattere essenziale di cenno nella direzione del luogo della verità. Alla filologia, giustamente, anche Heidegger preferisce il «gioco del pensiero», che egli ritiene «più vincolante

2 M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959; trad. ital. di A. Fabris, *L’abbandono*, Genova, Il melangolo, 1983, p. 29.

3 Cfr. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959; trad. ital. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Peroni, *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia, 1973-1979 (cfr. in particolare il terzo saggio: «Da un colloquio nell’ascolto del linguaggio»). Per saggiare la concreta attività interpretativa di Heidegger è indispensabile riferirsi ai saggi che egli dedica alla lettura dei poeti (cfr., oltre al già citato *Unterwegs zur Sprache*, anche *Holzwege*. Frankfurt a.M., Klostermann, 1950; trad. ital. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968; e *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954; trad. ital. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976).

4 M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, trad. ital. cit., p. 57.

del rigore della scienza»⁵. È vero allora che, nell'interpretazione, c'è «una sola cosa necessaria: pensando sobriamente ciò che è detto [...] afferrarne l'inespresso»⁶. Ciò, anzitutto, al fine di condurre il pensare autentico «a un dialogo storico-ontologico»⁷ con il luogo stesso della verità.

Questa piccola digressione lungo i sentieri della filosofia heideggeriana intende unicamente mettere in chiaro sin d'ora a quali esigenze intende rispondere il mio scritto: solo ove sia chiaro l'intento è possibile intendere l'indagine. La quale, confrontandosi con un pensatore come Michelstaedter — che si è sempre mostrato insofferente e riottoso dinanzi all'academicismo di maniera e alle ricostruzioni meramente teoriche, svincolate dall'autenticità vissuta e dalla ricerca concreta del vero — tenterà, più che di ripercorrerne compiutamente i passi, di individuarne i caratteri peculiari e le questioni che, mantenute nell'inespresso, pur tuttavia si rivelano decisive. La traccia che consentirà di ricostruire i tratti fondamentali della prospettiva teoretica michelstaedteriana può essere indicata, almeno in prima istanza, con poche battute: persuasione e retorica, che Michelstaedter vorrebbe totalmente contrapposte, si rivelano come facce speculari della medesima medaglia (un primo sintomo di tale solidarietà è costituito da quel che si rilevava poc'anzi, ossia dalla circostanza che è la retorica medesima a “costringere” la persuasione a declinarsi nella parola, in un tentativo di comunicazione destinato costitutivamente a fallire).

Michelstaedter pensa una sola cosa: l'autenticità dell'esistenza, che egli connota come esistenza “persuasiva”; accanto alla quale è la “rettorica”, la valenza inautentica dell'esistere, che viene smascherata come una condizione che *deve* essere oltrepassata. Proprio nell'oltrepassamento della retorica può essere rintracciato l'unico *dovere* al quale l'uomo è ineludibilmente chiamato. E tuttavia Michelstaedter resta, suo malgrado, prigioniero di quella che egli crede sia l'inoltrepassabile polarità di persuasione e retorica. Una “prigionia” che discende, primariamente, dal permanere tanto della persuasione come della retorica all'interno della logica del dominio e della violenza. Con l'unica differenza che la retorica viene intesa da Michelstaedter come quella modalità depotenziata della volontà che non sa conseguire quello che vuole (sì che il suo possesso, dal punto di vista della persuasione, non è che una mera illusione), mentre la persuasione è quell'atto della volontà che intende raggiungere il massimo del dominio concreto (anche se va chiarito sin d'ora che, nell'atto stesso in cui tenta

5 M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, trad. ital. cit., p. 105.

6 M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, trad. ital. cit., pp. 251-252.

7 *Ivi*, p. 252.

di realizzare questo obiettivo primario, la persuasione mette in atto pure l'annientamento dell'esistenza). Anche se, esplicitamente, la persuasione intende porsi come togliimento radicale della rettorica, tuttavia *l'atto decisivo del persuaso non esce dalla logica volontaristica che caratterizza la rettorica, poiché è l'atto con il quale il persuaso vuole il dominio più vasto*. Sì che anche la persuasione non può che presentarsi a sua volta come una figura della volontà di dominio, della sopraffazione, della violenza, la sua differenza con la rettorica consistendo unicamente in questo, che essa ottiene ciò che quella meramente si illude di ottenere. Il persuaso, non meno del rettorico (e anzi: molto più di lui) permane saldamente nell'ambito della volontà di potenza, proprio perché "*persuaso*" è *colui che si propone la messa in atto della maggior violenza al fine di ottenere il massimo del dominio: il dominio della totalità stessa dell'essere*. Ma è tuttavia, il persuaso, un trionfatore che non si avvede dell'essenziale incongruenza esistente tra ciò che ci si propone di ottenere (il dominio del tutto) e i mezzi che vengono messi in opera per ottenere il conseguimento del voluto (il raggiungimento di una unità-identità con il tutto che arresta definitivamente la pretesa stessa del dominio). Donde l'inevitabilità dello scacco e il suicidio⁸.

Questa dunque, in via preliminare, la traccia che ci consentirà di sviluppare una interpretazione di Michelstaedter. Ancora una parola va però detta a proposito del titolo di questo studio: *L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*. Per quanto concerne il senso dell'interpretare, si è già detto sin qui a sufficienza. Il titolo vero e proprio, *L'arco e il destino*, può forse suonare enigmaticamente irritante in ragione della sua apparente pretestuosità. L'espressione mi è stata però suggerita da Michelstaedter stesso quando, a proposito dell'uomo «chiamato agli ideali più alti, che consacra a questi tutto se stesso», afferma che la sua individualità è «sola e tesa come un arco verso il destino» (SV, p. 648). Il suggerimento è poi

8 È noto che Michelstaedter pose fine ai suoi giorni, ventitreenne, suicidandosi con un colpo di pistola alla testa. Per un pensatore come lui, che pose costantemente in primo piano l'istanza di una identità tra il pensiero e la vita, la vicenda biografica riveste un'importanza fondamentale al fine di una adeguata comprensione dello sviluppo teoretico. Non è però possibile, in questa sede, una trattazione adeguata della biografia di Michelstaedter che non squilibri l'andamento del saggio. Ci si può riferire, in proposito, a S. Campailla, *A ferri corti con la vita*. Comune di Gorizia, 1974; seconda ediz., ivi, 1981; P. Michelstaedter-Winteler, *Appunti per una biografia di Carlo Michelstaedter*, in appendice a S. Campailla, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, Bologna, Patron, 1973, pp. 145-164; A. Arbo, *Carlo Michelstaedter*, Pordenone, Studio Tesi, 1996. È inoltre fondamentale, per la biografia di Michelstaedter, il riferimento all'*Epistolario*, da vedere nell'edizione critica curata da S. Campailla, Milano, Adelphi, 1983.

confortato dalla «figura volante» che si può osservare nel volume che raccoglie *l'Opera grafica e pittorica* di Michelstaedter (cfr. OGP, p. 120, tavola 199^b), figura che mi piace immaginare simbolicamente rappresentativa della tensione ricurva alla quale l'individualità persuasa è, in ogni punto della sua esistenza, sottoposta. Verso dove abbia a tendersi l'individualità "eroica" del persuaso (il cuore del destino e dell'autenticità individuale) e dove, di fatto, giunga in forza della sua tensione estrema (l'annientamento) dice daccapo quali siano i due poli essenzialmente incompatibili nei quali la tensione tra persuasione e retorica si traduce e tra i quali si dibatte. La loro incompatibilità, sottesa peraltro da una solidarietà essenziale, è ciò che il presente scritto si propone di mettere in evidenza. E l'immagine dell'arco e del destino — nella quale tale conciliata inconciliabilità trova una sua pertinente ed efficace raffigurazione visiva — resta forse la più adatta a rappresentare quel conflitto tra la volontà di potenza e l'immutabilità del destino nel quale risiede, in ultima istanza, la ragione principale dello scacco cui la filosofia e l'esistenza di Michelstaedter sono votate. Ad esse la salvezza è preclusa. O, quanto meno, Michelstaedter sembra non essere in grado di scorgersela.

La direzione in cui essa può mostrarsi è forse quella che conduce l'arciere a non scoccare alcunché e a lasciare che l'arco si tenda sino al limite estremo, perché solo «se l'arco è teso al massimo, allora esso racchiude in sé il "tutto"»¹⁰, diventa identico alla totalità stessa della quale è parte e della quale viene a costituire una sorta di limite ideale. È appunto questo ciò che il persuaso michelstaedteriano si propone di essere (restando però insieme colui che avanza la pretesa di riuscire a distendere l'arco nella sua sconfinata ampiezza). Se è vero — come i maestri zen insegnano — che il tiro con l'arco è una vera e propria «lotta dell'arciere con se stesso»¹¹, ciò è vero non tanto (o non solo) perché «il tiratore mira a se stesso — eppure non a se stesso — e ciò facendo forse coglie se stesso — e anche qui non se stesso — e così è insieme miratore e bersaglio, colui che colpisce e colui che è colpito»¹², ma soprattutto perché il tiratore deve essere in grado di tendere al massimo l'arco senza essere minimamente lui a tenderlo, senza operare, senza agire in alcun modo. Per questo i maestri zen insegnano a

9 Il disegno, tracciato con un lapis, è riprodotto anche, con il numero 432, in *L'immagine irraggiungibile. Dipinti e disegni di Carlo Michelstaedter*, a cura di Antonella Gallarotti, Monfalcone, Edizioni della Laguna, 1992, p. 308.

10 E. Herrigel, *Zen in der Kunst des Bogenschiessens*, Barth Verlag, 1953; trad. ital. di G. Bemporad, *Lo zen e il tiro con l'arco*, Milano, Adelphi, 1981, p. 34.

11 *Ivi*, p. 21.

12 *Ibidem*.

«tenere la corda tesa come un bambino piccolo tiene il dito che gli si porge», e ciò perché «il bambino non pensa - mettiamo: ora lascio il dito per afferrare quest'altra cosa. Ma, senza riflettere e senza intenzione, passa da una cosa all'altra e si potrebbe dire che egli gioca con le cose se non fosse altrettanto giusto dire che le cose giocano con lui»¹³. Il carattere paradossale dell'arte zen del tiro con l'arco (e dello Zen in quanto tale) consiste nel fatto che «bisogna che l'arciere, pur operando, diventi un immobile centro. E allora avviene la cosa suprema e ultima: l'arte diventa senz'arte, il tiro un non-tiro, un tiro senz'arco né freccia; l'insegnante ridiventa allievo, il maestro un principiante, la fine un principio e il principio un compimento»¹⁴. Il paradosso cela la necessità, per il pensiero, di disporsi all'ascolto della parola che, forse, può rivelare l'autentica salvezza. Solo nell'attuarsi del paradosso si realizza l'esperienza del fondo abissale dell'essere. Quel fondo che, come l'assoluto michelstaedteriano, si rivela insondabile a qualsiasi tipo di conoscenza positiva. E al quale Michelstaedter, come si vedrà, è però ben lontano dal riuscire a dar voce.

13 *Ivi*, p. 46.

14 *Ivi*, pp. 21-22.



PARTE PRIMA
ONTOLOGIA DI MICHELSTAEDTER

«Tutte le cose diritte mentono,
borbottò sprezzante il nano.
Ogni verità è ricurva...».
(FRIEDRICH NIETZSCHE,
Così parlò Zarathustra, III).



I DELLA VITA

«Tutto ho veduto
di quel che si fa sotto il sole
ed ecco, tutto è vuoto e niente
e una fame di vento»
(*Qoèlet*, I, 14).

1. Autenticità e inautenticità dell'esistenza.

Niente affatto «povero pedone che misura coi suoi passi il terreno» (PeR, p. 4) — com'egli stesso ebbe a definirsi avviando il lettore alle pagine della *Persuasione* — Michelstaedter pensa la polarità essenziale che si cela al fondo dell'esistenza. Il suo pensiero fondamentale indica la duplicità incompatibile: da una parte «irresistibile fiorisce la retorica» (PeR, p. 83), dall'altra l'unico dovere assegnato all'uomo consiste nella “attività impossibile” della persuasione (cfr. ad esempio PeR, p. 43). Persuasione e retorica si contrappongono l'una all'altra «nel fervore di una manichea divisione»¹ che fa tutt'uno con l'uomo Michelstaedter, per il quale la persuasione — *unica* forma dell'autenticità — è una possibilità concessa solo a colui il quale sappia liberarsi completamente da ogni prossimità e contaminazione con l'inautentico, ossia dalla retorica; il vivere autentico coincide con l'atto stesso di tale liberazione. Eppure la retorica pare ineliminabile.

È opportuno rilevare sin da queste prime battute che tanto quello di persuasione quanto quello di retorica sono, nella filosofia di Michelstaedter, due concetti che trascendono la valenza strettamente linguistica per tramutarsi, in forza di un radicale slittamento semantico che impronta di sé

1 P. Pieri, *La differenza ebraica. Ebraismo e greicità in Michelstaedter*, Bologna, Cappelli, 1984, p. 80 (nuova ediz. ampliata, *La differenza ebraica. Greicità, tradizione e ripetizione in Carlo Michelstaedter e in altri ebrei della modernità*, Bologna, Pendragon, 2002, p. 120).

l'intera costruzione teoretica michelstaedteriana, in due concetti connotati in modo fortemente esistenziale: persuasione e retorica sono due vere e proprie modalità dell'esistenza, due *possibilità* concesse all'esistenza, la quale può decidersi o per il vivere autentico o per il vivere inautentico. Ciò anche in ragione dell'energico rifiuto opposto da Michelstaedter ad ogni sottomissione o subordinazione del pensiero alla pura teoresi slegata dalla concreta esperienza individuale: il pensiero di Michelstaedter intende essere innanzi tutto *unità vitale di teoria e prassi*, intersezione costante — sino all'identità — di pensiero e vita, secondo l'originaria parola di Parmenide: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, «lo stesso è pensare ed essere»². Un'identità in cui non si costituisce, propriamente, alcuna gerarchia, e all'interno della quale, in ogni caso, se c'è un versante che tende ad assumere una posizione predominante, non è certamente quello del pensiero isolato e astratto, quanto piuttosto quello della vita concretamente vissuta in modo persuaso.

Vale la pena sottolineare, di passaggio, l'importanza della presenza del pensiero greco (principalmente di quello socratico e presocratico) nella filosofia di Michelstaedter. Il quale sovente può dare al lettore l'impressione, più ed oltre che di fare semplicemente i conti con una cultura del passato, di appropriarsi, metabolizzandolo, del pensare delle origini e di plasmarlo nuovamente in una diversa, personalissima unità, la quale tuttavia lascia trasparire continuamente echi e vibrazioni del fondo originario. Si ha, talvolta, il suggestivo sospetto che Michelstaedter pensi e scriva come un greco antico, più che come uomo dei tempi moderni. Che egli *sia* un Greco. In questo senso, è certamente vero che, nella folla di citazioni che compone, come un mosaico, le pagine michelstaedteriane, è «soprattutto la mescolanza di greco e italiano» a diventare «costitutiva dell'atteggiamento mentale di Michelstaedter esercitatosi sui testi fondamentali dei presocratici e portato alla verifica continua dei termini non ancora, in quei testi antichi, mistificati»³. Si può, al proposito, concordare con Giuseppe Antonio Borgese quando, sottolineando la «grecità» di Michelstaedter, ha osservato che «si può dire egli pensi più naturalmente in greco che in italiano» e che, se è senz'altro vero che egli ha letto e assimilato pensatori come Hegel, Schopenhauer o Nietzsche, «tuttavia ragiona nei modi di Platone o, anche più spesso, dei presocratici»⁴. Ed è presumibile pure (ma sarebbe neces-

2 Parmenide, fr. 3; trad. ital., con testo originale a fronte, in *I Presocratici*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2006, pp. 482-483.

3 A. PIROMALLI, *Michelstaedter*, Firenze, La nuova Italia, 1974, p. 83.

4 G. A. BORGESE, «La vita nella morte», in *Id.*, *Studi di letteratura moderna*, Milano, Treves, 1915, p. 91.

sario ben altro spazio per produrre le dovute, necessarie argomentazioni al riguardo) che lo stesso personalissimo stile di Michelstaedter scrittore e poeta vada a calare e a celare le sue radici più profonde in quel medesimo periodare greco che egli, studente presso l'Istituto di Studi Superiori di Firenze, ebbe a conoscere a fondo. Basti qui rammentare che la tesi di laurea che Michelstaedter prepara ha come oggetto le nozioni di "persuasione" e di "rettorica" in Platone e Aristotele, anche se il tema era destinato a rivelarsi sin da principio non più che un pretesto per comunicare una illuminazione interiore che ormai premeva in lui da ogni lato. Lo stesso ampio volume di *Appendici* che si aggiunge al testo principale della tesi e le completa, si tradurrà, pur rimanendo solidamente fondato dal punto di vista critico e filologico, in una ulteriore messa a punto delle tematiche che a Michelstaedter erano connaturale sin dai tempi della tesina dedicata a *L'orazione «Pro Q. Ligario» tradotta da Brunetto Latini* (la si legge, per ora, in SCOL, pp. 171-200), a proposito della quale ebbe a scrivere al padre che l'unica cosa per la quale aveva provato interesse nel corso del lavoro erano state le osservazioni che aveva potuto fare «sull'eloquenza e sulla "persuasione" in genere» (EP, p. 321). Osservazioni che possiamo ritrovare nella seconda parte della tesina (cfr. SCOL, pp. 189 sgg.) e che si svilupperanno a dismisura, confluendo infine nel testo definitivo e anche biograficamente conclusivo della *Persuasione*. Il mondo classico, in ispecial modo quello greco, fu dunque stimolo e fondamento per alcune delle più geniali intuizioni di Michelstaedter; e bene ha fatto Sergio Campailla a mettere in rilievo che, «come già prima per Nietzsche e dopo in maniera diversa per Heidegger, agli inizi del Novecento è stato proprio il ripiegamento su una cultura filologico-classica a produrre posizioni speculative tra le più radicalmente dirompenti»⁵. Ripiegamento che, si aggiunga, non significa in alcun modo, nel caso di Michelstaedter, passiva sottomissione o mera dipendenza, quanto piuttosto attenta rimemorazione delle scaturigini stesse del pensiero, capace di farsi parola radicalmente nuova nel mentre riconduce alla luce il già detto, lasciandolo emergere dall'oscurità dell'originario.

Persuasione e rettorica sono dunque, si riprenda, le possibilità fondamentali ed estreme dell'esistenza. Ma se la possibilità è duplice, uno solo e totalizzante è invece la *dovere*. Alla luce dell'intuizione illuminante del dio persuaso, Michelstaedter scaglia il suo anatema contro ogni vivere che non sia l'assoluto consistere in sé medesimo dell'individuo assoluto, contro ogni vivere che non sia altro che mera prigionia della dipendenza. L'uomo deve

5 S. Campailla, «Introduzione», in C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, Milano, Adelphi, 1982, pp. 13-14.

abbandonare le vie già segnate della retorica per muovere i propri passi lungo l'unica via consona alla sua autentica umanità: la via, che è sempre di nuovo tutta da tracciare, della persuasione — quell'unica via che consiste nell'aprirsi da sé il cammino (e che dunque, propriamente, non è nemmeno una via, quanto piuttosto un porsi-per-via, un essere in cammino).

Lungo la via della persuasione — via senza tempo e senza percorso: *at-timo della persuasione* — il persuaso opera una sorta di riscatto del vivere rettorico nel momento stesso in cui si decide a trascenderlo. Riscatto che è però, ad un tempo, un abbandono: la decisione per la persuasione implica (ed anzi, propriamente, è) l'abbandono totale e definitivo della retorica. Tra persuasione e retorica Michelstaedter vede infatti «un'opposizione irriducibile»⁶, un vero e proprio *aut-aut*, in certo senso ancora più radicale di quello kierkegaardiano, se è vero che per Kierkegaard l'alternativa trova una soluzione, per quanto paradossale, nello “scandalo” della fede. Proprio per questo Kierkegaard può indicare una qualche via di conciliazione tra i due poli dell'*aut-aut*, là dove, per Michelstaedter, il superamento del versante inautentico dell'opposizione deve coincidere con la sua totale e definitiva eliminazione. Il riscatto dalla retorica non avviene dunque neppure nella direzione hegeliana della dialettica; non c'è traccia alcuna, nel pensiero di Michelstaedter, di conciliazioni o di sintesi, di mantenimento nel superamento; retorica e persuasione non hanno modo di conciliarsi in una qualsivoglia superiore unità, ma la persuasione è anzi quella che è proprio in quanto Michelstaedter la pensa una volta per tutte come il totalmente altro dalla retorica. L'*aut-aut* di fronte al quale Michelstaedter si trova (e dinanzi al quale costringe ciascuno di noi) implica che la decisione per l'uno o per l'altro polo dell'alternativa coincida con il totale abbandono del polo contrapposto: ove il riscatto dalla inautenticità sia possibile, la retorica non ha più alcuna parte possibile da recitare. L'uomo che riscatti l'esistenza dalla sua valenza inautentica non ha più alcuna parte nel gioco della retorica; il riscatto è negazione radicale della inautenticità, e, per converso, la vita autentica è una possibilità concessa — ove lo sia — unicamente a chi sappia liberarsi completamente da ogni prossimità con l'inautentico. Il vivere autentico è questa stessa liberazione.

Da che cosa, in concreto, ci si debba liberare affinché la vita sia vita autentica e che cosa sia, propriamente, la “rettorica” che Michelstaedter condanna in modo tanto radicale, sono le due questioni che si tratta ora di cominciare a chiarire, e che Michelstaedter pone e risolve in modo chiaro

6 S. Campailla, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, Bologna, Pàtron, 1973, p. 23.

e risoluto: la retorica è la faccia inautentica di una vita che si consegna per intero alla volontà e alla dipendenza e che, per ciò, perde sé stessa.

2. *La volontà di vivere, o vivere nel miraggio.*

La vita è volontà, e la volontà implica essenzialmente la mancanza, l'incompiutezza. «Vita è volontà di vita, volontà è deficienza, deficienza è dolore, ogni vita è dolore», scrive Michelstaedter in un frammento dedicato alla figura del pessimista (SV, p. 705). Altrove leggiamo che la «vita è desiderio, bisogno: volontà di “essere”. Morte è negazione del desiderio, del bisogno: della volontà» (SV, p. 759). La vita (la vita incapace di autenticità, s'intenda) è un costitutivo *manicare*: intorno a questo pensiero fondamentale ruota l'intera analisi michelstaedteriana relativa al senso della retorica, e dunque intorno al senso del vivere inautentico. È indubitabile, a questo proposito, il debito contratto da Michelstaedter nei confronti del pensiero di Schopenhauer, uno dei filosofi a lui più vicini da un punto di vista speculativo.

Il pensiero del filosofo di Danzica ha notevolmente influenzato le idee del giovane Michelstaedter, il quale, per più di un verso, non è riuscito ad oltrepassare gli esiti della filosofia schopenhaueriana. Egli è riuscito, tuttavia, ad appropriarsi delle istanze più significative del pensiero di Schopenhauer, tra le quali una rilevanza tutta particolare assume precisamente la figura della *volontà*, rivisitandole e rifondendole in un contesto che, in qualche modo, le orienta in una diversa direzione speculativa. Uno degli aspetti decisivi di tale mutamento di rotta è dato dal fatto che «Michelstaedter, assimilato dallo Schopenhauer il concetto-chiave di una inesausta energia negativa, ne convoglia poi l'indagine gnoseologica in una preminente dimensione etico-esistenziale»⁷, laddove per Schopenhauer, come è noto, «la filosofia è sempre teoretica, in quanto, qualsiasi sia l'oggetto di ricerca immediato, le è essenziale assumere l'atteggiamento della contemplazione pura e proporsi di indagare, non di prescrivere. Invece quella di diventare pratica, di guidare le azioni, di modificare il carattere, è una vecchia pretesa alla quale, dopo un più maturo esame, essa dovrebbe finalmente rinunciare»⁸.

7 *Ibidem.*

8 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 53, trad. ital. di G. Brianese, Torino, Utet, 2009, vol. I (in corso di stampa; da questa mia traduzione della *Welt* trarrò anche le citazioni successive). Michelstaedter aveva conosciuto assai presto le pagine di Schopenhauer tanto che, nel novembre 1907, venuto a

Anche per Schopenhauer, come per Michelstaedter, «quando è presente la volontà, sono presenti anche la vita e il mondo»⁹. Per entrambi la vita è essenzialmente *volontà di vivere*. Ancora con le parole di Schopenhauer potremmo dire che, per entrambi, siccome «ciò che la volontà vuole sempre è la vita, proprio perché la vita altro non è che la raffigurazione della volontà per la rappresentazione [...], è indifferente ed è un semplice pleonaso se, invece di dire semplicemente “volontà”, diciamo “volontà di vivere”»¹⁰.

L'esplicitarsi e il concretizzarsi della volontà non è però qualcosa che abbia luogo lungo un procedere lineare e alieno da contrasti, perché la volontà è anzi sottesa dalla «continua deficienza — per la quale ogni cosa che vive, muore ogni attimo continuando» (PeR, p. 11). La deficienza, l'essere manchevole, e il conseguente tendere a ciò di cui nel presente ci è negato il pieno possesso, sono appunto le caratteristiche generali di quella modalità del vivere che Michelstaedter qualifica come “rettorica”: le cose che vivono sono non altro che un continuo e indefinito dibattersi nella contingenza, nell'attesa di qualcosa che deve sempre venire ma che, appunto per questo, non giunge mai. In questo modo però, come è stato scritto, «gli uomini vivono solo “intanto”, aspettando che giunga la vita e bruciandola in quell'attesa»¹¹. In forza di tale lucida operazione di analisi critica Michelstaedter «smaschera lo sviluppo della civiltà, che priva l'individuo della persuasione ossia della forza di vivere possedendo pienamente il proprio presente e la propria persona»¹².

Le cose che vivono sono *contingenti* appunto perché la loro vita è tutta nella ineludibile relazione che lega l'una cosa all'altra (tra i diversi significati che il verbo *contingo* possiede nella lingua latina troviamo, ad esem-

sapere che Benedetto Croce, il quale allora curava i «Classici della filosofia moderna» per conto dell'editore Laterza, stava appunto pubblicando «una biblioteca dei filosofi moderni» e che «pareva che volesse comprendere pure Schopenhauer» (EP, p. 262), decise di proporgli di tradurre egli stesso *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ricevendo però come risposta un cordiale ma fermo rifiuto, come risulta da una lettera indirizzata da Carlo alla famiglia in data 14 novembre 1907 (cfr. EP, pp. 262-263).

9 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 54, trad. ital. cit., vol. I.

10 *Ibidem*.

11 A. Ara - C. Magris, *Trieste. Un'identità di frontiera*, Torino, Einaudi, 1982, p. 59 (il bel saggio di Ara e Magris è stato ristampato, dal medesimo editore ma in altre collane, nel 1987 e nel 2007).

12 *Ibidem*. Sulla critica sociale di Michelstaedter ritornerò nella seconda parte del volume.

pio, quelli di “essere in relazione”, “essere in rapporto” con qualcuno, ad esempio attraverso un legame di parentela o di amicizia)¹³. *Il tutto della retorica è la relazione*: non c’è un punto del quale si possa dire che “sta”, ma il tutto e ciascuno dei punti che lo costituiscono sono non altro che la propria relazione con il resto dei punti. Nel loro relativo dibattersi (“relativo”, appunto nel senso che esso si esaurisce nel dibattersi nella relazione) le cose che vivono si illudono di consistere. Ogni cosa che vive si persuade (ma si tratta di una persuasione fasulla e depotenziata, di una “persuasione retorica”, se mi si passa l’espressione michelstaedterianamente ossimorica) che la sua qualunque attività e il suo qualunque dibattersi siano l’autentico essere, e non si avvede che si tratta, invece, di un essere meramente illusorio (“rettorico”, appunto). Con le parole di Michelstaedter, «*ciò che vive si persuade esser vita la qualunque vita che vive*» (PeR, p. 19). Ma la vita di cui ci si persuade, in questo senso meramente rettorico dell’essere-persuasi, è una vita niente affatto autentica, poiché *manca dell’essere*, precisamente nella misura in cui essa “vuole” essere. È stato Platone, secondo Michelstaedter, il primo pensatore a cadere nel tranello della retorica: «Δεῖ ἐμὴ ζῆν¹⁴, ha detto Platone, τὸν κόσμον δεῖ ζῆν, τὸν ἄνθρωπον δεῖ ζῆν¹⁵, e non ha sentito che con la stessa parola che diceva: è necessario che io viva, ha detto: io manco del vivere, io non sono. Se Socrate gli fosse ancora al fianco a sostenerlo nell’aspra via, gli chiederebbe quale necessità vi sia τῷ ὄντι¹⁶ o qual bene che *ciò che manca dell’essere pur si continui*» (AC, II, p. 154). È per la sua essenziale manchevolezza che, agli occhi di Michelstaedter, la vita si tinge di colori che suggeriscono immediatamente uno sbilanciamento nella direzione della negatività (o, detto altrimenti, dell’inautenticità) dell’esistenza.

Ciò di cui manco è ciò di cui sono persuaso di avere bisogno per vivere e per essere me stesso. O meglio, per continuare a vivere la mia qualunque vita consegnata alla dipendenza e alla relazione inautentica. La retorica gioca l’esistenza su una cambiale sempre di là da venire: l’inseguimento di un futuro che, appunto in quanto futuro, toglie ad ogni istante l’essere al presente (e si vedrà nel prosieguo che, per Michelstaedter, non essere nel presente equivale a non essere affatto). La vita è del tutto identica all’avere

13 Sul senso “rettorico” della contingenza nel pensiero di Michelstaedter mi permetto un rinvio al mio *Michelstaedter e la retorica*, in AA. VV., *Dialoghi intorno a Michelstaedter*, a cura di S. Campailla, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1988, pp. 121-135.

14 «È necessario che io viva».

15 «È necessario che il cosmo viva, è necessario che l’uomo viva».

16 «In realtà».

bisogno di qualche cosa che non appartiene alla propria esistenza attuale e che tuttavia viene inteso e sentito come un *quid* che l'esistenza *deve* rendere attuale.

L'identità tra la vita e il bisogno è magistralmente espressa da Michelstaedter, nelle prime pagine della sua tesi di laurea, per mezzo della "parabola" della vita del peso, vita che viene descritta come un costitutivo tendere al più-basso, tendere che è però sempre di nuovo inappagato (cfr. PeR, pp. 7-8)¹⁷.

La vita del peso è tutta racchiusa nella costante e inesauribile mancanza del "più-basso", il quale è appunto il "qualche cosa" che il peso costantemente e sempre di nuovo vuole. E lo vuole perché ne ha bisogno in forza del proprio stesso esser-peso. La sua esistenza vitale si identifica senza residui con il suo infinito ed indefinito tendere al "più-basso", in forza di una volontà che non è mai saziata dal raggiungimento del punto volta a volta determinatamente desiderato, perché ciascun punto raggiunto lascia oltre sé infiniti altri punti più bassi da raggiungere.

È perché «in ogni punto esso manca dei punti più bassi e vieppiù questi lo attraggono» che «sempre lo tiene un'ugual fame del più basso, e infinita gli resta pur sempre la volontà di scendere» (PeR, p. 7). L'esistenza vitale del peso è interamente consegnata a una mancanza di stabilità che gli è costitutiva, per la quale ogni punto raggiunto lascia sempre daccapo, al di là della propria sempre precaria stabilizzazione, un «prossimo punto», il quale «supera in bassezza quello che esso ogni volta tenga» (PeR, p. 7). È per questo, primariamente, che l'essere persuaso è, per il peso, una vera e propria impossibilità e che «*il peso non può mai esser persuaso*» (PeR, p. 8), perché essere persuasi equivale a non mancare più di niente, mentre il peso è costitutivamente *mancanza*. Infatti, «quando esso non mancasse più di niente — ma fosse finito, perfetto: possedesse sé stesso, esso avrebbe finito d'esistere. — *Il peso è a sé stesso impedimento a posseder la sua vita e non dipende più da altro che da sé stesso in ciò che non gli è dato di soddisfarsi*» (PeR, p. 8; il corsivo è mio). Come

17 Non è discutibile l'ascendenza schopenhaueriana della figura del peso. Tra le cose che colui il quale intenda conoscere la propria essenza, deve considerare, Schopenhauer suggerisce di osservare «come un peso, la cui tendenza verso la massa terrestre sia ostacolata dal nostro corpo, gravi e preme incessantemente su di esso *assecondando la propria unica aspirazione*» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 23, trad. ital. cit., vol. I, corsivo mio). Per Schopenhauer, come per Michelstaedter, la figura del peso ha lo scopo di esemplificare l'attività della volontà, la quale permea di sé la natura ovunque, «anche nei casi in cui essa è meno evidente» (*ibidem*).

è del peso, così è di tutte le cose che vivono, per le quali la vita coincide con la mancanza della vita stessa. *Tutte* le cose che vivono subiscono la medesima sorte del peso, il quale «pende ad un gancio, e per pender soffre che non può scendere: non può uscire dal gancio, poiché quant'è peso pende e quanto pende dipende» (PeR, p. 7).

Quant'è peso pende e quanto pende dipende. L'arguto gioco di parole tra la pendenza e la dipendenza del peso mette efficacemente in chiaro che la sua eventuale soddisfazione (la quale dovrebbe consistere nella liberazione dalla di-pendenza nei confronti del gancio al quale si trova appeso, per lasciare libero gioco allo sviluppo della pendenza) è destinata a tradursi immediatamente in una rinnovata forma di dipendenza, apparentemente diversa ma strutturalmente identica a quella precedente; giacché il peso non dipende tanto dal gancio, quanto piuttosto dal proprio stesso esser-peso, che fa tutt'uno con il suo bisogno insaziabile dei punti più bassi. Per questo, se lo liberiamo dal gancio e «lo lasciamo andare, che sazi la sua fame del più basso, e scenda indipendente fino a che sia contento di scendere» (PeR, p. 7), il peso, appunto *in quanto* “peso”, non potrà mai adattarsi ad alcuna delle posizioni volta a volta conquistate, perché la sua vita è tutta nella tensione verso l'infinità dei punti più bassi, come si rilevava poc'anzi.

Per questo «se in un punto gli fosse finita e in un punto potesse *possedere* l'infinito scendere dell'infinito futuro — in quel punto esso non sarebbe più quello che è: *un peso*» (PeR, pp. 7-8). La retorica è appunto questa inesausta necessità, per le cose che vivono, di inseguire sempre di nuovo una stabilità futura che, oltre a togliere l'essere al presente, è destinata a rivelarsi sempre di nuovo instabile e precaria: la vita non conosce appagamento, perché le manca in ogni punto e sempre di nuovo qualcosa (o, quanto meno, così tendiamo per lo più a credere). La voce del bisogno la tormenta e non c'è modo di metterla a tacere: non si danno soste nel continuo tendere ad altro, nell'inarrestabile inseguimento di ciò di cui si ha bisogno o di cui si crede di aver bisogno (anche tale inseguimento, infatti, è a sua volta fondato su una persuasione illusoria, come si vedrà tra breve). La vita è dunque vita nella misura in cui è, ed è, nella misura in cui è consegnata al *movimento* — quel movimento che è provocato dalla volontà di soddisfazione, cioè dalla volontà di conquistare ciò che possa, in qualche modo, colmare l'assenza del mancante. Ogni cosa, in questo senso, è «costretta a divenire senza posa / nell'infinito» (*Amico – mi circonda il vasto mare*, in *Poesie*, p. 52).

Osservo di passaggio come sull'importanza della produzione poetica nell'opera di Michelstaedter la critica abbia talvolta sorvolato, quando non ha addirittura dichiarato un vero e proprio rifiuto programmatico. Basti qui

rammentare il giudizio fortemente negativo (in pratica una stroncatura a tutti i livelli) operata da uno dei critici per il resto più acuti e penetranti del XX secolo, Giacomo Debenedetti, al quale pare inevitabile dover rinunciare a fare di Michelstaedter un poeta, nessuna delle sue esperienze essendosi conclusa con un esito puramente espressivo¹⁸. Un giudizio ribadito anche da Maria Adelaide Raschini, quando rileva che «il senso di Michelstaedter poeta è in Michelstaedter filosofo [...], che ha la meglio sul primo, non solo in termini di successo, ma perché è quest'ultimo a prestare al primo le sue ispirazioni più profonde»¹⁹. Silenzio e poca sensibilità per il valore anche poetico della scrittura michelstaedteriana si alternano sino a quando Marco Cerruti dedica un intero, denso capitolo del suo saggio su Michelstaedter precisamente al lavoro poetico²⁰, pubblicando inoltre, in appendice, alcune liriche ancora inedite²¹ e sottolineando il valore dei versi michelstaedteriani, vera e propria «rivelazione che la coscienza fa a se stessa della verità dolorosa della propria esistenza, aldilà di qualsiasi previsione metrica o lessicale, solo affidandosi a uno *stream of consciousness* torbido certo e tumultuoso, ma anche sorretto e controllato, secondo una costante di Michelstaedter, da un'acuta tensione conoscitiva»²². L'anno seguente usciva pure un convincente studio di Antonio Piromalli²³, persuaso della sostanziale «non letterarietà» della poesia michelstaedteriana, nata — a suo avviso — «sotto il segno distintivo del pensiero»²⁴, e tuttavia giustamente preoccupato di non cadere «nell'equivoco di considerare unicamente come filosofia la poesia di Michelstaedter»²⁵; egli, piuttosto, scrollandosi di dosso le troppo strette etichette dei generi letterari codificati, «nelle poesie

18 Cfr. G. Debenedetti, «Michelstaedter», in «Primo Tempo», 15 ottobre 1922. Poi in Id., *Saggi critici. Prima serie*, Firenze, Ed. Solaria, 1929, pp. 33-46; nuova edizione, Milano, Il Saggiatore, 1969, pp. 57-69 [si vedano in particolare, in questa edizione, le pp. 63-64]. Infine, in Id., *Saggi*, a cura di A. Berardinelli, Milano, Mondadori, 1999, pp. 141-155.

19 M. A. Raschini, *Carlo Michelstaedter*, Milano, Marzorati, 1965, p. 82. Del volume della Raschini è stata pubblicata una nuova edizione aggiornata, con il titolo *Michelstaedter. La disperata devozione*, Bologna, Cappelli, 1988. Una terza edizione integrata, con il titolo *Michelstaedter*, è stata infine pubblicata nel 2000 dall'editore Marsilio di Venezia.

20 Cfr. M. Cerruti, *Carlo Michelstaedter*, Milano, Mursia, 1967, pp. 145-199. Del volume lo stesso editore ha pubblicato dieci anni più tardi una nuova edizione con aggiornamenti bibliografici.

21 *Ivi*, pp. 215-222.

22 *Ivi*, p. 153.

23 A. Piromalli, *Michelstaedter*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

24 *Ivi*, p. 38.

25 *Ivi*, p. 39.

esprime la sete di assoluto, la visione del miracolo e del mondo morale, la delusione del ritorno sulla terra, l'avviamento verso la morte»²⁶. Una completa rivalutazione e riconsiderazione della poesia michelstaedteriana ha luogo però solo tra il 1973 e il 1974, con la pubblicazione del volume di Sergio Campailla *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*²⁷, sorta di prelude interpretativo alla pubblicazione della prima edizione critica dei versi di Michelstaedter²⁸, confluita poi nell'*opera omnia* del filosofo, avviata nel 1976 presso l'Istituto per gli incontri culturali mitteleuropei, recepita nel 1982 da Adelphi e ancora oggi in via di realizzazione²⁹. Tra i numerosi meriti di Campailla lettore di Michelstaedter c'è senza dubbio quello di avere sottolineato «l'unità del suo mondo interiore e l'unicità degli intenti presupposti dal suo incontro con la cultura»³⁰. Una unità all'interno della quale bene fa Campailla a collocare l'intera produzione poetica del Goriziano, la quale certamente è «poesia filosofica», ma vista come «sintesi originaria, nata sotto il segno di una dolente esperienza umana»³¹. Sintesi originaria (*precedente* cioè la stessa distinzione tra pensiero e poesia), la quale richiama alla mente quello che è, forse, il suo antecedente più naturale: la poesia filosofica e il filosofare poetico di Giacomo Leopardi, e il suo continuatore altrettanto naturale, il poetare filosofico di Eugenio Montale. Mi pare valga la pena di sottolineare l'importanza (sia come espressione di pensiero che come voce poetica in senso specifico) della poesia di Michelstaedter. La quale pure non può in alcun modo andar disgiunta dalla personalità complessiva del Goriziano, poliedrica eppure fortemente unitaria, guidata come fu dalla decisa (direi per certi versi "titanica") presenza dell'uomo Michelstaedter, il quale riunisce l'insieme dell'espresso (a livello poetico, filosofico, figurativo) entro i confini sempre irrequieti di un temperamento geniale, per il quale arte e pensiero non sono qualcosa d'altro rispetto alla vita, bensì momento del suo stesso concreto realizzarsi, identico all'atto stesso del vivere. Anche per questo «la voce di Michelstaedter è diversa da quella di molti demistificatori della retorica della civiltà, nati soprattutto dalla cultura *fin de siècle*: egli non ha il tono oracolare, la spocchia millenaria e profetica, la compiaciuta sicumera da procuratore

26 *Ibidem*.

27 Bologna, Pàtron, 1973.

28 C. Michelstaedter, *Poesie*, ediz. critica a cura di S. Campailla, Bologna, Pàtron, 1974.

29 C. Michelstaedter, *Poesie*, ediz. critica a cura di S. Campailla, Milano, Adelphi, 1987.

30 S. Campailla, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 52.

31 *Ivi*, p. 53.

legale dell'Essere che rende insopportabili e patetiche le pagine di tanti pur grandi maestri dello smascheramento. Egli è un poeta, e queste titaniche sfide del pensiero sono autentiche soltanto se sanno farsi poesia, calarsi nell'esperienza sensibile, nelle sue contraddizioni e nelle sue debolezze, nella sua miseria»³². Segno concreto della ricchezza, filosofica e letteraria insieme, della poesia di Michelstaedter sono infine i numerosi studi che ad essa sono stati dedicati nell'ultimo quarto di secolo³³, il più recente dei quali, opera di Maurizio Pistelli³⁴, oltre a sottolineare efficacemente come nell'«anomalo canzoniere» del Goriziano si faccia strada, inesorabile, «la consapevolezza dello scacco»³⁵ e come le sue liriche svelino «il più vero e desolato io del poeta»³⁶, ripropone anche al lettore l'intero corpus poetico di Michelstaedter.

Se vivere equivale, come stiamo vedendo, a voler possedere ciò di cui attualmente si manca e di cui si è nel contempo convinti di avere bisogno, ciò significa che vivere non è “possedere”, bensì “volere il possesso”: la vita è essenzialmente il possesso mancato di sé e dell'altro, perché «*se si possedesse* ora qui tutta e di niente mancasse, se niente l'aspettasse nel futuro, non si continuerebbe: cesserebbe d'esser vita» (PeR, p. 8). Un'affer-

32 A. Ara – C. Magris, *Trieste*, op. cit., pp. 59-60.

33 Ne segnalò solo alcuni, senza alcuna pretesa di completezza: P. PIERI, *La differenza ebraica. Ebraismo e greicità in Michelstaedter*, Cappelli, Bologna 1984 (nuova edizione ampliata, *La differenza ebraica. Greicità, tradizione e ripetizione in Carlo Michelstaedter e in altri ebrei della modernità*, Bologna, Pendragon, 2002); ID., *La scienza del tragico. Saggio su Carlo Michelstaedter*, Cappelli, Bologna 1989; D. BINI, *Carlo Michelstaedter and the Failure of Language*, University Press of California, Gainesville 1992; A. Asor Rosa, *La persuasione e la retorica di Carlo Michelstaedter*, in *Letteratura italiana. Le Opere*, Vol. IV: *Il Novecento. I. L'età della crisi*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 225-332 (nuova ediz., aggiornata e integrata, vol. 14: *L'età contemporanea. Le opere 1901-1921*, Roma, Gruppo editoriale L'Espresso, 2007, pp. 323-416); L. FURLAN, *Carlo Michelstaedter. L'essere straniero di un intellettuale moderno*, Trieste, LINT, 1999 (l'autrice qualche anno prima, aveva curato una pregevole traduzione tedesca, con testo a fronte, delle poesie di Michelstaedter: *Gedichte – Poesie*, Monfalcone, Edizioni della Laguna, 1996); T. SALARI, *Poesia e morte. Note sulla lirica tragica di Carlo Michelstaedter*, in «Pagine», n. 28, 2000, pp. 16-21; poi, ampiamente rielaborato, in ID., *Sotto il vulcano. Studi su Leopardi e altro*, Rubbettino, 2006, pp. 227-249; P. PIERI, *Il pensiero della poesia. Carlo Michelstaedter e il romanticismo della tragedia*, Bologna, Nautilus, 2001; ID., *Paradossi dell'intertestualità: D'Annunzio e i Crepuscolari; Michelstaedter e i Leopardiani*, Ravenna, Allori, 2004.

34 M. PISTELLI, *Carlo Michelstaedter. Poesia e ansia di assoluto*, Roma, Donzelli, 2009.

35 *Ivi*, p. IX.

36 *Ivi*, p. X.

mazione, quest'ultima, che oltrepassa il contesto tematico e interpretativo del quale ci siamo occupati sino a questo punto per investire, poco a poco, il senso di fondo della filosofia di Michelstaedter. Ne parleremo a tempo debito, ma è bene che il lettore resti sin d'ora avvertito del grande rilievo di questo nodo concettuale.

È possibile riassumere schematicamente il cammino percorso sino a questo punto: l'essenza della vita rettorica è il bisogno; il tempo al quale la volontà consegna la possibilità della propria soddisfazione è il futuro; la vita rettorica è l'attrazione che il voluto esercita sul volente, stimolando sempre di nuovo la sua tensione verso il futuro. E dunque la vita rettorica è tutta giocata all'interno della relazione che si instaura tra il volente e il voluto, relazione in forza della quale il volente insegue il voluto, mentre quest'ultimo, dal canto suo, determina lo svolgersi stesso dell'inseguimento. La vita rettorica è questo perpetuo trascorrere, questo «perenne passaggio dal desiderio alla soddisfazione e da quest'ultima a un nuovo desiderio», come aveva detto Schopenhauer³⁷.

3. *Inoltrepassabile miraggio*

Nell'acquietarsi, la volontà rinuncia a sé stessa, si autodistrugge. E tuttavia la cura per il futuro (che si risolve, come ci sarà modo di vedere, in un desiderio di ripetizione del presente) implica la necessità che la volontà perda il controllo su ciò che pure vorrebbe controllare. La continua e vana corsa di ciascuna delle cose che vivono toglie sempre di nuovo ai viventi la possibilità di consistere e di impadronirsi, come vorrebbero, dei voluti. È dunque proprio a causa della propria volontà di dominare il futuro che la vita rettorica non riesce, in effetti, a dominare alcunché — appunto in quanto il suo dominio vuole essere sempre superiore rispetto al possesso presente. Eppure la volontà non può rinunciare a volere: la sua soddisfazione può certamente realizzarsi come un momentaneo mettere a tacere il bisogno determinato per mezzo della conquista di questo o di quel voluto, ma non può mai, in alcun modo, consistere nell'estinzione del bisogno in quanto tale, poiché ciò dovrebbe significare essere giunti al possesso impossibile della totalità e all'estinzione del volere medesimo. È sostanzialmente per questo che, sempre, «volontà è volontà di cose determinate» (SV, p. 759): il volere, in cui consiste il vivere retorico, non può che essere

37 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 29, trad. ital. cit., vol. I.

un volere definito e delimitato, il quale però non per questo cessa di essere indeterminato e inappagato, se è vero che non può mai cessare di essere quello che è: volere, appunto. Qualsiasi appagamento della determinatezza del bisogno non può che essere parziale, momentaneo e, in definitiva, illusorio, appunto perché *la struttura del volere deve potersi perpetuare*. La soddisfazione della volontà può dunque sì, conquistando il voluto, far tacere il bisogno determinato, ma non può mai identificarsi con l'estinguersi del bisogno in quanto tale, perché l'estinzione del bisogno sarebbe insieme estinzione della volontà e della vita, che sulla volontà si regge. Tutto ciò che il vivere riesce a mantenere dinanzi a sé è *il miraggio* del possesso; un miraggio che non si traduce mai nell'identità concreta tra chi possiede e ciò che è posseduto. Solo quell'identità, ove fosse possibile realizzarla, sarebbe in grado di portare con sé un effettivo soddisfacimento della volontà. «Tante cose ci attirano nel futuro, ma nel presente invano vogliamo possederle» (PeR, p. 8), poiché il possesso autentico è quella identità del soggetto volente con l'oggetto voluto nella quale consistono tanto l'autenticità della vera persuasione, quanto l'annullamento della struttura della volontà e della vita che ad essa è saldamente legata.

Siamo giunti, con questo, a una considerazione che è fondamentale per poter intendere appieno il pensiero di Michelstaedter, conducendolo — per così dire — a fare i conti con sé stesso. Siamo giunti a dire, cioè, che la vita è *inevitabilmente* rettorica, anche se questa affermazione, che svolge un ruolo chiave nell'interpretazione che sto proponendo, dovrà essere indagata ulteriormente e precisata per più versi. Il bisogno e la volontà di continuare, che sono caratteristiche determinanti della rettorica, sono anche caratteristiche insuperabili della vita in quanto tale. Vivere è possibile solo a condizione di rimanere prigionieri della correlazione, di dipendere sempre da altro da sé per la propria sopravvivenza, per la continuazione della qualunque vita che ci si trova, più o meno casualmente, a vivere. La dipendenza strutturale nella quale rimane invischiato, la relazione (che è sempre violenta, come ci sarà modo di vedere) che instaura con gli altri uomini e con le cose e il mondo: tutto questo poco importa all'uomo della rettorica, purché egli possa illudersi di vedere soddisfatta la volontà di continuare e la volontà di ripetere la propria inconsistenza, la propria esistenza rettorica. La vita rettorica altro non è, in questo senso, se non la vita dello schiavo: l'uomo della rettorica è colui il quale, in ogni punto della propria esistenza, volendo se stesso, si rende invece schiavo delle cose che pretende di poter possedere e alle quali consegna la propria sfida nei confronti dell'autenticità dell'esistenza. L'uomo della rettorica, perciò, «altro non è che *volontà di sé stesso nel futuro*: egli non vuole e non vede altro che sé stesso» (PeR,

p. 20). Ma, per raggiungere il voluto (ossia per poter perpetuare sé stesso) si allontana da sé, disperdendosi nell'infinita correlazione con le cose e facendo sì, contemporaneamente, che tutto (persino sé stesso e i propri simili) gli si presenti come "cosa". In tal modo potenziate e poste in primo piano, le cose si impadroniscono dell'uomo, impedendogli costitutivamente di raggiungere la propria individualità autentica e di condurre una vita degna di questo nome e pienamente meritevole di essere vissuta.

Ma è proprio l'uomo, in definitiva, ad abdicare alle cose la propria presenza nell'esistenza. L'uomo rettorico non sa quello che vuole, e meno ancora si rende conto di quello che ottiene: vuole se stesso, ma rincorre le cose; vuole consistere, vuole essere, eppure rincorre nel futuro le cose delle quali crede di aver bisogno, non avvedendosi che sono proprio esse, paradossalmente, ad allontanarlo dal proprio essere autentico: «l'uomo vuole dalle altre cose nel tempo futuro quello che in sé gli manca: *il possesso di sé stesso*: ma quanto vuole e tanto occupato dal *futuro sfugge a sé stesso in ogni presente* [...]. Ciò ch'ei vuole è dato in lui, e volendo la vita s'allontana da sé stesso: egli *non sa ciò che vuole*. Il suo fine non è il suo fine, egli non sa ciò che fa perché lo faccia» (PeR, p. 9).

4. Separati, nella differenza

Io e il bisogno. Io e ciò di cui manco. Sempre e inevitabilmente *due*. Dalla dualità, la differenza. Dalla differenza, l'ansia per il possesso e l'impossibilità di raggiungere un dominio adeguato, capace di valere stabilmente. La differenza è ciò che primariamente provoca, chiamandolo in primo piano, l'ansioso tendersi nella direzione della riunione. E dunque è ciò che segna l'inizio stesso del movimento della volontà (ammesso e non concesso che, per la volontà, sia possibile parlare in senso proprio di un "inizio", e non sia invece, il suo, un gioco già da sempre e per sempre silenziosamente all'opera). Ma – ecco la domanda - donde, la differenza?

Michelstaedter non offre all'interprete suggerimenti espliciti per quanto concerne il sorgere della differenza e dà, anzi, spesso l'impressione di ignorare volutamente il problema, quasi avessimo a che fare con una questione già di per sé scontata e risolta in partenza. Le ragioni di una posizione di questo genere potranno risultare adeguatamente chiare solo nel prosieguo del discorso, ma già adesso è possibile indicare il fondo essenziale dal quale essa deriva: Michelstaedter non ci parla mai dell'origine della differenza (la quale è pure costantemente messa a tema in quanto differenza che è già presente) perché ciò di cui egli intende occuparsi è il mondo vitale, all'in-

terno del quale la differenza è già sempre all'opera. Michelstaedter osserva e analizza, per esorcizzarlo, il mondo della retorica, e scopre che in esso non si dà alcuna esperienza del sorgere della differenza, ma che esso è piuttosto il mondo nel quale ha luogo lo scontro delle differenze già tra loro radicalmente separate. Nel mondo della retorica la differenza è *già da sempre e per sempre*. Volerne la ricomposizione, senza peraltro poterla mai adeguatamente comporre, è il destino della retorica. In essa la differenza rimane tale al di là di qualsivoglia tentativo di ricostruzione e di composizione, ed è sempre stata tale, ed è ciò che rende vano qualunque tentativo di rintracciarne, mantenendosi all'interno dei confini della retorica, l'origine. Volente e voluto, paradigmi della differenza, in qualsiasi modo vengano concretamente a configurarsi, «saranno sempre due, e ognuno solo e diverso di fronte all'altro» (PeR, p. 9). E la vita si radica saldamente nella differenza. Di più: essa è la differenza, e imprigiona l'uomo in una solitudine che è, ad un tempo, scaturigine della violenza e dolorosa consapevolezza dell'infinita distanza che mi separa dall'altro: «finché uno vive: egli è qui e là il mondo: due e non uno. — E il mondo, finché egli ne ha coscienza, non tutto in un punto, ma sempre questa cosa e quella, ora e dopo, più e meno, ecc.: *τά πολλά* e non l'uno» (AC II, p. 192).

L'insuperabilità della differenza impedisce un possesso adeguato alla richiesta, perché ciò che si richiede, al fine di raggiungere la persuasione, è appunto l'unità concreta e senza residui tra il possedente e il posseduto. E dunque proprio il ricomponimento definitivo della differenza, poiché «possesso è identità» (SV, p. 816). Eppure è vero anche che «il possesso non è in me né nel correlativo ma nel principio che determina la nostra vicendevole relazione», e che «tanto posso possedere, quanto vengo posseduto» (SV, p. 816); sì che volere il possesso si traduce in una condizione di autentica schiavitù nei confronti delle cose, che è comunque indefinitamente reciproca e coinvolge ciascuna delle determinazioni viventi. Infatti «nella vita ogni cosa “è” in riguardo a un'altra. La vita è un complesso di “correlazioni”. Ogni cosa è dominatrice e schiava, possiede ed è posseduta, nel tempo stesso. L'universale “correlazione” è fatta delle vicendevoli negazioni delle individualità determinate e del loro vicendevole possesso. È quindi necessario che un'individualità sia impedita nelle sue determinazioni dall'affermazione di un'altra individualità più forte, se essa s'incrocia con questa» (SV, p. 819). Il possesso autentico non esiste (o, quanto meno, è irraggiungibile per qualsiasi individualità vitale), appunto in quanto «ogni cosa *ha* in quanto *è avuta*» (PeR, p. 12). Per le cose che vivono non esiste altro che il «*mutarsi in riguardo a una cosa, entrare in relazione con una cosa*» (PeR, p. 12). Ed è questo, per inciso, il senso essenziale che

Michelstaedter, acuto ed originale lettore dei presocratici, assegna al πάντα ῥεῖ eracliteo: «poiché in nessun punto la volontà è soddisfatta, ogni cosa si distrugge avvenendo e passando: πάντα ῥεῖ, per ciò che senza posa nel vario desiderare si trasmuta: e senza fine, senza mutamento sta in ogni tempo intero e mai finito l'indifferente trasmutar delle cose» (PeR, pp. 11-12). Un'affermazione sulla quale sarà necessario soffermarci ancora più avanti, soprattutto in relazione al significato autentico della totalità e del divenire, ma all'interno della quale è già possibile, giunti a questo punto, scorgere il tema della coappartenenza reciproca delle diverse individualità rettoriche, incapaci tuttavia di oltrepassare i confini inautentici della propria individualità empirica.

Il *Dialogo della salute*³⁸ ci conferma che, se è vero che ciò che ci appartiene è ciò di cui non possiamo fare a meno, è di conseguenza vero anche che, appunto nella misura in cui non possiamo farne a meno, ci troviamo a dipendere dalle cose che crediamo ci appartengano, e dunque scopriamo di essere noi quelli che, in ultima analisi, appartengono ad esse (anche se, come si è detto poc' anzi, si tratta in effetti, propriamente, di una dipendenza reciproca). Scrive infatti Michelstaedter che «se tu non ne puoi fare a meno, non tu le *hai* in tua potestà, ma esse *hanno* te, e tu dipendi da loro che non puoi sussister senza di loro», sì che «sempre vi tiene un uguale bisogno vicendevole» (DS, pp. 38-39). È questo gioco di reciproche dipendenze a rendere l'uomo costitutivamente incapace - almeno sino a che vive - di «tener raccolta la sua vita» (DS, p. 84) e a cullarlo nel sogno ambiguo e inconcludente dell'esistenza rettorica, sogno che lo allontana, passo dopo passo, «dalla sicurezza interna della pace» (DS, p. 66) e lo imprigiona nella «continua deficienza — per la quale ogni cosa che vive, muore ogni attimo continuando» (PeR, p. 11). Deficienza indefinita e infinita, della quale è stimolo e ragion d'essere la volontà.

5. La volontà e il ritorno

Chi guida il gioco è la volontà di vita. Ma la volontà di vita coincide inevitabilmente con un possesso inadeguato: “*voler*” possedere significa, infatti, *non* raggiungere mai il possesso. È questo il livello di inadeguatezza

38 Cfr. C. Michelstaedter, *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, a cura di S. Campailla, Milano, Adelphi, 1988; Id., *Dialogo della salute (e altri scritti sul senso dell'esistenza)*, a cura di G. Brianese, Milano, Mimesis, 2009 (in corso di stampa).

in cui consiste, in ultima analisi, l'inautenticità della retorica, e non per altro Michelstaedter la squalifica: l'uomo (ma, con lui, tutto ciò che vive) deve possedersi pienamente e attualmente, e deve possedere nella propria attualità il tutto.

È il momento opportuno per sottolineare come la filosofia di Michelstaedter possa dar luogo a un'interpretazione di tipo "attualistico". A fare di Michelstaedter una sorta di attualista mancato aveva peraltro pensato lo stesso Giovanni Gentile quando, recensendo *La persuasione e la retorica*, si premurava soprattutto di ridimensionarne drasticamente le pretese filosofiche, facendo del pensiero di Michelstaedter «l'affermazione presso che immediata di una personalità filosofica, che ha un senso acuto di un aspetto universale della vita, ed esprime in forma commossa i concetti in cui si risolve questo suo stato d'animo»³⁹, più che una filosofia in senso proprio. E fu, verosimilmente, proprio la convinzione di avere a che fare con una forma embrionale, ancora acerba, di attualismo, a spingere Gentile a sottovalutare e a squadrare con una cert'aria di superiorità un pensiero che certamente gli doveva apparire troppo frammentario, dispersivo, lontano dal rigore sistematico dell'attualismo. Sottovalutare non è però fraintendere, e se è vero che Gentile, nella sua lettura, sottolinea, del pensiero di Michelstaedter, la mancanza di «approfondimento metodico» e di «sviluppo sistematico»⁴⁰, è però anche vero che la ricostruzione complessiva del pensiero di Michelstaedter che egli propone è, nella sua stringatezza, sostanzialmente fedele e rispettosa del senso essenziale dei contenuti de *La persuasione e la retorica* ed è, almeno a tratti, singolarmente penetrante. Un'interpretazione, quella di Gentile, che sottintende — come è stato notato — «la validità di un rapporto fra il Michelstaedter e l'attualismo, sia sul piano storico che ideale»⁴¹. Ora, se non vi è dubbio che l'eccentricità e la vivacità culturale di Michelstaedter sembrano sempre di nuovo sottrarsi alla cultura del suo tempo, e che Michelstaedter «rimane isolato, quasi soffocato dal nascente e, poi, imperante neo-idealismo»⁴², non è altrettanto pacifico che il rapporto tra Michelstaedter e l'attualismo non possa essere proposto su di un piano più squisitamente speculativo. Maria Adelaide Raschini ritiene che anche tale relazione sia da escludersi in ragione dell'assenza, in Michelstaedter, di «una dialettica di risoluzio-

39 G. GENTILE. *Michelstaedter*, in «La Critica», XX, 4, 20 novembre 1922, p. 332; ora in ID., *Frammenti di storia della filosofia*, a cura di H. A. Cavallera, Firenze, Le Lettere, 1999, p. 988.

40 *Ivi*, rispettivamente alle pp. 332 e 987.

41 M. A. RASCHINI, *Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 26.

42 *Ivi*, p. 27.

ne» tra gli opposti⁴³. Ebbene, è certamente vero che Michelstaedter «non vuole il *superamento*, ma la *negazione* della retorica»⁴⁴, come anch'io ho rilevato sin dalle prime battute di questo scritto; e tuttavia mi pare importante osservare che la persuasione concretamente attuata è, per Michelstaedter, non altro che la totalità attualmente presente alla coscienza del Persuaso: diversa nel cammino, la filosofia di Michelstaedter può forse rispecchiarsi nell'attualismo gentiliano per quel che riguarda i risultati. Ma tale traccia, quanto meno problematica e stimolante, attende ancora di essere adeguatamente percorsa dagli interpreti.

Il “dovere” di possedersi attualmente – si riprenda – è precisamente ciò che invano la retorica si illude di poter mettere in atto. Invano, perché la retorica è *illusoria* persuasione di essere, e dunque, propriamente, è *non-essere*. Il “dovere” è realizzabile, se lo è, solo dalla persuasione, nella misura in cui essa abbia la forza di abbandonare in modo definitivo il terreno insidioso della retorica. Se anche può capitare che il “rettorico” si dica e si creda persuaso, ciò accade unicamente perché egli rimane vittima dell'illusione generata dalla volontà: «come ognuno prende per realtà il suo bisogno quando voglia una cosa, in ciò che essa ha valore per lui e gli è la realtà — egli la significherà agli altri dai quali essa dipenda come reale: e cioè buona, sicura, utile ecc.: *necessaria* (o *razionale*)» (AC VI, p. 279). In realtà, viceversa, «nessun atto della vita risulta da una necessità razionale — che altrimenti non sarebbe quello che è, *atto vitale* — ma dalla necessità della volontà e delle condizioni» (AC VI, p. 278). L'atto autenticamente vitale non sorge dalla necessità incontrovertibile della ragione, bensì dalle necessità tutte ipotetiche della volontà, delle quali il “rettorico” rimane in ogni istante e ogni volta di nuovo prigioniero. Egli è per ciò incapace di comunicare l'autentica persuasione a chicchessia: da un lato perché non la possiede, dall'altro perché la volontà di possedere fa da schermo alla sua possibilità di entrare davvero in contatto con i propri simili. Emblematiche, da questo punto di vista, le pagine che Michelstaedter dedica, nella sesta delle *Appendici critiche* alla *Persuasione*, alla differenza tra l'eristico e il dialettico (cfr. AC VI, pp. 280-282), dalle quali traspare con chiarezza come l'autentica comunicazione possa aver luogo solo ove si sia in grado di comunicare altrui «il valore individuale persuasivo»; diversamente si incappa in quella «mala fede dell'*intenzione*», in quella «disonestà cosciente» propria di quei «ricercatori e proclamatori ed espositori della “verità”» i quali, non essendo in grado di oltrepassare la retorica, «in ogni caso vivo-

43 *Ibidem*.

44 *Ivi*, p. 28.

no dell'altrui morte» (AC VI, p. 280). Anche riguardo alla comunicazione, insomma, la volontà di vita guida il gioco e ne detta le regole, destinandolo al fallimento⁴⁵.

La volontà di vita è volontà di se stessi nel futuro, volontà di rincontrare, nel futuro, la propria esistenza: volontà dell'eterno ritorno di me stesso volente (cioè di un me stesso in quanto sempre di nuovo mancante della propria identità):

Voler e non voler per più volere
mi trattenne sull'orlo della vita,

ripete la voce della *Nostalgia* michelstaedteriana (cfr. *Poesie*, pp. 58-60): ciò che voglio davvero è ritrovarmi sempre di nuovo di fronte a me stesso e alla mia inautentica e sempre provvisoria identità. Perché *ciò che la volontà vuole non è altro che l'eterno ritorno del volere*. Un ritornare infinito e indefinito, nel quale ciò che deve ritornare è il medesimo che vuole il ritorno. E tuttavia, se ritorna, non può più essere in senso proprio il "medesimo"; bene che vada è, appunto, il "medesimo-ritornato". La difficoltà non è meramente verbale, né di second'ordine nello sviluppo della presente interpretazione di Michelstaedter. Il punto è che, perché a ritornare sia il medesimo, l'eguale, bisogna che non ritorni alcunché, e che il cosiddetto "ritornante", anziché ritornare, *stia*. Ritorno e identità sono concetti difficilmente conciliabili: l'identico non ritorna e, per converso, ciò che ritorna non è l'eguale. Di tutto ciò il persuaso michelstaedteriano è, in certo qual modo, la comprensione inconscia, in quanto si caratterizza essenzialmente come *un divenire vitale che vuole essere immutabile*⁴⁶. Si vedrà comunque che, proprio in quanto lo *stare* del persuaso è, nel suo significato autentico, un *voler-stare*, il persuaso non riesce a consistere né all'interno del flusso della vita, né al di fuori di esso. Sì che la sua esigenza di stabilità e di vita autenticamente vissuta si mostrerà destinata allo scacco, tanto dal punto

45 Sul tema della comunicazione e, più in generale, sulla valenza linguistica di persuasione e retorica, ritornerò nella seconda parte di questo volume.

46 Sulle analogie tra questo nodo cruciale della filosofia di Michelstaedter e la figura dell'eterno ritorno nel pensiero di Nietzsche mi permetto di rimandare il lettore al mio *Essere, nulla e volontà di dominio nel pensiero di Carlo Michelstaedter*, in «Studi Goriziani», LV-LV1, gennaio-dicembre 1982, pp. 42-46. Più in generale, sul rapporto Michelstaedter-Nietzsche, ho proposto qualche riflessione in *Essere per il nulla. Note su Michelstaedter e Heidegger* (in «Studi Goriziani», LIX, gennaio-giugno 1984, pp. 11-13) e in *Nietzsche e Michelstaedter* (in AA. VV., *Filosofare con Nietzsche*, a cura di G. Penzo e G. Praticò, Roma, FERV, 2002, pp. 11-18).

di vista della retorica (e ciò potrebbe anche non essere particolarmente rilevante), quanto dal punto di vista stesso della persuasione (il che mette invece in questione l'intero andamento della filosofia michelstaedteriana).

