



MIMESIS  
VOLTÌ

*Collana diretta da*  
Giuseppe Bianco, Damiano Cantone e Luca Taddio



**CARLO MICHELSTAEDTER**

**DIALOGO DELLA SALUTE**  
**e altri scritti sul senso dell'esistenza**

a cura e con un saggio introduttivo  
di  
**Giorgio Brianese**



© 2009 – 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

AVVERTENZA	p. 7
MICHELSTAEDTER, O LA VERITÀ DELLA SALUTE <i>di Giorgio Brianese</i>	
1. Carlo, il Greco	p. 11
2. Michelstaedter e la retorica	p. 41
3. Il silenzio e i richiami	p. 57
4. Michelstaedter e Nietzsche	p. 77
5. La retorica dei valori	p. 85
6. L'essere, il nulla, la volontà di dominio	p. 107
7. La vita, la morte, la salute	p. 123
NOTA BIOGRAFICA	p. 125
DIALOGO DELLA SALUTE	p. 129
ALTRI SCRITTI	p. 175
BIBLIOGRAFIA	p. 215



## AVVERTENZA

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, Adelphi, Milano 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 istoria 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 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.
- PeR C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica*, edizione critica a cura di S. CAMPAILLA, Milano, Adelphi, 1982.
- 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, Adelphi, Milano 1995, pp. 1-131.
- SCOL *Scritti scolastici*, a cura 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, pp. 625-881.

## AVVERTENZA

Il testo del *Dialogo della salute* riprodotto in questo volume è, di base, quello pubblicato in CARLO MICHELSTAEDTER, *Opere*, a cura di Gaetano Chiavacci, Firenze, Sansoni, 1958, pp. 319-366, che ho però confrontato e corretto tenendo presente l'edizione critica curata da Sergio Campailla (CARLO MICHELSTAEDTER, *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, Milano, Adelphi, 1988, pp. 25-86) e l'edizione curata da Gian Andrea Franchi (CARLO MICHELSTAEDTER, *Il dialogo della salute*, Bologna, Agalev, 1988). Anche gli altri scritti proposti in questo volume provengono dall'edizione "Chiavacci" delle Opere di Michelstaedter (le pagine originali sono indicate, in nota, all'inizio di ciascun brano). I titoli assegnati ai brani sono o di Chiavacci o miei.

Il saggio introduttivo fonde, con modifiche e integrazioni, alcuni scritti che ho dedicato a Michelstaedter tra il 1982 e il 2001 e che hanno visto la luce su riviste o volumi collettanei.

*Essere, nulla e volontà di dominio nel pensiero di Carlo Michelstaedter*, in «Studi goriziani», LV-LVI, gennaio-dicembre 1982, pp. 33-50.

*Essere per il nulla. Note su Michelstaedter e Heidegger*, in «Studi goriziani», LIX, gennaio-giugno 1984, pp. 7-44.

*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.

*Michelstaedter e i Greci. Appunti per un confronto*, in «Studi goriziani», LXXII, 1990, pp. 23-48.

*La "rettorica" dei valori*, in AA. VV., *Valori e Nichilismo*, a cura di E. Severino e G. Trentini, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 34-52.

*Nietzsche e Michelstaedter*, in AA. VV., *Filosofare con Nietzsche*, a cura di G. Penzo e G. Praticò, Roma, FERV, 2002, pp. 11-18.



**GIORGIO BRIANESE**

**MICHELSTAEDTER, O LA VERITÀ DELLA SALUTE**



# 1

## CARLO, IL GRECO

«Ecco qua; sembra che tra loro  
ci sia come una gigantomachia,  
per via della disputa sull'essere  
degli uni contro gli altri»

(PLATONE, *Sofista*, 246 a)

La prima parola de *La persuasione e la retorica* viene pronunciata dalla voce di Sofocle. Ecco, infatti, come parla Elettra nell'epigrafe dell'opera:

μανθάνω δ' ὀθούνεκα  
ἔ ξωρα πᾶσσω κοῦκ ἔμοι προσεικότα<sup>1</sup>,

dichiarando la consapevolezza (che Carlo Michelstaedter fa propria) di agire in un modo che, agli occhi di un mondo condannato alla Rettorica, non può apparire se non come inopportuno e sconveniente.

Inopportuna e sconveniente – un modo come un altro per affermarne la radicale, intransigente inattualità – ha dunque la consapevolezza (e l'ambizione) di essere la scrittura di Michelstaedter: «Io lo so che parlo perché parlo ma che non persuaderò nessuno; e questa è disonestà» (PR, p. 3). Nel suo contenuto come nella sua forma: raccolta di fonti innumerevoli che, attratte nella pagina michelstaedteriana, vivono fuse mirabilmente insieme, divengono parte organica di quell'«unico pensiero»<sup>2</sup> che Michelstaedter

---

1 «So che faccio cose inopportune e a me non convenienti» (PR, p. 1). Cfr. SOFOCLE, *Elettra*, vv. 617-618; trad. ital. di E. CETRANGOLO, in *Il teatro greco. Tutte le tragedie*, a cura di C. DIANO, Firenze, Sansoni, 1970, p. 234.

2 Così, nella prefazione alla prima edizione della *Welt*, si esprime Schopenhauer a proposito della propria filosofia: «A seconda del punto di vista da cui lo si considera, l'unico pensiero che voglio comunicare si mostra come ciò che è stato chiamato metafisica, etica, estetica; in verità, però, esso dovrebbe essere tutte queste cose insieme» (A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. ital. di G. Brianese, Torino, Utet, in corso di stampa). Analogamente, in Michelstaedter, le diverse componenti del pensiero (filosofico e non) vengono sostanziate unitariamente grazie al loro comune radicarsi nell'opposizione incompatibile di Persuasione e Rettorica.

sente di *dover* consegnare alla pagina scritta (e, per ciò, ad un possibile lettore che l'interpreti), poiché «è pur necessario che se uno ha addentato una perfida sorba la risputi» (PR, p. 3). Una unicità di pensiero che dice l'autenticità radicale di una riflessione *filosofica*<sup>3</sup> che è insieme cammino esistenziale e unità inscindibile di pensiero ed essere, in un senso insieme prossimo e lontano dalla celebre sentenza parmenidea: «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι», pensare ed essere sono il medesimo<sup>4</sup>.

L'ampiezza e la varietà del materiale utilizzato e armonicamente inserito dal Goriziano nei propri scritti suggerisce che il cammino solitario<sup>5</sup> di Michelstaedter ha – almeno all'apparenza paradossalmente – non pochi compagni di strada: i Persuasi e, tra loro, anzitutto coloro i quali vengono nominati dallo stesso Michelstaedter nella breve «Prefazione» alla *Persuasione*: Parmenide, Eraclito, Empedocle, Socrate, l'Ecclesiaste, Cristo, Eschilo, Sofocle, Simonide, Petrarca, Leopardi, Ibsen, Beethoven (cfr. PR, pp. 3-4). Ricompare, greco tra i Greci, il nome di Sofocle, ma colpisce, accanto a lui, la presenza numerosa dei pensatori della greicità classica, accanto a quella, più rara, dei moderni.

Piero Pieri, in uno studio magistrale dedicato Michelstaedter<sup>6</sup>, ha osservato che

il rapporto intrattenuto da Michelstaedter col pensiero degli antichi sembra riflettere la stessa ragione filosofica che aveva animato Schopenhauer lettore delle *Upanishads* e Nietzsche presocratico. Modelli antichi e classici sono assunti come fonti esemplari per confutare le false idee che dominano la cultura contemporanea [...]. Gli autori ricordati sono dei classici e insieme dei contemporanei perché la loro domanda di assoluto può ancora offrire all'uomo moderno la via della salvezza. Essi hanno cercato l'oggetto finale della natura umana sottraendosi ai fantasmi e al carattere illusivo dei fatti che organizzano

---

3 «Sì, tu eri e sei rimasto un filosofo: in quell'accezione prima e letterale del termine che tutti impariamo a scuola, e che tu, a differenza di noi, non hai fatto in tempo a dimenticare» (R. DE MONTICELLI, *Il richiamo della persuasione. Lettere a Carlo Michelstaedter*, Genova, Marietti, 1988, p. 87).

4 PARMENIDE, fr. 3.

5 Cfr. *Poesie*, p. 35: «Se camminando vado solitario / per campagne deserte e abbandonate».

6 Cfr. P. PIERI, *La scienza del tragico. Saggio su Carlo Michelstaedter*, Bologna, Cappelli, 1989, un corposo volume che fa seguito a *La differenza ebraica. Ebraismo e greicità in Michelstaedter*, Bologna, Cappelli, 1984 (nuova ediz. ampliata, col titolo *La differenza ebraica. Greicità, tradizione e ripetizione in Carlo Michelstaedter*, Bologna, Pendragon, 2002), e che, per la vastità del respiro e la pertinenza dell'approccio ermeneutico si pone ancora oggi come un punto di riferimento ineludibile per chiunque intenda confrontarsi con la figura del Goriziano.

la materialità del reale. Ricorrendo alla loro autorità, Michelstaedter può così esercitare la sua critica nei confronti di ogni forma antica e moderna di servitù. Autori ed esperienze appartenuti ai secoli passati possono ancora aggredire e nuovamente stimolare la coscienza dei contemporanei<sup>7</sup>.

Gli antichi si ergono a maestri dei contemporanei, emergono dal magma<sup>8</sup> della scrittura michelstaedteriana, facendosi portavoce dell'istanza radicale (e ineludibile) della Persuasione.

Un'operazione spontanea, seguendo lo svolgersi della quale il lettore rimane colpito dalla presenza reiterata della scrittura greca (nelle pagine della *Persuasione* e, più ancora, in quelle delle *Appendici critiche*). Né basta a spiegarla l'occasione dello scritto principale di Michelstaedter – il suo essere, cioè, nato come dissertazione di laurea, bisognoso perciò di attestare una almeno adeguata conoscenza della cultura classica da parte del candidato. Non basta, perché il lettore della *Persuasione* sa bene quanto lontana sia questa tesi di laurea da qualsiasi forma di più o meno artefatta deferenza nei confronti del potere accademico e delle sue convenienze<sup>9</sup>. È, quella di Carlo Michelstaedter, una tesi di laurea che non concede alcuno spazio all'accademia e getta il lettore in un vortice nel quale ne va della vita stessa e della propria *salute*.

Una tesi nella quale, inoltre, quella fusione delle fonti alla quale ho fatto poc'anzi riferimento, risulta particolarmente efficace e significativa anzitutto in riferimento alle parole dei Greci. Tanto che si ha spesso l'impressione che a Michelstaedter il linguaggio dei Greci sia come connaturato, quasi la forma più adatta di espressione di un pensiero sempre sul punto di

---

7 P. PIERI, *La scienza del tragico*, op. cit., pp. 112-113.

8 Sergio Campailla, riferendosi alle pagine della *Persuasione*, ha sottolineato giustamente «il carattere, per così dire, magmatico e fluido dell'opera concepita sotto l'urgenza interiore, senza il successivo ricorso ad una retorica delle convenzioni letterarie e linguistiche» (S. CAMPAILLA, «Introduzione» a *PeR*, p. 28).

9 «*La persuasione e la retorica* è una tesi di laurea. Vale la pena di riproporre questo dato, per avere ben chiari l'occasione (scolastica) in cui tale lavoro nasce, l'età dell'autore (i ventitré anni), il pubblico a cui direttamente si rivolge (una commissione di professori): è opportuno ricordarlo perché l'opera tende in direzione opposta, a farlo dimenticare, e perché aiuta a misurare la sproporzione – solleci-tandoci a svolgerne le implicazioni – tra la richiesta e l'offerta, tra la circostanza e i fini prefissi, tra l'acerbità dei tempi e la maturità dei risultati». (S. CAMPAILLA, «Introduzione», in *PeR*, p. 11). Leggere Michelstaedter, anche per questo, «significa accettare una sfida. Non c'è agio nella sua opera per un lettore che voglia concedersi l'abbandono della degustazione» (F. MUZZIOLI, *Michelstaedter*, Lecce, Milella, 1987, p. 7). E anche per questo Pier Paolo Ottonello inserisce Michelstaedter tra gli *Antiaccademici e maledetti* (Venezia, Marsilio, 2004, pp. 55-67).

travolgere ogni barriera linguistica e metalinguistica. Si ha la sensazione, insomma, che il Goriziano parli greco anche quando parla nella propria lingua<sup>10</sup>, e che anche per questo riesca a dare armonica collocazione alle parole dei Padri del pensiero occidentale, perché «parla il loro linguaggio, sì che perfino il greco è quasi più dell'italiano sulla sua bocca»<sup>11</sup>. Non per caso, come è stato notato, «nel corso dell'ultimo anno, impegnato dalla tesi di laurea», Michelstaedter «leggeva continuamente il suo Platone e la lingua greca era diventata il suo metalinguaggio. Nell'esasperata solitudine in cui viveva, le voci di Socrate, di Fedro, di Fedone, di Gorgia, degli altri personaggi platonici popolavano i suoi silenzi così da creare una familiarità»<sup>12</sup>.

- 
- 10 Ammesso e non concesso che Michelstaedter abbia una propria lingua. Laura Furlan, opportunamente, scrive che «la lingua di Michelstaedter, soprattutto quando essa diventa mezzo espressivo dei pensieri e dei sentimenti più sinceri ed immediati, come nelle lettere o nelle poesie, può essere definita come il risultato dell'interazione continua tra le due forme di plurilinguismo [interno ed esterno], che il giovane vive e sperimenta» (L. FURLAN, *Carlo Michelstaedter. L'essere straniero di un intellettuale moderno*, Trieste, Lint, 1999, p. 250. Cfr. inoltre, in quello stesso volume, cfr. il § 4 dell'«Introduzione»: «Il confronto con la lingua dell'altro», pp. 26-31).
- 11 GIOVANNI GENTILE, *Carlo Michelstaedter. La persuasione e la retorica*, in «La critica», XX, 4, 20 novembre 1922; ora in Id., *Opere complete. LII-LV. Frammenti di storia della filosofia. Parte terza: Saggi critici da «La critica»*, Firenze, Le Lettere 1999, p. 991. Cfr. inoltre D. DE LEO, *Michelstaedter filosofo del "frammento"*, Lecce, Milella, 2004, pp. 13-14, secondo la quale «il ricorso al pensiero e alla lingua greca non è mero espediente intellettuale per Michelstaedter, ma è il tentativo, nel ricongiungersi alla sapienza antica, di rintracciare la via della persuasione. Il filosofo goriziano non cita soltanto i passi dei filosofi greci, ma parla il greco, e attraverso essi tesse la trama di una filosofia che non ha tempo». Altrove, la studiosa ha osservato che Michelstaedter acquisisce e fa propri «risultati di filosofie diverse, dando vita ad un'opera di rideterminazione concettuale e semantica, complessa sintesi di un pensiero che risulta essere incomprensibile fuori dalle traiettorie culturali dell'epoca» (D. DE LEO, *Mistero e persuasione in Carlo Michelstaedter. Passando da Parmenide ed Eraclito*, Lecce, Milella, 2003, p. 30).
- 12 S. CAMPAILLA, *Della salute ovvero della malattia*, in DS, p. 11. Anche Antonio Piromalli ha rilevato che «soprattutto la mescolanza di greco e italiano (il Michelstaedter scriveva direttamente in lingua greca, componeva apologhi, esprimeva concetti, chiariva in termini greci ecc.) diventa costitutiva dell'atteggiamento mentale di Michelstaedter esercitatosi sui testi fondamentali dei presocratici e portato alla verifica continua dei termini non ancora, in questi testi antichi, mistificati». (A. PIROMALLI, *Michelstaedter*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, p. 83). Gli scritti che Michelstaedter ha dedicata all'interpretazione dei dialoghi platonici sono disponibili in C. MICHELSTAEDTER, *L'anima ignuda nell'isola dei beati. Scritti su Platone*, a cura di D. Micheletti, Reggio Emilia, Diabasis, 2005.

Anche per questo quello di Michelstaedter e i Greci è un binomio che segna in modo determinante e inconfondibile l'itinerario di pensiero e lo stile della scrittura del Goriziano. Nei confronti di un pensatore come Michelstaedter vale certamente l'esigenza di «ricercare quali siano gli elementi costitutivi» della sua filosofia, quali siano «le fonti filosofiche dalle quali egli trae ispirazione, quale il modo in cui vengono filtrate attraverso la particolare sensibilità dell'autore»<sup>13</sup>. Ma – si ribadisca – conta soprattutto collocare tali fonti nel contesto in cui Michelstaedter le utilizza “liberamente”<sup>14</sup>, quasi riforgiandole e assegnando loro un significato il più delle volte interamente asservito all'esigenza di comunicare l'autentica Persuasione. Michelstaedter non affronta i pensatori, con i quali volta per volta ha a che fare, con l'intento di ricostruire in modo “obiettivo” (qualsiasi cosa ciò possa voler dire) il loro pensiero; egli tenta, piuttosto, di lasciare che in essi parli spontanea la voce della Persuasione, prova ad evocare e a sviluppare, per mezzo delle loro parole (che però, a questo punto, non sono già più “loro”, bensì espressione della Persuasione stessa) un pensiero che non sia più quello delle «cornacchie nel loro volo pesante», bensì quello del «falco» che, «nello slancio del suo volo, stabile il corpo, batte equamente le ali, e si leva sicuro verso l'alto» (PR, p. 47). Non più, in altri termini, il pensiero della retorica ripetitiva e incerta, bensì quello della persuasione, nella quale l'uomo, così come il falco nel suo volo, «mantiene in ogni punto l'equilibrio della sua persona» e rende attuale la parmenidea «vicinanza delle cose più lontane» (PR, p. 48)<sup>15</sup>.

13 L. SEMERARO, *Lo svuotamento del futuro. Note su Michelstaedter*, Lecce, Milella, 1986, p. 7.

14 Mario Fortunato ha sottolineato «l'illimitata libertà, quasi l'irrispettosa tracotanza con cui Michelstaedter si serve del patrimonio dei presocratici, dei grandi tragici greci e della tradizione biblico-sapienziale piegandolo completamente all'esigenza di incastonare frammenti e versi nel contesto del proprio discorso» (M. FORTUNATO, *Aporie della decisione. Separatezza del soggetto e saggismo filosofico da Weininger e Michelstaedter ad Adorno*, Milano, Guerini e Associati, 1996, p. 36).

15 Michelstaedter si riferisce in questa pagina al frammento 4,1 di Parmenide, che cita in greco: «λεῦσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως». Angelo Pasquinelli lo traduce così: «Ma guarda tuttavia come le cose tra loro distanti sono invece per opera della mente saldamente unite» (*I presocratici. Frammenti e testimonianze*, Torino, Einaudi, 1976, p. 229) e commenta: «Il senso del frammento è l'affermazione della presenza dell'essere come assolutamente continuo: gli ὄντα, che la δόξα deve spiegare nella loro genesi e nella loro distinzione, se visti con l'occhio della verità “confinano” tra di loro, perdono gli intervalli che li separano, rientrano come elementi indifferenti nel continuo [...]. Parmenide trova nella molteplicità stessa la presenza dell'essere che annulla le distinzioni e la

Detto questo, tuttavia, viene da chiedersi se sia possibile cogliere in modo più determinato la prossimità (o, eventualmente, la distanza) tra Carlo Michelstaedter e i Greci. È possibile dare una forma definita al dialogo che il Goriziano ha costantemente intessuto con il pensiero delle origini e allo «statuto presocratico della *Persuasione*»?<sup>16</sup> A me pare non solo lecito, ma doveroso, porre questi interrogativi, anche in considerazione della relativa facilità con la quale, spesso, i critici hanno liquidato la questione. Si potrà non riuscire a ricostruire analiticamente le forme del dialogo intessuto da Michelstaedter con i Greci, ma almeno se ne potranno delineare i tratti di fondo, evidenziando in modo particolare *l'intenzione* del pensiero michelstaedteriano di collocarsi in una prossimità essenziale con il pensiero delle origini.

Qui come altrove Michelstaedter risulta vicino a molte delle esperienze filosofiche della modernità. Si pensi – a puro titolo d'esempio – alla massiccia presenza del pensiero dei Greci – segnatamente dei Presocratici – in filosofi come Hegel e Nietzsche, come Heidegger e Jaspers, o, qui da noi, come Emanuele Severino.

*La persuasione e la retorica* conferma, nell'intenzione esplicita, la prossimità di Michelstaedter alla Grecità classica. Anzitutto perché l'opera nasce, è noto, come un'indagine intorno ai concetti di "persuasione" e di "rettorica" nel pensiero di Platone e di Aristotele. Ma, ad un tempo, essa, presa nella sua integralità, ci riconduce anche al limite di quella vicinanza: l'indagine specifica è in qualche modo relegata altrove, consegnata com'è a quelle *Appendici critiche* che, spesso sottovalutate, quando non affatto ignorate dagli interpreti<sup>17</sup>, sono pur sempre, ad onta della loro rilevanza specifica, delle «Appendici» all'opera vera e propria.

L'attenzione del lettore è dunque richiamata, dallo stesso Michelstaedter, altrove. Si badi: non intendo sostenere che la disamina del pensiero platonico e aristotelico sia irrilevante nell'economia complessiva del pensiero del Goriziano, o ininfluyente rispetto all'impianto di fondo dell'opera. Mi interessa piuttosto proporre all'attenzione del lettore la possibilità che

---

ipostatizza per così dire in un mondo a sé; ma è sempre lo stesso mondo, il nostro, visto secondo ἀλήθεια o secondo δόξα» (*ivi*, pp. 398-399).

16 P. PIERI, *La differenza ebraica*, op. cit., p. 75. La grecità di Michelstaedter, osserva lo studioso, «inerisce ad una sorta di aristocrazia dello spirito», assunta com'è «a fermento e misura di una diversa concezione del vivere individuale» (*ivi*, p. 78). La grecità, da questo punto di vista, «non è più un modello di saggezze totali col quale sottoporre a critica le dissonanze del presente; è piuttosto *la verità di un sogno sulla quale esemplare la verità del vivere*» (*ibidem*, corsivo mio).

17 Lo ha sottolineato, ad esempio, Claudio La Rocca nel suo *Nichilismo e retorica. Il pensiero di Carlo Michelstaedter*, Pisa, ETS, 1983, p. 72.



il significato più autentico del pensiero di Michelstaedter vada rintracciato altrove: nell'*uso* che Michelstaedter fa della parola dei Greci e, in particolare, di quella dei Presocratici<sup>18</sup>. In quella fusione – alla quale si faceva cenno più sopra – per la quale la parola dei Greci diventa la parola stessa di Michelstaedter, e il pensiero di quest'ultimo trova espressione adeguata nella lingua di quei pensatori.

Già ne *L'orazione «Pro Q. Ligario» tradotta da Brunetto Latini* – uno scritto del giugno 1908 (cfr. SCOL, pp. 171-200) – l'attenzione filologica era deviata dall'Autore nella direzione di una assimilazione filosofica e concettuale dell'orazione ciceroniana: «L'unica cosa che mi interessò», scrisse Carlo a suo padre il 31 maggio di quello stesso anno, «sono le osservazioni che ho potuto fare sull'eloquenza e sulla “persuasione” in genere» (EP, p. 321). Osservazioni che troveranno il loro principale e naturale luogo di espressione proprio nelle pagine della *Persuasione*, ma che in effetti ricompaiono di continuo nella breve ed intensa produzione del Goriziano, dall'importantissimo *Dialogo della salute* sino alle numerose *Poesie*, nelle quali – lo si dirà meglio più avanti – la forma espressiva non riesce quasi mai a celare l'originaria ispirazione teoretica ed esistenziale.

Se questo è vero, bisogna però ribadire come non sia tanto nel contesto platonico e aristotelico che vanno ricercate le tracce della configurazione di fondo del pensiero di Michelstaedter. Platone e Aristotele, ciascuno a proprio modo, danno voce piuttosto alla *pars destruens* che alla configurazione complessiva del pensiero di Michelstaedter, mentre per la *pars construens* siamo indotti dall'autore stesso a rivolgerci altrove, principalmente, come si è detto, alle parole della filosofia presocratica.

Si deve certamente riconoscere che il problema di fondo di Michelstaedter sorge dalla richiesta (platonica) di salvare i fenomeni. Platone, tuttavia, dal punto di vista di Michelstaedter, *finge* una soluzione inconsistente, che deve essere negata dalla filosofia della *Persuasione* in quanto voce emergente (e, in qualche modo, fondativa) della retorica. Michelstaedter riconosce l'*impossibilità* di salvare i fenomeni seguendo le tracce della retorica platonica: i fenomeni *devono* essere salvati, ma *come*? E se – ci torneremo più avanti – l'impresa dovesse rivelarsi superiore alle forze del pensiero dell'Occidente, destinato a rimanere intrappolato nella Rettorica?

---

18 Secondo Marco Cerruti, ad esempio, «il principio di una rigorosa immanenza presente nel rapporto di uomo e natura è il presupposto da cui muove l'analisi michelstaedteriana». Esso, certamente affine al pensare schopenhaueriano, deve essere connesso, «secondo un sottinteso di lucida polemica nei confronti dei moderni, al pensiero dei presocratici» (M. CERRUTI, *Carlo Michelstaedter*, Milano, Mursia, 1967, p. 78).

Quello di Michelstaedter è il tentativo (teoretico e pratico insieme) di mettere in salvo, arrestandolo, il flusso inarrestabile del divenire dei fenomeni. La consistenza nell'ultimo presente, unica forma adeguata della Persuasione, è l'azione estrema che intende mettere fine al divenire degli uomini e delle cose: la filosofia della Persuasione avanza la pretesa di arrestare il fluire indefinito delle cose, reintegrandolo in quella totalità onnicomprensiva in cui il Persuaso consiste e che è poeticamente raffigurata, nel linguaggio di Michelstaedter, dalla figura del mare<sup>19</sup>. A livello esistenziale, questo tentativo teoretico sembra destinato a mettere capo alla soppressione dell'esistenza individuale, vissuta come luogo che rende possibile l'apparire inautentico e terribile del divenire e, per ciò, come luogo dell'apparire del dolore<sup>20</sup>.

---

19 In proposito è da vedere anzitutto *I figli del mare* (Poesie, pp. 79-84), di cui ci occuperemo analiticamente nel prosieguo (cfr. in particolare le pp. 57 sgg.).

20 Gianni Carchia ha sostenuto – riferendosi polemicamente a Papini e a un mio volume di qualche tempo fa che è stato riedito di recente (*L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*, Abano Terme, Francisci, 1985; nuova edizione riveduta e ampliata, Milano, Mimesis, 2009) – che la tesi del «suicidio metafisico» è una formula «infelice e moralistica» (G. CARCHIA, «Prefazione» a F. FRATTA, *Il dovere dell'essere*, Milano, Unicopli, 1986, p. 8). Così facendo, tuttavia, lo studioso mi muove una critica che mi pare non colga nel segno. Carchia infatti assimila erroneamente la tesi papiniana del «suicidio metafisico» (cfr. G. PAPINI, *Un suicidio metafisico*, in «Il resto del Carlino», 5 novembre 1910; poi in Id., *Ventiquattro cervelli*, Ancona, Puccini, 1912; Milano, Studio Editoriale Lombardo, 1917, pp. 170-176; in Id., *Gli amanti di Sofia*, Firenze, Vallecchi, Firenze; e in Id., *Tutte le opere di Giovanni Papini. Filosofia e letteratura*, Milano, Mondadori, 1961, pp. 817-822) a quanto viene sostenuto nel mio studio. In quelle pagine, infatti, sottolineavo esplicitamente di voler proporre un'interpretazione diversa sia della tesi del suicidio come fedeltà estrema dell'uomo Michelstaedter al Michelstaedter filosofo, sia da quella del suicidio inteso come cedimento esistenziale. Lo sfondo schopenhaueriano e nietzscheano del pensiero di Michelstaedter, unito all'appropriazione delle istanze dei Presocratici-Persuasi (anzitutto di Parmenide e di Eraclito) conduce infatti pensiero ed esistenza del Goriziano ad un'identica contraddizione, la quale consiste, in breve, nella *volontà* di costruire ciò che è negazione di ogni possibile *volontà*. È evidente che non è possibile ripercorrere in questa sede le ragioni che ritengo sostengano la mia proposta ermeneutica (che viene criticata, oltre che da Carchia, anche da Fratta: cfr. *Il dovere dell'essere*, op. cit., pp. 50-51 e 135); debbo perciò rinviare lettori e critici alla prima parte del mio volume sopra citato e, più in particolare, al paragrafo che la chiude. Un confronto di quelle pagine con lo scritto di Papini sopra richiamato potrà chiarire loro come le due posizioni non siano in alcun modo assimilabili: Papini, infatti sostiene sì che Michelstaedter «s'è ucciso per accettare fino all'ultimo, onestamente e virilmente, le conseguenze delle sue idee» (G. PAPINI, *Ventiquattro cervelli*, Milano, Studio Editoriale Lombardo, 1917, p. 172); ma pensa (ed è il punto che in questa

Il Persuasivo, «*solo nel deserto*», «*deve permanere*» (PR, p. 34) e «*deve crear sé stesso* per avere il valore individuale, che non si muove a differenza delle cose che vanno e vengono, ma è in sé *persuasivo*» (PR, p. 35). Il discorso procede suddividendo l'intero nelle sue componenti strutturali: da un lato la realtà vera, la consistenza immobile del Persuasivo; dall'altro l'apparenza, che gli uomini erroneamente scambiano per realtà autentica, delle «*cose che vanno e vengono*»: l'apparenza del divenire, il trascorrere della Rettorica.

La contesa ha luogo tra l'Immobile e il Mutevole, tra l'Immutabile e il Diveniente: è il contrasto evocato, nell'aurora del pensiero occidentale, da Parmenide e da Eraclito. O, almeno, dal Parmenide e dall'Eraclito che la storiografia e la tradizione per lo più ci hanno trasmesso.

Nel *Cratilo*, ad esempio, Platone attribuisce ad Eraclito la dottrina dell'interminabile fluire di tutte le cose, dicendola «così antica che è addirittura del tempo di Κρόνος e di Πέα»<sup>21</sup>. Aristotele, dal canto suo, riferisce che, «secondo alcuni», Eraclito avrebbe addirittura sostenuto l'impossibile, ossia «che una stessa cosa sia e non sia»<sup>22</sup>. Hegel – che nella filosofia eraclitea vede espressa «per la prima volta l'idea filosofica nella sua forma speculativa»<sup>23</sup> – pensa che il progresso fondamentale di Eraclito rispetto ai suoi predecessori consista nel fatto di «esser egli passato *dall'essere*, come primo pensiero immediato, *alla determinazione del divenire*, come secondo termine»<sup>24</sup>. Nietzsche, non molti anni più tardi, vedrà in Eraclito l'unico pensatore che

---

sede mette conto sottolineare) che ciò significhi senz'altro che egli «*ha voluto affermare e possedere*, nello stesso momento – vigilia della morte, *il meglio della sua vita*» (*ibidem*, corsivo mio). Il che, in buona sostanza, è l'esatto opposto di quanto ho sostenuto nelle pagine de *L'arco e il destino*. Giustamente già Sergio Campailla ha sottolineato (sia pure per trarne conseguenze molto lontane dalle mie) che «la generosità e la superficialità di Papini fu quella di accettare il suicidio *indipendentemente dall'opera*» (S. CAMPAILLA, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, Bologna, Pàtron, 1973, p. 107, corsivo mio). A Carchia (e al suo allievo Fratta) andrebbe piuttosto chiesto conto, testi del Goriziano alla mano, in che modo sia possibile interpretare la Persuasione michelstaedteriana «come concetto impossibile, aporia tragica, scacco, *solo agli occhi di chi continui a pensare nell'orizzonte precostituito della metafisica*» (F. FRATTA, *Il dovere dell'essere*, op. cit., p. 8, corsivo mio) e non piuttosto, come iperbolica aporia di per se stessa.

- 21 PLATONE, *Cratilo*, 402a sgg.; trad. ital. di L. Minio Paluello, in *Id.*, *Opere*, Roma-Bari, Laterza, 1974<sup>3</sup>, vol. I, p. 215.
- 22 ARISTOTELE, *Metafisica*, 1005 b 23; trad. ital. di G. Reale, Milano, Rusconi, 1978, p. 184.
- 23 G. W. F. HEGEL, *Lezioni di storia della filosofia*, trad. ital. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1981, vol. I, p. 307.
- 24 *Ivi*, p. 306 (corsivi miei).

sia stato capace di affermare coraggiosamente quel “terremoto” che i mortali tentano in ogni modo di negare: il terremoto del divenire<sup>25</sup>.

Parmenide, per converso, viene indicato da Aristotele come colui il quale sostiene «che nessuno degli enti si genera o perisce»<sup>26</sup> e che, ritenendo «che accanto *all'essere* non ci sia affatto il *non-essere*, necessariamente deve credere che l'essere sia uno e null'altro»<sup>27</sup>. Platone, in modo ancora più esplicito rispetto al suo autorevole allievo, aveva distinto in questo modo la posizione di Parmenide da quella degli altri pensatori aurorali: «tutti, in serie, i sapienti si mettono d'accordo», sostiene Platone nel *Teeteto*, sul fatto che «nulla, in nessun momento, veramente è; sempre, invece, diventa»<sup>28</sup>. Protagora, Eraclito, Empedocle, i poeti: tutti, secondo Platone, concordano nell'affermazione dell'universale, inesauribile divenire di tutte le cose, «escluso il solo Parmenide»<sup>29</sup>. Il quale, insieme all'allievo Melisso, afferma invece «che tutto è uno; che quest'Uno è immobile in sé, immune da spazio ove svolgere il moto»<sup>30</sup>. Per lo Hegel, poi, «Parmenide s'innalza al regno dell'idea; e con lui quindi incomincia il vero e proprio filosofare»; e lo fa appunto liberandosi «da tutte le rappresentazioni e opinioni», negandone ogni verità, e affermando «che solo la necessità, l'essere, è il vero»<sup>31</sup>. È, quella di Parmenide, la prima perentoria affermazione esplicita della non-verità del divenire, irrimediabilmente segnato dalla contraddizione<sup>32</sup>. E Nietzsche, il quale certamente non amava Parmenide, lo indica come il pensatore per il quale le qualità sensibili sono «come fantasmi»<sup>33</sup>. Il filosofo di Elea è, per Nietzsche, «formato con lo stampo di un profeta della verità», un profeta «fatto, per così dire, di ghiaccio e non di fuoco», che «spande attorno a sé una luce fredda e pungente»<sup>34</sup> e che si mostra sordo «ai suggerimenti dei sensi»<sup>35</sup>.

---

25 Cfr., ad esempio, F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, trad. ital. di G. Colli, in «Opere di F. Nietzsche», vol. III, 2, Milano, Adelphi, 1980<sup>2</sup>, pp. 290-306.

26 ARISTOTELE, *Fisica*, 191 a 26; trad. ital. di A. Russo, in ID., *Opere*, Roma-Bari, Laterza, 1973, vol. III, p. 21.

27 ARISTOTELE, *Metafisica*, 986 b 30; trad. ital. cit., p. 91.

28 PLATONE, *Teeteto*, 152d-e.; trad. ital. di E. Turolla, in ID., *I dialoghi*, Milano, Rizzoli, 1964<sup>2</sup>, vol. II, p. 650.

29 *Ibidem* (corsivo mio).

30 *Ivi*, 180e; trad. ital. cit., p. 689.

31 G. W. F. HEGEL, *Lezioni di storia della filosofia*, op. cit., vol. I, p. 279.

32 Cfr. *ivi*, p. 280.

33 F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, op. cit., p. 297.

34 *Ivi*, p. 307.

35 *Ivi*, p. 309.

Il contrasto tra Persuasione e Rettorica – una vera e propria γιγαντομαχία –, sul quale la filosofia di Michelstaedter si regge per intero, sembra, sino a qui, l’analogo strutturale della contesa tra Parmenide ed Eraclito, ossia tra l’affermazione dell’Immutabile (che ha come conseguenza la negazione del divenire) e l’affermazione del Diveniente (che ha come conseguenza la negazione dell’immutabilità dell’essere).

Che le cose *non* stiano in questo modo – né per l’interprete né per lo stesso Michelstaedter – viene tuttavia suggerito dal Goriziano nella già citata «Prefazione» alla *Persuasione*: i primi due nomi che compaiono tra le incarnazioni che la Persuasione ha conosciuto nel passato sono proprio quelli di Parmenide e di Eraclito, emblematicamente accostati – insieme a quello di Empedocle – e indicati come primi portavoce del linguaggio della Persuasione: «Eppure quanto io dico», scrive Michelstaedter in quella pagina, «è stato detto tante volte e con tale forza che pare impossibile che il mondo abbia continuato ogni volta dopo che erano suonate quelle parole. *Lo dissero ai Greci Parmenide, Eraclito, Empedocle, ma Aristotele li trattò da naturalisti inesperti*» (PR, p. 3, corsivo mio).

Un passo come questo suggerisce che – almeno agli occhi di Michelstaedter – il pensiero parmenideo e quello eracliteo *non* si presentano affatto reciprocamente in contrasto, bensì, tutt’al contrario, appaiono, l’uno e l’altro, come esempi concreti di quella Persuasione che costituisce, per il Goriziano, l’autenticità unica così del pensiero come dell’esistenza.

Lo stesso Nietzsche, d’altro canto, sapeva bene che Parmenide ed Eraclito hanno di fronte a sé *lo stesso*, ossia *il mondo diveniente*: «Parmenide», scrive il giovane Nietzsche, «aveva, nei confronti della separazione completa fra un mondo che unicamente è e un mondo che unicamente diviene, *la medesima diffidenza* che era stata nutrita da Eraclito»<sup>36</sup>. Parmenide ed Eraclito, secondo Nietzsche, «cercano di sfuggire a quella contrapposizione e separazione di un duplice ordine del mondo»<sup>37</sup>. Il loro pensiero converge in questa istanza di fondo, pur divergendo nella strada che viene seguita al fine di giungere a tale abbandono: «Nel contemplare questo mondo», prosegue Nietzsche, «Eraclito scoprì [...] quale mirabile ordine, regolarità e sicurezza si riveli in ogni divenire, e di qui egli dedusse che il divenire come tale non può essere nulla di delittuoso e di ingiusto. Una visione del tutto differente fu quella di Parmenide»<sup>38</sup>. Quest’ultimo, infatti, pur osservando come Era-

---

36 F. NIETZSCHE, *La filosofia nell’epoca tragica dei Greci*, op. cit., p. 308.

37 *Ibidem*.

38 *Ivi*, p. 309.

clito «l'universale divenire e l'universale instabilità»<sup>39</sup>, si trasformò in un mistico negatore del divenire: «Era giunto qui il momento in cui egli doveva saltare per non cadere, sebbene forse, per nature della specie di Parmenide, ogni salto sia già una caduta. Insomma, entriamo qui nella nebbia, nel misticismo delle *qualitates occultae*, e persino un po' nella mitologia»<sup>40</sup>.

L'ampio richiamo alla lettura nietzscheana del pensiero delle origini<sup>41</sup> consente di mettere a fuoco anzitutto come anche l'accettazione del divenire da parte di Eraclito sia giustificata dal rinvenimento in esso di forme di necessità e di ordine che lo rendono accettabile; come, di conseguenza, sia in Eraclito che in Parmenide la visione del divenire metta capo ad una ricerca di permanenza (che nel primo caso si attua come accettazione del divenire e delle sue peculiari forme di stabilità, nel secondo come la negazione radicale del mutamento); e come, soprattutto, l'intenzione di fondo del pensiero di Michelstaedter sia riconducibile precisamente a questa dicotomia nella lettura del divenire.

Michelstaedter, dinanzi al divenire, tenta di mettere in atto una soluzione, teoretica e pratica insieme, che unisca la parola di Eraclito e quella di Parmenide: tenta, in altri termini, di affermare la monolitica immutabilità dell'Essere parmenideo senza trovarsi costretto a negare la fluidità eraclitea del divenire.

Da una parte, dunque, Eraclito e Parmenide sembrano evocare efficacemente il contrasto tra la Rettorica (il divenire) e la Persuasione (l'immutabile). Dall'altra, però, Michelstaedter, accogliendo l'uno e l'altro tra i rari pensatori capaci di parlare agli uomini la lingua della Persuasione, suggerisce che entrambi muovono i propri passi lungo il cammino che dal divenire conduce all'immutabile. Michelstaedter mi sembra perciò particolarmente acuto nella comprensione del significato autentico del pensiero eracliteo, il quale certamente non è ridicibile a quelle letture di superficie che lo limitano ad una pura e semplice affermazione o a un'esaltazione del divenire. Che tale affermazione sia presente nelle parole di Eraclito è – ovviamente – fuori discussione<sup>42</sup>. Tuttavia, ciò *non* implica che il significato di fondo

---

39 *Ivi*, p. 310.

40 *Ibidem*.

41 «Alla fin fine proprio Nietzsche e Michelstaedter sono i due pensatori europei tra Otto e Novecento, in cui si verifica in assoluto la più audace e consistente riattualizzazione del pensiero classico greco, in funzione, per così dire, antimoderna e antiboghese» (A. ASOR ROSA, «*La persuasione e la rettorica*» di Carlo Michelstaedter, in *Letteratura italiana. L'età contemporanea. Le opere 1901-1921*, Torino, Einaudi, 2007, vol. XIV, p. 388).

42 Si leggano, per esempio, i seguenti aforismi: «Il sole non è soltanto, come dice

del pensiero eracliteo si esaurisca in questa affermazione del divenire, alla quale anzi, come si è suggerito, è sottesa una radicale (anche se non sempre perentoriamente esplicita com'è quella parmenidea) affermazione dell'immutabile. Anche in Eraclito l'affermazione esplicita della differenza e del divenire è sorretta dall'affermazione dell'identità e dell'immutabile: «Eraclito porta alla luce che *l'identità delle cose è il loro stesso esser diverse e opposte, il loro stesso diversificarsi* (dalle altre) e opporsi (alle altre) [...]. Ciò che è “comune” a ogni cosa è questa sorta di “contesa”, soltanto nella quale le cose possono diventare e rimanere ciò che sono [...]. La discordanza, il contrasto, l'opposizione sono lo stesso principio di concordanza, armonia, unità delle cose»<sup>43</sup>.

La posizione di Eraclito e quella di Parmenide, ben lungi dal risultare in contrasto, risultano in questo modo l'una complementare all'altra (come a suo modo già Nietzsche aveva compreso); o, meglio, l'una risulta la ripresa e l'approfondimento dell'altra: infatti «anche Parmenide, come Eraclito, riflette esplicitamente *sull'opposizione* ma egli si rivolge *all'opposizione suprema, quella* dove i due opposti non hanno alcunché in comune, e cioè quella dove uno dei due opposti – il *niente* – non è “qualcosa” che possa venire conosciuto e intorno a cui si possa parlare, ma è l'assolutamente niente, l'assoluto *non-essere* che non trova luogo all'interno dei confini del Tutto»<sup>44</sup>.

Michelstaedter percepisce dunque la solidarietà essenziale che lega Eraclito e Parmenide: l'uno e l'altro negatori di quella δόξα che è il regno degli uomini «simili a sordi»<sup>45</sup>, dei «mortalì che nulla sanno», «insieme sordi e ciechi, istupiditi»<sup>46</sup>, di contro ai quali si ergono, in aristocratica solitudine, il λόγος eracliteo e l'ἀλήθεια parmenidea. Gli uomini che vivono nella non-verità della δόξα – sentenza Eraclito – «non intendono il λόγος che è sempre»<sup>47</sup>. E ai mortali parmenidei, analogamente, è precluso

---

Eraclito, “nuovo ogni giorno”, ma è sempre continuamente nuovo» (22B6). «Acque sempre diverse scorrono per coloro che s'immergono negli stessi fiumi» (22B12). «Negli stessi fiumi scendiamo e non scendiamo, siamo e non siamo» (22B49a). «Le cose fredde si scaldano, il caldo si fredda, l'umido si secca, ciò che è arido s'inumidisce» (22B126) (trad. ital. in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari, Laterza, 1986<sup>3</sup>, pp. 196, 199, 207, 221).

43 E. SEVERINO, *La filosofia antica*, Milano, Rizzoli, 1984, p. 12.

44 *Ivi*, p. 48.

45 ERACLITO, 22 B 34; trad. ital. in *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, Milano, Fondazione Valla / Mondadori, 1987<sup>2</sup>, p. 9.

46 PARMENIDE, 28 B 6; trad. ital. di P. Albertelli, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, op. cit., vol. I, pp. 272-273.

47 ERACLITO, 22 B 1.

«il sentiero della Persuasione»<sup>48</sup>, che è peraltro l'unico percorribile perché è l'unico che «tien dietro alla Verità»<sup>49</sup>.

Non diversamente, in Michelstaedter, gli uomini che vivono al di fuori della Persuasione fingono a sé stessi un'esistenza che è invece mera illusione. Sono gli uomini incapaci di stabilità, consegnati per intero al divenire: per essi «la necessità [...] è appunto *il muoversi* [...]; sono e non sono, conoscono e non conoscono» (PR, pp. 60-61). Contro di loro Michelstaedter, citando Parmenide, ammonisce che l'essere «è necessario o che sia del tutto o che non sia per nulla»<sup>50</sup>, suggerendo esplicitamente che la via della persuasione va intesa alla luce della stabilità dell'Essere, quella della Rettorica alla luce del cammino percorso dai mortali, segnato dall'instabilità del divenire.

Michelstaedter intende dunque contrapporre una visione parmenidea del reale (inteso come stabilità e univocità) alla visione che l'interpretazione tradizionale attribuisce ad Eraclito (secondo la quale il reale sarebbe caratterizzato dall'instabilità e dal mutamento) e che risulta piuttosto l'interpretazione che tanto Eraclito quanto Parmenide propongono *della vita inautentica dei mortali*. Questa *l'intenzione esplicita* di Michelstaedter, che dà senz'altro ragione a chi, come Sergio Campailla, legge il pensiero di Michelstaedter come un vero e proprio «ritorno a Parmenide»<sup>51</sup>.

Tuttavia, se l'interpretazione si arrestasse a questo punto, pur restando chiarito il significato essenziale dell'accostamento michelstaedteriano di Parmenide ed Eraclito, inclusi entrambi nel novero dei persuasi, non risulterebbero messe adeguatamente in chiaro le ragioni che impediscono al pensiero di Michelstaedter di assestarsi su di una visione completamente parmenidea del reale. Se, infatti, il desiderio supremo del Goriziano è quello di assimilare entro una Unità parmenidea la Totalità del reale – sì che l'uomo della Persuasione si ritrova privo delle proprie caratteristiche individuali e diventa una sola cosa con la totalità dell'esistente: deve «*esser uno egli e il mondo*» (PR, p. 44) –, il suo pensiero si sviluppa tuttavia, attraverso incursioni non casuali nel pensiero schopenhaueriano (e, più sporadicamente ma in modo non meno significativo, in quello nietzscheano). Lungo una strada, cioè, che rimarca suo malgrado le caratteristiche che sono proprie del divenire rettorico, conducendo l'esistenza di Michelsta-

---

48 PARMENIDE, 28 B 2; trad. ital. cit., p. 271.

49 *Ibidem*.

50 PARMENIDE, 28 B 8, v. 15. Michelstaedter cita questo passo, in PR, p. 102.

51 S. CAMPAILLA, «Introduzione», in PeR, p. 19.



edter dapprima a una marcata esuberanza “vitalistica”<sup>52</sup>, poi al tragico e tristemente noto epilogo del colpo di pistola<sup>53</sup>.

Sottende le due questioni la modalità specifica dell’approccio di Michelstaedter a Parmenide: al di là dell’intenzione esplicita (che, come si è detto, sembra essere quella di assimilare la stabilità della Persuasione a quella dell’Essere parmenideo) Michelstaedter, trascurando quello che a me sembra essere il significato più autentico dell’ontologia parmenidea, sovrappone ad essa un abito modellato più sull’esperienza della lettura di Schopenhauer e di Nietzsche (e sulla lettura di pochi testi della tradizione indiana), che sulle autentiche figure di pensiero dei Presocratici in generale e di Parmenide in particolare.

Piero Pieri ha rilevato che «tradendo Parmenide, nonostante riprenda diversi temi della sua filosofia, la *Persuasione* non considera l’assoluto una realtà che preesiste all’origine delle cose, ma lo giudica una verità che si rivela quando l’uomo rinuncia ad andare “verso la vita”, qui intesa come sistema di illusorie apparenze, per andare invece “verso l’essere”. L’assoluto quindi può diventare una realtà a patto che il singolo lo ponga come suprema meta»<sup>54</sup>.

L’ontologia della *Persuasione*, infatti, è sottesa e sostenuta da una ispirazione etica e volutaristica<sup>55</sup> che manca del tutto in quella parmenidea<sup>56</sup> e che

---

52 Per una ricostruzione delle vicende biografiche del Goriziano risulta indispensabile, oltre alla lettura dell’*Epistolario*, il volume di S. CAMPALLA, *A ferri corti con la vita*, Gorizia, Comune di Gorizia, 1981<sup>2</sup>, al quale rinvio senz’altro il lettore anche per un esame equilibrato del “vitalismo” michelstaedteriano.

53 Sugli ultimi giorni di vita di Michelstaedter cfr. S. CAMPALLA, *A ferri corti con la vita*, op. cit., pp. 117. sgg.

54 P. PIERI, *La scienza del tragico*, op. cit., p. 167. Ad insistere sulla equivocità dell’accostamento di Michelstaedter a Parmenide è stato soprattutto Emanuele Severino (cfr. Id., *Il caso Michelstaedter fra pensiero e poesia*, in «Corriere della sera», 16 maggio 1982; ora in, *La strada*, Milano, Rizzoli, 1983, pp. 244-247; Id., «Prefazione» a G. BRIANESE, *L’arco e il destino*, Abano Terme, Francisci, 1985, p. 5; Id., *Carlo Michelstaedter discepolo infedele di Parmenide*, intervista con E. SEVERINO a cura di A. MAINARDI, in «Mondoperaio», XL, 4, aprile 1987, pp. 114-115).

55 Michelstaedter «appare nella sua più intima forza come un grande moralista, come uno spirito religioso che parla virilmente in nome di Socrate, della Bibbia, di Cristo. Se si guarda la prosa letteraria o filosofica del suo tempo si può affermare che il Michelstaedter non aveva fratelli [...]. *La persuasione e la retorica* [...] è una operetta morale» i cui «ideali collocatori sono Empedocle, Parmenide, Eraclito» (A. PIROMALLI, *Michelstaedter*, op. cit., pp. 82-83).

56 Cfr. P. PIERI, *La scienza del tragico*, cit., pp. 505-508, dove viene sostenuto il carattere dialettico dell’approccio di Michelstaedter a Parmenide, e la trasfigurazione del primato ontologico parmenideo in quello morale ed estetico che connota la filosofia michelstaedteriana. Mi sembrano emblematiche, in particolare,

segna la distanza tra le intenzioni (esplicite ed implicite) della filosofia della persuasione rispetto alla struttura fondamentale dell'ontologia eleatica<sup>57</sup>.

Michelstaedter, si ribadisce (e si tratta a mio avviso di un nodo di particolare importanza per intendere l'autentico spessore filosofico del pensare michelstaedteriano), appare assai più vicino a suggestioni di tipo schopenhaueriano e nietzscheano<sup>58</sup>, piuttosto che a quelle che gli provengono dalla Grecità presocratica. O, almeno, il suo modo di leggere e di rivivere l'aurora del pensiero occidentale risente in modo determinante dell'influenza del pensiero di Schopenhauer e di Nietzsche (più ancora, del loro modo specifico di accostarsi ai classici della filosofia).

Il senso di questo orientamento schopenhaueriano e nietzscheano del pensiero di Michelstaedter è determinato fondamentalmente – come ho

---

le parole con le quali Pieri conclude il suo imponente studio: «Converrà quindi ricordare che l'autore cerca continuamente la fusione di vicino e lontano, immanente e trascendente, linguaggio e messaggio, parola e redenzione, attraverso un pensiero che ambisce ad essere nel contempo espressione filosofica unica e arte dell'espressione; che ambisce, di conseguenza, ad essere affermazione del carattere universale che investe il concetto di persuasione e di polifonia di una variegata semantica stilistica. La *Persuasione* cerca di far coincidere il linguaggio come significato logico e il messaggio come evocazione dell'indicibile. La proposizione di Parmenide [Pieri si riferisce qui al fr. 4,1] diventa, allora, il modello originario di un vasto orizzonte nel quale l'arte come la filosofia possono rappresentare una delle forme concesse all'uomo per percepire in se stesso il movimento della totalità» (op. cit., p. 508).

- 57 Per una disamina puntuale e articolata del pensiero parmenideo si faccia riferimento allo studio di LUIGI RUGGIU, *Parmenide*, Venezia-Padova, Marsilio, 1975. Cfr., inoltre, gli studi ormai classici di GUIDO CALOGERO, *Parmenide e la genesi della logica classica*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 1936, pp. 143-185 (poi, ampliato, nella *Storia della logica antica*, Bari, Laterza, 1967, vol. I, pp. 109-170); *Studi sull'Eleatismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1977; e di ALEXANDER P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, New Haven, 1970; new revised and expanded edition, Las Vegas-Zurich-Athens, Parmenides Publishing, 2008. Meno convincente sul piano speculativo, anche se presenta spunti interessanti, mi è parsa la lettura proposta da ANTONIO CAPIZZI in *La porta di Parmenide. Due saggi per una nuova lettura del poema*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1975; e in *Introduzione a Parmenide*, Roma-Bari, Laterza, 1975.
- 58 Particolarmente attento alla presenza del pensiero di Schopenhauer e di Nietzsche in Michelstaedter è ancora *La scienza del tragico* di Piero Pieri. Interessanti osservazioni (soprattutto per quanto riguarda il rapporto con Schopenhauer) si trovano pure nei già citati *Carlo Michelstaedter* di Marco Cerruti e in *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter* di Sergio Campailla. Cfr. inoltre R. VISONE, *La deviazione della "persuasione" dalla Noluntas*, in E. S. STORACE [a cura di], *Carlo Michelstaedter: l'essere come azione*, Milano, AlboVersorio, 2007, pp. 75-91.

avuto modo di sottolineare altrove<sup>59</sup> – dall'utilizzo determinante della figura della *volontà*: la struttura *ontologica* del discorso parmenideo, in Michelstaedter, si declina nella forma di una *ontologia della volontà*, sì che mi pare non ci si trovi lontani dal vero affermando che la filosofia del Goriziano compie *una traduzione etico-volontaristica dell'impianto ontologico (e gnoseologico) dell'Eleate*<sup>60</sup>.

Ci sono, non vi è dubbio, nelle pagine di Michelstaedter affermazioni che sembrano smentire tale impianto volontaristico: «l'assoluto», scrive ad esempio il Goriziano in una delle sue annotazioni, «non è che la negazione di tutte le forme della volontà dell'assoluto» (SV, p. 809); e «la volontà forte riconosce che non è tanto quanto “vuole” essere» (SV, p. 840). Ma si tratta di spunti che costituiscono, in effetti, il *desiderio* di Michelstaedter, e ai quali egli, di fatto, non sa né può dar voce: il raccogliersi «nel presente» dell'esistenza autentica (cfr. SV, pp. 878-879), infatti, risulta sempre di nuovo conseguito per mezzo dell'atto di volontà con il quale il Persuaso *vuole* l'assolutizzazione della propria vita: «Ogni cosa viva in tanto è viva in quanto *vuole* essere, ma in tanto vive in quanto s'adatta alla vita, alle leggi della materia e proietta nel futuro la propria volontà nutrendosi della propria indefinita speranza [...]. Quando *questa volontà d'essere* è forte così da non aspettare dal futuro, da non accontentarsi della speranza, da *voler tutto in un punto*: allora le illusioni e le forme che accontentano gli altri manifestano la loro nullità; allora le condizioni che accontentano la fiducia dei più manifestano la loro contingenza; allora le forme della vita manifestano la necessità della loro relatività; e in questa l'uomo forte sente tutta la mancanza di libertà e di vita e tutto il peso del dolore» (SV, pp. 828-829, corsivi miei):

La ricerca parmenidea ha come fine «l'ἀλήθεια, cioè il reale stesso»<sup>61</sup>. La verità (la realtà), inoltre, si presenta in Parmenide in modo univoco e totalizzante: è lo stesso autonomo imporsi della Verità del Tutto a dare connotazione specifica al poema parmenideo. Esplicitando il senso autentico

---

59 Cfr., in particolare, *L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*, nuova ediz. riveduta e ampliata, Milano, Mimesis, 2009.

60 Un'etica, quella di Michelstaedter, che non esclude accenti di tipo ascetico. Cfr. G. LONARDI, *Mito e accecamento in Michelstaedter*, in «Lettere italiane», XIX, 3, luglio-settembre 1967, p. 316, che parla di un «impegno etico» che non esclude affatto quello «ascetico». E cfr. anche A. MARRONI, *Filosofie dell'intensità. Quattro maestri occulti del pensiero italiano contemporaneo*, Milano, Mimesis, 1997, p. 46, secondo il quale l'uomo michelstaedteriano «non ha l'ambizione di traghettare l'umanità oltre sé stessa, abbagliato da nuove utopie; educa, invece, alla permanenza e all'ascesi meditativa».

61 L. RUGGIU, *Parmenide*, op. cit., p. 207.

e assoluto dell'essere (e del niente) «Parmenide consente alla filosofia di pensare ciò che al mito non era stato possibile: il criterio in base al quale si esclude irrevocabilmente che al di là dei confini del Tutto vi sia ancora qualcosa. Al di là del Tutto non esiste alcunché, perché *il Tutto è l'essere*, e al di là dell'essere *non vi è niente*»<sup>62</sup>. Così facendo, inoltre, Parmenide esplicita «la necessità, l'incontrovertibilità, l'innegabilità, la "Verità", dunque, del pensiero che dice: *l'essere non è non-essere* (= l'essere non è il niente)»<sup>63</sup>. La Verità dell'essere, in altri termini, dice che l'essere è ed è impossibile che non sia, come incisivamente rivela il frammento 2 del poema parmenideo:

«Orbene, io ti dirò – e tu ascolta e ricevi la mia parola –  
 quali sono le vie di ricerca che sole si possono pensare:  
 l'una che "è" e che non è possibile che non sia  
 è il sentiero della Persuasione (Πειθοῦς κέλευθος), perché tien dietro  
 [alla Verità –  
 l'altra che "non è" e che è necessario che non sia.  
 E io ti dico che questo è un sentiero su cui nulla si apprende.  
 Infatti, non potresti conoscere ciò che non è, perché  
 [non è cosa fattibile,  
 né potresti esprimerlo»<sup>64</sup>.

La Persuasione parmenidea consiste, come si vede, nella consapevolezza dell'impossibilità che essere e nulla si identifichino (o la necessità che l'essere sia sé stesso e non sia non essere); dell'impossibilità, cioè, che l'essere possa in qualsiasi modo essere identificato al non-essere (e viceversa): «non potrai recidere l'essere dal suo essere congiunto con l'essere», ammonisce la Dea dai molti nomi nei versi del *Poema* di Parmenide<sup>65</sup>. Il che significa, come già intuiva Simplicio<sup>66</sup>, che l'identico deve essere predicato unicamente dell'identico, mentre deve essere negata l'identificazione dei diversi (massimamente dei contraddittori). Recita infatti, esplicitando, il frammento 6 del *Poema*:

62 E. SEVERINO, *La filosofia antica*, op. cit., p. 49. Per un'importante rivisitazione teoretica dell'ontologia parmenidea si veda, dello stesso autore, *Ritornare a Parmenide*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 1964; poi in *Id.*, *Essenza del nichilismo*, nuova ediz. riveduta e ampliata, Milano, Adelphi, 1982, pp. 19-61.

63 E. SEVERINO, *La filosofia antica*, op. cit., p. 50.

64 PARMENIDE, *Poema sulla natura*, fr. 2; trad. ital. cit., p. 91.

65 *Ivi*, fr. 4; trad. ital. cit., p. 93.

66 SIMPLICIO, *Physica*, 117, 2.

È necessario il dire e il pensare che l'essere sia: infatti l'essere è,  
il nulla non è: queste cose ti esorto a considerare.  
E dunque da questa prima via di ricerca ti tengo lontano,  
ma, poi, anche da quella su cui i mortali che nulla sanno  
vanno errando, uomini a due teste: infatti, è l'incertezza  
che nei loro petti guida una dissennata mente. Costoro sono trascinati,  
sordi e ciechi ad un tempo, sbalorditi, razza di uomini senza giudizio,  
dai quali essere e non-essere sono considerati la medesima cosa  
e non la medesima cosa, e perciò di tutte le cose c'è un cammino  
[che è reversibile<sup>67</sup>.

Sono dunque unicamente i «mortali che niente sanno», gli «uomini a due teste», ad identificare erroneamente essere e non-essere, e a credere nella moltiplicazione prospettica dell'unico vero. E non sono forse, costoro, precisamente gli uomini della retorica michelstaedteriana? Quegli uomini «che nella solitudine del loro animo vuoto si sentono mancare, s'affermano inadeguatamente fingendosi il segno della persona che non hanno, “il sapere” come già in loro mano»; quegli uomini che «s'adagiano in parole che fingano la comunicazione» (PR, p. 58) e che sono costitutivamente incapaci di stabilità.

La via parmenidea della Persuasione, la quale «tien dietro alla Verità», non crede che le strade possano essere percorse in due sensi e sa che la Verità ha una sola dimensione, univoca e totalizzante. Dell'essere si deve dire che “è”, non che “era” o che “sarà”,

perché è ora insieme tutto quanto,  
uno, continuo (ἓν, συνεχές). Quale origine, infatti, cercherai di esso?  
Come e da dove sarebbe cresciuto? Dal non-essere non ti concedo  
né di dirlo né di pensarlo, perché non è possibile né dire né pensare  
che non è. Quale necessità lo avrebbe mai costretto  
a nascere, dopo o prima, se derivasse dal nulla?  
Perciò è necessario che sia per intero, o che non sia per nulla.  
E neppure dall'essere concederà la forza di una certezza  
che nasca qualcosa che sia accanto ad esso. Per questa ragione né il nascere  
né il perire concesse a lui la Giustizia, sciogliendolo dalle catene,  
ma saldamente lo tiene. La decisione intorno a tali cose sta in questo:  
“è” o “non è” [...].  
Perciò è tutto intero continuo: l'essere infatti si stringe con l'essere.  
Ma immobile, nei limiti di grandi legami  
è senza principio e senza una fine, poiché nascita e morte  
sono state cacciate lontane e le respinse una vera certezza.

---

67 PARMENIDE, *Poema sulla natura*, fr. 6; trad. ital. cit., p. 95.

E rimanendo identico nell'identico, in sé medesimo giace,  
e in questo modo rimane là saldo. Infatti, Necessità inflessibile  
lo tiene nei legami del limite, che lo rinserra tutt'intorno,  
poiché è stabilito che l'essere non sia senza compimento:  
infatti non manca di nulla; se, invece, lo fosse, mancherebbe di tutto<sup>68</sup>.

La lunga citazione si impone. Michelstaedter conosce Parmenide<sup>69</sup>. Nelle primissime battute della *Persuasione*, per di più, cita in greco un passo che appartiene proprio al frammento 8 del *Poema* parmenideo, accostandolo ad alcuni versi del Petrarca<sup>70</sup>:

Non avrà loco fu sarà né era  
ma è solo, in presente e ora e oggi  
e sola eternità raccolta e 'ntera.

Lo εἶν, σὺνεχές parmenideo, come l'«eternità raccolta e 'ntera» del Petrarca, vengono accolti da Michelstaedter quali simboli dell'autentica *Persuasione*: il Persuaso è, appunto, «colui che è per sé stesso (μένει)» e che «non ha bisogno d'altra cosa che sia per lui (μένει αὐτόν) nel futuro, ma possiede tutto in sé» (PR, p. 9)<sup>71</sup>. Dove la retorica vive della continua alienazione nell'altro da sé, della «continua deficienza – per la quale ogni cosa che vive, muore ogni attimo continuando – ogni cosa che vive si persuade essere vita» (PR, p. 11), la *Persuasione* si pone oltre la dimensione (vitale e diveniente) che fa di ogni cosa l'insaziabile rincorsa verso ciò di cui è sentita la mancanza<sup>72</sup>, apparendo come il possesso attuale (ma non più vitale, in quanto non più diveniente) della Totalità.

---

68 *Ivi*, fr. 8, 5-33; trad. ital. cit., pp. 98-101.

69 È noto che Michelstaedter aveva studiato i frammenti dei Presocratici, che leggeva nell'edizione curata dal MULLACH, *Fragmenta philosophorum graecorum*, Parigi 1860.

70 Sono i vv. 67-69 del *Triumphus Eternitatis* del Petrarca.

71 Ha scritto Maria Adelaide Raschini che la domanda-guida degli scritti di Michelstaedter è quella che chiede se sia «possibile per l'uomo conferire un valore assoluto al suo esistere» (M. A. RASCHINI, *Michelstaedter. La disperata devozione*, Bologna, Cappelli, 1988, p. 11). Lo scontro tra questa domanda e l'impossibilità della sua realizzazione segna – aggiungo per parte mia – la sconfitta esistenziale e lo scacco teoretico del Goriziano. Sulla lettura di Michelstaedter da parte della Raschini cfr. V. STELLA, "La disperata devozione": *Maria Adelaide Raschini e la storia delle interpretazioni di Carlo Michelstaedter*, in «Filosofia oggi», XXIV, n. 93, f. 1, gennaio-marzo 2001, pp. 67-90.

72 Si veda l'immagine (efficacissima e schopenhaueriana) del peso, giocato dalla «infinita volontà di scendere» (PR, pp. 39-40). Per il riferimento a Schopenhauer, si veda quanto egli scrive nel paragrafo 29 de *Il mondo come volontà e rappresen-*

In questo senso, «l'uomo che vive senza persuasione, senza mai ardir di volerla, non ha nella sua potenza un fine, una ragione che escano dal punto, se non per ripetersi nel passato e nel futuro» (PR, p. 115). Tutto all'opposto, l'uomo della Persuasione incarna un'esistenza "parmenidea":

---

*tazione*, dove la forza di gravità, che costituisce il grado più basso di oggettivazione della volontà, si presenta ai nostri occhi, a dispetto dell'evidente impossibilità che essa abbia un fine ultimo, come un «perenne tendere», poiché «se anche, per volontà propria, tutta la materia esistente si concentrasse in un unico agglomerato, al suo interno la forza di gravità continuerebbe tuttavia a lottare, tendendo al punto centrale, contro l'impenetrabilità, che si può presentare come rigidità o come elasticità. La tensione della materia può perciò essere appena tenuta a freno, ma non può essere mai esaurita o soddisfatta» (trad. ital. cit.). Nel paragrafo 23, inoltre, compare in modo esplicito l'immagine, che Michelstaedter riprende, del peso: «se noi, infine, sentiamo, senza alcuna mediazione, 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; allora non ci sarà bisogno di un eccessivo sforzo di immaginazione per riconoscere, anche a una distanza così grande, la nostra propria essenza: quella stessa essenza che in noi persegue i propri scopi alla luce della conoscenza, e che invece qui, nei più deboli dei suoi fenomeni, è una tensione solo cieca, sorda, unilaterale e immodificabile, ma che tuttavia, poiché è dappertutto una e la stessa – al modo in cui le prime luci dell'aurora hanno il nome di luce solare tanto quanto i raggi del pieno meriggio – anche qui, nella nostra essenza come nei fenomeni più deboli, deve portare il nome di volontà, nome che contrassegna quello che è l'essere in sé di ciascuna cosa nel mondo e il nucleo unico di ogni fenomeno». Lo studio analitico del rapporto tra Schopenhauer e Michelstaedter è decisivo per intendere appieno il senso della filosofia del Goriziano, anche se mi pare che l'esito ultimo del suo pensiero sia da avvicinare più a Nietzsche che al filosofo di Danzica. Ha scritto giustamente in un suo ottimo studio Cristina Benussi che, per uscire dalla retorica, «dal *Mondo come volontà e come rappresentazione* schopenhaueriano bisogna calarsi nel nietzscheano mondo *Umano, troppo umano*, dove gli "spiriti liberi" rivolgono l'invito a radicare le convenzioni "nemiche della verità, peggiori delle menzogne"» (C. BENUSSI, *Negazione e integrazione nella dialettica di Carlo Michelstaedter* Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1980, p. 10). In qualche misura, mi sembra, Schopenhauer serve a Michelstaedter per quel che riguarda l'analisi fenomenologica del mondo della retorica, Nietzsche invece, in modo complementare, per l'ipotesi di rovesciamento e distruzione che la Persuasione mette in atto nei confronti delle valenze inautentiche (rettoriche) dell'esistenza. In questo senso mi sembra corretto affermare che la critica di Michelstaedter a Nietzsche (cfr., per esempio, SV, p. 665) si situa in una prima fase del breve itinerario michelstaedteriano, ossia «negli anni in cui la sua dipendenza filosofica da Schopenhauer è ancora integrale» e Zarathustra appare ancora «assurdo e mistificatorio» (C. BENUSSI, *Negazione e integrazione nella dialettica di Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 11).

ciò che conta è che «resti fermo» (PR, p. 117), che sia *Uno* e per intero *qui ed ora presente*:

‘Ο εἶς dov’è? Se diciamo che è l’uno, esso deve aver tutto in sé (dev’essere ἀντάρκες). 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 εἶς è οὐδεῖς. E se diciamo che si muove e si muta, in questa relazione e in quella: diciamo appunto che non ha tutto in sé (poiché se ha tutto in sé non c’è spazio fuori di lui, e non ci sono cose in relazione alle quali 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 – che questa è la mancanza della vita (o paura della morte, a piacere). (AC, II, p. 164).

Giovanni Gentile, da questo punto di vista, non era del tutto in errore quando leggeva filosofia michelstaedteriana della persuasione come una forma di attualismo mancato. Anche la sua insofferenza nei confronti dell’opera di Michelstaedter – chi cercasse in essa una dottrina filosofica, scrive Gentile, «andrebbe incontro a un’illusione», non essendoci in essa «né approfondimento metodico [...] né sviluppo sistematico»<sup>73</sup> – si spiega alla luce della valenza etica ed esistenziale che, in Michelstaedter, si sovrappone ad ogni altro approccio (gnoseologico od ontologico che sia)<sup>74</sup>. Mi sembra dunque parzialmente giustificata la tesi di Gentile, secondo la quale «più che una filosofia, nel senso stretto della parola», le pagine di Michelstaedter, «vibranti di energia sentimentale», siano da intendersi come «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 stato d’animo»<sup>75</sup>. La persuasione esprime sì, per Gentile, «il possesso della realtà e della verità»<sup>76</sup>, ma si tratta di un concetto che, a suo giudizio, non viene adeguatamente indagato e approfondito da Michelstaedter: esso «non è un concetto spiegato e filosofico. Che cosa è questo presente? e questa vita? e questo se stesso, a cui conviene afferrarsi, per redimersi dal tempo e resistere alle voci allettatrici del futuro? E in che modo questo presente, che par tempo anch’esso, e della stessa natura perciò

73 G. GENTILE, *Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 987.

74 «Michelstaedter, nella sua opera e nella sua vita, dà una lezione di serietà, d’impegno morale che realmente impressiona [...]. Il suo mondo è quello del vero pensare, che diviene spietato, inflessibile di fronte alle comuni finzioni» (A. VERRI, *Michelstaedter e il suo tempo*, Ravenna, Longo, 1969, pp. 140-141).

75 G. GENTILE, *Carlo Michelstaedter*, op. cit., pp. 987-988.

76 *Ivi*, p. 989.



del futuro, gli è così direttamente antitetico? E se il vivere come continuare è morire, che cosa è la vita senza continuazione?»<sup>77</sup>.

Sono queste le domande alle quali, secondo Gentile, Michelstaedter non darebbe risposta<sup>78</sup>. La risposta, in realtà, c'è, ove si ponga attenzione all'esito ultimo del filosofare michelstaedteriano; si tratta certo di una risposta negativa, all'apparenza nichilistica, ma che non per questo deve essere trascurata dall'interprete: che la vita senza continuazione in cui la Persuasione consiste sia, ad esempio, morte, è pur sempre una risposta alle domande poste da Gentile – l'unica risposta che, a mio avviso, consenta una lettura coerente del pensiero del Goriziano.

In questo senso mi pare si debba sostenere, *contro* Gentile<sup>79</sup>, che quella di Michelstaedter è autentica filosofia. Ma insieme, *con* Gentile, è importante rilevare che l'esito di quest'ultima è autocontraddittorio, e che da questa autocontraddizione Michelstaedter non ha saputo uscire per via teoretica, bensì solo per via pratica, ossia sopprimendo la propria esistenza. Di quella contraddizione – come si è detto – è radice appunto l'incomprensione (guidata e sorretta dal pensiero di Schopenhauer e di Nietzsche) del pensiero dei Presocratici, segnatamente quello di Parmenide.

In qualche misura bisogna dar ragione ad Adriano Tilgher il quale, un paio d'anni dopo l'intervento di Giovanni Gentile, ebbe a sottolineare il dualismo della filosofia di Michelstaedter. La Persuasione del Goriziano, infatti, è sì per Tilgher una «intuizione sempre globale sintetica cosmica»<sup>80</sup>, ma resta segnata dall'essere frutto di una «posizione dualistica, data la quale è evidente che tutta

---

77 *Ivi*, pp. 991-992.

78 Sulla scia di quella di Gentile deve essere posta anche la lettura del suo allievo Ugo Spirito. Cfr. il suo *Michelstaedter*, in «Giornale critico della filosofia italiana», III, 1922, pp. 395-404; poi in *Id.*, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Firenze 1930.

79 Ma anche contro altri interpreti. Giacomo Debenedetti, autore di uno degli interventi più duri e critici nei confronti del pensiero del Goriziano, sostiene che Michelstaedter non valeva niente né come filosofo, perché «i wertherismi, antichi o nuovi, non possono aspirare a dignità filosofica», né come poeta, poiché nessuna delle sue esperienze si è conclusa «con un esito puramente espressivo» (G. DEBENETTI, *Michelstaedter*, in *Id.*, *Saggi critici. Prima serie*, Milano, Il Saggiatore, 1969, p. 64). L'opera di Michelstaedter «manifesta e matura», secondo Debenedetti, «un bisogno individuale di azione riformatrice: Werther che si sforza di esser Nietzsche» (*ivi*, p. 62), peraltro senza minimamente riuscirci; è l'opera di un «mistico vittorioso che, dopo esser stato toccato dalla Grazia, si ripiega sul mondo a rammaricare l'inguaribile miseria e proterva malizia, e si dispone, con rinnovata ascesi, a conquistarsi la salute definitiva» (*ivi*, pp. 63-64).

80 A. TILGHER, *Ricognizioni. Profili di scrittori e movimenti spirituali contemporanei italiani*, Roma, Libri di Scienze e Lettere, 1924, p. 97.

l'attività dell'io persuaso non può consistere che nello staccarsi dal mondo naturale e storico e nel conquistarsi una libertà, di cui una volta conquistata non sa che farsi»<sup>81</sup>. Lo «staccarsi dal mondo naturale e storico» è appunto l'allontanamento dal mondo del divenire (per Michelstaedter, come per i Greci, il mondo della natura, della φύσις, è appunto il mondo del divenire e del mutamento<sup>82</sup>; e il mondo storico è, per definizione, il mondo che vede il succedersi – ossia il divenire – degli eventi). Ma questo allontanamento (che, in quanto tale, è ancora una volta una figura del divenire; sì che, propriamente, Michelstaedter tenta di mettersi in salvo dal fluire ininterrotto del divenire utilizzando quelle medesime categorie che lo rendono pensabile) mette inevitabilmente capo a una situazione di nuova insoddisfazione: lungi dall'esser riuscito ad abbandonare la dimensione del divenire, Michelstaedter ne ha potenziato la struttura, ed è per questo, che, della posizione così conseguita, egli «non sa che farsi».