6. *La solidarietà essenziale tra "persuasione" e "rettorica"*

La retorica, come si è rilevato, è finzione di possesso. Laddove essa, identificandosi con la mera illusione del possesso, di fatto non riesce a possedere alcunché, la persuasione realizza nell'attualità presente il massimo del dominio concreto. Con il che, ritengo, è già stato messo sufficientemente in chiaro l'essenziale: che ci troviamo cioè di fronte a due modalità dell'esistenza che, pur nella loro differenza specifica, si mantengono solidali nell'essere entrambe *forme della volontà di dominio*. La persuasione, lungi dal porsi al di là della volontà di dominare le cose, realizza anzi il massimo del possesso di se stessa nel momento stesso in cui unifica in sé, totalizzandola, l'infinita molteplicità delle differenze. Nel momento, cioè, in cui consente di impadronirsi della totalità delle differenze.

La persuasione coincide infatti con *l'essere uno con le cose*, quell'essere-uno che non conosce più alcun bisogno determinato poiché ha già ricompreso in sé ogni determinatezza, appropriandosene. La persuasione risana la dualità, oltrepassa la differenza dalla quale insorgeva l'ininterrotta catena dei bisogni cui il vivere rettorico era inevitabilmente sottoposto. Il persuaso domina il tutto nella misura in cui ricompone il tutto in sé, e dunque nella misura in cui è in grado di imporsi esso stesso come l'Uno: tutto, per il persuaso, è "Sé" (anche se poi risulterà che il dominio totalizzante della persuasione non potrà mostrarsi se non con i connotati dell'impossibilità stessa del dominio).

Dove la retorica si pone come «fuga nel tempo», come «perpetua mutazione» (PeR, p. 11), la persuasione si presenta invece come volontà di consistere nel presente. L'assoluto e l'autenticità, per Michelstaedter, stanno interamente in questo raggiungimento della quiete assoluta della inseità, quiete che si caratterizza come uno stare-qui immobilmente, unificando nella propria immobilità la totalità dei diversi⁴⁷. E però entrambe – la persuasione non meno della retorica – mantengono l'identica connotazione di

47 Quanta parte abbia, in una concezione di questo tipo, l'istanza greca, segnatamente presocratica, dell'assoluta quiete della totalità, è quasi superfluo rilevare, ove si tenga a mente quanto già si diceva a proposito della penetrante conoscenza che Michelstaedter possedeva della cultura greca e della profonda affinità del suo pensiero con la filosofia presocratica.

fondo, ossia l'essere l'una, la retorica, volontà di *dominare* parzialmente, l'altra, la persuasione, volontà di *dominare* totalmente.

7. Dalla separazione, la violenza

La retorica, in quanto vita segnata e caratterizzata dal mutamento, è un continuo allacciarsi e sciogliersi delle determinazioni, delle differenze: "rettorica" è appunto la vita della molteplicità, della differenza, del movimento. In una parola: la vita del divenire. Le cose si presentano come molteplici proprio perché la vita rettorica sfugge continuamente nel tempo e nello spazio: «la necessità della fuga nel tempo implica la necessità della dilatazione nello spazio: *la perpetua mutazione: onde l'infinita varietà delle cose*» (PeR, p. 11). Il fallimento del tentativo di dominio messo in opera dalla retorica deriva dalla presunzione di poter dominare i diversi mantenendo inalterata la loro diversità. È il tentativo di chi, volendo l'unità, non sa però rinunciare alla dualità, cioè non sa rinunciare a pensare gli enti come cose che si diversificano l'una dall'altra e ciascuna da se stessa; ossia a pensare gli enti come differ-enti.

Ciò che fa sì che gli enti possano presentarsi come differ-enti è appunto il tempo: la retorica fallisce dunque nella misura in cui si dimostra incapace di oltrepassare la dimensione della temporalità per raggiungere il completo possesso dell'eternità atemporale, dell'αἰών.

L'essere determinato, empirico (l'unico con il quale la vita rettorica intende e può avere a che fare), del quale la volontà ha bisogno per poter continuare sempre di nuovo a volere, è dunque il differ-ente. Come Hegel sapeva bene, «l'esser determinato è [...] la sfera della differenza, del dualismo, il campo della finità. La determinatezza è determinatezza come tale, un esser-determinato relativo, non assoluto»⁴⁸. E il determinato è ciò di cui l'uomo si occupa, perché *il determinato è interpretabile come permeabile all'azione modificante tendente al dominio*: i diversi, i differ-enti, sono appunto ciò che la volontà si propone di conquistare; sì che la volontà si espone all'interpretazione essenzialmente come volontà di dominio, come volontà di conquista dell'alterità da parte del soggetto volente. Per questo il mutarsi delle differenze si rivela a Michelstaedter come la continua *violenza* che l'una muove all'altra allo scopo di riuscire ad appagare la propria ansiosa volontà di consistere, la propria sete di vita: la vita è *in sé* violenza,

48 G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Nürnberg, 1812-1816, 1,3; trad. ital. di A. Moni, *Scienza della logica*, Roma-Bari, Laterza, 1981, p. 161.

una violenza infinita, continua, appunto perché è costitutivamente mancanza e volontà di un dominio che si riveli capace di colmarla.

La vita vuole l'impossibile. Per questo è violenza. C'è violenza, infatti, solo in presenza della volontà dell'impossibile. Diversamente, «perché dovrebbe essere una violenza volere qualcosa che può essere ottenuto?»⁴⁹ L'impossibilità, nel desiderio di Michelstaedter, consiste appunto nel volere il possesso nel momento stesso in cui quel desiderio si configura come radicale e insuperabile mancanza. Non avere, bensì volere, è la caratteristica della rettorica. La quale, volendo l'impossibile, è destinata a mancare sempre di nuovo il raggiungimento del voluto; e tuttavia essa può indefinitamente perpetuarsi precisamente in quanto *volontà* che vuole l'impossibile, poiché «la volontà che vuole l'impossibile non è, essa, qualcosa la cui esistenza è impossibile»⁵⁰. In tale indefinito perpetuarsi essa è però destinata ad assumere i connotati della violenza: la relazione tra le cose che vivono è *sempre* violenta, poiché essa è *in ogni caso* il tentativo (impossibile) di colmare la distanza tra ciò che possiedo (o mi illudo di possedere) e ciò che voglio, senza por mente al fatto che colmare la distanza significherebbe abbandonare quella volontà di vita senza la quale la vita stessa non sarebbe più in grado di sussistere. Colmare la distanza tra ciò che ho e ciò che voglio significa soddisfare (tentare di soddisfare) il bisogno, così come volta per volta esso concretamente si determina; ma, in tal modo, si tenta di appropriarsi non semplicemente di ciò che attualmente non si possiede ma di ciò che, soprattutto, non è possibile possedere (pena, tra le altre cose di non piccola rilevanza, il proprio annientamento).

In seconda istanza la soddisfazione del bisogno determinato è violenta anche perché «ognuno ignora se la sua affermazione coincida coll'affermazione dell'altro o non invece gli tolga il futuro: — lo uccida: *ognuno sa solo che questo è buono per lui stesso, e usa dell'altro come di mezzo al proprio fine*, come di materia alla propria vita, mentre egli stesso in ciò è mezzo materiale alla vita dell'altro» (PeR, p. 27, corsivo mio). L'uomo della rettorica è sempre mezzo per un qualcos'altro che non coincide mai con la propria individualità autentica (anche se vedremo, comunque, che il suo dover essere, kantianamente, "fine", andrà a coincidere con il togliimento radicale della totalità dei mezzi e con l'annientamento dello stesso finalismo esistenziale). Ognuna, delle cose che vivono, in tanto può affermarsi in quanto la

49 E. SEVERINO, *La polemica sulla violenza*, in «Corriere della sera», 8 gennaio 1982, p. 3 (ristampato, col titolo «Il destino e la tecnica», in Id., *La strada*. Milano, Rizzoli, 1983, p. 134; nuova ediz., *La strada. La follia e la gioia*, ivi, 2008, p. 131).

50 *Ibidem*.

sua affermazione si identifica con l'oppressione dell'altro da sé, con la violenza operata a scapito del diverso: l'affermazione di sé è sempre negazione determinata di qualcosa d'altro: *omnis determinatio est negatio*, per dirla al modo di Spinoza. Anche per questo Michelstaedter può affermare che «ogni esistenza individuale significa negazione del resto» (SV, p. 709). Contemporaneamente, come già sappiamo, l'affermazione della violenza individuale rimane intrappolata nella dipendenza nei confronti della determinazione che presume, illusoriamente, di poter dominare. Sappiamo, infatti, che il dominio, sino a che si rimanga nel dominio della retorica, è illusorio perché «tanto posso possedere, quanto vengo posseduto» (SV, p. 816), sì che ogni cosa si presenta contemporaneamente come padrona e come schiava: ogni cosa «possiede ed è posseduta, nel tempo stesso» (SV, p. 819).

Sempre violenta, la relazione tra le cose che vivono, anche quando maschera la propria violenza con le sembianze di ciò che — l'amore, ad esempio — con la violenza sembrerebbe non aver nulla da spartire. Forse nessuno meglio di Schopenhauer può esplicitare questa concezione di Michelstaedter: «vediamo dovunque nella natura», leggiamo nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, «conflitto, lotta e alternanza di vittorie, e proprio in questo, d'ora in avanti, riconosceremo più chiaramente l'essenziale discordia della volontà con se stessa. Ogni grado di oggettivazione della volontà contende all'altro la materia, lo spazio, il tempo. La materia, pur permanendo, deve cambiare forma continuamente, mentre, seguendo il filo conduttore della causalità, fenomeni meccanici, fisici, chimici, organici, che premono per potersi manifestare, si sottraggono l'uno all'altro la materia, dato che ognuno vuole rendere manifesta la propria idea. Questo conflitto si perpetua in tutta quanta la natura, di più: è solo grazie ad esso che la natura esiste»⁵¹. E ancora: «ogni animale può conservare la propria esistenza solo sopprimendone sempre di nuovo un'altra; la volontà di vivere vive così in generale di se stessa e, sotto diverse forme, è il nutrimento di se stessa, sino a che, alla fine, la specie umana, poiché è riuscita a sopraffare tutte le altre, considera la natura come se fosse stata fabbricata a proprio uso e consumo; e tuttavia anche questa stessa specie [...] manifesta in modo spaventosamente chiaro in se stessa quella lotta, quella discordia interiore della volontà»⁵². È quello che Schopenhauer descrive come una vera e propria «discordia della volontà con se stessa»⁵³, che la lotta

51 A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 27; trad. ital. cit., vol. I.

52 *Ibidem*.

53 *Ibidem*.

visibile tra gli esseri viventi non fa che rendere manifesta sulla superficie fenomenica del mondo. Considerazioni che bene esprimono, a me pare, la concezione michelstaedteriana della vita. Il passo diverso di Michelstaedter consiste principalmente nella motivazione di fondo che viene data del perpetuo lottare l'una contro l'altra di tutte le cose che vivono.

La lotta si conclude con la reciproca sottomissione dei combattenti allo strutturarsi dell'infinita rete delle dipendenze reciproche che dà un'apparenza di sostanza alla rettorica. La relazione tra le cose che vivono è sempre violenta perché manca di persuasione: «l'affermazione dell'individualità illusoria [...] violenta le cose in ciò che s'afferma senza persuasione» (PeR, p. 27) e cerca per ciò nella relazione la soddisfazione del proprio bisogno determinato, non già l'affermazione e la comunicazione dell'autenticità individuale. Anche a questo proposito Michelstaedter esemplifica in modo persuasivamente suggestivo e, come in precedenza aveva identificato la vita con l'immagine dell'infinita caduta del peso, ci parla adesso della relazione, che è allo stesso tempo vitale e mortale, tra il cloro e l'idrogeno (cfr. PeR, pp. 13-15). Ciò che spinge le due sostanze chimiche ad unirsi non è né l'amore né alcunché di riconducibile in qualsiasi modo alla pace della persuasione, bensì solo il «vicendevole bisogno che ignora la vita altrui» (PeR, p. 14). Il mondo del cloro e dell'idrogeno, scrive Michelstaedter, «erano diversi ma correlativi così che dall'amplesso mortale avesse d'attendere poi e soffrire la sua vita: l'acido cloridrico. S'afferma l'una determinazione nell'affermarsi dell'altra, che ognuna vedeva nell'altra solo il proprio affermarsi. Il loro amore è odio come la loro vita è morte» (PeR, p. 14). È questo l'unico tipo di relazione possibile tra le esistenze rettoriche: relazione violenta; anzi, mortale, nel senso che ciascuna determinazione annulla la propria esistenza determinata nell'esistenza dell'altro, il quale, a sua volta, rimane identicamente prigioniero di un rapporto al quale non può in alcun modo sopravvivere: «così quando due sostanze si congiungono chimicamente, ognuna saziando la determinazione dell'altra cessano entrambe dalla loro natura, mutate nel vicendevole assorbimento. *La loro vita è il suicidio*» (PeR, 13; il corsivo è di Michelstaedter). Un suicidio che è provocato dall'assenza di persuasione, perché le determinazioni suicide mancano sempre di nuovo delle ragioni concrete (ossia autenticamente "persuasive") che consentano loro di sostenere il proprio tentativo di affermazione.

Sembra dunque che la persuasione si presenti come ciò che è in grado di eliminare la presenza della violenza nelle relazioni tra le cose che vivono. E, in effetti, in più di un'occasione Michelstaedter la definisce come l'attività – l'unica attività – capace di togliere la violenza dalle radici. Ma è dav-

vero, la persuasione, quell'attività sradicante che Michelstaedter pretende che sia? Avremo modo di chiarire (ma qualche indicazione di massima è già stata introdotta nelle pagine precedenti) che abbiamo invece a che fare, anche nel caso della persuasione, di *una negazione violenta della violenza*. Anche la persuasione, infatti, è una figura del dominio; anzi, è quella forma massimamente efficace di dominio che, mettendo in gioco la totalità stessa, è in grado di non parlare più di violenza solo nella misura in cui ha già violentato la totalità del violentabile, non lasciando sussistere più nulla al di fuori della propria affermazione totalizzante. *Il persuaso non partecipa più alla lotta tra le determinazioni solo perché egli è rimasto l'unico a potersi affermare*, ambizione soddisfatta di assoluta potenza. Non mi sento di condividere il punto di vista di quanti, tra gli interpreti, hanno letto e leggono la filosofia di Michelstaedter come l'espressione di un effettivo oltrepassamento della violenza, tale oltrepassamento essendo, a mio modo di vedere, collocabile a livello di mera apparenza e non essendo altro che il coinvolgimento dell'esistenza in una differente valenza della violenza. Diversa da quella che caratterizza la retorica, ma non per questo meno violenta di essa, tutt'altro.

Quando, ad esempio, si legge il pensiero di Michelstaedter come «una critica a fondo contro i miti filosofici ed estetici del tardo romanticismo europeo, e in especial modo contro le dottrine d'origine nietzscheana dell'*Uebermensch* (contro l'ambizione della potenza e la retorica dell'autorità)»⁵⁴, mi pare si venga a collocare la persuasione in una dimensione che non le compete. Non discuto (non è questo il luogo per farlo) la pur discutibile assimilazione dell'oltreuomo nietzscheano all'ambizione della potenza assoluta, ma mi pare opportuno sottolineare che giudizi come il precedente (peraltro non infrequenti nell'ambito della critica michelstaedteriana) mostrano di non intendere che il persuaso michelstaedteriano intende porsi precisamente come *ambizione dell'assoluta potenza*; anzi, come la concreta realizzazione della potenza assoluta.

La decisione persuasa è, senza dubbio, una decisione che ha dinanzi a sé la possibilità di rimettere tutto in discussione e la pretesa di reimpostare le regole del gioco. Ma se è vero — come è stato scritto autorevolmente — che per Michelstaedter la persuasione consiste nel «tornare al punto in cui è possibile rimettere tutto in gioco»⁵⁵, non mi sembra invece convincente ricavarne che la consistenza assoluta del persuaso è un vero e proprio «sal-

54 M. COSTANZO, *Il "caso" Michelstaedter*, in «La fiera letteraria», 13 luglio 1952, p. 5.

55 E. GARIN, *Omaggio a Carlo Michelstaedter*, in «Studi Goriziani», XXIV, luglio-dicembre 1958, p. 15.

to oltre il mondo della violenza, dell'asservimento, verso una vita vissuta non *contro*, ma *con* gli altri e *con* le cose»⁵⁶. Il "salto" infatti, lungi dal condurre in un luogo tutt'affatto diverso da quello di partenza, conduce dal dominio insufficiente e depotenziato a quello assoluto: il gioco che viene giocato è però sempre e comunque quello del potere e della conquista. Anche a prezzo della morte, conseguenza estrema di quel venire ai ferri corti con la vita che bene esplicita, sinteticamente, il senso ultimo del pensare michelstaedteriano.

Il salto mantiene il persuaso nel medesimo terreno dal quale il rettorico ha tentato di staccarsi. Non è possibile cessare di volere per mezzo di un atto della volontà, estinguere la violenza con un atto che continua ad esercitare la violenza, annullare il dominio dominandolo. Ma Michelstaedter mi pare abbia in mente proprio qualcosa di simile quando esprime la sua volontà di andare «δὲ ἐνεργείας ἐς ἔργον», attraverso l'attività alla pace⁵⁷.

8. La coscienza, consapevole bisogno

Ciò che chiama le determinazioni alla vita (e che poi in vita le mantiene) è il richiamo, che le raggiunge, e che proviene loro da un'altra vita. Ritornando all'immagine già citata del cloro e dell'idrogeno, Michelstaedter spiega che «il cloro è sempre stato così ingordo che è tutto morto, ma se noi lo facciamo rinascere e lo mettiamo in *vicinanza* dell'idrogeno, esso non vivrà che per l'idrogeno» (PeR, pp. 13-14). Ciò significa che l'esserci di qualcosa (nell'esempio di Michelstaedter, del cloro) non è ancora sufficiente a dirci che questo qualcosa vive. Ogni vita inizia, infatti, con la *coscienza* della propria identità e della propria esistenza, e tale coscienza è tutta compresa all'interno dell'essenziale bisogno caratteristico di ogni cosa che vive; da quando quella certa quantità determinata di cloro, «in qualunque modo avvenuta alla *vita mortale*, ebbe coscienza clorosa, nella sua deficienza continua essa ha sperato disperatamente poiché il suo occhio *guardava la tenebra* e non vedeva cosa che fosse per lei: la sua vita è stata un *dolore mortale*» (PeR, p. 15), appunto in quanto oscura consapevolezza della radicale e radicata presenza del bisogno. È appunto essa che spinge la determinazione a scrutare la tenebra nella ricerca e nell'attesa di qualcosa che si mostri capace di acquietare il dolore mortale scaturito dall'intuizione

56 *Ivi*, p. 14.

57 Cfr., ad esempio, PeR, p. 49 (ma l'espressione ricorre in diversi altri luoghi dell'opera michelstaedteriana).

della propria essenziale manchevolezza: «nella lontananza dell'idrogeno essa mancava di tutto e non vedeva di che mancasse, voleva e non sapeva cosa volesse» (PeR, p. 15). La prima intuizione della propria coscienza esistenziale è cioè del tutto indeterminata, e consiste nella consapevolezza della propria manchevolezza in sé e per sé, non nella coscienza di che cosa manchi e di che cosa sia possibile fare per porre rimedio alla mancanza stessa. È solo «quando è messa in contatto con l'idrogeno, quando l'idrogeno le contingente», che la quantità di cloro «*lo vuole*» (PeR, p. 15): il concreto determinarsi dell'oggetto voluto è frutto della contingenza, la quale risiede tutta «nella vita d'altre cose che al cloro sono oscure» (PeR, p. 15).

La vita di ciascuna delle cose che vivono è contingente, non assoluta (è retorica, non persuasa) perché ha bisogno sempre di nuovo dell'altro da sé, incapace com'è di raggiungere la coscienza della propria identità senza lo stimolo che le viene dall'alterità. Le cose, separate ciascuna l'una dall'altra, si muovono l'una verso l'altra in ragione di questo loro bisogno fondamentale; la contingenza è ciò che risveglia tale bisogno, diversamente assopito (ma non perciò assente); il venire a contatto l'una con l'altra delle determinazioni toglie la volontà da quello stato di immobile, indifferente sopore permanendo nel quale essa, la volontà, altro non conosce se non la noia. Così è, nella parabola michelstaedteriana del cloro e l'idrogeno, anche per la coscienza clorosa, la quale, certo, messa in contatto con l'idrogeno, acquista consapevolezza del fatto che la propria volontà è determinata nei suoi confronti. Eppure, prima del contingente determinarsi nella direzione dell'idrogeno, essa non aveva modo di sperimentare alcun risveglio della sfera del desiderio: il cloro «non ha via per andare all'idrogeno, non può *procurarsi* quella vicinanza — non ha in sé la *sicurezza* dell'affermazione; ma attende inerte: il tempo gli preterita sempre il suo volere, non vuole ma vorrebbe» (PeR, p. 15).

Ciò che al cloro è necessario (ciò che esso vuole), non essendo parte di lui ed essendo invece nelle mani dell'altro e della contingenza, è ciò che fa sì che il cloro debba attendere nella noia la realizzazione di quella vicinanza che, non essendo parte della sua esistenza, gli è interdetto procurarsi: «per questo sentimento del tempo inutile il cloro nella lontananza dell'idrogeno *s'annoia*», appunto perché «la condizione necessaria pel suo determinato volere non è in lui ma in ciò che è per lui mistero, infinita oscurità, contingenza delle cose, caso» (PeR, p. 15). Non diversamente da Michelstaedter, Schopenhauer spiega che «per millenni le forze chimiche sonnecchiano in una materia, fino a quando il contatto con i reagenti non le libera: allora si manifestano, ma il tempo esiste solo per questa manifestazione fenomenica, non per le forze stesse. Per millenni il galvanismo

sonnecchia nel rame e nello zinco, ed essi stanno tranquilli accanto all'argento che, non appena tutti e tre gli elementi vengono a contatto nelle condizioni richieste, deve andare in fiamme. Nello stesso regno organico vediamo un seme disseccato conservare per tremila anni la sua forza assopita che, quando infine si verificano le circostanze favorevoli, si sviluppa in una pianta»⁵⁸. Il repentino infiammarsi dell'argento, come l'improvviso risvegliarsi del seme dall'assopimento, dicono ad un tempo il concretizzarsi determinato della volontà di soddisfare il proprio bisogno e l'aprirsi, nella strada della contingenza, della via verso la vita e verso la morte. Ed è questa la sola e unica strada che alla volontà sia possibile e connaturato percorrere, perché la noia (unica alternativa reale alla contingenza) non si addice alla volontà; la quale dunque si trova come costretta ad escogitare un espediente che la sottragga all'indifferenza e la metta in condizione di rinnovare sempre di nuovo, inarrestabilmente, la contingenza. È a questo scopo che prende forma quel coordinarsi delle determinazioni isolate al quale diamo il nome di "organismo".

Il semplice, la determinazione isolata, sono totalmente assorbiti dal bisogno determinato e, una volta che l'abbiano soddisfatto, muoiono nell'estinzione del bisogno stesso. L'organismo, invece, grazie alla sua complessità strutturale, manca sempre di qualche cosa oltre a ciò che riesce volta per volta ad ottenere, di modo che «la soddisfazione della determinata deficienza dà modo al complesso delle determinazioni di deficere ancora. Il complesso si dice sazio in quel riguardo senz'esser sazio del tutto: poiché nell'affermarsi di quella determinazione c'è come *criterio la previsione delle altre*: il complesso delle determinazioni non è un caos ma un *organismo*» (PeR, p. 16). Dove il singolo non potrebbe che annoiarsi e immergersi nella sonnolenza indifferente dell'attesa, il complesso invece non si annoia mai: continua, infatti, a pre-vedere sempre di nuovo ulteriori contingenze (e dunque ulteriori movimenti e ulteriori soddisfazioni). L'organismo, in breve, non è che una organizzazione dei bisogni, strutturata in modo tale che la volontà non abbia mai ad esaurirsi nell'esaurirsi della qualsiasi determinazione che volta a volta viene conquistata. La previsione di un bisogno ulteriore rispetto a quello che venga soddisfatto nel presente è ciò che permette alla volontà di continuare a volere e di volere sempre dell'altro oltre a ciò che attualmente riesce a (o s'illude di) ottenere. Per questo *la sua soddisfazione non può che essere sempre e solo parziale*. L'organismo fa sì che la volontà si continui

58 A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 26, trad. ital. cit., vol. I.

e che, continuando, continui a volere. Perché la volontà *deve* volere, a qualsiasi costo: anche a costo di costringersi a volere il nulla e il proprio annichilimento. Come aveva detto Schopenhauer, «la mancanza di ogni finalità, di ogni confine, appartiene all'essenza della volontà in sé, che è un tendere all'infinito», poiché «ogni mèta raggiunta è a sua volta l'inizio di un nuovo percorso, e così all'infinito»⁵⁹.

9. Le affinità tra le cose che vivono

Si susseguono, nella vita rettorica, le luci accese dal dio dell'attaccamento alla vita, affinché le determinazioni vitali possano continuare a vivere: «nella nebbia indifferente delle cose il *dio fa brillare* la cosa che all'organismo è utile; e l'organismo vi contende come in quella avesse a saziar tutta la sua fame, come quella gli dovesse dar tutta la vita: *l'assoluta persuasione*; ma il dio sapiente spegne la luce quando l'abuso toglierebbe l'uso; e l'animale sazio solo in riguardo a quella cosa, si volge dove gli appaia un'altra luce che il dio benevolo gli accenda; ed a questa contende con tutta la sua speranza; finché ancora la luce si spenga per riaccendersi in un altro punto» (PeR, p. 16). Il dio dell'attaccamento alla vita conduce l'insieme delle cose che vivono «attraverso l'oscurità delle cose con la sua scia luminosa». In tal modo, l'individuo rettorico può «*continuare e non esser persuaso mai*, finché un inciampo non faccia cessare il triste gioco» (PeR, p. 17).

Intrecciarsi di bisogni e luci accese nella tenebra, attirarsi e morire infinito, folle corsa intessuta d'incontri violenti, mortali: rettorica, nella quale le cose si richiamano l'un l'altra per poter continuare a richiamarsi indefinitamente. Le cose si cercano, si chiamano, si uniscono di continuo, anche se lo scotto da pagare è l'estinzione della loro stessa individualità. «S'afferma l'una determinazione nell'affermarsi dell'altra, che ognuna vedeva nell'altra solo il proprio affermarsi. Il loro amore è odio come la loro vita è morte» (PeR, p. 14). Ma perché tutto questo?

Forse i richiami provengono da unità precedentemente spezzate. Forse è vero che «la memoria più antica giunge [...] ad uno stadio che non è il primo, rinviando il medesimo *Chaos* all'UNO che precede ancora e verso il quale cade il pensiero, mentre vi volge un'emozione indeterminata: *nostalgia*, che ogni occasione particolare di ricongiunzione e di riunione

59 A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 29, trad. ital. cit., vol. I.

offre allo stupore dell'uomo»⁶⁰. Forse le cose che vivono chiedono il compimento della loro esistenza anelando alla possibilità di rinvenire il luogo d'onde ebbero origine⁶¹. Forse il loro desiderio d'incontro è nostalgica memoria dell'unità originaria che è andata perduta, e «il pensiero primo degli uomini si ritrova disperso fra regioni silenziose, come un'immaginazione ancora sognante ed una memoria vaga»⁶². Alla quale l'uomo tenta di dare risposta scivolando verso il risanamento dell'unità spezzata, per riaffermare l'origine: «l'unità della dualità, l'eterno presente della sfera che eternamente si volge, la commutabilità del mondo celeste e del terrestre, che permette all'uno di convertirsi nell'altro e agli dei di trasformarsi in uomini ma anche agli uomini in dei»⁶³.

Lungo questo cammino — che è il cammino stesso dell'Occidente, terra «sotterraneamente percorsa dall'angoscia dell'esilio, dall'esperienza della vita perduta»⁶⁴, mondo nel quale «chiunque, per vivere, ha dovuto mettersi nei panni altrui, per conoscer veramente se stesso ha dovuto guardarsi con gli occhi di un estraneo»⁶⁵, — l'uomo si trova di fronte a una duplice possibilità: l'estinzione di sé nell'annullamento del proprio io nell'alterità o la dolorosa nostalgia dell'origine (dolorosa, perché esperisce il sentimento dello spezzarsi nel momento stesso in cui ha dinanzi a sé l'anelito alla totalità, l'aspirazione all'interezza). Ha ragione Heidegger: «il dolore spezza. È lo spezzamento. Ma esso non schianta in schegge dirompendi in tutte le direzioni. Il dolore, sì, spezza, divide, però in modo che anche insieme tutto attira a sé, raccoglie in sé»⁶⁶.

Nostalgico ripensamento che rinvia a una situazione sempre anteriore, nella quale la differenza non s'era ancora dichiarata. Lì era l'unità (quella

60 E. GUIDORIZZI, *L'Italia, Goethe e la natura. La critica letteraria italiana*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1980, p. 148. Ma si vedano, sul tema dell'unità spezzata e della nostalgia delle cose, tutte le pp. 147-176, le quali, pur non interessandosi direttamente del pensiero di Michelstaedter, offrono notevoli spunti di riflessione lungo la direzione interpretativa sulla quale ci stiamo muovendo.

61 Cfr. il frammento 1 di ANASSIMANDRO: «Le cose fuori da cui è il nascimento alle cose che sono, sono quelle verso cui si sviluppa anche la rovina, secondo ciò che dev'essere: le cose che sono, difatti, subiscono l'una dall'altra punizione e vendetta per la loro ingiustizia, secondo il decreto del Tempo» (trad. ital. in G. COLLI, *La sapienza greca*, Milano, Adelphi, 1978, vol. II, p. 155, fr. 11 A 1).

62 E. GUIDORIZZI, *L'Italia, Goethe e la natura*, op. cit., p. 147.

63 T. MANN, *Der junge Joseph* (1934); trad. ital. di B. Arzeni, *Il giovane Giuseppe*, Milano, Mondadori, 1981, p. 173.

64 U. GALIMBERTI, *Il corpo. Antropologia, psicoanalisi, fenomenologia*, Milano, Feltrinelli, 1983, p. 137.

65 T. MANN, *Il giovane Giuseppe*; op. cit., p. 86.

66 M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, op. cit., p. 39.

stessa che il persuaso, come metteranno in chiaro più innanzi le nostre pagine, si propone di restaurare). E la nostalgia trasforma la contingenza in richiamo. Il quale dunque non riguarda una determinazione qualsiasi, ma è piuttosto nostalgia dell'affine. Prima dell'unione del cloro e dell'idrogeno «l'acido cloridrico era [...] *predeterminato* nella coscienza del cloro e dell'idrogeno, e il cloro e l'idrogeno sono ancora dopo l'amplesso nella coscienza dell'acido cloridrico, ch'essi hanno determinata» (PeR, p. 14, corsivo mio). La loro affinità essenziale, interiore, le costringe all'incontro e dà forma alla loro unica possibile risultante.

Affini sono, rammentando Goethe, «le nature che incontrandosi si avvengono subito, determinandosi reciprocamente»⁶⁷. Le cose che vivono si chiamano l'una con l'altra in ragione della loro affinità e del loro reciproco bisogno. L'una ha bisogno dell'altra, l'attende, la riconosce: sa che essa è la sola della quale può avere bisogno: perciò la piange, la rincorre, l'afferra: «Immaginati l'acqua, l'olio, il mercurio: troverai una unità, una coesione fra i loro elementi. Questa unità non si spezza, se non per effetto di violenza o di qualche altra determinazione. Ma rimossa questa, essi si ricompongono immediatamente [...]. Ciò che noi chiamiamo ad esempio pietra calcarea è una terra calcarea più o meno pura, intimamente collegata con un acido sottile, che ci si manifesta in forma di gas. Se si mette un pezzo di detta pietra nell'acido solforico rarefatto, questo attrae la calce e con essa diventa gesso; invece l'acido delicato ed aereo fugge via. Si ha dunque una separazione ed una nuova composizione, il che giustifica l'uso della parola *Wahlverwandtschaft* (affinità elettiva), perché in realtà si ha l'impressione che un rapporto venga preferito all'altro, venga eletto in luogo dell'altro»⁶⁸.

L'incontrarsi delle determinazioni (il gioco vitale delle cose che vivono) è una morte temporanea che dà inizio a nuove ricerche dolorose. Il giuoco ricomincia daccapo, sempre di nuovo agitato dalla volontà. Quest'ultima è la sola e medesima essenza di tutti i fenomeni, i quali pure appaiono così diversi nel loro manifestarsi. Nel profondo di ogni fenomeno, chi non si contenti della superficie fenomenica del mondo dovrà riconoscere la medesima "anima vitale". Costui – come insegna Schopenhauer – «dovrà riconoscere che anche la forza che preme e vegeta nella pianta, e persino la forza grazie alla quale si forma il cristallo, quella che orienta verso il polo Nord l'ago magnetico, quella che scaturisce dal contatto di due metalli eterogenei, quella che, nelle affinità elettive della materia, si manifesta sotto forma

67 W. GOETHE, *Die Wahlverwandtschaften* (1809); trad. ital. di C. Baseggio, *Le affinità elettive*, Milano, Rizzoli, 1978, p. 112.

68 *Ivi*, pp. 110-113.

di repulsione e attrazione, separazione e combinazione, e infine persino la forza di gravità, che agisce su ogni materia con così grande potenza e spinge la pietra verso la terra e la terra verso il sole: costui, dico, dovrà riconoscere che tutte queste forze, all'apparenza così diverse l'una dall'altra, sono nella loro intima essenza una sola e medesima forza, quella stessa forza che gli è nota immediatamente nel modo più profondo e meglio di qualsiasi altra, e che, dove si produce nel modo più chiaro, prende il nome di volontà⁶⁹. Poche pagine dopo, Schopenhauer aggiunge che, se osserviamo i fenomeni naturali «con l'occhio del ricercatore, se vediamo l'impeto potente, inarrestabile con cui le acque precipitano verso il basso, la costanza con cui il magnete si rivolge sempre verso il polo Nord, la mania con cui il ferro vola verso il magnete, la violenza con cui i poli elettrici tendono alla riunificazione, la quale, proprio come accade ai desideri umani, aumenta se viene ostacolata»; ebbene, se osserviamo tutto questo, afferma Schopenhauer, non faremo fatica a riconoscere che la volontà è proprio «l'essere in sé di ciascuna cosa nel mondo e il nucleo unico di ogni fenomeno»⁷⁰. La retorica michelstaedteriana è espressione precisamente di questo tipo di relazioni costringenti che si instaurano tra le cose che vivono. Per mezzo di tali relazioni, la retorica vive la separazione tra gli enti, riproponendo sempre di nuovo, dopo ogni fallimentare tentativo di ricongiungimento, tanto la separazione quanto il desiderio doloroso di una unione permanente. La persuasione è appunto l'unica vita capace di risanare autenticamente l'unità che, spezzatasi, ha fatto sì che le cose lamentino la loro angosciosa nostalgia e piangano la loro radicale separazione: distanza che le divide irrimediabilmente, e che impedisce qualsiasi riconciliazione.

10. Continuando, tra le differenze

Ciò che muove l'organismo della volontà (cioè la volontà organizzata) è la φιλοψυχία, l'attaccamento alla vita. Il «dio della φιλοψυχία» è un dio che «ha sulle labbra dolci parole e in petto la dura necessità, il dio dall'anima doppia, che procura agli uomini ogni sorta di mercanzie che li scampino dalla morte, e in queste in vario modo e artificioso un sottile veleno commisce che alla morte *vivi* li tradisce: poiché paura della morte è la loro vita» (AC II, p. 158). Attaccamento alla vita e paura della morte, stimolando il vivente

69 A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 21, trad. ital. cit., vol. I.

70 *Ivi*, § 23, trad. ital. cit., vol. I.

per mezzo delle luci accese dal piacere, smuovono la volontà dal suo torpore e la sospingono alla ricerca della propria continuazione e della ripetizione del presente nel futuro. Voglio ciò di cui ho bisogno (o di cui, quanto meno, credo di aver bisogno), ho bisogno di ciò che mi dà piacere, e mi dà piacere ciò che mi illude sempre di nuovo di consistere, ciò che mi dà la sensazione di poter allontanare indefinitamente il momento della mia morte. Quello che cerco è, in definitiva, sempre e solo la sicurezza nei confronti della mia continuazione, la rassicurante prospettiva di vedere realizzato il desiderio di ripetizione che è proprio della volontà; la rettorica si traduce così nella fallace convinzione che la precaria soddisfazione in cui consiste il vivere inautentico possa in qualche modo coincidere con l'autentica persuasione. Di tale fallace persuasione la rettorica si contenta, trascorrendo lungo la scia luminosa dell'attaccamento alla (propria qualunque) vita: «Per tal modo adulando l'animale ogni volta con argomenti della sua stessa vita, il saggio dio lo conduce attraverso l'oscurità delle cose con la sua scia luminosa» (PeR, pp. 16-17) allontanandolo, passo dopo passo, dall'autenticità della Persuasione.

I segni del presente diventano così previsioni per l'avvenire; il presente si svuota di significato per riversare in un futuro sempre di là da venire la pienezza della propria sicurezza. Non c'è presente, per l'uomo della rettorica, se non in vista di una qualche ipotesi di futuro. Esiste, quest'uomo, in vista di un sempre diverso (diverso nella forma, si badi, perché strutturalmente è sempre identico) miraggio di sussistenza; imposta equazioni tra piacere e convenienza e tra convenienza e sicurezza: ogni cosa gli piace sino a che gli conviene e gli conviene sino a che lo rassicura; sino a che, cioè, gli promette ancora qualche cosa nel futuro, facendogli così balenare dinanzi agli occhi la promessa della sua stessa continuazione nel futuro (sì che, attraverso la promessa delle cose future, l'uomo cerca in effetti di procurarsi l'assicurazione definitiva dell'infinito ripresentarsi della propria individualità, sbilanciata pericolosamente verso la morte). La piacevolezza delle cose, che l'uomo rettorico vuole, risiede nel loro carattere adulatorio, per il quale le cose fingono all'uomo una impossibile consistenza. Quest'ultima, secondo Michelstaedter, è la specifica vanità dell'uomo della rettorica, il quale, «muovendosi nel giro delle cose che gli fanno piacere [...], si gira sul pernio che dal dio gli è dato e cura la propria continuazione senza *preoccuparsene*, perché il piacere preoccupa il futuro per lui. Ogni cosa ha per lui questo dolce sapore, ch'egli la sente *sua* perché utile alla sua continuazione, e in ognuna con la sua potenza affermandosi egli ne ritrae sempre l'adulazione "*tu sei*"» (PeR, p. 18).

La consistenza, l'essere. Eccolo, il fantasma evocato dal dio «pudico»⁷¹ del piacere. Un fantasma «che ti dice *tu sei* e ti conforta col piacere dell'esistenza» (DS, p. 55). Persino nella parola l'uomo rettorico insinua sempre e sempre sottintende una individualità esistenziale che, per avere connotati precisi, non cessa per questo di essere irreali. Gli uomini della retorica «s'affannano a parlare, e colla *parola* s'illudono d'affermare l'individualità che loro sfugge» (DS, p. 55): dicono "io sono", ma dovrebbero dire - ammesso che proprio non possano fare a meno di parlare; e non possono farlo, perché «quanto un uomo è vano, tanto ha bisogno di parlare» (DS, pp. 55-56) - "ho bisogno", "manco", "cerco", "inseguo". Sono le categorie - anche linguistiche - del *movimento* a caratterizzare la retorica, ma l'uomo non le riconosce (o finge e s'illude di non riconoscerle) e le traduce nel linguaggio della stabilità, tradendone in questo modo l'intima essenza e tradendo, nel contempo, sé medesimo. "Stabilità" significa però, per l'uomo della retorica, semplicemente appropriazione del diverso, dell'altro da sé.

Essere, per l'uomo della retorica, significa appropriarsi delle cose. Sono, le cose, la *sua* unica realtà, che egli assolutizza interpretandola come l'*unica* realtà in senso assoluto, di modo che «*nell'attualità della sua affermazione* egli si sente superiore all'attimo presente e alla relazione che a quell'attimo appartiene; e se egli ora fa questo e poi farà quello, ora è qui e poi andrà di là; egli si sente sempre uguale in tempi e in cose diverse: egli dice "*io sono*". E nello stesso tempo le *sue* cose che lo attorniano e aspettano il suo futuro, sono l'*unica realtà* assoluta indiscutibile - col suo bene e il suo male, il meglio e il peggio» (PeR, p. 18). L'illusione della volontà, di cui è costituita la retorica, persegue il proprio fine individuale attraverso le cose come se esso fosse l'assoluto e come se le cose fossero in grado di consegnarsi alla persuasione. Il fine, così raggiunto, è però sempre di nuovo inadeguato. O meglio, è adeguato solo a quella finzione di vita nella quale l'uomo della retorica si è andato intrappolando: «questo è il cerchio senza uscita dell'individualità illusoria, che afferma [...] *la persuasione inadeguata*, in ciò ch'è adeguata solo al mondo ch'essa si finge» (PeR, p. 19). Ma l'inadeguatezza (ed è questo uno dei rilievi interpretativi decisivi) si rivela alla fine non altro che *l'inadeguatezza del dominio impotente*. Il piacere è nel possesso delle cose, nel gesto dell'afferrare (ciò che, a livello speculativo, si dice *com-prendere*: capisco solo le cose che riesco a carpire per mezzo delle strutture della razionalità). Sin qui, per Michelstaedter, nulla di male: la critica michelstaedteriana *non* investe la figura del do-

71 «È il piacere un dio pudico / fugge da chi l'invocò; / ai piaceri egli è nemico, / fugge da chi lo cercò» (*Poesie*, p. 77; *Dialogo della salute*, p. 43).

minio come tale, bensì le modalità di attuazione delle diverse forme di dominio così come esse concretamente si realizzano. Rettorica e persuasione si mantengono perciò solidali (come si preannunciava) all'interno della dimensione dell'aver più che di quella dell'essere. Il punto di partenza e di arrivo resta, per entrambe, saldamente ancorato alle figure del possesso e del dominio, a dispetto del fatto che l'intenzione di Michelstaedter sia piuttosto quella di legare solo la rettorica al dominio dell'aver, consegnando interamente la persuasione alla modalità dell'essere.

Capita, in Michelstaedter, qualcosa di analogo a quel che accade nel pensiero di Erich Fromm, per il quale la modalità dell'essere, che caratterizza la dimensione dell'autenticità, è ciò si *deve* realizzare affinché l'essere umano possa condurre un'esistenza degna della propria essenza; mentre la modalità dell'aver, caratterizzata dalle molteplici forme dell'inautenticità che vediamo giorno dopo giorno realizzate nella vita individuale e sociale, è ciò che si *deve* battere, affinché l'essere umano abbia la possibilità di essere autenticamente se stesso, nel contesto di una comunità di vita autenticamente produttiva e mentalmente sana⁷².

Ma sintanto che il punto di partenza rimane il possesso, la volontà di dominio, ogni cammino è ogni "dovere" sono destinati a mantenersi entro all'interno dei binari della logica della ricerca della maggior potenza, ossia all'interno della dimensione onnicomprensiva dell'aver. La distinzione tra l'aver e l'essere e l'indicazione di modalità esistenziali capaci di sfuggire alla trappola della potenza sono questioni che possono essere proposte solamente dove l'essere sia inteso in modo autentico. Diversamente il fraintendimento e la permanenza all'interno di quegli stessi confini dai quali si vorrebbe tuttavia fuoriuscire sono inevitabili.

Non sfuggono a un destino di questo genere neppure quanti tentano una riabilitazione di ordine psicologico ed esistenziale dell'essere. Penso, in particolare, proprio a Erich Fromm: è vero, come afferma Fromm, che la modalità dell'aver «è l'esperienza di gran lunga più frequente della nostra cultura»⁷³, ma sino a che si continua ad intendere l'essere come qualcosa che si fonda sull'«indipendenza» e sulla «libertà», e sino a che si sostiene che «la sua caratteristica fondamentale consiste nell'essere *attivo*»⁷⁴, non ci si avvede che si continuano ad assumere le medesime categorie che fondano le modalità dell'aver e del possesso, e che sono precisamente le cate-

72 Cfr. soprattutto E. FROMM, *To have or to be?*, New York, Harper & Row, 1976; trad. ital. di F. Saba Sardi, *Avere o essere?*, Milano, Mondadori, 1977.

73 E. FROMM, *Avere o essere?*, op. cit., p. 118.

74 *Ivi*, p. 119, corsivo mio.

gorie della libertà e dell'azione a fondare e a rendere possibile *ogni* forma dell'avere e della violenza (e anzi, l'avere e la violenza in quanto tali)⁷⁵. Così accade anche in Michelstaedter: il dominio rettorico, infatti, è "scomunicato" non in quanto è *dominio*, ma in quanto è *rettorico*, vale a dire in quanto, mantenendosi nell'illusorietà del dominio, non si dimostra capace di conseguire quanto un dominare autentico dovrebbe conseguire. Il dominio rettorico è inautentico perché si configura come la forma inadeguata del possesso, non in quanto è possesso: esso è quella modalità dell'esistenza che, non avendo, si illude di avere. Ma, in quanto non ha, non è.

Alla struttura del dominio, tuttavia, non sfugge nemmeno la persuasione. Che essa non consista in quel voler avere le cose che mantiene come fine primario da conseguire la propria indefinita continuazione (di questo non vi è dubbio), non significa che essa riesca ad abbandonare il fondamento primario della volontà (cioè quel fondamento che è caratteristico della retorica): la persuasione continua a *volere* le cose; la differenza nei confronti della retorica è che essa le vuole al fine di possederle attualmente, nel presente, anziché al fine di perpetuare le illusioni della individualità rettorica. La persuasione consiste nell'avere le cose "in sé" anziché le cose "per me"; ciò che il persuaso mette in opera è, per l'appunto, *l'identità di sé stesso con il tutto*, sì che per lui — rigorosamente parlando — tutto è "Sé".

Il persuaso incarna l'individualità assoluta, la quale riesce a possedere compiutamente se stessa nell'attualità presente (e non in qualsivoglia irraggiungibile futuro che, come tale, è costitutivamente destinato a sfuggire al presente) e che in tale possesso include pure il possesso della totalità (che per la retorica restava invece irrimediabilmente altro). Dove l'uomo della retorica, fondandosi sulla volontà, manca sempre l'autentico possesso e abdica la propria autentica individualità a favore di una solo apparentemente stabile sicurezza, il persuaso, non trasferendo nulla di sé nelle cose, non curandosi più affatto della propria continuazione e non avendo di conseguenza più alcun bisogno di assicurazioni di sorta, può raggiungere quell'assoluta sicurezza che consiste nel prendersi cura della totalità stessa delle cose. Il rettorico non possiede mai il proprio essere autentico, poiché lo trasferisce continuamente nell'essere delle cose (le quali si rendono garanti della sua possibilità di continuare indefinitamente nel futuro). Il persuaso possiede in ogni istante l'autenticità della propria esistenza perché ha già da sempre fatto propria la totalità delle cose (le quali, dunque, non sono altro che un aspetto della sua stessa individualità).

75 Su questo aspetto è da vedere E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980.

Il rettorico è volontà già sempre sconfitta di oltrepassare la differenza, volontà già sempre battuta di essere l'assoluto. Per questo somiglia al persuaso molto più di quanto Michelstaedter, verosimilmente, sarebbe disposto ad ammettere. È infatti anche e soprattutto il persuaso a caratterizzarsi come *volontà di essere l'assoluto* (e si tratta di una volontà che, pur non subendo lo scacco cui è destinata la retorica, si appresta a subire ben altre sconfitte, come proverò a mettere in chiaro nel capitolo seguente). Se la sofferenza dell'uomo rettorico sta nel sentimento della propria essenziale impotenza; se il «*sordo e continuo dolore*» che lo perseguita consiste non in altro che nel sentimento del «fluire di ciò che è fuori della sua potenza e che trascende la sua coscienza» (PeR, p. 21); se tutto questo è vero, comprendiamo facilmente che se il persuaso non soffre più, è perché *si rivela come l'individuo assolutamente potente*. Come l'assoluto, senz'altro. Egli è il Soggetto assoluto, indeterminato, infinito - laddove il rettorico non può che mantenersi all'interno dei confini della soggettività empirica, determinata, finita.

11. *Dolorosamente, l'illusione*

Lo stesso sentimento del dolore, che tanta parte ha nella vita rettorica (sino, quasi, ad identificarsi senza residui con essa) non risulta comprensibile se non in riferimento alla problematica della potenza e del dominio. Perduto nella correlazione, abitatore di un mondo sempre di là da venire, instabile nella sua tensione verso una soddisfazione destinata in ogni caso a rivelare la propria illusorietà, l'uomo della retorica trova nel dolore il proprio sentimento fondamentale, dal quale l'intera sua vita è sottesa. Il dolore appartiene ad ogni cosa che vive, appunto e solo per il fatto stesso che essa è viva. E del dolore il persuaso dovrà farsi carico, in un'opera a suo modo redentrice, capace di riscattare i terrori e le sofferenze dell'esistenza rettorica. In questo senso il persuaso è l'autentico pessimista, mentre il rettorico è l'ottimista di turno: il primo è pessimista perché conosce la vita, così come essa si presenta al di sotto della trama illusoria della retorica (ed è per questo che intende farsi carico del peso del dolore universale); il secondo è un inguaribile ottimista perché crede che al dolore sia possibile dare una qualche soluzione positiva (e per questo tenta, inutilmente, di escluderlo dalla propria vita), non rendendosi conto che la vita, in quanto essenzialmente identica alla volontà di vivere, è altrettanto essenzialmente un'esperienza dolorosa.

Il rettorico, nella sua visione finita della realtà, di sé stesso e del dolore, interpreta quest'ultimo come un dolore ogni volta determinato (realizzando in questo modo uno dei suoi caratteri specifici, del quale qualcosa ho già

detto in precedenza: la sua volontà di avere a che fare sempre e solo con l'ente determinato). E però, anche se egli non se ne avvede, il dolore determinato di fronte al quale volta a volta si trova è pur sempre una determinazione dell'indeterminato dolore universale. Il dolore che prova davvero l'uomo della rettorica proviene dalla sua "consapevolezza inconscia" – se così si può dire – di essere limitato e di avere sempre, oltre alla propria sete di vita, qualcosa d'altro ancora da possedere. Il suo dolore deriva dal sentimento della mancanza (del quale si è già detto a suo luogo ampiamente). Come anche Schopenhauer sapeva bene, «il fondamento di ogni volere è il bisogno, la mancanza, dunque il dolore, al quale di conseguenza egli originariamente e per sua stessa natura appartiene», e l'alternativa al dolore è il «vuoto spaventoso» della noia⁷⁶. Estinguere il dolore senza ricadere nella noia, la quale farebbe dell'esistenza «un peso insopportabile»⁷⁷, è possibile solo a chi sia in grado di oltrepassare la volontà. Solo al persuaso, dunque. Il quale, ponendosi come l'individuo massimamente potente, risolve il dolore del rettorico, il quale altro non era che il risultato del sentimento della propria essenziale impotenza.

Tutto ciò parrebbe contraddire quanto poc'anzi si diceva, e cioè che il persuaso deve farsi carico della totalità del dolore. E, infatti, Michelstaedter qui incappa in una delle contraddizioni (non certo la più grave, peraltro) dalle quali il suo pensiero e la sua esistenza non hanno poi più saputo liberarsi. Il consistere del persuaso è pace, immobilità, unità; e dunque è assenza di dolore, essendo il dolore una conseguenza della guerra permanente tra le determinazioni, del loro essenziale movimento, della loro radicale divisione. Ma, in quanto la persuasione è la vita che riunisce al proprio interno la totalità, essa comprende entro i propri confini anche la totalità del dolore (e il persuaso, infatti, assume su di sé il peso del dolore universale, ossia il peso del dolore in quanto tale). Anche a questo proposito il nodo teoretico decisivo per tentare di uscire dalla contraddizione va ricercato nella struttura stessa della volontà. Nel senso che il persuaso è *volontà* di assumere su di sé il peso del dolore e *volontà* che questo dolore abbia a cessare. Nella sua esistenza totalizzante il persuaso *vuole* sperimentare, nell'abbandono della rettorica, la fine del dolore. E che altro è, nella sua sostanza inespressa, il dolore rettorico se non timore della morte, paura di non esserci più? Lo stesso uomo rettorico, talvolta, riesce ad intuirlo, e allora «sente solo il sordo mormorio del dolore fatto distinto che dice: *tu non*

76 A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 57, trad. ital. cit., vol. I

77 *Ibidem*.

sei» (PeR, p. 27). È, esso, il dolore che «accomuna tutte le cose che vivono e non hanno in sé la vita, che vivono senza persuasione, che come vivono temono la morte» (PeR, p. 24). Dolore dalla voce talvolta indistinta, talaltra chiara e terribile; sempre però presente, come «un ghigno sarcastico e una minaccia» (PeR, p. 22), nella vita dell'uomo che vive senza persuasione.

Eppure il dolore è la vita, e può essere messo a tacere solo con l'estinzione della vita stessa nella pace (nel nulla?) del persuaso. La retorica, anche in questo caso, altro non è che illusione.

II DELLA MORTE

«... ma un silenzio nudo, e una quiete altissima,
empieranno lo spazio immenso».

(G. LEOPARDI, *Cantico del gallo silvestre*).

1. *Risanare la differenza*

Sino a che il mondo continua ad essere il mondo dei diversi, la volontà di possesso non può che essere un vano affannarsi per mezzo del quale l'uomo cerca, inutilmente, una qualsiasi affermazione al solo scopo di poter poi continuare a cercarne altre. Comunque s'adoperi, l'uomo è costitutivamente impedito nella ricerca della pace, perché non ha modo di ricomporre la differenza, la separazione essenziale da un lato tra sé e le cose, dall'altro tra le cose stesse. Il mondo della retorica è il mondo della separazione, della distanza, ed è interamente consegnato al vano adoperarsi di ciascuno.

Ciò che gli scritti di Michelstaedter esprimono con straordinaria efficacia è appunto l'esigenza di unitarietà, che significa anzitutto esigenza di una vita che sia assoluta unità e che abbandoni, di conseguenza, la dispersione e la correlazione indefinite che sono proprie della retorica. La persuasione è la consapevolezza che il dualismo, la differenza, la ripetizione, altro non sono che artifici inutili, dei quali la retorica si serve per fingere a se stessa una consistenza che, costitutivamente, non può avere, dato che essa è propria unicamente della persuasione. Ove voglia conseguire l'autenticità della propria esistenza, l'uomo deve assegnare come *compito* a se stesso quello di *diventare* assoluto: *deve* trasformarsi nell'Uno-tutto.

Capiamo facilmente che, anche da questo punto di vista, il persuaso e il rettorico sono solidali per quel che riguarda l'essenziale, mossi come sono, l'uno e l'altro, da una identica esigenza di unificazione. Solo che per il rettorico essa maschera la volontà di vivere sempre ulteriormente, al di là dell'unificazione presente, per il persuaso, invece, essa non nasconde più nulla, ma si traduce invece nell'immediata e concreta attuazione dell'unità.

Entrambi vogliono lo stesso: il possesso unificante dei differenti, ma solo uno dei due è in grado di possedere autenticamente ciò che per l'altro è destinato a rimanere finzione, ciò che per l'altro non può consistere che nel rimanere sempre di nuovo intrappolato nella finitezza e nella correlazione tra le cose, tra le differenze.

L'esigenza di absolutezza, che il persuaso incarna concretamente, può essere soddisfatta solo a patto che i diversi non siano più tali. E dunque solo a condizione che conquistante e conquistato non siano più reciprocamente estranei; ossia che non siano più diversi. Possiedo assolutamente e completamente qualcosa solo quando ciò di cui intendo impossessarmi ha cessato di essere un che di ulteriore rispetto alla mia coscienza e alla mia persona, ed è diventato, in certo qual modo, qualcosa di identico a me stesso. Solo se nulla, di ciò che voglio, mi sta ancora di fronte; solo se nulla, di ciò che voglio, mi si presenta ancora come oggetto, posso vedere realizzato l'autentico possesso. Il voluto deve entrare a far parte del soggetto volente, l'oggetto deve diventare una cosa sola con il soggetto stesso che lo vuole, senza più alcuno scarto.

In questo senso il persuaso non può che porsi come *risanamento della differenza e restaurazione dell'unità* che è stata spezzata. Perché solo in questo modo il persuaso elimina dal proprio (e da ogni possibile) orizzonte il bisogno in quanto tale e arresta la volontà di continuare: sconfigge la retorica. «'Ο εἷς dov'è? Se diciamo che è *l'uno*, esso deve aver tutto in sé (dev'essere ἀντόραρχης). Se non ha tutto in sé, manca di qualche cosa; esso avrà questa cosa nel futuro: il suo futuro è in questa cosa: nel presente esso non è più in sé che in questa cosa: *non è più uno*. Se manca d'una cosa manca di tutto, poiché manca di sé stesso: se non è εἷς è οὐδεὶς» (AC II, p. 164). O uno, o nessuno: perché al minimo segno di cedimento si ricade a precipizio nella retorica della volontà. Ma «chi avrebbe volontà di qualche cosa ancora, quando già avesse tutto? ma il sole si spegnerebbe come una lucerna per troppo olio» (AC V, p. 264). Il persuaso ha abbandonato le vie corrotte del volere: non s'afferma per continuare, ma per essere, e incontra le cose non in quanto gli servono, ma in quanto sono. In questo modo, che per lui è l'unico possibile, il persuaso riesce a possedere autenticamente se stesso e le cose. Il resto è retorica, mera illusione di possesso.

L'attività della persuasione si concretizza: il persuaso vuole che la differenza sia tolta e vuole l'identità del tutto con se stesso: *vuole essere il tutto*. Egli, nel presente onnicomprensivo e totalizzante della persuasione, «deve aver tutto e dar tutto: *esser persuaso e persuadere*, avere nel possesso del mondo il possesso di sé stesso — *esser uno egli e il mondo*» (PeR, p. 44). Nietzsche sosteneva che «la volontà di verità è solo il desiderio di

un *mondo del permanente*»¹. La felicità è l'essere, non il divenire, perché «mutamento e felicità si escludono a vicenda. Il desiderio supremo ha pertanto di mira il divenir uno con ciò che è».² È questa, che Nietzsche indica come «la *via stravagante* verso la felicità suprema»³, la direzione che consente di intendere al meglio la concezione michelstaedteriana della persuasione. Il «desiderio supremo» del quale parla Nietzsche è *lo stesso* desiderio fondamentale assunto in modo esplicito da Michelstaedter come carattere teoretico determinante della persuasione: divenire uno con il tutto che è. Ma, per essere il tutto, il persuaso è costretto a far entrare in gioco la solitudine più radicale: la solitudine dell'unicità.

2. *L'uno-tutto, o vivere il deserto*

Unificando in sé la differenza (*ogni* differenza: la differenza in quanto tale) il persuaso è destinato al deserto. Il persuaso, anzi, è esso stesso un deserto. La solitudine di chi ha battuto il vivere rettorico è la più radicale perché, il vivere rettorico identificandosi con il vivere in quanto tale, quel che nell'annientamento della retorica risulta annullato è, da ultimo, la vita stessa. E poiché non vi è dubbio che la retorica *debba* essere annullata, il persuaso «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 offrano egli deve amare la vita di questa e non usar della relazione: *affermarsi senza chiedere*» (PeR, p. 44), nelle cose «*amare tutto sé stesso, e comunicando il valore individuale, identificarsi*» (PeR, p. 44). Una sola formula è in grado di esprimere il *dovere*: «*tutto dare e niente chiedere*» (PeR, p. 42). Ma, lo si ricava presso che immediatamente, proprio nella rinuncia alla vita di relazione è la solitudine più profonda. Nelle relazioni tra e con le cose, per il persuaso, era il deserto (se esse avevano un senso rassicurante, ciò poteva valere solo per l'uomo della retorica, ma non vale più per il persuaso). E tuttavia abbandonare la correlazione significa accedere a un nuovo e più radicale deserto, quello dell'unicità. Il persuaso «deve aver il *coraggio di sentirsi ancora solo*, di guardar ancora in faccia il proprio dolore, di sopportarne *tutto* il peso» (PeR, p. 44). Nel

1 F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, trad. ital. di S. Giametta, in «Opere di F. Nietzsche», Milano, Adelphi, 1971, VIII, 2, p. 25, fr. 9[60].

2 *Ibidem*

3 *Ibidem*

coraggio di sopportare il deserto e di decidersi per esso si ritrova l'unità di misura che permette di valutare l'autenticità della persuasione.

Il persuaso è – per dirla al modo di Max Stirner, l'Unico⁴. In sé ha tutto: egli è tutto e tutto è per lui, per l'individualità assoluta nella quale la persuasione consiste. Teodorico Moretti-Costanzi ha osservato, in questo senso, che la figura di Michelstaedter può far pensare al Kirillov di Dostoevskij: «Entrambi — in effetti — si uccidono perché Dio non è; ma con questa differenza: che per Kirillov si tratta di sostituire Dio; per Michelstaedter di realizzarlo»⁵. Appunto di questo si tratta, per Michelstaedter: di realizzare la divinità, intesa come individualità assoluta. Anche in questo senso, qualsiasi forma di relativismo rimane per definizione esclusa dall'individualità persuasa. Sì che il persuaso mi pare non abbia in sé nulla

4 Cfr. M. STIRNER, *L'Unico e la sua proprietà*, trad. ital. di L. Amoroso, Milano, Adelphi, 1979. Su Stirner cfr. G. Penzo, *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, seconda ediz., Bologna, Pàtron, 1981; Id., *Invito al pensiero di Stirner*, Milano, Mursia, 1996.

5 T. MORETTI-COSTANZI, *Significato di una metafisica*, in «La fiera letteraria», 13 luglio 1952, p. 4 (ora, col titolo *Il personalismo di Michelstaedter*, in Id., *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Milano, Bompiani, 2009, p. 2086, nota 1). Il riferimento, s'intende, è al personaggio dei *Demòni* dostoevskiani. Kirillov, nel romanzo, sostiene che «lo scopo di tutto» consiste nel raggiungere quella completa indifferenza che farà sì che nessuno voglia più vivere. E a chi gli obietta che «l'uomo ha paura della morte perché ama la vita» (F. Dostoevskij, *I demòni*, Parte prima, capitolo III, trad. ital. di G. Pacini, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 181), Kirillov replica che «la vita viene concessa all'uomo al prezzo della sofferenza e della paura, e qui sta tutto l'inganno. L'uomo di oggi non è ancora l'uomo che dovrà essere. Ci sarà un giorno l'uomo nuovo, felice e superbo. L'uomo nuovo sarà quello a cui risulterà indifferente vivere o non vivere. Colui che saprà trionfare della sofferenza e della paura sarà lui stesso un dio, e quell'altro Dio non ci sarà più» (*ibidem*). Dio non esiste, e questo Kirillov lo sa (come lo sa Nietzsche, che non a caso, tra i personaggi dostoevskiani, fu colpito in modo particolare proprio da Kirillov). Ma produce ugualmente effetti nella vita nella vita degli uomini: «Dio è la sofferenza della paura della morte. Chi saprà vincere la sofferenza e la paura diventerà egli stesso dio. Allora comincerà una nuova vita, un uomo nuovo, tutto sarà nuovo... Allora la storia si dividerà in due epoche: dal gorilla alla distruzione di Dio e dalla distruzione di Dio [...] alla trasformazione fisica della terra e dell'uomo. L'uomo diventerà dio e si trasformerà fisicamente. Anche il mondo si trasformerà, e così le azioni, i pensieri e tutti i sentimenti» (*ivi*, pp. 181-182). Uccidendosi, gli uomini «uccideranno l'inganno» e saranno liberi, potranno davvero *volere*, perché «se Dio c'è, tutta la volontà appartiene a lui, e io non posso sottrarmi alla sua volontà. Se invece non esiste, allora tutta la volontà è mia e io sono tenuto a proclamare il mio libero arbitrio» e «tutta la volontà è diventata mia [...]. Sono tenuto a uccidermi perché appunto questa è la più competente manifestazione del mio libero arbitrio: uccidere me stesso» (*ivi*, p. 811).

di “protagoreo”, come ha inteso ad esempio Maria Adelaide Raschini, secondo la quale il pensiero di Michelstaedter «si muove entro i presupposti di un soggettivismo relativistico»⁶. A me sembra, invece, che il persuaso michelstaedteriano intenda porsi come l’unico autentico assoluto, e che relativistico sia, semmai, l’uomo della rettorica, quel piccolo uomo del quale però la filosofia e la persona di Michelstaedter intendono essere il radicale superamento. È la vita del piccolo uomo della rettorica a consistere tutta e sempre nella relazione (e dunque nella relatività) tra la coscienza e le cose dalle quali la coscienza stessa si trova a dipendere. *Il persuaso è tutto: e dunque nulla gli è compagno*. Egli riempie ogni “dove”, rende attuale ogni “quando”, affermandosi attualmente e totalmente. E proprio in ciò consiste l’unica possibilità, per l’uomo, di riscattare la propria esistenza dalla inautenticità della rettorica. Salvando se stessa dalle spire della rettorica, l’individualità persuasa riscatta ad un tempo la totalità (ma solo nella misura in cui, ormai, la totalità stessa è parte dell’individualità del persuaso). Non siamo dunque in presenza di una salvezza in senso religioso: l’escatologia cristiana resta radicalmente estranea alla concezione della persuasione michelstaedteriana; poiché «la vita è proprio nel crear tutto da sé, nel non adattarsi a nessuna via» (PeR, p. 61), e poiché l’autenticità deve essere conquistata in ogni istante dell’esistenza persuasa, si capisce in che senso, secondo Michelstaedter, Cristo abbia salvato soltanto sé stesso e nessun altro: «i primi Cristiani facevano il segno del pesce e si credevano salvi; avessero fatto meno pesci e sarebbero stati salvi davvero, che in ciò avrebbero riconosciuto che Cristo ha salvato sé stesso» (PeR, pp. 61-62). La morte di Cristo unifica in sé la totalità dei diversi nella misura in cui realizza la *propria* salvezza consegnandosi alla morte. «Se uno è salito davvero al Calvario», scrive Michelstaedter all’amico Enrico Mreule, «non scende più e non c’è un “dopo” per lui, che ha vissuto in un attimo tutti i tempi. Cristo è salito al Calvario per morire, non per accomodarsi alla vita» (EP, pp. 395-396). Il carattere paradigmatico della vita (e, soprattutto, della morte) di Cristo sta tutto nella sua capacità di creare l’individualità assoluta, non nella possibilità di operare un qualche riscatto dell’umanità. Non a caso il Cristo di Michelstaedter trova il proprio significato più autentico nella morte sulla croce e non certo nella resurrezione, che Michelstaedter non nomina nemmeno, appunto perché quest’ultima sminuirebbe e renderebbe inutilmente ambiguo il significato fundamenta-

6 Cfr. M. A. RASCHINI, *Note su Carlo Michelstaedter*, in «Giornale di Metafisica», XIV, 5, settembre-ottobre 1959. pp. 658-676 (in particolare p. 659). Sull’argomento cfr. anche M. CERRUTI, *Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 79.

le della “persuasione” di Cristo, intesa come istante totalmente salvifico dell’individualità persuasa. In questo modo, allora, il senso essenziale della vicenda di Cristo è che «dalla sua vita mortale ha saputo creare il dio: l’individuo» (PeR, p. 62) e che in questa creazione egli ha saputo costruire la *propria* essenziale possibilità di salvezza: «nessuno è salvato da lui che non segua la sua vita: ma seguire non è *imitare*» (PeR, p. 62)⁷. Nel senso che ogni punto dell’esistenza persuasa di Cristo (e di ciascuno che voglia e possa seguire la vita) possiede quell’equilibrio che ne fa qualcosa di autenticamente vivo: equilibrio tra sé e le cose, per il quale «in ogni punto nell’attualità della sua affermazione *c’è la vicinanza delle cose più lontane*» (PeR, p. 48), secondo l’espressione di Parmenide⁸.