L'andamento del discorso evoca ancora una volta il pensiero di Schopenhauer. Anche nella filosofia schopenhaueriana, infatti, l'intento di liberarsi *dalla* volontà tende di continuo a mettere capo alla liberazione *della* volontà e al suo potenziamento, almeno sino a che non si sia riusciti ad abbandonare totalmente la dimensione vitale dell'esistenza approdando alla negazione integrale del Tutto, ossia, in un certo senso, al Nulla:

con la libera negazione, con la soppressione della volontà, vengono soppressi anche tutte quelle manifestazioni fenomeniche, quel perenne impulso e quel continuo sforzo senza scopo e senza tregua, a tutti i livelli dell'oggettività, in cui e grazie a cui il mondo consiste, viene soppressa la varietà delle forme che si succedono gradualmente, viene soppresso insieme alla volontà l'intero suo fenomeno, e infine vengono sopprese anche le forme universali di quest'ultimo, tempo e spazio, e anche la sua ultima forma fondamentale, il soggetto e l'oggetto. Nessuna volontà: nessuna rappresentazione, nessun mondo. Dinanzi a noi resta dunque solo il Nulla. Ma ciò che si ribella contro questo dissolversi nel Nulla, la nostra natura, è appunto esso stesso solo la volontà di vivere che noi stessi siamo, così come essa è il nostro mondo. Il fatto che noi detestiamo così visceralmente il Nulla, altro non è che una diversa espressione del fatto che vogliamo così intensamente la vita, che non siamo altro che questa volontà, e che non conosciamo proprio nient'altro che lei<sup>83</sup>.

---

81 *Ivi*, p. 102.

82 Basti pensare, in proposito, alla fisica aristotelica, che deve essere intesa come una vera e propria metafisica del divenire. Già per i Presocratici, comunque, il mondo della φύσις è il mondo del continuo cambiamento. Non solo per Eraclito, bensì per l'intero pensiero delle origini, l'ambito della φύσις è l'ambito di ciò che *non* permane, e la ricerca filosofica e sapienziale è indirizzata alla individuazione del permanente al di sotto o al di là di ciò che diviene.

83 A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 71; trad. ital. cit.

Un nulla «che si profila come la mèta finale alle spalle di ogni virtù e di ogni santità, e che noi temiamo come i bambini hanno paura del buio»<sup>84</sup>. Un nulla di fronte al quale non dobbiamo illudere il nostro terrore, e che non ha niente a che fare con i miti e con le parole «senza senso»<sup>85</sup> del buddismo e dell'induismo (che pure Schopenhauer mostra di apprezzare, quanto meno come strumento esplicativo di alcuni dei concetti chiave del proprio pensiero).

Anche l'itinerario di Michelstaedter – come quello schopenhaueriano – mette capo al Nulla e abbandona la vita<sup>86</sup>. La sua esistenza, segnata forse dal progredire della malattia<sup>87</sup>, è come costretta al tentativo di dare forma stabile

---

84 *Ibidem.*

85 *Ibidem.*

86 Tilgher (e, con lui, molti tra gli interpreti di Michelstaedter) pensa invece che il Persuasio michelstaedteriano «realizzerà in sé una vita che sia tutta e solo vita, che, trionfando della morte che è nella vita quale la comune dei mortali l'intende e accetta, si attui come vita pura e assoluta» (A. TILGHER, *Ricognizioni*, op. cit., p. 93). Di conseguenza, egli rimprovera a Michelstaedter di non aver capito che la peculiarità e la bellezza dell'uomo stanno proprio nell'essere «slancio del presente verso il futuro appunto perché manca di qualcosa che pure è necessaria alla sua perfezione, e di cui se avverte la mancanza è segno che essa fa parte ideale della sua essenza, è essa il suo vero essere» (*ivi*, pp. 98-99). Michelstaedter, prosegue Tilgher, «vuole la vita, una vita che sia tutto e solo possesso, senza più desiderio, presente assoluto saldamente stretto in pugno», e per questa ragione egli «non è né schopenhaueriano né buddista» (*ivi*, p. 100), non essendo, come sono invece quelli, un negatore, bensì un affermatore. Come credo sia chiaro, non condivido se non parzialmente la conclusione del Tilgher, e sono viceversa convinto della sostanziale solidarietà tra il pensiero di Michelstaedter e quello di Schopenhauer: nonostante l'intento esplicito del primo possa essere inteso come volontà di affermare la vita, infatti, anche il suo pensiero sembra mettere capo, in ultima istanza, alla negazione più radicale della vita stessa. E ciò, soprattutto, proprio perché Michelstaedter è schopenhaueriano quasi suo malgrado. Non è casuale, da quest'ultimo punto di vista, che Michelstaedter si sia offerto di tradurre, per i «Classici della filosofia moderna», all'epoca diretti da Benedetto Croce per l'editore Laterza, proprio *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer, come si evince da una lettera di Carlo alla famiglia in data 14 novembre 1907 (EP, pp. 262-263). Per quel che riguarda i rapporti con il buddismo cfr. E. FENAROLI, *Presenze degli insegnamenti del Buddha nel pensiero di Carlo Michelstaedter*, tesi di laurea discussa presso la Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Padova, relatore Prof. Giangiorgio Pasqualotto, a.a. 1997-1998.

87 Ha scritto Sergio Campailla che «*Il dialogo della salute* è l'espressione reticente di un giovane che si porta dentro la malattia fisica e ne è progressivamente devastato. So bene che di queste parole potrà scandalizzarsi qualcuno, fedele alla leggenda alimentata dai familiari e dagli amici al momento della morte. Ma le polarità del profondo non hanno bisogno di essere legittimate per esistere e significare. Un esame attento dell'epistolario, come oggi è possibile, consente di

all'informe instabilità che le si agita dentro. La Rettorica individuale (e quella collettiva in misura ancora maggiore) pare dunque insuperabile: il nulla sostanza, contaminandola, l'esistenza vitale, come ben sapeva Parmenide; ma al nulla mette capo, comunque sia, ogni attività tesa a realizzare quella Persuasione in cui l'esistenza autentica dovrebbe consistere. Lo "sdoppiamento" dell'individuo («Così sono ora freddo ora ardente, sempre sdoppiato, mentre una parte osserva scetticamente le incostanze dell'altra, ed ha sempre e innanzi tutto chiaro il senso della propria umiliazione, della nausea», EP, pp. 407-408) è speculare allo sdoppiamento teoretico: quando Michelstaedter parla, in una lettera del 16 novembre 1909 indirizzata allo zio Giovanni Luzzatto, della «necessità di stare con dignità attiva al mio posto – o di non stare in nessun posto più» (EP, p. 409), dà voce esplicita all'insanabile dicotomia che sostanzia il suo pensiero e la sua esistenza: la dicotomia tra lo *stare* e il *divenire* (o, meglio, tra lo stare che si vorrebbe conseguire e l'attività diveniente che ad esso dovrebbe, ma non può, condurre).

A Michelstaedter appaiono individui che pare «non abbiano un'esistenza relativa e condizionata ma che *siano* davvero per sé stessi» (EP, p. 409); egli vorrebbe essere come loro, ma sa e sente di non poterlo essere, di essere "condannato", come ciascuno di noi, al divenire e alla relatività dell'esistenza: il «valore assoluto al di fuori del perpetuo tendere e dileguarsi della vita» si rivela come una inestirpabile «illusione» (EP, p. 409).

Se interpreto correttamente, mi sembra cogliere nel segno Camillo Pellizzi, il quale rimprovera a Michelstaedter di non avere capito (o, quanto meno, di non avere razionalizzato sino in fondo) che non c'è «nessuna valida persuasione che non abbia una propria rettorica; nessuna rettorica giustificabile che non sia la rettorica di una persuasione»<sup>88</sup>. L'intuizione che genera l'autodistruzione è questa; lo scacco teoretico, similmente, scaturisce da qui, e l'esito ultimo della filosofia della Persuasione si propone come il raccogliersi in-sé della Totalità e del Permanente (Parmenide), segnato tuttavia in modo inequivoco da un accento volontaristico, che rende sempre, di nuovo instabile l'agognata stabilità (Eraclito).

---

cogliere con serena obiettività i segnali della perdita progressiva di un equilibrio, non solo in termini psichici» (S. CAMPAILLA, *Della salute ovvero della malattia*, in DS, p. 18).

88 C. PELLIZZI, *Il mito della persuasione e la scienza della rettorica*, in «La fiera letteraria», VII, 13 luglio 1952, p. 6. L'articolo del Pellizzi riconferma quanto l'autore aveva già sostenuto nel suo *Gli spiriti della vigilia. Carlo Michelstaedter, Giovanni Boine, Renato Serra*, Vallecchi, Firenze 1924, pp. 19-85, che si proponeva di essere un saggio «non di critica», ma «di rievocazione e di devozione» (p. 24).

Il tentativo del pensiero michelstaedteriano sembra essere quello di unificare volontaristicamente il pensiero parmenideo con quello eracliteo: la domanda alla quale intende primariamente rispondere è come sia attuabile (prima ancora che pensabile) un'esistenza vitale (ossia diveniente) che arresti ogni possibile divenire e che inglobi dentro di sé l'esperienza del Tutto. Come sia possibile, in altre parole, che il Divenire divenga lo Stabile. La risposta altro non può essere che ciò *non* è possibile (come già Nietzsche aveva compreso): il Divenire *non* si arresta, lo Stabile *non* si consegue.

L'esistenza è, in questo senso, irrimediabilmente segnata dal fluire, e per l'uomo la Persuasione resta, fichtianamente<sup>89</sup>, un al di là sempre di nuovo da raggiungere: «iperbolica è la via della persuasione», scrive Michelstaedter nella *Persuasione*,

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. (PR, pp. 40-41, corsivo mio).

Anche in questo senso vale l'accostamento a Fichte, per il quale è conaturato all'uomo «che la sua mèta ultima debba restare irraggiungibile e che il suo cammino verso di essa non abbia mai fine. Bisogna dunque dire che la missione dell'uomo non è quella di raggiungere questa mèta. Ma che egli può e deve avvicinarsi sempre più ad essa; e che perciò l'avvicinamento indefinito a questa mèta è la sua vera missione come uomo»<sup>90</sup>. La Persuasione è destinata all'alterità, alla differenza rispetto al soggetto, il quale è condannato alla retorica (ossia alla relazione). In questo senso ra-

---

89 Ha notato Emanuele Severino che il significato autentico dell'idealismo fichtiano è costituito dal suo carattere «esigenziale, non effettivo» (E. SEVERINO, *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*. Brescia, La Scuola, 1960, p. 33). Fichte, infatti, dichiara sì che «assoggettare a sé e padroneggiare liberamente secondo la propria legge tutto ciò che è irrazionale [ossia ricondurre all'Io la totalità delle cose] è il fine ultimo dell'uomo»; ma sottolinea anche – ed è ciò che segna l'affinità della Persuasione michelstaedteriana con l'idealismo etico fichtiano – che questo fine ultimo «è assolutamente irraggiungibile e che resterà tale per sempre, finché l'uomo non cessi di essere uomo per divenire Dio» (J. G. FICHTE, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* [1794, lo stesso anno della prima stesura della *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*], trad. ital. di M. Montanari, *La missione del dotto*, Milano, Rizzoli, 1967, p. 41).

90 *Ibidem* (il corsivo è di Fichte).

dicale e ineludibile, è vero che «nel postulato della persuasione è implicita la tragedia»<sup>91</sup>, e che «tutta la breve intensa vita di Michelstaedter corre sul filo di questa tragedia»<sup>92</sup>.

È la tragedia – comune presso che all’intera storia dell’Occidente e massimamente presente nell’epoca contemporanea – che scaturisce dal conflitto tra il Divenire e l’Immutabile. O, meglio, dal tentativo di conferire al Divenire la forma dell’Immutabile. Come ha scritto Emanuele Severino, «la storia della filosofia è fundamentalmente lo sviluppo dello scontro di [...] due istanze tra loro irriducibilmente contrastanti»<sup>93</sup>: l’istanza dell’ἐπισημήνη – ossia di quella «verità incontrovertibile che intende svelare il Senso e l’Origine del divenire» e che dunque si pone come «estrema capacità di previsione e di anticipazione del divenire»<sup>94</sup> – e quella della salvaguardia del divenire – in quanto «come evocazione del senso inaudito (ontologico) del divenire, la filosofia evoca l’imprevedibilità estrema, l’estrema impossibilità di anticipare in una Legge immutabile il divenire del mondo»<sup>95</sup>). Si tratta di uno scontro – scrive ancora Severino – nel quale «il senso greco del divenire finisce col *distuggere* il suo antagonista, cioè la volontà epistemica di dare un Ordine, un Senso, un’Origine assoluti e immutabili al divenire»<sup>96</sup>.

Michelstaedter incarna, da questo punto di vista, il tentativo di recuperare l’originaria posizione dei Greci nei confronti dell’Essere e del Divenire, mantenendo tuttavia come via d’accesso privilegiata il pensiero della modernità. La sua lettura dei Presocratici diventa così forzatamente orientata e reinterpretata in modo tale da rendere impossibile quel recupero nella sua forma autentica e da mantenere il Goriziano *all’interno* delle categorie fondamentali della filosofia contemporanea, la quale rappresenta l’episodio

---

91 G. A. FRANCHI, *Carlo Michelstaedter o della razionalità del dolore*, in C. MICHELSTAEDTER, *Il dialogo della salute*, Bologna, Agalev, 1988, p. 30. La tesi complessiva dell’Autore, tuttavia, è in aperto contrasto con quanto sto provando a sostenere in queste pagine. Per lui, infatti, «la persuasione è un valore in atto, un’esperienza, non un ideale cui avvicinarsi; è la potenza [...] concreta di trasformare il dolore in gioia, l’aver in essere, vivendo in ogni attimo con tutta l’intensità [...] concreta»; un valore in atto che al massimo può *apparire* «come “sogno” o “illusione”, ma anche “arte”, “pazzia”, “sapienza”» (*ibidem*). A me pare, viceversa, che ciò sia il *desiderio* della filosofia michelstaedteriana, desiderio che resta però del tutto inattuato.

92 *Ivi*, p. 31.

93 E. SEVERINO, *La filosofia contemporanea*, Milano, Rizzoli, 1986, p. 10.

94 *Ibidem*.

95 *Ibidem*.

96 *Ibidem*.

culminante di quella distruzione di cui poc'anzi si diceva e, per ciò, «la fedeltà estrema al senso greco del divenire»<sup>97</sup>.

Il tentativo michelstaedteriano di rendere attuale l'Essere parmenideo e di reinterpretare l'eterno scorrere "eracliteo" della natura alla luce della Persuasione, mette capo a una radicalizzazione di quest'ultimo e a una traduzione dell'Essere nei termini di quello stesso divenire che pure egli vorrebbe radicalmente negare.

È anzitutto per questo che alla Persuasione mancano le parole, sì che il linguaggio sembra appartenere per intero alla Rettorica<sup>98</sup>. Come la filosofia platonica non è altro che un «esercizio di silenzio»<sup>99</sup>, così la filosofia della Persuasione rinuncia alle parole della vita e pare appartenere più degnamente all'ambito di «ciò, di cui non si può parlare» e su cui, per ciò, «si deve tacere»<sup>100</sup>.

---

97 *Ibidem*.

98 «L'uomo di Michelstaedter gridava, ma il suono restava soffocato, lo strozzava sul nascere la sensazione terribile che, per quanto si sforzasse, e per quanto potesse darsi da fare, mai e in nessun caso sarebbe riuscito a esprimere l'ineffabile; sì che, presa la testa fra le mani, allontanandosi da ciò che tanto lo aveva colpito e sconvolto, cercava la comprensione dei suoi simili e brancolava verso una impossibile solidarietà. Non diversamente nella raffigurazione celebre di Edvard Munch la figura muove verso l'indifferenza di chi, estraneo situazionalmente alla piatta dimensione della litografia, eppure emotivamente coinvolto, con disagio osserva senza bene sapere che cosa gli si voglia comunicare e che cosa ci si aspetti da lui, confuso allora e già sul punto di trasmutare il sentimento vagamente preoccupato di una solidarietà che non ha trovato la strada per determinarsi, in volontà irrazionalistica di rivalsa». (F. GHILARDI, *Signoria e servitù. Da De Sanctis a Michelstaedter*, Pisa, ETS, 1978, pp. 116-177).

99 R. DE MONTICELLI, *Il richiamo della persuasione. Lettere a Carlo Michelstaedter*, Genova, Marietti, 1988, p. 34.

100 L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, prop. 7; trad. ital. di A. G. Conte, Torino, Einaudi, 1974, p. 82. Sul nesso Michelstaedter-Wittgenstein (che in qualche modo, a me pare, sottende anche il libro della De Monticelli citato alla nota precedente) merita di essere visto il saggio di MASSIMO CACCIARI, *Interpretazione di Michelstaedter*, in «Rivista di estetica», XXVI, 1986, 22, pp. 21-36. Cfr. inoltre C. LA ROCCA, *Nichilismo e retorica. Il pensiero di Carlo Michelstaedter*, Pisa, ETS, 1983, pp. 82 sgg. e 141 sgg.





## MICHELSTAEDTER E LA RETORICA

«Il λόγος è comune, ma i più vivono come avendo ciascuno una loro sapienza privata»  
(ERACLITO, fr. 2)

C'è, nelle pagine della *Persuasione*, un'affermazione singolarmente attuale ed inattuale ad un tempo. Esaminando gli atti della «rettorica in azione» (PR, p. 173), Michelstaedter asserisce perentoriamente che «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» (PR, p. 118). Ma, precisa, «prima di giungere al regno del silenzio ogni parola sarà un καλλώπισμα ὄρφνης: un'apparenza assoluta, un'efficienza immediata» (PR, p. 119). Sarà, quello, il tempo nel quale «avrà buon gioco chi vorrà scrivere una *rettorica* [...]. Gli uomini parleranno, ma οὐδεν λέξουσιν<sup>1</sup>. Elettra parla a loro quando dice a Crisotemide: ... πάντα... σοι ... / κείνης διδακτά, κούδέν ἐκ σαυτῆς λέγεις<sup>2</sup>» (PR, p. 119). Nei versi dell'*Elettra* di Sofocle («tutti i discorsi che mi fai li hai appresi da lei. Niente di quanto dici viene da te stessa»<sup>3</sup>) risuona, secondo Michelstaedter, il rimprovero nei confronti di quanti non sono più in grado di parlare se non *ripetendo* parole altrui.

L'età contemporanea sembra confermare la profezia inquietante di Michelstaedter: non ancora giunta al silenzio, essa sviluppa il rumore in forme molteplici; il linguaggio pare non essere più in condizione di imporsi con significatività – e le parole, pur risuonando, non sono che maschere, mere apparenze che faticano a velare il nulla-di-senso che le sottende e le minaccia. La storia politico-culturale del nostro tempo e del secolo appena trascorso racconta l'affermazione concreta del regno michelstaedteriano della Rettorica. E Michelstaedter stesso ne era consapevole, se poteva scrivere: «Parlo del futuro per aver il caso di limite, ma gran parte del futuro

1 Non diranno nulla.

2 Clitennestra – la società. (Nota di Michelstaedter).

3 SOFOCLE, *Elettra*, vv. 343-344; trad. ital. di E. Cetrangolo, in *Il teatro greco. Tutte le tragedie*, a cura di C. Diano, Firenze, Sansoni, 1970, p. 230.

è nel presente» (PR, p. 119). Non a caso oggi – lo si può scorgere con facilità – ha «buon gioco» chiunque voglia «scrivere una retorica»: il nostro tempo decreta la propria disponibilità incondizionata alla parola retorica e si allontana dalla verità.

A sancire la caduta del senso assoluto del Vero è stata, dopo quella di Schopenhauer, soprattutto l'opera di Nietzsche. Opera che tende «lacci e reti per uccelli imprudenti e un quasi costante, implicito incitamento a sovvertire gli apprezzamenti consueti e le apprezzate consuetudini»<sup>4</sup>. Opera che è un'autentica «scuola di sospetto»<sup>5</sup>, tanto che Nietzsche si dice persuaso che nessuno «abbia mai scrutato il mondo con un sospetto ugualmente profondo, e non soltanto come occasionale avvocato del diavolo, bensì altrettanto, per parlare teologicamente, come nemico e accusatore di Dio»<sup>6</sup>. Cioè di *ogni* Assoluto, dell'Assoluto in quanto tale.

Se parte della riflessione filosofica del Novecento sembra opporsi a una considerazione retorica della realtà<sup>7</sup>, ciò accade tuttavia *all'interno* di una dimensione più ampia, la quale mantiene i connotati essenziali della retorica stessa; sì che la contrapposizione tra il discorso retorico e il discorso epistemico si sviluppa all'interno di un'unica, più vasta, Retorica, la quale impedisce all'uomo il conseguimento dell'autentica Persuasione. La sua coscienza, infatti, «non è più un organismo vivo, una presenza delle cose nell'attualità della propria persona, ma una *memoria*: un aggregato inorganico di nomi legato coll'organismo fittizio del sistema» (PR, p. 65). La sistematicità «aristotelica»<sup>8</sup> del sapere è il segno concreto della perdita dell'Assoluto, cioè dell'autenticità e della potenza del Soggetto<sup>9</sup>. Segno confermato, al giorno d'oggi, dal proliferare apparentemente inesauribile

---

4 F. NIETZSCHE, *Menschliches Allzumenschliches*, Chemnitz, 1878; trad. ital. di S. Giametta, *Umano, troppo umano*, in «Opere di F. Nietzsche», Milano, Adelphi, 1965, vol. VI, tomo 2, p. 3.

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*.

7 «Il Novecento [...] si presenta con uno spirito di rifiuto ai danni della retorica che ricorda quello imperversato quasi tre secoli prima, agli inizi dell'età moderna e della nuova scienza» (R. BARILLI, *Retorica*, Milano, Isedi, 1979, p. 128).

8 Cfr. PR, pp. 109-117, dove Michelstaedter racconta la dissoluzione dell'autenticità socratica nell'enciclopedismo tassonomico di Aristotele.

9 Sulla figura del Soggetto nel pensiero michelstaedteriano si veda il bel saggio di S. LANTIER, *Il problema dell'esistenza autentica. A proposito di una recente interpretazione di Carlo Michelstaedter*, in «Studi goriziani», vol. LXIV, luglio-dicembre 1986, pp. 71-86. Cfr. inoltre G. GUGLIELMI, *La poetica di Michelstaedter*, in *Id.*, *L'invenzione della letteratura. Modernismo e avanguardia*, Napoli, Liguori, 2001, p. 99, secondo il quale «il valore dell'individuo sta nella sua libertà. E questa infatti non appartiene all'ordine delle cose, non è cosa del mondo – il mondo

delle differenti forme del discorso retorico, tanto nella dimensione pratico-politica, quanto in quella più specificamente logico-filosofica e culturale in genere.

Risale agli anni Cinquanta del Novecento la pubblicazione dell'ormai classico *Traité de l'argumentation*<sup>10</sup>, opera capitale per quanto concerne l'articolazione determinata e la fondazione della retorica intesa come dimensione integrativa dell'ambito propriamente dimostrativo. Ebbene, il *Trattato* fonda il proprio discorso su una serie di principi che, nell'intento di evitare che debba essere la violenza a decidere la soluzione dei conflitti non esplorabili per via logica, continuano tuttavia a postulare di necessità la violenza come *conditio sine qua non* della loro esistenza. Michelstaedter, a suo modo, aveva visto giusto: *rettorica e violenza* non sono in alcun modo separabili; la rettorica è la dimensione nella quale «la *violenza inimica* si fa manifesta» e nella qual ognuno «violenta le cose in ciò che s'afferma senza persuasione» (PR, p. 28). È solo la maggior potenza che può, secondo Michelstaedter, dare soluzione ai conflitti che strutturano l'esistenza. I quali sorgono dalla volontà di *attribuire valore* alle cose in relazione ai bisogni determinati degli individui: la dimensione del valore scatena la conflittualità tra le determinazioni, perché il valore – che si pretende assoluto – non è in grado di dare ragione (assoluta) di sé medesimo.

A sentire Perelman, però, non è affatto pacifico che negli ambiti che non sono esplorabili per via logica (ambiti che sostanzialmente coincidono appunto con il dominio del giudizio di valore) sia sempre la ragione del più forte ad essere la migliore. Non è detto, in altri termini, che il campo dei giudizi di valore debba trasformarsi in un campo di battaglia, nel quale i diversi valori esercitino la propria personale violenza per riuscire ad imporsi sui valori contrastanti. Non si deve pensare, infatti, «che i giudizi di valore primitivi, i principi della morale e di qualsiasi comportamento siano puramente irrazionali [...] e che in caso di disaccordo solo la violenza sia in grado di decidere i conflitti e che la ragione del più forte sia la migliore»<sup>11</sup>. Si può invece ipotizzare l'esistenza di «una logica dei giudizi di valore», che Perelman rintraccia «nell'ambito di una disciplina molto

---

anzi la esclude – ma è l'iniziativa stessa del soggetto. È *l'assoluto del soggetto*» (corsivo mio).

10 Cfr. C. PERELMAN e L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris, PUF, 1958; trad. ital. di C. Schick, M. Mayer, E. Barassi, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino, Einaudi, 1976.

11 C. PERELMAN, *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris, Vrin, 1977; trad. ital. di M. Botto e Gibelli, *Il dominio retorico. Retorica e argomentazione*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 4-5.

antica, attualmente dimenticata disprezzata, cioè la retorica, l'antica arte di persuadere e di convincere»<sup>12</sup>. Secondo Perelman, infatti, la nostra civiltà è «caratterizzata da un'ingegnosità estrema nelle tecniche destinate ad agire sulle cose», ma «ha completamente dimenticato la teoria dell'argomentazione, dell'azione sulle menti mediante il discorso». Quella teoria, appunto, che il mondo greco considerava, «col nome di retorica, la Τέχνη per eccellenza»<sup>13</sup>. È attraverso di essa che si può accedere, secondo Perelman, a un territorio dal quale la violenza sia bandita, senza essere costretti a fare ricorso a un punto di vista assoluto capace di decidere sulla legittimità del valore e senza, per contro, abbandonare l'ambito della ragionevolezza<sup>14</sup>.

Ma è davvero assente, la violenza, dall'argomentare retorico? Non aveva forse ragione Michelstaedter nell'indicare che è proprio la *volontà* di *dare* ragione al valore ad inficiare sul nascere la validità del discorso?<sup>15</sup> Perché *dargli* ragione, se esso non possiede di per sé le proprie ragioni, o è incapace di esibirle? Se *si dà* una struttura univoca di significato, non c'è alcun bisogno di *darle* significato: essa significa, appunto, ciò che significa. Persuadere, in senso autentico, significa esibire lo statuto di legittimità della cosa, mostrare la cosa così come essa è *al di fuori della relazione* con il (mio) bisogno. Ma ciò, pur essendo *necessario*, è *impossibile*<sup>16</sup>, perché la relazione è l'individualità vivente, illusoria, insufficiente. Cioè l'individualità rettorica<sup>17</sup>.

---

12 *Ivi*, p. 5.

13 C. PERELMAN e L. OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione*, op. cit., p. 11.

14 «Il problema può venire formulato in questo modo: come si giustificano i valori? è possibile una loro dimostrazione assoluta? (D. ANTISERI, *La filosofia del linguaggio. Metodi, problemi e teorie*, Brescia, Morcelliana, 1973, p. 151). Ammesso che la risposta sia no, ciò non significa che si debbano abbandonare i valori all'irrazionalismo, perché la teoria perelmaniana dell'argomentazione propone «un *uso multivalente* della ragione» che oltrepassi il «mito cartesiano della *ragione matematizzante*» (*ivi*, p. 153). Si tratta di comprendere, secondo Antiseri, che «l'uso della ragione, nel discorso prescrittivo, è un uso non dimostrativo, ma *motivante*» (*ivi*, p. 154).

15 «Ma agli altri bisogna dir le cose non perché noi le vogliamo, ma perché “sono in sé da volersi”. Per persuadere gli altri devo render “ragionevole” la mia realtà che per me è un fatto» (SV, p. 742). In questo senso «Michelstaedter percorre con intima coerenza la sua strada: occorre persuadersi, prima persuadersi e poi persuadere, perché il verbo che non si incarna è parola vuota che “finge” la comunicazione» (S. CAMPAILLA, *Scrittori giuliani*, Bologna, Patron, 1980, p. 28).

16 «Il compito della persuasione è quindi insieme impossibile e necessario» (G. GUGLIELMI, *La poetica di Michelstaedter*, op. cit., p. 101).

17 C'è un fondo di kantismo in questa considerazione dell'inoltrepassabilità della dimensione empirica (la quale, per Michelstaedter, è identica alla dimensione del

Accade che di tutto questo «gli uomini incolpano i mezzi della comunicazione e la fatalità dell'isolamento», non avvedendosi che la causa autentica è, invece, «la irrazionalità della propria realtà, l'insussistenza del proprio "io"» (SV, p. 742), perché «comunicando all'altro noi vogliamo possederlo, o che lui possedga noi, fare che egli c'intenda fino in fondo; ma ci accorgiamo che c'è un punto dove egli resta lui stesso con la sua vita e non comprende me stesso con la mia vita. Così che non è possibile comunicare nemmeno la cosa più piccola; *non si comunica che il razionale*» (SV, p. 741, corsivo mio). E il razionale non è compatibile con la dimensione vitale dell'esistenza<sup>18</sup>, nella quale la volontà di *conferire* razionalità alle cose maschera la mancanza assoluta di razionalità<sup>19</sup>: «*Alle haben Recht – niemand ist gerecht*. Tutti hanno ragione, nessuno ha la ragione. Ognuno

---

bisogno) e dell'impossibilità, da parte della ragione, di accedere al dominio delle cose in sé stesse (viste, cioè, nella loro dimensione autentica). Scrive Kant, nella «Prefazione alla seconda edizione» della *Critica della ragione pura*: «Con un fuggevole sguardo dato a quest'opera, si crederà di osservare che la sua è un'utilità soltanto *negativa*, nell'impedire cioè che noi ci avventuriamo mai con la ragione speculativa al di là del limite dell'esperienza: del resto, tale è in realtà il suo primo beneficio». Ma essa ha anche «un'utilità *positiva* e assai rilevante, non appena ci si convinca che sussiste un uso pratico, assolutamente necessario, della ragione pura (l'uso morale), nel quale essa si estende al di là dei limiti della sensibilità» (I. KANT, *Critica della ragione pura*, trad. ital. a cura di G. Colli, Milano, Adelphi, 1976, p. 29) Analogamente, in Michelstaedter, la negatività della dimensione esistenziale viene oltrepassata solo in forza dell'atto (morale e mortale insieme) del Persuasivo.

- 18 E, dunque, non si comunica niente, stante che la razionalità non vive nel mondo dell'esistenza concreta. È una situazione di incomunicabilità "gorgiana": «ammesso che l'essere esista e sia conoscibile» – il che, peraltro, non accade – esso «non è significabile direttamente ad altri» (S. NATOLI, *I Sofisti*, in *Filosofia. Storia del pensiero occidentale*, a cura di E. Severino, Roma, Curcio Editore, 1986, vol. I, p. 74). Come è stato scritto, «la filosofia michelstaedteriana non è allineata con il nichilismo gorgiano, ma si riconosce al contrario nelle voci dei filosofi più lontani rispetto alla posizione del sofista» (N. CINQUETTI, *Michelstaedter. Il nulla e la folle speranza*, Padova, EMP, 2002, p. 89).
- 19 Di ciò già Nietzsche era del tutto consapevole, quando sottolineava che la necessità di conferire senso non può che derivare dall'assenza stessa del senso: «DARE UN SENSO – questo compito *resta* assolutamente da assolvere, posto che *nessun senso vi sia già*. Così è per i suoni, ma anche per le vicende dei popoli: esse si prestano ad essere interpretate nel modo più diverso e rivolte a *fini diversi*» (F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, trad. ital. di S. Giametta, in «Opere di F. Nietzsche», op. cit., vol. VIII, tomo 2, p. 20); sì che, «*tolto il senso oggettivo, è aperto il campo all'invenzione del senso* [...] e a questo compito di reinvenzione del senso è chiamato il filosofo, in quanto si afferma come interprete dell'azione» (M. RUGGENINI, *Nietzsche: il nichilismo come problema del senso*, in «Riscontri», III, 2-3, aprile-settembre 1981, pp. 39-40. Sull'argomento cfr. anche Id., *Volontà e*

può dar una ragione perché egli si comporti in un modo piuttosto che in un altro, enumerando le cause e i bisogni, nessuno può dar “la ragione” perché egli sia così com’è: poiché egli non sarebbe così se non vi fossero le cause e i bisogni, e non potrebbe esserci se non fosse così com’è (SV, p. 740)<sup>20</sup>. Là dove un senso o un valore s’imponessero per proprio conto, non potrebbero venire sovrapposti alla realtà sensi più o meno velatamente dipendenti dalla soggettività – e perciò negativi, visto che «la negazione è sempre negazione fatta da “qualcuno”, il quale in ciò che nega afferma la sua ragione per cui nega» (SV, p. 708); affermazione la quale, a sua volta, non è altro che la «manifestazione d’una *volontà* vitale» che «in quanto si compie *afferma questa volontà*» (SV, p. 709, corsivi miei). Atti e discorsi sono manifestazione di volontà<sup>21</sup>, affermazioni che s’impongono in quanto si contrappongono all’altro da sé e lo contrastano<sup>22</sup>.

Riappare, anche qui, la violenza dell’esclusione del diverso<sup>23</sup>: «Come ogni esistenza individuale significa negazione del resto, così ogni pensiero

---

*interpretazione. Le forme della fine della filosofia*, Milano, Angeli, 1985, pp. 121-147).

- 20 Cfr. anche PR, pp. 39-40, dove il tema è ripreso e approfondito: «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*. In qualunque modo uno chieda di continuare, parlano in lui le date necessità del suo vivere, ed egli in ciò che afferma come *giusto* quello che è *giusto per lui*, nega ciò che è giusto per gli altri, ed è ingiusto verso *tutti* gli altri».
- 21 Perché «volere e tendere» costituiscono l’«intima essenza» tanto dell’animale quanto dell’uomo: la loro è «una sete inestinguibile» (A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 57; trad. ital. cit.).
- 22 «Fedeli osservatori della natura, per quanto pensino diversamente, saranno comunque concordi tra loro, che tutto ciò che appare, ciò che ci si presenta come fenomeno, dovrebbe rinviarci e presentarsi in un certo modo o ad una scissione originaria, capace di ricomporsi, oppure ad un’unità primordiale, che potrebbe raggiungere uno sdoppiamento. Dividere l’unito, unire il diviso, è la vita della natura; ciò è l’eterna sistole e diastole, l’eterna Synkrisis e Diakrisis, l’inspirare e l’esprire del mondo, nel quale viviamo, tessiamo e siamo» (J. W. GOETHE, *Farbenlehre*, trad. ital. di E. Guidorizzi, *Teoria dei colori*, in E. GUIDORIZZI, *La concezione strutturale di Goethe. La teoria dei colori*, Bologna, Cappelli, 1978, p. 96).
- 23 Giova ricordare Eraclito, per il quale «Πόλεμος di tutte le cose è padre, di tutto poi è re» (fr. 53, trad. ital. di G. Colli, in ID., *La sapienza greca*, Milano, Adelphi, 1980, vol. III, p. 35). «Il πόλεμος, la guerra, esprime il carattere antitetico della realtà unificata nella legge assoluta del λόγος» (A. PASQUINELLI, *I presocratici. Frammenti e testimonianze*, Torino, Einaudi, 1976, p. 371). «Il logo è [...] la formula che spiega la realtà e la realtà è sostanziata di contrari», i quali sono intesi, per la prima volta da Eraclito, in forma non statica (R. LAURENTI, *Eraclito*, Roma-Bari, Laterza, 1974, pp. 88-89).

dell'individuo non è che in quanto nega i pensieri altrui [...]. Già l'uomo come mangiando uccide per sé la vita al frutto del campo, così quando pensando si fa centro della realtà la quale non è che un groviglio di "centri", uccide per sé la vita degli altri centri» (SV, p. 709<sup>24</sup>). È la dimensione "bellica" della Rettorica, la quale «allude a una perdizione, a un pericolo mortale che insidia l'uomo»<sup>25</sup>; in essa lo scontro (violento) tra le determinazioni è l'unico dato realmente immediato: «L'uomo non accetta la realtà enunciata da un altro, ma afferma in risposta la propria realtà contraddicendo» (SV, p. 710). Per affermare deve «opporsi alla pretesa degli altri» (SV, p. 710) – opporre, all'altrui, il *proprio* pensiero: «Il mezzo per significare la "proprietà" materiale sono le difese e le armi che violentando altrui lo impediscono dall'usarne per sé. E il mezzo per affermare la proprietà intellettuale è la negazione dell'intellettualità altrui» (SV, p. 710). La dimensione dialettica della realtà nasce dall'agonismo e dalla volontà di sopraffare l'antagonista (in senso fisico, nel caso dello scontro armato; in senso dialogico, nel caso dello scontro verbale).

Non è casuale, da questo punto di vista, che la retorica, storicamente, sia «nata dai processi di proprietà»<sup>26</sup>, così come non è irrilevante che la neo-retorica perelmaniana concentri la propria attenzione sull'argomentare inteso come azione tesa a *modificare* l'uditorio, ossia come tecnica manipolatoria<sup>27</sup>. Nella retorica (ma lo stesso accade nell'argomentare in generale)

---

24 Si richiami alla mente l'infinita multicentricità dell'universo leibniziano. Si legga, per esempio, la proposizione 57 della *Monadologia*, dove la molteplicità di universi differenti si presenta come «le prospettive di uno solo secondo i diversi punti di vista di ogni monade» (G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, a cura di S. Vanni Rovighi, Brescia, La Scuola, 1975, p. 40).

25 G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1975, p. 29.

26 R. BARTHES, *L'ancienne rhétorique*, trad. ital. di P. Fabbri, *La retorica antica*, Milano, Bompiani, 1972, p. 13. Barthes sottolinea che «l'arte della parola è originariamente legata ad una rivendicazione di proprietà, come se il linguaggio, in quanto oggetto d'una trasformazione, condizione d'una pratica, si sia determinato non già a partire da una sottile mediazione ideologica (come è potuto accadere per tante forme d'arte), ma a partire dalla socialità più nuda, affermata nella sua brutalità fondamentale, quella del possesso terriero: s'è cominciato – da noi – a riflettere sul linguaggio per difendere il proprio bene» (*ivi*, p. 14).

27 Indispensabile, anche in questo contesto, il riferimento alla sofistica antica, e in particolare a Gorgia, per il quale la retorica è «una "psicagogia", un'arte di guidare le anime» (M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, Milano, Lampugnani Nigri, 1967, vol. I, p. 305). Se «l'attività oratoria costituisce l'unità che trascorre attraverso tutto il movimento sofistico» (*ivi*, p. 312), è però in Gorgia che si attua compiutamente «il definitivo venir meno della coalescenza arcaica tra *parola-realtà-verità*. Questo venir meno comporta una radicale ristrutturazione del linguaggio» (S. NATOLI,

«ogni argomentazione è concepita in funzione dell'azione che essa prepara o che essa determina»<sup>28</sup>. Manipolare le cose agendo su di esse, tuttavia, non significa – ancora una volta – esercitare una *violenza* su ciò che si manipola, su ciò nei cui confronti si agisce? Manipolare (nel caso della retorica: l'uditorio) significa anzitutto essere convinti – in modo più o meno esplicito e consapevole – che vi sia qualcosa di disponibile alla manipolazione, all'azione modificante della soggettività. Ed è lo stesso Perelman a notare «come ogni argomentazione possa essere considerata *sostituto della forza materiale*, che si proporrebbe di ottenere *effetti analoghi* ricorrendo alla costrizione»<sup>29</sup>. Argomentazione e forza fisica hanno dunque in comune l'analogia degli effetti; la differenza è solo nei metodi, nella diversa forma di costrizione e di forza che viene esercitata nei rispettivi ambiti. L'argomentare appare perciò come un che di analogo alla forza fisica, capace di evitarne gli effetti più sgradevolmente dolorosi; incapace, tuttavia, di oltrepassarne la struttura coercitiva, in quanto non fa che trasferire, ad un livello linguistico e mentale, l'identica anima profonda: la volontà di potenza.

L'argomentare retorico è, poi, l'argomentare violento per eccellenza: in assenza del Vero, esso utilizza i *mezzi* linguistici più appropriati allo scopo di *far apparire vincenti* le diverse ragioni – le quali, di per sé, non sarebbe-

---

«I sofisti», op. cit., p. 71). È perché «la verità [...] resta inattingibile al di fuori dell'*efficacia*» che «il parlare attinge il suo vertice nella *retorica*, ossia nella capacità che il linguaggio ha di sedurre e di persuadere», ossia di «*sortire effetti*» (ivi, p. 75). La verità è messa da parte, allo scopo di conseguire il *dominio* sulle cose.

28 C. PERELMAN e L. OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione*, op. cit., p. 57 (corsivo mio). «È cosa nota da millenni – e, come tutte le cose molto note, spessissimo dimenticata – che il discorso umano non ha soltanto scopi di comunicazione scientifica (del vero e del falso), ma oltre a questi ne ha molti altri [...]. Noi parliamo tra noi anche *allo scopo di produrre o modificare comportamenti*, nostri ed altrui» (G. PRETI, *Praxis ed empirismo*, Torino, Einaudi, 1975, p. 206 – corsivo mio). È appena il caso di ricordare che si tratta di quello stesso atteggiamento manipolatorio tipico di un sapere che abbia trasferito nella tecnica operativa il proprio valore. È l'atteggiamento di Bacone, la cui «grande idea» consisteva semplicemente nel credere che il sapere dovesse portare i suoi frutti nella pratica, che la scienza dovesse essere applicabile all'industria, che gli uomini avessero il sacro dovere di organizzarsi per migliorare e trasformare le condizioni di vita» (B. FARRINGTON, *Francis Bacon Philosopher of Industrial Science*, New York, Schuman, 1949; trad. ital. di S. Cotta, *Francesco Bacone filosofo dell'età industriale*, Torino, Einaudi, 1980, p. 23).

29 C. PERELMAN e L. OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione*, op. cit., p. 58 (corsivo miei). Non diversamente Karl Popper poteva scrivere che «l'arte di discutere è una forma particolare di quella di combattere con parole anziché con spade» (K. R. POPPER, *Poscritto alla logica della scoperta scientifica*, Milano, Il Saggiatore, 1984, vol. I, p. 36).



ro in grado né avrebbero la qualità per imporsi esibendo in modo concreto il proprio valore. *La retorica è l'argomentazione della volontà di potenza.*

Alla retorica in quanto tale possiamo, in questo senso, estendere quanto Perelman scrive 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»<sup>30</sup>. L'argomentazione retorica si distingue dal ragionamento dimostrativo perché «mentre, in una dimostrazione, la conclusione può essere dedotta dalle premesse in modo vincolante, *gli argomenti che si avanzano per suffragare una tesi non implicano quest'ultima in modo necessario: essi sono più o meno forti*, come d'altronde gli argomenti che si possono avanzare in favore della tesi opposta»<sup>31</sup>. La retorica interviene là dove manchi la sicurezza dell'inferenza logica<sup>32</sup>. Non diversamente (anche se all'interno di una diversa temperie speculativa) Michelstaedter poteva notare che la rettorica è «il *metodo* per aver gli effetti della forza a chi non è forte» (AC V, p. 248). Ciò che la guida e ne costituisce il *Leitmotiv* niente affatto nascosto è in ogni caso la *forza* (e Michelstaedter ha ben ragione ad amplificare semanticamente la dimensione della rettorica, costringendola ad oltrepassare i limiti della linguisticità ed estendendola alla totalità delle valenze vitali dell'esistenza). Una forza che, se all'argomento manca, può essergli efficacemente prestata dall'argomentazione retorica<sup>33</sup>.

---

30 C. PERELMAN, *Il dominio retorico*, op. cit., p. 65 (corsivi miei).

31 *Ivi*, p. 61 (corsivo mio).

32 È una considerazione già aristotelica, se è vero che l'andamento complessivo dei *Topici* rivela «che è possibile pensare, e lo si può fare con certezza, anche quando non si dispone dell'incontrovertibile. Non si va in preda al cieco errore, ma la necessità logica e il principio della deduzione si legano all'alea dell'incerto, dell'opinabile» (S NATOLI, *Soggetto e fondamento. Studi su Aristotele e Cartesio*, Padova, Antenore, 1979, p. 19). Nei *Topici*, come è noto, Aristotele intende appunto «trovare un metodo, onde poter costruire, attorno ad ogni formulazione proposta di una ricerca, dei sillogismi che partano da elementi fondati sull'opinione, e onde non dir nulla di contraddittorio rispetto alla tesi che noi stessi difendiamo» (ARISTOTELE, *Topici*, 100 a 18-21; trad. ital. di G. Colli, in *Id.*, *Opere*, Roma-Bari, Laterza, 1973, vol. II, p. 5).

33 Perelman, peraltro, si mostra convinto della validità della verità in sé, indipendentemente dalla forza dell'argomentare che la impone. Afferma infatti che «è ovvio che nessuna autorità può prevalere contro una verità dimostrabile» (*Id.*, *Il dominio retorico*, op. cit., p. 104). Ma precisa anche che «ben diversa è la situazione quando si tratta di opinioni o di giudizi di valore» (*ibidem*), per i quali è necessario ricorrere alla retorica al fine di ottenere un consenso intorno alle «buone ragioni che si possono avanzare a favore e contro ogni tesi in questione» (*ivi*, p. 170). In questo modo però, senza avvedersene, egli si riconsegna «alle forze irrazionali,

La retorica vale in quanto *azione*, in quanto capacità determinata di *modificare* lo stato preesistente dell'uditorio. Ciò che conta, nella retorica, è l'effettiva *forza* del discorso. È, dunque, *l'efficacia* «il criterio peculiare dell'oratoria perché si rapporta al suo significato pratico, cioè al suo valore di “vita”» (SV, p. 849). Se è vero che «l'elemento distintivo, definitivo dell'oratoria è la persuasione», bisogna però sottolineare che si tratta di quella particolare forma di persuasività che «ha un fine e mezzi *pratici*» (SCOL, p. 189); i quali, a loro volta, esigono «che si prenda in considerazione l'interesse *contingente* (pratico, storico) della questione: l'interesse che essa ha per il soggetto a cui si rivolge l'oratore» (SCOL, p. 189, corsivo mio).

Argomentando efficacemente nella contingenza, la retorica si configura come l'argomentare caratteristico della nostra epoca: tutto, per il mondo contemporaneo, vale in misura direttamente proporzionale alla propria efficacia pratica. E la retorica *conta*, per l'appunto, in quanto permette di *vincere*: la retorica *con-vince*, ma rendendo possibile «un discorso senza verità, e tale da espropriare almeno in un aspetto la pretesa della retorica platonica: che si possa dire con senno solo possedendo l'assoluto»<sup>34</sup> – che è poi, quella platonica, la pretesa stessa di Michelstaedter. Di più: per Michelstaedter può “dir con senno” non tanto chi *possiede* l'assoluto, quanto piuttosto chi, possedendo l'assoluto, si identifichi con esso, chi *sia* l'Assoluto. La retorica, già in ambiente sofistico e ancor più dopo la sistemazione aristotelica, baratta la persuasione del necessario e dell'assoluto con quella del contingente e del relativo.

Il contingente è ciò che si è persuasi di poter dominare con efficacia. Sino a che la verità è guardata dagli occhi e con gli occhi della forza, la retorica

---

ai nostri istinti, alla suggestione o alla violenza» (CH. PERLEMAN e L. OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione*, op. cit., p. 5) cui voleva sottrarsi, poiché della violenza il suo discorso assume surrettiziamente i tratti fondamentali: la convinzione di poter *agire* sul reale e che la realtà sia costruita da un insieme di *cose* disponibili alla manipolazione. Una convinzione che permane anche se si ha cura di limitare tale azione manipolatoria al dominio delle menti.

34 S. NATOLI, *Soggetto e fondamento*, op. cit., p. 22. Invece «la retorica degna del filosofo, ci dice Platone nel *Fedro*, quella che con le sue ragioni si accattiverebbe gli stessi dèi, dovrebbe porsi [...] sotto il segno della verità» (C. PERLEMAN e L. OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione*, op. cit., p. 48). Si confronti il testo platonico, là dove sostiene che «una vera arte della parola [...] senza essere connessa alla verità, non esiste, né mai esisterà» (PLATONE, *Fedro*, 260c; trad. ital. di P. Pucci, in Id., *Opere*, Roma-Bari, Laterza, 1974, vol. I, p. 772) e che «colui che non conosce la verità e che è solo un cacciatore di opinioni, ci ammannirà, come tutto fa credere, una specie di arte ben ridicola e proprio priva di arte» (*ivi*, 262c, p. 774).

può articolarsi (può essere considerata) come il metodo dell'*apparire* vincenti: indipendentemente dalla verità o dalla falsità del significato che alla determinazione compete, è la forza (suggestiva) a decidere del legame tra segno e significato, e «il segno che “persuade” [...] viene *deliberatamente ed arbitrariamente* definito come segno del suo significato»<sup>35</sup>.

È soprattutto per questo che Aristotele può scrivere che «la retorica è utile per il fatto che per natura la verità e la giustizia sono più forti del loro contrario; cosicché se i giudizi non avvengono come si dovrebbe, è necessariamente perché si è inferiori ad essi. E ciò è degno di biasimo»<sup>36</sup>. In effetti, nella retorica contemporanea domina ancora il senso aristotelico dell'argomentare. La stessa soluzione di Perelman esplicitamente «rilancia, a più di due millenni di distanza, la soluzione equilibrata e armonica che fu già dello Stagirita»<sup>37</sup> – soluzione per la quale, siccome «non sempre si può muovere da premesse “vere”»<sup>38</sup> e «ci sono materie per le quali non esiste il vero, ma solo il vero-simile»<sup>39</sup>, c'è bisogno di una τέχνη che possa «misurare assieme le rispettive ragioni, senza che alcuno possa pretendere di avere una precedenza in nome dei suoi titoli»<sup>40</sup>. E lo stesso Michelstaedter, significativamente, fa proprio di Aristotele il campione della degenerazione rettorica dell'autentico sapere: il sistema aristotelico si limita a constatare le contingenze e a produrre tassonomie prive di valore assoluto; ed è un sistema che «ancora vive fra noi, se pur sotto nuove vesti» (PR, p. 73); è come se l'aristotelismo fosse sopravvissuto «allo stato degradato, diffuso, inarticolato, nella pratica culturale delle civiltà occidentali»<sup>41</sup>, nelle quali è dato di scorgere «un tipo d'Occidente trans-storico, una civiltà (la nostra) che è quella degli ἑνδοξα»<sup>42</sup>, perché la retorica, per eccellenza aristotelica<sup>43</sup>, «dà accesso a quella che si può davvero dire *una sovra-civiltà*: quella dell'occidente, storico e geografico»<sup>44</sup>.

---

35 G. CRONKHITE, *Persuasion. Speech and Behavioral Change*. New York, Bobbs-Merrill Co., 1969; trad. ital. di S. Cortellazzo, *La persuasione. Comunicazione e mutamento del comportamento*, Milano, Angeli, 1975, p. 9 (corsivo mio).

36 ARISTOTELE, *Retorica*, 1355a20 sgg.; trad. ital. di A. Plebe, in *Id*, *Opere*, op. cit., vol. X, p. 5.

37 R. BARILLI, *Retorica*, op. cit., p. 131

38 *Ivi*, p. 15.

39 *Ivi*, p. 16.

40 *Ibidem*.

41 R. BARTHES, *La retorica antica*, op. cit., p. 109.

42 *Ibidem*. Su questi temi cfr. E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1989, in particolare pp. 21 sgg.

43 Cfr. *ivi*, p. 19.

44 *Ivi*, p. 10 (corsivo mio).

Nella *Retorica* di Aristotele c'è una pagina nella quale lo Stagirita, esaminando quale sia l'oggetto della retorica, lo assimila in modo esplicito all'ente contingente. Mette conto leggerla per intero:

In primo luogo bisogna comprendere intorno a quali beni o mali il consigliere consiglia, poiché egli non consiglia intorno a tutte le cose, *ma solo intorno a quelle che possono sia avvenire sia non avvenire*. Intorno a quelle cose che vi sono o vi saranno inevitabilmente, o che è impossibile che vi siano o vi siano state, non è possibile consiglio. Neppure intorno a tutte quante le cose possibili; vi sono infatti alcuni beni tra quelli che possono esserci e non esserci, i quali si danno per natura o per caso: intorno a essi non avrebbe alcun profitto il consigliare; *ma è evidente che si consiglia intorno a quelle cose intorno alle quali è possibile deliberare. Tali sono quelle che per natura si riconducono a noi e di cui il principio della produzione dipende da noi*; dunque dovremo esaminare sino a che troveremo se esse sono per noi possibili o impossibili a farsi<sup>45</sup>.

La lunga citazione consente alcuni importanti rilievi. Il consigliare (che è uno dei due aspetti della deliberazione, la quale a sua volta è un genere della retorica)<sup>46</sup>, non consiglia relativamente a *tutte* le cose, ma soltanto relativamente a quelle che si mostrano *disponibili all'azione*, al fare del soggetto<sup>47</sup>. È del tutto esplicito che la «natura stessa dell'argomentazione e della deliberazione s'oppona alla necessità e all'evidenza, perché non si delibera dove la soluzione è necessaria, né s'argomenta contro l'evidenza», e che «il campo dell'argomentazione è quello del verosimile, del probabile, nella misura in cui quest'ultimo sfugge alle certezze del calcolo»<sup>48</sup>. Il consigliere consiglia solo relativamente alle cose che si presentano come *modificabili* e che, in quanto tali, possono essere manipolate nella direzione che viene stabilita dalla deliberazione. In senso radicale, il consigliere è possibile solo intorno alle cose che sono *disponibili tanto all'essere quanto al nulla*. Ciò che apre la possibilità dell'argomentazione retorica è, in sen-

---

45 ARISTOTELE, *Retorica*, 1359a30-1359b2, trad. ital. cit., p. 16 (i corsivi, ovviamente, sono miei).

46 Cfr. *ivi*, 1358b7-12, p. 14: «necessariamente vi saranno tre generi della retorica: il deliberativo, il giudiziario, l'epidittico. Della deliberazione i due aspetti sono il consigliare e lo sconsigliare; infatti sempre coloro che persuadono privatamente e quelli che arringano pubblicamente fanno una di queste due cose. Dell'azione giudiziaria i due aspetti sono l'accusa e la difesa; necessariamente i contendenti compiono una di queste due cose. Del genere epidittico i due aspetti sono l'elogio e il biasimo».

47 Cfr. R. BARTHES, *La retorica antica*, op. cit., p. 20; A. PLEBE, *Breve storia della retorica antica*, Milano, Nuova Accademia, 1961, p. 75.

48 C. PERELMAN e L. OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione*, op. cit., p. 3.

so rigoroso, *la contingenza dell'ente*, perché l'ente contingente è appunto quello nel quale «non prevale né l'essere, né il non essere»<sup>49</sup>.

Il senso della contingenza viene indagato da Aristotele nel Περί ἐρμηνείας<sup>50</sup>. Vi si legge che, se tutto accadesse secondo necessità, «non occorrerebbe più che noi prendessimo delle decisioni, né che ci sforzassimo laboriosamente, con la convinzione che compiendo una determinata azione si verificherà un determinato fatto, e che non compiendo invece una determinata azione non si verificherà un determinato fatto»<sup>51</sup>. Per Aristotele proprio questo è l'assurdo, perché noi vediamo «che gli eventi futuri prendono principio dalle deliberazioni e dalle azioni»<sup>52</sup>. Da questo fatto, che Aristotele ci presenta come del tutto evidente, segue con altrettanta evidenza «che non tutti gli oggetti sono o divengono per necessità; si deve dire, piuttosto, che alcuni oggetti possono accadere *indifferentemente in due modi*»<sup>53</sup>. Sono, questi ultimi, gli oggetti che «possono sia avvenire sia non avvenire»<sup>54</sup>: gli oggetti intorno ai quali – come si è visto – il consigliere consiglia.

La retorica, dunque, parla del contingente, di ciò cui «tocca indifferentemente il potere di essere o di non essere»<sup>55</sup> – perché il contingente è inteso come ciò che è disponibile ad essere modificato (e perciò su di esso la volontà può esercitare la propria forza coercitiva). La retorica si occupa del contingente, cioè dell'ente diveniente, perché solo ciò che diviene può adeguarsi ai decreti della volontà del soggetto: *la retorica è l'argomentazione del divenire* – il senso della retorica è il senso stesso della contingenza del divenire. Il mondo occidentale è ormai completamente retorico, cioè incapace di stabilità e di verità: «la necessità per gli uomini è appunto *il muoversi*» (PR, p. 60). Il pensiero di Michelstaedter si configura precisamente come *volontà* di arrestare questo movimento senza fine, in cui la vita consiste, e di tradurlo nell'immutabilità dell'essere<sup>56</sup>. In questo senso

---

49 E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980, p. 73.

50 Cfr. ARISTOTELE, *Dell'espressione*, trad. ital. di G. Colli, in Id., *Opere*, op. cit., vol. I, pp. 49-81.

51 *Ivi*, 18b30-33, pp. 61-62.

52 *Ivi*, 19a8-10, p. 62.

53 *Ivi*, 19a18-20, p. 63 (corsivo mio).

54 ARISTOTELE, *Retorica*, 18b30-33, trad. ital. cit., p. 16.

55 ARISTOTELE, *Dell'espressione*, 19a10-11, trad. ital. cit., p. 62.

56 La giustificazione di questa tesi è nella prima parte del mio già citato *L'arco e il destino*, ma qualcosa proverò a dire anche nell'ultimo capitolo di questo saggio. Diametralmente opposto il parere di M. A. RASCHINI, *Note su Carlo Michelstaedter*, in «Giornale di metafisica», XIV, settembre-ottobre 1959, p. 672, secondo

si può, a mio parere, intendere quel «privilegiamento della pratica e della volontà» che «caratterizza lo svolgimento della vita di Michelstaedter»<sup>57</sup>.

Nel *De interpretatione* aristotelico, ciò che spiega il senso dei contingenza è l'espressione τὸ ὁπότερ' ἔτυχεν, la quale indica l'ente in cui l'essere e il non essere in qualche modo si equilibrano e danno inizio ad una contesa, nel corso della quale nessuno dei due contendenti riesce ad appropriarsi in modo definitivo dell'essenza dell'ente contingente: l'essere e il nulla «si contendono quell'essenza "alla pari"»<sup>58</sup>. È appunto del contingente, così inteso, che si occupa retorica – perché solo avendo a che fare con esso il retore può «vincere ad ogni costo (SV, p. 853). Diversamente, infatti, l'Essere avrebbe già realizzato – e modo definitivo – la propria vittoria.

I contingenti sono i separati – «sempre due, e ognuno solo e diverso di fronte all'altro» (PR, p. 9). Separati l'uno dall'altro e, massimamente, dall'Essere (cioè dalla Verità)<sup>59</sup>. Con essi ha a che fare la retorica, la quale, a questo punto, deve essere intesa come l'argomentare che si sviluppa non intorno alle cose così come esse *sono*, bensì intorno alle cose così come esse vengono *interpretate* dall'alienazione nichilistica.

Non a caso Aristotele asserisce che la retorica «ἔνεκα κρίσεως ἔστιν», «esiste in vista di un giudizio»<sup>60</sup>. La parola «giudizio» nel testo greco suona «κρίσεως», che è genitivo singolare di «κρίσις». Il verbo che corrisponde al sostantivo «κρίσις» è «κρίνειν», che indica appunto il *separare*<sup>61</sup>. Quel separare, indicato da «κρίνειν», dice allora che la retorica «*esiste in vista di una separazione*», argomenta nella separazione: sia perché il suo oggetto è l'ente separato (dagli altri enti e dall'essere), sia perché essa stessa è la τέχνη che entra in gioco quando la separazione è l'unica dimensione che stia in vista (cioè quando si è persuasi che l'ente separato sia l'unico a stare in vista).

L'argomentare retorico si propone di suscitare l'adesione e l'accordo in un contesto pluralistico, senza ricorrere alla violenza per sanare gli ine-

---

la quale «Michelstaedter rifiuta il concetto stesso di verità come un qualunque stabilizzarsi dell'essere in una permanenza quale che sia» (il corsivo è mio).

57 S. CAMPAILLA, *Scrittori giuliani*, op. cit., p. 107.

58 E. SEVERINO, *Destino della necessità*, op. cit., p. 73.

59 È in questo interpretare fallace che si mostra l'essenza del nichilismo, se è vero che il nichilismo è «la persuasione che l'ente sia niente» (E. SEVERINO, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, nuova edizione ampliata, Roma, Armando, 1981, p. 29), quella persuasione che richiede appunto la separazione più radicale: quella degli enti dall'essere.

60 ARISTOTELE, *Retorica*, 1377b20-21, trad. ital. cit., p. 67.

61 I significati principali di κρίνω sono «distinguo, secerno, separo», e poi anche «scelgo, preferisce (ma scegliere, preferire qualcosa significa pur sempre separarlo da qualcos'altro che non viene scelto e preferito).

vitabili dissidi. Ma, stiamo vedendo, la retorica *non* esce dalla logica della maggior forza, della maggior potenza: che altro hanno, di “buono”, le “buone ragioni” che possono avanzarsi pro o contro una certa tesi se non, in ultima analisi, *la volontà (e, talvolta, la capacità) di imporsi?* Una volontà che richiede, per essere attuata di fatto, il possesso di una *forza* maggiore rispetto a quella dei contendenti.

Il discorso non cambia se si precisa, come fanno ripetutamente retori e neo-retori, che si tratterebbe *solo* della forza persuasiva. Quel “solo” cela l’inganno, perché sottintende ed esige quello stesso che è sottinteso e richiesto da ogni tipo di violenza, ossia la convinzione che vi siano cose modificabili, manipolabili, cose che possono essere così come sono oppure diventare (e, una volta che siano diventate, essere) diversamente da ciò che sono<sup>62</sup>: la fede nel divenire, in una parola, e la persuasione di poter dominare l’ente diveniente sottendono anche le “buone ragioni” della retorica. Non è sufficiente dire che, «non essendo coercitiva, la persuasione implica la libertà di aderire o meno alle tesi proposte»<sup>63</sup>, perché è proprio il concetto di libertà a restaurare quella violenza che si vorrebbe eliminare. Nella retorica, il conflitto tra le ragioni è possibile solo perché si è persuasi che il Vero non sia più in vista, e che ci sia bisogno di *far valere forme molteplici e depotenziate di verità incapaci di esibire il proprio statuto di legittimità*. Donde i caratteri tipici dell’*ars retorica*. Se *ars* è «ogni abilità del corpo e della mente del mortale, ossia ogni attività che, disponendo le cose in un certo ordine – ossia servendosi delle cose secondo un certo ordine, facendole diventare “mezzi” e “strumenti” in un certo modo determinato –, è capace di conseguire uno scopo»<sup>64</sup>; l’*ars rhetorica* è quella abilità che si serve della forza delle parole come mezzo per separare l’essente dalla (sua) verità e giungere, in tal modo, al dominio delle menti.

Nell’argomento «l’*arguere* è un *urgere (arguere)*, ossia un incalzare e non dar tregua, che spinge alla resa [...]. L’*argumentum* (e il suo corrispettivo greco ἔλεγχος, da αἰρέω, “prendo”, “riduco in mio potere”) è quindi lo strumento che serve, a chi ne dispone, per giungere al dominio delle

---

62 Sulle valenze nichilistiche del “divenire altro” cfr. E. SEVERINO, *Tautotes*, Milano, Adelphi, 1995; ID., *L’identità della follia. Lezioni veneziane*, a cura di G. Brianese, G. Goggi, I. Testoni, Milano, Rizzoli, 2007; ID., *L’identità del destino. Lezioni veneziane*, a cura di G. Brianese, G. Goggi, I. Testoni, Milano, Rizzoli, 2009.

63 V. FLORESCU, *Retorica si riabilitarea ei in filozofia contemporanea*, Bucaresti, 1960; trad. ital. di A. Serra, *La retorica nel suo sviluppo storico*, Bologna, Il Mulino, 1971, p. 33.

64 E. SEVERINO, *Destino della necessità*, op. cit., pp. 265-266.

menti»<sup>65</sup>. La resa è segnata dallo spezzarsi del legame che unisce l'essente alla verità dell'essere: solo in forza di tale frattura la retorica può risultare vincente e convincente nei confronti dell'uditorio, persuadendo sé stessa e persuadendo altrui di riuscire efficacemente nelle proprie pretese manipolatorie della retorica. Il fine generale dei discorsi rettorici è la vittoria, e la verità della retorica è una cosa sola con la sua potenza: «nella dialettica si lottava per la sapienza: nella retorica *si lotta per una sapienza rivolta alla potenza*»<sup>66</sup>.

Abbandonare la retorica, allora, significa abbandonare la dimensione della *volontà di dominio* (cioè la dimensione della *contingenza* e del *divenire*: l'unica che possa essere sottoposta a manipolazione da parte della soggettività) per conseguire l'autentica Persuasione. Diversamente, il pensiero è destinato alla vita dei «mortalì ricurvi alla terra» (*Poesie*, p. 79), per i quali

ogni cosa che vive muore  
nessuna forza vince la morte (*Poesie*, p. 79).

---

65 *Ivi*, p. 274.

66 G. COLLI, *La nascita della filosofia*, op. cit., p. 102.



## IL SILENZIO E I RICHIAMI

«ELLIDA: Vede, signor Arnholm... Si ricorda...?  
Ne abbiamo parlato ieri. Quando si è diventati  
creature di terraferma ... non si ritrova più  
la via del mare. E della vita marina.

BALLESTED: Tale e quale come la mia sirena!

ELLIDA: Sì... press'a poco.

BALLESTED: Con la differenza però che la sirena ne  
muore. Gli uomini invece... possono acclam...  
acclimarsi. Sì, sì, signora Wangel:  
riescono ad ac-climarsi!»

(H. IBSEN, *La donna del mare*, atto V)

*I figli del mare*<sup>1</sup> è il luogo di confluenza dei temi fondamentali della poesia di Michelstaedter. Cioè del suo pensiero – se è vero che il pensiero e la poesia del Goriziano muovono da un originario radicarsi in una unità sintetica che è pre-poetica e pre-filosofica; da quella stessa dimensione originaria, onnicomprensiva e totalizzante, dalla quale si dipartono le forme molteplici dell'espressione (che è di volta in volta teoretica e pratica, letteraria e pittorica, senza mai perdere la capacità di offrirsi come molteplicità unificata)<sup>2</sup>. I modi diversi dell'espressione acquistano il loro significato autentico solo a partire da tale dimensione originaria, e unicamente in relazione ad essa.

Onniavvolgente, com'è, nella mitologia michelstaedteriana, la figura del mare, subitanamente chiamata in campo (richiamata alla memoria?) dai pri-

- 
- 1 Si tratta di un poemetto in 169 versi che Michelstaedter ha lasciato privo di titolo. Il titolo *I figli del mare* è stato suggerito da Vladimiro Arangio-Ruiz (che si è ispirato, senza dubbio, al verso 31 del poemetto, che nomina esplicitamente «Itti e Senia i figli del mare») ed è stato mantenuto dall'edizione critica delle poesie michelstaedteriane. Cfr. C. MICHELSTAEDTER, *Poesie*, edizione critica a cura di S. Campailla, Bologna Pàtron, 1974, p. 90; poi Milano, Adelphi, 1987, p. 79. Il poemetto occupa le pp. 90-95 del volume del 1974 e le pp. 79-84 del volume Adelphi: ad esse rinvio, una volta per tutte, il lettore.
- 2 È, quella di Michelstaedter, «poesia filosofica», nel senso però che si tratta di una «sintesi originaria, nata sotto il segno di una dolente esperienza umana» (S. CAMPAILLA, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 53). Si sottolinea l'*originarietà* della sintesi, onde non cadere nel facile equivoco di intenderla come unificazione a posteriori di due elementi previamente differenziati.

mi versi del poemetto. I quali fanno sin da principio avvertito il lettore, suggerendola quasi subdolamente, dell'assoluta alterità tra il mare e la vita comune, tra il mare e la vita normale dei mortali: il mare viene subito connotato come «lontano», suggerendo un senso d'inoltrpassabile distanza, quasi di separazione e di tensione nei confronti di quanto non è (più o ancora) qui presente. Si mostra, sin dall'inizio del poemetto, «il senso dell'incolombabile distanza dalla méta, o più esattamente del viaggio “oltre il deserto, al mare”»<sup>3</sup>.

L'assente è il luogo tranquillo, luogo di pace che vede sanate le contraddizioni e riunite già da sempre le dispersioni molteplici di quella che i mortali, nella loro follia, dicono vita. Michelstaedter nomina il luogo: è la «pace del mare lontano», sono le «verdi trasparenze dell'onde», le «lucenti grotte profonde»; è, infine, il «silenzio senza richiami» dell'avvolgente *Caos* originario. Dal quale, senza ragione apparente, Itti e Senia<sup>4</sup> (i due protagonisti del poemetto che, già nel nome, denunciano la propria estraneità alla terra<sup>5</sup>) furono strappati.

Provengono, essi, dal luogo ove contraddizione e dispersione sono riunite perché non ancora accadute; dal luogo dove l'uno e il due sono simpateticamente fusi e con-fusi nell'Uno tutto (il quale, come l'Essere parmenideo, «non è mai stato e non sarà mai, perché è ora tutto insieme nella sua compiutezza»<sup>6</sup>); dalla dimensione originaria, antecedente la separazione e il dileguare degli enti molteplici – sorta di ἀπειρον<sup>7</sup> perduto e troppo spesso obliato dagli uomini, dispersi lungo i vicoli ciechi della terra. Dal limbo

---

3 M. CERRUTI, *Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 181.

4 Itti è Carlo stesso. Senia è Argia Cassini, della quale Carlo s'era innamorato. E forse fu proprio l'amore per lei «a dare a Carlo [...] l'illusione di potercela fare» (D. BINI, *Michelstaedter tra “Persuasione” e “Rettorica”*, in «Italice», 63, 4, Winter 1986, p. 351).

5 «Itti infatti greicamente vale “pesce” e, secondo la simbologia del primitivo cristianesimo, come ha spiegato Vladimiro Arangio-Ruiz, è il “Salvatore di se stesso” [...]. Anche Senia è, sempre su un'offerta di cultura greca [...], la “straniera” a questo mondo» (S. CAMPAILLA, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 82). Denuncia che è già, forse, rifiuto della dimensione terrestre, in un atteggiamento che è «più di ripulsa che non di autentica contestazione» (M. CERRUTI, *Carlo Michelstaedter*, op. cit., pp. 183-184). In questo senso è vero che per Michelstaedter «nessuna fuga è possibile, nessuna alternativa è reale» (A. ABRUZZESE, *Svevo, Slataper, Michelstaedter. Lo stile e il viaggio*, Venezia, Marsilio, 1979, p. 91) e che il rifiuto *deve* essere cosmico.

6 PARMENIDE, fr. 8, trad. ital. di A. Pasquinelli, in *I presocratici. Frammenti e testimonianze*, Torino, Einaudi, 1976, p. 233.

7 L'ἀπειρον, secondo la parola di Anassimandro, sembra «abbracciare tutte le cose e tutte le cose governare» (ANASSIMANDRO, fr. 3; trad. ital. di G. Colli, in *Id.*, *La sapienza greca*, Milano, Adelphi, 1978, vol. II, p. 157). Esso, secondo la testimo-

del mare, insomma, Itti e Senia sono gettati nella dimensione nebbiosa<sup>8</sup>, offuscata dal fraintendimento e dal bisogno, dall'esperienza angosciata e angosciosa della separazione: la Terra.

Ed inizia il loro sogno<sup>9</sup>. Quasi l'evocazione impossibile di quella ἀρχή alla quale il pensiero poetante di Michelstaedter, inutilmente, anela<sup>10</sup>. Evocazione rimemorante, affinché non vada perduto quanto è, per essenza, destinato a restare nell'inespresso<sup>11</sup>. E affinché il pensiero lo conservi di fronte al vuoto chiacchierare<sup>12</sup>, ai luoghi comuni<sup>13</sup> della retorica.

---

nianza di Teofrasto riportata da Simplicio, è «la mescolanza di tutte le cose» (fr. 12 A 10, *ivi*, p. 177), la quale è «un'unica natura» onniavvolgente.

- 8 La nebbia è la figura che, più di ogni altra, rappresenta il clima, l'atmosfera dell'esistenza retorica. La nebbia, nel pensiero di Michelstaedter, ha «un significato morale; essa discende impalpabile ad offuscare la luce del mondo» (S. CAMPALLA, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 71).
- 9 Sogno: perché «già Eraclito aveva osservato nello scorrere infinito delle cose l'emergere dell'Unità, cui si richiamano le stesse cose diverse nelle loro comuni dipendenze da essa». E «i sogni svelano tali differenze individuali, nell'ambito tuttavia dell'unico universo» (E. GUIDORIZZI, *Il sogno e la poesia europea*, Brescia, Paideia, 1979, p. 28).
- 10 Anche il pensiero di Michelstaedter ricerca l'unità del molteplice. E si ricongiunge, anche per questo aspetto, alle scaturigini del pensiero occidentale, se è vero che è carattere fondamentale della filosofia greca delle origini quella pretesa «di misurarsi con la totalità delle cose» che fa tutt'uno «con la domanda sul principio fondante e quindi unificante la molteplicità» (G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Milano, Vita e pensiero, 1982, vol. I, pp. 459-460).
- 11 Perché «i processi psichici nel sonno hanno [...] un carattere del tutto diverso da quelli della veglia» (S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, trad. ital., Torino, Boringhieri, 1969, p. 83) e «il sonno è uno stato nel quale io non voglio saper nulla del mondo esterno, ho ritirato da esso il mio interesse» (*ivi*, p. 81). Se è vero che «il sogno è un adempimento di desiderio» (S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, trad. ital., Roma, Ubaldini, 1952, pp. 103-111), risulterà forse più chiaro il senso del sogno michelstaedteriano nella direzione del mare.
- 12 Sul tema della chiacchiera retorica è illuminante il confronto con l'analoga tematica heideggeriana, così come è sviluppata nelle pagine di *Sein und Zeit*. Nel paragrafo 35, ad esempio, si legge che «la chiacchiera [...] è la modalità sradicata della comprensione dell'Esserci» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927; trad. ital. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Torino, Utet, 1978, p. 272). Per un confronto complessivo tra Michelstaedter e Heidegger cfr. 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, pp. 518-539. Cfr. inoltre la Parte terza della nuova edizione del mio già citato *L'arco e il destino*.
- 13 «Così i luoghi per dove passa il viandante sono per lui luoghi comuni. Delle cose

Il sogno accade nella dimensione terrestre. Dove Itti e Senia sono condotti da una forza che non ammette requie. Le determinate esistenze, distolte – per una ragione che Michelstaedter lascia nell’inespresso (forza? destino? più ragionevolmente, forse, bisogna pensare ad una colpa: l’adattamento) – dalla quiete dell’origine: sono gli essenti che vivono solo in apparenza – e ciò che essi dicono vita non è che un continuo morire, uno scontare la separazione pagandone il debito; sono le cose che «διδόναί... δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ Κρόνου τάξιν»<sup>14</sup>. Tra gli enti, sfiorati sin dalla nascita da un soffio di morte, tra i *mor-enti* si trovano Itti e Senia.

I versi di Michelstaedter suggeriscono i modi del morire dei viventi – ciascuno a proprio modo riconducibile all’esistenza dell’uomo in società<sup>15</sup>. La quale, forse, è rettorica<sup>16</sup> anche nella misura in cui finge agli uomini una coesistenza che solo l’onnivolgente metafora del mare può rendere attuale, con la sua simbolicità inesauribile – per la quale ogni onda, che in esso compare, trapassa e dilegua, eppure lascia traccia di sé proprio nel mentre svanisce. E il mare ognuna raccoglie, ospitale e silenziosa dimora.

La vita dei morenti si snoda «per le vie che la siepe rinserra», lungo strade necessarie, legate al bisogno e alla predestinazione. Si presenta spontaneo all’interprete un altro luogo della poesia italiana del primo Novecento. Altro luogo, nel quale esistenze – anch’esse, a loro modo, morenti – si trovano a

seguire una muraglia  
che ha in cima cocci aguzzi di bottiglia<sup>17</sup>.