7 Nonostante la rilevanza indiscutibile della presenza delle Scritture sia un dato da non sottovalutare nella formazione intellettuale di Michelstaedter (non vanno dimenticate, al proposito, le sue radici ebraiche), tuttavia non devono essere trascurate alcune cose, a proposito della loro “metabolizzazione”. È senz’altro vero che Michelstaedter aveva conoscenza e ammirazione per le Scritture; ma, anche qui, non si dimentichi la sua predilezione per un libro “anomalo” com’è quello dell’*Ecclesiaste*, la cui presenza nelle pagine michelstaedteriane è non episodica. La parola dell’*Ecclesiaste*, in effetti, è la più adatta a dar voce alle istanze della filosofia michelstaedteriana, poiché «lo schiumare qoheletico è ancora Volontà che morde, furiosa, e nello stesso tempo, per miracolo della parola, sprofondata nel placamento» (G. CERONETTI, *L’ebreo moderno*, in *Qohélet o l’Ecclesiaste*, Torino, Einaudi, 1980, p. VIII). Anche se, là dove Qohélet è, come giustamente nota Ceronetti, «un sussurratore all’orecchio, una riflessione silenziosa» (G. CERONETTI, *Qohélet poema ebraico*, ivi, p. XVI), Michelstaedter rappresenta piuttosto il grido acuto e insieme profondo della dichiarazione esplicita e illuminata.

Fu pure, Michelstaedter, lettore entusiasta dei *Vangeli*, come apprendiamo da una lettera alla famiglia del 27 maggio 1909, nella quale, tra le altre cose, si legge: «Io sto al solito, né allegro né triste, e leggo e scrivo quasi tutto il giorno. Leggo fra altro il Vangelo, e ci trovo con gioia la grandezza e la profondità che aspettavo — tanto superiore alle filosofie e alla scienza moderne» (EP, p. 381). E in un’altra lettera, di poco posteriore alla precedente, indirizzata all’amico Mreule, Michelstaedter scrive: «In questo tempo, invece di far la tesi ho imparato a conoscer Cristo e Beethoven — e le altre cose mi si sono impallidite» (EP, p. 398).

Fatta salva, dunque, l’importanza dell’accostamento, e ribadito, tra l’altro, che l’ebraismo dei Michelstaedter dovette opportunamente ritardare l’accesso di Carlo al Vangelo, va detto almeno che la lettura del Vangelo viene operata da Michelstaedter in chiave scopertamente antireligiosa, e che lo stesso messaggio di Cristo viene da lui interpretato dal punto di vista della propria concezione della persuasione, e può essere correttamente compreso solo una volta che sia stato collocato in essa.

8 È lo stesso Michelstaedter a rinviare in nota il lettore al frammento 4,1 di Parmenide: «Ma guarda tuttavia come le cose tra loro distanti sono invece per opera della mente saldamente unite» (trad. ital. di A. Pasquinelli in *I Presocratici*, Torino, Einaudi, 1976, p. 229).

Quello del persuaso è l'unico sguardo capace di avvicinare autenticamente le cose lontane nell'attimo stesso in cui l'individuo persuaso le raccoglie, rendendole un tutto, all'interno della propria individualità. «La viva richiesta d'un valore *ha una sola misura*», la quale consiste nella «volontà raccolta d'un solo bene (del *possesso attuale* della *persuasione*)» (AC II, p. 168). Precisa poche righe più avanti Michelstaedter che è «in riguardo a questa misura» che «stanno il *più* ed il *meno* delle cose», e che è ancora per essa che «si può riconoscere ugual mente in atti diversi e in atti uguali diversa mente: questa è la δύναμις di veder ἔν καὶ ἐπὶ πολλὰ, è la vista che ha vicine le cose lontane. Ma (ancora una volta e mille volte!) soltanto se questa vastità di vita *viva* tutta *attualmente*, saranno *vicine* le cose lontane» (AC II, pp. 168-169).

Tutto ciò lo avevano ben capito Parmenide e Socrate, i due pensatori della greicità classica che Michelstaedter indica come veri e propri modelli della persuasione concretamente realizzata e vissuta. Platone, invece, ormai completamente invischiato nella volontà di continuare, «se non può dare vicine le cose lontane, ma *le cose vicine dice* e le chiama lontane - perché esse pur siano accette alla corta vista del comune degli uomini, e insieme conservino *il nome di cose lontane*: di sapienza assoluta» (AC II, p. 176). Ed è con Aristotele, infine, che «il criterio della “*vista vicina*” è costituito» (AC II, p. 199). Se Socrate, il pensatore che più di ogni altro si è avvicinato, secondo Michelstaedter, all'ideale della persuasione, «si sdegnava d'esser soggetto alla legge della gravità» e «pensava che il bene stesse nell'indipendenza dalla gravità» medesima, «poiché è questa — pensava — che ci impedisce dal sollevarci fino al sole» (PeR, p. 66); e se Platone cominciò a tradire il maestro escogitando «un μηχανημα per sollevarsi fino al sole, ma — ingannando la gravità — *senza perdere il peso, il corpo, la vita*» (PeR, p. 67); fu Aristotele, infine, decidendo di occuparsi del funzionamento del μηχανημα, a prendere «la merce ch'era più in voga e che più s'adattava alla vista, ai bisogni, ai gusti del pubblico» e a metterci su «la marca di fabbrica coll'emblema della “leggerezza”. E il pubblico era felice di poter dire *che la merce veniva dal cielo e di potersene servire proprio come se fosse stata merce di questa terra*» (PeR, p. 72).

Il sistema catalogatorio di Aristotele, in questo modo, ha definitivamente tradito l'autenticità persuasa del socratismo, che già Platone aveva cominciato ad intaccare in modo preoccupante. Quello di Aristotele è, infatti, il sistema che «s'adatta [...] alle forme contingenti della vita. E s'occupa soltanto di constatarle, costruendo il suo grande edificio fatto degli schemi della relatività». Il tutto, però, mantenendo inalterata «la presunzione della filosofia», con la grave conseguenza «d'attribuire va-

lore sostanziale, assoluto, razionale alla relatività» (SV, p. 844). Altrove Michelstaedter precisa ulteriormente il proprio punto di vista: «Aristotele vuole organizzare e sistemare tutta la materia di cui si accorge: ci sono tutti i fatti della natura; ci sono gli uomini, gli stati ecc.; e ci sono i filosofi, i retori ecc. Aristotele non si pone la “questione filosofica”, la questione vitale “per sé”, per la propria vita» (SV, p. 856): dell'autentica persuasione, in Aristotele, non rimane più nulla; ciò che possiamo ritrovare nel suo pensiero è «solo la retorica, il catalogo delle cose persuasive in questa relazione o in quella relazione» (SV, p. 862), perché Aristotele ha ormai rinunciato a fare filosofia e «accetta poi le cose della vita così come stanno e... fa l'enciclopedia delle scienze» (SV, p. 841). In questo modo lo Stagirita «si mette fuori della filosofia, e accetta di catalogare la minima vita con la forma esterna del sistema filosofico» (SV, p. 838). E tutto questo accade perché Aristotele ha fatto proprio il postulato (rettorico) dell'attaccamento alla vita: sì che la sua filosofia è rettorica, non persuasione (e dunque non è nemmeno “filosofia” in senso proprio, giacché il connotato di “filosofia” va riservato unicamente alle forme autenticamente persuase del pensiero). Aristotele non sarebbe più in grado, com'era invece stato Socrate, di morire sostenendo il proprio pensiero persuaso, e si attacca come sa e come può alle cose vicine, qualsiasi esse siano, pur di ottenere per sé e di comunicare agli altri una qualsiasi sicurezza che sia capace di dare una illusione di stabilità alla vita di ciascuno.

Da Aristotele in poi il corso degli eventi, per Michelstaedter, non ha fatto che confermare, radicalizzandola, questa tendenza. Ed è per questo che il sistema di Aristotele, «che allora ebbe il più largo seguito, ancora vive fra noi, se pur sotto nuove vesti, in quanti *sul terreno positivo la voce delle cose ripetendo quale dai modi vicini e dalle vicine necessità è data, nel nome dell'assoluto sapere* la elaborano e s'affaccendano a *teorizzar sulle cose*» (PeR, p. 73)⁹. L'aristotelismo è invincibile perché, come ogni tassonomia, è sfuggente: il catalogo elenca, non spiega nulla; può essere più o meno completo o completabile, ma non ha più alcun bisogno di porsi problemi di autenticità (almeno non nel senso persuasivo che Michelstaedter assegna all'autenticità e che è l'unico, a suo parere, ad avere diritto

9 Il giudizio di Michelstaedter è, a questo proposito, singolarmente vicino a quello espresso da Roland Barthes nelle pagine de *La retorica antica* (trad. ital., Milano, Bompiani, 1980). Mi permetto in proposito un rinvio a due miei scritti: *Essere per il nulla. Note su Michelstaedter e Heidegger*, in «Studi goriziani», LIX, gennaio-giugno 1984, pp. 7-44; e *Michelstaedter e la retorica*, in AA. VV., *Dialoghi intorno a Michelstaedter*, a cura di S. Campailla, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1988, pp. 121-135.

di cittadinanza nel regno della filosofia come in quello della vita). «Così Aristotele è invincibile come la nebbia stessa, della quale parla la voce. Il regno delle parole in lui è così ben costituito che ogni ribellione rientra anch'essa nelle istituzioni preparate. A ogni obiezione è opposto un *τόπος*. Le negazioni, i dubbi dei filosofi anteriori, dove vive la loro richiesta della persuasione, egli ha tacitati, finta loro nella qualunque argomentazione artificiosa sufficiente risposta» (AC II, p. 220).

Aristotele (e l'aristotelismo anche oggi imperante) elencano le cose vicine e le dichiarano lontane, non sospettando nemmeno più l'esistenza e l'importanza decisiva dell'autentica lontananza (quella lontananza che è, ad un tempo, l'autentica vicinanza). Il persuaso, abbandonando le tassonomie aristoteliche, rende autenticamente vicine le cose lontane e in questo modo rende attuale in se stesso la totalità del tempo e dello spazio, accomunando la vicinanza empirica e la lontananza in una prossimità abissale che va a coincidere, in ultima istanza, con la stessa autototalizzazione della soggettività assoluta.

3. *Il presente immutabile*

Il persuaso è il Tutto. L'Uno-tutto. È colui il quale rende finalmente attuali le possibilità che per il rettorico erano destinate ad essere sempre di nuovo rinviate e, per ciò, a rimanere inattuato. Il rettorico continua a vivere per non dover morire; il persuaso vuole consistere, ed è disposto persino a morire pur di vivere la pienezza dell'autenticità¹⁰. Vivere nella pienezza dell'autenticità, in senso radicale, è possibile solo *qui ed ora*. Tutto il valore è affidato da Michelstaedter al *presente*: si tratta di una nota costante, autentico filo conduttore che percorre le pagine michelstaedteriane: l'attualità presente acquista una posizione affatto preminente, se non esclusiva, anche se questo presente totalizzante è destinato a rimanere impenetrabile, misterioso (se non, forse, all'occhio penetrante del Persuaso). Con le parole di Thomas Mann, possiamo ben dire che

10 Ha colto nel segno, con la finezza che gli era consueta, Luigi Pirandello, quando ha scritto che «la vita ha pur da consistere in qualche cosa se vuole esser afferrata. Per consistere le occorre una forma, deve darsi una forma. *D'altra parte questa forma è la sua morte perché l'arresta, l'imprigiona, le toglie il divenire*. Il problema è questo per la vita. È qui tutto il tragico dissidio della storia della libertà. Nietzsche, Weininger, Michelstaedter, vollero far coincidere assolutamente, a ogni istante, forma e sostanza, e furono spezzati e travolti» (L. PIRANDELLO, *Pirandello parla di Pirandello*, in «Quadrivio», 15 novembre 1936, p. 8; il corsivo è mio).

«il mistero non conosce tempo, ma la forma di ciò che non ha tempo è l'eterno, il presente nello spazio e nel tempo»¹¹.

Se tutto il valore è assegnato al presente, ecco che, di conseguenza, *svalutare l'attualità significa svalutare la totalità*. Nella costante intersezione di etica ed ontologia, in cui la filosofia di Michelstaedter consiste, ciò significa *annientare l'essere*. In questo senso Socrate aveva già capito tutto l'essenziale, perché, chiedendo «*il valore razionale*», «chiedeva il *valore per sé stesso persuasivo*» (AC II, p. 143). Socrate, in questo modo, «liberava il concetto dai contenuti finti dagli uomini e valevoli solo in riguardo all'una o l'altra vita inadeguata, e chiedeva il valore adeguato alla vita assoluta da ogni elemento irrazionale [...]. E quando questo non arrivava, il concetto era nullo e per sé stesso non meritava più d'esser detto che di non esser detto» (AC II, p. 143). Il valore razionale, di per sé persuasivo, che Socrate colloca al culmine del proprio filosofare e che costituisce la ragion d'essere stessa del filosofare in quanto tale, s'incontra solo nell'attualità concreta del presente. Perché, diversamente, si ricade sempre di nuovo in quella retorica del continuare, in quella cura sempre inadeguata per il (proprio) futuro che è elemento determinante della inautenticità dell'esistenza e nella quale consiste l'affanno della retorica. «In questa stretta, e per la cura di un futuro che non può che ripetere (finché lo ripeta) il presente, essi contaminano *questo*, che ogni volta è in loro mano. E dove è la vita se non nel *presente*? se questo non ha valore niente ha valore» (PeR, p. 33). Per questo «*chi teme la morte è già morto*» (PeR, p. 33), definitivamente strappato com'è alle concrete possibilità di attuazione dell'autenticità dell'esistenza, e dunque della vita in senso forte. È già morto, poiché la vita che costui è in grado di ripetere altro non è che il sempre diverso ma sempre uguale perpetuarsi della propria relativa incompiutezza: ciò che si ripete è, in effetti, il volere, che è destinato a rimanere ogni volta essenzialmente insoddisfatto.

Di contro all'insensato inseguimento della propria continuazione sempre di nuovo differita, si pone invece l'eterno e immobile presente nel quale consiste l'esser-persuasivo. Il suo luogo si fa dovunque, il suo tempo attimo immenso: *totalità attualmente raccolta dello spazio e del tempo*. Se l'Uno, come si è detto, «deve aver tutto in sé» (AC II, p. 164), esso deve essere immobilmente raccolto nell'attualità del presente. Perché «se diciamo che si muove e si muta - in questa relazione e in quella: diciamo appunto dove non ha tutto in sé (poiché se ha tutto in sé non c'è spazio fuori di lui, e non

11 TH. MANN, *Die Geschichte Jakobs*, 1933; trad. ital. di B. Arzeni, *Le storie di Giacobbe*, Milano, Mondadori, 1980, p. 40.

ci sono cose in relazione alle quali egli abbia a mutarsi). E non “è” più *uno* ma “sarà”, poiché per mancar del suo essere si muove e si muta per essere, e al suo posto sono *le relazioni*: la nebbia indifferente irrazionale della correlatività — ché questa è la mancanza della vita (o paura della morte, a piacere» (AC II, p. 164). Al di fuori della consistenza presente, la nebbia: quella nebbia che — come si legge nella poesia *Dicembre* - «scende e sale senza posa» (*Poesie*, pp. 56-57), nebbia «fastidiosa» (*Poesie*, p. 57), che in Michelstaedter raffigura il livellamento massificante della rettorica; quella nebbia che solo il marzo «ventoso», «adolescente», «luminoso», «impenitente» (*Marzo*, in *Poesie*, p. 61) della persuasione sembra essere in grado di spazzare via dalla faccia della terra. Dispersa la nebbia, la ventata della persuasione apre un tempo e un senso dell'esistenza totalmente nuovi. Nel presente, tempo della stabilità assoluta, il persuaso si impossessa pienamente di sé e del tutto, e pone fine a ogni tipo di erranza spirituale ed esistenziale, attuando la propria assoluta immobilità¹². In essa risiede l'unica possibilità di salvezza per una umanità oramai sull'orlo della fine. In essa il persuaso sfugge alla vita inautentica, liberandosi dal timore della morte, movente inespresso eppure sempre presente della rettorica. È solo possedendo tutto qui ed ora e non chiedendo più nulla al futuro, solo divenendo capaci di «vedere ogni presente come l'ultimo, come se fosse certa dopo la morte» (PeR, p. 33), che è possibile liberarsi davvero e una volta per tutte dal timore della morte. La rettorica dei bisogni risulta così definitivamente sconfitta; non temo più la morte, e la mantengo costantemente dinanzi a me. Non ho dunque più nulla che mi attende nel futuro e la morte non è più in condizione di far valere il suo ricatto: ciò che essa toglieva al rettorico era, infatti, il futuro, sul quale il rettorico costruiva per intero la propria esistenza (la morte era il suo terrore appunto perché egli la intendeva come la possibilità di non poter più continuare). Ma «a chi ha la sua vita nel presente, la morte nulla toglie; poiché niente in lui chiede più di continuare;

12 Tutto il contrario pensa invece Maria Adelaide Raschini, secondo la quale la persuasione va intesa come un vero e proprio *nomadismo dello spirito*. A suo parere «per il nomade dello spirito ogni tappa è una meta poiché in essa tutta è raccolta e presente quella vita che s'è saputa costruire» (M. A. RASCHINI, *Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 20). Non mi pare questo il significato autentico della persuasione michelstaedteriana, la quale non vuole essere in alcun modo una forma di nomadismo, ogni nomadismo supponendo e richiedendo un movimento, là dove il persuaso *deve* porsi come l'assolutamente immobile. La distinzione, operata dalla Raschini, tra il «nomadismo dello spirito, che ad ogni tappa è alla meta» e il divenire «che ogni meta considera tappa» (*ivi*, p. 19) non mi sembra modifichi il loro solidale porsi, l'uno e l'altro, come figure del movimento, del divenire; e dunque come figure rettoriche.

niente è in lui per la paura della morte [...]. *E la morte non toglie che ciò che è nato. Non toglie che quello che ha già preso dal di che uno è nato, che perché nato vive della paura della morte*» (PeR, p. 33). La salute del persuaso, dominatore assoluto del tutto, sta nella possibilità, che gli è concessa, di non chiedere più nulla, e di conseguenza di non avere più nulla da temere, perché nulla può essergli sottratto. La salute del persuaso coincide con il suo stesso dominio assoluto.

4. *La volontà e la struttura iperbolica dell'assoluto*

Il persuaso è dunque volontà di realizzare appieno i tentativi rettorici di dominio, liberandoli dal loro stesso essere rettorici, ossia dalla loro costitutiva impotenza: il persuaso è volontà che la vita coincida con il dominio attuale della totalità dell'esistenza. Potenza e volontà sono, nel persuaso, due facce del medesimo: egli può in quanto vuole e vuole quello che può. Ma può tutto, essendo volontà di essere il tutto: *volontà di "essere"*. È la voce della persuasione a dire «*rifiuto il futuro e voglio il "possesso" presente — non voglio questa determinazione o quella ma voglio la cosa "in sé", la cosa che abbia valore assoluto, voglio possederla identificandomi con lei, voglio possedere la mia volontà: possedere me stesso — voglio "essere" (esser "liberamente")*» (SV, p. 817, corsivi miei). La reiterazione ossessiva, da parte di Michelstaedter, delle forme del verbo volere (qui come altrove) non è un caso o una semplice mancanza di finezza stilistica, ma è funzionale all'esplorazione dell'imprevedibile nesso che sussiste tra persuasione e volontà.

Michelstaedter non manca di rilevare, a più riprese e con estrema chiarezza, come il dominio voluto dal persuaso sia, in effetti, una vera e propria impossibilità. Ciò di fronte a cui il persuaso (e lo stesso Michelstaedter in quanto pensatore della persuasione) si trova è, in senso radicale, *l'impossibile superamento della finitezza da parte del finito*. Come ha scritto uno degli amici più stretti di Michelstaedter, «in questa richiesta di un valore che fosse il Valore, di una vita che fosse la Vita, egli, appunto per la sua intransigente esigenza di assolutezza, si trovò fin dal principio di fronte all'impossibile, di fronte a ciò che supera la finitudine dell'individuo, e sentì perciò tutto il dolore di un assoluto pessimismo»¹³. Tanto più radicale,

13 G. CHIAVACCI, *Carlo Michelstaedter e il problema della persuasione*, in «Leonardo», XVI, giugno-agosto 1947, p. 133. In anni più recenti, Alfredo Giuliani ha parlato del dio della persuasione come di ciò che «seduce all'impossibile» (A. GIULIANI, *Niente, e così sia*, in «L'Espresso», 9 maggio 1982, p. 135). E Sergio Campailla ha efficacemente espresso questo concetto dicendo che «un'infinita

quanto più è chiaro che il persuaso ha di fronte a sé unicamente l'impossibile. «Già: l'impossibile! poiché il *possibile* è ciò che è dato, il possibile sono i bisogni, le necessità del continuare, quello che è della limitata potenza volta al continuare, quello che è della paura della morte — quello che è la morte nella vita, la nebbia indifferente delle cose che sono e non sono: il coraggio dell'impossibile è la luce che rompe la nebbia, davanti a cui cadono i terrori della morte e il presente divien *vita*. Che v'importa di vivere se rinunciate alla vita in ogni presente per la cura del possibile. Se siete nel mondo e non siete nel mondo» (PeR, p. 43).

Tensione intransigente dinanzi all'impossibile, la persuasione si presenta come l'ideale-limite al quale l'uomo non potrà mai giungere, ma al quale non per questo deve cessare di tendere. L'impossibilità, con la quale il persuaso è costretto a fare i conti, è data dalla struttura iperbolica della persuasione. «La giustizia, la persona giusta, l'individuo che ha in sé *la ragione*, è un'iperbole — dicono tutti, e *tornano a vivere come se già l'avessero* — ma iperbolica è la via della persuasione che a quella conduce» (PeR, p. 40). Alla persuasione ci si può avvicinare indefinitamente, ma non è dato raggiungerla: l'assoluto è un costitutivo "oltre" destinato a rimanere inafferrabile¹⁴.

La retorica è ciò che si sa che va negato, la persuasione ciò che si sa che deve essere attuato. E tuttavia la persuasione è una impossibilità e la retorica risulta comunque sempre di nuovo vincente (vuoi come retorica

volontà si scontra in lui con un potere finito» (S. CAMPAILLA, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 39).

- 14 Un'idea analoga è al fondo della filosofia di Fichte, il cui idealismo, come ha osservato Emanuele Severino (cfr. E. SEVERINO, *Per un rinnovamento nell'interpretazione della filosofia fichtiana*, Brescia, La Scuola, 1960; poi in Id., *Fondamento della contraddizione*, Milano, Adelphi, 2005, pp. 291-424), è più esigenziale che effettivo, appunto perché ciò che lo sostiene è la consapevolezza «che vi sia per l'uomo "un ideale, che ci si propone, ma che non si potrà mai raggiungere", "qualcosa che *deve* essere prodotta da noi ma *nol* può"» (ivi, rispettivamente a p. 11 e a p. 299). Perché, in definitiva, tiene fermo che la contraddittorietà del reale è qualcosa che va negato, e che tuttavia non si riesce a negare. Analogamente, l'"idealismo" di Michelstaedter si mantiene al livello dell'esigenza nella misura in cui la retorica risulta inoltrpassabile e la persuasione irrealizzabile. Ove sia premesso tutto questo, si può accogliere quanto scrive Michele Federico Sciacca a proposito del binomio di persuasione e retorica, e cioè che si tratta della «posizione dell'io idealista, costretto a cogliersi nel rapporto con il non-io [...] e perciò a sfuggire sempre a se stesso, a non cogliersi mai, a non realizzare mai il compimento e la pienezza di sé» (M. F. SCIACCA, *La filosofia oggi*, Milano, Marzorati, 1958, p. 55). Ma, ripeto, solo a condizione che, laddove si parla dell'io idealista, lo si intenda al modo fichtiano.

della vita, vuoi come rettorica della morte). La persuasione è posizione della necessità del togliimento della rettorica, eppure la rettorica non solo non è mai tolta del tutto, ma neppure può esserlo, «poiché come infinitamente l'iperbole s'avvicina all'asintoto, così infinitamente l'uomo che vivendo voglia la sua vita s'avvicina alla linea retta della giustizia; e come per piccola che sia la distanza d'un punto dell'iperbole dall'asintoto, infinitamente deve prolungarsi la curva per giungere al contatto, così per poco che l'uomo vivendo chieda come giusto per sé, infinito gli resta il dovere verso la giustizia. Il diritto di vivere non si paga con un lavoro finito, ma con un'infinita attività» (PeR, pp. 40-41, corsivo mio).

L'eternità immobile dell'essere, voluta da Michelstaedter, è un postulato della ragion pratica, e finisce per somigliare (più di quanto Michelstaedter sarebbe disposto ad ammettere) ai postulati della ragione pratica, che tanta parte hanno nel tentativo kantiano di oltrepassare gli inoltrepassabili confini dell'esperienza. La persuasione è un dovere, un imperativo al quale l'uomo non deve sottrarsi, anche se è consapevole della sua irrealizzabilità pratica: la persuasione è volontà di non essere rettorici. Come ha bene osservato Antonio Piromalli, «l'eroe [...] del mondo michelstaedteriano deve [...] identificarsi con l'essere per opera di volontà»¹⁵. O, per dirla al modo di Camillo Pellizzi, per Michelstaedter «la realtà non è, si vuole»¹⁶, e «volere e valore si equivalgono»¹⁷. Detto altrimenti, la persuasione è volontà che nega il nulla e afferma l'essere non perché sa che solo l'essere è, ma perché vuole che l'essere sia e che il nulla non sia. E Michelstaedter, che pure intende fondare la necessità della persuasione sul piano speculativo, la dichiara tuttavia praticamente inattuabile.

5. *Ontologia e volontà: linee di un confronto con Parmenide*

Il lavoro interpretativo giunge ora a un nodo teoretico particolarmente delicato e nel contempo decisivo, che è opportuno esplicitare con alcune altre considerazioni, anche in ragione del fatto che non sempre la questione è stata messa a fuoco con la dovuta chiarezza dagli interpreti e che, quando pure lo è stata, ha rischiato di dare luogo a fraintendimenti anche tra i lettori più avveduti. La questione merita dunque un'attenzione tutta particolare,

15 A. PIROMALLI, *Michelstaedter*, op. cit., p. 32.

16 C. PELLIZZI, *Gli spiriti della vigilia. Carlo Michelstaedter, Giovanni Boine, Renato Serra*, Firenze, Vallecchi, 1924, p. 63.

17 *Ivi*, p. 62.

anche in considerazione del fatto che essa segna la distanza tra il pensiero di Michelstaedter e quello di Parmenide.

Michelstaedter cita sovente Parmenide e ne accoglie alcune delle istanze filosofiche fondamentali¹⁸. Di più: afferma in modo esplicito e ripetutamente che quella del persuaso è una figura analoga a quella dell'uno-tutto parmenideo, e che la sua caratteristica fondamentale è quella — anch'essa di ascendenza parmenidea — di rendere vicine le cose lontane.

Non c'era bisogno d'altro perché taluni tra i lettori ne concludessero che dunque Michelstaedter parla la lingua di Parmenide. E però, con quest'ultima considerazione, siamo di fronte, a me pare, a un fraintendimento decisivo, che impedisce di collocare l'impostazione teoretica di Michelstaedter nella prospettiva corretta, oltre a sottrarre alla giusta luce il pensiero parmenideo. Perché dal fatto che Michelstaedter si *creda* parmenideo (fatto a proposito del quale non mi pare sussistano dubbi ragionevoli) *non* segue necessariamente che la sua lettura di Parmenide sia corretta e che la sua volontà di identificarsi con il «venerando e terribile» Parmenide¹⁹ equivalga di per sé a una effettiva prossimità speculativa. E infatti, a mio modo di vedere, le cose non stanno così.

Parmenide, come è noto, semantizza per la prima volta il senso dell'essere ponendo l'originaria opposizione di essere e nulla: $\alpha\sigma\tau\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, $\mu\eta\delta\grave{\epsilon}\nu\ \delta'\omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$, «l'essere è, il nulla non è»²⁰. Nella sua sola apparente semplicità, questa asserzione esibisce tutta la forza e la grandezza (e insieme mette in difficoltà gli interpreti) del pensiero parmenideo: si riconosce *immediatamente* la positività dell'essere e l'impossibilità del venir meno di tale positività essenziale²¹. Niente di tutto questo in Michelstaedter. È vero, come ha scritto Sergio Campailla, che la questione per Michelstaedter è «la Persuasione o la Rettorica. E *tertium non datur*»²², ma da ciò non mi

18 Oltre agli scritti maggiori, si vedano C. MICHELSTAEDTER, *Appunti di filosofia: I. Parmenide ed Eraclito*, in DANIELA DE LEO, *Mistero e persuasione in Carlo Michelstaedter. Passando da Parmenide ed Eraclito*, Lecce, Milella, 2003, pp. 69-105; ID., *Parmenide ed Eraclito – Empedocle. Appunti di filosofia*, edizione critica a cura di A. CARIOLATO ed E. FONGARO, Milano, SE, 2003.

19 Per l'appellativo riferito a Parmenide, cfr. PLATONE, *Teeteto*, 183e: «Parmenide mi pare che, secondo l'espressione di Omero, sia *per me venerando e terribile* insieme» (trad. ital. di C. Mazzarelli, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1991, p. 231)

20 PARMENIDE, fr. 6, 1-2.

21 Cfr. E. SEVERINO, *Essenza del Nichilismo*, nuova edizione ampliata, Milano, Adelphi, 1982, pp. 19-133.

22 S. CAMPAILLA, «Introduzione», in C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la rettorica*, Milano, Adelphi, 1982, p. 19.

pare segua necessariamente quello che Campailla vorrebbe seguisse, e cioè che «con Parmenide Michelstaedter ripete: “l’essere è, il non essere non è”»²³. Anche a dare per buona la niente affatto pacifica identificazione del binomio persuasione-rettorica con il binomio essere-nulla (e anzi, tanto più, quanto più si dà per buona questa identificazione) resta il fatto che Michelstaedter ci presenta *due alternative tra le quali scegliere*. E forse lo stesso Campailla, se fosse disposto a valorizzare maggiormente il senso e il valore di quell’”o” che pure, nel passo sopra citato, ha posto in rilievo, ne potrebbe convenire. Egli stesso, d’altra parte, aveva in precedenza rilevato con chiarezza che quello di Michelstaedter è un «*aut-aut*: o l’uomo prende consapevolezza del limite intrinseco alla propria condizione e affronta con animo intrepido il peso del suo dolore, o è condannato a sfuggire se stesso come un nemico»²⁴. Michelstaedter propone all’uomo *una scelta* tra persuasione e rettorica. Il nulla, in Michelstaedter, è escluso (ma, più che escluso, sarebbe più corretto dire che è condannato) perché *si decide di escluderlo*. Infatti, per Michelstaedter, decidersi per la rettorica è altrettanto possibile quanto decidersi per la persuasione. Di più, la persuasione è impossibile a realizzarsi, la rettorica ciò che vediamo di norma attuato. Ciò che Parmenide esclude è, viceversa, precisamente la possibilità di potersi decidersi per il nulla. Per il nulla, in senso radicale, è impossibile decidersi. Ed è, nel contempo, impossibile “volere” l’essere.

Tale possibilità di decidersi per il nulla è esclusa, con una forza e una radicalità teoretiche ancor maggiori di quelle dello stesso Parmenide, anche da Emanuele Severino, il pensatore che più di ogni altro ha saputo cogliere il senso essenziale del pensiero dell’Eleate. Severino (del cui discorso filosofico, stante la sua complessità teoretica, non è possibile parlare qui diffusamente²⁵) comprende bene che Parmenide è centrale per Michelstaedter, ma vede con altrettanta chiarezza che «proprio questa centralità è l’occasione di un equivoco smisurato» e che l’originalità di Michelstaedter «sta proprio nel modo in cui egli ha equivocato Parmenide»²⁶. Perché nel pensiero di Michelstaedter, diversamente da quel che accade in Parmenide, *l’immutabilità dell’essere è voluta, non dimostrata*. Ecco l’equivoco essenziale del Goriziano. Equivoco che, nel mentre segna la distanza tra

23 *Ibidem*.

24 S. CAMPAILLA, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 22.

25 Per un primo approccio al suo pensiero cfr. M. DONÀ, *Follia e verità del divenire. Il pensiero di Emanuele Severino*, in G. MICHELI – C. SCILIRONI [a cura di], *Filosofi italiani contemporanei*, Padova, Cleup, 2004, pp. 57-94; poi in E. SEVERINO, *Volontà, fede e destino*, a cura di D. Grossi, Milano, Mimesis, 2008, pp. 11-53.

26 E. SEVERINO, *La strada*, op. cit., p. 244 (nuova ediz., p. 243).

Michelstaedter e Parmenide, conferisce al primo autonomia e originalità speculativa rispetto al secondo. Anche nei confronti di Parmenide, insomma, Michelstaedter opera in modo interpretativo, servendosi dell'altrui pensiero al fine di rafforzare la propria convinzione teoretica di fondo e leggendolo alla luce della propria intuizione fondamentale.

Quando Michelstaedter rimprovera a Platone di avere «aperta la porta all'infinita retorica filosofica», perché ha teorizzato «*la stabilità dell'in-stabile*» (AC II, p. 155), o quando scrive che «dai giochi atletici del *Parmenide* τὰ πολλὰ esce nel *Sofista* colla palma vittoriosa: τὸ ἔν è morto per sempre e con lui il postulato dell'onestà filosofica» (AC II, p. 181), porta avanti certamente un'esigenza parmenidea (non rendendosi conto, per inciso, che τὰ πολλὰ va ricondotto τὸ ἔν, ossia che il parricidio platonico, autenticamente inteso, è un passo necessario del pensiero). Michelstaedter vorrebbe cioè che lo stabile fosse, appunto, autenticamente stabile. Ma, di nuovo, lo vorrebbe. E non si avvede che la stabilità dello stabile, lo stare dello stante, l'essere dell'essente, non sono qualcosa che la volontà debba o possa volere o rifiutare, poiché volerli o rifiutarli equivale a non riconoscerli per ciò che sono: stabilità, immutabilità, essere.

Non cogliendo questo, che è uno dei tratti decisivi della struttura dell'essere, il persuaso michelstaedteriano è destinato a riscattare il vivere rettorico solo nella misura in cui riesca a rendere attuale e completa la volontà di dominio. La persuasione è bene solo perché è intesa come la compiuta autorealizzazione della volontà di dominio, come l'unificazione e il dominio della totalità. Per questo il persuaso di Michelstaedter può relegare in secondo piano la retorica solo realizzando fino in fondo l'essenza violenta della soggettività, perché egli è essenzialmente *volontà* di essere in modo autentico. In questo senso, ancora, la persuasione è pace solo perché la conseguenza dell'atto del persuaso è la sua stessa autodistruzione, l'annullarsi della volontà nella conquista attuale della totalità del conquistabile. (Anche a questo proposito giova sottolineare, sia pure per inciso, la "grecità" di Michelstaedter, della quale si possono forse intravedere alcuni tratti "ellenistici", nella misura in cui essa propone costantemente un ideale di imperturbabilità come segno di autentica consistenza).

6. Il cammino, la pace, la morte

Nell'esprimere l'esigenza di un'esistenza qualitativamente superiore a quella della retorica, il persuaso è disposto a tutto: non importa "che cosa" si fa, ma "come" lo si fa; importa solo che ciò che viene fatto — qualsiasi

cosa sia — venga compiuto con persuasione: «questo che fai, come che cosa lo fai? — con che mente lo fai? tu ami questa cosa per la correlazione di ciò che ti lascia dopo bisognoso della stessa correlazione, la cui vicinanza non è in te prevista che fino a un limite dato, sicché, a te, schiavo della contingenza di questa correlazione, sia tolto tutto quando a questa cosa questa correlazione sia tolta; e tu debba altra cosa cercare e in balia della contingenza di questa metterti? O *sai cosa* fai? e quello che fai, che è tutto in te nel punto che lo fai, da nessuno ti può esser tolto? Sei persuaso o no di ciò che fai?» (PeR, p. 31). Se si intende agire in modo persuaso (e persuasivo) è necessario agire come se il proprio gesto fosse il tutto e decidesse, nell'attimo, della totalità dell'essere. Ciò implica la necessità di non curarsi del proprio bisogno, e la conseguente possibilità (o necessità), per il persuaso, di trovarsi a fare i conti con la (propria) morte.

Rapporto paritario, quello tra il persuaso e la morte, perché la morte non gli può togliere nulla, visto che la totalità di ciò che esso è si gioca per intero nell'istante stesso della persuasione. Al rettorico, viceversa, la morte può togliere tutto, perché il rettorico consegna integralmente il proprio essere al futuro, e ciò che l'evento mortale, sopraggiungendo, spazza via è per l'appunto la possibilità di futuro. Vivendo esclusivamente per e nel presente, il persuaso è, nelle intenzioni di Michelstaedter, definitivamente salvo dal timore della morte e da ogni altra paura. Egli ha tutto qui ed ora e non aspetta nulla: chi dunque potrebbe togliergli qualcosa o riuscire a minacciarlo? E tuttavia anche questa strada, istantaneamente totalizzante, ha di fronte a sé, ancora una volta, solo la morte: «tu dici che sei persuaso di quello che fai, avvenga che può? — Sì? — Allora io ti dico: domani sarai morto certo [...], domani è finito tutto — fra 24 ore è la *morte*» (PeR, pp. 31-32). Se è pur vero che in Michelstaedter «non esistono due modi per realizzare la propria interiorità ancorché in direzioni opposte, ma *uno solo* che minaccia continuamente di annullarsi»²⁷, è altrettanto vero che però l'uomo è libero di decidersi per una vita che *non* gli consenta di realizzare la propria interiorità: l'uomo è libero di decidersi per l'inautenticità, per la rettorica; e dunque è libero, in ogni caso, di optare per il nulla; la morte, tuttavia, è la possibilità più propria del persuaso anche dal punto di vista dell'autenticità individuale.

Alcuni tra i lettori di Michelstaedter, viceversa (e in misura crescente con l'andare degli anni) hanno interpretato diversamente questo punto. Gaetano Chiavacci, ad esempio, scrive che «la persuasione non è la mor-

27 S. CAMPAILLA, *Michelstaedter lettore di Ibsen*, in «Lettere italiane», 1, gennaio-marzo 1974; poi in Id., *Scrittori giuliani*, Bologna, Patron, 1980, p. 68.

te, anche se è quella vita che non teme la morte»²⁸, così che «vivere la bella morte non è dunque l'attimo in cui cessa per sempre la nostra vita fisica, ma è tutta la vita concentrata in una coerente unità, in un presente fuori del tempo, in quanto è vissuta senza l'attesa del futuro, senza la paura della morte»²⁹. Joachim Ranke nota a sua volta che senz'altro «l'Esser-se-Stesso si effettua [...] in rapporto alla morte»³⁰, ma che ciò «non vuol dire, come la "via alla persuasione" insegna senza possibilità di dubbi, attuazione dell'"ultimo presente"»³¹. Ciò che le pagine seguenti intendono mettere in rilievo è, invece, proprio la legittimità di quei dubbi che Ranke esclude con tanta sicurezza. Nell'istante cruciale della persuasione, mettendo in gioco la totalità, il persuaso si rende eternamente presente consegnandosi alla morte.

Il rettorico è già sempre morto, perché consegna la vita al timore della morte. Il persuaso, invece, che non teme la morte, è pronto ad affrontarla ad ogni istante e *vive ogni istante vedendo, oltre quello, nulla*: ogni istante è l'istante stesso della (propria) morte. Tutto, per il persuaso, è presente, proprio perché tutto accade nell'istante stesso dell'annientamento. La morte, dunque, non toglie nulla alla vita persuasa, perché la morte toglie solo ciò che ha séguito. E il persuaso non ha alcun séguito, non si continua affatto. Ma *chi* è persuaso?

Persuasato è colui che vive solo di stesso, colui che si mostra capace di unificare in sé la totalità dei diversi e di ristabilire in sé l'unità del tutto. È il soggetto, dominatore onnipotente del Tutto. Il dio che apre l'esistenza e che, nell'aprirla, la fonda. «Non c'è cosa fatta, non c'è via preparata, non c'è modo o lavoro finito pel quale tu possa giungere alla vita, non ci sono parole che ti possano dare la vita: perché *la vita è proprio nel crear tutto da sé, nel non adattarsi a nessuna via*: la lingua non c'è ma devi crearla, devi crear il modo, devi crear ogni cosa: per aver tua la tua vita» (PeR, p. 61, corsivo mio). Nella vita persuasa vive l'individualità assoluta, si realizza l'apertura assoluta del senso. Come ha bene scritto Antonio Piromalli, «la filosofia per Michelstaedter era problema dell'individuo,

28 G. CHIAVACCI, *Carlo Michelstaedter e il problema della persuasione*, op. cit., p. 142.

29 *Ivi*, p. 143.

30 J. RANKE, *Das Denken Carlo Michelstaedters. Ein Beitrag zur Italienischen Existenzphilosophie*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XV, 1961, I; trad. ital. di D. Faucci, *Il pensiero di Carlo Michelstaedter. Un contributo allo studio dell'esistenzialismo italiano*, in «Giornale critico della Filosofia italiana», XLI, 1962, 4, p. 532.

31 *Ivi*, p. 536.

quale era stata per Ibsen, Nietzsche, Stirner, Dostoevskij, ma per il pensatore goriziano non si trattava di compiere una ricerca impersonale lungo le coordinate dei metodi della filosofia ufficiale»³², bensì di condurre in porto «la ricerca dell'autenticità, dell'individualità, dell'essere totale»³³, tendendo «a un processo di liberazione umana»³⁴. In questo senso, scrive ancora Piromalli, «il Michelstaedter volle, in primo luogo “essere”, consistere, affermare la vasta solitudine dello spirito»³⁵. La ricerca filosofica, in Michelstaedter, coincide con la vita stessa: identità senza residui di pensiero e vita, come si è detto. Solo questa essenziale identità consente il raggiungimento della vita autentica, ma in essa va rintracciata anche la ragione ultima del suicidio di Michelstaedter. Per nessuno, come per Michelstaedter, valgono le parole di Cesare Pavese, quando scrisse che «l'insufficienza dell'entusiasmo giovanile consiste nel rifiutarsi in sostanza a riconoscere i propri limiti»³⁶: il suicidio scaturisce appunto, in Michelstaedter, dallo scacco che la volontà di identità senza residui tra il sé empirico e l'Assoluto non può non subire. Perché «essere giovani è non possedere se stessi»³⁷.

La vita persuasa è l'atto incausato con il quale il persuaso, aprendo da sé il proprio cammino, apre insieme la possibilità dell'accadere del tutto. Il che implica due importanti conseguenze, che mette conto indicare. Da un lato significa che l'unico accadimento autentico non può che risolversi nella totale assenza di accadimento, che la parola del persuaso è parola che risuona nel silenzio nell'istante stesso in cui si fa essa stessa silenzio (perché si dia accadimento è infatti necessario che qualcosa preesista a ciò che accade e che qualcosa sopravviva all'accadere; ma ciò che sta prima e dopo il persuaso, propriamente, *non-è*). Dall'altro lato (e di conseguenza) significa che il persuaso è il creatore *ex nihilo* del tutto nell'istante stesso in cui si pone come l'annientatore della totalità. Per questo la persuasione non può che presentarsi come momento assoluto e assolutamente incomunicabile. Parlarne è possibile, in qualche modo, solo in negativo, delimitandone i confini per mezzo dell'indagine di ciò che essa *non è*. Di qui, tra le altre cose, la rilevanza che acquista l'analisi dei momenti in cui la retorica si costituisce (come proverò a mettere in chiaro nella seconda

32 A. PIROMALLI, *Michelstaedter*, op. cit., p. 62.

33 *Ivi*, p. 87.

34 *Ivi*, p. 29.

35 *Ivi*, p. 39.

36 C. PAVESE, *Il mestiere di vivere (1935-1950)*, nuova edizione condotta sull'autografo, a cura di M. Guglielminetti e L. Nay, Torino, Einaudi, 1990, p. 149.

37 *Ivi*, p. 150.

parte del volume). Non mi sembra azzardato, da questo punto di vista, leggere tutta la filosofia di Michelstaedter come una sorta di persuasiva *fenomenologia della retorica*: i confini dell'autenticità possono essere indicati solo per mezzo di una sorta di teologia negativa che analizzi le forme dell'inautenticità (la quale, a ben vedere, è l'unica modalità di esistenza con la quale abbiamo a che fare). Non molti anni dopo Michelstaedter, uno dei poeti più significativi del Novecento doveva ribadire il senso della negatività come confine ideale di un'autenticità più agognata che conseguibile con queste parole: «Codesto solo oggi possiamo dirti, / ciò che *non* siamo, ciò che non vogliamo»³⁸ La sottolineatura dei due «non», da parte di Montale, non fa che rimarcare una volta di più l'inevitabilità, sino a che si permanga all'interno del tentativo di comunicazione, di rifugiarsi, in un modo o nell'altro, nell'esplicitazione negativa dell'autentica realtà.

La vita autentica si pone come creazione assoluta e incomunicabile; la vita inautentica, viceversa, percorre e ripercorre sempre di nuovo le vie già segnate, i cammini già percorsi da altri, si aggira intorno a quelli che la retorica indica, appropriatamente, come “luoghi comuni”: «*i luoghi per dove* passa il viandante sono per lui *luoghi comuni*. Delle cose che sfiora, delle cose su cui si poggia per proseguire, che cosa sa egli come vivano e che vogliono e che siano?» (PeR, p. 109).

Lungi dal conservare la padronanza di sé e delle cose, l'uomo rettorico «cammina rispettabilmente per le vie battute» (AC II, p. 149) e si consegna ad esse. La via della persuasione, al contrario, anziché rimarcare le proprie orme su quelle già impresse da altri lungo sentieri troppo frequentati, «non è corsa da “omnibus”, non ha segni, indicazioni che si possano comunicare, studiare, ripetere [...]: la via della persuasione non ha che questa indicazione: non adattarti alla sufficienza di ciò che t'è dato. I pochi che l'hanno percorsa con onestà, si sono poi ritrovati allo stesso punto, e a chi li intende appaiono per diverse vie sulla stessa via luminosa» (PeR, p. 62). Compito del persuaso è dunque quello di «aprirsi da sé la via» (PeR, p. 62) e di vivere costantemente «come se fosse certa dopo la morte: *e nell'oscurità crearsi da sé la vita*» (PeR, p. 33), «*permanere*» (PeR, p. 34): solo a queste condizioni diventa possibile una vita che non sia costretta a fondarsi sull'inautenticità del bisogno, una vita che sfugga alla stretta della

38 E. MONTALE, *L'opera in versi*, a cura di R. Bettarini e G. Contini, Torino, Einaudi, 1980, p. 27. Delle notevoli affinità esistenti tra Michelstaedter e Montale la critica non s'è mai occupata analiticamente, e credo potrebbe essere un terreno d'indagine fecondo; qualche accenno si trova in S. CAMPALLA, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 72, e in M. CERRUTI, *Carlo Michelstaedter*, op. cit., pp. 156 e 175.

rettorica. Ma è davvero “possibile”, tutto questo? Non stiamo forse dimenticando, in questo modo, la struttura iperbolica dell'autenticità?

7. *Lo scacco*

È appunto l'iperbolicità strutturale della persuasione a far sì che la possibilità della morte, presenza costante dinanzi all'atto decisivo del persuaso, si traduca in un morire effettivo. Se è vero che la parola della persuasione non può che scaturire dal silenzio (perché nulla, propriamente, “è” prima del persuaso) è altrettanto vero che il suo realizzarsi è, di nuovo, immediatamente silenzio (in un senso forse più profondo, perché nulla, propriamente, “è”, dopo od oltre il persuaso).

La persuasione non riesce a consistere (come pure vorrebbe) perché si pone come immediato autoglimento: *l'atto decisivo del persuaso è l'atto della sua morte*; l'atto che fonda la persuasione è insieme quello che pone in opera l'annullamento della persuasione stessa: la fonda nel mentre l'affonda. *Essere il tutto è possibile solo a condizione di annullare la coscienza che vuole l'identità tra se stessa e il tutto. L'appagamento della volontà, raggiunto attraverso il conseguimento della totalità dei voluti (ossia del “voluto” in quanto tale), coincide con l'estinzione del volere in quanto tale. Questo il senso radicale e sotterraneo dell'asserto con il quale Michelstaedter esplicita l'ideale ed iperbolico cammino verso la persuasione: «δι'ἐνεργείας ἐς ἀργίαν, attraverso l'attività all'inerzia» (SV, p. 766; PeR, p. 49). Lungo tale percorso e al termine di esso, il persuaso riesce a dare concretezza alla divinità individuale del Soggetto solo ponendosi come colui che non vive più. Un non-vivere-più, il suo, che è piuttosto un esito inevitabile, quasi non voluto eppure necessariamente richiesto, che un consapevole tentativo di realizzazione di una sorta di ascesi. Tra le altre cose, infatti, il persuaso non si propone di rinunciare ad alcunché — come sarebbe proprio d'una vita ascetica — perché la sua apparente rinuncia al mondo delle differenze avviene solo in vista di una liberazione dai legami che gli impediscono il possesso autentico della totalità dei diversi. Sì, che, quando si nota che la vita del persuaso non è vita, che la sua strada non è una strada, che il suo bisogno è l'assenza stessa dei bisogni, che il suo volere autentico è il tacere della volontà — che, insomma, «la sua vita non è un procedere ma un permanere» (AC II, p. 173) — non si deve scordare che tutto questo ha luogo all'unico scopo di prendere possesso della totalità delle cose nell'imporsi dell'autentica valenza del proprio in-sé. Anche l'inevitabile morte del persuaso deve essere letta in questo contesto.*

Nonostante le non infrequenti oscillazioni di Michelstaedter al riguardo, mi pare non sussistano dubbi ragionevoli: il persuaso *non-è-più*, la pienezza e l'autenticità dell'esistenza coincidono con il non-esistere-più. *La vita è dunque inevitabilmente rettorica, in quanto è l'inoltrpassabile volere se stessa da parte della volontà.* La persuasione, in quanto tenta di negare quella volontà di continuare nella quale la vita si illude di consistere, è l'atto in cui la vita stessa viene estinta. Il soggetto finito, come si è anticipato, si vuole infinito, ma non riesce ad esserlo se non autodistruggendosi come soggetto, annullando nella pace immobile della totalità attualmente raccolta la propria finitezza empirica. Il persuaso realizza la propria essenza nell'attimo presente, in un qui-ed-ora che oltrepassa i confini della temporalità e dello spazio per acquistare i connotati dell'eterno. Ma, *in quanto vive l'immensità dell'attimo, il persuaso abbandona le vie dello spazio e del tempo.* E, appunto in quanto non vive più nello spazio e nel tempo, egli non vive affatto, perché la vita è vita in quanto essenzialmente contrassegnata dalla spazio-temporalità. La vita è appunto (e in questo Michelstaedter si accorda con la persuasione di fondo dell'intero pensiero occidentale) la persuasione che lo spazio e il tempo costituiscano i confini del vivere³⁹.

La vita del persuaso è morte: annullamento della coscienza. Infatti «se tu vuoi vivere: esser vivo, tanto non devi voler continuare. Ciò che vive non si continua ma è, non chiede diritti ma ha: se la tua vita è il diritto di vivere, questo diritto è identico col “dovere” di non voler continuare» (SV, p. 722), perché la vita autentica deve essere in grado di negare la dipendenza, la correlazione: ma è appunto nella correlazione che la vita empirica si declina, sì che *negare la rettorica equivale a negare la vita come tale*, ad annullarsi: «fino a che chiedi di “perdurare” nella pace, chiedi un'illusione quanto è illusione il cielo riflesso nel tuo specchio: pace avrai se non la chiederai per perdurare — che allora non la chiederai più ma *ti annullerai nella pace.* E non sarà più la tua pace ma sarà “Pace” perché *la tua persona non ci sarà più a esser turbata.* Non a contemplare ma a vivere sei nato perché tu possa tornare alla pace» (SV, p. 784, corsivo mio). L'attualità totalizzante della persuasione è la stessa attualità *dell'ultimo* presente. Oltre il quale: nulla. Se si dà persuasione, essa deve coincidere con un'attualità che, in quanto non ha e non può avere nulla al di là di sé, si identifica con il proprio

39 Una sintetica, ma incisiva, interpretazione del senso della temporalità per l'Occidente è in E. SEVERINO, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, seconda edizione ampliata, Roma, Armando, 1981, pp. 26-35. La fondazione radicale di quella interpretazione e la sua articolazione si trova negli scritti teoretici maggiori del filosofo, da *La struttura originaria* (1958) a *Oltrepassare* (2007).

annientamento. Il giorno del quale vale davvero la pena di parlare, scrive Michelstaedter, non è un giorno qualsiasi: è il giorno del giudizio, perché in esso tutte le cose giungono «alla crisi, alla gran febbre, all'ultimo presente» (AC, II, p. 177). Ma all'uomo della retorica manca il coraggio per fissare lo sguardo su tutto questo. Noi, uomini della retorica, «vogliamo parlare dell'oggi, dell'ieri, del domani e allora ci serve l'idea del giorno: l'idea di tutti i giorni — ché il giorno del giudizio non ci servirebbe. - Così possiamo parlare a sufficienza d'ognuno dei giorni che nascono e muoiono per rinascere e rimorire, che sono e non sono, e possiamo dirne cosa più ci piaccia» (AC II, p. 177). Solo il giorno del giudizio persuade davvero, perché solo esso non consente la continuazione indefinita dei giorni e il loro tedioso, indefinito ripetersi.

L'ammonimento di Michelstaedter non lascia spazio a dubbi o a indecisioni (a meno che non si voglia, come tutte le cose che vivono sembrano volere, perpetuare l'inautenticità rassicurante della retorica): «non può continuare a volere (= voler continuare) quello che ha rifiutato πάντα per la volontà dell'έν και πᾶν, e che ora vede risolversi in niente questo ultimo valore come ultima finzione della sua stessa volontà: poiché ora egli vuole il niente, i. e. non vuole più» (SV, p. 799). E noi sappiamo bene quale legame inscindibile consegna la vita alla volontà — onde il non volere più del persuaso non può che coincidere con l'estinzione della sua stessa vita.

Restaurare l'unità spezzata, risanare la differenza, totalizzare in sé la molteplicità degli enti significa non vivere più. La pace che il persuaso raggiunge è la pace notturna della morte, la «pace dell'incoscienza» (SV, p. 785). Solo in questa prospettiva acquistano significato le affermazioni che sono state citate poc'anzi, e tutte le altre che (numerossime nelle pagine di Michelstaedter) ribadiscono che «la volontà dell'assoluto si riduce alla negazione di me stesso, all'ἀργία» (SV, p. 803): è impossibile uscire dal mondo della volontà, «poiché questa volontà è la mia essenza»: posso tentare di abbandonarla solo «con la negazione di me stesso» (SV, p. 803), poiché «l'assoluto non è che la negazione di tutte le forme della volontà dell'assoluto» (SV, p. 809). Altrove Michelstaedter spiega che «questo "io" divino è il nostro "io" vivente nella sua esistenza libera e assoluta, verso il quale tendiamo e di fronte al quale sentiamo la nullità della nostra vita relativa e che sappiamo di non poter raggiungere che nel momento che rinunciamo al nostro "io" nell'annullamento della nostra vita» (SV, p. 829, corsivo mio). Ogni istante della vita persuasa è teso «a consistere nell'ultimo presente» (PeR, p. 49): in esso il persuaso non può che fare «di sé stesso fiamma» (PeR, p. 49) raggiungendo, ad un tempo, la persuasione e la pace.

Non a caso Michelstaedter, ventitreenne, si suicida. Un gesto che riconduce diritto alla limitatezza che pure era ciò che si voleva ad ogni costo oltrepassare e sconfiggere, alla retorica violenta dalla quale pure ci si voleva liberare. La negazione del limite messa in atto dal persuaso segna un'ulteriore e definitiva ricaduta nella limitatezza. E di ciò Michelstaedter sembra essere consapevole.

L'assoluto, al quale il persuaso tenta di porre mano, è esso stesso un frutto della volontà. Per conoscere la volontà, dovrei essere assolutamente; ma, per essere assolutamente, dovrei smettere di volere. La volontà d'assoluto è l'autodistruzione della volontà: «io sento che per conoscere l'essenza della volontà del mondo, l'assoluto, dovrei essere assolutamente, e per essere non dovrei volere, ma se non volessi non avrei alcuna coscienza» (SV, p. 715). La volontà dell'assoluto è la «volontà che nega se stessa nel momento che si afferma» (SV, p. 836).

L'abbondanza di citazioni testuali (che potrebbero peraltro moltiplicarsi agevolmente a conforto di questa ipotesi ermeneutica) trova una sua ragion d'essere nella distanza che la mia interpretazione assume nei confronti della critica michelstaedteriana. Va detto, infatti, che la critica si presenta divisa tra quanti hanno interpretato il suicidio di Michelstaedter come l'estrema fedeltà di un pensatore al proprio dettato teoretico, e quanti invece lo leggono come il momentaneo cedimento di un pensatore vitale che aveva invece sostenuto con decisione estrema la necessità di una vita che fosse autenticamente vissuta e che aveva bollato il suicidio stesso come una vera e propria "rettorica della morte". La polemica, sin dai tempi ormai lontani delle prime pagine che sono state scritte su Michelstaedter uomo e filosofo, che furono pubblicate appena diciannove giorni dopo la sua morte, autore Giovanni Papini⁴⁰, si è spinta sino ai nostri giorni, con una netta prevalenza dei sostenitori della seconda ipotesi. Da rilevare, nell'articolo di Papini (oltre alla sorprenderne tempestività: Michelstaedter si era tolta la vita, come si è detto, solo diciannove giorni prima dell'uscita dell'articolo) un fatto curioso: Papini confessa apertamente al lettore di non avere letto un solo rigo degli scritti di Michelstaedter, e di parlarne soltanto per averne a sua volta sentito parlare. La rapidità dell'interesse papiniano è già un segno, letta alla distanza, del destino che doveva accompagnare a lungo Michelstaedter: mai completamente dimenticato o messo da parte, eppure

40 G. PAPINI, *Un suicidio metafisico*, in «Il resto dei Carlino», 5 novembre 1910. L'articolo è stato poi ripubblicato in *Id.*, *Ventiquattro cervelli*, Ancona, Puccini, 1912; 2^a ediz., Milano, Studio editoriale lombardo, 1917, pp. 170-176; ancora in *Id.*, *Gli amanti di Sofia*, Firenze, Vallecchi, 1932, e si legge ora in *Tutte le opere di Giovanni Papini*, nel volume *Filosofia e letteratura*, Milano, Mondadori, 1961, pp. 817-822.

troppo raramente letto e pensato con l'attenzione che merita. Papini, lettore mancato di Michelstaedter, è già la premonizione di questo ambiguo destino. Ciò che lo colpisce soprattutto, più che il pensiero in sé, è il gesto suicida. Rileva così che il suicidio è ormai «storia di tutti i giorni; costume comune, fin quasi volgare, moda giovanile - da Werther in poi»⁴¹; ma sottolinea subito che «il suicidio di Michelstaedter è assolutamente diverso [...] da tutti quelli che apprendiamo ogni giorno»⁴². Ciò che maggiormente dà da pensare a Papini, è la motivazione del suicidio di Michelstaedter. Non si riesce infatti a vederne una ragione esterna: non è un suicidio causato dalla povertà, né da malattia o disgrazie, e neppure un suicidio per amore. Insomma: Michelstaedter «non s'è ucciso per nessuna delle ragioni per le quali si uccidono di solito gli uomini. Egli, al pari di pochissimi e rarissimi uomini che lo hanno preceduto, s'è ucciso per accettare fino all'ultimo, onestamente e virilmente, le conseguenze delle sue idee — s'è ucciso per ragioni metafisiche; s'è ucciso perché ha voluto afferrare e possedere, nello stesso momento — vigilia della morte, il meglio della sua vita»⁴³. Un giudizio, quello di Papini, che condiziona largamente le successive letture dell'opera michelstaedteriana. Con esso, per ragioni che sono però totalmente differenti da quella addotta da Papini, sostanzialmente concordo. È evidente però che un giudizio è anche le proprie ragioni, ed è per questo che si tratta, propriamente, di una *concordia discors*. La lettura del pensiero michelstaedteriano che propongo in queste pagine intende infatti trascendere entrambe le alternative indicate più sopra, rintracciando la necessità della morte del Goriziano nella essenziale contraddizione della volontà con se stessa. Una contraddizione che, prima di passare negli scritti, dovette appartenere all'uomo Michelstaedter.

Non intendo, in questa sede, porre la questione dei passi (non molto numerosi, per la verità) che potrebbero contraddire la mia ipotesi interpretativa. Quei passi ci sono, non c'è dubbio. D'altra parte Michelstaedter è pensatore in fieri, a tratti incerto sulla direzione da percorrere. L'insieme dei suoi appunti, inoltre, pur appartenendo a un arco di tempo limitato, investe anni che sono naturalmente pervasi da una continua evoluzione spirituale e di pensiero: dai 18 ai 23 anni d'età, cinque anni nei quali Michelstaedter scrive la quasi totalità delle sue pagine.

41 G. PAPINI, *Un suicidio metafisico*, in *Ventiquattro cervelli*, 2^a ediz., Milano, Studio editoriale lombardo, 1917, p. 170. Dell'opera è stata pubblicata di recente una nuova edizione, con una Postfazione di G. Cattaneo, presso le Edizioni dell'Alta (Roma, 2007).

42 *Ivi*, p. 172.

43 *Ivi*, p. 170.

Il problema, premesso questo, è allora quello di vedere in che misura le pagine che sembrano indicare nel suicidio una vera e propria “rettorica della morte” trovino posto nell’architettura complessa, ma certamente non indecifrabile, del pensiero michelstaedteriano. Il punto è che, in tale architettura, considerata nella sua interezza, quei passi non trovano posto affatto: l’identificazione della vita autentica con il non-vivere-più è la sola interpretazione plausibile e non-contraddittoria che i testi consentano (nonostante proprio essa possa apparire, a prima vista, la tesi autenticamente contraddittoria). Ciò sia detto al fine di segnare la distanza tra la mia ipotesi e i tentativi, più o meno acrobatici, di salvare dalla bolla del suicidio un pensiero che sembra volersi porre, tutto al contrario, come l’unico autenticamente vitale.

I fautori del vitalismo ad ogni costo fondano le loro argomentazioni su due tesi principali, entrambe in diversa misura suffragate dai testi michelstaedteriani. La prima: che darsi volontariamente la morte significa cedere ancora una volta alla volontà di continuare. La seconda: che ciò che Michelstaedter propone con la figura dell’ultimo presente del persuaso è un presente capace di vivere “come-se” fosse certa dopo la morte e capace di agire in modo conseguente. Entrambe le tesi, tuttavia, a me sembrano fallaci — anche se resta vero, ripeto, che la loro fallacia è ampiamente suggerita dagli scritti stessi di Michelstaedter.

Per quanto concerne la prima di esse, si può osservare che è vero che darsi volontariamente la morte potrebbe assumere il senso di un estremo artificio escogitato per alleviare il dolore della vita rettorica; la morte, in questo senso, verrebbe intesa come la coscienza dell’assenza del bisogno invece che come l’assenza della coscienza stessa. Ma è altrettanto vero (ed è ciò che va sottolineato) che ad intendere la morte come coscienza della mancanza assoluta del bisogno è solo il rettorico; il persuaso, dal canto suo, sa bene quale sia la morte che gli sta di fronte e quale ne sia l’autentico significato; non si illude certo, perciò, di conseguire, per mezzo di essa, una situazione *coscienziale* che lo ponga di fronte alla consapevolezza del non-esserci-più del bisogno.

Per quanto concerne la seconda, può essere proposto un duplice ordine di considerazioni, il primo relativo alla figura del “come-se” e al suo significato autentico, il secondo relativo alla figura stessa del persuaso e della persuasione. Da un lato, infatti, vivere come-se fosse certa dopo la morte può significare due cose: o il “come-se” è saputo come tale dalla coscienza che lo vive, e allora è un *bluff*, l’ennesima maschera indossata dalla individualità rettorica pur di continuare a perpetuare la propria illusione; oppure il “come-se” *non* è saputo come tale, nel quale caso, per

la coscienza persuasa che lo sta vivendo, esso è l'ultimo presente che ha dinanzi a sé solo l'annientamento, la morte; e l'inciampo che lo faccia diventare un passato, e che perciò lo smascheri come falsamente ultimo, equivale ad una immediata ricaduta nella retorica del bisogno. Dall'altro lato, il carattere iperbolico della persuasione (e di ogni assoluto che essa possa in qualsiasi modo simboleggiare) ne fa qualche cosa di costitutivamente irraggiungibile, un ideale normativo (come le pagine precedenti spero siano riuscite a mostrare); contenuto concreto di questo ideale è, per l'appunto, il possesso attuale della totalità da parte del persuaso, il quale, in ciò, giunge a identificare se stesso con la stessa totalità dell'essere che è attualmente presente. Ora, identificandosi con la totalità ed estinguendo con ciò la volontà, il soggetto persuaso rinuncia ad essere sé stesso: la volontà che rinuncia a volere, infatti, non è nemmeno più volontà. Michelstaedter, al proposito, è del tutto esplicito: vivere autenticamente significa non vivere più affatto. Il persuaso è il creatore assoluto perché solo in questo modo può proporsi la realizzazione del massimo del dominio concreto, ma il massimo del dominio e della potenza suppongono la morte dell'individualità empirica, l'annientamento dell'individuo. Se qualcosa al persuaso può restare, essa è l'immobilità, la pace, il nulla — non certo la vita, che è sempre movimento, guerra, violenza.

Il tentativo del persuaso di togliere «la violenza dalle radici» (PeR, p. 43) è un tentativo radicalmente e costitutivamente violento, in quanto fondato sulla volontà di asservire al soggetto la totalità dell'asservibile. Il tentativo (violento) di raggiungere la quiete dell'immobilità, può conseguire il voluto solo nella misura in cui mette in gioco e sacrifica la vita del violentatore medesimo.

L'essere, in questa filosofia spigolosa, è il nulla stesso, e il senso del suicidio di Michelstaedter sta proprio nel «cogliere la pienezza del presente assoluto nella morte, negare il limite»; suicidandosi, tuttavia, «egli soccombe proprio al limite, si piega all'empirico e sostituisce alla retorica della vita la retorica della morte, o meglio *la persuasione in lui è essa stessa retorica, dato che l'essere, in questa filosofia dell'immanenza assoluta, è il nulla*»⁴⁴. Essere persuasi significa abbandonare del tutto la retorica: il suicidio è il tentativo di questo abbandono⁴⁵. Ma il persuaso, in quanto *volontà* di essere autenticamente, è destinato alla sconfitta. Perché quello

44 M. F. SCIACCA, *La filosofia oggi*, op. cit., p. 56.

45 Sul suicidio inteso come «fenomeno di energica affermazione della volontà» e come contraddizione della volontà di vivere con se stessa, cfr. A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 69, trad. ital. cit., vol. I.

che egli vuole implica, per poter essere conseguito, l'estinzione del volente e della volontà stessa: l'estinzione della vita, l'annientamento dell'essere. Il persuaso muore pur di poter vivere autenticamente.