---

che sfiora, delle cose su cui si poggia per proseguire, che cosa sa egli come vivano e che vogliano e che siano?» (PR, p. 109).

14 «Subiscono l’una dall’altra punizione e vendetta per la loro ingiustizia, secondo il decreto del Tempo» (ANASSIMANDRO, fr. 1; trad. ital. di G. Colli, in Id., *La sapienza greca*, op. cit., vol. II, p. 155).

15 L’uomo sociale è, secondo Michelstaedter, immediatamente corrotto, cioè rettorico.

16 La società, secondo Michelstaedter, altro non è che la «comunella dei malvagi: la κοινωνία κακῶν» (PR, p. 124).

17 E. MONTALE, *Merigiare pallido e assorto*, v. 17 – che leggo in Id., *L’opera in versi*, edizione critica a cura di R. Bettarini e G. Contini, Torino, Einaudi, 1980, p. 28. Sul rapporto Michelstaedter-Montale giova insistere. Ché, mi pare, la linea ideale che consente di intendere al meglio la poesia michelstaedteriana è quella che, dipartendosi dalla poesia di Leopardi, giunge appunto e si conclude nei versi di Montale. Poesia e pensiero si snodano lungo le medesime vie, in Leopardi, Michelstaedter e Montale. Anche se gli esiti cui approdano possono imporsi nella loro differenza specifica, resta tuttavia un sistema di generi che li accomuna e che

Siepi e muraglie: Itti e Senia percorrono le strade dei mortali. Pure parla loro «la voce del mistero», e un amore distante sussurra il profilo, silenzioso, della nostalgia. Nostalgia per l'intimità perduta. "Altra" è la vita di Itti, di Senia – amanti, come tutti, irrimediabilmente separati dal loro essere "due"; amanti alla vana ricerca di una unione che l'amplesso può, momentaneamente, fingere; amanti senza scampo divisi, nei quali piange, tuttavia, la lontananza dell'Unità perduta:

Si sentirono *soli ed estrani*  
nelle tristi dimore dell'uomo  
si sentirono più *lontani*  
fra le cose più dolci e care<sup>18</sup>.

Senia vorrebbe morire, tanto profonda è l'angosciosa nostalgia che la perseguita. Itti ha l'intuizione decisiva: la morte è «questa triste nebbia oscura», morte sono le «sponde che serrano il mare», le

case tristi ammucciate  
dalle trepide cure avare.

È morte, in una parola, la vita quotidiana – vita delle piccole cose che fingono la loro esistenza nella separazione. Questa è la morte, vive la vita altrove: dove risuona «altra voce», la voce del

mar senza confini  
senza sponde faticate.

Lì si contempla il magma primordiale<sup>19</sup>, dove tutto deve ancora assumere i confini che destinano le cose alla separazione: il regno del mare<sup>20</sup>, privo

---

ne è in qualche modo la fonte sotterranea: l'inscindibilità di pensiero e poesia e vita, la valenza irrimediabilmente negativa cui l'esistenza è sottomessa, la ricerca infinita di un "oltre" rispetto all'umana vicenda.

18 I corsivi sono miei.

19 È stato osservato che «il "libero mare" è da intendersi come il luogo in cui, analogamente all'*Aperto* rilkiano, ogni separazione è oltrepassata» (R. TORDI, *Gli occhi dell'idolo. Ascendenze nietzschiane nella poesia italiana del primo Novecento*, Roma, Bulzoni, 1992, p. 43).

20 La parola "mare" compare ben 18 volte nel poemetto, sottolineando l'urgenza michelstaedteriana di dare concretezza anche linguistica al luogo del proprio desiderio. La dimensione marina dell'originario rinvia, anch'essa, alla componente presocratica del pensiero di Michelstaedter. Già Talete, come riferisce Diogene Laerzio, «riteneva che l'acqua fosse il principio che era alla base di tutte le cose»

dei «richiami» che connotano la retorica terrestre<sup>21</sup>: silenzioso e indefinito – luogo in cui non è vita: donde la vita. Luogo pacifico dell'origine.

Non è, ancora, il luogo della Persuasione – ché quest'ultima si afferma solo di contro alla retorica, di contro alla vita (appunto nel tentativo di riattingere quella immobilità originaria dalla quale, inesplicabilmente, si originano le forme diverse dei viventi), in una sorta di *giuoco circolare*:

Dalla pace del mare lontano  
dalle verdi trasparenze dell'onde  
dalle lucenti grotte profonde  
dal silenzio senza richiami

Itti e Senia giungono «sul suolo triste sotto il sole avaro» per «vivere la morte» dei mortali.

*Il primo tratto* della circolarità va *dal mare alla terra* – a una terra contrassegnata dal negativo, dal male: la vita di Itti e Senia si svolge su di un suolo «triste», illuminata da un sole «avaro» – ed è vita mortale, vita che vive la morte (cioè l'inautentico ripetersi della retorica) e ignora la vita<sup>22</sup>:

---

(TALETE, fr. 11A1; trad. ital. di A. Pasquinelli, in *I presocratici*, op. cit., p. 7). E lo stesso Anassimandro, il cui ἀπειρον, come si è indicato – è la figura che più di ogni altra si avvicina all'originario michelstaedteriano, pur oltrepassando il tentativo di Talete di rinvenire nell'acqua – cioè in un elemento determinato – ἄρχή di tutte le cose, è però convinto, come riferisce Aezio, che «i primi animali nacquero nell'elemento umido, ricoperti di una scorza spinosa; cresciuti in età lasciarono l'acqua e vennero all'asciutto» (ANASSIMANDRO, fr. 12A30, trad. ital. cit, p. 42). Ed è, ancora, l'acqua una delle quattro radici indicate da Empedocle, come suggerisce il fr. 31B6, secondo il quale «i quattro nomi che sono le radici di tutto» sono «lo smagliante Zeus ed Hera altrice, ed Aidoneo / e Nestide, che inonda di lacrime la vasca umana» (trad. ital. in EMPEDOCLE, *Poema fisico e lustrale*, a cura di C. Gallavotti, Milano, Valla / Mondadori, 1988<sup>3</sup>, p. 13).

- 21 È forse questo il momento di massima distanza tra Michelstaedter e Montale. Decisiva è, nell'uno e nell'altro, l'opposizione irriducibile del mare alla terra, e il simbolo marino presenta in entrambi sconcertanti contiguità. Tuttavia in Montale (come è stato giustamente notato) «l'opposizione mare-terra [...] si scioglie in direzione del secondo termine. La scelta della terra è scelta consapevole di umiltà [...], accettazione desolata ma ferma del limite della condizione *terrena* [...] e insieme opzione morale di resistenza [...] e di sacrificio» (R. LUPERINI, *Storia di Montale*, Roma-Bari, Laterza, 1986, p. 40). In Michelstaedter, al contrario, la dimensione terrena *deve*, comunque sia, essere oltrepassata.
- 22 Vi è, in Michelstaedter, una doppia valenza della parola "morte". C'è una morte, inautentica, che si sperimenta ogni giorno lungo i sentieri della retorica. E c'è una Morte maiuscola, l'uccisione del rettorico affinché il Persuaso possa accadere, rientrando nel limbo della Persuasione. La Morte, in quanto atto della Persuasione, riapre lo spazio che consente al Persuaso di consistere. Spazio che è, come all'ori-

ha obliato, infatti, quel «regno del mare» nel quale l'origine e l'autenticità dell'esistenza si trovano a coincidere e nel quale Itti e Senia giacevano come addormentati (nella situazione di latenza originaria dalla quale si risvegliano le determinazioni).

Il secondo segmento del cammino circolare conduce invece *dalla terra al mare*. Perché «il porto è la furia del mare», di un mare privo di limiti nel quale è dato rintracciare i segni dell'autenticità perduta, e che *non* coincide (come si vedrà più oltre) con la dimensione di partenza: quella è situazione di quiete immobile, questa dimensione inestinguibilmente attiva, dinamica.

È il dinamismo, infatti, che solo può ricondurre alla pace perduta. È solo «δι ἐνεργείας» che si giunge «ἐς ἀργίαν», attraverso l'attività alla pace<sup>23</sup>, chiudendo circolarmente un percorso che dal mare immobile ritorna all'immobilità, passando attraverso due diversi modi del divenire: l'inautentico divenire della terra, il divenire autentico del mare<sup>24</sup>. Una struttura – quella della mitologia michelstaedteriana – che si sviluppa entro un'atmosfera greca, segnatamente presocratica, se è vero che «sin dall'inizio [...] la filosofia mostra che il Tutto è un Circolo: dall'unità originaria divina che contiene in sé tutte le cose deriva l'universo – e la *derivazione* è insieme *divisione* dell'unità nella molteplicità delle cose –; e l'universo ritorna nell'unità da cui è uscito»<sup>25</sup>.

Così in Michelstaedter: il percorso Mare<sub>1</sub> – Terra – Mare<sub>2</sub> suggerisce una circolarità triadica: a partire dal *Mare* originario, subito immediatamente dalla compresenza indifferenziata delle cose, si diparte la dispersione terrestre della rettorica; da essa, con un atto di Volontà che coincide con

---

gine, quello del Mare. Alla giustificazione determinata di questa tesi è dedicata la prima parte del mio più volte citato *L'arco e il destino*.

23 La formula ritorna più volte in Michelstaedter, anche nell'opera poetica. Cfr., per esempio, *A Senia*, V: «dalla tua rinuncia / rifulgerà il tuo atto vittorioso, / APΓΙΑ sarà il tuo porto ΔΙ' ΕΝΕΡΓΕΙΑΣ» (*Poesie*, pp. 92-93). Sull'affinità tra l'ἀργία michelstaedteriana e la poesia di Leopardi cfr. S. CAMPAILLA, *Postille leopardiane di Michelstaedter*, in «Studi e problemi di critica testuale», ottobre 1973; ora in *Id.*, *Scrittori giuliani*, Bologna, Patron, 1982, in particolare le pp. 59-62. Sul nesso ἀργία-Pace-Morte cfr. *Id.*, *A ferri corti con la vita*, Gorizia, 1981, p. 131.

24 Non si tratta dunque di un «attivismo senza progresso e senza divenire» (A. TILGHER, *Ricognizioni*, op. cit., p. 102): «la sua ricerca dell'assoluto è ricerca di un valore assoluto dell'azione» (C. PELLIZZI, *Gli spiriti della vigilia. Carlo Michelstaedter, Giovanni Boine, Renato Serra*, Firenze, Vallecchi, 1924, p. 28). «Il vero è attivo [...] e la salvezza [...] sta nell'attività dell'uomo che si carica del peso del dolore» (M. A. RASCHINI, *Note su Carlo Michelstaedter*, in «Giornale di Metafisica», XIV, settembre-ottobre 1959, 5, p. 663).

25 E. SEVERINO, *La filosofia antica*, Milano, Rizzoli, 1984, p. 195.

l'autoannientamento individuale, il Persuaso ritorna al Mare, consapevole dell'inautenticità colpevole della Terra.

La struttura è densa di suggestioni hegeliane<sup>26</sup> (anche perché l'idealismo hegeliano è, a conti fatti, esso stesso una forma della metafisica greca). Se è vero, come ebbi a scrivere altrove, che non c'è traccia, nel pensiero di Michelstaedter, di conciliazioni o di sintesi, di mantenimento nel superamento, e se dunque il riscatto dalla retorica *non* avviene in direzione hegeliana, ciò non significa che Hegel non sia – e prepotentemente – presente nell'itinerario del pensiero michelstaedteriano. Al di là della massiccia influenza nell'ambito della critica sociale (per la quale è da vedere soprattutto PR, pp. 89-131), Hegel ispira e guida appunto la struttura circolare dell'esperienza michelstaedteriana. La differenza resta segnata semmai dal salto volontaristico<sup>27</sup> con il quale si chiude il circolo michelstaedteriano (salto che tronca sul nascere la possibilità che l'oltrepassamento della retorica possa coincidere con l'*Aufhebung* hegeliana).

L'andamento è, comunque, quello triadico della dialettica, come risulta del tutto chiaro anche nel poemetto che stiamo esaminando. In esso è esplicito, infatti, un procedere dall'originario, attraverso la separazione, fino al ricongiungimento-annullamento dell'individuo nell'originario medesimo<sup>28</sup>: Itti e Senia provengono dal silenzio, giungono «fra i mortali ricurvi alla terra» (e in mezzo ad essi imparano a vivere), tornano nella «furia del mare» che li ha generati (e, lì, si ricongiungono alla *pace* del Tutto<sup>29</sup>).

La circolarità, nell'opera poetica di Michelstaedter, è evidenziata anche dalla struttura di molti componimenti, orientati verso soluzioni tecniche che sottolineano, ciascuno a proprio modo, forme di ciclicità. Si veda, ad esempio, *Per ora a bordo non è lavorare* (*Poesie*, p. 78), un'altra poesia

---

26 Sulla presenza della filosofia hegeliana nel pensiero di Michelstaedter cfr. F. RIZZO CELONA, *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.

27 «L'elemento romantico che connette i due mondi è la volontà che si deve affermare contro tutte le deiezioni e frustrazioni». (A. PIROMALLI, *Michelstaedter*, op. cit., p. 43).

28 Nella dialettica hegeliana la sintesi conclusiva è un ritornare alla tesi di partenza, dopo il passaggio attraverso la negazione in cui l'antitesi consiste. Un ritornare arricchito, se è vero «che nel risultato è essenzialmente contenuto quello da cui esso risulta» (G. W. F. HEGEL, *Die Wissenschaft der Logik*; trad. ital. di A. Moni, *Scienza della Logica*, Roma-Bari, Laterza, 1981, p. 36).

29 Fausto Bertinotti accosta giustamente il nome di Michelstaedter a quello di Capiti, due «maestri che hanno tentato la scalata al cielo del pacifismo assoluto» (F. BERTINOTTI, *Per una pace infinita*, Milano, Ponte alle grazie, 2002, p. 129).



che mantiene costantemente il mare sullo sfondo, dove «ogni strofa si compone in unità nella ripresa conclusiva del verso d'apertura; e tutte poi si ricollegano in un organismo armonioso nella risonanza musicale della rima costante, che si propaga come un'eco diffusa attorno alla parola "mare", presente in ognuna di esse»<sup>30</sup>. Allo stesso modo, da un punto di vista tematico, deve comporsi in unità l'esistenza – e ritornare a quell'identico dal quale si è dipartita. Per ciò l'ultimo verso riproduce il primo, e l'intera strofa ha uno sviluppo armonico ed organico: il primo verso dice l'originario, la poesia ne sviluppa le diramazioni, l'ultimo verso riconduce all'origine, dopo il cammino compiuto nella dispersione.

Gli esempi relativi alla circolarità formale potrebbero moltiplicarsi. In *Dicembre (Poesie, pp. 56-57)* i quattro versi d'apertura sono ripresi e rovesciati<sup>31</sup> nella chiusa:

Scende e sale senza posa  
nebbia e pioggia greve e scura,  
nella nebbia la natura  
si distende accidiosa.

Strofa che viene riecheggiata da quella conclusiva:

Nella nebbia la natura  
si distende accidiosa,  
scende e sale senza posa  
pioggia e nebbia fastidiosa.

Sono versi che bene si adattano a rappresentare l'intuizione michelstaedteriana della circolarità della condizione umana, in analogia con la condizione dell'inorganicità naturale<sup>32</sup>. In *Marzo (Poesie, pp. 61-63)*, ancora, la prima e l'ultima strofe si richiamano vicendevolmente, in un gioco di corrispondenze nella differenza che, come già in *Dicembre*, raffigura in modo efficace l'identità-diversità tra l'Originario e l'autenticità conseguita:

Marzo ventoso  
mese adolescente  
marzo luminoso  
marzo impenitente.

---

30 S. CAMPAILLA, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 79.

31 Il rovesciamento può anche essere interpretato come sintomo di quel più ampio, addirittura totale, capovolgimento in cui consiste il passaggio dal Mare originario al Mare conseguito.

32 Cfr. M. CERRUTI, *Carlo Michelstaedter*, op. cit., pp. 157-158.

Replicata alla fine con

Marzo mese luminoso  
marzo adolescente  
marzo mese irriverente  
marzo ventoso.

Analoga la situazione della prima delle liriche dedicate *A Senia* (*Poesie*, pp. 85):

Le cose ch'io vidi nel fondo del mare,  
i baratri oscuri, le luci lontane  
e grovigli d'alghe e creature strane,  
Senia, a te sola le voglio narrare.

Che ritorna nel finale, quasi identica:

Ma quel che già vidi nel fondo del mare,  
i baratri oscuri, le luci lontane  
e grovigli d'alghe e creature strane,  
Senia, a te sola lo voglio narrare.

Ne *I figli del mare* la fusione tra struttura formale e contenuto poetico-filosofico è ancora più chiara. Tiene le fila del discorso e lo guida la reiterata, ossessiva presenza della parola «mare»<sup>33</sup>. In questa unitarietà complessiva, i versi conclusivi ribadiscono testualmente la chiusa della quinta strofe, suggerendone la centralità tematica e suggellando in modo definitivo e non equivoco la fine (e il fine) dell'intenzione poetica michelstaedteriana. Versi che recitano:

---

33 Ho già ricordato sopra che essa ricorre ben 18 volte nel poemetto. È la simbologia marina, d'altra parte, a tenere le fila dell'intera produzione michelstaedteriana. «La grande simbologia marina che si svolge da *Onda per onda batte sullo scoglio* ai *Figli del mare* alle composizioni di *A Senia* sino ai mossi sdruciolati di *All'Isola* ripropone liricamente le istanze della filosofia della *Persuasione* e del *Dialogo della salute*» (S. CAMPAILLA, *Il caso Michelstaedter*, in Id., *Scrittori giuliani*, op. cit., p. 152). Il mare, che è «simbolo di un'origine umana diversa e più alta, una promessa e una speranza di riscatto», e per il quale non è fuori luogo richiamarsi alle profonde suggestioni ibseniane presenti nell'opera di Michelstaedter (Id., *Michelstaedter lettore di Ibsen*, in «Lettere italiane», gennaio-marzo 1974, 1; ora in Id., *Scrittori giuliani*, op. cit., p. 86). Suggestioni che si compendiano efficacemente nei cinque atti de *La donna del mare* (cfr. H. IBSEN, *I drammi*, trad. ital., Torino, Einaudi, 1959, vol. II, pp. 637-741).

Senia, il porto è la furia del mare  
è la furia del nembo più forte,  
quando libera ride la morte  
a chi libero la sfidò

e che sono preceduti ed integrati, ancora nella quinta strofe, da una quartina non meno significativa:

Senia, il porto non è la terra  
dove a ogni brivido del mare  
corre pavido a riparare  
la stanca vita il pescator.

È difficile, se non del tutto impossibile, tracciare una linea di separazione tra l'esperienza letteraria e filosofica di Michelstaedter e la sua vicenda esistenziale. L'una e l'altra vivono in commistione continua, come ben dimostra – in questo caso – una lettera di Carlo al cugino Emilio, scritta pressoché contemporaneamente ai versi de *I figli del mare*. In essa, tra le altre cose, si legge:

Domani si ricomincia a navigare – con tutti i venti. Non è triste o pauroso navigare ma lieto e sicuro a chi non teme per la propria sicurezza. 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. Tu pure ora incomincerai a navigare ed io so che non ti guarderai attorno preoccupato per un porto calmo, che non vorrai l'inerte e ottusa vita, che è data a chi ama piegarsi, preferire alla libera vita del mare dove ognuno s'apre da sé la via ed è in porto sicuro là dove gli altri periscono (EP, p. 447)<sup>34</sup>.

---

34 Ha ben ragione, perciò, Antonio Piromalli quando, esaminando lo sfondo latamente decadentistico del tempo di Michelstaedter, nota che «certa letteratura del Novecento si arena in solitarie zone, rimane lontana dalla vita», e che «si avverte la mancanza di umanità perché arte e vita, cultura e vita morale si sono dissociate»: «la letteratura rimane staccata dal mondo morale e storico, espressione di una ricerca che con l'uomo non ha relazione e contatti»; e tuttavia «si sentiva che era in crisi l'uomo e si andava alla ricerca di un equilibrio perché quello fornito dall'idealismo si era venuto rivelando fallace». Ebbene, sostiene Piromalli, «solo Michelstaedter e Pirandello riescono a cogliere, al di fuori dell'estetismo e dei miti, gli aspetti più essenziali del tempo loro» (A. PIROMALLI, *Michelstaedter*, op. cit., pp. 6-8). Michelstaedter, in particolare, «visse la crisi della persona e del pensiero con una intransigenza che non ha l'eguale nel nostro secolo» (*ivi*, p. 10) e visse tragicamente la propria vita.

Parole che si sovrappongono perfettamente ai versi citati poco sopra – quasi come se Michelstaedter non fosse in grado e non intendesse scindere il versante teoretico da quello pratico della propria esistenza<sup>35</sup>. Parole e versi che dicono molto e molto suggeriscono. Forse tutto ciò che c'è da intendere nell'opera michelstaedteriana si trova qui radunato.

È detta, in particolare, la necessità morale di non adeguarsi alla «stanca vita» dei morenti; l'obbligo di gettarsi nella «furia del mare».

La triade, di cui si diceva più sopra, alla luce di questi versi va allora letta come segue: Mare (immobile) – Terra (inautentica) – Mare (infuriato). Quasi a suggerire che il ricongiungimento con la dimensione originaria, accadendo in forza di un atto (violento) della Volontà assoluta del Persuasivo, conduce (e non può non condurre) a una dimensione nella quale la quiete ricercata è già da sempre perduta, tradotta nell'inesausto agitarsi delle onde.

È, questo, uno dei molti tratti del *romanticismo* di Michelstaedter. Antonio Piromalli ha indicato, come «motivi romantici di Michelstaedter», i seguenti: quello «della vita come tragedia, quello della psicologia come slancio vitale, quello dell'arte come intuizione e pensiero, quello della moralità come assoluto»<sup>36</sup>. Marco Cerruti pensa che, in Michelstaedter, l'angoscia di una rottura possibile con la vita «non tanto tradisce la generica presenza [...] di un'attitudine "neo-romantica", ma più esattamente conferma il suo consistere per ora, oltre i diversi stimoli di una cultura eclettica e ancora in certa misura scolastica, entro una temperie logico-sentimentale di ascendenza nietzschiana, o meglio [...] nietzsche-dannunziana»<sup>37</sup>.

Le due tesi non sono, come forse potrebbe supporre, incompatibili: se da un lato è vero che, «se si vuole un punto di riferimento» per interpretare

---

35 «Nei momenti che sento un po' d'entusiasmo nel lavoro arido, mi par di lottare per la vita e per il sole contro quell'aridità e quell'oscurità della filosofia universitaria, di lottare per il sole e per l'aria, e per i sassi puri del Valentin – d'esser un falco, che manda via le cornacchie dalla cima del monte». (EP, p. 355). Il passo è tratto da una lettera del 30 marzo 1909 alla famiglia: Michelstaedter sta lavorando alla tesi di laurea, ma vive un mondo tutt'affatto diverso dall'accademismo di maniera. Qualche riga più sotto, infatti, leggiamo: «Ma questa laurea me la fanno pagar cara proprio. Intanto mi si riconferma che non c'è dilazione possibile – e pel 31 maggio è ben difficile che io possa materialmente radunare e scrivere tanta roba necessaria per aver il diritto di dire quello che a me interessa – e altro non so dire. La stessa cosa come nel ballo che l'essenziale è il bel corpo e le gambe solide, ma una donna nuda non ci può andare. E poi ci vuole anche il biglietto d'ingresso» (EP, p. 355; corsivo mio).

36 A. PIROMALLI, *Michelstaedter*, op. cit., pp. 17-18.

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

Michelstaedter, «bisogna guardare a Nietzsche»<sup>38</sup>, è anche vero che la cultura romantica è presente in modi molteplici nell'opera michelstaedteriana, e che alcuni di essi (tragicità, divenire, volontà) sono temi schiettamente nietzscheani.

Se non è discutibile, infatti, la filiazione diretta della figura della *Volontà*<sup>39</sup>, che sottende e guida il mondo michelstaedteriano (tanto al livello della Rettorica che al livello della Persuasione, dato che quella della volontà è la figura che sottende sia la dimensione dell'inautenticità che quella dell'autenticità dell'esistenza), come anche del *Wille zur Macht* nietzscheano<sup>40</sup> dal *Wille* di Schopenhauer, bisogna anche sottolineare che l'una e le altre appartengono ad una temperie culturale e spirituale squisitamente romantica. Almeno nel senso che nella sensibilità romantica domina la *Sehnsucht*,

un desiderio che non può mai raggiungere la propria meta, perché non la conosce e non vuole o non può conoscerla: è il "male" (*Sucht*) "del desiderio" (*Sehnen*). Ma "*Sehnen*" stesso significa assai spesso un desiderio irrealizzabile perché indefinibile, un desiderare tutto e nulla ad un tempo; non per nulla "*Sucht*" fu reinterpretato come un "*Suchen*", un cercare; e la "*Sehnsucht*" è veramente una ricerca del desiderio, un desiderare il desiderare, un desiderio che è sentito come inestinguibile e che proprio per ciò trova in sé il proprio pieno appagamento<sup>41</sup>.

Ma anche nella misura in cui è cifra del Romanticismo un dissidio interiore che non è mai appagato né appagabile<sup>42</sup>, una tensione verso l'Assolu-

---

38 E. SEVERINO, «Prefazione» a G. BRIANESE, *L'arco e il destino*, Abano Terme, Francis, 1985, p. 5. Sullo stesso tema cfr. anche *Carlo Michelstaedter discepolo infedele di Parmenide*, intervista con E. Severino a cura di A. Mainardi, in «Mondoperaio», XL, 4, aprile 1987, pp. 114-115.

39 Il tema della Volontà è efficacemente compendiato dal Goriziano nelle prime battute della *Persuasione*: «*So che voglio e non ho cosa io voglia. Un peso pende ad un gancio, e per pender soffre che non può scendere: non può uscire dal gancio, poiché quant'è peso pende e quanto pende dipende [...]. La sua vita è questa mancanza della sua vita*» (PR, pp. 7-8).

40 È merito precipuo di Martin Heidegger l'aver sottolineato che Nietzsche attribuisce in modo esplicito all'essere in quanto tale il carattere essenziale della Volontà di potenza. Si cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen 1961, in particolare il paragrafo «*Wille zur Macht. Das Wesen der Macht*», alle pp. 76 e sgg.

41 L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca. 2. Dal Pietismo al Romanticismo (1700-1820)*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 699-700.

42 Lacerazione che potrebbe radicarsi anche nell'ebraismo di Michelstaedter. Si potrebbe, in questo senso, leggere la *Persuasione* come specchio del «destino di una coscienza e di una memoria di minoranza esiliate dal più vasto patrimonio

to e l'infinito che costituisce, tra l'altro, un ulteriore elemento di raccordo tra il pensiero di Michelstaedter e la filosofia dell'idealismo tedesco<sup>43</sup>.

È Iperione che, scrivendo a Bellarmino, riesce ad esprimere questa tensione nel modo più chiaro: «Continuavo a chiedermi: “Come può accadere che l'uomo abbia desideri così grandi? Perché l'infinito dimora nel suo petto? L'infinito? E dove si trova? Chi l'ha percepito? L'uomo desidera più di quanto sia in suo potere”»<sup>44</sup>. Un desiderio che ancora Iperione indica in modo inequivocabilmente prossimo al desiderio della filosofia di Michelstaedter: «Essere Uno con il Tutto: questa è la vita della divinità, questo è il cielo dell'uomo. Essere Uno con Tutto ciò che vive, ritornare, in un oblio di beatitudine, nel Tutto della natura: questo è il vertice dei pensieri e delle gioie, questa è la sacra vetta, il luogo dell'eterna pace»<sup>45</sup>. Una dichiarazione che Michelstaedter, mi pare, avrebbe potuto sottoscrivere senza venir meno a nessuno dei nodi fondamentali del suo pensiero, poiché «la persuasione è il possesso presente della propria vita» (SV, p. 728) e «colui che è per sé stesso non ha bisogno d'altra cosa che sia per lui nel futuro, ma possiede tutto in sé» (PR, p. 9).

Essere Uno con il Tutto (il che equivale, sul piano gnoseologico), a raggiungere «il cuore che non trema della ben rotonda Verità»<sup>46</sup>. Ma questa

---

del mondo occidentale» (P. PIERI, *La differenza ebraica. Ebraismo e grecità in Michelstaedter*, Bologna, Cappelli, 1984, p. 10).

43 Giova ricordare, in particolare, Fichte, per il quale «l'Io è ancora il *finito*, che però ha il *compito infinito* di togliere ciò che gli è assolutamente opposto, ossia ha il *compito infinito di diventare Dio*». (E. SEVERINO, *La filosofia moderna*, Milano, Rizzoli, 1984, p. 218). Con le parole di Fichte stesso possiamo dire che «assoggettare a sé e padroneggiare liberamente secondo la propria legge tutto ciò che è irrazionale è il fine ultimo dell'uomo, fine *ultimo che è assolutamente irraggiungibile e che resterà tale per sempre*, finché l'uomo non cessi di essere uomo per diventare Dio. È *implicito infatti nel concetto stesso di uomo che la sua meta ultima debba restare irraggiungibile e che il suo cammino verso di essa non abbia mai fine*». (J. A. FICHTE, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*; trad. ital. di M. Montanari, *La missione del dotto*, Milano, Rizzoli, 1967, p. 41, corsivi miei).

44 F. HÖLDERLIN, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*; trad. ital. di M. Bertamini e F. Ferrari, *Iperione o l'eremita in Grecia*, Milano, Guanda, 1981, p. 64.

45 *Ivi*; p. 36.

46 PARMENIDE, fr. 1, 29; trad. ital. di A. Pasquinelli, in *I presocratici*, op. cit., p. 227. La verità, di cui qui si parla, è la verità dell'essere. Di quell'essere che «è ora tutto insieme nella sua compiutezza, / uno, continuo» (ID., fr. 8, 5-6, trad. ital. cit., p. 233), che resta «identico nell'identico luogo» (ID., fr. 8, 29, trad. ital. cit., p. 234). È ben vero, insomma, che «Michelstaedter [...] afferma di avere ripreso contatto con l'antico e durevole valore della verità totale» (P. PIERI, *La differenza ebraica*, op. cit., p. 47) e che «aspira [...] ad un pensiero universale, alla fondazione di una

– ossia la volontà che muove e sottende l'intera opera michelstaedteriana – non è cosa terrena. Il poemetto di Michelstaedter sviluppa infatti (analogamente a quanto accade ne *La persuasione e la rettorica*) una articolata fenomenologia delle vie terrestri dell'inautenticità<sup>47</sup>. Lo sguardo accede ai luoghi che si susseguono dopo il risveglio di Itti e Senia, e li descrive con l'efficacia inappellabile del grande moralista.

Sono «le grigie lagune palustri», nelle quali sguazzano i passi degli uomini rettorici. È il «vario trasmutar senza riposo», connotato principale dell'esistenza rettorica<sup>48</sup>. Il «faticare sordo ansioso», forma comportamentale con cui la «comunella dei malvagi» (PR, p. 124) affronta e asseconda il divenire (forma scarsamente eroica, tipica di un'umanità affannata e affamata dalla continua ricerca di sempre uguali grigiori). Sono «le umide vie ritorte» che i cittadini della rettorica costruiscono, labirintiche vie incapaci d'intendere la dirittura, la rettitudine, concreta e figurata, della via della Persuasione – la quale va diritta alla méta perché è diretta dalla volontà assoluta del Persuaso. Umide vie – umide di nebbia? di pioggia fangosa? – quelle della rettorica; di una umidità che la fiamma della persuasione deve essere in grado di asciugare: il far «di sé stesso fiamma» (PR, p. 49) impone al Persuaso l'incendio delle vie della rettorica – la cui umidità si dissolve così definitivamente. Sono, ancora, le «mille voci d'affanno», i «mille fantasmi di gioia», la «sete», la «fame» e lo «spavento» sotto il cui peso arrancano i mortali. È, infine, l'«inconfessato tormento» di una Volontà che non osa riconoscersi come tale: non può cessare di volere senza cessare di es-

---

metafisica di valori esemplari e radicali» (*ivi*, p. 61). Ma ad essi *aspira*, appunto – perché non sa (né può) raggiungerli. Se è vero, infatti, che, passando attraverso il mito classicistico e il mito estetico della grecità Michelstaedter approda ad un recupero della stabilità assoluta del mondo greco («L'incrollabilità del tempio greco è emblema della incrollabilità della cultura che l'ha fondato», *ivi*, p. 79), ciò vale solo ove si rimarchi il carattere esigenziale e volontaristico (e dunque schiettamente romantico-decadente) dell'approdo teoretico. Approdo che è perciò infinitamente distante dall'esito «parmenideo» del filosofare.

47 Si cfr., su questo, la seconda parte de *L'arco e il destino*, op. cit., dedicata appunto alla «Fenomenologia della rettorica».

48 Michelstaedter – lo si è visto anche nel primo capitolo – persegue l'essere immutabile, parmenideo. Ciò lo costringe dapprima a una critica etica, poi alla negazione assoluta del divenire eracliteo: Michelstaedter incarna la volontà (solo apparentemente anti-nietzscheana) di arrestare il divenire. È l'altra faccia della soluzione di Nietzsche. L'uno e l'altro disorientati di fronte alla visione del mutamento: Nietzsche *vuole* dire sì al divenire, Michelstaedter *vuole* annientarlo, tradurlo nell'essere. Ma le forme, diverse, dell'identica *volontà*, dicono che, alle spalle di entrambi, gioca un ruolo assolutamente primario il *Wille* schopenhaueriano. E che, dinanzi agli occhi di entrambi, il divenire si dispiega.

sere se stessa – e non osa dirlo perché, qualora lo facesse, raggiungerebbe un'autocoscienza suicida; onde il male si traduce in malessere sotterraneo, dolore inconscio e pure presente: angoscia, che travaglia senza requie gli uomini della retorica – cioè gli abitatori del mondo contemporaneo.

Gli esempi testuali potrebbero moltiplicarsi. Ciò che conta è che di esse, delle «mille voci d'affanno» dei mille uomini della retorica che vivono per continuare a chiedere e chiedono per continuare a vivere, si dichiara inappellabilmente la falsità. Lo sguardo di Michelstaedter osserva *non* con l'intento imparziale del fenomenologo: è, il suo, lo sguardo del moralista, che osserva tristemente gli sguardi aggrappati alla vita degli uomini – si volge altrove (là dove, forse, è possibile l'accadere impossibile della Gioia).

L'occhio di Michelstaedter si confonde «con l'anima gonfia di pianto» di Senia, con la «voce più forte» di Itti. Si unisce a loro per proclamare «il coraggio della morte»: della morte autentica, di contro alle piccole morti dei piccoli uomini. E li abbandona:

Se t'affidi senza timore  
ben più forte saprò navigare,  
se non copri la faccia al dolore  
giungeremo al nostro mare.

Al luogo che non conosce più alcuno dei cedimenti dei mortali, luogo che ha detto “no” ad ognuna delle forme molteplici dell'adattamento, e ha conseguito la *solitudine* che, unica, può accostarsi alla vita – morte in cui la Persuasione consiste.

Già nella prima delle poesie che di Michelstaedter si conoscono, risalente al 1905 (cfr. *Poesie*, p. 45), il tema della solitudine viene espresso in termini non equivoci:

Se camminando vado solitario  
per campagne deserte e abbandonate,

esordisce in toni petrarcheschi<sup>49</sup> un Michelstaedter appena diciottenne. È il tema della Solitudine cosmica dell'individuo autentico – tema che percorre sotterraneo l'intera esperienza dell'uomo Michelstaedter e del pensatore, e che compare anche nei *Figli del mare*, dove è dichiarata la solitudine

---

49 «Solo et pensoso i più deserti campi / vo mesurando a passi tardi et lenti, / et gli occhi porto per fuggire intenti / ove vestigio human l'arena stampi». (F. PETRARCA, *Rerum vulgariarum fragmenta*. XXXV, vv. 1-4). Non si dimentichi che Petrarca è uno dei pochi “eletti” ammessi da Michelstaedter nel ristretto novero delle individualità persuase (cfr. la «Prefazione» alla *Persuasione*, in PR, pp. 3-4).



assoluta e l'estraneazione di Itti e Senia di fronte all'inutilità reiterata della rettorica, della terra. Per Itti e Senia, come per il giovane Michelstaedter,

la vita è fredda e piena di sgomento,  
triste isolato debole mi sento (*Poesie*, p. 51)<sup>50</sup>.

La solitudine del Persuaso è, ad un tempo, rifiuto della terra e disgusto nei confronti delle forme deformate della rettorica. Forme illuminate dalla

torbida luce  
dell'angoscia, della paura,

la quale impedisce al mondo il suo autentico dispiegarsi, possibile solo dove appaia l'«altra luce», capace di svelare la dimensione della Verità. Ma la coincidenza tra il luogo della Verità e la «furia del mare», nella quale Michelstaedter lo fa consistere, segna il fallimento del tentativo teoretico ed esistenziale del Goriziano di accedere alla dimensione dell'autenticità: egli si pone, inconsapevolmente, da un punto di vista che *si identifica con il Caos del divenire* e che abbandona ogni pretesa di verità definitiva, assoluta. Non c'è, infatti, un porto stabile al quale il navigante debba giungere o nel quale si trovi, ma il senso del navigare è dato da null'altro che dal suo stesso errare nella furia del mare: ove si acquieti, lì è la fine – sì che le due forme di esistenza possibili (quella inautentica della terra come quella autentica del mare) si pongono l'una e l'altra come forme tipiche del divenire, come modalità del movimento: l'Essere resta sempre di nuovo al di là dei tentativi che vengono messi in opera dalla volontà per raggiungerlo. L'altra luce – cui il mondo dei morenti resta per essenza precluso – è sempre di nuovo mancata anche all'interno della dimensione del Mare. Di fronte alla terra, come di fronte al mare, s'impongono solo le *forme demoniache* dell'inautenticità: «le cose si sformano in aspetti strani: occhi che guarda-

---

50 «Ora soffro la vera lontananza e la vera solitudine», scrive Michelstaedter all'amico Enrico Mreule il 16 febbraio 1910 (EP, p. 430). Gli esempi testuali potrebbero moltiplicarsi agevolmente a conferma della necessaria solitudine incarnata dalla figura del Persuaso. Mi limito a quest'ultima, che chiama in causa anche la figura del mare: «Il mare brilla lontano; in altro modo esso sarà mio; io scenderò alla costa; io sentirò la sua voce; navigherò sul suo dorso e... sarò contento. Ma ora che sono sul mare, "l'orecchio non è pieno d'udire", e la nave cavalca sempre nuove onde e "un'ugual sete mi tiene": se mi tuffo nel mare, se sento l'onde sul mio corpo – ma dove sono io non è il mare; se voglio andare dove è l'acqua e averla – le onde si fendono davanti all'uomo che nuota; se bevo il salso, se esulto come un delfino – se m'annego – ma ancora il mare non lo posseggio: sono *solo e diverso* in mezzo al mare» (PR, p. 8. Il corsivo è di Michelstaedter).

no, orecchi che sentono, braccia che si tendono, *un ghigno sarcastico e una minaccia in tutte le cose*» (PR, p. 22, corsivo mio).