Se questo è vero, dunque, *l'alternativa di fronte alla quale l'individuo si trova non è quella tra la vita e la morte, bensì quella tra due diverse facce della morte*. Una morte inautentica: quella del rettorico, la morte che l'individuo muore continuamente consegnandosi alla relazione, alla dipendenza. E una morte autentica: quella del persuaso, la «bella morte» (DS, p. 86) per la quale «non c'è futuro» (DS, p. 85); promessa come «l'aurora d'un nuovo giorno» (PeR, p. 47), come il conseguimento della «vita universale» (EP, p. 383), di quella vita che è in senso autentico «un'opera d'arte» (EP, p. 203), essa si traduce infine e inevitabilmente in quel «cercar libertà nella morte» (EP, p. 203) che è l'esito e il senso profondo della filosofia e della vita di Michelstaedter. L'uomo michelstaedteriano è in ogni caso di fronte alla morte⁴⁶. L'alternativa che in effetti gli si presenta è tra morire continuando e morire non continuando più; e il persuaso sceglie la morte senza continuazione, perché «cedere sarebbe la disgregazione, la morte dell'individuo che pur così ottenesse di continuar la vita sotto altra forma. Di fronte a questa morte nella vita la morte materiale: la dissoluzione totale della coscienza, è piccola cosa. La prima è madre del dolore continuo della morte di sé, l'altra uccide senza dar dolore» (SV, p. 707).

Lo scacco è lo scacco della volontà. È perché vuole essere che il persuaso-Michelstaedter, nella suprema identità tra il sapere e la vita, giunge alla (propria) morte. La salvezza è nelle sue mani, ma egli non sa mantenerla. Guardasse con attenzione, egli vedrebbe l'essere e l'impossibilità del nulla. Ma l'ansia del possesso autentico lo distoglie dalla contemplazione, così che egli crede che l'essere abbia bisogno di essere voluto. E non si avvede che è appunto volendolo che non lo si riconosce per quello che è. E che, anzi, la volontà è sempre volontà del nulla.

46 Per il nesso tra l'essere consegnato alla morte dell'uomo michelstaedteriano e l'essere-per-la-morte heideggeriano si veda, più oltre, il capitolo «Essere per il nulla», che riprende alcune considerazioni che ho proposto al riguardo in *Essere per il nulla. Note su Michelstaedter e Heidegger*, in «Studi goriziani», LIX, gennaio-giugno 1984, pp. 7-44.



PARTE SECONDA

FENOMENOLOGIA DELLA RETTORICA

«“Meglio fare una cosa qualsiasi che nulla” —
anche questo principio è una regola per dare il
colpo di grazia a ogni educazione
e ogni gusto superiore».
(F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, § 329).



I LA SCIENZA

«Non ci siamo, non ci siamo assolutamente.
Lei ha la tendenza a sommare. Ma bisogna
anche sottrarre. Non basta integrare, occorre anche
disintegrare. È la vita. È la filosofia.
È la scienza. E il progresso, la civiltà».
(E. IONESCO, *La lezione*).

1. *Le illusioni del sapere scientifico: critica al concetto di oggettività.*

Sino a questo punto è emerso, tra le altre cose, che la retorica coincide con il perpetuarsi della dipendenza dal bisogno. L'individuo, in questo gioco inesauribile, conosce «le ore degli spaventi» e il «ghigno sarcastico» delle cose (PeR, pp. 22-23). La sua vita, proprio in quanto è preda della relazione e della dipendenza, è contesa dalle forme dell'impotenza, e per questo l'uomo trascorre i propri giorni in un'alternanza di «rimorso», «malinconia» e «noia», «paura», «ira», «dolore», infine «gioia "troppo" forte» (PeR, pp. 25-27), minacce continue all'illusione di esistere, smascheramenti di quel «sordo continuo misurato dolore che stilla sotto a tutte le cose» (PeR, p. 23): minacce di morte e di oscurità infinita.

La scienza è uno dei mezzi attraverso i quali l'uomo intende alleviare la condizione angosciata propria del vivere, procurandosi, con la minore fatica possibile, ciò di cui crede di aver bisogno per poter continuare a vivere. E però *procurare all'uomo ciò ch'egli vuole significa mantenerlo nella sua illusione*, imprigionarlo sempre di più e sempre di nuovo nella catena della dipendenza. Onde la scienza si rivela costitutivamente incapace di comunicare all'uomo la persuasione, in quanto lo riconsegna a quella dipendenza dalle cose nella quale abbiamo rintracciato l'inautenticità (e dunque la condannabilità, dal punto di vista di Michelstaedter) della retorica. La scienza è dunque immediatamente e senza residui *rettorica scientifica* e violenza, tanto nel suo statuto quanto nella sua prassi, nel suo linguaggio, nei suoi esecutori.

Pretesa fondamentale della scienza moderna, secondo Michelstaedter, è quella di avere «rimessa sul terreno positivo» la filosofia con i suoi vaneggiamenti e le sue «esaltazioni metafisiche» (PeR, p. 74). E ciò in forza di un proprio presunto criterio oggettivo di accesso alle cose. Ma è proprio questo, per Michelstaedter, il suo errore fondamentale, poiché si tratta di una presunzione che deriva dal non avere compreso che, essendo la vita identica all'aver-bisogno, qualsiasi esperienza non può che essere l'esperienza della mia mancanza, e l'oggettività scientifica è destinata a rivelarsi sempre di nuovo come una chimera. Si dà soltanto un'esperienza soggettiva, ossia un'esperienza letta dal soggetto attraverso gli occhi del proprio bisogno determinato: «S'io ho fame la realtà non mi è che un insieme di cose più o meno mangiabili, s'io ho sete, la realtà è più o meno liquida, e più o meno potabile, s'io ho sonno, è un grande giaciglio più o meno duro. Se non ho fame, se non ho sete, se non ho sonno, se non ho bisogno di alcun'altra cosa determinata, il mondo mi è un grande insieme di cose grigie ch'io non so cosa sono ma che certamente non sono fatte perch'io mi rallegri» (PeR, p. 76).

Le cose, di per sé, altro non sono che una uniformità indifferente, anima, una nebbia che per me non ha alcun senso. Il senso (*ogni* senso) viene fornito ad esse dal mio interesse, il quale, a sua volta, è determinato dal mio bisogno: «il punto teoretico è l'atto del mio guardare, e può girare dove anche io voglia fra la varietà delle cose: sempre sarà in lui l'*entelecheia* delle cose guardate, poiché il mio guardare è attribuzione di fine» (AC II, p. 208).

Già Schopenhauer sapeva bene che quando «il modo di pensare della filosofia» ha fatto il suo ingresso in un individuo pensante, allora a costui «diventa chiaro e certo che ciò che conosce non sono né il sole né la terra, ma sempre e soltanto un occhio che vede il sole, una mano che tocca la terra; che il mondo che lo circonda esiste unicamente come rappresentazione, ossia sempre e solo in relazione a un altro, a colui che se lo rappresenta, il quale è poi lui stesso. - Se c'è una verità che può essere enunciata *a priori* è appunto questa, in quanto esprime la forma di ogni esperienza possibile e immaginabile; questa forma è più generale di tutte le altre - come tempo, spazio e causalità - proprio perché tutte le altre già la presuppongono». Poco più avanti Schopenhauer sintetizza affermando che «tutto ciò che appartiene al mondo e che gli può appartenere è inevitabilmente sottoposto al condizionamento del soggetto ed esiste unicamente per il soggetto»¹. Un

1 A. SCHOPENHAUER. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 1, trad. ital. cit., vol. I.

soggetto che, per Michelstaedter, è sempre orientato, nella propria relazione con il mondo e con le cose, dal bisogno determinato: è quest'ultimo a stabilire una gerarchia di colori all'interno di una massa che, di per sé, si presenta anonimamente grigia. «L'occhio mi può dir della cosa per quanto è visibile quello che il mio assenso individuale determina, esso per sé moltiplicandosi e affannandosi, e microscopandosi — non può niente mutare di questo assenso. Ma è *l'assenso il criterio*» (SV, p. 718; corsivo mio) e, ove lo si sospenda (ammesso e non concesso che sia possibile sospenderlo), il mondo «sarà un non so cosa, dove sono tante cose, che l'una val l'altra» (SV, p. 719). Una noia insopportabile, insomma.

È soprattutto per questo che le pretese di oggettività del sapere scientifico sono destinate a rimanere, appunto, delle pretese. Perché, anche all'interno della presunta oggettività della scienza, è il bisogno la lente attraverso la quale i miei occhi si rivolgono al reale (occhi, i quali non possono essere che i "miei", se è vero che non si dà, almeno per quel che concerne la scienza, alcun assenso inorganico): infatti «guardare anch'esso è un verbo e se pur verbo vuole il soggetto» (PeR, p. 78). Contro le pretese illusorie e mistificanti della scienza, Michelstaedter reagisce con la drasticità e la sicurezza che gli sono consuete: l'esperienza è sempre esperienza del mio bisogno, sì che «ci è forza *ammettere che l'oggettività è τρόπον τινά* una soggettività» (PeR, p. 78). Il resto sono chiacchiere. Rettorica, appunto, all'interno della quale «il criterio della verità s'è ridotto a quello che volgarmente si dice "realismo ingenuo", cioè alla "vista vicina" della quale, ὅταν τι ἐγγυὸς ἔλθῃ, nessuno davvero s'è mai pensato di dubitare» (AC II, p. 188). La stessa esperienza sensibile, alla quale lo scienziato finisce, in ultima istanza, per appellarsi, non sfugge alla critica michelstaedteriana. Anch'essa, infatti, è «una ben strana esperienza» (PeR, p. 76), dato che i sensi non rispondono mai nello stesso modo alla "medesima" stimolazione. «Quale è il sapore del pane? quello del primo pezzo che mangio quando ho fame o quello che mangio dopo quando mi son saziato? [...] E l'occhio, che cos'è che l'occhio vede? davvero io credo che ognuno possa sperimentare la dubbia vista del suo occhio, ed essere incerto quale sia la faccia delle persone che più gli sono vicine [...]. Quale è l'esperienza della realtà? S'io ho fame la realtà non mi è che un insieme di cose più o meno mangiabili, s'io ho sete, la realtà è più o meno liquida, e più o meno potabile, s'io ho sonno, è un grande giaciglio più o meno duro. Se non ho fame, se non ho sete, se non ho sonno, se non ho bisogno di alcun'altra cosa determinata, il mondo mi è un grande insieme di cose grigie ch'io non so cosa sono ma che certamente non sono fatte perch'io mi rallegri» (PeR, p. 76). Non c'è osservazione che non sia il risultato di una inter-

pretazione governata dal bisogno: il dato è la correlazione di senziente e sentilo, così che il sentito potrebbe essere sperimentato oggettivamente (in sé) solo al di fuori della correlazione. Ma al di fuori della correlazione non solo non c'è esperienza ma, più ancora, non c'è vita — la vita essendo, per Michelstaedter, non altro che la relazione tra soggetto e oggetto, tra bisogno e soddisfazione. Ancora Schopenhauer, con parole che senza dubbio esercitarono una qualche influenza su Michelstaedter, poteva scrivere che le «due metà essenziali, necessarie e inseparabili» del mondo come rappresentazione sono l'oggetto e il soggetto, e che «ciascuna delle due ha senso ed esiste solo grazie all'altra e per l'altra, esiste sempre insieme ad essa e con essa scompare. Esse si delimitano reciprocamente in modo immediato: dove comincia l'oggetto, il soggetto finisce»². Oggettività, anche da questo punto di vista, significa morte: la vita è necessariamente e senza residui soggettività, dipendenza: ossia rettorica.

L'interpretazione, nella quale si risolve ogni pretesa osservazione, è legata a filo doppio al mio bisogno, al mio giudizio di valore. Nel senso che sono le condizioni nelle quali volta a volta mi trovo a determinare il mio giudizio, e dunque il senso stesso del mio interpretare. *Non c'è interpretazione se non alla luce di un preventivo giudizio di valore*, il quale, a sua volta, consiste in ultima analisi in una raffigurazione del mio bisogno. L'interpretazione si trasforma così nella *violenza interpretativa* esercitata dal soggetto su quanto, di per sé, si presenta come disponibile a qualsiasi altra interpretazione differente. «Ogni parola detta è la voce della sufficienza: - quando uno parla, afferma la propria individualità illusoria come assoluta. I limiti della *potenza* di chi parla sono i limiti della realtà [...]. Il criterio del significato della cosa detta è dunque l'ogni-volta-intenzione (l'eventuale intenzione). – Per cui anche si chiede comunemente non: “cosa dice?” ma “cosa *vuol* dire”» (AC I, p. 135). Ciò che la scienza persegue (l'oggettività) è una mera illusione, «poiché non v'è altra realtà che la realtà del Soggetto» (AC I, p. 138). Vedere oggettivamente «o non ha senso perché deve aver un *soggetto* o è l'estrema coscienza di chi è *uno colle cose*, ha in sé tutte le cose: ἔν συνεχῆς, il *persuaso*: il dio» (PeR, p. 77). L'esperienza esperisce la separazione-relazione tra il soggetto e l'oggetto (ed è questa l'unica esperienza che sia concessa al vivente) oppure non è nemmeno più esperienza, bensì l'esser-presente a sé stesso del tutto.

“Oggettività” è dunque una parola che si addice al persuaso, non al rettorico. Ma è, daccapo, parola di morte, non di vita. E dunque la scien-

2 Ivi, § 2, trad. ital. cit., vol. I.

za (che è sempre rettorica scientifica) se ne serve solo impropriamente: dal punto di vista del persuaso l'uso che la scienza fa del concetto di "oggettività" è, in effetti, un vero e proprio abuso. Sino a che non si esca dalla catena dei bisogni (e la scienza, così come Michelstaedter l'intende, è ben lontana dall'uscirne o anche soltanto dal volerne uscire) la realtà non può che essere la realtà del mio bisogno: ciò che il (mio) guardare riesce in tal modo a vedere è sé stesso bisognoso, mai le cose in sé, le cose in quanto tali. Il guardare (ogni guardare) è sempre il mio guardare affamato e affannato, che vaga alla ricerca di una soddisfazione destinata a rimanere sempre precaria. «*Nessuna cosa è per sé, ma in riguardo a una coscienza*», e la vita stessa «*è un'infinita correlatività di coscienze*» (PeR, p. 13). Nessuna, tra le cose che vivono, può sfuggire alla relazione coscienziale, e, anche per questo, «il concetto di coscienza racchiude, per il Michelstaedter, tutti i significati di quella che gli uomini, comunque la concepiscano credano subiscano definiscano, chiamano "realtà"». In questo senso sembra corretto affermare che «il concetto di coscienza regge tutta la visione michelstaedteriana»³. La differenza che intercorre tra la coscienza vitale (rettorica), nel rapportarsi alla quale è l'immodificabile condizione di esistenza di ogni cosa, e la coscienza persuasa, è che la prima è l'indice della relazione e della reciproca dipendenza, la seconda, invece, è il segno della libertà e del potere assoluto.

Ma allora, se è la *mia* coscienza (cioè la *mia* valutatività, la *mia* attribuzione di senso) a far sì che vi sia, in generale, un senso, si deve dire che *volere (attribuire valore) è l'essenza della coscienza e del vivere rettorico*. La determinazione è il valore che la coscienza le conferisce, e non c'è determinazione che non sia una (*mia*) determinata attribuzione di valore. Perché, in definitiva, la coscienza è coscienza della mancanza; per non essere mancanza, la coscienza dovrebbe essere assoluta; solo che «l'assoluto non l'ho mai conosciuto, ma lo conosco così come chi soffre d'insonnia conosce il sonno, come chi guarda l'oscurità conosce la luce. Questo so che la *mia* coscienza, corporea o animale che sia, è fatta di deficienza» (PeR, p. 55). Sì che, in qualsiasi modo io viva, sono sempre limitato e manco sempre di qualcosa che mi oltrepassa.

Il sapere in generale (e quello scientifico in particolare) è una delle maschere che la rettorica indossa per fingere la compiutezza che, in sé, essa non ha e non può avere. Nella rettorica la maschera si afferma e soppianta il volto, il sapere s'impone e soppianta vita. Ma la distinzione tra il sapere e la vita appartiene essa stessa alla rettorica: il sapere è la vita, come ben

3 M. A. RASCHINI, *Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 30.

sapeva Parmenide: «ταὐτὸν δ'ἔστι νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα», pensare ed essere sono la medesima cosa⁴.

Il sapere resta dunque consegnato per intero alla soggettività vitale, le possibilità di un sapere oggettivo essendo due sole: la persuasione totalizzante o l'inorganicità. Ma la stessa oggettività inorganica (ossia l'assenza del soggetto) è illusoria, «poiché del tutto l'assenso non si può togliere» (PeR, p. 78); eliminare (o proporsi di eliminare) l'assenso soggettivo, in quanto equivarrebbe a ridursi all'inorganicità, significa essere ciechi, sordi, ottusi, guardare qualcosa che non ha alcun senso: *guardare senza vedere*, perché «per fare *esperienza oggettiva io devo guardare le cose che non vedo*: poiché quelle che vedo, le vedo per l'assenso della mia persona intera» (PeR, p. 78).

Lo scienziato, il quale pretenda di eliminare dalla propria considerazione della realtà l'assenso soggettivo, in effetti «guarda e copia quello che egli non ha visto, quello che non ha *sensò* per lui» (PeR, p. 80). Per questo gli scienziati «nelle loro esperienze la cecità degli occhi, la sordità delle orecchie, l'ottusità d'ogni loro senso sperimentano» (PeR, p. 80). Anche il potenziamento sensoriale per mezzo di apparecchi ingranditori ad altro non serve se non a rendere più intensa la cecità essenziale: l'occhio vede le stesse cose sia da solo che con l'aiuto del microscopio, solo che grazie a quest'ultimo le vede apparentemente più vicine; la qualità dell'osservazione, tuttavia, non si modifica: «Degli scienziati moderni direbbe Isaia: "*Hanno microscopi e non vedono, hanno microfoni non sentono*"» (PeR, p. 81)⁵.

La vita rettorica vive il bisogno, la dipendenza; e vuole la sicurezza. La risposta dello scienziato a tale volontà di sicurezza è la garanzia dell'oggettività. Ma si tratta di una garanzia che si rivela doppiamente illusoria: lo scienziato, ad un tempo, illude gli altri e illude sé medesimo. Egli non si rende nemmeno conto, infatti, che la propria pretesa scienza "oggettiva" morirebbe sul nascere, non riuscirebbe nemmeno ad oltrepassare il primo esperimento, senza con questo autodistruggersi. «C'è un esperimento, che uno scienziato che voglia l'oggettività può fare: si metta in un pericolo

4 Cfr. PARMENIDE, fr. 7, 34. Alberto Pasquinelli esplicita in questo modo: «esiste un'unica forma del pensare, pensare l'essere» (A. Pasquinelli, *I presocratici. Frammenti e testimonianze*, op. cit., pp. 402-403).

5 Cfr. Isaia, VI, 9-10: «Va' / dice / E a questo popolo dirai / Farò che udiate perfettamente / Senza però capire / E che vediate chiaro / Restando ciechi / Il cuore di questo popolo / Coprilo di grasso / Fagli duro l'orecchio / Accecane gli occhi / Che i suoi occhi non vedano / Che i suoi orecchi non sentano / Il suo cuore non afferri / Non si converta non guarisca» (cito dalla trad. ital. di Guido Ceronetti, *Il libro del profeta Isaia*, Milano, Adelphi, 1981, pp. 42-43).

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'affemerà finito in quell'infinito dove gli altri sono straziati dalla paura, e *conoscerà che cos'è la vita*» (PeR, p. 81). L'esperimento che Michelstaedter consiglia allo scienziato che sia ansioso di esperire l'oggettività è quello di lasciarsi uccidere «dall'acqua che monta, seduto sullo scoglio» (PeR, p. 81), perché solo se, mentre l'acqua, istante dopo istante, sale sempre di più, egli «non avrà levato la testa nemmeno d'una linea per prender nuova aria e continuare ancora, si potrà dire in possesso finito dell'*infinita potestas*: egli avrà *conosciuto sé stesso* e avrà l'assoluta conoscenza oggettiva — nell'incoscienza; avrà compiuto l'atto di libertà — avrà *agito* con persuasione e non *patito* il proprio bisogno di vivere» (PeR, p. 82).

2. Il virtuosismo, retorica del mondo contemporaneo

La scienza non è separata dal mondo. La mentalità scientifica opera anzi continuamente nel mondo ed ispira la vita quotidiana (anche là dove può essere in prima battuta più difficile rendersene conto). Tutto, per l'uomo contemporaneo, è scienza, ed egli è anzi l'uomo scientifico per eccellenza.

Michelstaedter individua il tratto decisivo della mentalità scientifica nella separazione e nella conseguente specializzazione del sapere e dell'agire. La scienza è qualcosa che ha a che fare con i separati. Per dominarli e soddisfare nel modo più completo i bisogni dell'uomo, *la scienza opera nella separazione per mezzo dell'attività degli specialisti*. Il destino della tecnica è costituito dalla suddivisione settoriale onnipervasiva e dallo specialismo tecnico-operativo⁶. Ciò — come Michelstaedter vede bene — è già esplicito in Platone. Nella *Repubblica* leggiamo ad esempio che «uno stato nasce perché ciascuno di noi non basta a se stesso, ma ha molti bisogni»⁷, e che appunto «il gran numero di questi bisogni fa riunire in un'unica sede molte persone che si associano per darsi aiuto»⁸.

6 Sul significato essenziale della tecnica nel mondo contemporaneo cfr. E. SEVERINO, *Il destino della tecnica* (1988), nuova ediz., Milano, Rizzoli, 2009; ID., *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire* (1989), nuova ediz., Milano, Rizzoli, 2006; ID., *L'identità della follia. Lezioni veneziane*, Milano, Rizzoli, 2007; ID., *L'identità del destino. Lezioni veneziane*, Milano, Rizzoli, 2009.

7 PLATONE, *La Repubblica*, 369b. Cito dalla traduzione italiana di F. Sartori, in PLATONE, *Opere*, Roma-Bari, Laterza, 1974, vol. XI, pp. 121-455. Ad essa si intendano riferite anche le citazioni seguenti.

8 PLATONE, *La Repubblica*, 369e.

Tra questi bisogni numerosi, «il primo e maggiore bisogno è quello di provvedersi il nutrimento per sussistere e vivere [...]. Il secondo quello di provvedersi l'abitazione. Il terzo il vestito e simili cose»⁹. Ebbene, lo Stato - che, come si è detto, nasce dal bisogno e dall'insufficienza di ciascuno - può provvedere alla soddisfazione dei bisogni molteplici solo moltiplicando proporzionalmente le attività e i lavoratori impegnati ad eseguirle: «come potrà bastare lo stato a provvedere a tutto questo? Non ci dovranno essere agricoltore, muratore e tessitore? E non vi aggiungeremo pure un calzolaio o qualche altro che con la sua attività soddisfi ai bisogni del corpo?»¹⁰. Diversi i bisogni, diverse le attività e diversi gli specialisti, perché - come chiede retoricamente Platone, «agirà meglio uno che eserciti da solo molte arti o quando da solo ne eserciti una sola? Quando da solo ne eserciti una sola, rispose»¹¹.

Michelstaedter rileva che quella che qui Platone descrive è «l'organizzazione dei bisogni, del principio dell'ingiustizia, per la quale ognuno, il proprio bisogno affermando, renda insieme possibile agli altri d'affermare i propri. Per cui, permanendo ognuno nella sufficienza della sua affermazione ingiusto come quello che altro non chiede che le cose necessarie al suo continuare, si trovi per virtù dell'organizzazione non che in necessaria lotta con gli altri, ad esser insieme utile all'altrui sufficienza. Così per la forza della città ognuno è legato per l'aspra necessità della sua vita, e si mantiene al suo posto non pel bene presente ma per la cura del futuro» (AC II, pp. 145-146). Platone è dunque il pensatore che trae le prime conseguenze dal postulato rettorico dell'attaccamento alla vita. Colui, cioè, che abbandona la consistenza nel presente per inseguire i miraggi volta a volta riagitati dalla volontà, i quali sottraggono all'individuo la possibilità di esistere autenticamente. Platone non è già più in grado di scorgere il luogo dell'autenticità individuale. Egli «ha bisogno che ognuno s'adatti alla sufficienza di quell'astrazione di vita che egli a ognuno ha macchinato. Ognuno deve [...] *imitare* dunque, imparare a ripetere gli atti oscuri che vede compiere agli altri» (AC II, pp. 151). E ciò perché Platone «non ha da fare uomini, egli ha da fare agricoltori, calzolai, fabbri, mercanti, banchieri, guerrieri, politici, che compiano ognuno la sua funzione necessaria ai singoli bisogni della città, perché questa pur si continui. Platone ha bisogno che ognuno s'adatti alla sufficienza di quell'astrazione di vita che egli a ognuno ha macchinato» (AC II, pp. 151).

9 PLATONE, *La Repubblica*, 369c-d.

10 PLATONE, *La Repubblica*, 369d.

11 PLATONE, *La Repubblica*, 370b.

Interpretare il mondo come una molteplicità di enti separati l'uno dall'altro (e deve essere chiaro sin d'ora che la stessa interpretazione non può che essere a sua volta un che di interpretato, il risultato di un'interpretazione) significa trovarsi di fronte a una realtà che, per essere adeguatamente indagata e dominata, deve essere affrontata in modo settoriale. Solo a un sapere che sia adeguatamente settorializzato e specializzato può essere consentito di proporsi l'inseguimento delle diverse e infinite vie della separazione; e solo seguendo le vie della separazione l'uomo può, in qualche modo, fingersi una vita da *dominatore* e non da dominato. Lungo questa strada la scienza riesce a trattare ormai solo con i separati e a ragionare soltanto in termini di connessioni meccaniche tra parti separate¹². Persino gli esseri umani, dal punto di vista della scienza, non possono essere considerati diversamente: gli uomini dell'epoca della scienza, non più individui e non più persone, vengono intesi come vere e proprie «macchine chimiche»¹³, perdendo in tal modo peso specifico ed identità autentica.

Il sapere, in tal modo settorializzato, diventa “i saperi”. Ad essi viene affidato il compito di attenuare e mascherare la costituiva insufficienza dell'uomo e il dolore angosciante che da essa deriva, confezionando palliativi che, in un modo o nell'altro, acquietino il terrore dell'uomo e il suo timore della morte, inventando «un'attività che fingendo piccoli scopi conseguibili via via in un vicino futuro, dia l'illusione di camminare a chi sta fermo» (PeR, p. 82). I “saperi” predispongono vie sicure; o, quanto meno, rassicuranti. È sufficiente adattarsi a seguirle senza sbandamenti: «resti quindi discosto dalla scienza chi non è capace di mettersi, per dir così, dei paraocchi», ha scritto Max Weber, indicando inconsapevolmente uno dei temi-chiave della filosofia di Michelstaedter¹⁴. Se per Weber questo atteggiamento della scienza è qualcosa di positivo, per Michelstaedter esso costituisce invece precisamente il cardine intorno al quale ruota la rettori-

12 È questa, per inciso, la caratteristica essenziale di quella modalità dell'esistenza che Erich Fromm ha descritto sotto il nome di *necrofilia*. Cfr., ad esempio, E. FROMM, *Anatomia della distruttività umana*, op. cit., pp. 409-542.

13 J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Gallimard, 1970; trad. ital. di A. Busi, *Il caso e la necessità*, Milano, Mondadori, 1970, p. 53. Sulle tendenze “anatomizzanti” della scienza contemporanea cfr. U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*. Milano, Feltrinelli, 1979, pp. 111-127 e ID., *Il corpo. Antropologia, psicoanalisi, fenomenologia*, op. cit., pp. 46-57.

14 Cfr. M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. ital., Torino, Einaudi, 1976, p. 13. Il volume riunisce, come è noto, due saggi-conferenze: *Politik als Beruf* e *Wissenschaft als Beruf*, nella trad. ital. di A. Giolitti. Sul pensiero weberiano cfr. A. PETERLINI, *La notte della ragione. Razionalità formale e valore in Max Weber*, Venezia, Marsilio, 1979.

ca: l'inautenticità della scienza e, più in generale, del vivere in quanto tale. Ci troviamo di fronte, per il pensatore di Gorizia, a mere proroghe del dolore, a tentativi vani e inconsistenti di sanare un dolore e una incompiutezza che, in effetti, sono insanabili.

Lungo questa strada illusoria, per la quale ricercano continuamente la propria sicurezza, gli uomini si danno da fare nei modi e nei tempi in cui si è soliti darsi da fare, e si consegnano alla qualunque attività che dia loro una sia pur momentanea illusione di consistenza. Non importa come si vive, purché si viva: questo è il pensiero dominante dell'uomo rettorico. Ed è qui che l'autentico valore è svalutato, «poiché la fatica dei riti prende nome di santità, il maneggio dei concetti il nome di sapienza, la tecnica imitativa il nome dell'arte, ogni virtuosità il nome d'una virtù. (È più facile e più proficuo educare le proprie dita a un disperato acrobatismo, che intendere ciò che si suona)» (PeR, p. 83). L'operatività tecnico-scientifica è la valorizzazione della qualsiasi manipolazione: dei concetti, della musica, della poesia, della religione, dell'arte... Essa è l'esaltazione della meccanicità degli atti, della ripetizione esasperata che mira non tanto alla comprensione, quanto piuttosto alla perfezione tecnica dell'esecuzione. Gli scienziati (come oramai tutti gli uomini dell'epoca contemporanea) sono esecutori che non capiscono niente di quello che fanno; e lo stesso destino tocca anche a quei filosofi che non si curano più del vero ma solamente della coerenza del proprio sistema, pseudo-filosofi ai quali Michelstaedter contrappone i soli pensatori davvero persuasi, filosofi sempre «al limite della filosofia», come è stato efficacemente scritto¹⁵: i presocratici, Socrate, Sofocle, Ibsen, Beethoven, Cristo, secondo l'indicazione della cosiddetta «Prefazione» a *La persuasione e la retorica*: «Eppure quanto io dico è stato detto tante volte e con tale forza che pare impossibile che il mondo abbia ancor continuato ogni volta dopo che erano suonate quelle parole. Lo dissero ai Greci Parmenide, Eraclito, Empedocle, ma Aristotele li trattò da naturalisti inesperti; lo disse Socrate, ma ci fabbricarono su 4 sistemi. Lo disse l'Ecclesiaste ma lo trattarono e lo spiegarono come libro sacro che non poteva quindi dir niente che fosse in contraddizione coll'ottimismo della Bibbia; lo disse Cristo, e ci fabbricarono su la Chiesa; lo dissero Eschilo e Sofocle e Simonide, e agli italiani lo proclamò Petrarca trionfalmente, lo ripeté con dolore Leopardi — ma gli uomini furono loro grati dei bei versi, e se ne fecero generi letterari. Se ai nostri tempi le creature

15 S. CAMPAILLA, *Espressionismo e filosofia della contestazione in Michelstaedter*, in «Atti del IX Convegno Mitteleuropeo», Gorizia, 1974; poi in Id., *Scrittori giuliani*. Bologna, Pàtron, 1980, p. 124.

di Ibsen lo fanno vivere su tutte le scene, gli uomini “si divertono” a sentir fra le altre anche quelle storie “eccezionali” e i critici parlano di “simbolismo”; e se Beethoven lo canta così da muovere il cuore d’ognuno, ognuno adopera poi la commozione per i suoi scopi — e in fondo... è questione di contrappunto» (PeR, pp. 3-4).

L’esecuzione sarà tanto più perfetta quanto più sarà limitata. Per questo ogni virtuosismo si trasforma, nella retorica dell’epoca della scienza, in virtù: qualsiasi abilità meccanica nell’esecuzione di un atto qualsiasi è ritenuta degna di entrare all’interno dei confini del sapere, della scienza, della tecnica. Meglio saper fare alla perfezione un unico gesto insensato, a quello dedicando per intero la propria vita, piuttosto che comprendere quello che si fa e perché lo si fa: crea meno problemi, rende di più, non impegna. L’uomo rettorico è il virtuoso, lo specialista — una specie di uomo-macchina nel quale l’abilità meccanica ha soppiantato la sensibilità, la ripetizione l’originalità. È l’uomo perfetto per il mondo tecnico-scientifico contemporaneo: «io ripeto, esagero, svolgo mostruosamente un dato atto, una tal serie d’atti — ed ho già una persona cospicua. Ho educato in me una macchina eccezionale» (PeR, p. 83). Quest’uomo è il professionista, lo specialista che, in quanto agisce senza persuasione, è destinato a non capire nulla di quello che fa. «I singoli professionisti bastano alla loro arte, ma non *sanno la vita*; poiché l’accettano nel qualunque modo dato per continuare, ma non sanno se quello che fanno sia un bene, non sanno perché e a che essi vivano, non conosco se stessi: vivono senza persuasione» una «vita ottusa e frammentaria» (AC II, p. 150).

L’uomo contemporaneo, sempre più identico alla propria funzione specifica, a sua volta sempre più limitata e delimitata, sa sempre meno quello che fa. Altri, forse, sanno: lui agisce, obbedisce agli ordini, esegue. È l’uomo pronto a diventare lo strumento irresponsabile del potere costituito. Lo scopo della società è appunto quello di educare dei funzionari ordinatamente funzionanti, uomini i quali compiano il proprio “dovere” senza chiedersi troppi “perché”. Il mondo rettorico somiglia molto alla «moderna burocrazia» descritta da Max Weber, la quale è «un corpo di funzionari [...] altamente qualificati e tecnicamente competenti in virtù di una lunga preparazione specializzata»¹⁶. Nel mondo rettorico e burocratico contemporaneo «il vero funzionario [...] non deve, per il carattere stesso della sua professione, fare politica, ma semplicemente “amministrare”» e «quindi astenersi [...] dal lottare»¹⁷ e compiere il proprio

16 M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, op. cit., p. 62.

17 *Ivi*, p. 72.

dovere «coscienziosamente ed esattamente come se esso corrispondesse al proprio convincimento»¹⁸.

Ciò che il mondo contemporaneo, nel quale la retorica trionfa, chiede all'uomo — anche questo Michelstaedter lo ha saputo indicare con estrema chiarezza e lucidità — è appunto che compia il proprio dovere meglio che può e che non si ribelli all'organizzazione complessiva dei compiti (visto che il dovere si identifica, in un mondo di tal fatta, appunto con l'esecuzione del proprio compito specifico all'interno dell'organismo sociale). Il mondo contemporaneo è il mondo della settorialità sempre più esasperata. Ciò che all'individuo viene richiesto, affinché possa operare utilizzando nel modo più efficace le proprie capacità, è nulla più che la quanto più possibile completa conoscenza del proprio settore specifico di competenza. Tanto più limitato sarà il settore, tanto meno avrà il tecnico da imparare, e tanto meglio potrà ripetere il qualunque gesto, la qualunque parola che a lui sono richiesti, sino a padroneggiarli completamente. Il rettorico, l'uomo che viaggia solo lungo le vie sicure e battute, e che visita solo i luoghi comuni, è *ripetizione, non azione*. La ripetizione gli dà certamente una sicurezza maggiore di quella che può essergli concessa dalla novità, ma lo scotto da pagare è la dipendenza, l'inautenticità, la nullità infine della propria esistenza attuale.

Il mondo contemporaneo interpreta la terra come disponibile all'operatività tecnico-scientifica (cioè come disponibile alla volontà della maggior potenza). In quest'ottica «ogni scienza particolare [...] deve specializzarsi in un determinato campo di ricerca»¹⁹. Tale specializzazione è «una necessità essenziale della scienza come ricerca» e «non è una conseguenza, ma la ragione del progresso della scienza»²⁰. L'interpretazione della terra come insieme di enti disponibili all'operatività tecnologica richiede il sorgere della figura dello *specialista*. Lo specialista, in quanto esito inevitabile della differenziazione esasperata della scientificità, è il destino inautentico del mondo contemporaneo. «Solo attraverso una rigorosa specializzazione l'uomo di scienza può giungere — una volta e forse mai più nella vita — a dire con sicura coscienza: ho prodotto qualcosa che non è destinato a perire» scriveva, con occhio condiscendente, Max Weber²¹. E aggiungeva che «un'opera realmente solida e definitiva, oggi, è sempre un'opera specializzata», perché «la scienza è pervenuta a uno stadio di specializzazione prima sconosciuto, e tale rimarrà sempre in futuro»²². Di tutto questo (di questo, che oggi

18 *Ivi*, p. 73.

19 M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, op. cit., p. 79.

20 *Ibidem*.

21 M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, op. cit., p. 13.

22 *Ibidem*.

è diventato il *nostro* mondo) Michelstaedter si avvede lucidamente, ma è qualcosa che la sua filosofia della persuasione non può a nessun prezzo accettare, perché si tratta di una maschera dell'infinita impotenza dell'uomo, che allontana inesorabilmente l'individuo dall'autenticità.

Lo specialista è il manipolatore del settore, colui il quale agisce considerando il proprio limitato settore come il tutto, per potersi muovere come una rotella bene oliata nell'ingranaggio complessivo dell'organizzazione dei settori. La tecnica, in questo modo, pone in opera il massimo della violenza. Da un lato perché punta al dominio della totalità (cioè alla totalità del dominio), e dall'altro perché interpreta tutto come dominabile. Tutto fa parte di un ingranaggio senza più controllo dove ciascun ente "è", solo nella misura in cui è "dominabile". La dominabilità dell'ente è direttamente proporzionale all'essere separato di quest'ultimo dal tutto: la tecnica è il trionfo della separazione dell'ente dal tutto (una separazione che rende possibile la parcellizzazione del sapere e la sempre maggiore esasperazione di tale frantumazione territoriale) perché il dominio riesce a dominare soltanto i separati. Al fine di controllare sempre più strettamente i settori nei quali la tecnica frammenta il reale ed il sapere, compaiono sulla scena specialisti sempre più esasperatamente specializzati. L'azione efficace e concreta sull'ente separato è possibile solo a patto che ci si sappia separare insieme lui. Per usare le cose ed agire efficacemente su di esse, è necessario essere convinti di *una duplice separazione*: la separazione dell'ente dall'essere e quella dell'ente determinato dalla totalità degli enti. Posso dominare in modo tanto più efficace, quanto più mi trovo di fronte a un numero di volta in volta limitato di cose da dominare. In seguito alla divisione estrema, che essa stessa mette in opera, la tecnica si persuade di poter conquistare l'impero più vasto, ossia la totalità (anche se si tratta pur sempre della totalità dei settori nei quali essa ha suddiviso l'essere e il sapere). In forza della convinzione di trovarsi di fronte a tale duplice separazione, la tecnica si persuade che una certa serie di eventi siano l'effettiva conquista concreta dell'ente. In vista di una tale conquista la tecnica divide. Di fronte a una realtà disgregata, spezzata in mille frammenti, la tecnica è persuasa di poter agire efficacemente e di poter ricomporre il mosaico in modo che esso sia interpretabile come un che di permeabile all'azione. La nostra cultura è la cultura della frammentarietà, ed è «abituata da tempo a frazionare e dividere ogni cosa al fine di controllarla»²³.

23 M. McLuhan, *Understanding media*, New York, McGraw & Hill, 1964; trad. ital. di E. Capriolo, *Gli strumenti del comunicare*, Milano, Il Saggiatore, 1967, p. 15. Su questi temi cfr. C. Vigna, *Il frammento e l'intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Milano, Vita e Pensiero, 2000.

3. *Volontà di dominio e utilizzabilità dell'ente*

Ciascuno oggi, senza più eccezioni di rilievo, è un tecnico. Cioè uno specialista. Essere uomini significa, dal punto di vista della cultura contemporanea, essere in un modo o nell'altro degli specialisti. Ciò equivale da un lato a rimanere prigionieri dell'ingranaggio complessivo delle specializzazioni (nella misura in cui l'attenzione riservata al mio settore mi impedisce di raggiungere una visione complessiva dell'andamento del sistema), dall'altro a conseguire un *habitus* da specialista, il quale finisce per ispirare ogni nostro gesto, ogni nostro comportamento.

A ciascuno il mondo si presenta ormai come un insieme più o meno indifferenziato di enti disponibili all'uso che ogni volta se ne vuole fare, alla soddisfazione dei bisogni, variamente determinati, della soggettività. Il mondo della tecnica è un mondo nel quale ogni differenza viene livellata all'interno delle categorie della produzione e, soprattutto, del consumo illimitato: è un mondo rettorico, direbbe Michelstaedter, perché al suo interno tutto è ormai nient'altro che una enorme riserva di possibilità di rinnovare nell'uomo la volontà di continuare, approntando un'infinità di potenziali quanto illusori soddisfacenti.

Non è un caso, da questo punto di vista, che ciò che massimamente affanna l'uomo contemporaneo sia da un lato il problema della violenza, e dall'altro quello dell'esaurimento delle riserve energetiche - due lati di un identico problema, dei quali il primo consegue direttamente dal secondo, il secondo dal primo, in una reciproca dipendenza che dice la loro radicale coappartenenza. L'uomo ha a tal punto violentato le cose, e si propone di violentarle ancora nel modo più completo possibile, che gli si presenta addirittura il problema dell'esaurimento del materiale violentabile. Ed egli è come sorpreso, allibito di fronte a una questione che mette in gioco la sua stessa sopravvivenza e quella del mondo che lo ospita e del quale si crede il padrone assoluto. Ma tutte le soluzioni che gli vengono in mente non sono in effetti se non modi diversi per violentare, magari nel modo più lento e proficuo possibile, quanto rimane ancora di violentabile. Tutte le soluzioni sono ancora, direbbe Michelstaedter, volontà di continuare e non di consistere: rettorica, non persuasione. L'uomo, di fronte alla possibilità della propria estinzione come singolo e come specie, non pensa affatto a togliere la violenza dalle radici, ma solamente a organizzare diversamente la violenza stessa. Si tratti di organizzare la produzione e la manipolazione delle cose in modo che venga sprecata la minore quantità di energia possibile, o di teorizzare una economia dello spreco, il fondamento è il medesimo: entrambi gli atteggiamenti, in apparenza così distanti l'uno dall'altro da ap-

parire incompatibili e addirittura l'uno la negazione dell'altro, considerano in realtà il mondo come qualcosa di messo lì, a disposizione dell'uomo e dei suoi bisogni.

La questione, in effetti, è un'altra. Sin tanto che non si abbandoni la logica della potenza e del dominio, nulla potrà salvare l'uomo dalla propria fine. Un destino di autodistruzione incombe su di lui, diretta conseguenza del suo atteggiarsi nei confronti della terra che lo ospita e del mondo che lo circonda. La terra considerata come serbatoio di energia, come un insieme di cose che servono e che si possono impunemente sfruttare: questo il pensiero dominante dell'uomo contemporaneo, lo specialista ad oltranza. Il quale è mortale in quanto è finito, ed è finito in quanto ha dell'altro oltre a sé, un altro che egli vuole e di cui ha bisogno. Tutto ciò che è altro da lui, in quanto è qualcosa che egli vuole, diventa per lui qualcosa da usare. È vero allora, come è stato scritto, che nel mondo della tecnica «l'incontro quotidiano con le cose avviene sotto la categoria costringente dell'utilità, il senso delle cose dipende dalla loro rispondenza all'utile, sull'utile viene misurata e definita la loro essenza. La terra è custode di semi, il cielo è sole e pioggia fecondanti, la foresta è piantagione, la montagna è cava di pietra, il fiume è forza d'acqua, il vento è vento in poppa. *La natura, prima ancora di essere tecnicamente impiegata, è già utilitaristicamente definita. Le cose non sono considerate per quello che sono, ma per quello che servono. Il che cos'è è sospeso dall'a che serve*»²⁴. Appunto questo è il trionfo della retorica: l'agire con la massima efficacia, in modo tale che i bisogni vengano soddisfatti nella misura maggiore possibile, senza però tenere conto dell'effettiva consistenza dell'uomo e delle cose. Il mortale non presta ascolto al vero, spinto com'è a inseguire sempre nuove variazioni della precarietà, bensì alla volontà di potenza. Ha mai ascoltato altro? Gli è consentito prestare ascolto a voci diverse?

«Nella degenerazione della persona sapiente per la ricerca del sapere, la scienza colla sua materia inesauribile e il suo metodo fatto di vicinanza di piccoli scopi finiti — colla sua posizione conoscitiva che sperimenta oggettivamente e ripete sempre la stessa minima reazione dell'organismo, che non solo non esige, ma non tollera la persona intera — colla sua necessità della specializzazione — ha calato le radici nel più profondo della

24 U. GALIMBERTI, *Linguaggio e civiltà. Analisi del linguaggio occidentale in Heidegger e Jaspers*, Milano, Mursia, 1977, p. 29 (il primo corsivo è mio). Sull'argomento cfr. tutte le pp. 29-34 e, dello stesso autore, le pp. 57-61 e 122-163 di *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, Torino, Marietti, 1975. I due saggi di Galimberti si leggono oggi in *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Milano, Feltrinelli, 2005.

debolezza dell'uomo ed *ha dato ferma costituzione per tutti i secoli avvenire alla retorica del sapere*» (PeR, p. 83). La specializzazione virtuosistica della scienza è retorica perché è debolezza, perché è un'altra delle facce di quell'inseguimento dei fantasmi della consistenza che toglie sempre di nuovo l'essere all'individuo. Ciò che la scienza presenta come la propria forza è, dal punto di vista dell'autentica persuasione, la sua debolezza essenziale. La condanna di Michelstaedter è, ancora una volta, motivata dalla constatazione della costitutiva impotenza della retorica (nel caso specifico, della retorica scientifica). Il tecnico-specialista (ma forse possiamo dire "l'uomo", senz'altro, dato che sembra ormai compiuto quell'impero massificante della tecnica che Michelstaedter, acutamente, presagiva già agli inizi del Novecento) è l'uomo della menzogna più profonda, l'uomo che vive nell'impotenza della separazione e che di ciò si fa una forza. È l'uomo che pretende di consistere in quanto si muove, di essere padrone in quanto dipende.

La scienza, in realtà, gira indefinitamente nel cerchio della causalità e del bisogno, senza ottenere niente di positivo. Perché la catena delle cause può darci, bene che vada, coerenza, spiegazione parziale, non già quel possesso pieno di sé stessi nel quale Michelstaedter ravvisa l'unica possibile autenticità per l'uomo che non voglia rimanere prigioniero dello specialismo. Perché lo specialista è il retore del mondo contemporaneo.

II IL LINGUAGGIO

«... ma forse non ci sono errori in senso stretto, poiché l'errore non può sorgere ed essere deciso se non all'interno di una pratica definita; in compenso, si aggirano dei mostri, la cui forma cambia colla storia del sapere».

(M. FOUCAULT, *L'ordine del discorso*).

1. *La lingua della violenza*

Nel linguaggio lo specialista rispecchia la violenza che viene esercitata sulle cose. Per mezzo del linguaggio, l'uomo della tecnica (ossia l'uomo del compimento della retorica) comunica. O, almeno, così sembra. In realtà costui si illude di comunicare. Sembra che parli, ma non dice nulla: *finge* la comunicazione.

La questione del linguaggio e della comunicazione occupano una posizione certamente non secondaria nel pensiero di Michelstaedter, non solo nel contesto della “fenomenologia della retorica”, ma anche in quello caratteristico dell'autenticità della persuasione. Non va dimenticato, tra le altre cose, che *La persuasione e la retorica* prende le mosse da un ambito tematico che è eminentemente linguistico, anche se lo fa allo scopo di trascenderlo continuamente, e che i due concetti chiave dell'opera michelstaedteriana denotano, primariamente, due modalità della linguisticità e della comunicazione (sebbene sia indubbio che l'uso che Michelstaedter ne fa non è certo dei più ortodossi). È bene dunque sottolineare la centralità dell'interesse di Michelstaedter per quest'ordine di problemi. Interesse che, va precisato, resta comunque *interno* all'interpretazione della vita come volontà e della persuasione come dominio del tutto.

I modi della lingua vengono classificati dal Goriziano in ragione della loro diversa *potenza* (tanto in senso quantitativo, quanto in senso qualitativo). Ciò perché, spiega Michelstaedter, «i limiti della *potenza* di chi parla sono i limiti della realtà» (AC I, p. 135). L'analisi dei modi della lingua, che

Michelstaedter propone nella prima delle *Appendici critiche* alla *Persuasione*, mostra bene come il modo diretto, il modo congiunto e il modo correlativo siano, ciascuno nella misura che ad esso compete, modi dell'illusione e dell'impotenza, per mezzo dei quali, nel momento stesso in cui l'uomo tenta di parlare delle cose, si costruisce in effetti un mondo fasullo, incapace di una effettiva conquista e di una corretta comprensione della realtà. L'unico "modo" che esce dalle maglie dell'illusione e dell'impotenza è quel modo «che non è modo» (AC I, p. 141): l'imperativo. Esso, infatti, «*non è realtà intesa, ma vita; è l'intenzione che vive essa stessa attualmente*, e non finge un'attualità in ogni modo finita e sufficiente» (AC I, p. 141). La sua realtà coincide con la realtà stessa del soggetto, nel senso che «*è attuale come volontà d'una cosa*» (AC I, p. 142). L'imperativo sfugge alla sorte degli altri modi della significazione, perché esso solo è il modo *dell'azione* (anzi, di più: esso è l'azione stessa che si è fatta parola), e dunque perché è l'unico che possa giocare la carta del dominio. «*È il soggetto qui che invade con la propria vita il regno delle proprie parole: non fa parole, ma vive*» (AC I, p. 150). L'imperativo vale perché è espressione immediata della volontà, non chiacchiera. Il linguaggio autentico, quell'unica possibilità di parola capace di sfuggire alla trappola della retorica, deve dare, nell'azione, espressione all'identità essenziale tra il pensiero e la vita. È su questo sfondo che si sviluppa la critica di Michelstaedter al linguaggio della scienza, vero e proprio paradigma dell'insensatezza e della rettoricità della nostra epoca.

Le parole delle quali i rettori della scienza si servono hanno un carattere eminentemente *strumentale* (quel carattere stesso che domina l'intera costruzione della civiltà scientifico-tecnologica). Esse sono nulla più che strumenti «per gli usi della vita» (PeR, p. 87), merce usata quotidianamente per gli scopi più diversi, ma che non per questo è davvero conosciuta da quanti se ne servono. La correttezza, la significatività, lo spessore semantico della lingua sono ricondotte al suo *uso*¹.

Anche dal punto di vista linguistico, la retorica mostra la propria inconsistenza e la propria essenziale finzione. La sua lingua è l'autoadulazione degli uomini, i quali «poiché niente hanno, e niente possono dare, s'adagiano in parole che fingano la comunicazione: poiché non possono fare ognuno che il suo mondo sia il mondo degli altri, fingono parole che contengano il mondo assoluto, e di parole nutrono la loro noia, di parole si fanno un empiastro al

1 Con le parole di Wittgenstein: «soltanto nell'uso la proposizione ha senso» (L. WITTGENSTEIN, *On Certainty*, Oxford. Basil-Blackwell, 1969; trad. ital. di M. Trinchero, *Della certezza*, Torino, Einaudi, 1978, p. 5); parlare di "significato" equivale a parlare di possibili utilizzazioni: «un significato di una parola è un modo del suo impiego» (*ivi*, p. 13).

dolore; con parole significano quanto non sanno e di cui hanno bisogno per lenire il dolore — o rendersi insensibili al dolore» (PeR, p. 58). Le parole adulatorie dello specialista sono le parole magiche capaci di muovere le montagne e di spalancare le acque dei mari. Sono le parole con le quali il dio del mondo contemporaneo - la tecnica - interpreta determinati eventi come la realizzazione concreta delle proprie intenzioni. Parole che portano «la breve luce della loro lanterna cieca via via a ricavare dalla contemporaneità o dal susseguirsi d'un data serie di relazioni una presunzione di causalità: un'ipotesi modesta, che diventi teoria o legge» (PeR, p. 84). Per loro tramite, gli scienziati vagano «nella infinita somma delle cose che non vedono» (PeR, p. 83). Con il che essi girano indefinitamente all'interno di quel cerchio che s'instaura tra causalità e bisogno per mezzo del quale la retorica riesce a perpetuare sempre di nuovo la propria esistenza. «E a ogni — “a che?” — sempre via rispondono col “perché” battendo a stento, passo per passo, le vie dell'infinita causalità — ognuno nel suo cunicolo. È la storiella dello Stento. È vero che così gli Ebrei girarono intorno a Gerico senza attaccarla finché le mura crollarono — ma gli Ebrei — allora! — avevano un dio che non scherzava; gli scienziati hanno il dio della φιλοψυχία che ha la sua vita in questo prendersi gioco d'ogni cosa che vive perché pur viva» (PeR, p. 84). Gli scienziati, insomma, non combinano niente. O meglio, combinano in infiniti modi le medesime cose separate, che non per questo perdono la loro condizione di separatezza. È la retorica fatta sistema.

2. I termini tecnici e il livellamento

Il destino della lingua tecnico-scientifica è quello dell'*indifferenza*. I termini tecnici che la compongono, infatti, sono parole che «danno una certa uniformità di linguaggio agli uomini» (PeR, p. 87). E «tutte le parole saranno termini tecnici quando l'oscurità sarà per tutti allo stesso modo velata, essendo gli uomini tutti allo stesso modo addomesticati» (PeR, p. 119). Nel mondo della tecnica, «le parole sono ormai come arnesi del mestiere: sono *termini tecnici*» (AC II, p. 197), i quali non si differenziano l'uno dall'altro se non in ragione della loro differente utilizzabilità. Nell'epoca in cui tutto (uomo compreso) perde le proprie caratteristiche individuali (non si dimentichi che, in ultima istanza, il tentativo della filosofia di Michelstaedter è appunto quello di rivendicare i diritti alienati dell'individualità), è comprensibile che sorga e si sviluppi un linguaggio incapace di identità e massimamente indifferente.

Tutti parlano ormai la stessa lingua perché nessuno ha più nulla di personale e di autentico da dire. Il persuaso, viceversa, dice in ogni punto l'es-

senziale, senza appoggiare la propria voce al già detto o ai luoghi comuni del linguaggio. Il suo dire è la parola che in ogni punto dà espressione al senso della totalità delle cose. «Chi è tutt'uno col suo soggetto e parla perché questa è la sua vita, vedrà in ogni cosa tutto e a proposito d'ogni cosa dirà sempre lo stesso» (AC IV, p. 227). Il Persuaso dice sempre lo Stesso, e «guardando sempre a un punto giungerà da ogni parte a quello e in quello vedrà il tutto. Che se non lo possa fare, non s'accontenterà di procedere sull'incerto» (AC IV, p. 227). Anche gli uomini della retorica ripetono sempre le stesse cose, ma il persuaso dice lo Stesso perché non c'è nient'altro da dire (ciò che viene pronunciato, nel dire della persuasione, è la totalità stessa del dicibile), laddove gli uomini della retorica dicono sempre lo stesso perché non hanno nulla da dire, e si accomodano sul già detto.

Nell'epoca che vede trionfare il tecnicismo esasperato, le parole si riducono a segni che non nascondono più nulla perché non c'è assolutamente nulla da nascondere. Niente, se non l'oscurità, il mistero di tutto ciò che trascende la scientificità stessa, e del quale si cerca di esorcizzare la presunta minaccia relegandolo nell'insignificanza, nell'insensatezza. È la scienza stessa a premurarsi di bollare come privo di significato tutto ciò che in qualsiasi modo la trascenda. «Invano sognano i fautori delle lingue internazionali create con intenzione. La lingua internazionale sarà la lingua dei termini tecnici» (PeR, pp. 87-88). La lingua-codice della scienza è la vera lingua internazionale, la lingua massimamente comprensibile, alla quale tutti possono, senza difficoltà, conformarsi. La richiesta di Michelstaedter, in questo senso, è in effetti quella di «trovare la consistenza metafisica all'inquietudine della vita mortale, di uscire dall'assurdo portato a fondamento, dalla convinzione della fondamentale ed inevitabile incomunicabilità tra gli uomini»². Incomunicabile, in senso radicale, è solo l'autentica persuasione. Gli uomini della retorica sono invece coloro i quali riescono a comunicare sempre e comunque, visto che il loro dire, propriamente, non dice alcunché.

Il linguaggio della tecnica e della scienza, che si fonda sulla decisione, non sfugge al destino di uniformità e di insignificanza che minaccia il mondo contemporaneo. Ne costituisce, anzi, l'enunciazione più radicale. Persuaso dell'insensatezza del comunicare degli uomini della retorica, Michelstaedter auspica una sorta di incomunicabile (ma assolutamente significativa) individualità nella figura iperbolica del Persuaso.

Il mondo contemporaneo conferma concretamente la preoccupazione di Michelstaedter. Il linguaggio scientifico ha oramai permeato di sé tutti gli altri aspetti della linguisticità e tutti i diversi livelli dell'esistenza. Esso è il

2 U. LIBERATORE, *Il compagno solitario*, in «La fiera letteraria», 12 luglio 1952, p. 6.

linguaggio comprensibile da tutti e quello in grado di spiegare le cose nel modo più chiaro (tanto che spiegare “scientificamente” qualcosa è diventato, nel linguaggio corrente, qualcosa di equivalente a spiegare in modo tale da fugare ogni dubbio). Ma non è forse diventato, esso, il linguaggio massimamente comprensibile perché è quello più vuoto? perché è un linguaggio che *non dice più nulla* ma che semplicemente *ripete* una serie di segnali disposti in modo tale che nessuno abbia più bisogno di uscire dalla strada segnata? E la sua stessa comprensibilità e la sua certezza non sono forse, alla fine dei conti, nulla più che presunzioni infondate?

«Per le vie della terra l’uomo va come in un cerchio che non ha fine e che non ha principio, come in un labirinto che non ha uscita. E si accalcano gli uomini, e gareggiano e si soffermano, o procedono senza riposo, ma sono sempre là dove erano, ché un posto vale l’altro nella valle senza uscita» (SV, p. 743). Gli uomini della retorica sono gli uomini che, anche dal punto di vista del linguaggio, «si adagiano [...] nella facile “sufficienza” delle vie date» (SV, p. 703). Michelstaedter, anche da questo punto di vista, intuisce quale sia il destino dell’epoca contemporanea: il linguaggio totale e totalizzante dei termini tecnici. Una lingua per mezzo della quale gli uomini «se non riusciranno ad intendersi certo giungeranno ad intendersela» (PeR, p. 88), a creare cioè una serie di punti di riferimento, di codici convenzionali, che permettano di giocare il gioco rassicurante in cui il vivere rettorico consiste, che fingano all’uomo una sicurezza al di sotto della quale continua però a celarsi, mai sopita, l’angoscia per il futuro. Il dire dell’uomo della retorica è una finzione di assolutezza, che a fatica riesce a mascherare l’abissale insufficienza nella quale egli si trova sempre di nuovo a vivere: «il soggetto in ciò che parla si finge *Soggetto* assoluto. Ogni cosa detta ha un *Soggetto* che si finge assoluto» (AC I, p. 135). Intendersela — vale a dire adularsi a vicenda — è l’occupazione principale degli uomini della retorica, e il linguaggio è lo strumento della loro reciproca adulazione. Essi, comunicando per mezzo delle parole insensate delle quali riescano, in un modo o nell’altro, a impadronirsi, «*si stordiscono l’un l’altro*» (PeR, p. 58) per non doversi ritrovare da soli di fronte all’imperscrutabilità del fondo della propria esistenza. Parlano non perché abbiano qualcosa da dire, ma perché «non sentono più la voce delle cose che dice loro “tu sei”, e nell’oscurità non hanno il *coraggio* di permanere, ma cerca ognuno la mano del compagno e dice: “io sono, tu sei, noi siamo”, perché l’altro gli faccia da specchio e gli dica: “tu sei, io sono, noi siamo”; ed insieme ripetono: “noi siamo, noi siamo, perché sappiamo, perché possiamo dirci le parole del sapere, della conoscenza libera e assoluta”» (PeR, p. 58).

All'uomo della retorica importa soltanto *impadronirsi* delle cose, delle parole, di se stesso. Egli è come il viaggiatore di cui parla Tolstòj nella *Sonata a Kreutzer*, il quale «ascoltava e sorrideva, cercando di afferrare e ritenere il maggior numero di brani di quell'intelligente conversazione, per riutilizzarli in un secondo momento come propri»³. Non ha importanza che il sapere, che in questo modo viene conseguito, sia in effetti una finzione, una menzogna; ciò che importa è l'efficacia che egli sembra avere sugli altri e su se stessi. Ed è in effetti possibile interpretarlo come efficace, a patto solo che ci si sappia illudere abbastanza. «Se la fame resti insaziata, se il tempo distolga ogni bene da ogni presente, se il dolore si continui muto inafferrabile, se fuori l'oscurità vieppiù stringa — che importa? noi *riflettiamo*: noi siamo nella libertà del pensiero quando le sue forme applichiamo alle cose: *cogitamus ergo sumus*. Il resto sono inezie della vita individuale: pel pensiero non c'è deficienza, non c'è oscurità: nel sistema della conoscenza vive *la libertà assoluta dello spirito*... Oh vanità, cinta di querce!» (PeR, p. 60). Le cose però non sono così semplici come la volontà retorica vorrebbe, perché «*cogito* non vuole dire "so"; *cogito* vuoi dire cerco di sapere: cioè manco del sapere: *non so*. Ma per gli uomini volere una cosa è averla, voler conoscere è conoscere, esser sulla via della conoscenza, aver in sé modi e mezzi finiti per la conoscenza [...]. Ma se pensare vuoi dire *agitare concetti*, che appena *per questa attività* devono *divenire conoscenza*: io sono sempre vuoto nel presente e la cura del futuro dove io fingo il mio scopo *mi toglie tutto il mio essere*. *Cogito = non-entia coagito, ergo non sum*» (PeR, p. 60). La struttura della certezza del *cogito*, quella certezza che ci permette di consolidarci nel nostro essere, è un'illusione, una figura retorica. Il *cogito* ricalca, a livello di pensiero e di conoscenza, la struttura della volontà inappagata: il sapere diventa manipolazione concettuale, allo scopo di perpetuare le illusioni della soggettività. Volere, per il rettorico, è potere (solo che ci si sappia illudere abbastanza). Ma è appunto in questa illusoria manipolazione che l'uomo si disperde, cioè dis-perde la propria capacità di consistere e di essere autenticamente. Il pensiero adulatorio, separato dalla vita, conduce al non-essere. E per questo esso è retorica. Il pensiero e il linguaggio autentici devono identificarsi con l'attualità vitale della persuasione, devono essere l'affermazione perentoria dell'autenticità della vita persuasa.

3 L. TOLSTÒI, *Krejerova Sonata*, trad. ital. di E. Bruzzone, *La sonata a Kreutzer*, Milano, Mondadori. 1979. p. 27. Michelstaedter amava molto Tolstòj, e lui ha dedicato uno dei pochissimi scritti che hanno visto la luce prima del suicidio: *Tolstòj*, in «Corriere friulano», 18 settembre 1908 (ora in SV, pp. 650-654).

3. Intersoggettività ed efficacia

Il linguaggio asseconda il destino dell'epoca della tecnica. In questo assecondare, esso si fa via via sempre più limitato e misterioso, magico ed estremamente potente. Lo specialista, retore virtuoso dell'epoca contemporanea, diventa il depositario di un linguaggio apparentemente elitario e privato, ma in effetti a disposizione di chiunque.

Il massimo della specializzazione coincide con il massimo dell'efficacia pratica e con il minimo di conoscenza. Ciascuno conosce il funzionamento del proprio settore, ma ignora la totalità degli altri settori. E non può che ignorarli, poiché «all'alto livello di specializzazione in cui oggi è giunto tutto, è difficile che qualcuno intenda molto nel suo stesso mestiere; è assurdo pretendere che si intenda di quello altrui»⁴. Alla fine si giunge a non capire più nulla nemmeno del proprio settore. Si giunge al gesto, al silenzio dell'esecuzione pura e semplice. «La *lingua* arriverà al limite della persuasività assoluta, quello che il profeta raggiunge col miracolo, — arriverà al silenzio quando ogni atto avrà la sua efficienza assoluta» (PeR, p. 118), ma «prima di giungere al regno del silenzio ogni parola sarà un καλλώπισμα ὄρφνης⁵: un'apparenza assoluta, un'efficacia immediata d'una parola che non avrà più contenuto che il minimo oscuro istinto di vita» (PeR, p. 119). Il silenzio gesticolante della retorica è la falsa apparenza dell'autentico silenzio – silenzio miracoloso - della persuasione.

In quanto padroneggiato pienamente solo all'interno del settore particolare al quale si riferisce, il linguaggio specialistico si presenta come il linguaggio privato degli addetti ai lavori. Ma la pretesa della scienza è quella che le sue parole, le quali di per sé parlano soltanto a pochi eletti, possano essere, almeno in linea di principio, se non di fatto, comprese da tutti. E ciò è possibile proprio in quanto *la scienza riduce il linguaggio a codice*. È sufficiente impadronirsi di un certo numero di segni convenzionali per possedere il senso complessivo del codice, ossia del linguaggio di quel determinato settore: la lingua perde così i propri connotati autenticamente espressivi e si fa strumento, tecnica, vocabolario: topica manipolabile a piacere e utilizzabile nelle diverse situazioni della vita.

L'universalità di diritto del linguaggio scientifico fa sì che esso riesca ad ottenere un riconoscimento collettivo tendente in linea di principio all'universalità. La lingua-codice soddisfa infatti nel modo più efficace l'esigenza di intersoggettività che è propria del sapere scientifico.

4 G. PRETI, *Retorica e logica. Le due culture*, Torino, Einaudi, 1968. p. 13.

5 Un "ornamento dell'oscurità".

Quest'ultimo è un sapere intersoggettivo, nel senso che può essere assimilato da chiunque, purché vi sia la volontà di assimilarlo. Di fatto esso è patrimonio di pochi, ma di diritto è patrimonio dell'umanità intera; di esso gli specialisti si autoproclamano custodi e garanti. Pochi, in effetti, sanno cosa significhino le parole dello specialista; la gran massa *si fida* della specifica competenza di quest'ultimo, la quale è riconosciuta come tale dal rimanente collegio della comunità degli specialisti. La crescente settorializzazione del sapere rende inevitabile *la fede* nei confronti del sapere stesso. Una cosa, questa, che Max Weber aveva compreso molto bene, quando scriveva che «chiunque di noi viaggi in tram non ha la minima idea — a meno ch'egli sia un fisico specializzato — di come la vettura riesca a mettersi in moto. Né, d'altronde, ha bisogno di saperlo. *Gli basta di poter "fare assegnamento"* sul modo di comportarsi di una vettura tranviaria, ed egli orienta in conformità la propria condotta; ma nulla sa di come si faccia per costruire un tram capace di mettersi in moto. Il selvaggio ha una conoscenza dei propri utensili incomparabilmente migliore»⁶. La fede e l'intersoggettività prendono il posto della verità: non importa più che quanto si dice sia vero, ma solo che quando si parla ci si possa trovare d'accordo, e che quanto si dice abbia un'effettiva incidenza sulla realtà, che il dire sia un dire efficace. L'intersoggettività del linguaggio e del sapere in generale consistono, in ultima istanza, nell'accordo sul riscontro pratico della produzione linguistica, a sua volta fondato sulla disponibilità collettiva alla fede.

Ciò che domina la lingua dell'uomo dell'età della tecnica è *l'ipotesi*, suffragata dalla convenzionalità dell'accordo tra gli uomini. È ben vero allora che oggi «il mondo, lungi dall'essere una cosa solida e ferma, è piuttosto una struttura di convenzioni che per misteriose ragioni ci è convenuto in passato di creare e poi di conservare intatte»⁷. Con l'unico rilievo che le «misteriose ragioni» non sono poi così misteriose, in quanto coincidono con il riconoscimento della efficacia pratica della convenzione da parte del consorzio intersoggettivo. Quello che conta, per l'uomo contemporaneo, è ripetere ciò che funziona. A nessuno, oggi, interessa altro. L'accordo intersoggettivo stabilisce che cosa funziona e le modalità stesse della ripetizione. Oltre la ripetizione della funzionalità, il non-senso.

6 M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. ital. cit, p. 19 (il corsivo è mio).

7 I. A. RICHARDS, *The Philosophy of Rhetoric*. London. Oxford University Press, 1936; trad. ital., *La filosofia della retorica*, Milano. Feltrinelli, 1967, pp. 44-45.

Significano forse qualcosa di diverso la reiterate istanze di collettività e di collettivizzazione del mondo contemporaneo? Il riproporsi delle cosiddette sfere del “privato” non fa che rimarcare l’impero della massificazione e della cosiddetta globalizzazione. La quale è anche e soprattutto linguistica.

Massificare significa, primariamente, livellare le differenze. Tutti sono uguali a tutti e più nessuno è uguale a niente, tanto meno a se stesso. Ognuno è l’altro, in un gioco di maschere da scambiare continuamente assecondando il mutare delle mode. Chi non si adegua al gioco e non ne accetta le regole è pazzo. L’esclusione del pazzo dal consorzio intersoggettivo, in questo senso, va ricondotta, in ultima istanza, a motivazioni di ordine linguistico. Il pazzo parla una lingua che non ha un riconoscimento intersoggettivo, in quanto tradisce (nel momento stesso in cui li oltrepassa) gli stereotipi e i modelli precostituiti. «Perché trovarsi davanti a un pazzo sapete che significa? trovarsi davanti a uno che vi scrolla dalle fondamenta tutto quanto avete costruito in voi, attorno a voi, la logica, la logica di tutte le vostre costruzioni! — Eh! che volete? Costruiscono senza logica, beati loro, i pazzi! O con una loro logica che vola come una piuma! Volubili! Volubili! Oggi così e domani chi sa come! — Voi vi tenete forte, ed essi non si tengono più. Volubili! Volubili! — Voi dite: “questo non può essere!” — e per loro può essere tutto. — Ma voi dite che non è vero. E perché? — Perché non par vero a te, a te, a te, a centomila altri. Eh, cari miei! Bisognerebbe vedere poi che cosa invece par vero a questi centomila altri che non son detti pazzi, e che spettacolo danno dei loro accordi, fiori di logica!»⁸

Interpretando il destino dell’epoca contemporanea (e non solo a livello linguistico) come retorica, cioè come convenzionalismo esasperato, violenza, inconsistenza, falsità, Michelstaedter ha saputo guardare lontano. Di contro a questa destinazione al livellamento, egli pone la propria esigenza solitaria ed assoluta: restituire all’uomo massificato dalla retorica una individualità autentica, riconducendolo al punto nel quale gli sia consentito di rimettere tutto in gioco al fine di costruirsi un’autentica persuasione. Michelstaedter indica all’uomo la possibilità di una nuova ed autentica apertura dello spazio totale necessario alla conquista di una più completa (ed assoluta) identità. Il persuaso michelstaedteriano è l’Individuo. Il suo linguaggio *parla, non ripete*. Le sue parole sono le sole parole che valga la pena di pronunciare e di sentir pronunciare. Il resto sono solo gli abbellimenti che la retorica impone all’oscurità della vita, parole che non dicono niente. «Gli uomini parlano, parlano sempre e il loro parlare chiamano

8 L. PIRANDELLO, *Enrico IV*, atto II, in ID., *Maschere Nude*, Milano, Mondadori, 1981, vol. I, p. 352.

ragionare; ma... qualunque cosa uno dica non dice, ma attribuendosi voce a parlare si adula» (PeR, p. 58).

Lo specialista agisce sulla realtà e le sue parole sono il riscontro teorico della sua prassi. Ad esse non serve prestare ascolto, non occorre penetrarne il significato (ammesso e non concesso che esse un significato lo posseggano). L'alternativa tra parola autentica e parola inautentica, infatti, rispecchia la struttura generale dell'opposizione generale tra persuasione e retorica ed è, in buona sostanza, un'alternativa apparente (o, quanto meno, non è così radicale come Michelstaedter la vorrebbe). L'alternativa si configura infatti come un'opzione tra due forme del *non-dire*: tra quel non dire in cui consiste il falso discorrere del retore, e quel non dire niente del tutto che costituisce l'esito immediato del parlare del persuaso. Come ha scritto efficacemente Nietzsche, «noi siamo già ben oltre le cose per cui abbiamo parole»⁹: all'interno dell'inautenticità non ci sono parole capaci di dare espressione all'autentico, ma la stessa dimensione dell'autenticità rimanda al silenzio. Quasi a dire che la stessa autenticità vitale consiste nella volontà di dare espressione al proprio essenziale silenzio.

Ma tutti questi, per il linguaggio tecnico-scientifico, sono pseudo problemi, se non vere e proprie forme dell'insensatezza. Il linguaggio tecnico-scientifico si prende cura solo di ciò che risulta utile e funzionale, o comunque impiegabile in vista di uno qualsiasi dei mille scopi pratici che l'uomo volta per volta si propone. Per esso non occorre dunque comprendere alcunché; è sufficiente sapere che le parole usate servono e funzionano (e aver fede che ci sia sempre qualcuno capace di farle funzionare). Basta sapere che la magia è efficace, non occorre sapere in che modo essa eserciti la propria efficacia, e tanto meno occorre chiedersi se tale efficacia sia davvero ciò che pretende di essere, o se non nasconda invece qualcosa di maggiormente essenziale e magari di essenzialmente pericoloso. Sino a che il mago ottiene quello che la folla si aspetta da lui, la folla non gli chiede altro.

Ma la nostra epoca vive ormai il tempo in cui è il mago stesso a predeterminare i bisogni della folla (ed è del tutto ovvio che egli li predetermini in modo che gli sia sempre possibile dare ad essi una risposta soddisfacente). Il retore-specialista è il depositario del potere sugli uomini e sulla natura. Almeno per ciò che concerne il proprio settore di specifica competenza. Si faccia la somma dei settori (cioè degli specialisti e dei loro rispettivi linguaggi), e si otterrà un potere (anche linguisticamente) assoluto. Ma si

9 F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung* (1889); trad. ital. di F. Masini, *Crepuscolo degli idoli*, in «Opere di F. Nietzsche», vol. VI, 3, Milano, Adelphi, 1975², p. 126.

tratta, per Michelstaedter, di una mera retorica del potere, perché ciò che questa sommatoria ottiene, altro non è che l'accumularsi delle impotenze parziali: dunque la falsa persuasione di raggiungere il dominio assoluto, al di sotto della quale pulsa ancora l'impotenza della retorica.

Eppure, gli uomini si contentano dell'illusione.

4. La ripetizione

Del vocabolario tecnico-scientifico, delle parole dello specialista, tutti, in linea di principio, si possono appropriare. E, di fatto, quotidianamente se ne appropriano. Non già nel senso che a questo linguaggio si presti ascolto, bensì nel senso che gli uomini ripetono i termini tecnici nelle diverse occasioni della loro vita. Il loro discorso è una collezione di suoni che non hanno più alcun significato e che sono, appunto, il *si dice* del vivere quotidiano. La retorica è, infatti, il «metodo che c'insegna a πορίσαι λόγους su qualunque argomento non cercando di dire quello che sappiamo, se lo sappiamo, poiché quello è povera cosa e didascalica e non persuasiva, ma prendendo i giudizi correnti su ogni cosa e dicendo tutti i modi come levgetai, per ottenere la palma dell'ἔνδοξον» (AC IV, p. 230). Gli uomini della retorica «riagitano i problemi agitati dagli altri, e non risolvono l'uno per poter poi ancora non risolvere gli altri — che se uno solo risolvessero, tutti gli altri sarebbero in questo risolti, che non sarebbe un problema, ma “il problema”, ma l'“unico soggetto”, la stessa domanda della persuasione» (AC IV, p. 228). Il parlare dell'uomo della retorica è un vuoto chiacchiere che punta all'appropriazione del maggior numero dei luoghi comuni del linguaggio. Il suo è un inesauribile chiacchiericcio, nel senso preciso in cui Heidegger ha parlato della chiacchiera come della «possibilità di comprendere tutto senza alcuna appropriazione preliminare della cosa da comprendere. La chiacchiera garantisce già in partenza dal pericolo di fallire in questa appropriazione. La chiacchiera, che è alla portata di tutti, non solo esime da una comprensione autentica, ma diffonde una comprensione indifferente, per la quale non esiste più nulla di incerto»¹⁰.

L'uomo rettorico, a conti fatti, *non ha nulla da dire, ma parla lo stesso*, perché ciò gli dà l'illusione di consistere. La sua parola, non essendo in grado di dare espressione all'essenziale, diventa inevitabilmente la mera

10 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen. Niemeyer, 1927; trad. ital. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Torino, Utet, 1978. p. 271. Questo accenno al pensiero di Heidegger va letto nel contesto interpretativo della terza parte del presente volume.

ripetizione del già detto; analogamente, il suo agire è essenzialmente un ripetere ciò che è già stato fatto. Non a caso, nella seconda delle *Appendici critiche* alla *Persuasione*, Michelstaedter avverte che «la retorica è un fenomeno d'avvelenamento» perché si appoggia sulla «buona memoria», la «malattia per cui l'organismo assorbe, conserva pur senza assimilare, e non espelle la materia estranea» (AC II, p. 152). Appunto sulla buona memoria si fonda la possibilità della ripetizione esasperata. Ma ripetere non è lo stesso che parlare. L'uomo della retorica «può anzi avere uno “stile”, una “lingua” perfetti e pur non dir mai niente» (PeR, p. 116). Perché «quanto uno vuol camminar sulle sue gambe, tanto deve sanguinar le sue parole» (PeR, p. 116). Ma è appunto questo il traguardo che la lingua della tecnica è destinata a mancare.

Nella linguisticità l'impotenza della retorica trova una conferma ulteriore. Infatti «il primo segno che uno dà della sua rinuncia a impossessarsi delle cose [...] è l'accontentarsi al segno convenzionale che nasconde l'oscurità per ognuno in vario modo inafferrabile» (PeR, p. 59). Il sistema delle parole e del sapere non è che un aspetto (peraltro uno dei più rilevanti) del più generale gioco di specchi per mezzo del quale gli uomini si illudono di consistere e nel quale gli uomini credono di vedere, anziché l'impotenza che vi si riflette, la propria consistenza dominatrice. Ma ciò che, al di là delle velleità dell'umanità retorica, vi si rispecchia, è l'immagine della miseria individuale, perché il gioco delle illusioni lascia sempre di nuovo insoddisfatta la fame di vita.

Gli uomini riflettono su quella che a loro sembra essere la realtà. La loro riflessione è però mera ripetizione dei contrassegni stabiliti: come specchi, le loro parole non possono che replicare immagini già date. L'uomo della retorica non capisce niente, tutt'al più carpisce, afferra parole e cose al fine di predisporle per il proprio uso, marchia le cose con un segno di riconoscimento che serva al prossimo e inevitabile bisogno della volontà. *Carpire senza capire* è il modo di esistere proprio di questo linguaggio che sottende ormai la scienza, la tecnica e tutte le manifestazioni vitali della retorica. *Un linguaggio fatto di contrassegni, più ancora che di segni*, una collezione di definizioni utili a non smarrirsi nella correlazione e a mantenere una direzione sicura nella dispersione caotica delle cose.

Ma tutto questo a Michelstaedter non può bastare, perché la lingua della scienza è sempre «inadeguata alla richiesta» e «disonesta a dirsi» (PeR, p. 85), anche se la scienza, in un disperato, acrobatico contorcimento riesce a volgere a proprio vantaggio anche questa inadeguatezza costitutiva. L'ennesimo e paradossale capovolgimento che essa mette in opera consiste nel trasformare la propria insufficienza in un «estremo

artificio per farsi più sicura dell'avvenire» (PeR, p. 86). Proclamandosi in ciascun punto in qualche modo inadeguata, essa si assicura il conseguimento del massimo di adeguatezza che sia consentito alla retorica. *Col proclamarsi insicura in ciascun punto, la scienza si rende definitivamente sicura nei confronti della totalità dei punti.* «Essa ora non soltanto afferma una relazione κατὰ; queste circostanze di tempo e di luogo [...] ma anche aggiunge: κατὰ; *questo grado dei nostri studi*» (PeR, p. 86). La scienza e la tecnica, manifestazioni estreme della volontà di potenza, si rassicurano definitivamente rendendosi costitutivamente insicure: la scienza diventa esplicitamente un sapere ipotetico-deduttivo al fine di rendersi definitivamente sicura nei confronti di ogni possibile imprevisto. Si dichiara costantemente esposta a una possibile smentita (nei casi particolari) e così si mette al riparo da ogni possibile smentita (nel suo statuto generale).

Ma il persuaso si rende conto che anche questo non è che l'estremo tentativo messo in opera dalla retorica per fingere l'essere laddove non c'è che il nulla. Ed è appunto il persuaso a mantenere viva la possibilità di un linguaggio autenticamente espressivo.

5. Οὐδέν λέγουσιν

Quando il linguaggio tecnico-scientifico avrà realizzato compiutamente il proprio dominio, allora la parola sarà apparenza assoluta, mancanza totale di significato, efficienza senz'altro. Il linguaggio si assesterà allora nella ripetizione, modalità tranquillizzante tanto dell'agire quanto del comunicare.

Tranquillizzante, perché nella ripetizione ci si aspetta che quanto già si è compiuto si ripeta così come altrove si è già presentato. E dunque ci si aspetta che quanto deve ancora accadere non nasconda sorprese (piacevoli o spiacevoli che siano). La sorpresa, che dall'accadere potrebbe derivare, è l'eventualità gratuita dell'accadimento, è ciò che, dell'accadimento, non può essere in alcun modo garantito. Ciò che, di esso, sorprende, è appunto la sua imprevedibile gratuità — la quale, per l'uomo occidentale, abituato a razionalizzare e a concettualizzare tutto, appunto in quanto imprevedibile cela il pericolo; e dunque si presenta in ogni caso come un che di minaccioso. La possibilità di un evento nuovo cela la possibilità del pericolo. L'evento, nella sua imprevedibile novità, non potrebbe in alcun modo essere garantito, se non fosse per la ripetizione. La quale, nel mentre ripropone uno schema che si presume essere noto

e in qualche modo controllabile, tranquillizza l'esistenza nella misura in cui maschera l'approssimarsi della minaccia.

La tranquillità, che in questo modo l'uomo raggiunge, è in bilico tra la noia e il livellamento totale delle differenze: ciò che nella ripetizione accade, è la persuasione che ciò che deve accadere non presenterà differenze di rilievo rispetto a quanto è già accaduto. In effetti, però, nulla garantisce che così avvenga, e la persuasione della possibilità della ripetizione si rivela anch'essa un che di fallace: una retorica della ripetizione. Gli stessi eventi già accaduti, dei quali si rileva la similitudine e sui quali si appoggia la persuasione della possibilità stessa del ripetersi, in realtà sono simili l'uno all'altro solo nella misura in cui sono contenuti della volontà che vuole la realtà del ripetersi, di quella volontà che li interpreta come un essenziale ripresentarsi.

Il linguaggio tecnico-scientifico parla dunque la lingua della ripetizione. La sua rettoricità essenziale ne fa un tentativo di efficienza operativa che, dal punto di vista del senso, ne determina la totale insignificanza. Onde ciò che lo trascende (e che esso stesso si premura di eliminare in quanto privo di significato) si rivela come la possibilità decisiva per l'instaurazione di una struttura di significato che non voglia cedere al dominio dell'efficienzismo fine a se stesso. Lo statuto della scientificità esclude dai limiti del senso, limiti che peraltro è la scientificità medesima a determinare, ciò che lo oltrepassa. È certamente vero, dal punto di vista del sapere scientifico, che «quanto può dirsi, si può dir chiaro; e su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere»¹¹. Ma è altresì vero che a decidere quali siano i limiti di ciò di cui non si può parlare, è il linguaggio stesso della scientificità: «il limite potrà dunque esser tracciato solo nel linguaggio, e ciò che è oltre il limite non sarà che non senso»¹².

Alle prese con un linguaggio di tal fatta, è vero allora che «filosofare... è essere fraintesi»¹³, perché ciò che contraddistingue il linguaggio filosofico (e che fa sì che abbia ancora un senso, oggi, occuparsi di filosofia) è per l'appunto quell'assolutezza teorica e semantica che il linguaggio della scienza, dopo averla perseguita invano, esclude statutariamente dalla propria considerazione. E l'uomo contemporaneo, il quale pure è immerso in una essenziale duplicità linguistica, non sa tuttavia sottrarsi adeguatamente al comune denominatore dell'utilizzabilità. Se è vero che

11 L. WITTGENSTEIN. *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge & Kegan Paul; trad. ital. di A. G. Conte, Torino, Einaudi, 1979 (1968), p. 3.

12 *Ibidem*.

13 U. GALIMBERTI, *Linguaggio e civiltà*, op. cit., p. 29.

i linguaggi dell'uomo contemporaneo sono due, «quello comune attento alle occorrenze quotidiane e quello scientifico che soccorre quello comune nei risultati, pur trascendendolo nei metodi», è anche vero che però «l'uno e l'altro sono piegati all'utilità immediata o sperata»¹⁴. Sì che la possibilità di sfuggire alle tenaglie dell'utilizzabilità totale va riposta in una considerazione del linguaggio che rimanga essenzialmente al di là tanto dell'una quanto dell'altra delle suddette modalità linguistiche. In termini michelstaedteriani: il linguaggio della persuasione deve, necessariamente, essere oltre le possibilità degli infiniti piccoli linguaggi della retorica e oltre la loro strutturazione organica, nella quale consiste la retorica concretamente realizzata.

A quest'ordine di problemi la cultura contemporanea rimane, nella sostanza, estranea. Anche quando pretende di occuparsene criticamente, in realtà essa assume già in partenza proprio quelle stesse categorie di pensiero che, esplicitamente, si propone di oltrepassare, ricadendo, in tal modo, in una considerazione retorica della realtà.

Michelstaedter è convinto della inautenticità di fondo dell'argomentare rettorico. Può persuadere altrui solo chi sia a propria volta persuaso. Per questo il retore si illude di persuadere, gli ascoltatori si illudono di essere persuasi, e gli uomini tutti, nei loro discorsi, fingono la comunicazione, senza però riuscire a dire alcunché. Solo chi sia autenticamente persuaso non sarà soddisfatto sino a che non comunichi «il valore individuale persuasivo» (AC VI, p. 280). L'eristico, che Michelstaedter esplicitamente equipara al rettorico¹⁵, potrà certamente fornire all'interlocutore «la topica luoghi e ingegni così da poter sillogizzare a piacere in lungo su qualunque soggetto, ma non gli darà la possibilità di sillogizzare con necessità l'altrui vita» (AC VI, pp. 281-282; il passo è sottolineato da Michelstaedter). L'argomentazione rettorica è inautentica perché non è in grado di comunicare alcunché di persuasivo all'esistenza. Non è un caso, da questo punto di vista, che la cultura contemporanea assista a un imponente rifiorire dell'interesse nei confronti della retorica, quasi a voler confermare che l'occhio a suo modo profetico di Michelstaedter ha saputo, anche qui, interpretare efficacemente i segni dei tempi. L'argomentazione retorica è, infatti, l'argomentazione principale della volontà di potenza. Alla retorica in quanto tale possiamo estendere quello che Perelman (uno dei maggiori fautori del

14 *Ibidem*.

15 Cfr. ad esempio AC VI, p. 280: «ricercatori e proclamatori ed espositori della "verità"; in quella sono tutti fratelli: tutti *eristici* (*i. e. rettorici*)», perché «in ogni caso vivono dell'altrui morte».

tentativo contemporaneo di riabilitazione della retorica) dice a proposito degli argomenti quasi logici, e cioè che «non si tratta di dimostrazione, corretta o scorretta, ma di argomenti *più o meno forti*, che, se necessario possono essere *rafforzati* ricorrendo ad argomenti di altro tipo»¹⁶. L'argomentare retorico, intervenendo quando manca la sicurezza dell'inferenza logica, è «il *metodo* per aver gli effetti della forza a chi non è forte» (AC V, p. 248). Ciò che guida il discorso è in ogni caso *la forza*¹⁷. All'interno della retorica, perciò, gli uomini sono incapaci dell'autentica parola: non dicono nulla, ma tentano di conseguire «un fine e mezzi *pratici*» (SCOL, p. 189): la retorica, anche dal punto di vista del linguaggio, è l'argomentare tipico dell'epoca contemporanea, per la quale tutto conta in misura direttamente proporzionale alla propria efficacia pratica.

16 CH. PERELMAN, *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*. Paris, Vrin, 1977; trad. ital. di M. Botto e D. Gibelli, *Il dominio retorico. Retorica e argomentazione*. Torino, Einaudi, 1981, p. 65; corsivi miei.

17 Il discorso, anche per quanto concerne il rapporto tra retorica e logica, andrebbe adeguatamente sviluppato approfondito, ma ciò importerebbe uno squilibrio eccessivo di questo saggio. Qualche considerazione ulteriore l'ho proposta nel saggio *Michelstaedter e la retorica*, in S. Campailla (a cura di), *Dialoghi intorno a Michelstaedter*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1988, pp. 121-135.

III LA SOCIETÀ

«Eppure era tutta gente provata e avvezza a mostrare il viso; ma non poterono star saldi contro un pericolo indeterminato, e che non s'era fatto vedere un po' da lontano, prima di venir loro addosso».
(A. Manzoni, *I promessi sposi*, capitolo VIII).

1. *La sicurezza*

Se la scienza si è mostrata a Michelstaedter come uno dei maggiori tentativi di assicurare gli esseri umani, esercitando sulla natura una violenza costante, «a maggior comodità dell'uomo che vuol pur continuare» (PeR, p. 87); e se il linguaggio si è mostrato come il riscontro verbale e concettuale della struttura di relazioni assicuranti predisposte dalla scienza e dalla tecnologia; la società, dal canto suo, crea «una sicurezza fatta di reciproca convenzione» (PeR, p. 95), ancora una volta prendendo le mosse (come già era stato tanto per l'organizzazione scientifica dell'esistenza quanto per quella linguistica) dalla «comune debolezza» (PeR, p. 95) degli uomini.

Per meglio esplicitare la propria concezione dell'uomo sociale, Michelstaedter inserisce nella trattazione un dialoghetto con un «grosso signore» (PeR, pp. 89-93), il quale espone i vantaggi del vivere in società. Quest'uomo dichiara di essere «in una botte di ferro» (PeR, p. 92), assicurato com'è dalla società contro qualsiasi malanno gli possa capitare. In cambio del compimento del proprio dovere («bisogna aver la coscienza d'aver fatto il proprio dovere. Oh questo sì, sul dovere non si transige», PeR, p. 90), la società e le istituzioni elargiscono all'individuo il denaro necessario al soddisfacimento dei propri bisogni («Lo stipendio... corre ed è sicuro», PeR, p. 91), lo assicurano nei confronti della malattia («Niente, niente — appartengo a una cassa per ammalati, come tutti i miei colleghi. Il nostro ospedale ha tutti i comodi moderni e si vien curati secondo le più moderne conquiste della medicina», PeR, p. 91), nei confronti della vecchiaia («C'è la pensione: — lo Stato non abbandona i suoi fedeli, — che?», PeR, p. 91),

nei confronti dei furti, degli incendi, degli incidenti di ogni genere («Sono assicurato contro il furto [...]. Assicurato contro il fuoco [...]. Assicurato contro gli accidenti», PeR, p. 91). Persino di fronte alla morte, il buon cittadino non ha nulla da temere, avendo la società escogitato persino l'assicurazione «pel caso di morte» (PeR, p. 91).

È costui, per Michelstaedter, il tipico rappresentante dell'umanità contemporanea. Un uomo che, esplicitamente, Michelstaedter accosta all'individuo che Hegel pone a coronamento del proprio sistema della libertà. Michelstaedter, al proposito, fa esplicito riferimento alla *Philosophie der Geschichte* hegeliana, citandola puntualmente nel testo originale a commento della propria descrizione della retorica dell'uomo sociale. Mantiene le citazioni in tedesco perché, spiega, dispera, traducendole, «di poter riprodurre in italiano il loro ineffabile callopiatismo» (PeR, p. 92, nota 1; il neologismo, come è chiaro, deriva dai καλλώπισματα ὄφνης, gli abbellimenti dell'oscurità¹), ossia la loro capacità di dar forma a quell'abbellimento dell'oscurità in cui si cimenta ogni discorso rettorico.

Esula dai limiti di questo studio una indagine approfondita del rapporto di Michelstaedter con il pensiero hegeliano; mi sembra utile, tuttavia, sottolineare almeno alcune cose. Certamente Michelstaedter conosceva Hegel, e alcuni aspetti del suo pensiero dovettero imporsi prepotentemente all'attenzione del giovane goriziano, influenzandolo in vario modo (soprattutto, è chiaro, a proposito dei temi di cui ci stiamo occupando in questo capitolo). Più difficile mi sembra invece riuscire a stabilire i limiti precisi dell'influenza che Hegel ebbe su Michelstaedter. Anzitutto non sappiamo con precisione che cosa, di Hegel, Michelstaedter avesse effettivamente letto (della biblioteca del Goriziano si è conservato pochissimo, e inoltre bisogna considerare che Michelstaedter si serviva spesso delle biblioteche pubbliche, come risulta da svariati passi dell'*Epistolario*). Certamente conosceva la *Philosophie der Geschichte*, dunque, ed è pure verosimile che avesse presenti le pagine della *Phänomenologie des Geistes*, echi della quale sono agevolmente rintracciabili nelle pagine di Michelstaedter (ad esempio a proposito della dialettica servo padrone, come si vedrà fra breve). Questo però, a ben vedere, è tutto. C'è stato in ogni caso chi, tra i critici, ha voluto vedere di più. Marco Cerruti, ad esempio, nel pregevole volume che ha dedicato diversi anni or sono alla figura e al pensiero di Mi-

1 Vale la pena ricordare che καλλώπισματα è vocabolo platonico. Cfr. PLATONE, *Gorgia*, 492 c: «la sfrenatezza, la dissolutezza e la libertà, se si trovano in condizioni a loro favorevoli, costituiscono la virtù e la felicità; tutte queste altre cose non sono che orpelli καλλώπισματα, convenzioni degli uomini contro natura, chiacchiere che non valgono assolutamente nulla» (trad. ital. di G. Reale, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, op. cit., p. 902)

chelstaedter², ha impostato il proprio lavoro interpretativo sulla distinzione del pensiero michelstaedteriano in due fasi, la seconda delle quali sarebbe appunto di ispirazione hegeliana (o, forse meglio, hegelo-marxiana). A una prima fase, di ispirazione schopenhaueriana e buddista, ne seguirebbe, secondo Cerruti, una seconda nella quale, sulla scorta di Hegel e di Marx, Michelstaedter ipotizzerebbe la costruzione di una nuova comunità sociale ad opera dei persuasi. Il discorso, pur suggestivo e sostenuto da argomenti, non mi convince fino in fondo, non tanto perché ipotizza letture non documentabili (prima tra tutte quella della *Wissenschaft der Logik*), quanto perché non tiene adeguatamente conto di due cose: che l'atteggiamento di Michelstaedter nei confronti di Hegel è sempre critico, e che manca in lui la possibilità della sintesi dialettica, tratto fondamentale dello hegelismo (anzi, potremmo dire che la persuasione è quello che è proprio in forza del suo porsi al di là della contesa, negandone entrambi i termini anziché risolverli in una sintesi). Inoltre, in senso rigoroso, una "pluralità" di persuasi mi pare difficilmente concepibile nel pensiero di Michelstaedter.

Riprendiamo il filo principale del discorso. L'uomo sociale, parente stretto dell'individuo hegeliano, pensa di essere libero e sicuro. Ma lo è davvero? o non è, la sua, ancora una volta un'illusione, una mera rettorica della libertà? In effetti, per Michelstaedter, è ancora la volontà di continuare a condurre il gioco. Gli uomini, insufficienti di tutto, investono la loro ansia di sicurezza in un organismo onnicomprensivo capace di preoccuparsi al loro posto della loro essenziale mancanza di consistenza.

Come già si rilevava a proposito della settorializzazione del sapere, la struttura della società contemporanea è riconducibile alla repubblica platonica: «ammesso così l'irrazionale della vita come *sufficiente*, Platone non cerca più la *giustizia* nell'eliminazione del male dalla volontà dell'individuo, ma accetta il "*bisogna vivere*", il "*bisogna continuare con la qualunque vita*" come presupposto assoluto. - Su questa base irrazionale, arbitrariamente presupposta, egli fonda la repubblica razionale» (AC II, p. 144). Lo stato «sarà creato, pare, dal nostro bisogno»³, da quel bisogno che costituisce l'elemento essenziale della rettoricità del vivere. Il "*bisogna vivere ad ogni costo*" è dunque il segno caratteristico anche della vita sociale, oltre che dell'esistenza dell'uomo rettorico in generale. L'uomo sociale, pur di continuare nel modo più sicuro la qualunque esistenza che vive, si adatta al fatto che la propria libertà, in questo modo,

2 Cfr. M. CERRUTI, *Carlo Michelstaedter*, Milano, Mursia, 1967; nuova ediz., con aggiornamenti bibliografici, ivi, 1987.

3 PLATONE, *La Repubblica*, 369c.

diventa in effetti «la libertà d'esser schiavo» (PeR, p. 94), la libertà di adattarsi «a un codice di diritti e doveri» (PeR, p. 94) imposto all'individuo dalla convenzionalità dell'organizzazione complessiva della società. Il cittadino, sembra dirci Michelstaedter, «*ha quello che vuole, perché non vuole che quello che gli è dato*» (AC VI, p. 295). È per questo che «ognuno vive [...]: consiglia, propone, comanda e vince; ma in ciò appunto egli *ha già obbedito*» (AC VI, p. 295): l'uomo della retorica rinuncia all'autentica libertà per consegnarsi a una finzione di libertà che, pur essendo senza dubbio rassicurante, tuttavia non sfugge alle categorie della schiavitù. «Accettata come vita libera quella che è fatta dei bisogni elementari, fondiamo nella città la libertà d'esser schiavi; accettato come giusto il principio della violenza che afferma la necessità del continuare, è giusta a ogni bisogno la sua affermazione» (AC II, p. 147).

La rinuncia alla libertà autentica è qualcosa di cui il rettorico non si rende nemmeno conto, perché quello che egli cerca non è una vita qualitativamente degna del suo nome, bensì «il modo di poter continuar con sicurezza ad aver fame in tutto il futuro» (PeR, p. 94). La ribellione di Itti e Senia, i protagonisti de *I figli del mare* (probabilmente la più bella e intensa tra le poesie di Michelstaedter) è appunto una rivolta contro questo tipo di convenzionalismo e di rinuncia all'autenticità dell'esistenza individuale (cfr. *Poesie*, pp. 79-84)⁴. Nell'esistenza depotenziata alla quale il vivere in società lo costringe, infatti, l'uomo non esce mai dalla retorica, nella misura in cui la società gli concede qualcosa da possedere solo a patto che egli le ceda a sua volta una parte del proprio essere se stesso.

Ma gli uomini rettorici non si avvedono della costitutiva debolezza della loro posizione. Anzi, si sentono sicuri come se fossero persuasi. Nella società rettorica, perciò, «troviamo questi individui ridotti a meccanismi, previsione attuata nell'organismo, non però, come ci aspetteremmo, vittime della loro debolezza — in balia del caso, ma “sufficienti” e sicuri come divinità [...]. Si son fatti una forza della loro debolezza, poiché su questa comune debolezza speculando hanno creato una sicurezza fatta di reciproca convenzione. — È il regno della retorica» (PeR, p. 95). Ecco la sorpresa: gli individui ridotti alla meccanicità, costretti al rango di meri ingranaggi nella macchina sociale, gli schiavi del sistema si credono liberi, sufficienti a se stessi, sicuri della loro individualità, ma sono uomini che, per dirla con le parole di Kierkegaard, «adoperano le loro facoltà, raccolgono denari,

4 Su di essa mi permetto un rinvio al mio *Il silenzio e i richiami. Per una rilettura de «I figli del mare» di Carlo Michelstaedter*, in «Studi goriziani», LXV, gennaio-giugno 1987, pp. 7-22.

esercitano attività mondane, fanno calcoli prudenti e via dicendo», e però «non hanno, in senso spirituale, nessun io per amor del quale possano arrischiare tutto, nessun io davanti a Dio»⁵. *L'uomo della retorica si crede persuaso*, scambia la relativa sicurezza dell'intero sistema per l'autenticità della propria persona. La retorica è questo errore prospettico che consente di fraintendere la dispersione entro la quale ci si dibatte come un'autentica consistenza. Il "male" della retorica è un errore di lettura, una interpretazione della realtà governata dal bisogno e dalla dipendenza, la cui scorrettezza è misurata in ragione della sua costitutiva impotenza.

Quanto più è debole, tanto più l'uomo della retorica ha bisogno di sentirsi rassicurato e di circondarsi di punti fermi che gli diano l'illusione della stabilità. In questo stravolgimento del senso della debolezza operato dalla retorica, Platone recita una parte fondamentale, perché è il primo a tentarne una teorizzazione complessiva: «Altro che i sofisti! Se i sofisti erano ladruncoli, ma Platone — *absit iniuria verbo* — è il ladro in guanti gialli, che ha il suo sistema per rubare non più, come quelli facevano, questo o quello a caso, dicendo a ognuno: "io sono un ladro"; ma con metodo e seriamente, *per poter rubare tutto*, e dicendo agli uomini: "io son quello che ti salva per sempre dai ladri". Infatti è il modo più sicuro. Infatti, legittimando i compromessi dell'umana debolezza, egli toglie [...] all'uomo ogni possibilità di sentirsi in quella insufficiente, ogni bisogno d'affrancarsi da quella» (AC II, p. 190). Poco importa che la stabilità sia autenticamente stabile, è sufficiente avere la forza e la faccia tosta di fingere: la forza di fingere una forza che non si possiede.

La società interviene in questo gioco di finzioni esercitando la funzione di colmare le lacune individuali mettendo insieme i deboli per ottenere in questo modo qualcosa di (almeno apparentemente) forte. La società esprime «la vita del grande organismo», nel quale «ognuno girando sul suo pernio e sapendo via via nei suoi denti i denti delle ruote connesse [...], mossi e motori ad un tempo, infallibili e sicuri tutti» (PeR, p. 96) «si trovi per virtù dell'organizzazione non che in necessaria lotta con gli altri, ad esser insieme utile all'altrui sufficienza» (AC II, p. 145).

2. Dalla debolezza, la forza

Cardine dell'intero ordinamento sociale è la sicurezza che l'individuo, di per sé insicuro e debole, cerca allo scopo di poter continuare a vivere.

5 S. KIERKEGAARD, *Sydommen Til Dóden*; trad. ital. di M. Corssen, *La malattia mortale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965 (1947), p. 59.

Una sicurezza che può essere conseguita solo affidandosi alla violenza, che deve essere esercitata a scapito degli altri uomini e delle cose. «Questa sicurezza delle cose necessarie sta nella *forza* sufficiente per assicurarsi nel futuro l'affermazione delle proprie determinazioni di fronte a tutte le altre determinazioni (*forze*) estranee e nemiche» (PeR, p. 96; corsivi miei). Ogni affermazione è un imporsi di fronte a qualcosa che avrebbe ugualmente diritto ad affermare se stessa. *Ogni affermazione, in quanto negazione dell'altro da sé, è una forma di violenza*: la violenza che una forza esercita su di un'altra forza contrastante. Lo scontro di forze è il vivere rettorico. «Certo la negazione è sempre negazione fatta da "qualcuno", il quale *in ciò che nega afferma la sua ragione per cui nega*. Ma è questa l'affermazione "implicita" in ogni discorso come in ogni atto, che non altro essendo che manifestazione d'una volontà vitale, in quanto si compie afferma questa volontà [...]. Come *ogni esistenza individuale significa negazione del resto*, così ogni pensiero dell'individuo non è che in quanto nega i pensieri altrui» (SV, pp. 708-709, corsivi miei). Sembra di sentir parlare Nietzsche: «Pretendere dalla forza che *non* si estrinsechi come forza, che *non* sia un voler sopraffare, un voler abbattere, un voler signoreggiare, una sete di nemici e di opposizioni e di trionfi, è precisamente così assurdo come pretendere dalla debolezza che essa si estrinsechi come forza»⁶. Cose e persone, dal punto di vista dell'affermazione della forza vincente, sono il medesimo: forza sconfitta, materia da conquistare. Il soggetto può affermarsi sul reale solo a patto di trattare tutto ciò che gli sta di fronte come oggetto da usare, come una cosa capace di rispondere ai suoi bisogni. Siamo di fronte a una reificazione totale che ingloba persone e cose entro la categoria onnicomprensiva dell'utile.

Tutto è "cosa", nella società governata dalla retorica, anche il soggetto: esso è tale, infatti, solo di fronte a ciò che a sua volta lo considera come proprio oggetto. Ciò che domina, in senso profondo, è la relazione, la quale si configura però immediatamente come reciproca dipendenza. «Che gli uomini siano ognuno schiavo della propria miseria e per questa sottomesso ai modi a lui oscuri della comune convenienza, ognuno inteso al proprio utile e per sua natura nemico e ingiusto a ogni utile altrui, ognuno nell'oscurità del suo travaglio ignaro di tutto nella vita fuorché del suo bisogno, non importa» (AC II, p. 147). Non importa, ovviamente, alla città dominata dalla

6 F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral* (1887); trad. ital. di F. Masini, *Genealogia della morale*, in «Opere di F. Nietzsche», vol. VI,2, Milano, Adelphi, 1976³, p. 244.

rettorica; ma è essenziale per chi, come Michelstaedter, intende porsi dal punto di vista della persuasione.

Il mondo rettorico è un mondo popolato da servi. Se l'esistenza delle cose dipende (come si è visto in precedenza) dall'interpretazione operata dal mio bisogno, tutto ciò che mi si presenta "è" *nella misura in cui è in grado di dare una risposta al mio bisogno determinato e alla mia indeterminata volontà di dominio*. In questo senso, la sicurezza che l'uomo della rettorica persegue (e che, almeno in qualche misura, riesce a conseguire) implica una doppia violenza nei confronti dell'alterità: la violenza del lavoro e la violenza della proprietà⁷. È questa duplice violenza a provocare la contesa tra gli individui sociali, contesa che dunque ha il proprio fondamento in quello stesso bisogno di sicurezza che è caratteristico della rettorica. «Così la *sicurezza*... significa: 1°. violenza sulla natura: lavoro. 2°. violenza verso l'uomo: proprietà» (PeR, p. 146), dove la seconda deriva dalla prima, in quanto nasce allorché gli uomini «si contendono la sicurezza di poter violentar la natura e di usar dei cumuli di lavoro passato» (PeR, p. 147).

Gli individui, ancora indifferenziati, si contendono ciascuno la propria sicurezza. Esito della contesa è la diversità, anzitutto nel senso che, dopo il combattimento, «i due *simili* non sono più simili ma l'uno ha il diritto del lavoro o proprietà immobile e il diritto sui cumuli di lavoro o proprietà mobile, ha affermato di fronte all'altro la propria individualità — l'altro ha il *futuro troncato*, è alla *mercé* del vincitore in ciò che egli vuol vivere ancora o non può giovare della propria potenza di lavoro» (PeR, p. 97). Il più forte subordina l'altro più debole al proprio bisogno di sicurezza, il più debole si autosubordina alla maggiore potenza dell'altro, perché ciò che primariamente gli preme è la possibilità di poter continuare ancora (possibilità che è interamente consegnata alla volontà vincente). La subordinazione dell'uno all'altro è anch'essa contrassegnata dalla reificazione e dalla categoria imperante dell'utilità. Il vincitore, infatti, «ha subordinato il suo simile alla propria sicurezza: ha esteso la sua violenza anche sul suo simile perché questo cooperi a fornirgli quanto gli giova. E questo, lo schiavo, è materia di fronte al padrone, egli è una *cosa*» (PeR, pp. 97-98). Le differenze tra i materiali su cui è possibile esercitare la propria volontà di dominio sono, dal punto di vista della volontà vincente, differenze formali che mantengono sempre quel tanto di identità che

7 Qui certamente dovette essere determinante la lettura, da parte di Michelstaedter, oltre che di Hegel, di Marx, attestata, tra le altre cose, anche da alcuni appunti relativi al *Capitale* (si leggono, per ora, in appendice a M. CERRUTI, *Carlo Michelstaedter*, op. cit., pp. 248-249).

consiste nell'essere, appunto, qualche cosa da dominare. La diversità si mantiene tutta *all'interno* della logica del dominio e dello sfruttamento. È una diversità strumentale, utile soltanto a definire diversamente i molteplici strumenti in relazione ai differenti usi che se ne possono fare in vista del soddisfacimento dei bisogni della soggettività. «Ogni individuo pensa al mantenimento del suo corpo, non esce dalla propria periferia, prende quello che gli è necessario, senza alcun riguardo della vita di ciò che resta» (SV, p. 820). Che il padrone mantenga in vita lo schiavo è, da questo punto di vista, una mera questione di convenienza, non una conseguenza del suo rispetto nei confronti della vita dello schiavo: «lo schiavo serve al padrone vivo anche perché muoia per lui — ma non morto» (PeR, pp. 98). E dunque il padrone lo mantiene in vita all'unico scopo di poterlo sfruttare nel modo più completo e proficuo. Lo schiavo, infatti, «è “cosa” in altro modo di come sia “cosa” un albero che il padrone sradica per usar tutto il legno; egli è “cosa” come l'albero che il padrone innesta e pota per ricavarne le frutta, e come quello ch'egli priva periodicamente dei rami per aver legna da ardere» (PeR, p. 98). La morte dello schiavo, riducendo il suo corpo servizievole a cadavere impotente, farebbe perdere all'individuo non già il suo carattere di cosa (lo schiavo vivo e il cadavere dello schiavo, da questo punto di vista, sono lo stesso) bensì il suo carattere strumentale, la sua particolare utilità. Sarebbe ancora e pur sempre una cosa, ma non sarebbe più *sfruttabile* da parte del padrone.

Ed è qui che Michelstaedter trae le sue conseguenze: anche la schiavitù (anzi, soprattutto essa) è un frutto della rettorica; è addirittura la rettorica stessa, perché la schiavitù è relativa al bisogno di vivere dello schiavo. Se quest'ultimo si presentasse al padrone come libero dalla rettorica, libero cioè dall'ansia per il proprio futuro (se lo schiavo, insomma, fosse persuaso) sarebbe assolutamente libero, in quanto non offrirebbe più appiglio alcuno alla falsa persuasione del padrone (falsa, perché fondata sul ricatto imposto allo schiavo che chiede di poter continuare a vivere). «Lo schiavo che non ha più bisogno del futuro è libero, poiché non offre più presa alla persuasione della violenza padronale» (PeR, p. 98). Lo schiavo e la schiavitù sono dunque unicamente rettorici. Il persuaso non è mai schiavo di nessuno, perché nessuno è in grado di distoglierlo dalla sua consistenza. Chi vive rettoricamente, viceversa, è sempre a disposizione della volontà di potenza, pronto ad essere sottomesso al dominio di una volontà più forte, perché è disposto a sacrificare tutto pur di salvaguardare il proprio desiderio di proseguire la propria qualunque strada. «Finché l'acqua ha peso, cioè volontà d'andar al centro della terra, può esser costretta a far andar i mulini e le fabbriche rannicchiate alle sponde: essa deve seguire tutte le vie

preparate dall'uomo e far girare tutte le sue ruote, se pur vuole scendere e non restar sospesa. Ma il giorno che l'acqua non abbia più bisogno del "più basso", all'uomo saranno vane le sue chiuse e i suoi canali e le sue ruote: e tutte le fabbriche e tutti i mulini resteranno fermi per sempre» (PeR, p. 98). Il passo, di chiara suggestione schopenhaueriana, esplicita bene il senso di quanto ho provato a dire sino a qui: la retorica è schiavitù perché dipende dal bisogno di perpetuare la propria qualunque identità. Nel momento in cui l'identità avesse a mutarsi in qualcosa di non sottoposto alla necessità della volontà di continuare, lo schiavo cesserebbe di essere schiavo e la retorica si farebbe persuasione. Quella persuasione che non ammette, costitutivamente, al proprio interno alcuna forma di dipendenza e di schiavitù.

Per questo il persuaso, dal punto di vista della società che lo osserva, non può apparire se non come il *ribelle*. Colui che, consapevole della inautenticità e della schiavitù del vivere sociale, attua nel proprio consistere il massimo di libertà individuale e di distanza dal giogo della dipendenza. E dunque il massimo di distanza dall'organizzazione costrittiva della società. Il persuaso nega il fondamento stesso e l'esistenza attuale della società. Il suo vuole essere il rifiuto della radicale e strutturale inautenticità del proprio tempo. Un tempo per il quale, al di sotto dell'esplicita consapevolezza che è possibile avere di sé stessi, padrone e schiavo sono una medesima cosa, fatte speculari della medesima medaglia, fatte dello stesso metallo e coniate nell'identico modo, con l'unica differenza di apparire diverse perché diverso è il disegno che le contraddistingue: «uniti: sono entrambi sicuri — staccati: muoiono entrambi: ché l'uno ha il diritto ma non la potenza del lavoro: l'altro la potenza ma non il diritto» (PeR, p. 99). Ciascuno dei due si serve dell'altro per acquisire la propria sicurezza: «nelle sue catene dure ma sicure lo schiavo s'acquista col violentamento della natura in pro del padrone la sicurezza fra gli uomini — e colla sua violenza sul suo simile il padrone ricava da lui la sicurezza di fronte alla natura — ch'egli non lavorando non ha più in sé» (PeR, p. 99). Nell'organismo complessivo dello stato, gli uomini sono «servi e padroni ad un tempo gli uni degli altri» (AC II, p. 158)⁸.

Vale la pena aggiungere che, su questo sfondo, si è potuto vedere nel pensiero di Michelstaedter un anarchismo «di pura negatività» che «non ammette idea comunitaria. La sua analisi, pure ricca di spunti esatti, risulta alla fine testimonianza di un rifiuto a capire da parte di un uomo che non

8 Per verificare affinità e differenze tra Michelstaedter e Hegel, cfr. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807); trad. ital. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*. Firenze, La Nuova Italia, 1976, pp. 159-164: «Il signore e il servo. La signoria» (della classica traduzione di Enrico De Negri l'editrice Storia e Letteratura ha pubblicato nel 2008 una nuova edizione).

sa accettare il proprio tempo»⁹. Di contro a una lettura di questo genere (con la quale, eccezion fatta per il giudizio negativo che la sottende, mi pare di poter concordare) si pone invece la maggior parte degli interpreti di Michelstaedter. Tra gli interventi maggiormente rilevanti, per quest'ordine di questioni, va segnalato quello di Marco Cerruti, che ipotizza addirittura una fase del pensiero del Goriziano nella quale sarebbe stato elaborato un concetto di autenticità intesa come «una nuova vera comunità che verrebbe creandosi per opera di chi procede sulla “via alla persuasione”»¹⁰, con la quale Michelstaedter «riconferma l'aderenza del suo pensiero alla più viva problematica dell'uomo contemporaneo»¹¹. Suggestiva (e per molti versi prossima a quella di Cerruti) è pure la lettura proposta da Alberto Abruzzese, per il quale «Michelstaedter si presenta come unico isolatissimo esempio di anticipazione “francofortese” in Italia, perché già capace di avere coscienza acutissima del destino della civiltà capitalistica, grazie all'intreccio tra pensiero negativo e sensibilità marxiana»¹². Giudizio che mi pare condiviso, nella sostanza, anche da Cerruti, quando scrive che «si può ritenere che proprio da una lettura comparata dei testi di Adorno, Horkheimer, Marcuse soprattutto (solo si pensi alla proposta, affidata al suo [...] *One-Dimensional Man. Studies in the ideology of Advanced Industrial Society*, di un “grande rifiuto”, così vicino a certi motivi michelstaedteriani), abbia a risultare anche per questo riguardo, con definitiva, straordinaria evidenza la vitalità, e l'utilità oggi, delle indicazioni di Michelstaedter»¹³. Su questa strada si è posto pure Romano Luperini, per il quale «la lotta contro la retorica [...] sembra già anticipare certi temi della grande filosofia mitteleuropea e del cosiddetto “marxismo occidentale” (dal giovane Lukács e Benjamin alla scuola di Francoforte e alla critica di Marcuse alla società unidimensionale)»¹⁴. Contro questo tipo di interpretazioni ha insistito in modo particolare Sergio Campailla, il quale, pur non negando affatto che «la filosofia della *Persuasione* è anche una filosofia della contestazione» e pur ritenendo che quella appena richiamata sia «una direzione di lavoro

9 G. CATTANEO, *La rivolta impossibile di Carlo Michelstaedter*, in «Aut-Aut», gennaio 1957, p. 90.

10 M. CERRUTI, *Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 131.

11 *Ivi*, p. 133.

12 A. ABRUZZESE, *Svevo, Slataper, Michelstaedter. Lo stile e il viaggio*, Venezia, Marsilio, 1979, p. 8 (ma cfr. anche le pp. 30-37 e 203-240).

13 M. CERRUTI, *Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 134.

14 R. LUPERINI, «Gli espressionisti e i moralisti della “Voce”», in AA.VV., *Il Novecento. Dal decadentismo alla crisi dei modelli*, Roma-Bari, Laterza, 1976, pp. 105-106.

suggestiva», tuttavia si mostra giustamente insoddisfatto della «tendenza a lasciare nella penna le divergenze dopo aver istituito i confronti». Una tendenza che viene attribuita in modo particolare a Cerruti, ma che a mio avviso giova estendere anche ad altri lettori, troppo rigidamente unilaterali, del pensiero di Michelstaedter¹⁵.

3. *Maschere della violenza*

La vita— visto che ciascuno tratta la realtà nella sua interezza come una riserva di materiale atto a soddisfare i propri bisogni — dovrebbe mostrarsi come un continuo combattimento, come un interminabile scontro di forze tese al possesso di ciò di cui ciascuna ha bisogno e di cui vuole in ogni modo appropriarsi. Una sorta di moderno *bellum omnium contra omnes*, dunque. Ebbene, funzione-chiave della società è appunto quella di evitare la lotta continua tra gli individui e la distruzione reciproca delle forze in campo. Anche in questo senso essenziale la società si configura come *l'organizzazione dei bisogni*, poiché opera in modo che si incontrino sempre persone che abbiano di che scambiarsi reciprocamente, senza aversi a danneggiare l'una con l'altra. La società è l'incontro predisposto tra l'eschimese e l'etiope nella «zona temperata». L'uno bisognoso di riscaldarsi, l'altro di rinfrescarsi: entrambi indifferenti alla sorte dell'altro, eppure pronti entrambi allo scambio di ciò che per l'uno è superfluo, essendo necessario per l'altro: «L'eschimese e l'etiope s'incontrano nella zona temperata; esclamano simultaneamente: “ho freddo” dice l'etiope “dammi le tue pelli”; “ho caldo” dice l'eschimese “dammi le tue penne”. — Ognuno ha visto nell'altro soltanto la *cosa* che gli è necessaria, non l'uomo che ha da vivere lui stesso (poiché ognuno allora avrebbe dovuto supporre che la cosa necessaria a lui fosse necessaria pure all'altro) — ma d'altronde la preoccupazione per la propria vita avrebbe trattenuto ognuno dei due da compromettere tutto sé stesso nella lotta. Ma lo scambio conveniente ad entrambi li ha fatti sicuri pur senza amore vicendevole, pur senza la vittoria d'alcuno» (PeR, pp. 99-100). La società annulla le debolezze e la violenza che inevitabilmente esse portano con sé, facendo sì che s'intersechino nell'organismo complessivo, in modo tale che esse stesse abbiano ad annullarsi a vicenda. La società «cura che sempre un eschimese incontri in questo modo un etiope e ottiene così che i suoi gracili figliuoli abbiano sen-

15 Cfr. S. CAMPAILLA, *Espressionismo e filosofia della contestazione in Michelstaedter*, op. cit., p. 118.

za graffiarsi ognuno la sua zuppa che da sé non saprebbe *come farsi e fatta, come difenderla dagli altri*» (PeR, p. 100). La violenza, infatti, scaturisce dalla debolezza: quanto più si è deboli, tanto più ci si presenta in modo aggressivo al mondo circostante, affinché la debolezza non venga notata. Con le parole di Nietzsche, potremmo dire che «è a causa dell'impotenza che l'odio cresce [...] fino ad assumere proporzioni mostruose e sinistre»¹⁶. La società, perciò, maschera la debolezza sovrapponendo ad essa i lineamenti della forza e facendo in modo che all'individuo non sia data l'occasione di diventare consapevole della sua presenza. Ciò che essa, in cambio di questa apparente riduzione della violenza, chiede ai singoli individui, è che ciascuno compia bene il proprio dovere, ossia il compito che gli viene assegnato dalla società stessa. A chi compie il proprio dovere così come essa lo richiede, la società promette in cambio una vita sicura: «al determinato lavoro che l'uomo compie per la società, che gli è familiare e istintivo nel modo, ma oscuro nella ragione e nel suo fine, la società gli largisce *sine cura* tutto quanto gli è necessario» (PeR, p. 96). Quale padrone potrebbe dunque mostrarsi migliore e meno esigente della società, la quale ai propri schiavi non chiede nulla di particolarmente difficile e gravoso, «ma solo quel piccolo e facile lavoro familiare ed oscuro — purché lo si faccia così come a lei è utile, purché non si urti in nessun modo cogli interessi del padrone» (PeR, p. 100)? Certo, si tratta pur sempre di una forma di schiavitù, alla quale, diversamente da quel che accade con altre forme di sottomissione, è però vantaggioso sottomettersi, perché in cambio lo schiavo ottiene la sua sicurezza e può partecipare alla stessa gestione padronale del potere; «in cambio, la società fa quello che nessun padrone farebbe; essa rende partecipi i suoi schiavi della sua autorità — in ciò che il loro lavoro essa trasforma in danaro, e al danaro dà forza di legge» (PeR, p. 101).

L'organizzazione sociale è la legalizzazione e la distribuzione mascherata della violenza, in modo che, ciascuno essendo ad un tempo schiavo e padrone, ciascuno abbia diritti e doveri che si bilanciano e sia debole quel tanto che basta per essere costretto ad adattarsi all'organizzazione. La quale, dunque, mira a coordinare le «necessità della vita così ch'esse abbiano armoniosamente a cospirare alla continuazione del tutto» (AC II, p. 157), senza che gli aspetti più crudi della violenza reciproca abbiano a manifestarsi esplicitamente. «Così dunque nella società organizzata ognuno violenta l'altro attraverso l'onnipotenza dell'organizzazione, ognuno è materia

16 F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, op. cit., p. 232. Alle medesime conclusioni è giunto Konrad Lorenz studiando il comportamento animale: cfr. K. LORENZ, *L'anello di re Salomone*, trad. ital., Milano, Mondadori, 1975, pp. 131-147.

e forma, schiavo e padrone ad un tempo per ciò che la comune convenienza a tutti comuni diritti conceda ed imponga comuni doveri. *L'organizzazione* è onnipotente ed è incorruttibile poiché *consiste per la deficienza del singolo e per la sua paura*. E non c'è maggior potenza di quella che si fa una forza della propria debolezza» (PeR, p. 102, corsivo mio).

Nella società dimora la piccola umanità della rettorica. In essa si incontrano quei piccoli uomini che si tengono ben stretti all'organismo sociale e che agiscono solo quel tanto che basta ad assecondare e a perpetuare l'organizzazione complessiva. Perché «la piccola volontà vuole affermare la sua determinazione. E la società le dà modo di prendere. La piccola volontà non può difendere quello che ha preso colla sua violenza — e ne affida la difesa alla violenza sociale» (PeR, p. 101), alla quale l'uomo della rettorica si adatta comodamente. Contro «lo scandalo dell'adattamento»¹⁷, Michelstaedter erge la figura dell'autentica individualità persuasa. La quale non ha più nulla in comune con i piccoli uomini che ripercorrono sempre di nuovo le vie segnate della rettorica e che non sospettano nemmeno più la gravità e la profondità della loro schiavitù, che è la schiavitù del credersi liberi e dell'essere invece saldamente incatenati. Forse per questo, come ha scritto Nietzsche, «il soggetto [...] è stato fino a ora sulla terra il migliore articolo di fede, perché ha reso possibile alla maggioranza dei mortali, ai deboli e agli oppressi di ogni sorta quel sublime inganno di sé che sta nell'interpretare la debolezza stessa come libertà, il suo essere-così-e-così come *merito*»¹⁸.

L'uomo sociale è sicuro. Ma anche questo è vero solo in apparenza, perché la sua sicurezza cela l'insostenibilità della rettorica in quanto tale, l'impotenza di un'esistenza che non ha dove fondarsi e che non è nemmeno più in grado di ricercare un fondamento autentico. Onde «attraverso la fronte rispettabile che gli uomini presentano sulla via della vicendevole sicurezza, si può intuire così le miserie dell'individualità ridotta» (PeR, p. 104) — la faccia autentica dell'uomo della rettorica.

17 L'espressione compare in S. CAMPAILLA, *Espressionismo e filosofia della contestazione in Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 129. A questo "scandalo" Michelstaedter «non può opporre la speranza del cielo; il Cristo contrapposto alla Chiesa garantisce solo per sé [...]. Per questo il cielo è lontano al pari della terra, e [...] Michelstaedter [...] sceglie il suo regno nel grande limbo del mare» (ivi, pp. 129-130).

18 F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, op. cit., p. 245.

4. L'educazione, tra corruzione e creazione

Quanto più è debole, tanto più l'uomo deve affidarsi alla previsione sociale per potere sopravvivere. Ma, reciprocamente, quanto più si affida, tanto più s'indebolisce. Previsione sociale e sufficienza individuale sono legate tra loro da una relazione di proporzionalità inversa. «Di quanto più l'individuo s'adatta alle circostanti contingenze, di tanto è meno *sua* la sufficienza, poiché tanto meno vasta è in lui la previsione diffusa *per artus*. Per quanto la previsione sociale s'è allargata ed è sufficiente a un maggior numero di contingenze, tanto più breve è la sfera di previsione e minore la sufficienza dell'individuo che per la sua sicurezza alla previsione sociale come sufficiente s'è affidato. A una sicurezza sociale assoluta corrisponde nell'individuo sociale una previsione ridotta all'attimo e al punto per cui, a ogni nuova contingenza insufficiente, tolto dal grembo della società, l'individuo in quell'attimo e in quel punto miseramente perirebbe. — Tutti i progressi della civiltà sono regressi dell'individuo» (PeR, p. 104). Tanto più è rassicurato dalla società, tanto meno l'individuo è in grado di cavarsela da solo. Sì che il progresso collettivo, il "macchinismo" della società, è sempre un regresso dell'individuo (ed è appunto sull'individuo e sulla sua autenticità, non si dimentichi, che Michelstaedter gioca tutte le sue carte migliori).

Michelstaedter critica con decisione la civiltà tecnocratica, nella quale la tecnica e la macchina hanno espropriato l'uomo della propria individualità più autentica. In questo senso, come ha scritto Sergio Campailla, «la critica di Michelstaedter alla civiltà delle macchine, ancora arretrata in Italia nel primo decennio del secolo, ma in fase di inquietante espansione all'interno dell'impero asburgico, se ripropone alcuni *Leitmotive* della requisitoria condotta dagli espressionisti contro la reificazione determinata dalla civiltà industriale, se conosce anch'essa il momento del rimpianto per la perdita civiltà artigianale [...] non acquista però mai i toni ambigui della repulsione-attrazione»¹⁹. La tecnica atrofizza quelle potenzialità che «facevano dell'uomo uno dei più begli animali di rapina» (PeR, p. 105), perché «ogni progresso della tecnica istupidisce per quella parte il corpo dell'uomo» (PeR, p. 104), sì che l'individuo, a causa dell'intervento sempre più massiccio e pervasivo della tecnologia in ogni aspetto della sua esistenza, «per sé non è più una forza pericolosa in mezzo agli animali» (PeR, p. 105), bensì un individuo espropriato della propria identità che cammina sulla «via del disgregamento» (PeR, p. 94); il quale riguarda sia l'uomo in

19 S. CAMPAILLA, *Espressionismo e filosofia della contestazione in Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 122.

generale sia, più nel dettaglio, l'uomo in quanto essere che è responsabile del proprio agire. Nella misura in cui è espropriato della propria potenza, l'uomo è pure esonerato da ogni responsabilità, essendo cura della società anche il farsi carico delle responsabilità individuali. Con la propria potenza, l'uomo perde pure la propria responsabilità: solo chi sia autenticamente persuaso di ciò che fa è, in senso forte, responsabile dei propri atti.

Deresponsabilizzato e depotenziato, l'individuo è condannato a vivere in un mondo di cadaveri: «cadaveri che mangiano, bevono, dormono, parlano, ma non per ciò cessano di essere cadaveri» (SV, p. 651); cioè esseri inattivi, impotenti, svuotati da ogni possibile responsabilità. Come il cadavere, l'uomo sociale «è sotto tutela — non ha voce» (PeR, p. 108). Per questo egli non può proporsi di percorrere altre strade che non siano quelle approntate dalla sua grande tutrice, la società. Egli «deve guardar invece d'andar diritto pel sentiero che gli hanno preparato, dove conduca non è cosa sua. Agli occhi porta come i cavalli da tiro i ripari perché non gli accada di guardar a destra o a sinistra» (PeR, p. 108). Il «crear tutto da sé» (PeR, p. 61), in cui consiste da ultimo l'attività del persuaso, è qualcosa di essenzialmente incomprensibile per l'uomo sociale. Il persuaso è infatti l'unico individuo che sia autenticamente responsabile dei propri atti, mentre il rettorico delega alla società il suo carico di responsabilità individuale: la società decide e pensa per lui, mette gli uomini vicini l'uno all'altro, «e quando poi li ha avviati, ognuno per la sua strada, egli mette ad ognuno i ripari agli occhi perché altro non veda, dove poter mettere i piedi, che la sua strada» (AC II, p. 151). Strada che è "sua" solo in un senso improprio, perché non è affatto quella che egli ha scelto, bensì quella che l'organizzazione sociale ha preordinato per lui.

Il soggetto, in definitiva, è sempre meno attivo e sempre più passivo, sottomesso a una organizzazione che gli fornisce sicurezza in cambio di stupidità e di ignoranza, tranquillità in cambio della rinuncia al possesso autentico di sé e delle cose. L'uomo della rettorica è l'uomo ammaestrato che si adatta a qualunque strada e che, così facendo, rinuncia ad essere se stesso. L'educazione sociale tende alla costruzione di un individuo di questo tipo: *educare* l'uomo significa, da questo punto di vista, plasmarlo in modo tale che egli diventi «un degno braccio irresponsabile della società: *Un giudice*, che giudichi impassibile, tirando la proiezione dalla figura che l'istruttoria gli presenti sulle coordinate del suo codice, senza chiedersi se questo sia giusto o meno. *Un maestro*, che tenga 4 ore al giorno 80, 90 bambini chiusi in uno stanzone, li obblighi a star immobili, a ripetere ciò che egli dica, a studiare quelle date cose, londandoli se studino e siano disciplinati, castigandoli se non studino e non s'adattino alla disciplina, - e

non s'accorga d'esser un uomo che sta esercitando violenza sul suo simile, che ne porterà le conseguenze per tutta la vita, senza sapere perché lo faccia e perché così lo faccia - ma secondo il programma imposto. *Un boia*, che quando uccida un uomo non pensi, che egli, un uomo, uccide un suo simile, senza sapere perché l'uccida. Perché egli non veda altro in tutto ciò che quell'ufficio indifferente su cui non si discute ma che gli dà i mezzi per vivere, e sia strumento inconsapevole» (PeR, pp. 130-131).

È, questa, una educazione solo apparente, che si mantiene sulla superficie e che propone all'uomo nient'altro che indifferenza e inconsapevolezza nei confronti di quel che gli viene chiesto e insegnato a fare: una *educazione corruttrice*, dunque (cfr. PeR, pp. 127-131). In questo senso, Maria Adelaide Raschini ha potuto osservare che la «rettorica come arte del dire e persuadere secondo un disegno stabilito si incontra con la rettorica come piano di vita a livello della φιλοψυχία perché la persuasione ottenuta con l'arte del dire, anziché nascere dall'interno della coscienza, viene dalla forza esercitata con efficacia momentanea o duratura. La prima alimenta la seconda e ne diventa il simbolo»²⁰.

È una necessità, per lo Stato, «che ognuno al suo posto sia colla violenza ammaestrato e che il dato posto abbia poi in sé violenza determinante. - Se questa è data dalla stessa mole inerte dell'organismo, quella è esercitata dall'arma dello stato: l'*educazione*» (AC II, p. 148). Dell'educazione, insomma, lo Stato ha bisogno affinché ciascun individuo possa essere adeguatamente ammaestrato ad eseguire il compito che lo Stato stesso gli richiede. La valenza corruttrice di questo tipo di educazione consiste nel non essere più quell'educare che è capace di suscitare nell'interlocutore l'autentica persuasione, quell'educare che è capace di liberare l'essere dell'uomo dalla violenza e di condurlo alla pace e alla giustizia. Lungi dall'essere tutto questo, l'educazione corruttrice è «l'ammaestramento che ha un determinato scopo sufficiente nella vita, che vuol foggiare da ogni uomo un dato strumento che giovi per dati usi, non perché basti a sé stesso (αὐτάρκης) e, tutto in sé avendo e nulla dagli altri chiedendo, sia fatto libero; ma perché il suo bisogno soddisfi nell'un modo invece che nell'altro e la sua attività spenda a compiere un dato ufficio necessario a una vita *ch'egli non sa infine perché pur sia e a che buon fine si continui*» (AC, II, pp. 148-149).

A tale forma corrotta dell'educazione, che ha come suo unico scopo quello di consolidare la struttura dello stato inquadrando ciascun individuo all'interno del proprio schema, assegnandogli una funzione particolare, si contrappone l'educazione nella sua valenza *creatrice* — l'unica che sia degna del nome che porta e che si identifica, in buona sostanza,

20 M. A. RASCHINI, *Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 85.

con l'educazione socratica (laddove l'educazione platonica è meramente "mimetica"²¹). «In questa vita ottusa e frammentaria l'educazione socratica (come la conosciamo per bocca di Platone) è *creatrice d'uomini*. Tutto il suo insegnamento è in questo: "non fate ciò di cui non avete in voi la ragione; non vi fingete una sufficienza (σοφίας δόξα) della vostra qualunque fatica per la paura della morte: impossessarsi del bene, della *propria anima, essere uguali a sé stessi* (esser persuasi) è necessario, vivere non è necessario!"» (AC II, p. 150). Solo l'educazione socratica può riuscire a dare all'individuo «le gambe per camminare e gli occhi per vedere: *non gli dà vie fatte, non gli fa veder date cose*» ma «fa l'uomo sicuro e indipendente da qualunque offrirsi di cose e non può temere che l'una o l'altra vita sufficiente lo vinca» (AC II, p. 150).