Sarebbe interessante riuscire ad effettuare un inventario linguistico delle forme che, secondo Michelstaedter, assume il mondo della retorica. Restando solo nell'ambito delle composizioni poetiche troveremmo, ad esempio, memorie che sfilano «siccome un nero e funebre convoglio» e «una ridda veloce e affascinante» di «forme strane» che si scatenano (*Poesie*, p. 49); una vita «fredda e piena di sgomento» (*Poesie*, p. 51); un legno che «sibila» nel camino «e par che tristi rimembranze chiami», una «legna che non arde e par che pianga / di desiderio» (*Poesie*, p. 53); una «pioggia triste» e un mondo nel quale «trema / la luce d'ogni cosa», mentre compaiono «diafani fili di pioggia / come lame d'acciaio vibranti» (*Poesie*, p. 54); «la voce dolorosa / dell'universo» (*Poesie*, p. 63) e una «terra intorpidita» (*Poesie*, p. 71). Michelstaedter racconta «come è triste il sole / e come stride l'alito del vento» (*Poesie*, p. 58), racconta il «sinistro grido degli uccelli», là dove «oscura è l'aria / ed è fuliggine». Ovunque un ghigno di «forze brute in fremito ribelle», che infonde «ignoto terrore» nell'animo di Michelstaedter:

tutto intorno a me precipita  
mentre crolla nel vortice funesto  
ogni affetto, ogni fede, ogni speranza  
sbatte le rosse lingue e s'attorciglia  
inestinguibile (*Poesie*, p. 59).

Meglio che altrove, l'aspetto demoniaco dell'esistenza (al quale non sfugge neppure l'esperienza interiore di Michelstaedter) viene descritto in una lettera che Carlo scrive ad Enrico Mreule, che giova riportare a conclusione di questo capitolo:

«Io ho sentito in me la ὄρμη̄ brutta senza base e senza forma e ho cercato nel mondo il νοῦς della mia vita considerando ogni mio atto indifferente e provvisorio, lesinando la serietà nella certezza d'una futura vita razionale [...]. Ed ora che ho conosciuto che cosa era la mia sicurezza ed ho preoccupato il futuro, *che mi resta se non il riso maligno, e il dolore brutto per la brutalità irriducibile della forza che mi tiene in vita?* peggiore questo dolore che tutto il dolore che ho provato quando vedevo per la prima volta. Solo una reazione avrei potuto avere – così pensavo nella mia speranza. Solo una reazione mi resta ora: d'andarmene, di distruggere questo corpo che vuoi vivere. – Del resto di fronte alle cose della vita non ho una costante (sia pure debole) reazione ma fiammate d'entusiasmo che si spengono presto in un riso amaro perché manca loro ormai quella serietà intima che dava loro la sicurezza che avevo di me. Così ora sono freddo ora ardente, sempre sdoppiato, mentre una parte osserva scetticamente

le incostanze dell'altra, ed ha sempre e innanzi tutto chiaro il senso della propria umiliazione, della nausea» (EP, pp. 407-408; il primo corsivo è mio, il secondo di Michelstaedter)<sup>51</sup>.

Il dolore si annuncia come l'esito ultimo dell'esistenza di fronte alla brutalità demoniaca della Rettorica, alla speranza inutile della Persuasione<sup>52</sup>. E «il risveglio a una vita piena si trasforma in una decisione di morte»<sup>53</sup>.

---

51 Sulla nozione di ὀρμή cfr. SV, pp. 802-806: «Riguardo un punto dato distinzione fra βουλή e ὀρμή (volontà razionale e volontà istintiva)»

52 Il discorso richiederebbe una dilatazione e un approfondimento che esorbitano dai limiti di questo lavoro. Considerazioni fondamentali sul tema del dolore nel pensiero occidentale sono svolte da S. NATOLI. *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano, Feltrinelli, 1986, che si raccomanda per l'intelligenza e la finezza con la quale il grande tema del dolore è affrontato e sviluppato. Su quello sfondo, a giudizio di chi scrive, è da leggersi anche l'esperienza esistenziale di Michelstaedter. Cfr. inoltre i più recenti lavori di R. GARAVENTA, *Il suicidio nell'età del nichilismo*, Milano, Franco Angeli, 1994; *Sofferenza e suicidio*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2008.

53 L. MELANDRI, *Come nasce il sogno d'amore*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, p. 142.



## MICHELSTAEDTER E NIETZSCHE

«Per mezzo dei concetti ci  
difendiamo dal mondo»

(O. WEINGER, *Sesso e carattere*)

Nel quarto libro de *La gaia scienza* Nietzsche auspica il necessario avvento di «molti valorosi precursori», inclini al superamento, capaci di aprire la strada verso un'epoca radicalmente nuova:

Uomini più esposti al rischio, uomini più fecondi, uomini più felici! Perché [...] il segreto per raccogliere dall'esistenza la fecondità più grande e il diletto più grande, si esprime così: *vivere pericolosamente!*. Costruite le vostre città sul Vesuvio, spedite le vostre navi in mari inesplorati! Vivete in guerra con i vostri simili e voi stessi! Siate predatori e conquistatori finché non potrete essere dominatori e padroni, voi uomini della conoscenza!<sup>1</sup>.

Vivere pericolosamente, costruendo dimore sulle pendici di un vulcano che è ad ogni istante pronto a spazzar via le sicurezze illusorie degli uomini<sup>2</sup>, pronto a distruggere quel mondo fatto a loro immagine e somiglianza al quale gli individui affidano, per acquietare ciascuno la propria angoscia, l'esteriorità della loro esistenza. Vivere pericolosamente, rinunciando, irridendola, alla dimensione sociale dell'adattamento, alla sicurezza che la società e il sapere fingono di garantire agli uomini.

- 
- 1 F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, IV, 283, in ID., «Kritische Studienausgabe», a cura di G. Colli e M. Montinari, Berlin-New York, de Gruyter, 1988 [d'ora in poi KSA], vol. III, pp. 526-527; trad. ital. di F. Masini, *La gaia scienza*, in «Opere di F. Nietzsche», vol. V, 2, Milano, Adelphi, 1991<sup>2</sup>, pp. 191-192.
  - 2 Su quest'aspetto del pensiero nietzscheano insiste lo studio di A. NEGRI, *Nietzsche. La scienza sul Vesuvio*, Roma-Bari, Laterza, 1994, che opportunamente rinvia al Leopardi de *La ginestra*: «Qui su l'arida schiena / del formidabil monte / sterminator Vesevo, / la qual null'altro allegra arbor né fiore / tuoi cespi solitari intorno spargi / odorata ginestra, / contenta dei deserti» (cito dall'edizione dei *Canti* curata da U. Dotti per l'editore Feltrinelli, Milano 1993, p. 446). Sulle valenze filosofiche della questione cfr. E. SEVERINO, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Milano, Rizzoli, 1990, in particolare le pp. 25 sgg.

Michelstaedter, pochi decenni più tardi, nelle pagine de *La persuasione e la retorica*, irride con amaro sarcasmo l'uomo moderno, illusoriamente persuaso di essere «in una botte di ferro» (PR, p. 92) in quanto ha delegato alla «società organizzata» tutta intera la propria esistenza e la propria capacità di esporsi al rischio, di offrire la verità più intima del proprio io a quell'inquietudine infinita che è generata dall'incertezza di un futuro che è sempre imprevedibile. «L'organizzazione è onnipotente ed è incorruttibile poiché consiste per la deficienza del singolo e per la sua paura» (PR, p. 102): paura di ciò che, senza preavviso alcuno, minaccia di mettere fine al nostro essere come l'eruzione di un vulcano, e contro cui l'uomo si illude di poter erigere le barriere assicurative e rassicuranti (cfr. PR, pp. 89-91) della società, del sapere, dell'organizzazione tecnico-scientifica del mondo; quelle, in breve, dell'esistenza dominata dalla retorica, nella quale «*ciò che vive si persuade esser vita la qualunque vita che vive*» (PR, p. 19).

Aggrappato alla vita, l'uomo della retorica insegue invano l'autenticità della propria esistenza in un futuro che è sempre di là da venire, incapace di *essere*, di consistere autenticamente nel presente: «mancando di se stesso nel presente egli si vuole nel futuro» (PR, p. 20), ma il futuro sembra per sua natura destinato a spostarsi sempre di nuovo in avanti, sfuggendo alla presa del soggetto: «*La vita sarebbe* se il tempo non le allontanasse l'essere costantemente nel prossimo istante» (PR, p. 11). L'uomo della retorica è perciò consegnato al nulla, in quanto si è consegnato per intero a quella volontà che «non sopporta la noia» (PR, p. 16) e «si nutre del futuro in ogni vuoto presente» (PR, p. 17): egli *non è nel presente*, in quanto, incapace di consistere, vuole sempre altro da ciò che è; *non è nel futuro*, poiché il futuro non è qui, ma costantemente rinviato altrove; e *non è nel passato*, poiché vivere significa, come insegna Schopenhauer, volere, e il passato altro non è che il deposito inerte e “noioso” di ciò che è già stato voluto.

Alle spalle di Michelstaedter, oltre a Schopenhauer, vi è, come è chiaro, Leopardi, per il quale «chiunque consente di vivere, nol sa in sostanza ad altro effetto né con altra utilità che di sognare; cioè credere di avere a godere, o di avere goduto; cose ambedue false e fantastiche»<sup>3</sup>. Talvolta tuttavia, la verità si rivela, ed è la verità del non-essere che invade l'esistenza (cfr. ad esempio EP, p. 407). Essere persuasi significa abbandonare il gioco sempre di nuovo ripetuto della volontà, dire no alla retorica dell'esistenza, spezzare «il cerchio senza uscita dell'individualità illusoria» (PR, p. 19), osando l'esperienza (tragica) dell'essere nel presente. In essa, il soggetto

---

3 G. LEOPARDI, *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare*, in Id., *Operette morali*, a cura di A. Prete, Milano, Feltrinelli, 1992, p. 114.

si impossessa in modo radicale della propria dimensione più intima, mettendo in gioco tutta intera la propria esistenza e spingendola a consistere in un attimo totalizzante che potrebbe (dovrebbe?) essere l'ultimo: «Chi vuol aver un attimo solo *sua* la sua vita, esser un attimo solo persuaso di ciò che fa – deve impossessarsi del presente; *vedere ogni presente come l'ultimo*, come se fosse certa dopo la morte: *e nell'oscurità crearsi da sé la vita*» (PR, p. 33). Il persuaso crea nell'irripetibilità dell'attimo la propria esistenza e, con essa, l'intero di un mondo privo di rassicurazioni; “persuaso” è chi abbandona quella volontà di vivere che, in realtà, impedisce di *essere* attualmente rinviando sempre di nuovo nel futuro l'illusione della consistenza, e vive il qui ed ora di un'esperienza davvero totalizzante, nella quale si realizza «il presente vivo per se stesso, che niente può togliere – nemmeno la morte», un presente che «è quello che io faccio, è quello che io sono nella mia opera d'ogni giorno» (EP, p. 449).

Qualcosa di almeno apparentemente analogo accade anche nel pensiero di Nietzsche, nel quale – come è stato scritto – «il superamento della volontà di potenza è [...] quell'atto di volontà che supera la semplice volontà di vivere» e che consente l'apertura di un fondamento “sacrale” della volontà medesima<sup>4</sup>. E tuttavia in Nietzsche ciò non mette capo ad alcuna pacificazione interiore né all'annullamento di sé, ma, tutto all'opposto, all'accettazione dionisiaca della caoticità del divenire e della vita, unico autentico fondamento infondato del tutto, della quale solo lo *Übermensch* è davvero capace. Michelstaedter, all'opposto, sembra vedere nella persuasione l'idea-limite di una impossibile, definitiva pacificazione, nella quale l'animo del persuaso «resterà chiaro e immutabile»: l'atto con il quale è posta la Persuasione deve coincidere con il raggiungimento dell'autentica, definitiva quiete. In quella solitudine, che è la solitudine dell'unicità e che consente l'esperienza “vertiginosa” della vita autentica, il persuaso consiste e, consistendo, raggiunge la quiete della stabilità: «Ogni suo attimo è un secolo della vita degli altri, – finché egli *faccia di sé stesso fiamma* e giunga a consistere nell'ultimo presente. In questo egli sarà persuaso – ed avrà nella persuasione la pace» (PR, p. 49).

Ora, se è certamente possibile scorgere anche nell'«uomo nobile» nietzscheano quella «sovranità interiore» che lo rende «libero» e «più forte delle cose», «una forza che si governa, una libertà che s'afferma e si regola sul tipo della dignità»<sup>5</sup>, egli tuttavia è caratterizzato dalla più sovrabbondante

---

4 G. PENZO, *Nietzsche allo specchio*, Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 189.

5 G. D'ANNUNZIO, *La bestia elettiva*, in *Il Mattino*, 25 settembre 1882; ora in Id., *Su Nietzsche*, a cura di D. Valenti, Catania 1994, pp. 18-19.

pienezza di vita, non certo dalla sua radicale negazione: «perché vita è precisamente “volontà di potenza”»<sup>6</sup>, della quale solo la schiavitù è incapace di reggere il peso.

Vivere *ogni* istante con la pienezza irripetibile che può avere solo l'*ultimo* istante: è questa la grande lezione della voce *impossibile* dei rari Persuasi che hanno lasciato il loro segno incancellabile nella storia dell'umanità. Può, la loro voce, tornare a risuonare ancora? oppure l'esperienza della persuasione è, per sua natura destinata alla morte, all'equivoco, al silenzio? «Sei persuaso o no di ciò che fai? Tu hai bisogno che questo avvenga o non avvenga per fare quello che fai, che le correlazioni coincidano sempre, poiché il fine non è mai in ciò che fai, se anche sia vasto e lontano, ma è sempre la tua continuazione. Tu dici che sei persuaso di quello che fai, avvenga che può? – Sì? – Allora io ti dico: domani sarai morto certo» (PR, p. 31).

Gli uomini della retorica temono la morte e *vogliono continuare ad essere*. Così facendo, tuttavia, essi perdono il contatto con l'essere e si consegnano al nulla. L'uomo della persuasione, al contrario, non temendo la morte, non è ossessionato dalla volontà di continuare ad essere nel futuro, e vive l'istante presente in tutta la sua pienezza. L'esistenza persuasa è tutta nell'istante totalizzante del presente, e ad esso si consegna interamente; non cerca alcunché in quel futuro che toglie l'essere all'esistenza retorica. Oltre quell'istante è il nulla, è la morte. La morte del Persuaso è la morte del tutto: «pensi alla fama? pensi alla famiglia? ma la tua memoria è morta con te, con te è morta la tua famiglia;– pensi ai tuoi ideali? vuoi far testamento? vuoi una lapide? ma domani sono morti, morti anch'essi; – tutti gli uomini muoiono con te – la tua morte è una cometa che non falla; ti rivolgi a dio? – non c'è dio, dio muore con te; il regno dei cieli crolla con te, domani sei morto, morto; domani è finito *tutto*; il tuo corpo, la tua famiglia, la tua patria, quello che fai, quello che ancora puoi fare, il bene, il male, il vero, il falso, le tue idee, la tua parte, iddio e il suo regno, il paradiso, l'inferno, tutto, tutto, domani è finito tutto – fra 24 ore è la *morte*» (PR, pp. 31-32).

Il presente della persuasione non permette desideri residui: è l'essere, senz'altro; l'essere qui ed ora che convoca, nell'istante presente, la totalità dell'essente; è l'uno – tutto di Parmenide, riecheggiato anche dai versi del Petrarca, che Michelstaedter cita:

---

6 F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, § 259, in KSA, vol. V, p. 208; trad. ital. di F. Masini, in «Opere di F. Nietzsche», vol. VI, 2, Milano, Adelphi, 1976<sup>3</sup>, p. 177.



Non avrà loco fu sarà né era  
ma è solo, in presente e ora e oggi  
e sola eternità raccolta e intera<sup>7</sup>.

Ma è davvero Parmenide lo sfondo al quale Michelstaedter guarda per connotare l'uni-totalità dell'esistenza persuasa? E, se sì, di quale Parmenide si tratta? E ancora: non segna forse l'eventuale parmenidismo di Michelstaedter una distanza incolmabile con Nietzsche?

Nietzsche certamente non condivideva né lo spirito né la lettera della filosofia parmenidea: «tra tutti i punti di vista», scrive, quello di Parmenide «è il più insostenibile e il più infruttuoso, poiché non spiega nulla» ed è privo «di profondità e di contemplazione»<sup>8</sup>. Lo sguardo immobilizzante dell'Eleate si contrappone radicalmente, secondo Nietzsche, a quello coraggioso e superbo di Eraclito di Efeso: «Nel contemplare questo mondo, Eraclito scoprì [...] quale mirabile ordine, regolarità e sicurezza si riveli in ogni divenire, e di qui egli dedusse che il divenire come tale non può essere nulla di delittuoso e di ingiusto. Una visione del tutto differente fu quella di Parmenide»<sup>9</sup>, il quale, secondo Nietzsche, reagì di fronte alla contrapposizione tra mondo dell'essere e mondo del divenire negando il divenire e assecondando così la propria natura «completamente pietrificata dalla rigidità logica»<sup>10</sup>.

Eraclito, al contrario, «negò in generale l'essere»<sup>11</sup>, affermando con «forza stupefacente»<sup>12</sup> l'esistenza di un unico mondo, il quale «non rivela da nessuna parte una permanenza, un'indistruttibilità, un baluardo che si opponga alla corrente»<sup>13</sup>. Quel mondo dionisiaco, infinitamente mutevole, al quale solo la forza, altrettanto stupefacente, dello *Übermensch* saprà dire di sì, e al quale, al contrario, il Persuasivo di Michelstaedter non può che dire di no: l'esperienza della Persuasione, infatti, intende porsi come il conse-

---

7 FRANCESCO PETRARCA, *Triumphus Eternitatis*, vv. 67-69, che Michelstaedter cita in PR, p. 9. Leggermente diversa, sul piano della forma ma non su quello del contenuto, la lezione proposta da Raffaello Ramat nei *Classici Rizzoli* (Milano 1957), riprodotta anche da Guido Bezzola in *Trionfi*, Milano, Rizzoli, 1984, p. 130.

8 F. NIETZSCHE, *I filosofi prelatonici*, trad. ital. a cura di P. Di Giovanni, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 82.

9 E NIETZSCHE, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, in KSA, vol. I, p. 837; trad. ital. di G. Colli, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, in «Opere di F. Nietzsche», vol. III, 2, Milano, Adelphi, 1979<sup>2</sup>, p. 309.

10 *Ivi*, KSA, vol. I, p. 836; «Opere di F. Nietzsche», vol. III, 2, p. 308.

11 *Ivi*, KSA, vol. I, pp. 822-823; «Opere di F. Nietzsche», vol. III, 2, p. 291.

12 *Ivi*, KSA, vol. I, pp. 824-825; «Opere di F. Nietzsche», vol. III, 2, p. 294.

13 *Ivi*, KSA, vol. I, p. 823; «Opere di F. Nietzsche», vol. III, 2, p. 291.

guimento definitivo di un Assoluto immutabile, di una quiete che nessun divenire può ormai più turbare.

Ma è davvero possibile tutto questo? o non si dovrà piuttosto, ancora una volta, prendere atto della struttura intrinsecamente antinomica della persuasione michelstaedteriana? Un'antinomia della quale, come ha osservato Massimo Cacciari, Michelstaedter dovette essere del tutto e consapevole<sup>14</sup> e che consiste, oltre che nella conflittualità schopenhaueriana della volontà con sé stessa e nella pretesa di volere ciò che non può essere voluto, anche e soprattutto nel carattere consapevolmente *utopico* della via della persuasione: questo il «paradosso»<sup>15</sup> della posizione di Michelstaedter, il quale pone l'esigenza ineludibile di una via della persuasione che non trova luogo entro i limiti del linguaggio e che non può, di conseguenza, manifestarsi altro che sotto la forma del «naufragio della parola»<sup>16</sup>: «iperbolica - scrive Michelstaedter - è la via della persuasione» (PR, p. 40); e, per ciò, *non* conseguibile, poiché tutto ciò che può essere conseguito appartiene alla dimensione – umana, troppo umana! – della retorica.

Per Michelstaedter come per Nietzsche, dietro l'apparenza del vitalismo si cela una volontà negatrice della vita. L'uno e l'altro, infatti, pensano la vita al modo del loro comune maestro ed “educatore” Schopenhauer<sup>17</sup> e al modo di Leopardi, sotto il segno della volontà: una volontà generatrice di dolore e di noia, incapace di consistere nell'attualità del presente.

Ma Michelstaedter appare più vicino a Schopenhauer che a Nietzsche nel suo porsi dinanzi alla volontà: la volontà di vivere deve essere negata e la Persuasione è l'esigenza della sua negazione più radicale. Negarla radicalmente, tuttavia, è possibile, paradossalmente, solo attraverso il potenziamento estremo della volontà stessa, la quale viene, per dir così, dirottata nella direzione opposta rispetto a quella consueta: è attraverso l'ἐνέργεια, come si è detto, che si rag-

---

14 Cfr. M. CACCIARI, *Interpretazione di Michelstaedter*, in «Rivista di estetica», 22, 1986; trad. francese di M. Valensi in ID., *Dran. Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, Paris, Edition de l'Eclat, 1992, pp. 63-86.

15 M. CACCIARI, *Dran*, op. cit., p. 76.

16 *Ivi*, op. cit., p. 80.

17 A proposito del suo primo incontro con gli scritti di Schopenhauer, Nietzsche scrive: «presentivo di aver trovato in lui quell'educatore e filosofo che da tanto tempo cercavo» (F. NIETZSCHE, *Schopenhauer als Erzieher*, in KSA, vol. I, p. 350; trad. ital. di M. Montinari, *Schopenhauer come educatore*, in «Opere di Friedrich Nietzsche», vol. III, I, Milano, Adelphi, 1982<sup>3</sup>, p. 373). E gli scritti di Michelstaedter, a partire dall'immagine del peso che apre la *Persuasione*, sono densi di rinvii, talvolta quasi letterali, alle opere di Schopenhauer. Sulla funzione “educatrice” svolta da Schopenhauer nei confronti di Nietzsche insiste G. PENZO, *Invito al pensiero di Nietzsche*, Milano, Mursia, 1990, pp. 66 sgg.

giunge l'ἀρχία. In ciò la contraddizione di fondo del pensiero michelstaedteriano, che intende spegnere la volontà di vivere per mezzo di un atto di volontà: il Persuasore *vuole* essere tale, ed è per questo – Michelstaedter ne era consapevole – che la sua impresa non può che fallire: *l'Assoluto non è conseguibile*, sì che la vita e il linguaggio restano per intero consegnati alla inautenticità della rettorica. L'eccezionalità dell'atto della persuasione potrebbe imporsi solo nell'attimo capace di interrompere, arrestandolo, il flusso del divenire.

Nel celeberrimo paragrafo 341 de *La gaia scienza* Nietzsche, esplicitando forse per la prima volta la figura dell'eterno ritorno dell'uguale, descrive l'esperienza dello «*ungeheurer Augenblick*» dell'«attimo immenso» che non appare soltanto «come istante eccezionale che spezza il flusso normale della durata e scardina ogni ordine con cui la durata può venir misurata, ma piuttosto come simultaneità ed attualità di tutti o, meglio, degli *infiniti* tempi: delle infinite temporalità passate, presenti e future, nonché degli infiniti “contenuti” di queste temporalità, ossia delle infinite esperienze, individuali e collettive, che sono state, sono e saranno. Proprio per questo è immenso: perché si apre all'infinito come un orizzonte mai raggiungibile che abbraccia le incalcolabili storie e gli innumerevoli progetti dell'umanità»<sup>18</sup>, senza tuttavia pretendere di fissarli in una immobilità sovra-storica che neghi la fluidità del divenire. L'attimo immenso, diversamente dall'attimo della persuasione, coglie il divenire nella sua multiformità, imponendosi di non sovrapporre ad esso alcuna forma immutabile (che, in quanto tale, si porrebbe come radicale falsificazione dell'evidenza): la «fedeltà alla terra», alla quale Zarathustra invita<sup>19</sup>, resta negata dalla dimensione “ideale” della persuasione michelstaedteriana. Ha ragione Cacciari, quando indica la divergenza fondamentale tra Nietzsche e Michelstaedter nel loro diverso atteggiamento nei confronti del platonismo:

Drammatico risulta, comunque, lo “stacco” tra l'anti-platonismo nietzscheano e la posizione di Michelstaedter. La comune critica all'intellettualismo etico non deve far perdere di vista l'essenziale: Michelstaedter contesta del platonismo l'insufficiente radicalità con cui verrebbe pensata quell'*idea*, che rappresenta, per Nietzsche, la *malattia* stessa. La polemica di Michelstaedter non è affatto rivolta al “mondo assoluto” dell'*idea*, in quanto tale, ma all'assolutizzarsi dell'*idea* dall'inesauribile problema di questa vita, che si deve voler *giusta* per sé e in sé – e, dunque, affatto irriducibile al mondo dell'inter-esse, dell'*Histoire*<sup>20</sup>.

---

18 G. PASQUALOTTO, *Saggi su Nietzsche*, Milano, Angeli, 1988, pp. 58-59.

19 F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, in KSA, op. cit., vol. IV, p. 15; trad. ital. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra*, in «Opere di F. Nietzsche», vol. VI, 1, Milano, Adelphi, 1979<sup>3</sup>, p. 6.

20 M. CACCIARI, *La lotta “su” Platone. Michelstaedter e Nietzsche*, in S. CUMPETA –

Nietzsche, critico radicale di ogni assoluto inteso al modo del platonismo, si rivolge al divenire per accettarlo, per volerlo così come è; Michelstaedter vive lo scacco della teoresi nella consapevolezza che l'Assoluto, che si vorrebbe e dovrebbe conseguire, non può essere conseguito; se non, forse, attraverso la tragica prassi del gesto suicida.

---

A. MICHELIS [a cura di], *Eredità di Carlo Michelstaedter*, Udine, Forum, 2002, p. 97.

## LA RETTORICA DEI VALORI

«È come essere dei morti viventi, vi giuro  
che non sembra neanche di essere vivi,  
alla fine non ero né morto né vivo,  
e vi giuro che l'idea di morire non era niente  
in confronto all'idea di vivere in quel modo  
per altri cinque o dieci anni e solo *poi* morire»

(D. F. WALLACE, *Infinite Jest*)

«Con le biblioteche sono in regola – e questi sono gli argomenti che ho scelto per le tesine: 1° Una particolarità delle particelle avversative. 2° A proposito d'un passo di Crisippo. 3° Il punto d'appoggio prediletto della dialettica socratica. – Se per qualche ragione non vanno – io non ci tengo; purché m'avvertissero ne proporrei degli altri –» (EP, p. 453).

Furono queste, stando a quel che riferiscono i famigliari, le ultime parole scritte da Carlo Michelstaedter, pochi giorni prima di morire: un *post-scriptum* ad una lettera con la quale, il 5 ottobre del 1910, il giovane studente e filosofo annunciava al segretario del Regio Istituto di Studi Superiori di Firenze<sup>1</sup> l'invio imminente del primo volume della propria tesi di laurea: «A giorni», prometteva la lettera, «segue un volume di appendici alla tesi (a proposito di Platone e d'Aristotele)» (EP, p. 452). Un lavoro – quello legato alla stesura della tesi – a proposito del quale Michelstaedter non aveva preso accordi con alcun docente e che gli premeva soprattutto di liquidare al più presto possibile («Io non mi sono inteso con

---

1 Michelstaedter, che durante l'esame di maturità aveva dichiarato di voler proseguire gli studi nella facoltà di Giurisprudenza, si era invece in un primo tempo iscritto alla facoltà di matematica dell'Università di Vienna, e aveva infine optato, dopo un viaggio a Firenze – dove lo avevano spinto sia un «sincero sentimento d'italianità» che «il desiderio fortissimo di ammirare le bellezze artistiche» della città (S. CAMPAILLA, *A ferri corti con la vita*, op. cit., p. 25) – per gli studi umanistici. Cfr. G. LUTI, *Michelstaedter a Firenze*, in S. CUMPETA – A. MICHELIS [a cura di], *Eredità di Carlo Michelstaedter*, op. cit., pp. 43-56; A. MICHELIS, *Carlo Michelstaedter. Il coraggio dell'impossibile*, Roma, Città Nuova, 1997, pp. 37-63; P. PIERI, *Michelstaedter e il sapere dell'irrazionalismo fiorentino*, in Id., *Paradossi dell'interestualito*, Ravenna, Allori, 2004, pp. 141-195.

nessun professore quanto a questo lavoro, né ora saprei dargli alcun indirizzo. Faccia dunque Lei come meglio crede. Quello che mi sta a cuore è d'essere sbrigato prima della fine del mese corrente», EP, p. 452). Egli era, verosimilmente, del tutto consapevole tanto dell'inattualità e del singolare valore filosofico<sup>2</sup>, quanto del profondo significato *esistenziale* del proprio scritto: «Ci sono dentro molte gocce del mio “sangue incontaminato”», scrive il 5 agosto 1910, «ma non so se agli altri non sembrerà acqua sporca o sudore (che è peggio)» (EP, p. 443). Ma avvertiva anche che, proprio per questo, adesso che la stesura della tesi era stata portata finalmente a termine, a lui, Carlo, non rimanevano se non una serie di inutili formalità che era d'obbligo espletare<sup>3</sup> ma che poco o nulla avevano a che spartire con la sua opera e con la sua persona, dislocata – come già altre volte – altrove<sup>4</sup>,

- 
- 2 «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» (PR, p. 3).
- 3 In effetti Michelstaedter non aveva mai dimostrato alcun entusiasmo per il lavoro accademico. Nel febbraio 1908, ad esempio, scriveva: «mi fa pena sentir parlare di lavori e di bibliografie e di studi ecc. anzi più che pena – nausea. E penso che mai potrò avere quell'interesse storico (– o scientifico?) esclusivo, quasi inconsciente che è la base delle vaste erudizioni e che se disprezzo queste e quello, è di quel disprezzo amaro che l'ateo dubitante porta a chi è felice nella sua fede» (EP, p. 288).
- 4 A casa, per lo più, nella sua Gorizia. L'*Epistolario* quasi ad ogni pagina racconta il senso di desolata assenza del quale Carlo era preda non appena si allontanava, anche solo per poco tempo, dagli affetti della famiglia: «Ai familiari egli vuol raccontare tutto tutto, descrivere in dettaglio la sua giornata per rassicurarli e tenerli di buon umore» (S. Campailla, *A ferri corti con la vita*, op. cit., p. 28), e, di più ancora, per rispondere a un proprio interiore bisogno di non spezzare, con il proprio silenzio, i fili che lo tengono legato a loro: «Io ho necessità d'espansione senza essere espansivo. Voi non potete immaginarvi come mi sia dura la lontananza da voi e in generale la solitudine e l'obbligo del silenzio» (EP, p. 16). L'allontanamento dalla famiglia lo isola dal mondo e dalle parole, gli fa avvertire tutta «la propria estraneità rispetto alle cose, il sentimento vago, imprecisabile, della propria solitudine», spingendolo fino a dubitare della propria stessa identità (F. GHILARDI, *Signoria e servitù. Da De Sanctis a Michelstaedter*, Pisa, ETS, 1978, p. 113). Sul legame di Michelstaedter con la famiglia e con Gorizia – e, più ampiamente, sul significato della famiglia nell'ebraismo – si veda L. FURLAN, *Carlo Michelstaedter. L'essere straniero di un intellettuale moderno*, op. cit., in particolare il capitolo 1.2: «Nascere e voler morire a Gorizia» (*ivi*, pp. 64-91), che sottolinea bene come «in Michelstaedter i motivi della solitudine e della nostalgia, sentita sia verso la propria famiglia che verso la vita stessa, al cui scorrere egli non riesce a partecipare mai totalmente, s'innestano fin dalle prime prove scritte nella tematica degli affetti, dell'appartenenza ad un nucleo, unico conforto, unico baluardo all'oppressione della società» (*ivi*, p. 81).

impegnata com'era a pensarsi come una sorta di opera d'arte che avrebbe potuto prendere forma solo attraverso una rivendicazione radicale di libertà<sup>5</sup> (e dunque, nello specifico, solo al di fuori delle pastoie e delle regole accademiche). Un'opera capace di sottrarsi, almeno per un istante<sup>6</sup>, alla necessità delle cose e per la quale era indispensabile che lui, Michelstaedter, mettesse in giuoco fino in fondo se stesso:

Pure io la libertà la voglio, e la saprò raggiungere... o soccomberò. – E se non più posso comperare l'illusione della libertà a prezzo dell'*imbestialimento*, né posso stendere la schiena sopra una cima di monte irraggiato dal sole, alzar gli occhi al cielo e contemplare, voglio e *potrò* foggiami la vita come un'opera d'arte, sentire in ogni cosa l'infinita bellezza della natura (nel senso più lato) e del "primo motore" – come dice Leonardo da Vinci<sup>7</sup> – e ritrarre da ogni visione, da ogni sentimento lieto o triste un esaltamento della forza, un innalzamento della mia individualità e un aumento della mia vitalità, e sfuggire alla necessità delle cose, idealizzandole, impadronendomene idealmente (EP, p. 203)<sup>8</sup>.

Ma questa forza<sup>9</sup>, questa «terribile energia vitale»<sup>10</sup> che gli dovrebbe consentire di sottrarsi alla necessità delle cose e che sembra essere parte integrante della sua personalità e di quella sua sovrabbondante vitalità che percepiamo con chiarezza quando lo immaginiamo immergersi, quasi annullandosi in esse, nella natura<sup>11</sup> o nelle acque del suo mare di

---

5 «Io? Chi sono io? Io sono tutto volontà di libertà, di continuità: sono tutto volontà d'esistenza!» (SV, p. 781).

6 Per chi abbia conseguito l'autentica Persuasione, «non c'è un "dopo"» (EP, p. 396) e tutto il suo essere consiste nell'attimo presente.

7 Michelstaedter allude qui a quel Primo motore che Leonardo considerava come la legge della necessità nella natura: «O mirabile giustizia di te. Primo Motore, tu non hai voluto mancare a nessuna potenza l'ordine e qualità de' suoi necessari effetti!» (LEONARDO DA VINCI, *L'uomo e la natura*, a cura di Mario De Micheli, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 54).

8 Cfr. anche SV, pp. 632-633.

9 Simile, per molti versi, a quella che a Michelstaedter pare essere la forza dell'eroe dannunziano e nietzscheano. La sera del 12 dicembre 1907, ad esempio, dopo avere assistito ad una rappresentazione di *Più che l'Amore* di Gabriele D'Annunzio, scrive: «Il concetto è prettamente Dannunziano, o meglio Nietzscheano: l'uomo superiore nel suo immediato congiungimento d'amore, d'entusiasmo con la natura, con le forze vive della vita, al di fuori della società, al di fuori quindi da tutti i suoi concetti morali, ha diritto di schiacciare senza riguardo a questi concetti, tutte le barriere che la società gli mette fra il suo amore e il conseguimento del suo ideale» (EP, p. 167, corsivo mio).

10 S. CAMPAILLA, *A ferri corti con la vita*, op. cit., p. 24.

11 Come quando, nei dintorni di Firenze, lo vediamo godere del paesaggio e dell'aria limpida, della vista delle cime nevose dell'Appennino: «Quando il sole tramontò

Pirano<sup>12</sup> e dell’Isonzo, o quando lo vediamo salire e scendere correndo lungo le pendici del San Valentin<sup>13</sup>; questa forza che può sembrare capace, almeno a tratti, di squarciare con uno «strappo violento» (EP, p. 119) il velo di illusorietà che avvolge l’ordine delle cose del mondo smascherandone il valore presunto come un che di meramente fittizio; questa forza che è forse, prima ancora che l’energia della sua mente, quella del suo corpo giovane e costantemente bisognoso di movimento<sup>14</sup>; questa forza, alla fine, sembra sempre di nuovo abbandonarlo<sup>15</sup>, e l’impeto legato al piacere di vivere sembra lasciare sempre di nuovo spazio alla prostrazione, allo smarrimento<sup>16</sup>: si affaccia, talvolta, e per un istante pare quasi riuscire ad impadronirsi interamente della sua persona, sembra

---

fu una festa di colori mentre la conca formata dai colli s’anneriva sempre più e la linea di questi risaltava nerissima sul fondo infocato del cielo donde il sole mandava raggi rossastri ai monti accendendo di una luce rosa le nevi e suscitando sui pendii dei contrasti rossi e violetti meravigliosi» (EP, p. 75).