Solo per mezzo dell'educazione socratica (e dunque solo abbandonando la corruzione dell'educazione sociale) l'uomo può ritrovare e reinventare «l'agilità», «la forza articolata e misurata», «le mille astuzie ch'erano nella potenzialità del suo corpo» (PeR, p. 105). Grazie all'educazione socratica il persuaso trova la via per *educarsi* alla persuasione; seguire l'educazione socratica significa, infatti, distruggere le strade della rettoricità, ma non implica che sulle macerie della società rettorica debba poi sorgere una sorta di comunità persuasa, una sorta di nuova società autentica, contrapposta a quella inautentica nella quale l'uomo si trova a vivere. Il centro dell'interesse di Michelstaedter resta infatti sempre l'individuo (c'è chi, tra i lettori di Michelstaedter, pensa che seguire l'educazione socratica significhi «creare una diversa società umana fondata sulla libertà, sulla liberazione dall'asservimento»²², ma a me sembra che tale liberazione possa riguardare, in Michelstaedter, solo l'individualità persuasa, la quale, essendo *unica*, non può dar luogo ad alcun tipo di rinnovamento sociale. L'educazione creatrice riguarda sempre e solo il Persuaso: l'individuo che ha raggiunto la propria autenticità e che in essa consiste. Educarsi alla persuasione significa dunque unicamente raggiungere il senso profondo della persuasione individuale: porsi come Soggetto assoluto, come creatore assoluto della totalità. L'uomo sociale è così superato e negato dall'avvento del persuaso, avvento che distrugge la rettorica nell'atto stesso in cui apre un cammino totalmente nuovo nella creazione *ex-novo* della totalità delle cose.

Vale la pena ribadire, anche da questo nuovo punto di vista, che l'umanità inferiore e depotenziata cerca, in effetti, quello stesso che è cerca-

21 «La parola dell'educazione platonica nella *Repubblica* è la μίμησις» (AC II, p. 149).

22 A. PIROMALLI, *Michelstaedter*, op. cit., p. 52.

to dall'umanità superiore: la sicurezza del dominio. La differenza (che Michelstaedter vuole immediatamente gerarchica) sta ancora una volta nell'adeguatezza maggiore o minore dei mezzi messi in opera per il raggiungimento dello scopo (che rimane però il medesimo): il rettorico si illude di possedere i mezzi per dominare, e la sicurezza che riesce a raggiungere con la messa in opera di tali mezzi è parimenti illusoria.

Il persuaso, invece, realizza l'autentico dominio assoluto, riunendosi al tutto in una unità essenziale e profonda che, come ho più volte sottolineato, è anch'essa fondata sulla violenza (anzi, sulla violenza più totale, in quanto si propone l'asservimento del tutto pur non possedendo alcun diritto plausibile per mettere in opera tale tentativo). La retorica è una violenza depotenziata rispetto alla persuasione: quella è violenza determinata, che violenta volta a volta enti determinati e che, appunto per questo, lascia sempre insoddisfatta la volontà, permettendo il perpetuarsi della vita; questa è invece la violenza che viene portata alla totalità delle cose, violenza che coincide con l'annullarsi della volontà in quanto tale, e dunque con l'estinguersi della vita.

Anche i due modelli educativi che vengono presentati da Michelstaedter, dunque, si differenziano in ragione della qualità e della quantità del dominio che riescono a conseguire: parziale l'una, totale l'altra. L'educazione sociale è corruttrice perché impedisce all'uomo di raggiungere un autentico possesso di se stesso e delle cose, quella socratica è creatrice perché consente all'individuo di creare una volta per tutte la propria individualità e di forgiarsi una volta per sempre i connotati del dominatore.

5. La giustizia e la ragione

Eppure, per Michelstaedter, è appunto su questa violenza assoluta, nella quale la persuasione consiste, che l'uomo può tentare di giocare la carta della giustizia.

Anch'essa, come ogni valore assoluto (persuasivo) è costitutivamente irraggiungibile. «La giustizia, la persona giusta, l'individuo che ha in sé la ragione, è un'iperbole» (PeR, p. 40). Ma dove gli uomini della retorica, constata l'iperbolicità dell'assoluto (e dunque la sua costitutiva irraggiungibilità) la ignorano del tutto e «tornano a vivere come se già l'avessero» (PeR, p. 40), il persuaso interiorizza l'impossibilità di raggiungere l'autenticità assoluta e il dovere di raggiungerla, e su quel contrasto costruisce la propria esistenza, consapevole tanto della necessità di una vita autentica quanto della inevitabilità dello scacco. Per questo, di fronte alle giustizie

particolari che costellano il vivere sociale, l'atto *giusto* del persuaso altro non può essere che un atto capace di trascendere ogni schema preconstituito e ogni compromesso. Un atto che dunque, in qualche modo, contesti globalmente i fondamenti etico-giuridici del vivere sociale in quanto tale. Il persuaso si pone dunque come «l'Uomo nudo o l'Uomo cosmico che prende coscienza del male del mondo»²³. Il suo dissenso, lungi dall'interessare volta a volta questa o quella parte, questo o quell'aspetto della vita politico-sociale, vuole essere piuttosto (ed effettivamente è) l'atto del *dissenso universale*. L'unico atto veramente proficuo, perché voce di chi non cessa mai di levare la propria protesta vitale contro l'organizzazione e la massificazione, contro un potere che, proprio in quanto potere, è cieco, contro i potenti e la sopraffazione: contro il vivere per il vivere di chi si adegua sempre e comunque alle correnti e ai compromessi, e contro il vivere per il vivere di chi sfrutta tale tendenza della debolezza umana per imporsi con prepotenza sulla massa dell'umanità rettorica.

La giustizia è interamente compresa nella persuasione. Perché è unicamente quest'ultima a possedere *la* ragione. Nella rettorica, invece, «hanno tutti ragione — tutti vi possono così enumerare le cause, i bisogni che il suo atto o la sua pretesa risultino matematicamente giusti: ha ragione il sasso di cadere, se così la terra lo attragga; ha ragione la formica oppressa di protestare, se così il sasso la gravi; ha ragione la zanzara di suggerire il sangue dell'uomo, se così fame la spinga; ha ragione l'uomo d'ucciderla, se così essa lo punga — hanno ragione le pulci, i cani arrabbiati, la fillossera, la peste, i doganieri, le guardie di pubblica sicurezza: — tutti hanno ragione di vivere... che hanno avuto il torto di nascere» (PeR, p. 39). Nel conflitto rettorico delle ragioni, l'una vale l'altra, sino a che non vi sia qualcuno di più forte capace di farla valere su quelle più deboli. Tutti hanno ragione perché non esiste un criterio di valutazione onnicomprensivo, perché manca il Vero, e ciò che decide — nelle contese — è la forza di ciascun singolo punto di vista. In questo modo Michelstaedter «afferitava il valore della individualità in sé e denunciava la violenza di chi si proclama giusto, mentre Pirandello, altro grande rappresentante della crisi del Novecento, denunciava l'insufficienza della forma in cui l'uomo si rinserra per incapacità di giungere alla sostanza della vita»²⁴

Dove manca o si assenta il vero, è lì che entra in gioco la forza. Dove nulla si impone perché ha *la* ragione di imporsi, ciascuno può proporsi di

23 S. CAMPAILLA, *Espressionismo e filosofia della contestazione in Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 120.

24 A. PIROMALLI, *Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 60.

mantenere in piedi con la forza *una* qualsiasi delle ragioni determinate. La ragione va al più forte, a colui che può disporre del cannone più potente, della bomba più distruttiva, delle strategie mediatiche più subdolamente persuasive. Lo scontro delle ragioni non assegna ad alcuno la Ragione, ma consacra soltanto il trionfo della forza e della violenza: «*Alle haben recht — niemand ist gerecht*: Tutti hanno ragione — nessuno ha *la ragione*. Poiché non v'è effetto senza causa, ogni cosa nel mondo ha la ragione d'avvenire; a ogni causa è giusto il suo effetto, a ogni bisogno giusta la sua affermazione — ma nessuno è *giusto*: nessuno, che in ciò appunto che chiede l'affermazione giusta alle sue cause, ai suoi bisogni, *prende la persona di questi*: e non può avere *la persona della giustizia*. Se egli è figlio delle tali cause, dei tali bisogni, non ha in sé *la ragione*; e l'affermazione della sua qualunque persona è sempre, come irrazionale, *violenta*» (PeR, pp. 39-40). La giustizia resta, insomma, una possibilità ideale del persuaso, come qualunque altra connotazione dell'autentica persuasione. La giustizia è infatti il dovere stesso della persuasione — l'atto che toglie la violenza dalle radici.

PARTE TERZA
ESSERE PER LA MORTE

«Per vivere bene la vita
devi starne al di sopra!
Perciò impara a elevarti!».
(FRIEDRICH NIETZSCHE,
Regole per la vita).



I

FILOSOFIA ED ESISTENZA

1. *Michelstaedter filosofo dell'esistenza*

«Vedi a me la primavera mi piglia alla gola - e se non mi agito, se non mi espando, se non *vivo* - soffoco - è come un'ebbrezza per me.» Così Michelstaedter si rivolge alla sorella Paula in una lettera del marzo 1908 (EP, p. 303). Che il corso della sua esistenza e del suo pensiero siano caratterizzati da un vero e proprio slancio vitale, d'altra parte, è cosa che balza immediatamente agli occhi di chiunque si accosti ai suoi scritti. Uno slancio vitale che non viene meno nemmeno nei momenti di più tragica lacerazione interiore. Nemmeno, verrebbe fatto di dire, nel momento in cui Michelstaedter si decide all'estremo gesto, e ad esso si approssima. L'esito suicida dell'esperienza esistenziale e teoretica di Michelstaedter, peraltro, nulla toglie al fatto che la sua riflessione filosofica sia totalmente condotta in direzione della vita e con "metodo" profondamente vitale. Perché ciò che conta soprattutto, per lui, è la vita autentica, nient'altro che la vita autentica. Per chi sa guardare al fondo delle cose, d'altra parte, «tutti i grandi filosofi hanno detto la stessa cosa [...], tutti i problemi filosofici hanno qui la loro radice, in questo problema della vita che si pose con la più assoluta onestà Carlo Michelstaedter»¹. Sì che Michelstaedter, a chi non si accontenti di interpretarne il pensiero unicamente alla luce dell'atto che lo concluse, si mostra come un pensatore che mantiene costantemente in primo piano il problema della vita e, più in particolare, il problema dell'esistenza dell'uomo e delle sue relazioni con il mondo circostante e con il proprio autentico fondamento. Vladimiro Arangio-Ruiz, che di Michelstaedter fu amico e compagno di studi a Firenze, ebbe a scrivere, in questo senso, che «quando Michelstaedter scriveva, non scriveva come noi scriviamo: *viveva, non scriveva*, versava il suo sangue, si consacrava»².

1 V. ARANGIO-RUIZ, *Per Carlo Michelstaedter*, in «Il Convegno», 25 luglio 1922, p. 359.

2 *Ivi*, pp. 352-353. Il corsivo è mio

Lo “slancio vitale” di Michelstaedter non è semplicemente la conseguenza dell'appartenenza del Goriziano al clima di inquietudini e di tensioni irrisolte che ha caratterizzato la fine dell'Ottocento e il primo Novecento³. Se può essere vero che «ricerca di sincerità, bisogno di verità, abbandono dei luoghi comuni» al fine di essere autenticamente sé stessi, sono temi caratteristici non solo della filosofia di Michelstaedter, ma di ogni tempo, «quando di fronte alle soverchianti forze che annullano il singolo, questi insorge per salvare se stesso, per non smarrirsi»⁴, fattori che si fecero in effetti particolarmente acuti nel periodo storico nel quale Michelstaedter si trovò a vivere, tuttavia la sua esperienza intellettuale e insieme esistenziale, meditata e persuasa in ogni suo punto, «non ha nulla in comune con le scomposte avventure letterarie di molti contemporanei»⁵. Se non altro perché, mi piace aggiungere, l'indagine di Michelstaedter sull'esistenza prende le mosse, primariamente, da un'istanza vitale che è del tutto *interiore*, anche se non va dimenticata l'assidua frequentazione di pensatori che seppero, ciascuno a proprio modo, cogliere con grande lucidità il senso ultimo della vitalità della natura, della quale l'uomo è, in quanto parte del corso naturale delle cose, partecipe. Sono pensatori come Schopenhauer e Nietzsche, pensatori che rinviavano, nella sostanza del loro filosofare, alle esperienze aurorali del pensiero, quasi che l'autentico esporsi del filosofare non possa aver luogo se non nel confronto con quanti, agli albori della storia del pensiero, seppero per primi dar voce alle autentiche istanze del vivere e del pensare, in una unità inscindibile che ci dice che l'autentico filosofare è e non può essere che vita.

Nella vicenda esistenziale di Michelstaedter, come ha giustamente messo in rilievo Sergio Campailla, manca del tutto, «per lo meno su un piano diurno e organico», «il tema della malattia, inflazionato nella grande letteratura moderna e decadente dei primi anni del secolo sino alle punte della teorizzazione estetica manniana [...]. Egli si presenta, in tutta semplicità, come un giovane sano»⁶. Una sanità, la sua, che è insieme esuberanza e gioia di vivere, volontà di espandere il proprio essere oltre i limiti dell'individualità empirica, in una sorta di abbraccio capace di cogliere, nell'inti-

3 Per una prima, sintetica ricognizione, cfr. R. LUPERINI, *Gli esordi del Novecento e l'esperienza della «Voce»*, Roma-Bari, Laterza, 1976; seconda ediz., ivi, 1990 (su Michelstaedter, in particolare, cfr. le pp. 105-116).

4 A. VERRI, *Michelstaedter e il suo tempo*, Ravenna, Longo, 1969, p. 14.

5 G. CATTANEO, *La rivolta impossibile di Carlo Michelstaedter*, in «Aut-aut», 37, gennaio 1957, p. 86.

6 S. CAMPAILLA, *A ferri corti con la vita*, op. cit., p. 21.

mità dell'esperienza del proprio in-sé, la sovrabbondanza dell'altro-da-sé⁷. E anche se è vero che la sua salute fisica lascia aperta la possibilità di un differente livello di devianza che è insieme differenza dalla norma ed inquietudine esistenziale⁸, resta davanti agli occhi dell'interprete di Michelstaedter una personalità vitale, sovrabbondante, energica. Una personalità che ci richiama alla mente il giudizio di Nietzsche, per il quale «tutti i momenti geniali sono accompagnati da un sovrappiù di forza muscolare»⁹.

Eppure – come si è visto – quella di Michelstaedter, che pure vorrebbe porsi come una filosofia della vita autentica, è sin dall'inizio una filosofia della morte. Il suicidio – come ho provato a mostrare nei capitoli precedenti – è l'esito inevitabile della filosofia della persuasione michelstaedteriana. L'esistenza di Michelstaedter è, sin dall'inizio, votata al nulla come al proprio destino più essenziale e ineludibile, e il suo pensiero, stante la parmenidea identità di pensiero ed essere che Michelstaedter accoglie senza riserve, è votato al silenzio in ragione delle proprie stesse premesse, le quali pure vorrebbero consentire di sfuggire a un diverso genere di silenzio, il silenzio dell'insensatezza rettorica¹⁰.

-
- 7 Già in una lirica del 1905, *La scuola è finita!*, Michelstaedter scriveva, tra l'altro: «In un amplesso solo poderoso / vorrei legare a me tutta la terra / vincere il fato e la fortuna ch'erra / cieca nel mondo» (*Poesie*, p. 41). In anni a lui molto vicini, d'altronde, Gabriele D'Annunzio scriveva di voler «abbracciare la vita con una sola stretta» (G. D'ANNUNZIO, *L'innocente* [1892], Milano, Mondadori, 1979, p. 14). E un altro spirito inquieto, le cui affinità con Michelstaedter non sono solo superficiali: «Allargavo smisuratamente le braccia per possedere tutta la terra» (S. SLATAPER, *Il mio Carso* [1912], Milano, Mondadori, 1980, p. 49).
- 8 Anche Campailla, sottolineata la sostanziale sanità esteriore di Michelstaedter, suggerisce tuttavia la possibilità di un sottofondo di «a-normalità» (S. CAMPAILLA, *A ferri corti con la vita*, op. cit., p. 21) e parla di una «viva instabilità temperamentale» (*ivi*, p. 29) che caratterizzerebbe Michelstaedter, la quale avrebbe fatto sì che «sotto la maschera di allegria» si nascondesse «un volto che [...] forse nemmeno l'interessato conosce con precisione» (*ibidem*). Un volto che, alla fine, rovescia «il gusto intellettuale per la tragedia in qualcosa di ben più concreto e terribile, e cioè in evento tragico» (*ivi*, p. 67). Cfr. anche ID., *Della salute ovvero della malattia*, in Carlo Michelstaedter, *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, Adelphi, Milano 1988, pp. 9-21 (in particolare p. 18).
- 9 F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, trad. ital. di S. Giametta in «Opere di F. Nietzsche», VIII, 2, Milano, Adelphi, 1979², p. 32. Michelstaedter, «se di qualcosa fisicamente soffrì, fu di un surplus di energie, a cui in qualche modo doveva pur dare la stura» (S. CAMPAILLA, *A ferri corti con la vita*, op. cit., p. 43).
- 10 Campailla ha parlato del suicidio di Michelstaedter come di «un pericolo in ogni momento sovrastante all'altezza vertiginosa di quelle cime ove il filo sottile della vita tra così teso che avrebbe potuto spezzarsi al più piccolo scossone» (S. CAMPAILLA, *A ferri corti con la vita*, op. cit., p. 135), e tuttavia si dice convinto che

Notevoli analogie si possono riscontrare, a mio parere, tra il pensiero e la sorte di Michelstaedter e quelli di un altro giovane pensatore, vissuto come lui a cavallo tra il XIX e il XX secolo: Otto Weininger. Nato a Vienna il 3 aprile 1880, Weininger, assetato come Michelstaedter di autenticità individuale, si uccise con un colpo di pistola al cuore il 4 ottobre 1903, in una stanza che aveva preso in affitto nella casa nella quale, a suo tempo, era morto Beethoven. Ventitreenne, come ventitreenne è il suicida Michelstaedter; suicida d'ottobre, come d'ottobre è la morte di Michelstaedter; e, per entrambi, ecco ricomparire sullo sfondo la figura del "santo laico", di quel Ludwig van Beethoven che Michelstaedter annoverava tra i rari persuasi che hanno segnato il corso della storia dell'umanità. In Michelstaedter, come in Weininger, l'ansia della negazione della differenza è così intensa da non lasciare spazio ad alcuna possibilità di sopravvivenza a chi, consapevole della necessità etica dell'unità, si colga e si sappia tuttavia prigioniero della separazione. Come ha scritto Franco Rella a proposito di *Geschlecht und Charakter*, l'opera-chiave di Weininger¹¹ (anch'essa peraltro nata, come *La persuasione e la retorica* di Michelstaedter, come tesi di laurea) si tratta del luogo «in cui il grande sì, nella sua impossibilità, si rovescia nella negazione tragica, determinando una sorta di totale *Vernichtung*, di assoluto annientamento. La parola piena, al di là della critica del linguaggio, al di fuori della battaglia con la lingua, ha finito per imporre un silenzio senza più parole, in cui si esprime una moralità che lo stesso Weininger doveva giudicare ormai impossibile. Un silenzio in cui ormai si esprime una solitudine che non lascia più spazio per nessuna comunicazione»¹². Sono parole, mi sembra, che potrebbero essere riferite anche il senso essenziale del pensiero di Michelstaedter, ove almeno si precisi che la solitudine e il silenzio sono la prova di una lucida consapevolezza del carattere inautentico di qualsiasi comunicazione interumana e, insieme l'estremo tentativo di imporre, con il silenzio e nel silenzio, un'autenticità perduta collocata al di là di ogni possibile presunta autenticità che l'uomo voglia ritrovare nel

Michelstaedter «non si disponeva a porre in esecuzione un premeditato suicidio» (*ibidem*). Alcune considerazioni sull'argomento si possono leggere, oltre che nel presente volume, nel mio saggio *Essere, nulla e volontà di dominio nel pensiero di Carlo Michelstaedter*, in «Studi Goriziani», LV-LVI, gennaio-dicembre 1982, pp. 33-50.

- 11 Cfr. O. WEININGER, *Sesso e carattere. Una ricerca di base*, trad. ital., di G. Fenoglio, riveduta e corretta da F. Maccabruni, Milano, Feltrinelli/Bocca, 1978. Sull'opera di Weininger cfr. A. Cavaglion, *La filosofia del pressappoco*, Napoli, L'ancora, 2001 (per il confronto con Michelstaedter cfr. in particolare la pp. 126 sgg.).
- 12 F. RELLA, *Otto Weininger e la vertigine del senso*, in O. WEININGER, *Sesso e carattere. Una ricerca di base*, op. cit., p. 17.

suo quotidiano disperdersi nella differenza. La solitudine incomunicabile di Weininger è quella stessa esigenza di assoluta persuasione che sta al centro dell'opera e della vita di Michelstaedter. Per il quale la parola, ove non voglia ridursi a mero artificio retorico, deve farsi carico della totalità del senso, avvolgendolo nell'irripetibile silenzio dell'autenticità individuale. La totalità del senso, in questo contesto, è dicibile solo in una ulteriorità definitiva e assoluta rispetto ad ogni possibile significato particolare. Un'ulteriorità che è – e non può essere altro che – *silenzio*. La morte, per l'appunto, pone in opera l'estremo tentativo di dare senso al centro autentico dell'esistenza umana. Dico questo, anche se credo sia vero quello che scrive Karl Jaspers a proposito del suicidio, ossia che la sua «origine incondizionata» è destinata a rimanere «un segreto incomunicabile del singolo»¹³.

Sia quel che sia, l'istanza vitale si rovescia, in Weininger come in Michelstaedter, in un vero e proprio anelito verso la morte. Una morte che pone fine ad ogni possibile senso dell'essere, autenticamente o inautenticamente inteso che sia. Perché la morte, anche dal punto di vista di Michelstaedter, è il silenzio del senso, la pura e semplice assenza del significato. E tuttavia questo rovesciamento dell'autenticità nella morte nasce, in Michelstaedter, dalla preoccupazione per le sorti dell'essere dell'uomo, che egli vede pericolosamente alienato ed espropriato della propria autenticità essenziale, gettato in un mondo all'interno del quale la relazione con le cose, in quanto impegna totalmente l'attenzione e la cura dell'individualità, svia quest'ultima dall'autentica comprensione della propria inedità esistenziale. La rettorica è appunto la rinuncia a quel «*venir a ferri corti con la vita*» (PeR, p. 82) che, solo, è capace di sottrarre l'umanità reificata a un destino di meccanizzazione e di livellamento, e di rivendicare nel contempo a ciascuno il diritto di raggiungere la propria autentica individualità.

L'autenticità, che Michelstaedter pretende, è il luogo nel quale e a partire dal quale l'essere (principalmente, ma non solo, l'essere dell'uomo) acquista un senso. Un luogo che è la dislocazione del possibile in direzione della composizione dell'ineguale. Solo ricomponendo l'unità, spezzata dall'avvento della differenza, l'uomo può mantenere «in ogni punto l'equilibrio della sua persona» (PeR, p. 47) raggiungendo, nel contempo, una stabilità complessiva dell'essere che sottrae l'individuo alla possibilità rettorica del divenire. Infatti, come scrive Michelstaedter, «la stabilità dell'individuo preoccupa infinito tempo nell'attualità e arresta il tempo» (PeR, p. 49). Tale sospensione della temporalità, in quanto blocca il gioco dell'autoper-

13 K. JASPERS, *Philosophie*, Berlin, Springer Verlag, 1932; trad. ital. di U. Galimberti, *Filosofia*, Torino, Utet, 1977, p. 785.

petuarsi della volontà rettorica, è l'unico atto che consente di raggiungere la persuasione e, in essa, quella pace intesa come ricongiungimento delle differenze nella totalità immutabile dell'essere, che Michelstaedter indica come l'unica via capace di concretizzare il suo ideale di Persuasione.

L'ontologia di Michelstaedter, in questo senso, presenta due facce contrapposte che difficilmente sembrano poter dar luogo a una conciliazione. Da un lato, infatti, il pensiero di Michelstaedter si fonda interamente sul riconoscimento della *inevitabilità del divenire* vitale delle cose; dall'altro Michelstaedter, come uomo e come pensatore, è *incapace di accettare il divenire così com'è*, e pretende di stabilizzarlo in una unità superiore che finisce per coincidere con l'Uno-tutto della persuasione concretamente realizzata. In questo senso, mi pare, Michelstaedter rimane al di qua dei risultati speculativi raggiunti da Nietzsche, e il suo filosofare, nell'insieme, sembra assai più prossimo a quello di Schopenhauer. Uno dei nodi cruciali del pensiero nietzscheano, infatti, è costituito precisamente dal riconoscimento dell'innocenza del divenire, con il contemporaneo smascheramento di ogni immutabilità come finzione. Si tratta di un tema che percorre l'intera opera di Nietzsche e che ne costituisce uno dei motivi maggiormente caratterizzanti. Già in uno scritto del 1873, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, Nietzsche sottolinea che «il divenire eterno e unico, la completa instabilità di tutti gli oggetti reali, che non fanno altro se non agire e divenire continuamente, e che non sono - secondo l'insegnamento di Eraclito -, dà luogo a una visione terribile, che stordisce, ed è assai affine alla sensazione con cui, durante un terremoto, si perde la fiducia nella solidità della terra. Occorreva una forza stupefacente, per trasformare questa impressione in un sentimento contrario di sublimità e di stupore felice. Eraclito raggiunse questo risultato»¹⁴. Ciò che Nietzsche ha chiaro, sin da principio, è appunto che la totalità dell'essere altro non è che il perpetuo *divenire* dell'essere stesso, e che il pensiero del divenire è *il pensiero decisivo*, quello che deve essere pensato ad ogni costo, a dispetto della sua terribilità; il pensiero che il pensatore autentico non può fare a meno di pensare. Sì che, quando Nietzsche indica la necessità di «divinizzare e lodare il divenire»¹⁵ ed esalta «l'istinto che pronuncia il sì»¹⁶, altro non fa se non tentare di dare voce all'autentico offrirsi delle cose, compito nel quale consiste l'autentico filosofare filologico, se è vero che «per filologia [...] si deve intendere l'arte del leggere

14 F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, trad. ital. di G. Colli, in «Opere di F. Nietzsche», vol. III, 2, Milano, Adelphi, 1980², pp. 293-294.

15 F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-88*, op. cit., fr. 9 (60), p. 27.

16 F. NIETZSCHE, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, trad. ital. di F. Masini, in «Opere di F. Nietzsche», vol. VI, 3, Milano, Adelphi, 1975², p. 249.

bene - di saper cogliere i fatti *senza* falsificarli con l'interpretazione, *senza* perdere, nel desiderio di comprendere, la cautela, la pazienza, la finezza»¹⁷. Riconoscere le cose per quelle che sono significa, in ultima istanza, riconoscere il loro perenne divenire quale fondo ultimo della totalità del reale: il mondo è caos, e la filosofia, non potendo essere altro se non «*affermazione* dionisiaca del mondo così com'è»¹⁸, ha il compito di riconoscere il «fatto» del divenire. La transvalutazione di tutti i valori, che Nietzsche intende mettere in opera, coincide appunto con il dire-sì al gioco circolare del divenire, nel quale sta tutta la radicale terribilità dell'insegnamento nietzscheano.

La prepotenza del pensiero metafisico, viceversa, consiste nell'incapacità di riconoscere il divenire per quello che è, e nel tentativo di immobilizzarlo in forme stabili: *La stabilizzazione del divenire è la falsificazione radicale operata dal pensiero metafisico*, provocata dalla incapacità da parte dell'uomo di sopportare quel divenire che viene interpretato come insicurezza e dolore¹⁹. Ogni tentativo di porre un freno al movimento in favore di una qualsivoglia forma di stabilità è, da questo punto di vista, un tentativo di imporsi sul corso naturale delle cose, falsandolo. È, in senso radicale, *menzogna*, se è vero che Nietzsche chiama «menzogna il non voler vedere qualcosa che si vede, il non voler vedere qualcosa *così* come lo si vede»²⁰. Una menzogna che non può in alcun modo pretendere di attingere il senso autentico dell'essere, impresa possibile solo a chi sia in grado di dare voce a quell'esperienza che, alla ragione calcolante, appare come nient'altro che infirmità e non-senso: l'esperienza del divenire innocente delle cose. Nietzsche intende appunto «comprendere *la realtà* nel suo divenire e nei suoi contrasti»²¹ per mezzo di un esercizio ermeneutico, dato che l'interpretazione è «quella conoscenza agile, fervida e fundamentalmente disponibile, quella conoscenza in mutazione perpetua che è necessaria all'esplorazione del mondo reale»²².

La cultura occidentale rappresenta per Nietzsche il tentativo di esorcizzare il caos costruendo, intorno ad una umanità impaurita, un mondo che abbia almeno la parvenza della stabilità, un mondo pre-disposto all'intervento conoscitivo e operativo dell'uomo²³. La volontà di un mondo di tal

17 *Ivi*, p. 249.

18 F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, op. cit., 10 (3), p. 106.

19 Cfr. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-88*, op. cit., fr. 10 (21), p. 117.

20 F. NIETZSCHE, *L'Anticristo*, op. cit., pp. 243-244.

21 J. GRANIER, *Nietzsche*, Paris, PUF; trad. ital. di A. Serra, *Nietzsche*, Milano, Feltrinelli, 1984, p. 25.

22 *Ivi*, p. 65.

23 Su questo cfr. M. CACCIARI, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli, 1976.

fatta, alla quale Nietzsche contrappone la propria volontà del divenire, è la volontà della tradizione metafisica occidentale, alla quale Michelstaedter appartiene interamente. La filosofia di Michelstaedter, in quanto rivendicazione radicale della immutabilità dell'essere di contro al gioco inesausto della volontà di vivere, si mostra, in termini nietzscheani, come uno degli innumerevoli tentativi di falsificazione che hanno segnato il corso della storia del pensiero occidentale: tentativo di reintegrare il mondo del mutamento in una immutabilità che lo renda accessibile dal punto di vista della ragione della soggettività assoluta del persuaso. Michelstaedter, in una parola, si mostra incapace di accettare sino in fondo quel divenire che pure ha lucidamente individuato come l'essenza ultima dell'essere degli enti. Di fronte allo spettacolo del divenire e al gioco delle differenze, Michelstaedter reagisce in modo esattamente opposto a quello di Nietzsche: Nietzsche si schiera senza esitazioni dalla parte della volontà che vuole il divenire - così che l'unico compito che resta assegnato alla categoria di eternità è quello, alquanto anomalo, di dare voce al perpetuarsi stesso del divenire nella figura dell'eterno ritorno dell'identico²⁴; Michelstaedter volta invece con decisione le spalle al divenire, condannandolo come retorica, e trasporta la propria volontà (che è comunque *la stessa* che muove il pensiero di Nietzsche) nella direzione dell'immutabilità dell'essere, nella direzione della Persuasione. Non a caso Nietzsche, come si è visto, rinvia a Eraclito, Michelstaedter a Parmenide²⁵.

2. «Auf einem Holzweg zu sein»

In questa direzione essenziale prendono forma le indagini di Michelstaedter sul senso dell'esistenza, tese al rinvenimento e al raggiungimento di quella particolare modalità dell'esistere che egli connota come esistenza «persuasa» e che noi possiamo, senza timore di allontanarci troppo dalle

24 Per le implicazioni speculative di questa singolare figura di pensiero, è oggi da vedere E. SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Milano, Adelphi, 1999.

25 Su quest'ultimo giro di concetti mi permetto un rinvio a *Essere, nulla e volontà di dominio nel pensiero di Carlo Michelstaedter*, op. cit., pp. 42-46. Sulla figura dell'eterno ritorno dell'identico si vedano le pp. 37-38 dello stesso saggio e si cfr. le pagine che Salvatore Natoli dedica a Nietzsche nel suo *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Milano, Feltrinelli/Bocca, 1981, dove è espressa la convinzione che «il concetto di *ripetizione* rappresenta la pura circolarità dell'accadere», sì che «ciò che torna in ogni accadimento è l'eventualità dell'accadere, ossia l'accadere come forma propria di ciò che è» (p. 187).

sue intenzioni o di falsare il senso essenziale del suo pensiero, chiamare *esistenza autentica*. La ricerca di Michelstaedter intende rinvenire il luogo nel quale e in forza del quale l'esistenza umana acquista la sua più profonda autenticità. E intende, una volta rinvenuto quel luogo, comunicarlo; onde le due valenze primarie del filosofare michelstaedteriano possono essere individuate da un lato nella modalità *esistenziale* e *ontologica* del suo pensiero, e dall'altro nella primaria importanza che, all'interno di questa ricerca sul senso dell'esistenza, assume il problema del *linguaggio*.

Vale la pena ribadire, a questo proposito, che le stesse categorie di "persuasione" e di "rettorica", intorno alle quali si sviluppa tutto il pensiero di Michelstaedter, sono, propriamente, categorie del linguaggio, anche se è indubbio che, nell'economia complessiva della filosofia michelstaedteriana, esse sono sin da principio semanticamente sovradeterminate, e vengono ad assumere una rilevanza, oltre che strettamente linguistica, anche ontologica ed esistenziale, connotando da un lato due modalità di esporsi dell'essere come tale, e dall'altro i due modi fondamentali secondo i quali l'esistenza, accogliendo l'esporsi dell'essere, si declina. Persuasione e rettorica sono insomma, contemporaneamente, modalità dell'esperienza linguistica dell'uomo e concetti-cardine di un pensiero che intende porsi come interpretazione complessiva e totalizzante della realtà.

In questo duplice senso, la filosofia di Michelstaedter può essere letta come una filosofia dell'esistenza, anche se possiede uno spessore del tutto particolare che le impedisce di confondersi con i sin troppi esistenzialismi alla moda. Innanzitutto va detto che non le mancano solide basi ontologiche, soprattutto nel senso che l'interpretazione michelstaedteriana dell'esistenza poggia presso che per intero sull'interpretazione dell'essere fenomenico come volontà di *essere*, e sulla lucida consapevolezza che questa identità tra l'essere e la volontà nasconde la rovina per un'esistenza che si trova del tutto sbilanciata nella direzione di una ulteriorità futura che sottrae all'uomo la possibilità di consistere autenticamente nell'unico tempo nel quale abbia senso parlare di esistenza e del quale abbia senso parlare: il presente (anche se si tratta di un presente che coincide con l'estinguersi della temporalità). L'equazione che esprime il lato inautentico dell'esistenza è l'identità tra l'essere e la volontà; ed è perciò l'equazione che *deve* essere sostituita, da chi voglia porsi come autentico filosofo e come uomo autentico, da una identità in tutto e per tutto diversa tra l'essere e il "luogo" nel quale la volontà tace, il luogo dell'immutabile, della stabilità assoluta, della quiete inesauribile. Il tentativo del pensiero e della vita di Michelstaedter è quello di oltrepassare il gioco volontaristico dell'esistenza. Gioco che, nel momento in cui vuole

l'essere, non si avvede che, proprio a causa di questo volere, lo abbandona definitivamente consegnando l'esistenza al nulla. Sì che l'esistenza, anche da questo punto di vista, si presenta come un trovarsi in bilico *tra l'essere e il nulla*, pericolosamente sbilanciato dalla parte del nulla piuttosto che da quella dell'essere.

È appunto in relazione alle categorie di essere e nulla che si gioca il senso autentico e radicale del pensiero di Michelstaedter. Solo indagando il senso preciso che essere e nulla assumono in esso, è possibile cogliere in tutta la sua portata il valore della filosofia del Goriziano. Così come solo in questo modo è possibile cogliere in modo non superficiale la prossimità di Michelstaedter al pensiero del massimo esponente della filosofia dell'esistenza nella sua forma ontologica: Martin Heidegger²⁶. Come è stato notato da uno dei più acuti tra gli allievi e critici di Heidegger, «la questione dell'essere e quindi al contempo del nulla (nell'essente) è per Heidegger l'unica che merita di essere pensata»²⁷, e «soltanto il pensare che muove dalla verità dell'Essere può portare un mutamento nell'essenza dell'uomo, e trasformare l'*animal rationale* della metafisica in un pastore e custode dell'Essere, e aprire quindi nuovamente una via verso l'intatto, l'inviolabile, il sacro e il divino»²⁸. Può accadere allora che proprio intorno alla questione dell'essere e del nulla sia consentito cogliere il senso essenziale tanto della prossimità come della distanza tra il pensiero di Michelstaedter e quello di Heidegger.

La questione dell'essere, primaria nella filosofia dell'esistenza heideggeriana, è centrale anche nel pensiero di Michelstaedter. Tanto che, a chi riesca a portarsi al di sotto del livello meramente superficiale dell'indagine, non può non apparire con chiarezza come la “persuasione” michelstaedteriana vada a coincidere (nelle intenzioni di Michelstaedter) con l'essere stesso, la “rettorica” invece con il nulla. È dunque su di un terreno propria-

26 S'intende che, in questa sede, non è mia intenzione proporre una interpretazione complessiva del pensiero heideggeriano, ma solo suggerire la possibilità di un suo accostamento a quello di Michelstaedter, anche se si renderanno inevitabili talune considerazioni di carattere più generale. La letteratura critica su Heidegger è sterminata. Per un primo orientamento, ci si può riferire anzitutto ad alcuni ottimi profili: G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 2008¹⁸ (1^a ediz., ivi, 1971); U. GALIMBERTI, *Invito al pensiero di Heidegger*, Mursia, Milano, 1986; F. VOLPI (a cura di), *Guida a Heidegger*, seconda edizione, Roma-Bari, Laterza, 2008; A. FABRIS – A. CIMINO, *Heidegger*, Roma, Carocci, 2009.

27 K. LÖWITH, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960; trad. ital. di C. Cases e A. Mazzone, *Saggi su Heidegger*, Torino, Einaudi, 1974, p. IX.

28 *Ivi*, p. XII.

mente *ontologico* che è possibile mettere adeguatamente in luce il senso della relazione tra il pensiero di Michelstaedter e quello di Heidegger²⁹. Ugualmente, solo dal punto di vista ontologico sarà possibile chiarire se e in che misura si possa parlare di affinità non meramente terminologiche tra i due pensatori e in che misura, viceversa, i due restino essenzialmente distanti nel loro cammino di pensiero. In una distanza, comunque, che non esclude né che i due pensatori procedano in una solidarietà di fondo - insospettata agli occhi di entrambi -, né che possano, nella loro radicale incomprendimento del significato autentico dell'essere, porsi - almeno a tratti - sul medesimo cammino.

Come ebbe a scrivere Heidegger nell'epigrafe di *Holzwege*, «nel bosco (*Holz*) ci sono sentieri (*Wege*) che, sovente ricoperti di erbe, si interrompono improvvisamente nel fitto. Si chiamano *Holzwege*. Ognuno di essi procede per suo conto, ma nel medesimo bosco. L'uno sembra sovente l'altro: ma sembra soltanto. Legnaioli e guardaboschi li conoscono bene. Essi sanno che cosa significa "trovarsi su un sentiero che, interrompendosi, svia" (*auf einem Holzweg zu sein*)»³⁰. Ciò che vorrei provare a mettere in luce, a proposito del rapporto tra Michelstaedter e Heidegger, è appunto che i due pensatori, ciascuno lungo il proprio cammino, hanno

29 Della questione la critica si è già occupata. Il contributo più rilevante mi pare quello di J. RANKE, *Das Denken Carlo Michelstaedters. Ein Beitrag zur italienischen Existenzphilosophie*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XV, 1961, 1, pp. 101-123; trad. ital. di D. Faucci, *Il pensiero di Carlo Michelstaedter. Un contributo allo studio dell'esistenzialismo italiano*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XLI, 1962, 4, pp. 518-539. Sull'argomento - e, più in generale, su Michelstaedter quale filosofo dell'esistenza - cfr. inoltre T. MORETTI-COSTANZI, *Un esistenzialista ante-litteram: Carlo Michelstaedter*, in AA. VV., *L'esistenzialismo*, a cura di L. Pelloux, Roma, Studium, 1943, pp. 159-172; ora in T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Meschini, Milano, Bompiani, 2009, pp. 2071-2082; G. CATALFAMO, *L'esistenzialismo di Carlo Michelstaedter*, in «Teoresi», I, 1, maggio-giugno 1946, pp. 150-168 e I, 2-3, luglio-ottobre 1946, pp. 126-134 (poi in Id., *Berdiaeff, il metafisico della libertà e altri saggi sull'esistenzialismo*, Edizioni Ferrara, Messina 1953, pp. 227-261); E. CECCHI, *Un precursore dell'esistenzialismo*, in «Corriere della sera», 3 agosto 1958 (ripubblicato, con alcune modifiche, con il titolo di *Carlo Michelstaedter*, in «Storia della letteratura italiana. Il Novecento», Milano, Garzanti, 1969, pp. 592-594; e, con il titolo di *Michelstaedter precursore dell'esistenzialismo*, in «Letteratura italiana del Novecento», Milano, Mondadori, 1972, II, pp. 761-764); S. CAMPAILLA, *Carlo Michelstaedter tra esistenzialismo ateo ed esistenzialismo religioso*, in «Iniziativa Isontina», 60, gennaio-aprile 1974, pp. 23-32 (ristampato in Id., *Scrittori giuliani*, Bologna, Patron, 1980, pp. 23-38).

30 M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1950; trad. ital. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, p. 1.

avuto modo di percorrere, a tratti, il medesimo *Holzweg*. E che hanno avuto modo, soprattutto, di muovere i loro passi in direzioni che, pur differenti, non hanno comunque saputo portarli *oltre* il limitare del bosco. Sì che entrambi, pur con innegabili e talora profonde differenze, hanno dato voce ad un filosofare incapace di abbandonare i limiti dell'interpretazione dominante (dominante per l'intero corso del pensiero occidentale) delle categorie di essere e nulla.

Ciò giustifica, almeno in prima battuta, la plausibilità dell'accostamento dell'opera di Michelstaedter a quella heideggeriana. Anche se, essendo il discorso intorno alle categorie di essere e di nulla di una portata talmente generale da costituire in effetti lo sfondo dell'intero sviluppo della storia del pensiero filosofico, ci sarà bisogno di giustificare ulteriormente le ragioni di un approccio interpretativo di questo genere. L'accostamento - vale forse la pena sottolinearlo - non ha riscontri filologicamente attendibili: se è cronologicamente impossibile, infatti, che Michelstaedter conoscesse Heidegger (Michelstaedter, come si è detto, muore suicida nell'ottobre del 1910, mentre *Sein und Zeit*, la prima opera heideggeriana di risonanza internazionale, è del 1927), mi sembra altresì fortemente improbabile - o quanto meno destinato a rimanere a livello di pura illazione - che Heidegger fosse a conoscenza degli scritti di Michelstaedter³¹, e soprattutto che ne potesse tener conto in modo determinante nella stesura di *Sein und Zeit*. Se pure resta aperta, in linea di principio, l'eventualità che Heidegger abbia in qualche modo avuta notizia dell'opera del giovane goriziano, mi pare comunque che le pur numerose consonanze tra i due pensatori non siano ragionevolmente riconducibili ad una influenza diretta di Michelstaedter su Heidegger. Ciò non toglie che siano effettivamente presenti prossimità non irrilevanti, le quali cominciano a vedersi in modo macroscopico a proposito dell'analitica esistenziale. Prossimità che, forse, possono trovare una loro giustificazione, oltre che nell'atmosfera complessiva dell'epoca, anche in una serie di stimoli comuni ai due pensatori. È significativo, ad esempio, che entrambi conoscano Schopenhauer e Nietzsche, e che entrambi rimandino, nel loro filosofare, al pensiero greco, in particolar modo a quello presocratico. Tutto sommato, comunque, ciò che in questa sede conta rilevare è l'affinità speculativa - perché l'affinità filologica, oltre ad essere, come stiamo dicendo, difficilmente documentabile nel caso in questione, è pure lontana dall'interesse specifico del presente studio.

31 Non va dimenticato, tra le altre cose, che gli scritti di Michelstaedter, sino ad anni a noi molto vicini, hanno conosciuto una diffusione decisamente ristretta. Si veda in proposito la bibliografia alla fine del presente volume.

3. Forme dell'analitica dell'esistenza

Per Michelstaedter la verità dell'essere, nella quale consiste l'autentica persuasione, non basta ad assicurare all'uomo l'inserimento nell'autenticità della propria esistenza - cosa che invece accade in Heidegger, per il quale l'ascolto puro e semplice della verità dell'essere deve essere sufficiente a garantire all'uomo un'esistenza autentica; l'ascolto stesso, anzi, purché sia autentico ascolto, è la forma che la verità dell'essere assume nel suo colloquio con le forme autentiche dell'esistenza. Per il persuaso michelstaedteriano è condizione imprescindibile di autenticità l'azione; l'uomo che si salva dalla trappola della retorica, e che in questo modo raggiunge la divina immobilità dell'Uno-tutto, è l'uomo che ha saputo agire in modo persuaso (e, di conseguenza, persuasivo); è l'uomo, cioè, che ha saputo cogliere nell'attimo il "luogo" nel quale la volontà individuale è stata in grado di trapassare in quel nulla-di-volontà che coincide con l'attuale concretizzarsi delle autentiche possibilità dell'uomo; il "luogo" nel quale la volontà empirica ha saputo oltrepassare la sua fuggevolezza e la sua sempre nuova precarietà, per rendersi attimo immenso, arrestando il flusso della temporalità: «l'ultimo atto infinitesimale», nel quale «il tempo si fermi infinitamente» (PeR, pp. 81-82), è il luogo che rende possibile all'uomo di raggiungere l'assoluta persuasione - e dunque l'autenticità della propria esistenza. O meglio, è il luogo nel quale tale raggiungimento, propriamente, è impossibile perché, come Michelstaedter non si stanca di ribadire, «iperbolica è la via della persuasione» e «come infinitamente l'iperbole s'avvicina all'asintoto, così infinitamente l'uomo che vivendo voglia la sua vita s'avvicina alla linea retta della giustizia; e come per piccola che sia la distanza d'un punto dell'iperbole dall'asintoto, infinitamente deve prolungarsi la curva per giungere al contatto, così per poco che l'uomo vivendo chieda come giusto per sé, infinito gli resta il dovere verso la giustizia» (PeR, pp. 40-41). Alla persuasione compete, in definitiva, il carattere di idea limite. Di conseguenza è necessario che l'individuo, il quale non voglia adattarsi alle facili vie della retorica e voglia imboccare il sentiero pericoloso della persuasione, si ponga (anzi, si es-ponga) completamente di fronte al *nulla* come alla propria possibilità più propria, l'unica capace di riscattare l'inautenticità dell'esistenza dal suo carattere di perpetua alienazione dell'esser-sé dell'uomo. Sì che l'Assoluto - con il quale l'individuo persuaso *deve* coincidere totalmente - si mostra a Michelstaedter come qualcosa che sta per definizione *oltre* ogni possibilità di conoscenza da parte dell'uomo: «l'assoluto», scrive Michelstaedter, «non l'ho mai conosciuto, ma lo conosco così come chi

soffre d'insonnia conosce il sonno, come chi guarda l'oscurità conosce la luce» (PeR, 55).

Tutto ciò spiega, tra le altre cose, perché al lettore *La persuasione e la retorica* appaia notevolmente sbilanciata dal lato della retorica piuttosto che da quello della persuasione. Tanto sbilanciata che è possibile, senza troppe forzature, leggerla come una vera e propria fenomenologia del vivere rettorico. Anche se resta come costante sottofondo il confronto con il momento dell'autenticità dell'esistenza, è certo tuttavia che ciò che balza agli occhi è appunto l'analisi dei mille aspetti che l'esistenza rettorica assume nel suo concreto strutturarsi. Che poi tale analisi sfoci nella loro radicale condanna e nella considerazione che è necessario che l'uomo abbandoni le mille facce della retorica al fine di decidersi per l'Unico volto della persuasione, ciò non toglie nulla alla rilevanza, quantitativa e qualitativa, del momento di analisi dello strutturarsi della retorica. Ed è un fatto del quale è agevole intendere le ragioni, stante quanto abbiamo rilevato sino a questo momento.

Per Michelstaedter l'esistenza è costitutivamente *possibilità*. Il senso ultimo dell'esistenza è dato dalla duplice possibilità di fronte alla quale l'uomo si trova posto. Persuasione e retorica sono le due possibilità estreme concesse all'esistenza. Anche se è vero che, delle due, solo una è quella che l'uomo *deve* attuare, quella nella quale consiste il compito fondamentale dell'esistenza e l'autentico esser-Sé dell'uomo, ciò non toglie che, per Michelstaedter, ci si trovi di fronte, per l'appunto, ad una *alternativa*. L'autenticità è una, ci dice Michelstaedter, e tuttavia l'uomo può scegliere (e, di fatto, normalmente sceglie) di esistere in modo inautentico. Anche se la decisione esistenziale autentica è una sola, e comporta un salto *qualitativo* dalla dimensione della retorica a quella della persuasione³², tuttavia l'uomo è *libero* di optare per la decisione inautentica.

Ciò risulta ancora più chiaro se si pensa che, al fondo tanto della persuasione quanto della retorica, sta quel medesimo senso dell'essere come *volontà* a proposito del quale Michelstaedter non si avvede che è appunto esso a causare il naufragio del suo pensiero e la distruzione della sua esistenza empirica. Nella filosofia di Michelstaedter l'essere autentico è

32 Anche da questo punto di vista, non c'è traccia, nel pensiero di Michelstaedter, di conciliazioni di tipo hegeliano. Dove per Hegel «il momento *speculativo*», nel quale il movimento della dialettica si risolve da ultimo, «concepisce l'unità delle determinazioni nella loro opposizione» (G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. ital. di B. Croce, Roma-Bari, Laterza, 1978, p. 97), per Michelstaedter il superamento del momento negativo della retorica coincide con il suo totale annientamento.

irraggiungibile appunto perché la volontà lo *vuole* come irrinunciabile. Michelstaedter non si avvede, insomma, che l'essere è appunto quell'unico che la volontà *non deve volere*, perché volerlo significa ridurlo al rango *ontico*, a oggetto di volizione. Ora, se è vero che l'uomo resta invischiato senza scampo nel gioco della rettorica inautentica proprio nella misura in cui rimane prigioniero della dimensione meramente ontica dell'esistenza, risulta chiaro che soltanto l'abbandono del livello dell'onticità stessa può consentire, sempre che ciò all'uomo sia consentito, di attingere l'autenticità persuasa dell'Essere. Di ciò Michelstaedter sembra non avvedersi, e propone una autenticità all'interno della quale essere persuasi equivale a porre in atto il gesto estremo di una volontà totalizzante, la quale, non contentandosi più di volere ciascun ente nella sua singolarità, tenta la carta del dominio sulla totalità degli enti intesa *non* in quanto totalità (il che sarebbe pur sempre un oltrepassamento del livello meramente ontico) ma in quanto semplice sommatoria dei singoli enti. Sì che, alla resa dei conti, il venire a ferri corti con la vita, nel quale si esprime l'atto estremo del persuaso, rimane pur sempre una figura della volontà di dominio sugli enti.

Tanto la persuasione quanto la rettorica, si riprenda, *possono* essere volute dall'uomo, anche se è fuori discussione che l'uomo *deve* volerne una sola. L'indagine, dunque, deve concentrarsi sulle due possibilità estreme che sono concesse all'esistenza, per poterne determinare le caratteristiche fondamentali e lo statuto teoretico. In questo senso, mi sembra che la filosofia di Michelstaedter possa essere interpretata anche e soprattutto nei termini di una *riflessione sull'autenticità e l'inautenticità dell'esistenza* - anche se vale la pena ribadire che questa interrogazione inesausta intorno alle due possibilità estreme dell'esistenza è sorretta dall'illuminazione della via verso la persuasione, che la fonda e la rende possibile³³ e che le espressioni "autentico" e "inautentico" non compaiono mai in modo esplicito negli scritti di Michelstaedter.

All'interno di tale riflessione, il momento dell'analisi della inautenticità assume una rilevanza particolare proprio perché è la rettorica - e non la persuasione - ciò con cui abbiamo di norma a che fare, visto che «gli uomini» sulla via della persuasione «si stancano» e «si sentono mancare

33 Joachim Ranke sottolinea, in questo senso, che gli scritti di Michelstaedter si pongono come «testimonianze di un'incessante meditazione sopra le "possibilità esistive fondamentali dell'esserci, autenticità e inautenticità"» (J. RANKE, *Il pensiero di Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 519). È questo, secondo lo studioso, il senso essenziale nel quale deve essere inteso «il contributo d'avanguardia» che Michelstaedter diede all'esistenzialismo italiano: una anticipazione «di certe posizioni di Heidegger», e in particolare dello Heidegger di *Sein und Zeit* (*ibidem*).

nella solitudine», perché «la voce del dolore è troppo forte» ed «essi non sanno più sopportarla con tutta la loro persona» (PeR, p. 53). Si adagiano dunque, e vengono catturati del tutto dalla rettoricità del reale; perché «la retorica “coinvolta” come la corrente d'un fiume ingrossato, che uno non si può tener presso la sponda ma è trascinato nel mezzo.» (PeR, p. 59). Per questo, dunque, l'analitica della retorica – ossia l'analisi della inautenticità dell'esistenza – è necessaria alla delimitazione del “luogo” dell'autentica persuasione.

In modo analogo a Heidegger, il quale aveva bisogno dell'analisi dei modi di vivere inautentici per aprirsi la strada verso l'autenticità dell'Essere, Michelstaedter riesce a delimitare i confini della vita autentica unicamente per mezzo della descrizione in negativo dei confini stessi. Se l'assoluto, come abbiamo visto poc'anzi, è destinato ad essere la consapevolezza di una ulteriorità trascendente il livello della comprensione umana, è chiaro che non sarà possibile parlare dell'assoluto (nel quale consiste l'autenticità dell'essere dell'uomo) se non *negativamente*, attraverso la descrizione di tutto quanto l'assoluto *non è*. Se la persuasione è qualcosa di assolutamente inconoscibile ed irraggiungibile (come ogni forma di assolutezza) l'unica via che può consentire, in qualche modo, di parlarne, è la “teologia negativa” dei modi della inautenticità rettorica. La situazione esistenziale dell'uomo è la finitezza; e tuttavia si tratta di una finitezza che è in qualche modo consapevole della propria condizione, e che, dunque, ha come propria parte integrante la coscienza della mancanza di quell'assoluto irraggiungibile che la oltrepassa. Ne ha coscienza, appunto, come *mancanza*, come *assenza*, come del proprio “non” essenziale. È chiaro allora come, affinché sia possibile dare una qualche comunicazione dell'autenticità, sia indispensabile occuparsi con la massima attenzione delle forme dell'inautentico – cioè della retorica, prima e più ancora che della persuasione –, ed è altrettanto chiaro che solo per mezzo di una siffatta analitica della inautenticità sarà possibile circoscrivere, in qualche modo, i limiti estremi dell'illimitato.

Per Heidegger, analogamente, «l'analitica dell'Esserci (*Dasein*) resta [...] l'esigenza prima nel problema dell'essere»³⁴. Come tale esigenza venga giustificata da Heidegger e come si inserisca nell'economia complessiva di *Sein und Zeit* è cosa che vedremo come maggiore ampiezza nelle pagine seguenti. Quello che, a questo punto della nostra indagine, preme rilevare, è che tale analitica del *Dasein* si concretizza come un'indagine che investe, almeno in prima istanza, le forme nelle quali il *Dasein* stesso è solito

34 M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. ital. di P. Chiodi, Torino, Utet, 1978, p. 72.

presentarsi. Scrive con estrema chiarezza Heidegger, poche righe dopo il passo che è stato appena citato, che «le modalità di accesso e di interpretazione debbono [...] esser scelte in modo che questo ente possa mostrarsi da se stesso e in se stesso. E in verità l'ente dovrà mostrarsi così com'è *innanzitutto e per lo più, nella sua quotidianità media*»³⁵. Il progettarsi del *Dasein*, nel quale il *Dasein* medesimo consiste, è sempre un progetto concretamente determinato, è una forma di finitezza. Una rilevanza notevolissima, tra i modi della progettualità essenziale del *Dasein*, acquista appunto la distinzione-contrapposizione tra le due modalità dell'esistenza, l'autenticità e l'inautenticità. Distinzione che, presente sin dalle prime pagine di *Sein und Zeit*, lo percorre sino alla fine, peraltro senza che tale distinzione venga mai formalizzata in modo preciso³⁶, probabilmente in forza della necessità, fondamentale in tutto il corso del pensiero heideggeriano, di definire in qualche modo quell'indefinibile abisso nel quale l'essere consiste. Come ha notato Gianni Vattimo, nella distinzione tra esistenza autentica ed esistenza inautentica «si nasconde sicuramente uno dei nuclei problematici che rimangono aperti dopo *Essere e tempo* e che muovono in sotterraneo il successivo sviluppo del pensiero heideggeriano»³⁷. Mi sembra che, nella sostanza, si possa concordare con lui, ed è opportuno che il lettore tenga in mente questa osservazione nel prosieguo della lettura, anche perché sarà uno degli elementi che consentirà da un lato di segnare la distanza tra il pensiero di Michelstaedter e quello di Heidegger, e dall'altro di riconsolidare la loro vicinanza al di là dei confini (già di per sé notevolmente ampi) delle tematiche affrontate da *Sein und Zeit*.

Il tentativo heideggeriano di rintracciare l'essere (*sein*) dell'Esserci (*Dasein*) prende le mosse dall'analisi dei modi della quotidianità (*Alltäglichkeit*) del *Dasein* medesimo. «Con riferimento alla costituzione fondamentale della quotidianità dell'Esserci», scrive Heidegger, «avrà quindi luogo la chiarificazione preparatoria dell'essere in questo ente»³⁸. L'indagine sul senso dell'essere deve prendere le mosse dalle forme quotidianamente inautentiche dell'esistenza del *Dasein*. La struttura complessiva del discorso heideggeriano, a questo proposito, sembra assai vicina a quella che è stata poc'anzi tratteggiata a proposito del pensiero di Michelstaedter. È proprio così? o non sarà invece il caso di rilevare differenze sotterranee tali da sovvertire le stesse analogie di superficie tra i due pensatori?

35 *Ibidem*.

36 Cfr. G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, op. cit., pp. 37-38.

37 *Ivi*, p. 38.

38 M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., p. 72.

4. Etica e ontologia

Le due analitiche dell'esistenza, certamente presenti sia negli scritti di Michelstaedter che in *Sein und Zeit* di Heidegger, restano in effetti separate dalla diversità del fondamento che le ispira e le guida. Il quale è così rilevante da determinare una vera e propria separazione tra le due analisi, la cui somiglianza andrà dunque mantenuta come valida a un livello unicamente strutturale. La persuasione michelstaedteriana e l'essere heideggeriano, che dovrebbero fungere da limite estremo all'esplicarsi dell'analisi, *non sono la stessa cosa*, anche se presentano affinità tali da poter far pensare a una identità di fondo. Ciò è certamente vero dal punto di vista contenutistico e semantico, ma è vero anche ove si prendano in considerazione le problematiche che muovono i due pensatori sul cammino del pensiero.

L'intento di Heidegger, come viene più volte ribadito nelle pagine di *Sein und Zeit*, è *ontologico* e vuole mantenersi estraneo a qualsiasi sfumatura di carattere valutativo. Nella nota preliminare a *Sein und Zeit* si legge ad esempio: «Lo scopo del presente lavoro è quello della elaborazione del problema del senso dell'«essere»»³⁹. La *Seinsfrage* è, almeno nell'esplicitzza del discorso heideggeriano, l'unico problema che *Sein und Zeit* si propone di trattare. Un unico problema che Heidegger, come è stato notato, intende «svelare come il solo necessario per il pensiero»⁴⁰, anche perché «è in riferimento a tale questione che per lui si decidono non solo le sorti del pensiero, ma dell'intera storia dell'Occidente»⁴¹. Alla questione del senso dell'essere vanno dunque subordinate le indagini sull'autenticità e l'inautenticità del *Dasein*, le quali devono perciò essere considerate alla luce di quella questione fondamentale. Che poi tali indagini siano state interpretate in modo diverso, è cosa della quale Heidegger stesso doveva ben rendersi conto, se nella sua *Brief über den "Humanismus"* (posteriore di quasi vent'anni a *Sein und Zeit*) non si stanca di ribadire come l'indagine sulla autenticità e l'inautenticità dell'esistenza, messa in opera in *Sein und Zeit*, debba essere intesa come del tutto esente da accentuazioni e da propositi di carattere valutativo. Dopo avere notato che ciò che *Sein und Zeit* si sforza di pensare è «soltanto» il fatto che, se «l'avvento dell'essente riposa nel destino dell'Essere», allora «all'uomo resta [...] il problema di trovare «ciò che conviene» (*das Schickliche*) alla sua essenza in corrispondenza di que-

39 *Ivi*, p. 50.

40 M. RUGGENINI, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente*, Roma, Bulzoni, 1977, p. 19.

41 *Ivi*, p. 20. Si confronti, comunque, tutto il primo capitolo della prima parte del bel volume di Ruggenini (pp. 19-40).

sto destino (*Geschick*); perché è in conformità di tale destino che egli ha da custodire, come ek-sistente, la verità dell'Essere», così che l'uomo è, in realtà, «il pastore dell'Essere»⁴²; dopo avere rilevato tutto questo, Heidegger sottolinea che «l' "autenticità" e l' "inautenticità", non alludono a una differenza morale-esistenziale o "antropologica", ma a ciò che innanzitutto rimane ancora da pensare perché è rimasto finora nascosto alla filosofia, cioè il rapporto "ekstatico" dell'essenza dell'uomo alla verità dell'Essere. Questo rapporto però è tale non in quanto si fonda sull'ek-sistenza; invece, l'essenza dell'ek-sistenza, è esistenziale-ekstatica a partire dall'essenza della verità dell'Essere»⁴³.

Si capisce allora come l'analitica del *Dasein*, nel contesto complessivo della filosofia heideggeriana (ma anche ove si consideri il pensiero del solo primo Heidegger), sia solo la via privilegiata di accesso a quell'ente che deve fungere da primo passo lungo il cammino che si propone di condurre all'unico autentico indagato: il problema dell'Essere. È l'Essere, non l'analitica del *Dasein*, a costituire il problema fondamentale della filosofia di Heidegger (e si tratta, a ben vedere, del problema della filosofia come tale), e comunque l'unica questione che *Sein und Zeit* si proponga esplicitamente di indagare.

Oggetto della ricerca heideggeriana è dunque «l'essere dell'ente o il senso dell'essere in generale»⁴⁴. Resta questo il problema fondamentale che il nostro tempo crede di poter eludere con maggiore o minore facilità, e che costituisce invece la questione imprescindibile del pensiero e dell'esistenza. A proposito di tale questione, Heidegger rileva che «non solo manca la soluzione, ma che il problema stesso è oscuro e privo di guida»⁴⁵. Donde la necessità, per il pensiero, di reimpostare e di riformulare la domanda sull'essere. L'unica che, nell'epoca della povertà estrema del pensiero, può ridestare e mantenere in vita il filosofare autentico.

Ciò che viene indagato, nelle pagine di *Sein und Zeit*, è dunque il *Sein*, l'essere. E tuttavia, «se l'essere costituisce il cercato, e se essere significa essere dell'ente, ne viene che, nel problema dell'essere, l'interrogato è l'ente stesso. L'ente, per così dire, verrà inquisito a proposito del proprio essere»⁴⁶. Il cercato è l'essere. E tuttavia, visto che «è proprio della verità dell'essere questo: che l'essere non è mai senza l'ente, né l'ente senza

42 M. HEIDEGGER, *Brief über den "Humanismus"* (1947); trad. ital. di A. Bixio e G. Vattimo, *Lettera sull'umanismo*, Torino, SEI, 1975, p. 95.

43 *Ivi*, p. 97 (i corsivi sono miei).

44 M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., p. 85.

45 *Ivi*, p. 56.

46 *Ivi*, p. 59.

l'essere»⁴⁷, l'ente è ciò che, nella ricerca, andrà interrogato affinché si possa accedere all'autentico ricercato, all'essere. Ma *quale* ente andrà interrogato? Un ente qualsiasi? Oppure esiste una determinazione ontica capace di fornirci una via d'accesso in qualche modo privilegiata rispetto a quella che ci viene offerta dagli altri enti? La risposta di Heidegger è che un ente privilegiato ai fini di questo tipo di indagine ontologica esiste, ed è appunto quell'ente stesso che si pone il problema dell'essere. E questo ente è il *Dasein*. «Elaborazione del problema dell'essere», scrive Heidegger, «significa dunque: render trasparente un ente (il cercante) nel suo essere. La posizione di questo problema, in quanto modo di *essere* di un ente, è anche determinata in linea essenziale da ciò a proposito di cui in esso si cerca: dall'essere. Questo ente, che noi stessi sempre siamo e che fra l'altro ha quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema, lo designiamo col termine *Esserci* (*Dasein*). La posizione esplicita e trasparente del problema del senso dell'essere richiede l'adeguata esposizione preliminare di un ente (l'Esserci) nei riguardi del suo essere»⁴⁸. È per questo, principalmente, che l'analitica esistenziale assume, nell'ambito dell'interrogazione sul senso dell'essere, una posizione decisamente primaria (tale quasi da oscurare l'autentica direzione dell'indagine), perché «l'ente che ha il carattere dell'Esserci ha un rapporto col problema dell'essere stesso, rapporto che forse è anche del tutto particolare» e che ne dimostra già sufficientemente «il primato ontologico» e il carattere di vero e proprio «ente esemplare che deve fungere da *interrogato* primario nel problema dell'essere»⁴⁹.

Sono note, a questo proposito, le discussioni sorte intorno alla questione della *Kehre*, della “svolta” del pensiero heideggeriano. La questione, nelle sue linee essenziali, è quella di stabilire se gli scritti pubblicati da Heidegger a partire dalla *Brief über den “Humanismus”* in avanti segnano un mutamento di rotta nella problematica fondamentale del pensiero heideggeriano rispetto agli scritti precedenti, oppure se non facciano che sviluppare un'unica tematica, sia pure da punti di vista diversi. In che rapporto stanno, insomma, gli scritti editi dalla *Brief* in poi - scritti la cui tematica è ormai presentata in termini inequivocabilmente ontologici - con quanto Heidegger era andato sino ad allora scrivendo e pubblicando, materiale che veniva letto, proprio dietro la suggestione di *Sein und Zeit*, in chiave

47 M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Bonn, Cohen, 1929; poi Frankfurt a. M., 1969; trad. ital. di A. Carlini, *Che cos'è la metafisica?*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, p. 47.

48 M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., p. 60.

49 *Ivi*, p. 61.

esistenzialistica? Il problema, più che di carattere storiografico, è primariamente teoretico ed ermeneutico, e riguarda appunto il rapporto tra l'ontologia e l'analitica esistenziale. Pur tenendo conto del fatto che «le ricerche degli ultimi anni, in particolare quelle che hanno tenuto in debita considerazione il materiale progressivamente pubblicato nella *Gesamtausgabe*, hanno permesso di precisare aspetti essenziali della questione, ricollocandola sotto una nuova luce, senz'altro più complessa, ma comunque più attenta alle istanze che hanno spinto Heidegger ad allontanarsi, anche se non in modo meccanico e lineare, dall'impostazione offerta nell'ontologia fondamentale»⁵⁰, resta vero comunque che ciò che, dal punto di vista della critica heideggeriana, viene maggiormente messo in rilievo, non è tanto la mancanza di un intento ontologico all'interno di *Sein und Zeit* (intento che viene sostanzialmente riconosciuto dagli interpreti che pongono il problema della *Kehre*), quanto piuttosto il problema della ricomparsa, all'interno dello svolgimento dell'ontologia, della metafisica tradizionale e della sua categorizzazione ontologica.

Non è questa la sede appropriata per sviscerare compiutamente un problema tanto complesso e articolato, che chiama in causa l'intero svolgersi della filosofia heideggeriana⁵¹. D'altra parte, ciò che, per i fini che il presente studio si propone, è importante mettere in rilievo, è come in Heidegger sia presente *un intento ontologico esplicito*. La filosofia di Heidegger, come è stato scritto, «vuole essere, ed è, un'esperienza metafisica e non una generica antropologia o un drammatico personalismo»⁵². Mi pare sufficiente questo rilievo di fondo per marcare adeguatamente la *diversità di intenti* tra la problematica heideggeriana e l'itinerario di pensiero di Michelstaedter (differenza di intenti che si traduce anche in una profonda differenza di metodi di indagine e, soprattutto, in una notevole distanza per quel che riguarda i risultati effettivamente raggiunti e quelli in qualsiasi modo conseguibili). Nella sostanza, mi pare si possa essere d'accordo, al proposito, con il giudizio di Joachim Ranke, quando scrive

50 A. FABRIS – A. CIMINO, *Heidegger*, op. cit., p. 69.

51 Si cfr., comunque, G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, op. cit., pp. 143-161; A. FABRIS – A. CIMINO, *Heidegger*, op. cit., pp. 69-75. M. RUGGENINI, *Il soggetto e la tecnica*, op. cit., p. 20 nota che la *Kehre* consiste nello sbarazzare la *Seinsfrage* da quella che, in *Sein und Zeit*, è per Ruggenini una oscillazione tra giustificazione storico-fattuale e giustificazione assoluta della *Frage* stessa. Il che, «dal punto di vista del pensiero dello Heidegger della maturità, ne comporta inevitabilmente il fraintendimento».

52 U. GALIMBERTI, «Prefazione» a M. HEIDEGGER, *Sull'essenza della verità*, Brescia, La Scuola, 1973, p. V.

che «per quante concordanze possano rilevarsi con l'analisi heideggeriana dell'Esserci - dal fondamentale confronto di autenticità e inautenticità fino a certe singolarità terminologiche - non si deve trascurare una differenza essenziale. L'analisi heideggeriana dell'Esserci è inserita come "ontologia fondamentale" nell'orizzonte del fondamentale problema *ontologico* del senso dell'essere in generale [...]. In Michelstaedter, al contrario, l'analisi dell'esistenza rientra del tutto nel contesto di una professione di fede morale»⁵³. L'orizzonte filosofico di Michelstaedter, infatti, è primariamente e fondamentalmente quello del *valore*, ed è connotato da una essenziale valenza *etica*. A conti fatti, mi pare non si vada molto lontano dal vero parlandone come di una vera e propria filosofia morale (anche se l'esigenza morale che muove Michelstaedter è del tutto particolare), connotata da sfumature manichee. La riflessione michelstaedteriana si spinge in misura determinante verso il lato etico-valutativo della questione che volta a volta si trova a trattare, tanto che qualsiasi cosa Michelstaedter stia dicendo si traduce, spesso senza residui apprezzabili, nell'invito rivolto all'umanità retorica di abbandonare le vie diritte e rassicuranti dell'inautenticità per imboccare il sentiero faticoso e pericoloso, ma autentico, della persuasione. Quella di Michelstaedter non è, insomma, una semplice *analisi* dei modi inautentici dell'Esserci, quanto piuttosto, come ha scritto ancora Ranke, «una *critica* dell'Esserci nella sua inautenticità»⁵⁴.

Gli scritti di Michelstaedter si muovono in due direzioni parallele: da un lato sottolineano la *doverosità* della persuasione, per la quale l'uomo che voglia condurre autenticamente la propria esistenza non può che proporsi come ideale limite, come vero e proprio imperativo categorico, il raggiungimento dell'assoluta persuasione; dall'altro (ma è un aspetto solo apparentemente diverso dal precedente, che ad uno sguardo attento si rivela del tutto coincidente con esso; anche in geometria, d'altronde, si dice che ciascuna retta è parallela a se stessa) è preponderante in Michelstaedter la *partecipazione* a quanto viene via via scrivendo. Non si dimentichi quanto già si accennava, e cioè che Michelstaedter poneva, tra le condizioni irrinunciabili per il realizzarsi della persuasione, l'assoluta identità di pensiero e vita, e che sosteneva la necessità che la scrittura fosse un vero e proprio sanguinare della soggettività: «quanto uno vuol camminar sulle sue gambe, tanto deve sanguinar le sue parole» (PeR, p. 116), scrive Michelstaedter, perché, diversamente, sarebbe costretto a «ripetere senza intendere quello che gli altri in quei casi dicono» (PeR, p. 116), andando a costituire quella

53 J. RANKE, *Il pensiero di Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 520.

54 *Ivi*, p. 521.

comunità linguistica dominata dal convenzionalismo assoluto delle parole, all'interno della quale «gli uomini parleranno, ma οὐδὲν λέξουσιν» (PeR, p. 119), non diranno nulla. Per l'uomo che voglia vivere con persuasione la propria esistenza, quella di «camminar sulle sue gambe» è una vera e propria condizione di possibilità. La filosofia di Michelstaedter, tutta compresa entro l'esigenza fondamentale di raggiungere l'identità tra il pensiero e la vita, mette in gioco in prima persona il Soggetto-Michelstaedter; il quale si trova perciò, di necessità, impegnato esistenzialmente nell'indagine che viene conducendo. Mi sembra dunque si possa essere d'accordo con Ranke, quando scrive che l'impegno esistenziale di Michelstaedter «non solo implica una partecipazione accompagnata da un giudizio di valore, ma addirittura è nato da tale partecipazione, e ne è così compenetrato che un atteggiamento di fredda distanza di fronte all'oggetto analizzato non vi può trovar posto»⁵⁵. Si spiega così con facilità perché una delle impressioni più forti lasciata dagli scritti di Michelstaedter al lettore sia quella del sincero disgusto dimostrato dal Goriziano nei confronti dei mille compromessi della retorica, unito alla risolutezza con la quale, bollata ogni forma di retorica come indegna dell'esistenza umana autenticamente intesa, Michelstaedter persegue la ribellione totale al sistema delle relazioni rettoriche. Ribellione interiore ed esistenziale, nella quale sola può consistere, in forza di un'attività infinita della soggettività assoluta, l'autentica persuasione.

Sarebbe interessante, anche a questo proposito, un confronto tra il pensiero di Michelstaedter e quello di Max Stirner, per vedere in che misura la rivolta stirneriana sia assimilabile alla ribellione di Michelstaedter. «Proprietario del mio potere sono io stesso, e lo sono nel momento in cui so di essere unico [...]. Ogni essere superiore a me stesso, sia Dio o l'uomo, indebolisce il sentimento della mia unicità e impallidisce appena risplende il sole della mia consapevolezza», scrive Stirner nelle pagine conclusive del suo capolavoro filosofico⁵⁶. Anche se Michelstaedter ebbe a definire Stirner come «il triste filosofo dell'anarchia» (SV, p. 632), mi sembra che le due rivolte esistenziali abbiamo molto in comune, se è vero, come è stato notato, che in Stirner «l'atto di rivolta [...] ha come scopo ultimo solo quello di mantenere la propria ipseità», e che, nella rivolta esistenziale stirneriana, «l'io decide di superare ogni dimensione alienante per poter essere soltanto se stesso»⁵⁷. Michelstaedter, da parte sua, non ha dubbi sul fatto che il persuaso debba «crear sé stesso per avere il valore individuale»

55 *Ivi*, p. 520 (corsivo mio).

56 M. STIRNER, *L'Unico e la sua proprietà*, op. cit., pp. 380-381.

57 G. PENZO, *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, op. cit., p. 308.

(PeR, p. 35), e che «la vita è proprio nel crear tutto da sé, nel non adattarsi a nessuna via» (PeR, p. 61). Vale la pena rammentare, in proposito, anche Albert Camus, quando, a proposito della figura dell'uomo in rivolta, scrive che costui è «un uomo che dice no. Ma se rifiuta, non rinuncia tuttavia: è anche un uomo che dice di sì, fin dal suo primo muoversi»⁵⁸.

L'affinità tra l'analitica dell'esistenza heideggeriana e l'analisi delle forme inautentiche del vivere rettorico, è dunque assai meno profonda di quanto una prima lettura potrebbe lasciar intendere. La diversa direzione nella quale si muovono i due pensatori fa sì che, se pure a tratti i loro cammini si intersecano, essi rimangano nella sostanza distanti. Fatte salve queste precisazioni di fondo - indispensabili per una corretta interpretazione della relazione tra il pensiero di Michelstaedter e quello di Heidegger - resta comunque vero che le affinità tematiche e lessicali ci sono. E certamente non si tratta di affinità secondarie. Più precisamente, è *all'interno* dell'analitica dell'esistenza nelle sue forme inautentiche che si collocano i numerosi motivi di contatto tra i due pensatori. La coppia autenticità-inautenticità nel pensiero di Heidegger può funzionare da analogo strutturale alla coppia michelstaedteriana di persuasione e rettorica. Si tratta a questo punto di indicare più nel dettaglio quali siano i principali nodi problematici intorno ai quali si sviluppa questa analogia di fondo.

58 A. CAMUS, *L'homme revolté*, Paris, Gallimard, 1951; trad. ital. di L. Magrini, *L'uomo in rivolta*, Milano, Bompiani, 1981, p. 17.

II IL FUTURO, L'ANGOSCIA

1. *La retorica come mondo del per-lo-più*

Michelstaedter intende la retorica come un mondo governato dalle leggi del *per-lo-più*. Essa, secondo Michelstaedter, consiste essenzialmente (anzitutto a livello comportamentale) nell'uniformarsi alla corrente rimanendo nell'ambito di ciò che generalmente *si fa, si dice, si pensa*. Come si legge nella sesta delle «Appendici critiche» alla *Persuasione*, intitolata *Della dialettica e della retorica*, la retorica è «il registro di ciò che gli uomini dicono per lo più di desiderare, delle cose che per lo più si dicono virtù e passioni ecc., poi delle sentenze che per lo più si ripetono, degli artifici che per lo più sono stati applicati ecc.: tutti i frammenti della vita, la materialità delle relazioni, ordinate via via in riguardo all'una o l'altra parola [...] come i vetri colorati in un caleidoscopio. Ma in realtà sono i rottami del naufragio della filosofia» (AC VI, p. 299). La retorica è, anzitutto, un “modo” dell'esistenza, e solo secondariamente e in modo derivato una categoria linguistica. Michelstaedter, ribaltando il modo comune di intendere, ci suggerisce che è perché gli uomini *agiscono* in un certo modo (ossia nel modo come di solito si agisce) che la retorica linguistica, come dominio delle «sentenze che per lo più si ripetono, degli artifici che per lo più sono stati applicati», può esplicarsi efficacemente. Il successo della filosofia aristotelica dipende appunto dal fatto che Aristotele, appropriandosi del postulato retorico dell'attaccamento alla vita, rinuncia all'autentico sapere e fornisce, in suo luogo, un sistema catalogatorio che tradisce definitivamente l'autenticità vitale del socratismo, che già il suo maestro Platone aveva cominciato ad intaccare.

Se Socrate - il pensatore che più di ogni altro, da questo punto di vista, è vicino all'ideale michelstaedteriano della *Persuasione* - «pensava che il bene stesse nell'indipendenza dalla gravità. Poiché è questa - pensava - che ci impedisce di sollevarci fino al sole» (PeR, p. 66), e se Platone aveva cominciato a tradire il maestro escogitando «un *μηχάνημα* per sollevarsi fino al sole, ma - ingannando la gravità - *senza perdere il peso, il corpo, la vita*» (PeR,

p. 67), Aristotele, parlando del funzionamento del *μηχανήμα*, «prende la merce ch'era più in voga e che più s'adattava alla vista, ai bisogni, ai gusti del pubblico, poi ci metteva su la marca di fabbrica coll'emblema della "leggerezza". E il pubblico era felice di poter dire *che la merce veniva dal cielo e di potersene servire proprio come se fosse stata merce di questa terra*» (PeR, p. 72). Quello di Aristotele è il sistema che «s'adatta invece [...] alle forme contingenti della vita. E s'occupa soltanto di constatarle, costruendo il suo grande edificio fatto degli schemi della relatività» (SV, p. 844). Il tutto, però, mantenendo inalterata la «presunzione della filosofia», con la grave conseguenza «d'attribuire valore sostanziale, assoluto, razionale alla relatività» (SV, p. 844). Altrove Michelstaedter precisa ulteriormente il proprio punto di vista: «Aristotele vuole organizzare e sistemare tutta la materia di cui si accorge: ci sono tutti i fatti della natura; ci sono gli uomini, gli stati ecc.; e ci sono i filosofi, i retori ecc. Aristotele non si pone la "questione filosofica", la questione vitale "per sé", per la propria vita» (SV, 856); dell'autentica persuasione socratica in Aristotele non rimane più nulla; ciò che, nel suo pensiero, ritroviamo, è «solo la retorica, il catalogo delle cose persuasive in questa relazione o in quella relazione» (SV, p. 862), perché Aristotele ha ormai rinunciato a fare filosofia e «accetta poi le cose della vita così come stanno e [...] fa l'enciclopedia delle scienze» (SV, p. 841). In questo modo, egli «si mette fuori della filosofia, e accetta di catalogare la minima vita con la forma esterna del sistema filosofico» (SV, p. 838).

Aristotele, fatto proprio il postulato fondamentale della retorica, si attacca come può alle cose vicine, qualsiasi esse siano, pur di ottenere per sé e di comunicare agli altri una sicurezza qualsiasi. Da Aristotele in avanti il corso degli eventi non ha fatto che confermare, in modo preoccupante, questa tendenza del pensiero, radicalizzandola e portandola alle estreme conseguenze. Il sistema aristotelico, infatti, «ancora vive fra noi, se pur sotto nuove vesti, in quanti *sul terreno positivo la voce delle cose ripetendo quale dai modi vicini e dalle vicine necessità è data, nel nome dell'assoluto sapere* la elaborano e s'affaccendano a *teorizzar sulle cose*» (PeR, p. 73).

Anche Roland Barthes ha osservato che «per Aristotele, l'opinione del pubblico è il dato primo e ultimo»¹, e che c'è «una sorta d'accordo ostinato tra Aristotele (da cui è uscita la retorica) e la cultura detta di massa, come se l'aristotelismo, morto fin dal Rinascimento come filosofia e come logica, morto come estetica fin dal Romanticismo, sopravvivesse allo stato degradato, diffuso, inarticolato, nella pratica culturale delle

1 R. BARTHES, *L'ancienne rhétorique*, 1970; trad. ital. di P. Fabbri, *La retorica antica*, Milano, Bompiani, 1980, p. 88.

società occidentali»², nelle quali «tutto indica che una sorta di vulgata aristotelica definisce ancora un tipo d'Occidente trans-storico, una civiltà (la nostra) che è quella degli ἔνδοξα³. Analogamente, Michelstaedter è convinto che «il giusto e le sue opere non sono più quelli che Aristotele in qualunque modo sappia, ma quelli che sono dati *dalla teoria già fatta della voce pubblica*» (AC II, p. 218): sono il giusto e le opere del «si dice». La categorizzazione e la catalogazione della voce pubblica nei suoi infiniti ἔνδοξα, aprono lo spazio della democraticità, idolo della cultura occidentale contemporanea: «in regime democratico, l'aristotelismo sarebbe la migliore delle sociologie culturali»⁴, se non altro perché Aristotele «fornisce a tutto il linguaggio narrativo, discorsivo, argomentativi, che viene veicolato dalle «comunicazioni di massa», una griglia analitica completa (a partire dalla nozione di «verisimile») e che questo rappresenta quell'omogeneità ottimale d'un metalinguaggio e d'un linguaggio-oggetto che può definire una scienza applicata»⁵. L'aristotelismo è invincibile perché è sfuggente: il catalogo elenca, ma non spiega nulla; può essere più o meno completo, ma non ha alcun bisogno di porsi problemi di autenticità (almeno non nel senso persuasivo che Michelstaedter assegna a questa parola, e che è l'unico ad avere diritto di cittadinanza nel regno della filosofia). «Così Aristotele è invincibile come la nebbia stessa, della quale parla la voce. Il regno delle parole in lui è così ben costituito che ogni ribellione rientra anch'essa nelle istituzioni preparate. A ogni obiezione è opposto un τόπος. Le negazioni, i dubbi dei filosofi anteriori, dove vive la loro richiesta della persuasione, egli ha tacitati, finta loro nella qualunque argomentazione artificiosa sufficiente risposta» (AC II, p. 220). Aristotele e l'aristotelismo imperante elencano le cose vicine dichiarandole lontane e non sospettano nemmeno più l'esistenza e il senso dell'autentica lontananza. In seguito a questa cecità nei riguardi di ciò che è essenziale per l'esistenza dell'uomo, da Aristotele in poi la retorica è diventata la voce del grigiore uniforme e indifferente nel quale gli uomini conducono la loro esistenza inautentica. La retorica è un grigiore uniforme e, per converso, ogni grigia uniformità è retorica.

Ogni retorica è un comportarsi *così come ci si comporta*. La retorica è, come tale, un fenomeno di *livellamento* all'interno del quale imperano le categorie dell'utilizzabilità e della funzionalità totali. Ciò che

2 *Ivi*, p. 109.

3 *Ibidem*.

4 *Ivi*, p. 110.

5 *Ivi*, p. 109.

di questo grigiore uniforme Michelstaedter massimamente condanna è l'assoluta *indifferenza* nella quale l'umanità rettorica si trova precipitata, la quale impedisce all'uomo di raggiungere la propria individualità assoluta e - sempre più spesso - persino di sospettare l'esistenza di qualcosa di diverso dal dominio della funzionalità tecnocratica. Interpretando il destino dell'epoca contemporanea come rettorica - ossia come convenzionalismo, violenza, inconsistenza - Michelstaedter ha saputo guardare lontano; di contro a questo destino, Michelstaedter pone la sua esigenza solitaria e assoluta, che è quella di restituire all'uomo massificato della rettorica l'autentica individualità, riconducendolo al punto nel quale può essergli consentito di rimettere tutto in gioco per costruire con le proprie forze l'autentica persuasione. Michelstaedter indica all'uomo la possibilità di una nuova e più autentica apertura dello spazio necessario alla conquista di una più completa e assoluta identità.

Si aggiunga che Michelstaedter non intende rifiutare l'inautenticità del proprio tempo solo a livello teorico. Il suo pensiero non può che coinvolgere anche tutte quelle strutture inautentiche che conferiscono alla rettorica un volto sociale. Alcune pagine de *La persuasione e la rettorica* mostrano con estrema chiarezza il desiderio di Michelstaedter di calare nella realtà il proprio pensiero, facendone quasi uno strumento di distruzione di quanto vi è di inautentico nella vita sociale dell'umanità rettorica (cfr. PeR, pp. 89-131).

Rilevando che la rettorica acquista la propria sicurezza abbandonandosi ai modi della ripetizione e dell'indifferenza, Michelstaedter pone l'esigenza di una immediata decisione per un differente modello di esistenza nel quale l'individuo possa trovare, insieme alla propria autenticità, anche la propria originalità esistenziale. Il rilievo della condizione inautentica della rettorica è la sua immediata scomunica, unita all'altrettanto immediata indicazione della nuova via da percorrere. Per il "fenomenologo" Heidegger, invece, le cose non potrebbero stare in questi termini. Anche Heidegger, come è noto, descrive il livellamento e la "medierà" dell'esistenza. Ma per Heidegger, a differenza di quanto accade in Michelstaedter, non si tratta di dare giudizi di valore su alcunché, quanto piuttosto di approntare il terreno necessario all'indagine sul problema dell'essere. Parlando del *Man* e della *Verfallen* del *Dasein*, Heidegger ribadisce «che l'interpretazione ha un intento puramente ontologico, ed è *del tutto estranea a ogni critica moralizzante dell'Esserci quotidiano* e lontana dalle aspirazioni della "filosofia della cultura"»⁶. Heidegger, dunque, pretende, per la sua indagine prepara-

6 M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., p. 269, corsivo mio.

toria sui modi della inautenticità del *Dasein*, una *neutralità interpretativa* nei confronti dell'oggetto stesso dell'indagine. Per Michelstaedter, invece, la carica vitale della soggettività, che nell'interpretazione immette tutta se stessa, è la condizione imprescindibile di ogni autentico filosofare.

Fatta salva questa distinzione di fondo (che è la stessa distinzione tra etica ed ontologia tradotta dall'universale al particolare) resta vero che la retorica, come organizzazione «degli infiniti modi come gli uomini si fingono la felicità, il bene, il male ecc.» (AC VI, p. 298), attuata «perché ognuno abbia la sicurezza della vita senza avere in sé alcuna forza di questa sicurezza ma per la convenzione, perché l'inerzia d'ognuno agisca sugli altri per la necessità delle correlazioni così che ognuno abbia l'illusione dell'attività razionale» (AC VI, p. 299), è ampiamente accostabile alla figura heideggeriana dello «innanzi tutto e per lo più» della quotidianità media. La vita retorica, come dominio del livellamento e della ripetizione, trova il proprio analogo all'interno della filosofia dell'esistenza heideggeriana nella figura del *Man*, con la quale Heidegger tenta di dare espressione alla «scialba indeterminatezza emotiva che caratterizza “il grigiore quotidiano”»⁷. Il *Man*, al quale Heidegger dedica specificamente l'intero quarto capitolo della prima parte di *Sein und Zeit* («L'essere-nel-mondo come con-essere ed essere-stesso. Il *Man*»⁸), è per Heidegger «il “soggetto” della quotidianità»⁹. La quotidianità, dal canto suo, è quella modalità dell'esistenza che consente il primo approccio a quel particolare ente che ha il compito di porsi la *Seinsfrage*. Nella quotidianità, il *Dasein* «si rapporta al mondo in un modo di essere particolare e predominante»¹⁰. Il *Dasein*, che è costitutivamente essere-nel-mondo (*In-der-Welt sein*), esplicita una modalità peculiare del suo essere nel mondo proprio nella quotidianità, quella modalità di esistenza nella quale «ognuno è come l'Altro»¹¹. Nella quotidianità, «in questo Stato di irrilevanza e di in distinzione, il *Man* esercita la sua tipica dittatura»¹². Se è vero che ognuno è come l'altro, ciò significa immediatamente che ciascuno è anche indefinitamente sostituibile con ciascun altro (proprio nella misura in cui non ha caratteristiche individuali che ne facciano un che di *unico*, un individuo differente rispetto agli altri). Per Heidegger, il *Man*, esplicitandosi nell'organizzazione tecnico-scientifica del mondo, traduce l'esistenza individuale nella massificazione indifferenziata all'interno della

7 *Ivi*, p. 500.

8 *Ivi*, pp. 199-220.

9 *Ivi*, p. 199.

10 *Ibidem*.

11 *Ivi*, p. 215.

12 *Ibidem*.

quale tutto appartiene a quel grigiore indefinito che gli deriva dall'essere niente più che qualcosa di disponibile all'uso della soggettività.

Come la retorica per Michelstaedter, così per Heidegger la medietà quotidiana è il dominio infinitamente vuoto del livellamento, all'interno del quale «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. Ci teniamo lontani dalla “gran massa” come ci si tien lontani, troviamo “scandaloso” ciò che si trova scandaloso»¹³. Il mondo del livellamento è il mondo nel quale «il Sì, che non è un Esserci determinato, ma tutti (non però come somma), decreta il modo di essere della quotidianità»¹⁴. I piccoli uomini della retorica, per dirla al modo di Michelstaedter, si somigliano tutti, perdono le loro caratteristiche individuali per ridursi ad una sorta di uomo-massa uguale, nella sua insignificante inconsistenza, ad ogni altro uomo. Per l'uomo della retorica, «l'uomo ammaestrato» (PeR, p. 113), l'uomo «sotto tutela» (PeR, p. 108), inserito nella massa degli «individui ridotti a meccanismi» (PeR, p. 95) che con «la loro gravità d'istrumenti d'orchestra [...] perché soffiano e vengono soffiati si sentono l'autorità del compositore» (PeR, p. 102), vale quella che Heidegger ha definito «una nuova ed essenziale tendenza dell'Esserci: il *livellamento* di tutte le possibilità di essere»¹⁵. Livellamento che, nel mentre rende ciascuno indefinitamente uguale a ciascun altro, riunisce anche la totalità degli uomini sotto il segno della categoria imperante e onnicomprensiva della funzione e dell'uso. Come ha scritto giustamente Mario Ruggenini, «nel mondo della tecnica non ci sono allora più cose, ma nemmeno oggetti, e questo nel senso che l'oggettività dell'oggetto si compie (secondo quel destino a cui presiede il *Gestell* come essenza della tecnica) nella *Beständigkeit des Bestandes*, ovvero nella disponibilità di ciò che sta a disposizione e che ha la sua consistenza proprio nel fatto di essere predisposto per l'impiego e di trovarsi perciò strutturato in conformità del bisogno e collocato là dove serve [...]. Come *Bestand*, l'ente non vale più per se stesso, ma nemmeno per un soggetto: ciò che vale è il suo impiego, e quindi [...] esso vale tanto più quanto meglio si lascia rimpiazzare [...]. Nel mondo della tecnica non ci sono più, di conseguenza, nemmeno soggetti: anche l'uomo appartiene al *Bestand*, in quanto anch'egli vale in proporzione della sua disponibilità all'impiego»¹⁶.

13 *Ivi*, pp. 215-216.

14 *Ivi*, p. 216.

15 *Ibidem*.

16 M. RUGGENINI, *Il soggetto e la tecnica*, op. cit., p. 318. Sulla questione della tecnica cfr. M. HEIDEGGER: *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, Frankfurt a. M., Kloster-

Questo è appunto il trionfo della retorica. Il persuaso michelstaedteriano, in quanto nuota nella «furia del mare» (*Epistolario*, p. 447)¹⁷, si pone, in quanto individuo assoluto, anche come radicale istanza di defunzionalizzazione dell'essere dell'uomo. Ma il persuaso è l'eccezione, non la regola. La regola sono gli uomini spersonalizzati e funzionalizzati della retorica, assetati di sicurezza e di assicurazione a causa della precarietà della loro esistenza, prigioniera della concatenazione dei bisogni. La vita retorica, come vita segnata dal per-lo-più, è comunque la vita contrassegnata dal bisogno, che costituisce « il punto in cui la filosofia di Michelstaedter prende la svolta da una critica della società ad un atto di "accusa cosmica" »¹⁸.

2. Mancanza e incompiutezza

L'uomo, per Michelstaedter, vive, nella misura in cui resta prigioniero della corrente inesausta del bisogno. In ciò consiste, propriamente, la valenza inautentica dell'esistenza. L'autenticità non conosce più l'aver

mann, 1950, trad. ital. di P. Chiodi, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, op. cit., pp. 71-101; ID., *La questione della tecnica e Scienza e meditazione*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954; trad. ital. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976, pp. 5-44; *Was heisst Denken?*, Tübingen, Niemeyer, 1971; trad. ital. di U. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Milano, SugarCo, 1979. Cfr. inoltre, per una diversa prospettiva, E. SEVERINO, *Gli abitanti del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Roma, Armando, 1978; seconda edizione ampliata, ivi, 1981; terza edizione, Milano, Rizzoli, 2009; ID., *Il destino della tecnica*, Milano, Rizzoli, 1998; nuova ediz., ivi, 2009; ID., *Discussione sulla tecnica*, in «Teoria», 2004, 24 (1), pp. 5-27; ID., *Scuola e tecnica*, con una Introduzione di Renato Rizzi, Parma, Monte Università Parma Editore, 2005; ID., *L'etica del capitalismo e lo spirito della tecnica*, Milano, Alboversorio, 2008; ID., *Il caso, il divino, la tecnica: variazioni dello stesso tema*, in «Kos. Cultura, medicina, scienze umane», anno XXV, n. 266, luglio-agosto 2008 (anno II, n. 9, Nuova serie), Milano, Editrice San Raffaele, 2008, pp. 24-32.

- 17 «Il porto non è dove gli uomini fanno i porti a riparo della loro trepida vita; il porto per chi vuole seriamente la vita è la furia del mare perché egli possa regger diritto e sicuro la nave verso la meta», scriveva Michelstaedter, nel settembre del 1910, al cugino Emilio. Anche ne *I figli del mare*, simbolo poetico-filosofico del pensiero di Michelstaedter, si legge che «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...» (*Poesie*, pp. 81-82). Ho proposto qualche riflessione su questo poemetto in *Il silenzio e i richiami. Per una rilettura de «I figli del mare» di Carlo Michelstaedter*, in «Studi goriziani», LXV, gennaio-giugno 1987, pp. 7-22, al quale mi permetto di rinviare il lettore.
- 18 J. RANKE, *Il pensiero di Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 525.

cura del (proprio) futuro, che contrassegna l'individualità rettorica, perché coincide con l'oltrepassamento del bisogno in quanto tale. L'autenticità persuasa dell'esistenza, d'altra parte, non conosce nemmeno una qualche forma di cura per il (proprio) presente, ma si identifica con quel consistere totalmente nel presente che, nel mentre sfugge alla catena della dipendenza e del bisogno, e dunque alla relazione con il futuro, abbandona anche ogni forma della cura e dell'aver-cura, trasformandosi in attività immediata ed attuale. La vita nella sua valenza inautentica, invece, in quanto è costitutivamente volontà di vivere, può sussistere solo nella misura in cui il vivere rettorico si connota costitutivamente come *mancanza*: l'uomo della rettorica è la costante mancanza di se stesso e del possesso dell'altro-da-sé; la sua esistenza è inesausta tensione nella direzione dell'autentico dominio.

Heidegger, per parte sua, ha notato che «nell'essenza della costituzione fondamentale dell'Esserci si ha [...] una *costante incompiutezza*»¹⁹, la quale deriva dal fatto che «nell'Esserci c'è sempre ancora qualcosa che *manca*, qualcosa che può essere, ma non è ancora divenuto "reale"»²⁰. Il *Dasein* è una finitezza che mantiene un oltre-sé costitutivo; se tale oltre-sé viene a mancare, viene a mancare il *Dasein* stesso: «Nel momento preciso in cui l'Esserci "esiste" in modo tale che in esso non manchi più nulla, esso è anche giunto al suo non-Esserci più. L'eliminazione della mancanza di essere importa l'annichilimento del suo essere»²¹.

È appena il caso di rammentare che l'uomo della rettorica è, per Michelstaedter, l'uomo che vive la mancanza stessa della propria vita: «Quando esso», scrive Michelstaedter nelle prime pagine della *Persuasione*, «non mancasse più di niente - ma fosse finito, perfetto: possedesse sé stesso, esso *avrebbe finito d'esistere*» (PeR, p. 8, corsivo mio). La vita rettorica non ammette alcuna compiutezza, perché «*se si possedesse ora qui tutta e di niente mancasse, se niente l'aspettasse nel futuro, non si continuerebbe: cesserebbe d'esser vita*» (PeR, p. 8). Essa è dunque costitutivamente impedita nel raggiungimento della propria inseità, così come - per Heidegger - «finché l'Esserci è come ente, non ha raggiunto la propria "totalità": ma una volta che l'abbia raggiunta, tale raggiungimento importa la perdita assoluta dell'essere-nel-mondo. Da allora non è più esperibile *come ente*»²². Là dove la vita rettorica raggiunge, nella persuasione, la propria compiutezza, e là dove il *Dasein* consegue l'eliminazione della mancanza che gli

19 M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., p. 360.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*.

22 *Ibidem*.

è costitutiva, lì cessa anche ogni possibilità di esperire quell'ente che è l'uomo in quanto esistente.

Ora, mentre per Michelstaedter ciò che, con la compiutezza, resta eliminato, annientato, è l'uomo in quanto esistenza inautentica, ciò che per Heidegger si annienta quando il *Dasein* raggiunge la propria compiutezza è l'Esserci *in quanto tale*, senza riguardo alla autenticità o inautenticità della sua esistenza: «Il raggiungimento della totalità da parte dell'Esserci [...] è nel contempo la perdita dell'essere del Ci»²³, sì che l'Esserci che abbia conseguito la propria totalità non appartiene più all'esperienza possibile; in questo senso Heidegger parla di una vera e propria «impossibilità di esperire onticamente l'Esserci come ente totale, e quindi di determinarlo ontologicamente nel suo essere-un-tutto»²⁴, precisando anche che tale impossibilità «viene dall'essere di questo ente» e «non dipende da un'insufficienza dei nostri *mezzi conoscitivi*»²⁵. In un certo senso, ciò parrebbe essere vero anche per Michelstaedter: l'uomo della rettorica (costantemente incompiuto) nel momento in cui raggiunge la propria compiutezza cessa di esser-ci in quanto uomo rettorico; il passaggio alla persuasione (che marca la differenza tra Michelstaedter e Heidegger a proposito del tema dell'incompiutezza) cela l'inganno: anche il persuaso, infatti, consegue la propria compiutezza nella misura in cui perde non solo il proprio esser-ci, ma anche il proprio essere.

Nella considerazione del momento della morte, tanto Heidegger quanto Michelstaedter enucleano il senso ultimo dell'esistenza umana. Ma, anche qui, con differenze notevoli, come proverò a mettere in chiaro tra breve, dopo aver proposto alcune brevi considerazioni riguardo al problema della *cura*.

3. La cura per il futuro

La mancanza, costitutiva del vivere rettorico, è per Michelstaedter la molla che fa scattare la volontà di futuro; ed è, di conseguenza, il movente vitale della volontà. Sino a che l'individualità empirica vive la propria essenziale carenza, la volontà può rinnovare la struttura del volere e perpetuare il corso dell'esistenza. La volontà di sé stesso nel futuro è ciò che fa sì che la rettoricità della vita sia fondata sulla struttura della mancanza;

23 *Ivi*, p. 361.

24 *Ivi*, p. 360.

25 *Ibidem*.

diversamente, il ritornare della struttura della volontà di vita non avrebbe modo di riproporsi eternamente, così come la volontà stessa pretende.

La volontà di sé stesso nel futuro è ciò che fa sì che l'uomo rettorico debba prendersi cura del (proprio) futuro invece che del presente. In questa *cura per il futuro* è rintracciabile, per Michelstaedter, la stessa inautenticità del vivere. La vita rettorica, infatti, «tanto è vita, quanto si continua, e si continua nel futuro, quanto manca del vivere» (PeR, p. 8), sì che l'uomo della retorica si mostra incapace di consistere nel (proprio) presente e si preoccupa interamente del futuro: «si nutre del futuro in ogni vuoto presente» (PeR, p. 17), rinchiudendosi senza scampo nel «cerchio senza uscita dell'individualità illusoria» (PeR, p. 19), mero correlativo della volontà di vivere e della persuasione illusoria, la quale appunto «altro non è che *volontà di sé stesso nel futuro*» (PeR, p. 20). La cura, in questo senso, è per Michelstaedter nient'altro che la struttura stessa dell'esistenza empirica, in quanto incapace di oltrepassare il livello del bisogno e della mancanza.

Dal canto suo, della cura (*Sorge*) Heidegger fa un punto cruciale dell'analitica del *Dasein*. Ma con una differenza fondamentale rispetto all'analogia figura della filosofia michelstaedteriana. Se infatti, dal punto di vista di Michelstaedter, la cura per il futuro delimita l'orizzonte della inautenticità della qualunque vita (perché - come si è detto - è l'atteggiamento necessariamente richiesto ed implicato dal bisogno, il quale è a sua volta il tratto fondamentale della rettoricità come tale), ed è ciò che, togliendomi l'essere nel presente, mi toglie l'essere tout-court, poiché «dove è la vita se non nel *presente*? se questo non ha valore niente ha valore» (PeR, p. 33); per Heidegger, invece, sembra più opportuno parlare di una specie di "indifferenza" dell'essere che è preso dalla cura rispetto al discorso sull'autenticità e l'inautenticità²⁶. Anche perché è chiaro, nell'economia complessiva di *Sein una Zeit*, che la *Sorge* «non ha nulla a che vedere con tendenze d'essere di carattere ontico»²⁷, e che il termine *Sorge* è usato da Heidegger «nel suo senso *ontologico-esistenziale* genuino»²⁸. La *Sorge* heideggeriana, dunque, è qualcosa che si pone *costitutivamente* al di là di ogni possibilità valutativa da parte del *Dasein* stesso. Di più: la *Sorge*, intesa appunto in senso ontologico-esistenziale e non in senso meramente ontico, è ciò che caratterizza niente meno che l'essere stesso del *Dasein*: «La totalità formale esistenziale dell'insieme delle strutture ontologiche dell'Esserci significa: avanti-a-sé-esser-già-in (un mondo) in quanto esser-presso (l'ente che si

26 Cfr. anche J. RANKE, *Il pensiero di Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 526..

27 M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., p. 302.

28 *Ivi*, pp. 301-302, corsivo mio.

incontra dentro il mondo). Questo essere è espresso globalmente dal termine *Cura*»²⁹. E non si dimentichi che il sesto capitolo della prima parte di *Sein und Zeit* si intitola appunto «La cura come essere dell'Esserci»³⁰. La "cura" michelstaedteriana, invece, è sempre - in quanto cura per il futuro - espressione della valenza inautentica dell'esistenza, mai della sua modalità persuasa, né del senso dell'esistenza in quanto tale (oltrepassante cioè la distinzione di autenticità ed inautenticità). L'uomo che vive è l'uomo che si prende cura del (proprio) futuro, ma l'uomo che vive è l'uomo rettorico (stante l'equivalenza di vita e volontà di vivere); l'autenticità non conosce più l'esperienza del prendersi cura del (proprio) futuro; e nemmeno conosce una qualche cura per il presente, ma si traduce in attività immediata e attuale. Il persuaso, semplicemente, consiste nel presente ed in esso si attua come totalità. Ma tale consistenza nel presente, nella quale la persuasione ha l'unica possibilità di attuarsi, è un consistere all'insegna dell'ultimo presente: un consistere in un *presente mortale*.

4 *L'essere per la morte*

Il punto nel quale il persuaso rende attuali le sue possibilità di autenticità, è il punto medesimo nel quale trova attuazione concreta la fine della sua esistenza. *Il fine e la fine* dell'esistenza, da questo punto di vista, sono la stessa cosa. Il raggiungimento dell'autenticità coincide con l'annientamento dell'individualità che tende alla persuasione, sì che l'autenticità dell'esistenza si misura, per Michelstaedter, con un vero e proprio essere-per-la-morte. L'uomo michelstaedteriano - lo si è visto con ampiezza nelle prime due parti di questo volume - è come preso in trappola all'interno di *una polarità mortale*: la morte intesa come vivere inautenticamente la propria esistenza nelle modalità in cui si struttura la retorica, e la morte intesa come la vita impossibile della persuasione. Non c'è modo di eludere questa dualità essenziale, lungo le coordinate della quale si struttura ogni possibile esistenza.

Joachim Ranke, nel saggio su Michelstaedter che ho più volte citato, si pone il problema cruciale di quale tipo di decisione sia quella che il persuaso deve attuare di fronte alla morte. Dopo avere giustamente notato che «l'Essere-se-Stesso si effettua [...] in rapporto alla morte»³¹, Ranke si

29 *Ivi*, p. 301.

30 *Ivi*, pp. 286-349.

31 J. RANKE, *Il pensiero di Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 532.

chiede se tale esser-se-stesso del persuaso si attui «come una decisione da concretizzare ancora, per quanto è possibile, nel contenuto *di fronte* alla morte, o addirittura come una decisione, che non ha bisogno di nessuna ulteriore concretizzazione di contenuto, *per* la morte»³². Dopo un giro di concetti che coinvolgono il senso dell'essere-per-la-morte heideggeriano, Ranke conclude che l'impossessarsi del presente non va inteso come attuazione del suicidio, quanto piuttosto come l'attuazione «del “come se” dell'ultimo presente»³³. Il che consente allo studioso da un lato di rivalutare il carattere *vitale* del pensiero di Michelstaedter, nella misura in cui «il “vedere *ogni* presente come l'ultimo” ha il compito di far risplendere questo appello all'ultimo presente in *tutti* i momenti dell'Esserci, affinché ogni punto della vita nel suo estendersi sia riempito con il massimo in intensità di poter essere»³⁴, e dall'altro lato di ribadire quella che, a suo giudizio, è «l'essenziale armonia Michelstaedter-Heidegger»³⁵. Essa, «che dapprima sembrava lasciar luogo ad un disaccordo riguardo al problema del suicidio, è raggiunta e mantenuta appunto al livello dell'autentico “essere per la morte”»³⁶. Per motivi diversi, ritengo di dover dissentire dalle conclusioni tratte da Ranke. A mio parere, la necessità della morte, nell'economia complessiva della filosofia michelstaedteriana, va rintracciata nell'essenziale contraddizione che, nel mentre si esplicita a livello speculativo, diventa parte essenziale anche dell'uomo Michelstaedter, persuaso com'era dell'assoluta inscindibilità di pensiero e vita. Sì che l'uomo descritto da Michelstaedter è destinato a consegnare la propria esistenza a un vero e proprio essere *per* la morte.

Heidegger, da parte sua, caratterizza il *Dasein* come essere-per-la morte, nel senso che la morte è la sua possibilità estrema, cioè «la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'Esserci»³⁷. Questa possibilità estrema dell'Esserci è in Heidegger distinta dalla morte quotidiana in cui consiste il vivere nell'inautenticità, in modo fortemente analogo a quello in cui Michelstaedter distingue la morte rettorica dalla morte persuasa. Se è vero, infatti, che l'Esserci vive il proprio essere-per-la-morte per lo più come fuga, è anche vero che «l'Esserci muore effettivamente fin che c'è, ma, innanzi tutto e per lo più, nella maniera della *deiezione* (*Verfallen*)»³⁸.

32 *Ibidem*.

33 *Ivi*, p. 536.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*.

36 *Ibidem*.

37 M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., p. 378.

38 *Ivi*, pp. 379-380.

Così schematizza la questione Heidegger stesso nel primo capitolo della seconda sezione di *Sein und Zeit*: «1) L'Esserci porta con sé, fin che è, un "non ancora" che sarà, cioè una mancanza costante. 2) Il giungere alla fine da parte di un ente che è sempre un non-ancora-essente-alla-fine (il venir meno della mancanza propria dell'Esserci) ha il carattere del non-esserci-più. 3) Il giungere alla fine implica, per ciascun Esserci, un modo di essere in cui non è assolutamente possibile la sostituzione»³⁹. E precisa, poche pagine più avanti, che «finire, in quanto cessare, può [...] significare: dissolversi nella non presenza o raggiungere la totale presenza proprio con la fine»⁴⁰. La fine del *Dasein* può significare non esserci più del tutto o non esserci perché l'Esserci ha raggiunto la (propria) compiutezza. È per questo che «il finire proprio della morte non significa affatto un essere alla fine dell'Esserci, ma un *esser-per-la fine* da parte di questo ente»⁴¹. La morte dell'Esserci non è, infatti, caratterizzabile in nessuno dei modi che sono propri del finire: «se si concepisse la morte come essere alla fine, nel senso che il finire ha, in uno dei modi sopra esaminati, l'Esserci sarebbe assunto come semplice presenza o come utilizzabile»⁴². Una delle differenze fondamentali tra l'Esserci e gli enti che non ci-sono è appunto quella che vede l'Esserci come essenzialmente diverso dai modi della semplice presenza o dell'utilizzabilità. Sì che, se è vero che la quotidianità - come si rilevava più indietro - è caratterizzata dalla sostituibilità, e che «nella quotidianità del prendersi cura si fa ripetutamente e costantemente ricorso a tale sostituibilità»⁴³, va detto che proprio nella dimensione della morte tale sostituibilità trova fine, perché «nella misura in cui la morte "è", essa è sempre essenzialmente la mia morte»⁴⁴, visto che «nessuno può assumersi il morire di un altro»⁴⁵.

Fatte le debite proporzioni, e tenuto conto delle diversità sino a qui rilevate, è questo il nodo dove, dal punto di vista testuale, la prossimità tra Michelstaedter e Heidegger è massima. E tuttavia bisogna rilevare che per Michelstaedter la morte si presenta come il conseguimento di una autenticità che la vita impedisce di raggiungere; per Heidegger, invece, la morte, in quanto non-esserci-più del *Dasein*, non può includere il conseguimento di una qualsivoglia forma di autenticità. La morte del *Dasein*, consistendo

39 *Ivi*, p. 367.

40 *Ivi*, p. 370.

41 *Ivi*, p. 371.

42 *Ibidem*.

43 *Ivi*, p. 364.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*.

nella riduzione del *Dasein* a semplice presenza, non può in nessun modo coincidere con l'autenticità (visto che la semplice-presenza e l'utilizzabilità sono caratteristiche degli enti, che solo il *Dasein* ha la possibilità di oltrepassare). Il momento della massima prossimità si rovescia in quello della massima distanza. La mancanza è ciò che, per Michelstaedter, conduce e mantiene l'uomo all'interno del dominio dell'utilizzabilità totale, è ciò che lo rende schiavo tra schiavi, cosa tra le cose. Per Heidegger, invece, la mancanza è ciò che trattiene il *Dasein* in una dimensione che è *per essenza* diversa da quella della semplice presenza che è propria degli enti in quanto cose; la morte è ciò che, sostituendo al *Dasein* un cadavere, conduce l'esistenza appunto a questa dimensione "cosale" dell'essente. In tal senso, se per il persuaso è possibile una decisione che metta in atto la morte - ed anzi tale decisione è *necessaria*, perché solo in essa il persuaso realizza l'autentica persuasione - ciò non è invece possibile all'interno dell'esistenza del *Dasein*. Heidegger, d'altra parte, lo dice in modo esplicito: «L'essere-per-la-morte non concerne la "realizzazione" della morte»⁴⁶, ma è «l'anticipazione di un poter-essere di quell'ente il cui modo di essere ha l'anticiparsi stesso»⁴⁷.

In questo senso, si può dire che mentre la filosofia dell'esistenza «soffre il finito nella misura precisa in cui ci si attua come uomo», invece Michelstaedter «soffre nel finito la propria assenza». E per questo, mentre gli esistenzialisti vogliono essere-per-la-morte, Michelstaedter «vuole morire la propria morte perché possiede il criterio della vita» ed ha in vista «una possibilità ben più elevata dell'esistenza: la possibilità di essere ἀντόρκης»⁴⁸. Sì che il *Dasein*, là dove il persuaso si suicida, assume un atteggiamento di attesa e di angoscia (nella quale ultima il *Dasein* anticipa il proprio poter-essere).

5. L'angoscia

Anche Michelstaedter, ad ogni modo, si occupa del senso e della presenza dell'angoscia nell'esistenza, distinguendola, analogamente a quanto aveva fatto Kierkegaard, dalla paura. Questo anche se pare certo che Michelstaedter non conoscesse gli scritti del filosofo danese⁴⁹. L'angoscia è il terrore

46 *Ivi*, p. 391, corsivo mio.

47 *Ivi*, p. 393.

48 T. MORETTI-COSTANZI, *Significato di una metafisica*, in «La fiera letteraria», VIII, 13 luglio 1952, p. 4; ora in *Id.*, *Opere*, op. cit., p. 2087.

49 Joachim Ranke ritiene «non accertabile» ed «estremamente improbabile» tale conoscenza (J. RANKE, *Il pensiero di Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 518). Sergio

di fronte all'oscurità infinita, la paura è invece qualcosa che riguarda, in maniera limitata, il pericolo determinato. Michelstaedter si accorda in proposito con quanto Heidegger sostiene quando dice che «il “davanti-a-che” dell'angoscia è completamente indeterminato»⁵⁰. L'oggetto dell'angoscia (anche se è parlare di “oggetto” è già improprio) è completamente indeterminato, è il nulla stesso inteso come non-oggetto, ni-ente: «ciò davanti a cui l'angoscia è tale, è nulla di utilizzabile nel mondo»⁵¹. Heidegger precisa subito, comunque, che il nulla di fronte al quale l'angoscia espone l'essere dell'Esserci non è il nulla assoluto, ma quella particolare valenza del non-ente che coincide con l'essere stesso: «questo nulla di utilizzabile, quale risulta dalla comprensione quotidiana ambientale, non è affatto un nulla totale»⁵². È, anzi, quello stesso *In-der Welt sein* che costituisce l'essere dell'Esserci: «ciò dinanzi a cui l'angoscia è tale, è l'essere-nel-mondo stesso»⁵³. L'angoscia, dunque, espone l'essere dell'Esserci all'essere stesso che, in questo senso, è allora autenticamente ni-ente, ulteriorità radicale rispetto a qualsiasi determinazione concreta, a qualsiasi ente: trascendenza, dunque.

Anche per Heidegger paura ed angoscia non vanno confuse. La paura è, infatti, sempre paura di qualche cosa di determinato, e quindi è reazione di fronte ad una minacciosità *ontica*: «La minaccia che è tale da “far paura” e che viene scoperta nella paura, proviene sempre da un ente intramondano»⁵⁴. La paura è sempre provocata dall'ente: «il “davanti-a-che” della paura è sempre un ente intramondano proveniente da un determinato ambiente, avvicinandosi nella prossimità, nocivo e tale da poter essere evitato»⁵⁵. L'angoscia, invece, sulla base della quale sola possiamo parlare della paura, non ha di fronte a sé enti determinati, ma è l'esporsi dell'Esserci di fronte a una

Campailla, a sua volta, ha concluso che, «in base allo spoglio ormai pervenuto alle fasi conclusive delle carte anche più frammentarie di Michelstaedter, è possibile affermare che egli non fece in tempo, nel suo prontissimo farsi spazio in aree culturali in Italia scarsamente battute, ad impadronirsi dell'opera di Kierkegaard» (S. CAMPAILLA, *Carlo Michelstaedter tra esistenzialismo ateo ed esistenzialismo religioso*, in «Iniziativa Isontina», 60, gennaio-aprile 1974; poi in Id., *Scritti giuliani*, op. cit., p. 35). Campailla, intelligentemente, pensa comunque che rimanga ancora aperta la possibilità di una «suggerione indiretta, avvenuta (se avvenne) probabilmente attraverso l'opera di Ibsen, un autore che il Nostro conosceva a meraviglia» (*ivi*, p. 524).

50 M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., p. 293.

51 *Ivi*, p. 294.

52 *Ibidem*, corsivo mio.

53 *Ivi*, p. 295.

54 *Ivi*, p. 293.

55 *Ivi*, p. 292.

minacciosità di carattere ontologico. Per l'angoscia «il minaccioso non è in nessun luogo»⁵⁶, perché ciò che minaccia è lo stesso nulla.

Molto simile, in proposito, il punto di vista di Michelstaedter: l'angoscia è «il terrore di fronte all'infinita oscurità» (PeR, p. 25), anche se gli uomini, di norma, la fraintendono; è il sentimento che pone l'uomo faccia a faccia con il dolore cosmico e con la nullità dell'essente. Di fronte ad essa - in quanto si colloca del tutto al di fuori della loro potenza - gli uomini «temono senza saper di che temano» (PeR, p. 22): il sentimento dell'angoscia oltrepassa completamente ogni loro possibilità di comprensione e, allontanando la realizzabilità della loro pre-potenza, li precipita nella disperazione. La paura, invece, è sempre «limitata al dato pericolo» (PeR, p. 60), ed è la sperimentazione dell'impotenza determinata - la quale, appunto perché determinata, può essere in un modo o nell'altro allontanata. Sì che solo il rettorico può avere paura, mentre l'angoscia è propria solo di chi si approssima alla via della persuasione.

6. La possibilità del nulla

Giunti a questo punto - marcate le prossimità e le distanze tra alcune delle tematiche chiave del pensiero dello Heidegger di *Sein und Zeit* e la filosofia di Michelstaedter - si deve procedere a un ulteriore ordine di considerazioni, le quali da un lato chiudono il discorso, e dall'altro aprono la possibilità di ulteriori indagini sul rapporto tra i due pensatori.

Intendo alludere (e non più che alludere, in questa sede) a una solidarietà ben più profonda di quelle sino a questo punto rilevate (e tanto più una cosa giace in profondità, tanto meno essa è visibile, e tanto più è arduo avvicinarsi ad essa) che lega tra loro Michelstaedter e Heidegger e li avvicina l'uno all'altro molto più di qualsiasi altra affinità tematica o terminologica. Quella solidarietà che ne fa due fedeli nel senso occidentale della libertà, e dunque nel senso essenziale della volontà di potenza.

Il *Dasein* heideggeriano - abbiamo visto - è costitutivamente possibilità. Una possibilità che si rivela, nel suo significato ultimo, come possibilità di realizzare ciò che ci si propone. L'Esserci può essere, cioè può esistere in un modo o nell'altro - ad esempio può esistere autenticamente oppure risolversi per l'inautenticità. L'Esserci progetta la propria esistenza all'interno di un progetto gettato che - per la sua stessa gettatezza - non cessa però di essere una forma della progettualità, cioè predisposizione di un certo nu-

56 Ivi, p. 294.

mero di enti finalizzati ad un certo scopo che si è persuasi di essere liberi di poter conseguire. Se è vero, come ha notato Massimo Cacciari, che «non vi è pressoché dimensione culturale nella Germania a cavallo della prima Guerra Mondiale che non compia, per definire l'essenza del moderno produrre, quella distinzione tra esso e la *poiesis* classica, e non derivi da tale distinzione l'immagine impositiva della tecnica contemporanea»⁵⁷, è però da notare che anche tale immagine tracotante della produttività tecnica si inserisce in un orizzonte ben più ampio, che coinvolge l'intero corso del senso del produrre come poter-essere all'interno della storia della civiltà Occidentale. La produzione dello scopo che ci si prefigge appartiene all'orizzonte costitutivo dell'Esserci il quale, pur determinato nella sua situazione fondamentale, è tuttavia libero di decidersi, ed è destinato alla propria fine (cioè al non-esserci-più in cui la morte risolve la sua progettualità essenziale). In questo duplice senso, il *Dasein* è sintanto che è, ed è per essenza consegnato al nulla, così come ogni ente, secondo l'interpretazione fondamentale dell'Occidente, è costitutivamente consegnato al nulla. Ed è consegnato al nulla proprio in quanto è pensato come costitutiva libertà. La persuasione fondamentale dell'Occidente è appunto che le cose siano libere dal proprio legame con l'essere: sono, ma solo sino a che sono, e possono essere state o diventare un nulla. Se Parmenide ha semantizzato l'essere come ciò che si oppone e non può non opporsi al nulla, è pur vero che un'opposizione così radicale è stata poi sempre intesa dal pensiero occidentale «come una legge, e sia pure la legge suprema, che governa sì l'essere, ma che lo governa [...] *sin tanto che* esso è»⁵⁸.

La figura heideggeriana del progetto non compare in Michelstaedter. Ciò non toglie, però, che ciò che muove Michelstaedter al pensiero sia proprio il *progetto di autenticità*, e che dunque anche il Goriziano connoti l'esistenza dal punto di vista della *libertà*. Michelstaedter ha ben chiaro dinanzi agli occhi che la retorica è quello che è proprio perché è un progetto inadeguato allo scopo che si propone; l'uomo che si progetta retoricamente, finge e si illude di raggiungere il proprio scopo, di fatto però non lo sfiora nemmeno. Raggiunge i mille piccoli scopi determinati che volta a volta si propone come fossero *lo* Scopo; ma è un soddisfacimento momentaneo e illusorio che lascia l'individuo sempre di nuovo affamato di futuro. Il progetto attualmente attuantesi del persuaso, invece, è adeguato all'aspet-

57 M. CACCIARI, *Salvezza che cade. Saggio sulla questione della tecnica in M. Heidegger*, in «Il Centauro», 6, settembre-dicembre 1982, p. 71.

58 E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, nuova ediz. ampliata, Milano, Adelphi, 1982, p. 20.

tativa della soggettività perché è il possedere in sé il tutto, è il dominio che non lascia più oltre sé nulla da dominare. In ciò il persuaso non raggiunge *uno* scopo, bensì *lo* Scopo come tale. Ed è uno scopo che, comunque, può anch'esso essere o non essere voluto - stante che nello *aut-aut* radicale di fronte al quale l'individuo è posto, nessuno dei due poli dell'alternativa ha caratteristiche necessariamente vincolanti: l'uomo è *libero* di decidersi per l'autenticità della vita come per la sua inautenticità, è libero di decidersi per l'essere o per il nulla.

È solo sul fondamento essenziale della persuasione dell'effettiva libertà dell'ente, che l'uomo può porsi come soggetto decidente. Qualsiasi cosa decida - la sorte di Michelstaedter lo conferma - ciò che si troverà dinanzi sarà pur sempre una delle valenze del nulla, che invano il soggetto tenta di controllare e di dominare. È solo sul fondamento della libertà dell'ente - e quindi della sua destinazione al nulla - che la filosofia di Michelstaedter, come quella di Heidegger, può farsi parola. Entrambe voci di quel nichilismo che percorre, sotterraneo, l'intera storia dell'Occidente - che di esso non si avvede.

CONCLUSIONE

«Ed è proprio qui che le sfugge il nocciolo della questione!
 Il nocciolo sfugge a tutti. È l'agire che conta per me, non
 l'essere. È il fare che importa, non la cosa fatta. Ha mai assistito a
 una tempesta sull'Atlantico?».

(M. WEST, *Summer of the Red Wolf*, capitolo 1).

La ribellione di Itti e Senia — protagonisti de *I figli del mare* (*Poesie*, pp. 79-84) — esplicita bene il significato complessivo della rivolta del persuaso e il senso essenziale della simbologia marina che permea le pagine di Michelstaedter.

È, la loro, la ribellione della creatura marina contro le meschinità delle piccole creature della terra, le quali sono incapaci di una vita autentica. Ribellione la quale, raggiunta la consapevolezza che «ogni cosa che vive muore» e che «nessuna forza vince la mor-te» (*Poesie*, p. 83. Ma cfr. anche PeR, p. 11), si risolve nella decisione, finale e rischiosa, per il mare.

A Itti e a Senia, infatti, è impossibile scendere a patti con l'ambigua fermezza della terra. Le «sponde che serrano il mare», le «case tristi ammucchiate», «le vie che la siepe rinserra», sono una vita che per loro, «principi del mare», è del tutto impossibile, poiché sono la vita dell'adattamento, della consuetudine reiterata, che è intollerabile per la creatura che appartenga fino in fondo al mare: «questa è morte, Senia», dichiara dunque Itti «con voce lontana» — perché la vita autentica è la libertà senza confini del mare, alla quale è giusto affidarsi «senza timore».

Ed è appunto il mare — quel mare nel quale il movimento delle singole onde sembra pur sempre ricompreso nell'immobilità del mare tutto intero; per cui dell'onda possiamo a buon diritto indicare il mutamento, il divenire inesausto, ma del mare in quanto tale non possiamo che predicare l'essere, l'immobilità — il mare inteso come unità discordante dell'essere e del divenire, il porto al quale l'esistenza autentica deve giungere. Porto anomalo, certamente, visto che l'autentico porto è «la

furia del mare»: porto anomalo, che non offre riparo alcuno e che non dà sicurezze, ma che mette piuttosto continuamente in gioco l'individuo, affinché esso possa *agire* in modo persuaso. Cioè sfidando costantemente la morte. La persuasione, in definitiva, è «il coraggio della morte», del quale però è capace solo l'individuo che sappia che divenire ed essere sono una cosa sola, e che tale loro unità può essere raggiunta solo con *l'atto* del morire. In conseguenza del quale l'individualità vitale della retorica raggiunge la pace immobile della persuasione, immergendosi nella stessa caoticità dell'elemento primordiale dal quale proviene. Anche Itti e Senia, dunque, giungono «dalla pace del mare lontano / dalle verdi trasparenze dell'onde / dalle lucenti grotte profonde / dal silenzio senza richiami». E a quel silenzio *devono* ritornare, tornare al luogo dove tutto diventa ancora una volta di nuovo possibile. Ogni tentazione di adattamento alle comodità e ai compromessi della terra è esclusa a priori: la coscienza persuasa non conosce il cedimento alle piccole cose dell'esistenza terrestre: sa che la sua essenza autentica potrà realizzarsi solo nell'andamento tumultuoso della tempesta. Anche a costo della vita, senza ripensamenti — in un gioco di paura e attrazione che sfida le miserie della quotidianità e ritrova, nell'azione persuasa, ad un tempo la propria origine e la propria autentica destinazione.

Il persuaso consegue, qui, l'eternità che è propria del caos originario: l'indeterminata esistenza dalla quale gli enti devono ancora separarsi e nella quale il tempo non svolge ancora la propria opera divoratrice. Il mondo della retorica, come mondo all'interno del quale ogni cosa è destinata alla fine¹, è superato dal mondo immobile della persuasione, il quale consegue una eternità che travalica ogni fine.

Eppure Michelstaedter, nella sua fedeltà al mare, maschera la sua prossimità essenziale alla terra: la persuasione, lungi dal porsi come il totalmente altro dalla retorica, ne è anzi il potenziamento estremo e ne mantiene le caratteristiche fondamentali, dalle quali è costitutivamente incapace di uscire.

Michelstaedter rifiuta di disperdersi nell'operativismo insensato della banalità quotidiana, nell'agitarsi e riagitarsi continuo degli uomini della retorica. Ma non per questo egli rinuncia a pensarsi come l'artefice e il dominatore del proprio cammino. Di un cammino che egli vuole tut-

1 «*Alles was ist, endet!*», ammonisce Erda nel *Rheingold* wagneriano: «tutto quel che è, finisce!» (R. WAGNER, *Das Rheingold*, scena quarta, verso 1697; trad. ital. di G. Manacorda, *L'oro del Reno*, Firenze, Sansoni, 1983, p. 171). È «l'alto pericolo (*höchste Gefahr*)» (*ivi*, v. 1693) a indurre Erda all'ammonimento: il medesimo pericolo sta di fronte al pensiero di Michelstaedter. Ad esso il persuaso si ribella: inutilmente.

to qui ed ora (e in ogni istante) compiuto, immutabile, eterno; ma che vorrebbe, ad un tempo, continuamente frutto dell'*azione* assoluta della persuasione: il cammino persuaso deve avere ad un tempo i connotati del fare e dell'aver fatto. Questa la volontà sotterranea di Michelstaedter, continua fabbricazione di un destino che deve però essere ogni volta già totalmente compiuto.

Proprio per questa sua *volontà* Michelstaedter è destinato ad intendere il proprio cammino come qualcosa che egli può, in quanto la vuole, conseguire e sottomettere alla propria potenza, agendo in modo che la retorica abbia a tramutarsi in persuasione (cioè in modo che il divenire essenziale delle cose, in cui la retorica consiste, diventi l'immutabile presenza a sé medesimo del tutto, unificato dall'atto persuaso dell'individualità autentica — ma senza perdere i propri connotati attivi e divenienti).

Ma che ne è dell'eterno se lo si intende come qualche cosa di fabbricato da noi, come una conseguenza del nostro agire? che ne è dell'immutabile, se la sua immutabilità è pensata come qualcosa di provocato e di fondato sul nostro essenziale movimento? Possiamo essere *noi* a immobilizzare l'immutabile, o non è invece vero che la sua immutabilità è qualcosa che trascende per essenza ogni possibile declinarsi della volontà? e che l'eterno non attende i nostri (vani ed illusori: rettorici) sforzi per imporsi nella sua necessaria immutabilità?

La vita eroica del persuaso resta tutta all'interno del tentativo, che è proprio dell'intera cultura occidentale, di impadronirsi di sé e del mondo messo in opera dall'uomo: il persuaso michelstaedteriano ripropone i medesimi schemi e la medesima logica che vorrebbe combattere, si radica nello stesso terreno dal quale vorrebbe tuttavia liberarsi in forza di un salto capace di condurlo in una dimensione dell'esistenza totalmente diversa da ogni altra possibile.

Prestare ascolto al *λόγος*, rammenta Eraclito, significa «riconoscere che tutte le cose sono una sola»² La filosofia di Michelstaedter è uno dei tentativi messi in opera dal pensiero occidentale per tentare di prestare ascolto al *λόγος* — tentativo minato però, sin dall'inizio, dal travisamento: l'unicità del *λόγος*, che in apparenza sembra riconducibile all'idea di persuasione, è ciò che viene essenzialmente falsato nel pensiero del Goriziano. Il quale, forse, avrebbe dovuto meditare maggiormente il senso della dimensione marina, all'interno della quale ci è possibile intuire in cosa debba consistere-

2 ERACLITO, fr. 50; trad. ital. di G. Colli, in ID., *La sapienza greca*, op. cit., vol. III, p. 21.

re quella «armonia di tensioni contrastanti»³ per mezzo della quale, agli albori del pensiero occidentale, Eraclito di Efeso tentava di dare espressione alla struttura della verità dell'essere.

3 ERACLITO, fr. 51; trad. ital. di A Pasquinelli, in *I Presocratici*, op. cit., p. 179.

BIBLIOGRAFIA

1. *Opere di Carlo Michelstaedter*

a. Vivente l'autore, furono pubblicati solo gli scritti seguenti:

Reminiscenze dei funerali di Carducci, Impressioni. La veglia della salma, in «Corriere friulano», 22 febbraio 1907. p. 1 (pubblicato ad insaputa di Michelstaedter e contro la sua volontà, come lascia chiaramente intendere la lettera di Carlo alla famiglia del 26 febbraio 1907. Cfr. EP, p. 187).

«*Più che l'amore*» di Gabriele D'Annunzio al teatro di Società, in «Corriere friulano», 6 maggio 1908, pp. 1-2.

Tolstoi, in «Corriere friulano», 18 settembre 1908.

Ancora lo "Stabat Mater" di Pergolesi, in «Il Gazzettino popolare», 29 aprile 1910 (firmato: "Uno a nome di molti").

b. Tutte le altre opere di Michelstaedter sono state pubblicate postume:

Scritti di Carlo Michelstaedter. 1. Dialogo della salute - Poesie, a cura di VLADIMIRO ARANGIO-RUIZ, Genova, Formiggini, 1912.

Scritti di Carlo Michelstaedter. 2. La persuasione e la retorica, a cura di VLADIMIRO ARANGIO-RUIZ, Genova, Formiggini, 1913.

La persuasione e la retorica, nuova edizione con appendici critiche inedite su Platone e Aristotele a cura di EMILIO MICHELSTAEDTER, Firenze, Vallecchi, 1922.

Scritti inediti di Carlo Michelstaedter, in «La Ronda», 4 (maggio 1922), 5, pp. 289-305.

I figli del mare, A Senia, All'Isonzo; la conclusione del *Dialogo della salute, La bora (Leggenda)*, a cura e con una nota introduttiva di VLADIMIRO ARANGIO-RUIZ, in «Il Convegno», 3 (luglio 1922), 7, pp. 365-401.

Inediti di Carlo Michelstaedter, a cura di ALDO CAPITINI, in «Letteratura», 8 (gennaio-febbraio 1946), 1, pp. 9-27.

Poesie 1910, a cura e con una «Dichiarazione» di VLADIMIRO ARANGIO RUIZ, Milano, Garzanti, 1948.

Opere, a cura di GAETANO CHIAVACCI, Firenze, Sansoni, 1958.