- 12 «La mia solitudine qui non è quella della vita a Gorizia che tu conosci», scrive Carlo da Pirano al cugino Emilio, «non è il deserto – la voce del mare non è qui per me la lontana voce sognata, che la passione fa vicina – ma è qui presente in tutta la sua forza e mi fa partecipe della sua vita» (EP, p. 447).
- 13 «Un giorno sentii l’Eroica di Beethoven – eroica davvero – e il giorno seguente andai fuori per la campagna, e sopra un monte “puro” ancora abitato dai falchi come il Valentin, con un sole chiaro e l’aria limpida come da noi; quando fui presso la cima cominciai a correre per l’attrazione dell’alto e ad esultare dalla gioia; e scendendo presi la corsa attraverso i cespugli e i crepacci per il pendio molto ripido» (EP, pp. 360-361). Il Valentin è una delle cime del Monte Sabotino.
- 14 Quando, per dirne una, nell’ottobre del 1905 Carlo si recò a Firenze per frequentare l’Istituto di Studi Superiori, non solo si caricò in treno la bicicletta, ma già durante una sosta a Monfalcone, a due passi dalla sua Gorizia, sentì il bisogno di parlare, in una lettera indirizzata alla famiglia, della sua «simpatica adorabile macchina unico conforto della mia solitudine» (EP, p. 10). Si potrebbero applicare a Michelstaedter le parole che Schopenhauer pronuncia per descrivere il rapporto tra la volontà del soggetto e il corpo: «Ogni vero atto della sua volontà è subito e immancabilmente anche un movimento del suo corpo; egli non può volere realmente l’atto senza allo stesso tempo rendersi conto che esso si manifesta come movimento del corpo. L’atto della volontà e l’azione del corpo non sono due stati diversi conosciuti oggettivamente, che il filo della causalità annoda insieme, non stanno tra loro nella relazione di causa ed effetto; sono invece un’unica e medesima cosa» (A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 18; trad. ital. cit.).
- 15 Segno fisico, quasi simbolico, di questo “abbandono” è un piccolo incidente che gli impedisce per qualche tempo di muoversi liberamente, costringendolo a usare le stampelle: «io sono ancora malato e semi-impotente per questo piede che fa ancora sempre sciopero. – Così io sogno la potenza e la libertà» (EP, p. 364).
- 16 Cfr. S. CAMPALLA, *A ferri corti con la vita*, op. cit., p. 23.



quasi riuscire a fare tutt'uno con lui; altrettanto repentinamente, però, gli si sottrae, riconsegnandolo alla strada maestra delle consuetudini, dei valori sicuri della quotidianità inautentica (rappresentati per lo più, soprattutto nelle lettere, dalla casa e da quella famiglia nei confronti della quale, magari in modo non convenzionale, Carlo nutriva tuttavia un affetto sincero<sup>17</sup>), liberarsi dai quali è un rischio che solo gli spiriti liberi possono permettersi di correre e che gli uomini comuni – gli uomini della Rettorica – per lo più non sono nemmeno in grado di intravedere, desiderosi come sono solo di sicurezze e di sempre nuove rassicurazioni<sup>18</sup> che trasformano la loro esistenza in un cammino di morte<sup>19</sup>.

La vita diventa allora, per chi non può rassegnarsi ad essere schiavo della rettorica, una sorta di continua oscillazione tra vette di gioia e baratri di depressione, tra esplosioni di forza vitale e il sentimento di una debolezza insuperabile:

io sono triste sì, e lo sono sempre, un concorso di molte circostanze felici ci vuole per ubbriacarmi di gioia, di voglia di vivere, e basta ogni minima contrarietà per ricacciarmi dentro a me stesso. E allora soffro perché mi sento vile, debole, perché vedo che non so dominar le cose e le persone come non so dominar le idee che m'attraversano il capo vaghe indistinte, come non so dominar le mie passioni, che mi manca l'equilibrio morale, e non ho quindi quell'impulso poderoso che fa andar qualcuno sicuro a testa alta attraverso la vita, che mi manca l'equilibrio intellettuale, per cui il pensiero va diritto al suo scopo (EP, p. 157).

Momenti di forza sovrabbondante – «l'essenziale è che sto bene, che faccio belle passeggiate, e coltivo tutti gli sports immaginabili (specialmente *lawn-tennis* e scherma), che ballo come un dannato»<sup>20</sup> – si succe-

---

17 Anche la sorella Paula ricorda che, soprattutto negli ultimi mesi della sua vita, Carlo «non ammetteva il convenzionale affetto di famiglia. Ci voleva bene non perché gli eravamo padre e madre e sorelle, ma individui. Su un pezzo di carta aveva scritto: “Meglio l'odio che l'amore della famiglia”» (P. MICHELSTAEDTER-WINTELER, *Appunti per una biografia di Carlo Michelstaedter*, in appendice a S. Campailla, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 164).

18 Emblema di questa figura è il «grosso signore» protagonista del racconto che apre il capitolo III della seconda parte de *La persuasione e la rettorica*, assicurato contro tutto e contro tutti: contro il furto, contro gli incidenti, persino contro la morte. Cfr. PR, pp. 89-91.

19 «Per Michelstaedter gli uomini possono appartenere a due forme di comunità: quella degli spiriti liberi, i quali utilizzano il pensiero in maniera piena e radicale, e quella, diametralmente opposta alla prima, dei cadaveri, cioè dei malvagi» (A. Marroni, *Filosofie dell'intensità*, Milano, Mimesis, 1997, p. 34).

20 Al punto che persino un quotidiano come «La gazzetta dello sport» ritenne, negli

dono a momenti di malinconica<sup>21</sup>, spossata tristezza, e viceversa («E un altro giorno è passato. Più pieno, più attivo, soleggiato, con lo stesso fondo d'irresistibile malinconia, però, che m'era il *Leitmotiv* interno d'ogni pensiero, il rifugio dopo ogni atto», EP, p. 166<sup>22</sup>). Gli uni e gli altri, anche se «nell'atto che si vivono ci riempiono tutta la vita» (EP, p. 292), sono comunque destinati a passare. Passano, e lasciano spazio... a che cosa? La domanda resta in sospeso: limitiamoci, per il momento, a rilevare l'incertezza psicologica della condizione di Michelstaedter («Ma sento che è lontano quanto io voglio, – e non è fuori di me che voglio alcuna cosa, ma in me – sento che onestamente non posso promettere di me nel futuro un marito, un babbo tranquillo, sento che forse farò soffrire quanti mi amano, sento che è dubbia la lotta che combatto, che incerto, pericoloso è l'esito», EP, p. 209) e la fragilità delle sue giornate, oscillanti tra uno stare bene e uno stare male che si susseguono, spesso senza soluzione di continuità, segnale forse più evidente di quella «instabilità temperamentale»<sup>23</sup> che è stata varie volte messa in evidenza dalla critica.

Si veda, a titolo d'esempio, quello che Carlo scrive ai suoi familiari il 10 febbraio 1908 da Vicenza, dove, mentre sta facendo ritorno a Firenze al termine delle vacanze natalizie, ha fatto una breve tappa per fare visita a una zia: «Son le 9 e 3/4 – ho preso il caffè – il caminetto arde energicamente – splende il sole – ed io sto meglio. Avrei voluto far una corsa [ancora una volta la necessità del movimento!] attorno per Vicenza solo» (EP, p. 279). Poche righe più avanti, tuttavia, il tono delle sue parole cambia: comincia a farsi strada nella sua mente l'immagine dei vicentini «vecchi e grassi» e del loro «benessere fatto di pienezza di cuscini e di tappeti»<sup>24</sup>: «Capisco

---

anni Cinquanta, di dover dedicare un articolo al Goriziano. Cfr. U. FORTINI, *Carlo Michelstaedter il filosofo sportivo*, in «La gazzetta dello sport», 15 ottobre 1954, p. 3.

- 21 «L'uomo vive felice finché crede d'aver una volontà, d'essere qualcuno. Qualunque ragione lo porti fuori da questa fede ed egli diventa melanconico. Melanconica è una pioggia uguale lenta perché dice all'uomo l'infinita monotonia, l'immutabilità, la mancanza di scopo delle cose» (SV, pp. 792-793).
- 22 Coesistono, in Michelstaedter, «due diversi stadi di maturazione: il primo rappresentato dall'ansia giovanile, dalla ricerca, dall'eccesso di energie, dall'espansione verso l'esterno, il nuovo, il diverso; il secondo, coincidente con il rifiuto della realtà, del contingente, con un meditato "ritorno" alla dimensione interiore» (L. FURLAN, *Carlo Michelstaedter. L'essere straniero di un intellettuale moderno*, op. cit., p. 35).
- 23 S. CAMPAILLA, *A ferri corti con la vita*, op. cit., p. 29.
- 24 Figure richiamate, nelle pagine della *Persuasione*, dalla figura del «grosso signore», «gaudente, ma uomo di mondo», capace solo di «adattarsi ragionevolmente» alle vicende della vita e di comportarsi come la rotella di un ingranaggio nel mec-

come qui le carni s'inteneriscano e rotondeggino, come lo spirito acquisti quel calmo e grosso andare pieno di buon senso e che si possa gridare contro ogni espressione di idealità siano sociali o nazionali colla stessa naturalezza come si grida contro il mal tempo» (EP, pp. 279-280). E Carlo comincia, più ancora che ad immaginare, a *sentire* che persino lui potrebbe diventare uno di loro (così come, disegnando, saprà *vedersi* vecchio<sup>25</sup>, lui che era destinato a non invecchiare mai<sup>26</sup>: «Mi sono sorpreso ora a toccarmi istintivamente il braccio per sentire se i muscoli non fossero già infiacchiti. Comincio a star male qui...» (EP, p. 280).

Sentiva, forse, crescere dentro di sé quella «distruzione» – schopenhaueriana – che i pensatori contemporanei sembrano non essere più in condizione di sentire:

che il corpo sia in qualche modo la conoscenza stessa – a parte quell'ampia parentesi che un vero pensatore riesce ad aprirsi – è ultraprovatato dal guardarsi anzitutto in esso. Purché dal corpo – per parlare immaginosamente – non si disgiungano i vermi che lo divorano. Tutti i suoi movimenti, il suo stesso “essere”, il suo indaffarato agitarsi sono affetti da un disfarsi perpetuo<sup>27</sup>.

---

canismo complessivo della società, all'interno del quale si sente al sicuro come in una «botte di ferro» (PR, pp. 89-92).

- 25 Tra gli autoritratti di Michelstaedter ve n'è appunto uno in cui Carlo ritrae sé stesso da vecchio. Lo si può vedere in *L'immagine irraggiungibile. Dipinti e disegni di Carlo Michelstaedter*, a cura di A. Gallarotti, Gorizia, Edizioni della Laguna, 1992, p. 448, illustrazione n. 801. Sul significato dell'opera grafica e pittorica di Michelstaedter e sulle sue valenze (anche) filosofiche si veda, oltre al saggio introduttivo al volume sopra citato (D. BINI, *L'autenticità del segno*, pp. 15-52; il saggio è riprodotto anche nel volume, della stessa autrice, *Carlo Michelstaedter and the Failure of Language*, Gainesville, University Press of Florida, 1992, pp. 192-254), anche S. CAMPAILLA, *Una dimensione nuova. Un invito a Michelstaedter pittore*, in OGP, pp. VII-XX; F. MONAI, *L'espressionismo spontaneo di Michelstaedter pittore*, in «Studi goriziani», LV-LVI, gennaio-dicembre 1982, pp. 105-112; ID., *Michelstaedter anticipatore in arte dell'espressionismo*, in S. CAMPAILLA (a cura di), *Dialoghi intorno a Michelstaedter*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1988, pp. 159-175; L. FURLAN, «Filosofia tra arte e vita», in ID., *Carlo Michelstaedter*, op. cit., pp. 111-195; V. STELLA, *La riflessione sull'arte in Michelstaedter*, in S. CAMPAILLA (a cura di), *Dialoghi intorno a Michelstaedter*, op. cit., pp. 137-158.
- 26 Già, chissà che faccia avrebbe avuto, il vecchio Michelstaedter, quali sarebbero stati i suoi gesti. Forse quelli stessi del suo amico Enrico Mreule – con il quale leggeva Schopenhauer e faceva le sue scorribande in mezzo alla natura (cfr., ad esempio, EP, p. 349) – così come li ha raccontati, con partecipazione commossa e mai stucchevole, C. MAGRIS nel romanzo *Un altro mare*, Milano, Garzanti, 1991.
- 27 M. Sgalambro, *Trattato dell'età*, Milano, Adelphi, 1999, pp. 9-10.

La mente e il corpo sono in pericolo: la *routine* di ogni giorno, il benessere del quotidiano seducono persino lo spirito libero, sono il canto delle sirene dei valori consueti e consolidati, ai quali è così difficile sottrarsi una volta per tutte. I valori storicamente determinati della borghesia ottocentesca (cfr. SV, pp. 669-671) e della società industriale<sup>28</sup>, certo, in relazione ai quali la posizione di Michelstaedter è potuta apparire a taluni anche «anarchica ed individualistica»<sup>29</sup>. Ma, più ampiamente, sono i valori “epocali” della Rettorica<sup>30</sup>, capaci di irretire, con il loro richiamo alla necessità dell’adattamento alla terra<sup>31</sup>, persino le creature marine, persino Itti e Senia, i *figli del mare*<sup>32</sup>:

Ritornate alle case tranquille  
alla pace del tetto sicuro,  
che cercate un cammino più duro?  
che volete dal perfido mare?  
Passa la gioia, passa il dolore,  
accettate la vostra sorte,  
ogni cosa che vive muore  
e nessuna cosa vince la morte.

---

28 Cfr. ANTIMO NEGRI, *Il lavoro e la città. Un saggio su Carlo Michelstaedter*, Roma, Edizioni Lavoro, 1996.

29 A. VERRI, *Michelstaedter e il suo tempo*, Ravenna, Longo, 1969, p. 75. Altri ha notato che «l’escatologia di Michelstaedter oscilla ambigualmente tra un polo utopico dalla struttura iperbolica [...] e un polo rivoluzionario» (C. MARANGON, *L’orizzonte dell’escatologia ebraica nel pensiero di Carlo Michelstaedter*, tesi di laurea discussa presso l’Università Ca’ Foscari di Venezia nell’anno accademico 1993-94, p. 39).

30 È appena il caso di ricordare che l’opera (e la vita) di Michelstaedter sono state «una continua battaglia per liberarsi dalla retorica e raggiungere la persuasione, l’autenticità, la perfezione, una condizione ideale dove la teoria e la pratica coincidono, dove le parole e i fatti corrispondono» (D. BINI, *L’autenticità del segno*, op. cit., p. 15). L’assoluta centralità di questa tematica fa sì che essa sia presente in tutte le principali monografie dedicate al filosofo.

31 E, primariamente, dell’adattamento sociale: «L’uomo sociale vuol mangiare, bere ecc. sotto le forme della società e del suo stato, che è determinato dalle sue necessità in relazione alla necessità dell’ambiente – per l’attrito delle generazioni: così egli nasce uomo sociale, e s’adatta facilmente per le disposizioni ataviche alle forme che la società impone al suo egoismo (limitato alla sua vita animale) e più spesso alla classe, al mestiere ereditati» (SV, p. 804).

32 Sul valore filosofico della poesia michelstaedteriana cfr., oltre a S. CAMPAILLA, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter* (op. cit.), anche la parte IV del volume di LAURA FURLAN, *Carlo Michelstaedter*, op. cit., pp. 247-299. Cfr. inoltre A. R. DANIELE, «*Voler e non voler per più volere*». *Le poesie*, in A. ACCIANI, *Il Maestro del deserto. Carlo Michelstaedter*, Bari, Progedit, 2005, pp. 89-99.

Ritornate alla vita consueta  
E godete di ciò che v'è dato (*Poesie*, p. 82).

E ancora:

Ritornate al noto giaciglio  
alle dolci e care cose  
ritornate alle mani amoroze  
allo sguardo che trema per voi [...].  
Adattatevi, ritornate,  
siate utili a chi vi ama  
e spegnete l'infesta brama  
che vi trae dal retto sentier (*Poesie*, p. 82).

Solo che adattarsi alla terra, per queste creature marine che così tanto somigliano alla donna del mare di Ibsen – come loro incapace di acclimatarsi alla vita terrestre e pur tuttavia decisa a dire di no al mare<sup>33</sup> – significa

---

33 «Wangel. E l'ignoto... non ti attira, non ti tenta più? *Ellida*. Non mi attira e non mi sgomenta. Avrei potuto scrutare nell'ignoto... penetrarvi... se lo avessi voluto. Ero libera di scegliere. E perciò ho potuto rinunciare» (H. IBSEN, *La donna del mare*, atto V, trad. ital. in ID., *I drammi*, Torino, Einaudi, 1974, vol. II, p. 739). Il riferimento a Ibsen non è meramente esteriore, dato che Michelstaedter vedeva nella parola del drammaturgo scandinavo una delle poche che fossero davvero capaci di autenticità: «quanto io dico», si legge nella *Prefazione* alla *Persuasione*, «è stato detto tante volte e con tale forza che pare impossibile che il mondo abbia ancora continuato ogni volta dopo che erano suonate quelle parole [...]. Se ai nostri tempi le creature 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”» (PR, pp. 3-4). E, in una lettera alla madre dell'8 aprile 1908, Carlo non riusciva a celare l'entusiasmo che la lettura delle opere di Ibsen aveva suscitato in lui: «In quei giorni ho letto quasi tutto Ibsen. Quello è un uomo, perdio! M'ha fatto pensare e mi fa pensare ancora. Certo dopo Sofocle, è l'artista che più m'ha penetrato e m'ha assorbito» (EP, p. 308). Una lettura sconvolgente, quella di Ibsen, che «produce su di lui l'effetto di un vento impetuoso» (M. CERRUTI, *Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 42): a colpirlo è innanzitutto la «coerenza di una visione che non si perde nei dettagli, puntando direttamente all'essenziale» senza deviazioni (A. ARBO, *Carlo Michelstaedter*, Pordenone, Studio Tesi, 1996, pp. 63-64): «Ibsen – scrive Michelstaedter – vuole dall'uomo che egli sappia rompere la cerchia di menzogna che lo stringe, che sappia volere la sua verità, che sappia farla trionfare» (SV, p. 653). Lo stesso accade con la *Persuasione*, la quale è «una direzione che si sottrae alla menzogna e all'errore, che scarta le false deviazioni per raggiungere una verità precedente la separazione tra il mondo delle parole e quello delle cose» (A. ARBO, *Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 85). L'interesse per Ibsen è comunque, se così si può dire, l'interesse di un'intera generazione. Basti pensare – per fare solo due esempi per molti versi vicini a Michelstaedter – a

morire (o, quanto meno, lasciar morire la parte più autentica e profonda del proprio essere) e tradire la propria vocazione più intima, lasciando affievolire il richiamo della Persuasione e consegnandosi al mondo odiosamente ordinato della Rettorica<sup>34</sup>: «ora ho regolato tutta la mia vita qui perfettamente, – scrive Michelstaedter da Firenze nell’autunno del 1905 – tutte le cose sono in un ordine incredibile, di cui non mi sarei mai reputato capace. Invero se vedessi in un’altra persona questo ordine la odierei di tutto cuore e v’assicuro che mi sono molto antipatico» (EP, p. 59).

Le lusinghe delle facili conquiste, i miraggi della vita, inautentica – vero e proprio «oppio dei mortali»<sup>35</sup> – sono ad ogni istante in agguato, poiché gli uomini sono per lo più incapaci di reggere il peso e la solitudine della vita persuasa:

gli uomini si stancano su questa via, si sentono mancare nella solitudine: la voce del dolore è troppo forte. Essi non sanno più sopportarla con tutta la loro persona. Guardano dietro a sé, guardano intorno a sé, e chiedono una benda agli occhi, *chiedono di essere per qualcuno*, per qualche cosa, ché di fronte alla richiesta del possesso si sentivano mancare. Di essere per qualcuno e per qualche cosa *persona sufficiente* con la loro qualunque attività, perché la relazione si possa ripetere nel futuro; perché il correlato sia per loro sicuro nel futuro (PR, p. 53).

Si riaffaccia il bisogno di un ordine sociale rassicurante (nel quale però la sicurezza chiede venga pagato il prezzo della rinuncia a sé stessi e alla propria libertà<sup>36</sup>. Torna il bisogno (rettorico) di regolarità, persino in prossimità della morte: «Con le biblioteche sono in regola...». Appunto.

Ebbene, che ne è, detto questo, dell’istanza primaria dell’Assoluto? È possibile che si rassegni a cedere alle lusinghe della rettorica chi, come

---

Scipio Slataper (cfr. S. SLATAPER, *Ibsen*, trad. ital., Firenze, Vallecchi, 1977) e a Otto Weininger (cfr. per esempio quanto quest’ultimo scrive in *Delle cose ultime*, trad. ital., Pordenone, Studio Tesi, 1985, pp. 3-70). Cfr. inoltre L. FURLAN, «Attraverso Ibsen alla persuasione», in Id., *Carlo Michelstaedter. L’essere straniato di un intellettuale moderno*, op. cit., pp. 197-246; C. MAGRIS, *Ibsen in Italia*, Torino, Aragno, 2009. Sul rapporto Michelstaedter-Slataper cfr. S. CAMPAILLA, *L’agnizione tragica. Studi sulla cultura di Slataper*, Bologna, Pàtron, 1976.

34 «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).

35 S. CAMPAILLA, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 85.

36 Cfr., ad esempio, PR, pp. 89 sgg. In questo senso è vero che in Michelstaedter la società assume un «ruolo demonico» (F. MUZZIOLI, *Michelstaedter*, Lecce, Miledi, 1987. p. 36).

Michelstaedter, abbia compreso che «il principio filosofico è tutto nella richiesta cosciente dell'assoluto» (SV, p. 843)? Il bisogno di agire contro la rettorica dei valori costituiti, il bisogno dirompente di strappare il velo dell'illusione, non può che tornare a farsi sempre di nuovo sentire. L'altalena tra l'ordine rassicurante e il rischio della libertà, tra il vuoto delle apparenze e la pienezza della realtà, ricomincia. La ruggine che ha intaccato, rischiando di interromperla, la ricerca dell'assoluto, ha bisogno di essere scrostata dalla mente e dal corpo, dai pensieri e dalle azioni. O, forse meglio, ha bisogno di essere scrostata dal corpo per poter essere scrostata anche dalla mente: «A star qui inchiodato a questo tavolino mi sono essiccato, arrugginito, disperso in tutte queste cose regolari e immancabili come un'ossessione. Avrei bisogno di camminare per lo meno 12 ore per star bene almeno relativamente. Invece passeggiare non ne posso fare» (EP, p. 389). I mali del corpo e quelli della mente si intrecciano, rischiano di rendere impossibile la costruzione della Persuasione, perché ci sono ruggini che non si lasciano togliere di mezzo nemmeno dall'acqua pulita dell'Isonzo: «tre brutte settimane per me, che ero *krank an meiner Seele*<sup>37</sup> – scrive il 29 giugno 1910 Carlo a Nino Paternolli – così che neppure la quotidiana acqua dell'Isonzo non riusciva a rendermi abile al lavoro o a scriver cose sane agli amici» (EP, p. 439).

Essere persuasi, però, significa abbandonare in via definitiva il giuoco senza fine della volontà di assicurazione, dire di no alla rettorica dell'esistenza, spezzare «il cerchio senza uscita dell'individualità illusoria» (PR, p. 19) osando l'esperienza tragica dell'essere-presente, con la quale il Persuaso realizza in modo radicale la propria autenticità più profonda, mettendo in gioco per intero la propria esistenza e spingendola a consistere in un attimo totalizzante che potrebbe (dovrebbe?) essere l'ultimo:

Chi vuol aver un attimo solo sua la sua vita, esser un attimo solo persuaso di ciò che fa – deve impossessarsi del presente; *vedere ogni presente come l'ultimo*, come se fosse certa dopo la morte: *e nell'oscurità crearsi da sé la vita*. A chi ha la sua vita nel presente, la morte nulla toglie; poiché niente in lui chiede più di continuare; niente è in lui per la paura della morte – niente è così perché così è dato a lui dalla nascita come necessario alla vita. 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 (PR, p. 33).

Il persuaso crea contemporaneamente, nella irripetibilità dell'attimo presente, l'esistenza propria e quella di un mondo non assicurante, privo

---

37 Malato nell'anima mia.

com'è di quelle coordinate (le leggi, i valori, le convenzioni sociali...) che costituiscono le sicurezze fittizie della Rettorica<sup>38</sup>. Ne è privo perché non ne ha bisogno, in quanto vive tutto nell'istante presente e non chiede più nulla: «Quando battono le ore all'orologio io sento talvolta come un'eco d'un colpo solo – talvolta non sento affatto – vivo tutto in ogni istante – non m'accorgo del tempo» (EP, p. 438). E, innanzitutto, il Persuaso non chiede di continuare ad essere: rifiuta il futuro e vuole «il “possesso” presente» (SV, p. 817). Autenticamente persuaso è chi – schopenhauerianamente – abbandona quella volontà di vivere che, in ultima analisi, impedisce di essere attualmente, rinviando sempre di nuovo nel futuro l'illusione della consistenza, e vive il qui ed ora di un'esperienza davvero totalizzante nella quale si realizza «il presente vivo per se stesso, che niente può togliere – nemmeno la morte»; un presente che «è quello che io faccio, è quello che io sono nella mia opera d'ogni giorno» (EP, p. 449). Un presente che è la pacifica pienezza capace di contrapporsi al frenetico e vuoto operativismo dell'agire quotidiano e per realizzare la quale è necessario – daccapo – avere «la forza di vivere la propria vita», la forza di «fare *tutto*» (EP, p. 451).

L'azione che può strappare il velo della Rettorica, tuttavia, non è certo quella dell'«uomo affaccendato [...] che dice a se stesso continuamente: ho da fare, ho da fare» (EP, p. 322). Costui, infatti, si dà da fare – come già Pascal ben sapeva – allo scopo di non pensare alla propria inconsistenza, mentre l'atto persuaso, del quale stiamo dicendo, è l'atto che istituisce la pienezza della Persuasione e che si staglia di contro al vuoto, malamente celato dalle parole e dalle azioni di ogni giorno, dalle azioni della Rettorica. Questa pienezza pacificata, tuttavia, sembra avere bisogno, per poter essere conseguita, di una sorta di iperattività (anche fisica, come stiamo vedendo), di una sorta di esplosione di energia che seppellisca una volta per tutte le lusinghe e le seduzioni della Rettorica. La pienezza dell'essere – detto altrimenti – la si può raggiungere solo passando attraverso la pienezza del fare; è anche per questo che, là dove le parole della Rettorica sono incapaci di comunicare alcunché e fingono la comunicazione<sup>39</sup>, la

---

38 «Chissà se Michelstaedter avesse o no letto *Il fu Mattia Pascal*, uscito pochi anni prima della sua morte. Probabilmente no. Eppure la tragedia del personaggio pirandelliano è anche la sua: la consapevolezza che le trappole dei convenzionalismi sociali possono essere spezzate solo con la rinuncia alla vita. La vita della Persuasione non è realizzabile nel mondo del divenire. Chi non vuole piegarsi deve soccombere. Chi vuole vivere la vita autentica della Persuasione deve morire alla vita terrena della Rettorica» (D. BINI, *Michelstaedter tra “Persuasione” e “Rettorica”*, in *«Italice»*, vol. 63. n. 4, Winter 1986, p. 349).

39 «Così poiché niente hanno, e niente possono dare, s'adagiano in parole che fin-



parola della Persuasione si presenta, essa sola, come parola capace di autentica azione. Questa parola, tuttavia, sembra sempre di nuovo sottrarsi alla voce, e Michelstaedter dispera di essere in grado di pronunciarla: «È un anno quasi che ci stringevamo la mano qui a casa mia al tuo ritorno da Graz», scrive Carlo all'amico Enrico Mreule il 29 giugno 1910; «da allora quanto hai fatto, come *le tue parole si son fatte azione!* io mi nutro invece ancora di parole e mi faccio vergogna» (EP, p. 442).

Dispera, certo, il nostro Michelstaedter; ma non si arrende. Ancora alla fine della sua breve vita, scrivendo alla madre – la quale, come ogni madre, dovette guardare con preoccupazione alla profonda inquietudine esistenziale del figlio – poteva dire:

Tu guardi agli altri giovani che sono al caffè con le loro famiglie e pensi a me con tristezza: essi hanno vuota la vita, e l'avranno sempre vuota – e la riempiono delle preoccupazioni per la carriera data dagli altri, la riempiono di vani piaceri che lasciano loro la bocca amara; stirano la loro noia attraverso tutti gli anni e tutti i giorni della loro vita attraverso i loro lavori oscuri e insensati, i loro piaceri insipidi, le loro relazioni familiari, o d'amicizia, o di patria, ottuse e vuote. Io ho qualche cosa da fare a questo mondo, so quello che voglio fare – non ho né tempo né bisogno di preoccuparmi di ciò onde essi si fingono una vita sufficiente e soffrono tutti gli istanti anche se sembrano lieti e se la bocca rida. Ora sono solo soltanto in apparenza, ma se anche fossi solo del tutto la mia solitudine sarebbe più ricca del loro accompagnarsi» (EP, pp. 450-451).

La lettera è del 10 settembre 1910. Poco più di un mese più tardi – il 17 ottobre – conclusa la stesura della sua tesi di laurea, Michelstaedter si sarebbe tolto la vita, a soli ventitré anni<sup>40</sup>, con un colpo di pistola che rischia di risuonare incomprensibile alle nostre orecchie, lontano com'è dalla vitalità “primaverile”<sup>41</sup> di cui s'è detto e dalla consapevolezza, che Michelstaedter esprime anche nella lettera che abbiamo appena citata, di avere «qualche cosa da fare a questo mondo»: «so quello voglio fare»<sup>42</sup>,

---

gano 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 dolore [...]. Il sistema dei nomi tappezza di specchi la stanza della miseria individuale» (PR, pp. 58-60).

40 Una morte che viene sin troppo facile chiamare precoce e che forse, invece, è stata puntuale nel segnare il limite di un'esistenza che aveva trovato ormai la propria compiutezza. Anche in questo senso, il suicidio di Michelstaedter «si rivela un gesto necessario» (ANTIMO NEGRI, *Il lavoro e la città*, op. cit., p. 61) e la vita, da qualsiasi parte la si guardi, si rivela come insuperabilmente rettorica.

41 Cfr. EP, p. 303.

42 È stato scritto che Michelstaedter sarebbe l'altra faccia di Slataper: «romantico

aveva scritto, e certo non intendeva riferirsi, in quel contesto, alla possibilità di mettere in atto il proprio suicidio. Erano parole dettate solo dal desiderio di rassicurare la madre – una madre i rapporti con la quale, pur non così difficili e spigolosi come quelli con il padre, non erano certo stati privi di una, peraltro spesso latente, conflittualità? Anche questo, non c'è dubbio; e tuttavia erano, credo, parole dettate soprattutto da una sincera preoccupazione (è mai riuscito, Michelstaedter, a non essere, talvolta suo malgrado, totalmente, “coraggiosamente” sincero?<sup>43</sup> Nel modo più alto e radicale quando si preoccupa anzitutto di mettere in guardia il lettore, riconoscendo che il rischio della retorica è presente persino nelle parole che tentano di dire la Persuasione: «Io lo so che parlo perché parlo ma che non persuaderò nessuno; e questa è disonestà», PR, p. 3) di esprimere lo sconcerto suscitato in lui dalla consapevolezza di una duplicità radicale di condizione che gli appariva senza vie d'uscita: da un lato la volontà di una pienezza che solo l'essere parmenideo gli sembrava capace di raffigurare, con la sua sferica quiete; dall'altro la consapevolezza del vuoto che, ad ogni passo, era pronto a spalancarsi sotto ai piedi di chi, come lui, s'era messo in cammino proprio allo scopo di raggiungere quella pienezza.

Da un lato il senso dell'invincibilità del cammino della Persuasione («E in questo sono sicuro e tranquillo – perché mentre gli altri si fanno illusioni sulle cose o sulle persone e da queste dipendono – io so che non ho da attendermi niente da nessuno; perciò non ho niente da temere dalla vita, niente mi può cambiare, niente mi può fermare», EP, p. 451), dall'altro la consapevolezza del rischio dello scacco, della ricaduta nella Rettorica, sempre in agguato anche per chi, come Carlo, sentiva di avere in sé una «forza sintetica» capace di «sciogliere i più difficili problemi» (EP, p. 59) e viveva una sorta di vera e propria “vocazione” alla Persuasione. Uno scacco che trovò drammatica concretezza nell'istante del suicidio, ma che si era manifestato variamente, nel corso della breve vita del giovane Michelstaedter, consapevole della propria originalità e della propria distanza dalla “comunella” degli uomini della rettorica<sup>44</sup>, ma anche della possibilità

---

dell'Essere il primo, e il secondo dei Fare» (R. JACOBBI, *Invito alla lettura*, in S. SLATAPER, *Ibsen*, op. cit., p. VI). Il giudizio è corretto, nella sostanza, anche se c'è bisogno di precisare che all'Essere Michelstaedter vuole giungere attraverso il Fare.

43 «La sua *coraggiosa sincerità* gli impedisce di medicare l'illusione con altra illusione» (G. CHIAVACCI, *Saggio sulla natura dell'uomo*, Firenze, Sansoni, 1936, p. 115).

44 Così scriveva l'11 novembre 1909 all'amico Marino Caliterna: «Può darsi il caso che tu riconoscendo la mia scrittura, non legga nemmeno questa mia lettera, ma

d'essere, pure lui, vivo solo in apparenza<sup>45</sup>, destinato a piegarsi alle esigenze – anche a quelle accademiche, s'intende – della retorica<sup>46</sup> e di essere dominato da una forza oscura (la «ὄρμη brutta senza base e senza forma» nella quale già ci siamo imbattuti) alla quale poteva sembrare vano tentare di contrapporsi<sup>47</sup>.

Molto si è scritto intorno all'«affascinante suicidio biografico di Michelstaedter»<sup>48</sup>, dalle pagine precoci scritte da Giovanni Papini nell'immediatezza dell'evento<sup>49</sup> sino ai nostri giorni, e non intendo certo, in questa sede, ritornare analiticamente sulla questione. È certo, tuttavia, che il gesto finale con il quale Michelstaedter decise di mettere fine ai propri giorni ce lo troviamo dinanzi agli occhi come uno stridente contrasto con il modo vitale, esuberante con il quale egli aveva per lo più condotto e desiderato condurre la propria vita. Un contrasto che era tuttavia per molti versi già presente anche prima di manifestarsi nella drammaticità del colpo di pistola e che era, verosimilmente, speculativo ed esistenziale allo stesso tempo.

---

se la leggi convinciti che se non t'ho scritto è perché non faccio nessuna delle cose che le persone fanno: le persone che fanno? si vestono, mangiano, lavorano, si fanno la barba, parlano, studiano, vanno al caffè... io non vado al caffè, non studio, non parlo, non mi faccio la barba, non lavoro, non mangio, non mi vesto. E per ragion filata bisogna dire che non sono una persona, e se non sono una persona è naturale ch'io non scriva nemmeno agli amici» (EP, p. 415).

45 «Ci s'illude pur d'esser vivi, soltanto perché non siamo ancora morti!» (EP, p. 373).

46 «Così ora so [...] che da domani mi rimetterò a scriver sciocchezze, regolarmente, e che allora sarò “uno studente che fa la tesi”, una rotella che corre dunque, una persona seria, e che nessuno mi guarderà più meravigliato e ironico, e non avrò più da vergognarmi» (EP, p. 367).

47 «La morte appare come l'estrema esperienza di un mistico esasperato, in riflessa adorazione della propria acquisita immagine totale, e, poco dopo, in empio furore iconoclasta contro la perfezione suprema di questa immagine. Il suicidio di Michelstaedter, pertanto, indica uno spaventoso “vuoto” di ideali e un processo di annientamento etico-culturale. L'interazione di pensiero e vita, anziché fondare la “tradizione”, alla quale il nuovo secolo dovrebbe aderire, ha, invece, conseguito una esperienza del nulla» (P. PIERI, *La differenza ebraica. Ebraismo e Grecità in Michelstaedter*, Bologna, Cappelli, 1984, p. 19).

48 R. PELUSO, *Abios bios e philopsychia: vita e attività in Carlo Michelstaedter*, tesi di laurea discussa nell'anno accademico 1997-1998 presso l'Università degli Studi “Federico II” di Napoli, p. 92.

49 G. 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; infine in Id., *Tutte le opere*, nel volume *Filosofia e letteratura*, Milano, Mondadori, 1961, pp. 817-822.

Alcuni mesi prima di togliersi la vita, ad esempio, Carlo scriveva all'amico Enrico Mreule, e gli raccontava di come aveva trascorso i giorni in cui si avvicinava l'anniversario della morte del fratello Gino, le cui ceneri erano state traslate da New York, dov'era morto l'anno precedente, per essere deposte nel cimitero israelitico di Valdirose:

Per tre giorni lavorai da un fabbro per scolpire due maniglie di ferro, che fuse in ghisa sarebbero state deboli. E allora mentre il lavoro procedeva bene, e mi gettavo stanco alla sera sul mio letto, mi pareva d'esser ricco di non so che ricchezza, mi pareva di *fare* qualcosa, di lavorare per mio fratello come se dovessi vincer la morte. Ma quando Lunedì al tramonto – appena finiti i lavori – collocai l'urna nel sepolcro e abbandonai coi miei che piangevano il cimitero dove ancora ardeva il fuoco che ci aveva servito per lavorare – allora *sentii che per la morte avevo lavorato* e mi riconobbi vuoto e miserabile e impotente» (EP, p. 432; il secondo corsivo è mio)<sup>50</sup>.

Quel che gli serve, per scrostarsi di dosso la ruggine della retorica e il senso d'impotenza è anzitutto, ancora una volta, l'attività fisica: «A star qui inchiodato a questo tavolino mi sono essiccato, arrugginito, disperso in tutte queste cose regolari e immancabili come un'ossessione. Avrei bisogno di camminare per lo meno 12 ore per star bene almeno relativamente. Invece passeggiare non ne posso fare» (EP, p. 389). E ancora: «Io mi sento rigenerato, e mi domando – al solito – perché non vivo sempre fuori, perché vengo qui a intristirmi fra i libri e queste mezze creature incartapecorite che mi sembrano tanti aberrati – a correr il pericolo d'impolverirmi come loro, invece il sole e l'aria, e tutto quel verde fa tanto bene [...]. 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. È un guaio la primavera, io la temo e la desidero; forse più la temo... ma lasciamo andare» (EP, pp. 302-303). Il timore (della primavera? della persuasione? della rigenerazione di una mente che percepisce accanto a sé la morte della carne e dello spirito?) si accompagna, inseparabile, al desiderio. È un guaio. Davvero un guaio.