Lettere inedite, in «Bilancio», 7 maggio 1958, pp. 6-7.

La scuola è finita!, a cura di BIAGIO MARIN, in «Studi goriziani», 32, luglio-dicembre 1962, pp. 103-105.

- Testi e disegni inediti, in «Appendice» a MARCO CERRUTI, *Carlo Michelstaedter*, Milano, Mursia, 1967, pp. 211-253 (2^a edizione riveduta, ivi, 1987).
- La persuasione e la retorica*, testo per il corso di Filosofia I, 1969-1970, Facoltà di Magistero, Università di Genova, a cura di MARIA ADELAIDE RASCHINI, Milano, Marzorati, 1970.
- La persuasione e la retorica*, a cura di MARIA ADELAIDE RASCHINI, Milano, Marzorati, 1972.
- Postille leopardiane di Michelstaedter*, a cura di SERGIO CAMPAILLA, in «Studi e problemi di critica testuale», 1973, 7, pp. 242-252.
- Poesie inedite di Carlo Michelstaedter*, a cura di SERGIO CAMPAILLA, in «La rassegna della letteratura italiana», 77 (1973), 2, pp. 344-348.
- Poesie*, introduzione, testo critico e note a cura di SERGIO CAMPAILLA, Bologna, Pàtron, 1974.
- Elenco-calendario di letture ibseniane*, in SERGIO CAMPAILLA, *Michelstaedter lettore di Ibsen*, in «Lettere italiane», XXVI, 1974, 1, pp. 46-63.
- Irrazionalismo e scetticismo*, testi di Carlo Michelstaedter e altri a cura di PIER PAOLO OTTONELLO, Milano, Marzorati, 1974.
- La leggenda del San Valentin*, a cura di SERGIO CAMPAILLA, in «Studi goriziani», 41, gennaio-giugno 1975, pp. 38-44.
- Due lettere inedite di Vladimiro Arangio Ruiz a Michelstaedter*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 54 (1975), 1, pp. 133-139.
- Opera grafica e pittorica*, a cura di SERGIO CAMPAILLA, Gorizia, Istituto per gli incontri culturali mitteleuropei, 1975.
- Scritti scolastici*, a cura di SERGIO CAMPAILLA, Gorizia, Istituto per gli incontri culturali mitteleuropei, 1976.
- Il paradiso terrestre e Virtù della lingua*, a cura di SERGIO CAMPAILLA, in «Messaggero Veneto», 25 novembre 1978.
- La persuasione e la retorica*, edizione critica a cura di SERGIO CAMPAILLA, Milano, Adelphi, 1982 (varie volte ristampato, il volume è giunto oggi all'undicesima edizione; non sono comprese le «Appendici critiche»).
- Epistolario*, edizione critica a cura di SERGIO CAMPAILLA, Milano, Adelphi, 1983.
- Poesie*, edizione critica a cura di SERGIO CAMPAILLA, Milano, Adelphi, 1987 (varie volte ristampato, il volume è giunto oggi alla settima edizione).
- Il dialogo della salute e altri dialoghi*, edizione critica a cura di SERGIO CAMPAILLA, Milano, Adelphi, 1988 (il volume è oggi alla terza edizione).
- Lettere a Carlo*, a cura di SERGIO CAMPAILLA, in ID. (a cura di), *Dialoghi intorno a Michelstaedter*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1988, pp. 7-34.
- Il dialogo della salute - Il prediletto punto d'appoggio della dialettica socratica*, a cura di GIAN ANDREA FRANCHI, Bologna, Agalev, 1988.
- Grammatica, Parmenide ed Eraclito, Empedocle, Zenone stoico, Un cervello, Frammento (da quando cioè ho cominciato a studiare il mio interno), Frammento di lavoro teatrale, Dialoghetto*, a cura di GIAN ANDREA FRANCHI, in «Società filosofica italiana. Rivista della sezione Friuli-Venezia Giulia», II, 1991, 3-4, pp. 11-23.

- Parmenide - Zenone Stoico - Questione centrale*, a cura di FRANCESCO FRATTA, in «Kamen. Rivista semestrale di poesia e filosofia», I, 1, febbraio 1992, pp. 105-123.
- Libertà va cercando, ch'è sì cara e Una scenetta della vita studentesca*, a cura di ANTONELLA GALLAROTTI, in *Il liceo classico di Gorizia. Storia, immagini ricordi*, Monfalcone, Edizioni della Laguna, 1992, pp. 69-72 e 117-119.
- Poesie inedite di epoca scolastica*, a cura di ANTONELLA GALLAROTTI, in ID., *Uno sciopero studentesco nel 1904*, in «Studi goriziani», LXV, 1992, pp. 103-124.
- Album G*, a cura di OTELLO SILVESTRI, Monfalcone, Edizioni della Laguna, 1992
- L'immagine irraggiungibile. Dipinti e disegni di Carlo Michelstaedter*, a cura di ANTONELLA GALLAROTTI, Monfalcone, Edizioni della Laguna, 1992
- Lo sciopero*, in ANTONELLA GALLAROTTI, *Uno sciopero studentesco nel 1904*, in «Studi Goriziani», LXV (1992), p. 122.
- La persuasione e la retorica*, edizione critica a cura di SERGIO CAMPAILLA, Adelphi, Milano 1995 (include anche le «Appendici critiche»).
- Gedichte – Poesie*, traduzione tedesca con testo originale a fronte, a cura di LAURA FURLAN, Monfalcone, Edizioni della Laguna, 1996.
- Il prediletto punto d'appoggio della dialettica socratica e altri scritti*, a cura di GIAN ANDREA FRANCHI, Milano, Mimesis, 2000.
- Appunti di filosofia: I. Parmenide ed Eraclito*, in DANIELA DE LEO, *Mistero e persuasione in Carlo Michelstaedter. Passando da Parmenide ed Eraclito*, Lecce, Milella, 2003.
- Parmenide ed Eraclito – Empedocle. Appunti di filosofia*, edizione critica a cura di ALFONSO CARIOLATO ed ENRICO FONGARO, Milano, SE, 2003.
- Sfugge la vita. Taccuini e appunti*, a cura e con un saggio introduttivo di ANGELA MICHELIS, trascrizione dei testi dai manoscritti e note di RINALDO ALLAIS, postfazione di MARCO CERRUTI, Torino, Aragno, 2004.
- L'anima ignuda nell'isola dei beati. Scritti su Platone*, con 16 riproduzioni di dipinti e disegni di Carlo Michelstaedter, a cura di DAVID MICHELETTI, Reggio Emilia, Diabasis, 2005.
- La persuasione e la retorica*, edizione critica a cura di ANDREA COMINCINI, Latina, Yorick Libri, 2008.
- La persuasione e la retorica*, audiolibro prodotto da «Senti chi parla! Onlus» – Gorizia: Lions club Gorizia Maria Theresia, 1 CD.
- Le liriche*, in MAURIZIO PISTELLI, *Carlo Michelstaedter. Poesia e ansia di assoluto*, Roma, Donzelli, 2009, pp. 123-185.
- Dialogo della salute (e altri scritti sul senso dell'esistenza)*, a cura di GIORGIO BRIANESE, Milano, Mimesis 2010.

c. *Principali traduzioni in altre lingue:*

INGLESE.

- Persuasion and Rhetoric*, translated with an introduction and commentary by RUSSELL SCOTT VALENTINO, CINZIA SARTINI BLUM and DAVID J. DEPEW, New Haven (CT) & London, Yale University press, 2004.

Persuasion and Rhetoric, translated from the Italian by WILHELM SNYMAN and GIUSEPPE STELLARDI, Scottsville [South Africa], University of KwaZulu-Natal Press, 2007.

TEDESCO.

Der Weg der Überzeugung, traduzione tedesca a cura di S. MAINBERGER, München, Mattes & Seitz Verlag, 1992.

Überzeugung und Rhetorik, aus dem Italienischen übersetzt und herausgegeben von FEDERICO GERRATANA und SABINE MAINBERGER, mit einem Nachwort von SABINE MAINBERG, Frankfurt am Main, Verlag Neue Kritik, 1999.

Gedichte – Poesie, traduzione tedesca, con testo originale a fronte, di LAURA FURLAN, Monfalcone, Edizioni della Laguna, 1996.

FRANCESE.

La Persuasion et la rhétorique, éd. établie par SERGIO CAMPAILLA, trad. de l'italien par MARILÈNE RAIOLA, Combas, Édition de l'Éclat, 1989, Seconda edizione, ivi, 1990; Terza edizione, ivi, 1992.

Appendices critiques à «La persuasion et la rhétorique», trad. frac. di TATIANA CESCUTTI, Combat, Édition de l'Éclat, 1994.

La persuasion et la Rhétorique – Appendices critiques, trad. franc. di MARILENE RAIOLA (vol. I) e TATIANA CESCUTTI (vol. II), Combat, Édition de l'Éclat, 1998.

Épistolaire. Choix de lettres établi par MICHEL VALENSI, trad. de l'italien et préf. par GILLES A. TIBERGHEN, Combas, Édition de l'Éclat, 1990; poi ivi, 1992, [traduce 67 lettere di Michelstaedter].

La dialogue de la santé et autres textes, texte établi par SERGIO CAMPAILLA, trad. et présenté par ANTOINE PARZY, suivi de la Postface de MASSIMO CACCIARI [*Interprétation de Michelstaedter*], Paris, Édition de l'Éclat, 2004.

SPAGNOLO.

La persuasión y la retórica. Traducción de BELÉN HERNÁNDEZ, Murcia, Universidad de Murcia, Servicio de publicaciones, 1996.

El diálogo de la salud y otros diálogos filosóficos, Traducción de Marta Pino Moreno, Barcelona, Marbot Ediciones, 2009.

La persuasión y la retórica, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2009.

2. Repertori bibliografici e strumenti di ricerca

I manoscritti di Michelstaedter sono stati raccolti dall'inizio degli anni Settanta e sono conservati nel «Fondo Carlo Michelstaedter» della Biblioteca Civica di Gorizia, che raccoglie e mantiene costantemente aggiornata anche la letteratura critica. Il «Fondo» è presente anche nella rete con il sito www.michelstaedter.it.

Indicazioni bibliografiche più o meno ampie e aggiornate si trovano presso che in tutte le monografie. Segnalo qui di seguito i repertori più significativi e recenti:

- SERGIO CAMPAILLA, *Quaderno bibliografico su Carlo Michelstaedter*, con una Prefazione di Cesare Federico Goffis, Genova, Università degli Studi, 1976.
- CESARE FEDERICO GOFFIS, *Gli ultimi sviluppi della critica su Carlo Michelstaedter*, in *Studi goriziani*, XLV, gennaio-giugno 1977, pp. 101-111.
- GABRIELLA GIUDICI, *Rassegna bibliografica su Carlo Michelstaedter*, supplemento a «Il contributo», 2, 1986 (ordinata cronologicamente, copre il periodo 1910-1984).
- FRANCESCO MUZZIOLI, «Storia della critica», in ID., *Michelstaedter*, Milella, Lecce 1987, pp. 75-178.
- GEMINIANO BERNARDI, *Bibliografia michelstaedteriana*, in «Annali di discipline filosofiche dell'Università di Bologna», vol. IX, 1987-88 (ma stampato nel 1990), pp. 115-156.
- SERGIO CAMPAILLA, *Le prime interpretazioni di Carlo Michelstaedter (1910-1916)*, in «Cultura e scuola», 1990, 114, pp. 17-26.
- M. DELLA VOLPE, *Contributo alla bibliografia michelstaedteriana (1910-1988)*, in «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche», Napoli, vol. C, 1990, pp. 91-110.
- FRANCO LAICINI, *Carlo Michelstaedter. Bibliografia (1976-1989)*, dattiloscritto inedito, Scuola Vaticana di Biblioteconomia, Roma 1990.
- LUCIA FEDERICO, *Rassegna di studi critici su Carlo Michelstaedter*, in «Critica letteraria», XXI [1993], 78, fasc. I, pp. 139-157.
- ANGELA MICHELIS, *Bibliografia*, in *Carlo Michelstaedter. Il coraggio dell'impossibile*, Roma, Città Nuova, 1997, pp. 136-152.
- ANGELA MICHELIS, *Bibliografia*, in S. CUMPETA – A. MICHELIS [a cura di], *Eredità di Carlo Michelstaedter*, Udine, Forum Edizioni, 2002, pp. 257-279.
- FRANCESCO MUZZIOLI, *Il confronto delle interpretazioni: Michelstaedter tra simbolo e allegoria*, in S. CUMPETA – A. MICHELIS [a cura di], *Eredità di Carlo Michelstaedter*, Udine, Forum Edizioni, 2002, pp. 83-90.
- GIOVANNI SESSA, *Michelstaedter nella critica e L'eco della persuasione*, in ID., *Oltre la persuasione*, Roma, Settimo Sigillo, 2008, pp. 155-226 e 227-240.
- VITTORIO STELLA, *Gli studi del dopoguerra sul pensiero di Carlo Michelstaedter*, in «Cultura e scuola», XVIII (1979), n. 72, pp. 123-131.
- VITTORIO STELLA, «La disperata devozione»: *Maria Adelaide Raschini e la storia delle interpretazioni di Carlo Michelstaedter*, in «Filosofia oggi», XXIV, n. 93, F. I, gennaio-marzo 2001, pp. 67-90.
- GIOVANNA TAVIANI, *Notizie biobibliografiche e antologia della critica*, in ID., *Michelstaedter*, Palermo, Palumbo, 2002, pp. 189-246.
- ANTONIO TESTA, *Carlo Michelstaedter*, in «Historica», XXI, 3-4, 1969, pp. 1-43.

3. Monografie e raccolte di saggi

- AA. VV., *Omaggio a Carlo Michelstaedter*, in «La fiera letteraria», VII, 28, 13 luglio 1952.
- AA. VV., *Dialoghi intorno a Michelstaedter*, a cura di S. Campailla, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1988.

- AA. VV., *Carlo Michelstaedter. Un'introduzione*, a cura di L. Perego ed E. Silvio Storace, Milano, Alboversorio, 2005.
- AA. VV., *Carlo Michelstaedter. L'essere come azione*, a cura di E. S. Storace, Milano, Alboversorio, 2007.
- ALBERTO ABRUZZESE, *Svevo, Slataper, Michelstaedter. Lo stile e il viaggio*, Venezia, Marsilio, 1979.
- ANTONIA ACCIANI, *Il maestro del deserto. Carlo Michelstaedter*, Postfazione di F. Tateo, con saggi di A. R. Daniele, C. Demichele, R. Fiantanese, V. Perna, S. Rutigliano, Bari, Progedit, 2005.
- ALESSANDRO ARBO, *Carlo Michelstaedter*, Studio Tesi, Pordenone 1996 (2^a rist., ivi, 1997), pp. XIV-133.
- AURELIO BENEVENTO, *Scrittori giuliani. Michelstaedter, Slataper, Stuparich*, Azzate (Varese), Edizioni Otto/Novecento, 1992.
- CRISTINA BENUSSI, *Negazione e integrazione nella dialettica di Carlo Michelstaedter*, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1980.
- GABRIELLA BIANCO, *La hermenéutica del devenir en Carlo Michelstaedter*, Buenos Aires, Torres Agüero, 1993.
- ID., *La impaciencia de lo absoluto en Carlo Michelstaedter y Simone Weil*, Mar del Plata, Ediciones Suarez, 2007.
- DANIELA BINI, *Carlo Michelstaedter and the Failure of Language*, University Press of California, Gainsville 1992.
- SERGIO CAMPAILLA, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, Bologna, Pàtron, 1973.
- ID., *A ferri corti con la vita*, Biografia ad introduzione della Mostra antologica "Testimonianza per Carlo Michelstaedter", Gorizia, Comune di Gorizia, 1974; seconda edizione, ivi, 1981.
- ID., *L'agnizione tragica. Studi sulla cultura di Slataper*, Bologna, Pàtron, 1976.
- ID., *La vocazione di Tristano. Storia interiore delle «Operette morali»*, Bologna, Pàtron, 1977 (in particolare le pp. 189-190 e 304-330).
- ID., *Scrittori giuliani*, Bologna, Pàtron, 1980.
- MARCO CERRUTI, *Carlo Michelstaedter*, Milano, Mursia, 1967. Nuova edizione, con aggiornamenti bibliografici, ivi, 1987.
- NICOLA CINQUETTI, *Michelstaedter. Il nulla e la folle speranza*, Padova, Edizioni Messaggero, 2002.
- PAOLA COLOTTI, *Carlo Michelstaedter*, Roma, Seam, 1999.
- ID., *La persuasione dell'impersuadibilità. Saggio su Carlo Michelstaedter*, Roma, Ferv, 2004.
- ANDREA COMINCINI, *Il richiamo della persuasione. Studi su Carlo Michelstaedter*, Latina, Yorick Libri, 2007.
- SILVIO CUMPETA, ANGELA MICHELIS (a cura di), *Eredità di Carlo Michelstaedter*, Udine, Forum Edizioni, 2002.
- DANIELA DE LEO, *Mistero e persuasione in Carlo Michelstaedter. Passando da Parmenide ed Eraclito*, Lecce, Milella, 2003.
- ID., *Michelstaedter filosofo del "frammento"*, Lecce, Milella, 2004.
- ROBERTA DE MONTICELLI, *Il richiamo della persuasione. Lettere a Carlo Michelstaedter*, Marietti, Genova 1988.

- FRANCESCO FRATTA, *Il dovere dell'essere. Critica della metafisica e istanza etica in Carlo Michelstaedter*, con una presentazione di G. Carchia, Milano, Unicopli.
- LAURA FURLAN, *Carlo Michelstaedter. L'essere straniero di un intellettuale moderno*, Trieste, LINT, 1999.
- FABRIZIO GHILARDI, *Signoria e servitù. Da De Sanctis a Michelstaedter*, Pisa, E.T.S., 1978.
- THOMAS HARRISON, 1910. *The Emancipation of dissonance*, Berkeley – London, University of California Press, 1996.
- VINCENZO INTERMITE, *Carlo Michelstaedter. Società rettorica e coscienza persuasa*, Firenze, MEF – Atheneum, 2008.
- CLAUDIO LA ROCCA, *Nichilismo e retorica. Il pensiero di Carlo Michelstaedter*, Pisa, ETS, 1983.
- ANGELA MICHELLIS, *Carlo Michelstaedter. Il coraggio dell'impossibile*, prefazione di Nynfa Bosco, Roma, Città Nuova, 1997.
- FRANCESCO MUZZIOLI, *Michelstaedter*, Lecce, Milella, Lecce 1987.
- ANTIMO NEGRI, *Il lavoro e la città. Un saggio su Carlo Michelstaedter*, Roma, Edizioni Lavoro, 1996.
- GIUDY PACELLI, *Carlo Michelstaedter o della virtù senza premio*, Roma, Pellicani, 2001.
- ANTONELLO PERLI, *Oltre il deserto. Poetica e Teoretica di Michelstaedter*, Ravenna, Pozzi, 2009.
- PIERO PIERI, *La differenza ebraica. Ebraismo e grecità in Michelstaedter*, Bologna, Cappelli, 1984. Nuova edizione ampliata, con il titolo: *La differenza ebraica. Grecità, tradizione e ripetizione in Carlo Michelstaedter e in altri ebrei della modernità*, Bologna, Pendragon, 2002.
- ID., *La scienza del tragico. Saggio su Carlo Michelstaedter*, Bologna, Cappelli, 1989.
- ID., *Il pensiero della poesia. Carlo Michelstaedter e il romanticismo della tragedia*, Bologna, Nautilus, 2001.
- ID., *Paradossi dell'intertestualità: D'Annunzio e i Crepuscolari; Michelstaedter e i Leopardiani*, Ravenna, Allori, 2004.
- MAURIZIO PISTELLI, *Carlo Michelstaedter. Poesia e ansia di assoluto*, Roma, Donzelli, 2009.
- PAOLO PULCINA, *Carlo Michelstaedter: l'Estetica*, Firenze, Firenze Atheneum, 2004.
- GIUSEPPE PULINA, Giuseppe, *L'imperferito pessimista. Saggio sul pensiero di Michelstaedter*, Poggibonsi, Lalli, 1996.
- REMO RAPINO, *Carlo Michelstaedter: l'asintoto, il peso, l'assoluto, l'impossibile*, Bomba, Egidio Troilo Editore, 1994.
- MARIA ADELAIDE RASCHINI, *Carlo Michelstaedter*, Milano, Marzorati, 1965. Nuova edizione aggiornata, col titolo: *Michelstaedter. La disperata devozione*, Bologna, Cappelli, 1988. Terza edizione integrata, col titolo: *Michelstaedter*, Venezia, Marsilio, 2000.
- LAURA SANÒ, *Le ragioni del nulla. Il pensiero tragico nella filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, presentazione di Sergio Givone, prefazione di Umberto Curi, Troina [En], Città Aperta Edizioni, 2005.
- LICIA SEMERARO, *Lo svuotamento del futuro. Note su Michelstaedter*, Lecce, Milella, 1986.

- GIOVANNI SESSA, *Oltre la persuasione. Saggio su Carlo Michelstaedter*, Roma, Settimo Sigillo, 2008.
- VITTORIO STELLA, *Carlo Michelstaedter*, Roma, FERV Edizioni, 2002.
- GIOVANNA TAVIANI, *Michelstaedter*, Palermo, Palumbo, 2002.
- ANTONIO VERRI, *Michelstaedter e il suo tempo*, Ravenna, Longo, 1969.

4. Principali saggi

- VITTORIO ENZO ALFIERI, *Michelstaedter poeta*, in «Letterature moderne», XII, 2-3, marzo-giugno 1962, pp. 133-147.
- PIERANDREA AMATO, *Il silenzio della parola. Nietzsche e Michelstaedter*, in «Studi goriziani», vol. LXXXVI, luglio-dicembre 1997 (1999), pp. 129-142.
- ID., *L'attimo persuaso: filosofia e letteratura in Carlo Michelstaedter*, in «Studi Goriziani», LXXXIX-XC, 1999, pp. 141-228
- GIOVANNI AMENDOLA, *Carlo Michelstaedter*, in ID., *Etica e biografia*, Milano, Studio Editoriale Lombardo, 1915, pp. 165-177; seconda edizione, Milano-Napoli, Ricciardi, 1953, pp. 161-170
- ANGELO ARA – CLAUDIO MAGRIS, *Trieste. Un'identità di frontiera*, Einaudi, Torino 1982; 2^a ediz., con varianti rispetto alla prima, ivi [ma in altra collana], 1987; 3^a ediz., ivi [ma in altra collana], 2007.
- VLADIMIRO ARANGIO-RUIZ, *L'attualismo di Carlo Michelstaedter*, in ID., *Introduzione all'attualismo*, a sua volta in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, Sansoni, Firenze 1954, pp. 18-31.
- CARLO ARATA, *Il rapporto esistenza-trascendenza e la non assurdità della "sperenza": appunti per un dialogo con Carlo Michelstaedter*, in *La filosofia nella Mitteleuropea – Atti del IX Convegno Mitteleuropeo*, Gorizia, Istituto per gli Incontri Culturali Mitteleuropei, 1981, pp. 253-270.
- ALESSANDRO ARBO, *La persuasione beethoveniana. Riflessioni su un tema di Carlo Michelstaedter*, in «Studi latini e italiani», 3, 1989, pp. 247-261.
- ALBERTO ASOR ROSA, *L'altro lato dell'iperbole*, in *Storia d'Italia*, IV, 2: *La cultura*, Einaudi, Torino 1975, cap. III.12: *Dalla letteratura alla poesia attraverso umanità ed etica*, pp. 1287-1290.
- ID., *La persuasione e la retorica di Carlo Michelstaedter*, in *Letteratura italiana. Le Opere*, Vol. IV: *Il Novecento. I. L'età della crisi*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 225-332; nuova ediz., aggiornata e integrata, vol. 14: *L'età contemporanea. Le opere 1901-1921*, Roma, Gruppo editoriale L'Espresso, 2007, pp. 323-416.
- ID., «*La persuasione e la retorica*» di Carlo Michelstaedter, in ID., *Genus italicum. Saggi sulla identità letteraria italiana nel corso del tempo*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 619-682.
- ID., *Storia europea della letteratura italiana. III. La letteratura della Nazione*, Torino, Einaudi, 2009, pp. 186-191.
- DANIELA BINI, *Michelstaedter tra persuasione e retorica*, in «Italice», LXIII, 4, inverno 1986, pp. 346-360.
- ID., *Leopardi e Michelstaedter tra autenticità e inautenticità*, in «Italiana», Rosari College, 1988, pp. 219-227.

- ID., *Carlo Michelstaedter. The Tragedy of Thought*, in «Differentia. Review of italian thought», 2, Spring 1988, pp. 185-194.
- ID., *Il peso e il pendolo. The Precarious Balance between Life and Thought*, in «Romance Languages Annual», Purdue University, 1989, pp. 87-93.
- ID., *Michelstaedter, Pirandello and Folly*, in «Italian Culture», VIII (1990), n. 3-4, pp. 363-376.
- ID., *L'autenticità del segno*, in *L'immagine irraggiungibile. Dipinti e disegni di Carlo Michelstaedter*, Gorizia, Edizioni della laguna, 1992, pp. 15-52.
- CARLO BO, *Il calvario di Michelstaedter*, in *L'eredità di Leopardi e altri saggi*, Firenze, Vallecchi, 1964, pp. 43-68.
- GIUSEPPE ANTONIO BORGESSE, *La vita e la morte*, in ID., *Studi di letterature moderne*, Milano, Fratelli Treves, 1915, pp. 88-95.
- MAX BOTTAZZO, GUIDO GUARDA, PAOLO VICENTINI, *La pazza persuasione: breve confronto fra Michelstaedter ed il buddhismo*, in «Simplegadi. Rivista di filosofia orientale e comparata», n. 1, 1996, pp. 38-49.
- CARLO LUIGI BOZZI, *Carlo Michelstaedter studente ginnasiale*, in «Studi goriziani», XL, luglio-dicembre 1966, pp. 3-13.
- GIORGIO BRIANESE, *Essere, nulla e volontà di dominio nel pensiero di Carlo Michelstaedter*, in «Studi goriziani», LV-LVI, gennaio-dicembre 1982, pp. 33-50.
- ID., *Essere per il nulla. Note su Michelstaedter e Heidegger*, in «Studi goriziani», LIX, gennaio-giugno 1984, pp. 7-44.
- ID., *Il silenzio e i richiami. Per una rilettura de «I figli del mare» di Carlo Michelstaedter*, in «Studi goriziani», LXV, gennaio-giugno 1987, pp. 7-22.
- ID., *Michelstaedter e la retorica*, in AA. VV., *Dialoghi intorno a Michelstaedter*, a cura di S. Campailla, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1988, pp. 121-135.
- ID., *Michelstaedter e i Greci. Appunti per un confronto*, in «Studi goriziani», LX-XII, 1990, pp. 23-48.
- ID., *La "rettorica" dei valori*, in AA. VV., *Valori e Nichilismo*, a cura di E. SEVERINO e G. TRENTINI, Milano, Franco Angeli Editore, 2001, pp. 34-52.
- ID., *Nietzsche e Michelstaedter*, in G. PENZO e G. PRATICÒ [a cura di], *Filosofare con Nietzsche*, Roma, FERV Edizioni, 2002, pp. 11-18.
- MASSIMO CACCIARI, *Interpretazione di Michelstaedter*, in «Rivista di estetica», XXVI (1986), n. 22, pp. 21-36; trad. francese di Michel Valensi, *Interprétation de Michelstaedter*, in ID., *Dran. Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, Combas, Editions de l'Éclat, 1992, pp. 63-86.
- ID., *La lotta "su" Platone. Michelstaedter e Nietzsche*; trad. francese di Michel Valensi, *La lutte "sur" Platon. Michelstaedter et Nietzsche*, in ID., *Dran. Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, op. cit., 1992, pp. 87-110; poi, in italiano, in S. CUMPETA e A. MICHELIS, [a cura di], *Eredità di Carlo Michelstaedter*, Udine, Forum Edizioni, 2002, pp. 93-105; infine anche in fascicolo, Roma, Luca Sassella Editore, 2003.
- GIUSEPPE ANTONIO CAMERINO, *L'impossibile cura della vita e della società. Affinità di Michelstaedter con Svevo e la cultura absburgica*, in AA. VV., *Dialoghi intorno a Michelstaedter*, a cura di S. Campailla, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1988, pp. 59-73; poi in ID., *La persuasione e i simboli. Mi-*

- chelstaedter e Slataper*, Milano, Istituto Propaganda Libreria, 1993, pp. 25-43; nuova edizione, Napoli, Liguori, 2005, pp. 19-34.
- SERGIO CAMPAILLA, *Carlo Michelstaedter*, in «La rassegna della letteratura italiana», LXXVI, gennaio-aprile 1972, n. 1, p. 190.
- ID., *Un appunto giovanile di Carlo Michelstaedter su Vico*, in, «Bollettino del Centro di studi vichiani», III, 1973, pp. 199-200.
- ID., *Postille leopardiane di Michelstaedter*, in «Studi e problemi di critica testuale», 7, ottobre 1973, pp. 242-252; poi in ID., *Scrittori giuliani*, Bologna, Pátron, 1980, pp. 51-64.
- ID., *Michelstaedter lettore di Ibsen*, in «Lettere italiane», XXVI, 1, gennaio-marzo 1974, pp. 46-63; poi in ID., *Scrittori giuliani*, op. cit. pp. 65-91.
- ID., *Carlo Michelstaedter tra esistenzialismo ateo ed esistenzialismo religioso*, in «Iniziativa Isoncina», 60, gennaio-aprile 1974, pp. 23-32; poi in ID., *Scrittori giuliani*, op. cit., pp. 23-38.
- ID., *Una dimensione nuova. Un invito a Michelstaedter pittore*, in «Iniziativa Isoncina», XVI, n. 2/61, maggio-agosto 1974, pp. 74-83; poi in estratto, «Centro di studi politici, economici e sociali», Gorizia, 1974; infine in C. Michelstaedter, *Opera grafica e pittorica*, Gorizia, Istituto per gli incontri culturali mitteleuropei, 1975, pp. VII-XX.
- ID., *Espressionismo e filosofia della contestazione in Carlo Michelstaedter*, in «Atti del IX Convegno Mitteleuropeo», Gorizia 1974; poi in ID., *Scrittori giuliani*, op. cit., pp. 103-131.
- ID., *Psicologia del comico nei disegni di Carlo Michelstaedter*, in «Atti del X Convegno mitteleuropeo», Gorizia 1975; poi in ID., *Scrittori giuliani*, op. cit., pp. 133-145.
- ID., *La vocazione di Tristano. Storia interiore delle «Operette morali»*, Bologna, Pátron, 1977 (in particolare le pp. 189-190 e 304-330).
- GIANNI CARCHIA, *Linguaggio e mistica in Carlo Michelstaedter*, in «Rivista di estetica», XXI (1981), n. 9, pp. 126-132.
- GIUSEPPE CATALFAMO, *L'esistenzialismo di Carlo Michelstaedter*, in «Teoresi», I, 1, maggio-giugno 1946, pp. 150-168 e I, 2-3, luglio-ottobre 1946, pp. 126-134; poi in ID., *Berdiaeff, il metafisico della libertà e altri saggi sull'esistenzialismo*, Messina, Edizioni Ferrara, 1953, pp. 227-261.
- GIULIO CATTANEO, *La rivolta impossibile di Carlo Michelstaedter*, in «Aut-Aut», 37, gennaio 1957, pp. 85-92; poi come *Michelstaedter*, in ID., *Esperienze intellettuali del primo Novecento*, Milano, Mondadori, 1968, pp. 13-29.
- EMILIO CECCHI, *Un precursore dell'esistenzialismo*, in «Corriere della sera», 8 agosto 1958; anche in «L'Approdo letterario», IV, luglio-settembre 1958, pp. 44-48; poi, con qualche modifica, come *Carlo Michelstaedter*, in *Storia della letteratura italiana*, diretta da Emilio Cecchi e Natalino Spegno, Milano, Garzanti, 1969, vol. IX, pp. 592-594; ancora, come *Michelstaedter precursore dell'esistenzialismo*, in *Letteratura italiana del Novecento*, a cura di P. Citati, Milano, Mondadori, 1972, vol. II, pp. 761-764.
- GUIDO CERONETTI, *Michelstaedter e l'Ecclesiaste*, in *Qohélet o l'Ecclesiaste*, nuova edizione riveduta, Torino, Einaudi, 1988, pp. 73-76.

- MARCO CERRUTI, *Michelstaedter da Vienna a Firenze*, in *Intellettuali di frontiera. Triestini a Firenze (1900-1950)*, Firenze, Olschki, 1985, pp. 55-75; poi in *Id.*, *Notizie di Utopia*, Padova, Liviana, 1985, pp. 37-64.
- GAETANO CHIAVACCI, *Il pensiero di Carlo Michelstaedter*, in «Giornale critico della filosofia italiana» V, 1924, n. 1, pp. 36-48 e n. 2, pp. 154-168.
- Id.*, *Carlo Michelstaedter e il problema della persuasione*, in «Leonardo», XVI, giugno-agosto 1947, pp. 129-146.
- GAETANO CHIAVACCI, - EUGENIO GARIN, *Omaggio a Carlo Michelstaedter*, in «Studi goriziani», XXIV, luglio-dicembre 1958, pp. 17-31.
- MARIA CIANCITTO, *Esistenzialismo e idealismo in Carlo Michelstaedter*, in «Teoresi», XV, 1960, n. 2-3, pp. 149-172 e n. 4, pp. 231-253.
- ALFREDO CIMINO, *Tre problemi stilistici in Carlo Michelstaedter*, in «Annali dell'Istituto di Filologia moderna dell'Università degli Studi di Roma, Facoltà di Lettere e filosofia, Istituto di filologia moderna», 1982, 2, pp. 197-226.
- NICOLA CINQUETTI *Carlo Michelstaedter*, in *Filosofia nel tempo. Storia filosofica del pensiero occidentale e orientale*, a cura di Paolo Salambin e Roberto Coni, diretta da Giorgio Penzo, vol. III, tomo I, Roma, Spazio Tre, 2006, pp. 825-840.
- STEFANO CRISE, *La ricerca di purezza in Carlo Michelstaedter*, in *Un silenzio cantato. Hausmusik e scrittori nella Trieste asburgica*, Varese, Zecchini, 2006, pp. 157-182.
- GIACOMO DEBENEDETTI, *Carlo Michelstaedter*, in «Primo tempo», 15 ottobre 1922; poi in *Id.*, *Saggi critici. Prima serie*, Firenze, Ed. Solaria, 1929, pp. 33-46; ancora Milano, Mondadori, 1952; Milano, Il Saggiatore, 1969, pp. 57-69; infine in *Saggi*, a cura di Alfonso Berardinelli, Milano, Mondadori, 1999, pp. 141-155.
- DARIO FAUCCI, *L'«attualismo» di Gaetano Chiavacci*, in «Filosofia», 21, gennaio 1970, pp. 49-72.
- FRANCO FORTINI, *Un biglietto di Michelstaedter*, in *Id.*, *Saggi italiani*, Bari, De Donato, 1974, pp. 13-17; poi Milano, Garzanti, 1987, vol. I, pp. 13-18.
- Id.*, *Contro la retorica del suicidio*, in «Il Corriere della sera», 26 luglio 1983; poi in *Id.*, *Insistenze. Cinquanta scritti 1976-1984*, Milano, Garzanti, 1985, pp. 158-161.
- GIAN ANDREA FRANCHI, *Philia e Koinonia. Michelstaedter presso Simon Weil, presso Lévinas*, in «Società filosofica italiana. Rivista della sezione Friuli Venezia Giulia», 2 (1991), n. 3-4, pp. 37-67.
- Id.*, *Carlo Michelstaedter pensatore della giustizia nell'epoca dello sterminio*, in «Studi Goriziani», 78 (1994), pp. 75-114.
- EUGENIO GARIN, *Carlo Michelstaedter*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXX, 3^aserie, 3, luglio-settembre 1951, pp. 388-391; poi in *Id.*, *Cronache di filosofia italiana*, Bari, Laterza, 1966, pp. 33-37.
- GIOVANNI GENTILE, *Carlo Michelstaedter. La persuasione e la retorica*, in «La critica», XX, 4, 20 novembre 1922, pp. 332-336; poi in *Opere complete. LII-LV. Frammenti di storia della filosofia. Parte terza: Saggi critici da «La critica»*, Firenze, Le Lettere 1999, pp. 987-992.
- CARLO GENTILI, *La nozione di «sapere» nel pensiero di Carlo Michelstaedter*, in *Studi in onore di Luciano Anceschi in occasione del suo settantesimo comple-*

- anno, a cura di Lino Rossi ed Ennio Scolari, Mucchi, Moderna 1982, pp. 175-186.
- ALFREDO GIULIANI, *Niente, e così sia*, in *L'Espresso*, 9 maggio 1982, pp. 131-135.
- THOMAS HARRISON., *The Michelstaedter enigma*, in «Differentia. Review of Italian Thought», 8-9, Spring-Autumn 1999, pp. 125-141
- ID., *Carlo Michelstaedter and the Metaphysics of Will*, in «Modern Language Notes», 106 (December 1991), n. 5, pp. 1012-1029.
- CARLO LA ROCCA, *Carlo Michelstaedter e l'esperienza del senso*, in «Cannocchiale», 1, 1992, pp. 71-92.
- SILVANO LANTIER, *Il problema dell'esistenza autentica. A proposito di una recente interpretazione di Carlo Michelstaedter*, in «Studi goriziani», LXIV, luglio-dicembre 1986, pp. 71-86.
- GILBERTO LONARDI, *Mito e accecamento in Michelstaedter*, in «Lettere italiane», XIX, 1967, pp. 291-317; poi in ID., *Alcibiade e il suo demone. Parabole del moderno tra D'Annunzio e Pirandello*, Verona, Essedue, 1988, pp. 97-135.
- ROMANO LUPERINI, *La coscienza di Michelstaedter*, in *Letteratura e ideologia del primo Novecento italiano. Saggi e note sulla «Voce» e sui Vociani*, Pisa, Pacini, 1973, pp. 149-159.
- ID., *Gli espressionisti e i moralisti della "Voce"*, in *Letteratura italiana. Storia e testi*, IX, 1: *Il 900. Dal decadentismo alla crisi dei modelli*, Roma-Bari, Laterza, 1976, pp. 59-117.
- ID., *Carlo Michelstaedter*, in *Letteratura italiana Laterza*, vol. 57: *Gli esordi del Novecento e l'esperienza della "Voce"*, Roma-Bari, Laterza, 1976, pp. 103-114; poi, ampliato, in *Il Novecento. Apparati ideologici, ceto intellettuale, sistemi formali nella letteratura italiana contemporanea*, Torino, Loescher, 1981, vol. I, pp. 217-223.
- CLAUDIO MAGRIS, *Carlo Michelstaedter. Il viaggio difficile*, in «Mondoperaio», XL, 4, aprile 1987, pp. 112-113.
- ID., *Il poeta-filosofo malato d'assoluto*, in S. CUMPETA – A. MICHELIS (a cura di), *Eredità di Michelstaedter*, op. cit., pp. 39-41.
- LUIGI ANTONIO MANFREDA, *Critica del valore. Su tempo e linguaggio in Michelstaedter*, in «Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici», nn. 1-2, agosto 1987, pp. 129-139.
- ID., *Tempo e redenzione. Linguaggio etico e forme dell'esperienza da Nietzsche a Simone Weil*, Milano, Jaca Book, 2001, pp. 45-67.
- CRISTINA MARANGON, *Il fiore dell'atto. L'orizzonte dell'escatologia ebraica nel pensiero di Carlo Michelstaedter*, in «Studi Goriziani», LXXXVII-LXXXVIII, 1998, pp. 151-178.
- DANIELA MARCHESCHI, *La persuasione e il dileguare dell'illusione del tempo. Note a Carlo Michelstaedter*, in «Letteratura italiana contemporanea», IV, 1983, n. 10, pp. 17-38.
- BIAGIO MARIN, *Ricordo di Carlo Michelstaedter*, in ID., *Inediti triestini*, Trieste 1956, pp. 49-54; poi in «Studi goriziani», XXXII, luglio-dicembre 1962, pp. 101-107.

- ANTONIO MARTUSCELLI, *I sentieri del giorno e della notte. La "disonestà tragica" di Michelstaedter*, in «Studi filosofici. Annali del Dipartimento di Filosofia e politica dell'Istituto Universitario Orientale», 2002-2003, 25-26, pp. 195-216.
- FERRUCCIO MASINI, *Carlo Michelstaedter. Ipotesi di lettura*, in «Dimensioni», Nuova serie, IX, 30, marzo 1984, pp. 51-54.
- DAVID MICHELETTI, *Platone a partire da Michelstaedter*, in CARLO MICHELSTAEDTER, *L'anima ignuda nell'isola dei beati. Scritti su Platone*, Reggio Emilia, Diabasis, 2005, pp. 145-206.
- ANGELA MICHELIS, *Riflessioni sul pensiero e la vita di Carlo Michelstaedter*, in «Studi Goriziani», LXXXVII-LXXXVIII, 1998, pp. 379-388.
- ID., *Carlo Michelstaedter: limite e giustizia, soglia iperbolica e mancanza costitutiva dell'esistenza umana*, in «Quaderni della Fondazione Centro Studi Augusto Del Noce», 2005-2006, pp. 293-303.
- PAULA MICHELSTAEDTER-WINTELER, *Appunti per una biografia di Carlo Michelstaedter*, in Appendice a S. CAMPAILLA, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, Bologna, Pàtron, 1973, pp. 147-164.
- FULVIO MONAI, *L'espressionismo spontaneo di Michelstaedter pittore*, in «Studi goriziani», LV-LVI, gennaio-dicembre 1982, pp. 105-112.
- GIULIANA MORANDINI, *Le cose ch'io vidi nel fondo del mare. Liriche e pensieri di Carlo Michelstaedter*, in ID., *Da te lontano. Cultura triestina tra '700 e '900*, Trieste, Dedolibri, 1989, pp. 189-292.
- TEODORICO MORETTI-COSTANZI, *Significato di una metafisica*, in «La fiera letteraria», VII, 28, 13 luglio 1952, p.4; poi come *Il personalismo di Carlo Michelstaedter*, in Appendice a ID., *Meditazioni inattuali sull'Essere e il senso della vita*, Edizioni Arte e Storia, Roma 1953, p.135-139; ora in ID., *Opere*, a cura di Edoardo Mirri e Marco Meschini, Milano, Bompiani, 2009, pp. 2083-2088.
- ID., *Un esistenzialista ante-litteram: Carlo Michelstaedter*, in AA. VV., *L'esistenzialismo*, a cura di Louis Pelloux, Roma, Studium, 1943, pp. 159-172; ora in ID., *Opere*, op. cit., pp. 2071-2082.
- ANCO MARZIO MUTTERLE, *Carlo Michelstaedter*, in «Ateneo Veneto» VI, 1968, n. 2, pp. 447-452.
- PIER PAOLO OTTONELLO, *Michelstaedter*, in ID., *Antiaccademici e maledetti, o la consumazione della filosofia*, Venezia, Marsilio, 2004, pp. 55-67.
- GIOVANNI PAPINI, *Un suicidio metafisico*, in «Il resto del Carlino», 5 novembre 1910; poi come *Carlo Michelstaedter*, in ID., *Ventiquattro cervelli*, Ancona, Puccini, 1912; rist., Milano, Studio Editoriale Lombardo, 1917, pp. 170-176; ancora in ID., *Gli amanti di Sofia*, Firenze, Vallecchi, 1932; ora in ID., *Tutte le opere*, nel volume *Filosofia e letteratura*, Milano, Mondadori, 1961, pp. 817-822.
- CAMILLO PELLIZZI, *Carlo Michelstaedter*, in «Italia letteraria», I, 5, novembre 1923, pp. 1-2; poi compreso in *L'eroe di un errore*, in ID., *Gli spiriti della vigilia. Carlo Michelstaedter, Giovanni Boine, Renato Serra*, Firenze, Vallecchi, 1924, pp. 19-85.
- ROSALIA PELUSO, *Violenza dell'educazione e filosofia della violenza: Socrate e Michelstaedter*, in «Studi Goriziani», XCI-XCII, 2000, pp. 113-122.

- ID., *Abitare la leggerezza: note su Michelstaedter*, in «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche – Società nazionale di scienze, lettere e arti di Napoli», vol. 93, 2002, pp. 6-21.
- ANTONELLO PERLI, *L'Essere e il nulla nella poesia di Michelstaedter*, in «Esperienze letterarie», XXVII, 2, 2000, pp. 3-27.
- ID., *«Da Trieste a Firenze». Michelstaedter e la cultura italiana del primo Novecento*, in «Metodi e ricerche», 2001, 2, pp. 37-58.
- ID., *L'Essere e il nulla nella poesia di Michelstaedter*, in «Esperienze letterarie», XXVII (2002), 2, pp. 3-27.
- ID., *L'energia latente. Sulle "Primizie" in versi e in prosa di Michelstaedter (1905-1906)*, in «Riscontri», anno 2002, n. 3, luglio-settembre 2002, pp. 9-23.
- PIERO PIERI, *Esorcismo e ironia nella critica del primo Michelstaedter*, in «Il lettore di provincia», IV, 14, 1973, pp. 3-12.
- ANTONIO PIROMALLI, *Carlo Michelstaedter*, in AA. VV., *Orientamenti culturali. I contemporanei*, Milano, Marzorati, 1963, vol. I, pp. 793-809; poi come *Carlo Michelstaedter, la crisi della persona e della cultura*, in *Saggi critici di storia letteraria: Corazzini, Michelstaedter, Pirandello, Croce, Montale, Teotochi Albrizzi, De Sanctis, Carducci, Fogazzaro*, Firenze, Olschki, 1967, pp. 165-181; ancora, rimaneggiato e ampliato, in AA. VV., *Novecento I Contemporanei. Gli scrittori e la cultura letteraria nella società italiana*, Milano, Marzorati, 1979, vol. II, pp. 1556-1579.
- ID., *Carlo Michelstaedter: la Persuasione e la Rettorica*, in «Il Cristallo. Rassegna di varia umanità», anno XI, n. 1, giugno 1969, pp. 9-24.
- ID., *Carlo Michelstaedter. Finzione rettorica e verità assoluta: la caduta dei miti nell'identità di riflessione e vita*, in AA. VV., *Novecento. I contemporanei. Gli scrittori e la cultura letteraria nella società italiana*, Milano, Marzorati, 1979, vol. II, pp. 1556-1596.
- MAURIZIO PISTELLI, *Appunti su Michelstaedter poeta*, in «Otto/Novecento», VII, 1983, 3-4, pp. 139-149.
- ID., *L'opera poetica di Carlo Michelstaedter*, in «Gli annali. Università per gli stranieri. Perugia», 7, gennaio 1986, pp. 165-192.
- LUCIA POLISENA, *Il tramonto-aurora di Nietzsche e di Michelstaedter*, in «Letteratura italiana contemporanea», VII, 18, 1986, pp. 289-313.
- QUIRINO PRINCIPE, *Michelstaedter tragico maestro del dissenso*, in «Iniziativa Isoncina», X, 40, agosto-settembre 1968, pp. 37-43.
- JOACHIM RANKE, *Das Denken Carlo Michelstaedters. Ein Beitrag zur italienischen Existenzphilosophie*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XV, 1, 1961, pp. 101-123; trad.ital. di Dario FAUCCI, *Il pensiero di Carlo Michelstaedter. Un contributo allo studio dell'esistenzialismo italiano*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XLI (1962), 4, pp. 518-539.
- ID., *Existenzialismus und italienische Philosophie. Eine Betrachtung auf der Grundlage des gleichnamigen Werkes von Antonio Santucci*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XII (1963), n. 2, pp. 296-321 (cfr. in particolare pp. 317-321)
- MARIA ADELAIDE RASCHINI, *Note su Carlo Michelstaedter*, in «Giornale di metafisica», XIV, 5, settembre-ottobre 1959, pp. 658-676.

- FRANCESCA RIZZO, *Carlo Michelstaedter lettore di Hegel*, in «Filosofia e società», IV, 1976, 17-18, pp. 65-102; poi, con modifiche, col titolo di *Michelstaedter e Hegel*, in Id., *Da un secolo all'altro. Figure e problemi della filosofia italiana tra Otto e Novecento*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1994, pp. 155-175.
- GIUSEPPE ANTONIO ROGGERONE, *La tragedia della retorica. Carlo Michelstaedter*, in Id., *Da Kant a oggi, scritti vari di storia della filosofia*, Lecce, Micella, 1967, pp. 277-291.
- LAURA SANÒ, *Persuasione e violenza nel pensiero di Carlo Michelstaedter*, in «Iride», 18 (44), gennaio-aprile 2005, pp. 41-62.
- NATALINO SAPEGNO, *Compendio di storia della letteratura italiana*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, vol. III, pp. 419-424.
- TIZIANO SALARI, *Sotto il vulcano, studi su Leopardi e altro*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, pp. 227-249.
- EMANUELE SEVERINO, *Il caso Michelstaedter fra pensiero e poesia*, in «Corriere della sera», 16 giugno 1982; poi in Id., *La strada*, Milano, Rizzoli, 1983, pp. 244-247; nuova ediz., ivi, 2008, pp. 243-247.
- Id., *Carlo Michelstaedter. Discepolo infedele di Parmenide*, in «Mondoperaio», XL, 4, aprile 1987, pp. 114-115.
- UGO SPIRITO, recensione a *La persuasione e la retorica*, in «Giornale critico della filosofia italiana», I, 1922, 3, pp. 395-404; poi come *Carlo Michelstaedter*, in Id., *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Firenze, Le Monnier, 1930, pp. 241-254; Roma, Bulzoni, 1974, pp. 211-221.
- VITTORIO STELLA, *Spunti di critica e di estetica nella formazione di Michelstaedter (1906-1908)*, in «Itinerari», XVIII, 1979, 3, pp. 19-48.
- GIUSEPPE STELLARDI, *Perché leggere Michelstaedter?*, in «Studi di Italianistica nell'Africa australe», 17 (2004), n. 2, pp. 44-65.
- GIOVANNA TAVIANI, *Contro la «rettorica»: per un'attualizzazione del pensiero di Carlo Michelstaedter*, in «Allegoria», 26, maggio-agosto 1997, pp. 27-40.
- ANTONIO TESTA, *Il pensiero di Carlo Michelstaedter*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXXIV, 1955, III serie, fasc. 3, pp. 325-345.
- ADRIANO TILGHER, *Carlo Michelstaedter*, in «La stampa», 23 dicembre 1922, p.3; poi in Id., *Ricognizioni. Profili di scrittori e movimenti spirituali contemporanei italiani*, Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1924, pp. 92-102; ancora, leggermente modificato nel finale, come *Carlo Michelstaedter o la Persuasione contro la Rettorica*, in Id., *Filosofi e moralisti del Novecento*, Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1932, pp. 295-304.
- ROSITA TORDI, *Carlo Michelstaedter*, in *Letteratura italiana contemporanea*, diretta da Gateano Mariani e Mario Petrucciani, Roma, Lucarini, 1979, vol. I, pp. 715-731.
- Id., *Tensioni tra "pubblico" e "privato" nell'opera di Carlo Michelstaedter*, in Id., *Il diadema di Thoth. Itinerari per una "diversa" esplorazione del reale nella letteratura italiana del primo Novecento*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1981, pp. 53-78.
- Id., *La volontà come rischio. La poesia della logica di Carlo Michelstaedter*, in «Galleria», XXXV, 5-6, settembre-dicembre 1985, pp. 227-242.
- Id., *Nella Mitteleuropea alle soglie del secolo. Il caso Michelstaedter*, in Id., *Gli occhi dell'idolo: ascendenze nietzscheane nella poesia italiana del primo Novecento*, Roma, Bulzoni, 1992, pp. 23-55

ANTONIO VERRI, *Michelstaedter oggi*, in «L'albero», XXXVIII, 71-72, 1984, pp. 35-55.

5. Michelstaedter in musica

SERGIO CAMMARIERE, *Dalla pace del mare lontano*, Emi Music Italy, 2002 – 1CD [il disco è quasi per intero ispirato all'opera di Michelstaedter, ed è stato scritto da Cammariere in collaborazione con ROBERTO KUNSTLER].

GIULIO NERINI, *Il volo della crisalide. Dedicato a Carlo Michelstaedter*, Duplison, 2006 – 1CD [si tratta di undici composizioni musicali di Giulio Nerini accompagnate da liriche di Michelstaedter interpretate da voci recitanti].

6. Altre opere citate nel testo

ANGELO ARA, CLAUDIO MAGRIS, *Trieste. Un'identità di frontiera*, Torino, Einaudi, 1982; 2^a ediz., ivi, 1987; 3^a ediz., ivi, 2007.

ROLAND BARTHES, *L'ancienne rhétorique* (1970), trad. ital. di P. Fabbri, *La retorica antica*, Milano, Bompiani, 1980; nuova ediz., ivi, 2000.

MASSIMO CACCIARI, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli, 1976.

ID., *Salvezza che cade. Saggio sulla questione della tecnica in M. Heidegger*, in «Il Centauro», 6, settembre-dicembre 1982, p. 71.

ALBERT CAMUS, *L'homme revolté*, Paris, Gallimard, 1951; trad. ital. di L. Magrini, *L'uomo in rivolta*, Milano, Bompiani, 1981.

GUIDO CERONETTI, *L'ebreo moderno*, in *Qohélet o l'Ecclesiaste*, Torino, Einaudi, 1980 (1970), pp. V-XII.

GUIDO CERONETTI, *Qohélet poema ebraico*, in *Qohélet o l'Ecclesiaste*, cit., pp. XIII-XXIX.

GIORGIO COLLI, *La sapienza greca*, Milano, Adelphi, 1977-1980, 3 voll. (nuova ediz., ivi, ma in altra collana, 1990-1993).

GABRIELE D'ANNUNZIO, *L'innocente* [1892], Milano, Mondadori, 1979.

MASSIMO DONÀ, *Follia e verità del divenire. Il pensiero di Emanuele Severino*, in G. MICHELI – C. SCILIRONI [a cura di], *Filosofi italiani contemporanei*, Padova, Cleup, 2004, pp. 57-94; poi in E. SEVERINO, *Volontà, fede e destino*, a cura di D. Grossi, Milano, Mimesis, 2008, pp. 11-53.

FEDOR DOSTOEVSKIJ, *I demòni*, trad. ital. di G. Pacini, Milano, Feltrinelli, 2000.

ADRIANO FABRIS – ANTONIO CIMINO, *Heidegger*, Roma, Carocci, 2009.

MICHEL FOUCAULT, *L'ordre du discours* (1970), trad. ital. di A. Fontana, *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi, 1972; nuova ediz., *L'ordine del discorso e altri interventi*, ivi, 2004.

ERICH FROMM, *The Anatomy of Human Destructiveness*, New York, Rinehart & Winston, 1973; trad. ital. di S. Stefani, *Anatomia della distruttività umana*, Milano, Mondadori, 1975; nuova ediz., ivi, 1983.

- ID., *To Have or to Be?*, New York, Harper & Row, 1976; trad. ital. di F. Saba Sardi, *Avere o essere?*, Milano, Mondadori, 1977; nuova ediz., ivi, 2001.
- UMBERTO GALIMBERTI, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, Torino, Marietti, 1975; ora in ID., *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- ID., *Linguaggio e civiltà. Analisi del linguaggio occidentale in Heidegger e Jaspers*, Milano, Mursia, 1977; ora in ID., *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- ID., *Psichiatria e fenomenologia*, Milano, Feltrinelli, 1979; nuova ediz., ivi (ma in altra collana) 2006.
- ID., *Il corpo. Antropologia, psicoanalisi, fenomenologia*, Milano, Feltrinelli, 1983; nuova ediz., ivi (ma in altra collana) 2003.
- ID., *Invito al pensiero di Heidegger*, Milano, Mursia, 1986.
- ID., *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- JOHANN WOLFGANG GOETHE, *Die Wahlverwandtschaften*; trad. ital. di C. Baseggio, *Le affinità elettive*, Milano, Rizzoli, 1978.
- JEAN GRANIER, *Nietzsche*, Paris, PUF; trad. ital. di A. Serra, *Nietzsche*, Milano, Feltrinelli, 1984.
- ERNESTO GUIDORIZZI, *L'Italia, Goethe e la natura. La critica letteraria italiana*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1980.
- GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807); trad. ital. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1976, 2 voll.; nuova ediz. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008, 2 voll.
- ID., *Wissenschaft der Logik* (1812-1816); trad. ital. di A. Moni, *Scienza della logica*, Roma-Bari, Laterza, 1981.
- ID., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. ital. di B. Croce, Roma-Bari, Laterza, 1978.
- MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927; trad. ital. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Torino, Utet, 1978.
- ID., *Was ist Metaphysik?*, Bonn, Cohen, 1929; poi Frankfurt a. M., 1969; trad. ital. di A. Carlini, *Che cos'è la metafisica?*, Firenze, La Nuova Italia, 1969.
- ID., *Brief über den "Humanismus"* (1947); trad. ital. di A. Bixio e G. Vattimo, *Lettera sull'umanismo*, Torino, SEI, 1975.
- ID., *Holzwege*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1950; trad. ital. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, Firenze, La nuova Italia, 1968.
- ID., *Was heisst Denken?*, Tübingen, Niemeyer, 1971; trad. ital. di U. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Milano, SugarCo, 1979.
- ID., *Sull'essenza della verità*, trad. ital. a cura di U. Galimberti, Brescia, La Scuola, 1973.
- ID., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1959; trad. ital. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976.
- ID., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959; trad. ital. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia, 1973-1979.

- ID., *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959; trad. ital. di A. Fabris, *L'abbandono*, Genova, Il melangolo, 1983.
- EUGEN HERRIGEL, *Zen in der Kunst des Bogenschiessens*, Barth; trad. ital. di G. Bemporad, *Lo zen e il tiro con l'arco*, Milano, Adelphi, 1981.
- Il libro del profeta Isaia*, trad. ital. a cura di G. Ceronetti, Milano, Adelphi, 1981.
- EUGÈNE IONESCO, *La lezione*, in ID., *Teatro*, Milano, Mondadori, 1961 pp. 69-105.
- KARL JASPERS, *Philosophie*, Berlin, Springer Verlag, 1932; trad. ital. di U. Galimberti, *Filosofia*, Torino, Utet, 1977.
- SÖREN KIERKEGAARD, *Sygdommen til Döden*; trad. ital. di M. Corsen, *La malattia mortale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965 (1947).
- GIACOMO LEOPARDI, *Operette morali*, Torino, Einaudi, 1976.
- KONRAD LORENZ, *L'anello di re Salomone*, trad. ital. di L. Schwarz, Milano, Adelphi, 1967; poi Milano, Mondadori, 1975.
- KARL LÖWITH, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960; trad. ital. di C. Cases e A. Mazzone, *Saggi su Heidegger*, Torino, Einaudi, 1974.
- THOMAS MANN, *Die Geschichte Jakobs* (1933); trad. ital. di B. Arzeni, *Le storie di Giacobbe*, Milano, Mondadori, 1980.
- THOMAS MANN, *Der Junge Joseph* (1934); trad. ital. di B. Arzeni, *Il giovane Giuseppe*, Milano, Mondadori, 1981.
- ALESSANDRO MANZONI, *I promessi sposi. Storia milanese del secolo XVII* (1840), Messina-Firenze, D'Anna, 1973.
- HERBERT MARCUSE, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1964; trad. ital. di L. Gallino e T. Gianì Gallino, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi, 1967; nuova ediz., ivi (ma in altra collana), 1999.
- MARSHALL MCLUHAN, *Understanding Media*, New York, McGraw & Hill, 1964; trad. ital. di E. Capriolo, *Gli strumenti del comunicare*, Milano, Il Saggiatore, 1967; nuova ediz., ivi, 2008.
- JACQUES MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Gallimard, 1970; trad. ital. di A. Busi, *Il caso e la necessità*, Milano, Mondadori, 1970; nuova ediz., ivi, 2001.
- EUGENIO MONTALE, *L'opera in versi*, a cura di G. Contini e R. Bettarini, Torino, Einaudi, 1980.
- TEODORICO MORETTI-COSTANZI, *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Meschini, Milano, Bompiani, 2009.
- SALVATORE NATOLI, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Milano, Feltrinelli/Bocca, 1981.
- FRIEDRICH NIETZSCHE, *Die fröliche Wissenschaft* (1882); trad. ital. di F. Masini, *La gaia scienza*, in «Opere di F. Nietzsche», vol. V, 2, Milano, Adelphi, 1967, pp. 11-276.
- ID., *Also sprach Zarathustra. Ein Büch für Alle und Keinen* (1883-1885); trad. ital. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in «Opere di F. Nietzsche», vol. VI, 1, Milano, Adelphi, 1968.
- ID., *Zür Genealogie der Moral* (1887); trad. ital. di F. Masini, *Genealogia della morale*, in «Opere di F. Nietzsche», vol. VI, 2, Milano, Adelphi, 1968, pp. 211-367.

- ID., *Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophirt* (1889); trad. ital. di F. Masini, *Crepuscolo degli idoli. Ovvero: come si filosofa col martello*, in «Opere di F. Nietzsche», vol. VI, 3, Milano, Adelphi, 1970, pp. 51-163.
- ID., *Frammenti postumi 1887-1888*, trad. ital. di S. Giametta, in «Opere di F. Nietzsche», vol. VIII, 2, Milano, Adelphi, 1971.
- CESARE PAVESE, *Il mestiere di vivere (Diario 1935-1950)*, Torino, Einaudi, 1952; poi Milano, Il Saggiatore, 1972; nuova ediz., a cura M. Guglielminetti e L. Nay, Torino, Einaudi, 1990; 5^a ediz., ivi (ma in altra collana), 2006.
- GIORGIO PENZO, *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, seconda ediz., Bologna, Pàtron, 1981.
- ID., *Invito al pensiero di Stirner*, Milano, Mursia, 1996.
- CHAIM PERELMAN, *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris, Vrin, 1977; trad. ital. di M. Botto e D. Gibelli, *Il dominio retorico. Retorica e argomentazione*, Torino, Einaudi, 1981; nuova ediz., ivi, 2001.
- ARNALDO PETTERLINI, *La notte della ragione. Razionalità formale e valore in Max Weber*, Venezia, Marsilio, 1979
- LUIGI PIRANDELLO, *Enrico IV*, in ID., *Maschere nude*, Milano, Mondadori, 1981, vol. I, pp. 291-371.
- PLATONE, *Teeteto*, trad. ital. di C. Mazzarelli, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1991, pp. 191-260.
- PLATONE, *Gorgia*, trad. ital. di G. Reale, in Platone, *Tutti gli scritti*, op. cit., pp. 859-936.
- PLATONE, *La Repubblica*, trad. ital. di F. Sartori, in ID., *Opere*, Roma-Bari, Laterza, 1974, vol. II, pp. 121-445.
- I presocratici. Frammenti e testimonianze*, trad. ital., introduzione e note di A. Pasquinelli, Torino, Einaudi, 1976.
- I presocratici*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2006.
- GIULIO PRETI, *Retorica e logica. Le due culture*, Torino, Einaudi, 1968.
- Qohélet o l'Ecclesiaste*, a cura di G. Ceronetti, Torino, Einaudi, 1980.
- IVOR ARMSTRONG RICHARDS, *The Philosophy of Rhetoric*, London, Oxford University Press, 1936; trad. ital., *La filosofia della retorica*, Milano, Feltrinelli, 1967.
- MARIO RUGGENINI, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente*, Roma, Bulzoni, 1977.
- ARTHUR SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, trad. ital. di G. Briantese, Torino, Utet, 2 voll. (in corso di stampa).
- EMANUELE SEVERINO, *La struttura originaria*, Brescia, La Scuola, 1958. Nuova edizione ampliata, Milano, Adelphi, 1981.
- ID., *Per un rinnovamento nell'interpretazione della filosofia fichtiana*, Brescia, La Scuola, 1960; poi in ID., *Fondamento della contraddizione*, Milano, Adelphi, 2005, pp. 293-424.
- ID., *Studi di filosofia della prassi*, Milano, Vita e Pensiero, 1962. Nuova edizione ampliata, Milano, Adelphi, 1984.
- ID., *Essenza del Nichilismo*, Brescia, Paideia, 1972. Nuova edizione ampliata, Milano, Adelphi, 1982; rist., ivi (ma in altra collana), 1995.

- ID., *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Roma, Armando, 1978. Seconda edizione ampliata e riveduta, ivi, 1981. Nuova edizione, Milano, Rizzoli, 2009.
- ID., *Destino della necessità*. Milano, Adelphi, 1980.
- ID., *La strada*, Milano, Rizzoli, 1983; nuova ediz., ivi, 2008.
- ID., *Il destino della tecnica*, Milano, Rizzoli, 1988; nuova ediz., ivi, 2009.
- ID., *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, Milano, Rizzoli, 1989; nuova ediz., ivi, 2006.
- ID., *L'anello del ritorno*, Milano, Adelphi, 1999.
- ID., *Discussione sulla tecnica*, in «Teoria», 2004, 24 (1), pp. 5-27.
- ID., *Scuola e tecnica*, con una Introduzione di Renato Rizzi, Parma, Monte Università Parma Editore, 2005.
- ID., *L'identità della follia. Lezioni veneziane*, a cura di G. Brianese, G. Goggi, I. Testoni, Milano, Rizzoli, 2007.
- ID., *L'etica del capitalismo e lo spirito della tecnica*, Milano, Alboversorio, 2008.
- ID., *Il caso, il divino, la tecnica: variazioni dello stesso tema*, in «Kos. Cultura, medicina, scienze umane», anno XXV, n. 266, luglio-agosto 2008 (anno II, n. 9, Nuova serie), Milano, Editrice San Raffaele, 2008, pp. 24-32.
- ID., *L'identità del destino. Lezioni veneziane*, a cura di G. Brianese, G. Goggi, I. Testoni, Milano, Rizzoli, 2009.
- SCIPIO SLATAPER, *Il mio Carso* [1912], Milano, Mondadori, 1980.
- MAX STIRNER, *L'Unico e la sua proprietà*, trad. ital. di L. Amoroso, Milano, Adelphi, 1979.
- LEV TOLSTOJ, *Krejerova Sonata*; trad. ital. di E. Bruzzone. *La sonata a Kreutzer*, Milano, Mondadori 1979.
- GIANNI VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 2008¹⁸ (1^a ediz., ivi, 1971).
- FRANCO VOLPI (a cura di), *Guida a Heidegger*, seconda edizione, Roma-Bari, Laterza, 2008.
- RICHARD WAGNER, *Das Rheingold*; trad. ital., con testo a fronte, a cura di G. Manacorda, *L'oro del Reno*, Firenze, Sansoni 1983.
- MAX WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione. Due saggi*, trad. ital. di A. Giolitti, Torino, Einaudi, 1976 (traduce *Politik als Beruf* e *Wissenschaft als Beruf*).
- OTTO WEININGER, *Sesso e carattere. Una ricerca di base*, trad. ital. di G. Fenoglio, riveduta e corretta da F. Maccabruni, con una introduzione di F. Rella, Milano, Feltrinelli/Bocca, 1978.
- MORRIS WEST, *Summer of the Red Wolf*; trad. ital. di A. Mattioli, *Lupo rosso*, Milano, Mondadori, 1983.
- LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, London, Routledge & Kegan Paul; trad. ital. di A. G. Conte. Torino, Einaudi, 1979.
- ID., *On Certainty*, London, Basil Blackwell, trad. ital. di M. Trincherò, *Della certezza*, Torino, Einaudi, 1978.