Vale la pena dire ancora qualcosa intorno al senso profondo di questa ebbrezza ambivalente, di questa “sensibilità” primaverile che si accompagna

---

50 La lettera è del 16 febbraio 1910; cinque giorni dopo Michelstaedter, scrivendo all'amico Nino Paternolli, che si trovava a Vienna, ricorderà ancora una volta il lavoro svolto per la fabbricazione delle maniglie: «Il lavoro che m'occupava nell'ultima settimana che sei stato qui [...] lo portai a compimento nel termine fissato. Certo solo lavorando con le mani durante tutti gli ultimi giorni e in parte delle notti. Quelle due maniglie – di cui hai visto il disegno – ho dovuto scolpirle io nel ferro. Ed ora... Ora facciamo altra cosa sperando bene» (EP, pp. 433-434).

tuttavia a un temperamento non di rado autunnale. Si tratta di un'ambivalenza legata solo o primariamente alla psicologia – forse disturbata<sup>51</sup> – di Michelstaedter? È possibile, ma vale la pena avanzare anche un'altra ipotesi, ossia che essa si radichi nella conflittualità profonda che si costituisce tra l'esigenza della quiete persuasa (l'esigenza, cioè, di consistere nell'ultimo presente) e i mezzi che vengono messi in opera per conseguirla (i quali sono tutti connessi alla dinamicità, alla volontà, all'agire: connessi, dunque, alla retorica). Michelstaedter può anche non esserne stato consapevole fino in fondo (anche se talune mezze parole, talune incertezze espressive e comportamentali possono suggerire una qualche velata intuizione della situazione), ma i mezzi (quei mezzi che egli non semplicemente teorizza, ma *vive* sulla propria pelle, quei mezzi che sente premere dentro di sé) sono essenzialmente incompatibili con il fine che egli si prefigge, al modo in cui il nichilismo<sup>52</sup> risulta incompatibile con la pienezza immutabile dell'essere. Pensando di poter raggiungere la quieta pienezza dell'essere attraverso l'azione, Michelstaedter rimane prigioniero del gioco, solo all'apparenza vitale, del nichilismo.

Il nichilismo, come persuasione della nientità dell'ente, è, nella prospettiva che qui viene assunta, ciò che guida l'intera storia dell'Occidente, necessariamente richiesto com'è da quella che, nel corso di quella storia, appare come la fede fondamentale; ossia da quella che si presenta, agli occhi dell'Occidente, come l'evidenza suprema, innegabile e irrinunciabile: la fede nel *divenire*. L'Occidente – che *non* intende rinunciare alla propria fede fondamentale – *non* si avvede che essa implica (e implica necessariamente)

---

51 «Il tema della malattia, inflazionato nella grande letteratura moderna e decadente dei primi anni del secolo sino alle punte della teorizzazione estetica manniana, non trova riscontro, per lo meno su un piano diurno e organico, nella vicenda biografica del Goriziano: egli non ha né l'epilessia come Dostoevskij, né l'asma nervosa come Proust, né la tubercolosi come Kafka, né la *ejaculatio praecox* come Pavese. Egli si presenta, in tutta semplicità, come un giovane sano. Se mai, si potrà valutare in seguito in che misura le torbide inquietudini sprigionate da un più generale processo psichico affondino le loro radici su un terreno di "a-normalità"» (S. CAMPAILLA, *A ferri corti con la vita*, op. cit., p. 21). E, più di recente, lo stesso Campailla ha scritto che «*Il dialogo della salute* è l'espressione reticente di un giovane che si porta dentro la malattia fisica e ne è progressivamente devastato [...]. Un esame attento dell'epistolario, come oggi è possibile, consente di cogliere con serena obiettività i segnali della perdita progressiva di un equilibrio, non solo in termini psichici» (S. CAMPAILLA, *Della salute ovvero della malattia*, in DS, p. 18).

52 Assumo qui il concetto di nichilismo nell'accezione e nella prospettiva speculativa che esso ha negli scritti di Emanuele Severino. Tra i quali cfr., in particolare, *Essenza del nichilismo*, nuova edizione ampliata, Milano, Adelphi, 1995.

la follia estrema, quella follia che consiste nella contraddizione e nell'assurdo più radicali: la persuasione che ciò che è – l'ente – in quanto tale – ossia in quanto è, in quanto è ente – sia niente. E perché divenire e nichilismo sono inscindibilmente legati? Perché la persuasione (la fede) che il divenire sia (e che sia evidente) implica necessariamente la persuasione che l'ente sia niente? Perché pensare il divenire così come lo pensa l'Occidente a partire almeno da Platone (ossia pensarlo come oscillazione dell'ente, della "cosa", tra l'essere e il niente) significa pensare la possibilità di un tempo in cui l'ente (ossia una determinazione che è) è, è stato, torna ad essere, niente. Dire che l'ente diviene significa infatti dire che l'ente è tempo (o che è nel tempo): esso ora è (ed è in un certo modo), ma prima non era (o era diversamente da come è adesso), e poi tornerà a non essere (o sarà altro da come si configura attualmente). Ma, ha scritto Emanuele Severino, pensare che vi sia un tempo in cui l'ente non sia, in cui l'essere si identifichi con il niente, in cui ciò che è sia identico all'altro da sé, in cui il positivo sia il negativo, significa pensare l'impossibile assurdo (così come è impossibile e assurdo pensare ad un tempo in cui, ad esempio, il cerchio sia quadrato). In questo senso il tempo è l'essenza stessa dell'alienazione, e pensare che le cose siano tempo (ossia che le cose ora sono, ma sono state e potranno tornare ad essere niente) significa appunto pensare secondo le coordinate di quella alienazione essenziale in cui il nichilismo consiste; poiché

la persuasione che il tempo sia, richiede la persuasione che l'ente sia niente. Infatti solo se esiste un "quando l'ente non è", ossia un "quando l'ente è niente", e dunque solo se l'ente è niente, il tempo può esistere. La nientità dell'ente è il nichilismo e il nichilismo è l'alienazione essenziale. La civiltà occidentale cresce all'interno della persuasione che l'ente sia nel tempo, e cioè che l'ente sia niente<sup>53</sup>.

Dire che l'ente (il quale ora è) diviene, significa dire che l'ente (che ora è) prima non era (ossia era niente), poi potrà tornare a non essere (ossia ad essere niente). Dalla sua destinazione al non-essere, eventualmente, si potrà provare a salvarlo, mettendo in opera tutte le strategie che si presume siano adeguate al raggiungimento di quello scopo. Strategie che in tanto sono ipotizzabili in quanto intendono rispondere alla possibilità che le cose stiano come in bilico tra l'essere e il nulla, in un equilibrio precario che può vederle

---

53 E. SEVERINO, *Gli abitanti del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Roma, Armando, 1978; seconda edizione ampliata, ivi, 1981, p. 29. Qualche considerazione a proposito di queste tematiche l'ho proposta in *L'eterno che è qui. Il divenire dell'essere nel pensiero di Emanuele Severino*, in E. SEVERINO, *La guerra e il mortale*, a cura di L. Taddio, Milano, Mimesis, 2009.

da un momento all'altro scomparire, inghiottite dal nulla. Le si vuole salvare, le cose, perché si crede che siano in procinto di essere inghiottite dal nulla.

Pensare tutto questo, però, significa appunto pensare l'impossibile; ed è proprio questo "impossibile" ciò che, secondo Severino, guida e ispira per intero la storia dell'Occidente (non solo la sua storia filosofica o culturale, ma la sua intera storia, in tutta la sua concretezza, in tutta la sua variegata multiformità). Michelstaedter, da questo punto di vista, non fa eccezione. Non solo perché anche ai suoi occhi quella del divenire resta l'evidenza primaria, la fede fondamentale e irrinunciabile, sì che l'esigenza "parmenidea" della Persuasione viene in qualche modo asservita (o, quanto meno, subordinata) a quella fede, e ne risulta per ciò distorta e snaturata. Ma anche perché il modo specifico in cui si configura, nel suo pensiero, la relazione tra retorica e persuasione continua ad essere guidato dalla volontà di salvezza che, come ogni figura della volontà, appartiene alla non verità e ha già da sempre mancato il bersaglio: «la volontà, proprio perché è volontà, non può ottenere ciò che essa vuole. La volontà crede di ottenere tutto ciò che essa vuole; ma è necessità del destino che essa non ottenga nulla di ciò che essa vuole. Il voluto è, in quanto tale, il non ottenibile. Ciò che è negazione del destino della verità non può essere ottenuto. Non può farsi accogliere nel destino del Tutto [...]. Tutto ciò che si ottiene è ciò che si crede, si ha fede di ottenere: è ottenuto all'interno dell'alienazione»<sup>54</sup>.

Ora, se l'Assoluto michelstaedteriano «non è che la negazione di tutte le forme della volontà dell'assoluto» (SV, p. 809) e se, per contro, la retorica – come è stato scritto – «consiste nel proclamare assoluto, con un camuffamento mistificante, ciò che è soltanto relativo»<sup>55</sup>, come è possibile *volere* l'Assoluto senza, con ciò stesso, ricondurlo al suo camuffamento retorico? «Ogni volontà è volontà determinata – *volontà giusta è la non-volontà*», scrive, facendo eco a Schopenhauer, Carlo Michelstaedter (SV, p. 868, corsivi miei). *Ogni* volontà è ingiusta: anche la volontà che vuole l'assoluto, dunque, condannata anch'essa, come ogni altra forma di volontà, a volere l'impossibile.

Michelstaedter sa che i valori della retorica sono, nietzscheanamente, figure della volontà di assicurazione, espressioni della volontà di costruire ripari sicuri<sup>56</sup>. E sa anche che questi ultimi non sono se non le maschere

---

54 E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980, p. 578. Sull'esigenza "parmenidea" della Persuasione cfr. ID., *Sortite*, Milano, Rizzoli, 1994, pp. 273-278.

55 F. MUZZIOLI, *Michelstaedter*, Lecce, Milella, 1987, p. 35.

56 «L'uomo che partecipa alla vita attraverso le relazioni contingenti e gli automatismi quotidiani è assicurato della propria fragile identità dalla energia dei valori

dell'insufficienza, le maschere della debolezza e dell'incapacità di consistere autonomamente ed energeticamente nel presente. Da questo punto di vista, i valori sociali consolidati e tramandati non riescono ad essere il punto d'incontro tra il singolo e i suoi simili, a meno che il singolo non sia il debole uomo della retorica che, incapace di autenticità in sé, consegna all'altro da sé la propria finzione di esistenza: «*ognuno è il primo e l'ultimo*, e non trova niente che sia prima di lui, né gli giova confidar che sarà fatto dopo di lui, egli deve prender su di sé la responsabilità della sua vita, come l'abbia a vivere per giungere alla vita, che su altri non può ricadere; deve aver egli stesso in sé la sicurezza della sua vita, che altri non gli può dare; deve creare sé e il mondo, che prima di lui non esiste: deve esser padrone e non schiavo nella sua casa [...]. Ci sono zoppi e diritti – ma l'uomo deve farsi da sé le gambe per camminare – e far cammino dove non c'è strada» (PR, p. 36<sup>57</sup>). Il riparo autentico, se c'è, non può che essere opera del singolo Persuaso, la cui volontà totalizzante smaschera il carattere solo apparente dei ripari che gli uomini della retorica tentano vanamente di edificare. Laddove Nietzsche, smascherando come illusoria quella stabilità, rivolge lo sguardo alla inesauribile fluidità "eraclitea" del divenire, Michelstaedter, irridendo le sicurezze di cui gli uomini costellano il loro cammino, pensa a una più forte e autentica stabilità, quella della Persuasione, Valore supremo da perseguire ad ogni costo, conseguibile forse solo per mezzo di un atto estremo della volontà persuasa la quale, abbandonate le presunte sicurezze della retorica, consegue d'un tratto l'estrema sicurezza e la pace della persuasione: δι' ἐνεργείας ἐς ἀγρίαν, come Michelstaedter scrive sia nelle pagine della *Persuasione* (PR, p. 49) che in quelle della prima stesura della conclusione del *Dialogo della salute*, dove il motto greco viene tradotto in questo modo: «attraverso l'attività all'inerzia»<sup>58</sup>.

Dietro la maschera della stabilità non c'è, dunque, per Michelstaedter, il volto della mutevolezza, bensì il volto di una Stabilità elevata all'ennesima potenza, alla realizzazione della quale Michelstaedter ha impegnato

---

collettivi» (P. PIERI, *La scienza del tragico. Saggio su Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 139).

57 Cfr. anche, in questo volume, la prima stesura della conclusione del *Dialogo della salute*.

58 In questo senso, tutte le prossimità di superficie con il pensiero nietzscheano – che pure vi sono (cfr. a titolo esemplificativo, M. A. RASCHINI, *Rilettura di Michelstaedter*, in AA. VV., *Dialoghi intorno a Michelstaedter*, op. cit., pp. 89-96; poi come "Postfazione", in Id., *Michelstaedter e la disperata devozione*, Bologna, Cappelli, 1988, pp. 177-186; infine in Id., *Michelstaedter*, Venezia, Marsilio, 2000, pp. 11-34) – vanno rilette e ridimensionate alla luce della direzione, radicalmente diversa, presa dalla volontà nell'uno e nell'altro caso.



tutte le proprio forze fisiche e intellettuali: «Al di là dello sguardo che spoglia la società dei sovrapposti e ipocriti veli il Michelstaedter intende che in primo luogo vi sia l'azione, l'attività per attingere il valore individuale, la vera vita dell'uomo. Tale conquista, la persuasione, è il fine di Michelstaedter»<sup>59</sup>. Quella di Michelstaedter non è stata la ricerca dell'intellettuale che può prescindere dalla pienezza vitale dell'energia corporea (persine in treno Carlo si porta la bicicletta!), ma la ricerca di quella che potremmo chiamare – con Remo Bodei – una ragione appassionata<sup>60</sup>, complice, anziché antagonista, delle passioni anche quando, a prima vista, dice di volerle combattere. Una ragione di fronte alla quale la passione non è quel puro e semplice accecamento della ragione che per lo più la tradizione occidentale ha ritenuto che fosse, ma una sorta di attiva collaboratrice della ragione stessa, alla quale sa conferire quella energia vitale che alla ragione, isolata dalla passione, potrebbe facilmente mancare:

Se proprio si vuoi restare nell'ambito concettuale di una dualità Tra ragione e passioni bisognerebbe almeno abbandonare l'immagine di questo rapporto come arena dello scontro fra logica e assenza di logica (fra ordine e disordine, trasparenza e oscurità, legge e arbitrio). Si potrebbe interpretare questo rapporto, semmai, quale conflittualità tra due logiche complementari, che operano secondo lo schema del "né con te, né senza di te"<sup>61</sup>.

L'energia, però, può anche essere eccessiva e, nel suo eccesso, rovesciarsi nella negazione di sé<sup>62</sup>, contraddire se stessa al di là di ogni consolazione, di ogni promessa e speranza di salvezza: «niente da aspettare, niente da temere – né dagli uomini né dalle cose. *Questa è la via*» (così il § 12 del *Dialogo della salute*). Questa, forse, l'ultima parola che la «filoso-

---

59 A. PIROMALLI, *Michelstaedter*, op. cit., p. 78.

60 Cfr. R. BODEI, *Geometria delle passioni*, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 10.

61 *Ivi*, p. 11.

62 «Può una filosofia che, come una poesia, ha cantato ardentemente la vita, tramutarsi nel suo esatto opposto? Sì, lo può come una lampada che si spegne per sovrabbondante olio. La troppa vita si autosoffoca e si annienta in un'unica grande fiamma, che dura un attimo, ma si scorge, per l'elevata altezza, nelle più remote lontananze» (R. PELUSO, *Abios bios e philopsychia: vita e antivita in Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 94). Nella prima pagina della prima stesura della *Persuasione* e in margine alla copia degli *Indische Sprüche* posseduta da Michelstaedter (Drossen, Reclam, 1880, p. 36) è disegnata appunto una lampada in procinto di spegnersi. Cfr. *L'immagine impossibile*, op. cit., rispettivamente p. 422, illustrazione n. 752; e p. 427, illustrazione n. 773; qui, sotto al disegno, Michelstaedter scrive, in greco: «La lampada si spegne per mancanza d'olio – io mi spensi per traboccante sovrabbondanza» (*ivi*, p. 428).

fia *inconclusa*»<sup>63</sup> di Carlo Michelstaedter consegna all'«uomo *spensierato, deproblematizzato, inquinato*»<sup>64</sup> del nostro tempo. Con buona pace delle nostre speranze, delle nostre parole, dei nostri valori. Con buona pace di quello che non siamo.

---

63 R. PELUSO, *Abios bios e philopsychia: vita e antivita in Carlo Michelstaedter*, op. cit., p. 107.

64 *Ivi*, p. 108.

## L'ESSERE, IL NULLA, LA VOLONTÀ DI DOMINIO

«Ma negli occhi dell'altro  
ciascuno contemplava un'ignoranza  
divina, ancora più che nell'infanzia;  
l'uno all'altro, fanciulli,  
tentammo di spiegare  
quanto era per entrambi incomprensibile»

(E. DICKINSON)

Il persuaso, l'autarchico, l'uno, il tutto, il Sé: il pensiero di Michelstaedter si muove tutto nella tensione verso una vita autentica. L'*unica* vita autentica: quella del Persuaso, l'unità e la totalità concentrate nell'atto.

È un pensiero che resta prigioniero dell'inconciliabile e insuperabile polarità di *persuasione e retorica*. Vorrei provare, prima di chiudere, a mettere in evidenza i fondamenti teoretici: quelli esplicitamente assunti dal pensatore di Gorizia e, soprattutto, quelli che agiscono, inespressi sostegni della sua costruzione speculativa, al di sotto dell'esplicitezza.

Tutto quanto non sia assimilabile all'autentica persuasione va smascherato come una situazione da oltrepassare. Meglio: *va oltrepassato*. L'oltrepassamento della retorica (in cui consiste l'unico *dovere* per l'uomo) non ha nulla di dialettico: è piuttosto un salto, un'esperienza tutta interiore e irripetibile, incomunicabile: è un cammino fatto di consistenza lungo una via (puntiforme, di fatto) tutta ancora e sempre da percorrere. Il resto è retorica, cioè cammino lungo le vie già percorse, attraverso i luoghi comuni (che, appunto in quanto comuni, se non sono autentici sono almeno rassicuranti).

L'individuazione della vita inautentica come mancanza, come bisogno, instabilità, è l'assunto esplicito che permette a Michelstaedter di indicare nella quiete dell'essere, raccolto tutto intero qui ed ora, la situazione decisiva per l'uomo e, in generale, per la vita. Quella situazione nella quale consiste l'unica possibilità di *essere* autenticamente e definitivamente "Sé". Ma si tratta di una condizione destinata a rimanere un miraggio sempre di nuovo irraggiungibile.

L'uomo è chiamato ad un compito inderogabile, che è quello del *dominio*. A lui la scelta tra un dominio autentico (cioè reale, concreto, attuale) e una mera illusione di dominio che finga possessi sempre di nuovo ina-

deguati alla richiesta. La scelta è tra la frustrazione della volontà e il suo completo appagamento. E però, là dove la volontà riuscisse a possedersi appieno, cesserebbe di volere, e dunque cesserebbe di essere sé stessa. Di qui l'impossibilità di realizzare l'unico imperativo – lo scotto da pagare essendo l'esaurirsi della volontà stessa (cioè l'estinguersi della vita).

La logica che sottende tutto il pensiero di Michelstaedter, in questo senso, è quella della *volontà di dominio*: rettorica e persuasione sono nei fatti entrambe figure *interne* alla logica del dominio (e dunque della violenza). Con questa differenza: che la rettorica è quella volontà che non sa conseguire quello che vuole, la persuasione il tentativo di mettere in atto il massimo del dominio concreto. Anche se, esplicitamente, la persuasione intende porsi come il togliimento radicale della violenza rettorica, tuttavia *l'atto decisivo del persuaso non si sottrae alla logica volutaristica, cioè alla logica del dominio, della sopraffazione, della violenza*. L'atto del persuaso è l'atto con il quale egli *vuole il dominio più vasto*, il dominio della totalità.

La persuasione, nella quale consiste, per Michelstaedter, l'autenticità, è una possibilità concessa solo a chi sappia liberarsi completamente da ogni prossimità con l'inautentico. Il vivere autentico è questa stessa liberazione.

Va osservato che non c'è traccia, nel pensiero di Michelstaedter, di conciliazioni o sintesi di tipo hegeliano. Rettorica e persuasione non hanno modo di conciliarsi in qualsivoglia superiore unità. Anzi: la persuasione è quello che è proprio in quanto Michelstaedter la pensa come il totalmente altro dalla rettorica. Siamo cioè di fronte a un vero e proprio *aut-aut*.

Ma da che cosa, in concreto, ci si deve liberare per giungere all'autenticità? Cos'è questa "rettorica" che Michelstaedter condanna in modo così radicale? La risposta del goriziano è chiara: la rettorica è la faccia inautentica della vita in quanto volontà.

La vita è volontà, e la volontà implica mancanza, incompiutezza. La vita è, costitutivamente, un mancare di qualche cosa, un mancare che suscita la volontà di possedere il qualche cosa che manca.

La vita è volontà di vivere. Con le parole di Schopenhauer, potremmo dire che 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; così è indifferente ed è un semplice pleonasma se, invece di dire semplicemente "volontà", diciamo "volontà di vivere"»<sup>65</sup>. Per Schopenhauer, come per Michelstaedter, «quando è presente la volontà, sono presenti anche la vita e il mondo»<sup>66</sup>. La volontà, però, è sempre sottesa dalla

---

65 A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 54; trad. ital. cit.

66 *Ibidem*.

«*continua deficienza – per la quale ogni cosa che vive, muore ogni attimo continuando*» (PR, p. 11).

La deficienza, la mancanza, il tendere sempre a ciò che nel presente ci è negato sono le caratteristiche generali del vivere rettorico. Le cose che vivono sono un continuo dibattersi nella contingenza, «nell’attesa di un risultato che ha sempre da venire, che non è mai»<sup>67</sup>. Contingenza significa dipendenza perché significa relazione. *Il tutto della retorica è la relazione*: non c’è un punto del quale si possa dire che “sta”, ma il tutto e ciascun punto sono non altro che la loro relazione con il resto dei punti.

Vivere è, costitutivamente, mancare di qualche cosa. L’eguaglianza tra la vita e il bisogno è magistralmente espressa da Michelstaedter, in apertura della sua originalissima dissertazione di laurea, con la già ricordata immagine della vita del peso, che viene caratterizzata come un tendere al più basso sempre di nuovo inappagato. Il “più basso” è il qualche cosa che il peso vuole; e lo vuole perché ne ha bisogno in forza del suo stesso esser peso. Così è per tutte quante le cose che vivono, per le quali la vita coincide con la mancanza della vita stessa.

La retorica gioca l’esistenza su una cambiale sempre di là da venire. Mi ciò implica la necessità di inseguire sempre di nuovo un futuro che toglie l’essere al presente (e non essere nel presente equivale, per Michelstaedter, a non essere affatto: *la vita rettorica è non-essere*).

La vita non conosce appagamento. La voce del bisogno, che la caratterizza, non può mai tacere; non ci sono soste nel continuo tendere ad altro, nell’inseguimento ciò di cui si ha bisogno (o di cui si crede di avere bisogno). La vita è vita in quanto è movimento, un movimento che è provocato dalla volontà di soddisfare un bisogno (cioè dalla volontà di conquistare ciò che possa colmare l’assenza del mancante). Vivere equivale a voler possedere ciò di cui attualmente si manca e di cui tuttavia si ha bisogno. Vivere non è possedere ma *volere il possesso*. La vita è essenzialmente il possesso mancato, perché «*se si possedesse ora qui tutta e di niente mancasse, se niente l’aspettasse nel futuro, non si continuerebbe: cesserebbe d’esser vita*» (PR, p. 8). In breve: la vita è volontà. La sua essenza è il bisogno, il suo tempo il futuro, la sua modalità la relazione.

La vita rettorica è volontà di possesso sempre insoddisfatta. Acquietarsi, per la volontà, equivale ad autodistruggersi. E però la cura per il futuro, che la caratterizza, implica la perdita di controllo su ciò che si vorrebbe controllare: il destino di ciò che vive è una continua e vana corsa che toglie

---

67 A. ARA-C. MAGRIS, *Trieste. Un’identità di frontiera*, Torino, Einaudi, 1982, p. 59.

sempre di nuovo la possibilità di consistere. La soddisfazione della volontà può essere un mettere a tacere il bisogno determinato per mezzo della conquista del voluto, ma non può mai essere l'estinguersi del bisogno in quanto tale, perché ciò significherebbe essere giunti al possesso della totalità e all'estinzione del volere. Tutto ciò che il vivente riesce ad ottenere è il miraggio del possesso, che non si traduce mai nell'identità tra chi possiede e chi è posseduto. «Tante cose ci attirano nel futuro, ma nel presente invano vogliamo possederle» (PR, p. 8).

Ma, dicendo questo, siamo costretti a dire che *la vita è inevitabilmente rettorica*; cioè che il bisogno e la volontà di continuare sono le sue caratteristiche insuperabili. Vivere significa essenzialmente essere prigionieri della correlazione, dipendere sempre da altro da sé per continuare «la qualunque vita» (PR, p. 19) che ci si illude di vivere. La vita è dunque schiavitù, relazione violenta tra uomo e cosa, tra uomo e uomo, tra uomo e mondo. La vita è essenzialmente volontà di sopraffazione.

L'uomo della rettorica «altro non è che *volontà* di sé stesso nel futuro» (PR, p. 10). E tuttavia, per raggiungere il voluto, egli si allontana da sé stesso e si disperde nell'infinita correlazione con le cose, facendo sì, insieme, che tutto (anche sé stesso) si presenti come "cosa". Le cose, in questo modo, si impadroniscono dell'uomo e gli impediscono di essere autenticamente. L'uomo della rettorica non sa quello che vuole: vuole se stesso e rincorre le cose; vuole consistere, vuole essere, e invece rincorre nel futuro le cose delle quali crede di aver bisogno. «Ciò che ei vuole è dato in lui, e volendo la vita s'allontana da sé stesso: *egli non sa ciò che vuole*» (PR, p. 9).

Io e il bisogno, io e ciò di cui manco, siamo sempre e inevitabilmente *due*. Dalla dualità, la differenza; dalla differenza, l'ansia del possesso e l'impossibilità di un possesso che sia adeguato, stabile, definitivo. Volente e voluto qualsiasi sia quest'ultimo e in qualsiasi modo venga voluto, «saranno sempre due, e ognuno solo e diverso di fronte all'altro» (PR, p. 9): sino a che 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.: τὰ πολλά e non l'uno» (AC II, p. 181).

L'insuperabilità della differenza è ciò che impedisce un possesso adeguato alla richiesta, perché ciò che si richiede è, appunto, l'unità. *Chi guida il gioco è la volontà di vita, ma la volontà di vita è inevitabilmente possesso inadeguato*. Volersi possedere equivale a non possedersi mai.

La volontà di vita, a ben vedere, è volontà di sé stessi nel futuro, cioè volontà dell'eterno ritorno di me stesso in quanto vivente (cioè di me stesso in quanto essere mancante e volente). *Ciò che la volontà vuole è l'eterno ritorno del volere*. Si tratta di un ritornare nel quale ciò che ritorna è il

medesimo che vuole il ritorno. E tuttavia, se ritorna, non è propriamente il “medesimo” ma, appunto il “medesimo che è ritornato”. La difficoltà sta nel fatto che “ritorno” e “identità” sono termini che non stanno insieme. Perché a ritornare sia il medesimo, l’uguale, bisogna infatti che non ritorni proprio niente ma che il cosiddetto “ritornante” stia: *l’eguale non ritorna e, per converso, ciò che ritorna non è l’eguale*. Di tutto ciò il persuaso è l’esigenza inconscia, in quanto si caratterizza come *un divenire che vuole essere immutabile*.

Vale la pena notare, di passaggio, come un problema analogo sia presente nell’idea di *eterno ritorno dell’eguale* così come si presenta nel pensiero di Nietzsche. Come è stato notato, «volere l’eternità significa solamente volere il ritorno; se così non è, la volontà fraintende se stessa, si *soggettivizza*, si fa *io*. In tal caso viene a coincidere con una pura e semplice violenza metafisica, ossia con la presunzione di eternità»<sup>68</sup>. Michelstaedter punta proprio all’eliminazione della violenza attraverso l’eliminazione di quell’essenziale fraintendimento della volontà in cui consiste la retorica.

La parola che dice l’eterno ritorno dell’eguale è una parola terribile, in quanto è la parola che tenta di dare espressione all’inesprimibile. Nietzsche (come anche Michelstaedter) non esce dalla logica del nichilismo, e, proprio per questo, le sue parole dicono il movimento (ossia danno voce al divenire). E tuttavia l’esigenza che le sottende è quella della stabilità. Onde uno sfruttamento teoretico del dire di Nietzsche dovrebbe leggere, in luogo di “eterno ritorno dell’eguale”, qualcosa come “eterno stare dello stante”. Il ritornare di «questo ragno che indugia strisciando al chiaro di luna, e persino questo chiaro di luna e io e tu bisbiglianti a questa porta»<sup>69</sup>, può essere il ritornare di *questo* ragno, di *questa* ragnatela, di *questo* chiaro di luna solo a patto che tutte *queste* cose non se ne siano mai andate. E dunque il loro ritornare non può essere nemmeno descritto come un “ritornare” ma, di nuovo, uno “stare”.

L’eterno ritorno dell’eguale non è una potenza, perché può essere autenticamente inteso solo come lo stare dello stante; e tuttavia non è lo stante in quanto (nel pensiero di Nietzsche come in quello di Michelstaedter) è la *volontà* di essere lo stante. L’eterno ritorno dell’eguale è lo stare dello stante letto dagli occhi della volontà di potenza. Per questo esso è *enigma*, cioè «sfida mortale»<sup>70</sup>: perché esprime il contrasto tra l’esigenza del movimento

---

68 S. NATOLI, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1981, p. 191.

69 F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, trad. ital. di M. Montinari, in «Opere di F. Nietzsche», VI, 1, Milano, Adelphi, 1968, p. 192.

70 G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1975, p. 62.

(il ritorno) e l'immutabilità dell'essere (l'eternità). Nel sottosuolo dell'enigma si conserva la traccia (e non più che la traccia) del destino dell'essere<sup>71</sup>.

Ma riprendiamo le fila del nostro discorso. La rettorica, abbiamo detto, è finzione di possesso. E non per altro Michelstaedter la squalifica: l'uomo (e, con esso, ogni cosa che vive) deve possedersi pienamente e attualmente, e deve possedere in sé il tutto. Questo dovere imprescindibile è ciò che la rettorica, in quanto vive la separazione, si illude invano di conseguire. Ed è ciò che può essere realizzato solo dalla persuasione.

Dove la rettorica si illude di possedere, la persuasione realizza attualmente il massimo del possesso (con il che si è già detta la cosa più importante: che sono due modalità di esistenza diverse, ma solidali nell'essere due forme di dominio). E ciò perché la persuasione equivale a quell'*essere uno con le cose* che non ha più bisogno di nulla: è il risanamento della dualità, della differenza (cioè della causa dell'ininterrotta catena dei bisogni).

Il persuaso domina il tutto perché ha ricomposto tutto in sé. Perché è l'Uno. La rettorica fallisce perché è il tentativo di dominare i diversi lasciandoli diversi; è il tentativo che, volendo l'uno, non sa tuttavia rinunciare al due – cioè non sa rinunciare a pensare gli enti come differenti. L'essere determinato, empirico, del quale la volontà ha bisogno per poter continuare a volere, è il differente<sup>72</sup>.

La vita si rivela dunque a Michelstaedter come la continua violenza che l'uno muove all'altro pur di appagare la propria ansia di consistere. La vita e *in sé* violenza perché è costitutiva mancanza e, insieme, volontà di un possesso che colmi l'insufficienza. La vita vuole l'impossibile, e per questo è violenta. C'è violenza, infatti, solo se c'è volontà dell'impossibile,

---

71 Sull'idea di eterno ritorno nel pensiero di Nietzsche la letteratura critica è sterminata. Mi limito a indicare, per un primo approccio: M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, trad. ital. di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1994; P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche e il circolo vizioso*, trad. ital. di E. Turolla, Milano, Adelphi, 1981; K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, trad. ital. di S. Venuti, Roma-Bari, Laterza, 1982; K. SCHLECHTA, *Nietzsche e il grande meriggio*, trad. ital. di F. Porzio, Napoli, Guida, 1981; E. SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Milano, Adelphi, 1999. Sul senso del "destino" e dello "stante" cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980.

72 Cfr. G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. ital. cit., p. 161: «l'esser determinato è quindi la sfera della differenza, del dualismo, il campo della finità. La determinatezza è determinatezza come tale, un esser-determinato relativo, non assoluto». Si aggiunga qui che il determinato è ciò che egli interpreta come permeabile all'azione. Infatti «noi uomini comuni siamo soprattutto degli uomini che agiscono, per cui il nostro interesse è sempre indirizzato verso le parti» (E. SEVERINO, *Istituzioni di filosofia*, Milano, 1968, p. 205).



«altrimenti perché dovrebbe essere una violenza volere qualcosa che può essere ottenuto?»<sup>73</sup>.

La relazione tra le cose che vivono è sempre violenta perché è il tentativo impossibile di colmare la distanza tra ciò che ho e ciò che voglio. Colmare la distanza significa giungere alla soddisfazione del bisogno determinato. Una soddisfazione che è violenta 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» (PR, p. 27, corsivo mio). L'uomo della retorica è sempre mezzo per qualcosa d'altro. Ma il suo dover essere, kantianamente, fine andrà a coincidere con il togliimento della totalità dei mezzi.

La violenza deriva dalla mancanza di persuasione, cioè dall'incapacità di essere Uno. La persuasione è, per il Goriziano, l'attività capace di togliere la violenza dalle radici. In realtà si tratta (stiamo vedendo) di *una negazione violenta della violenza*, in quanto la persuasione si rivela come il dominio massimamente efficace. Il persuaso non partecipa più alla lotta delle determinazioni solo in quanto rimane l'unico ad affermarsi e in quanto ha già ricondotto a Sé tutte le determinazioni. Non mi sembra dunque che Michelstaedter critichi a fondo «l'ambizione della potenza»<sup>74</sup>, quanto piuttosto che egli tenda all'attuazione concreta dell'essenza del persuaso, che è appunto non altro che *ambizione di assoluta potenza*. Né mi pare sufficiente interpretare il consistere del persuaso come un «salto oltre il mondo della violenza, dell'asservimento, verso una vita vissuta non *contro*, ma *con* gli altri e *con* le cose»<sup>75</sup>. Se è certamente vero che tra persuasione e retorica c'è un salto e che la persuasione consiste nel «tornare al punto in cui è possibile rimettere tutto in gioco»<sup>76</sup>, va detto che il “salto” ha l'ambizione di condurre dal dominio insufficiente a quello assoluto, e che il gioco che si gioca è sempre e comunque quello del potere e della conquista.

Sino a che l'uno lascia spazio al due, ciò che si realizza è la lotta tra le determinazioni – un infinito attirarsi e morire, una folle corsa ricca soltanto di incontri violenti. Le cose si cercano, si chiamano l'una con l'altra; ma, incontrandosi, esse si violentano e si uccidono a vicenda. «S'afferma l'una determi-

---

73 E. SEVERINO, *La strada*, Milano, Rizzoli, 1983, p. 134.

74 M. COSTANZO, *Il “caso” Michelstaedter*, in «La fiera letteraria», 13 luglio 1952, p. 5.

75 E. GARIN, *Omaggio a Carlo Michelstaedter*, in «Studi Goriziani», XXIV, luglio-dicembre 1958, p. 14.

76 *Ivi*, p. 15.

nazione nell'affermarsi dell'altra, ch  ognuna vedeva nell'altra solo il proprio affermarsi. Il loro amore   odio come la loro vita   morte» (PR, p. 14).

Il tentativo di risanare la differenza, di risaldare l'unit  spezzata, di ritornare all'origine, conduce o all'estinzione di s  o alla dolorosa nostalgia della patria e dell'origine. Come ebbe a scrivere Martin Heidegger, «il dolore, s , spezza, divide, per  in modo che anche insieme tutto attira a s , raccoglie in s  [...]. Il dolore   ci  che congiunge nello spezzamento che divide e aduna»<sup>77</sup>.

La nostalgia, il dolore, il richiamo, conducono inesorabilmente verso l'affine. Affini sono, con le parole di Goethe, «le nature che incontrandosi si avvincono subito, determinandosi reciprocamente»<sup>78</sup>. Ma incontrarsi significa morte e insieme inizio di una nuova ricerca. Il gioco ricomincia, sempre di nuovo agitato dalla volont .

La rettorica   la vita che vive la separazione degli enti. La persuasione, invece, la vita che risana l'unit  che, spezzata, fa s  che le cose abbiano a lamentare la loro nostalgia e a piangere la loro separazione, la distanza che le separa.

L'uomo della rettorica   la volont  gi  sempre sconfitta di eliminare la differenza e di essere l'assoluto. Per questo somiglia al persuaso molto pi  di quanto Michelstaedter sarebbe disposto ad ammettere.   infatti soprattutto il persuaso a caratterizzarsi come volont  di assoluto (ed   una volont  che, pur non subendo lo scacco proprio della rettorica,   destinata a subire ben altre sconfitte). Infatti, se non   l'assoluto, in qualunque modo si adoperi, l'uomo non ha pace, perch  «  sempre *lui qui e l  il mondo diverso da lui*» (PR, p. 43).

Il persuaso e il rettorico, anche da questo punto di vista, sono il medesimo: entrambi sono mossi dalla stessa esigenza di unificazione (solo che per il rettorico essa nasconde la volont  di vivere sempre ulteriormente, per il persuaso non nasconde pi  nulla, ma si traduce immediatamente nell'attuazione dell'unit ). Ed   un'esigenza che pu  essere soddisfatta solo allorch  i diversi non siano pi  tali, solo allorch  niente di ci  di cui mi voglio impossessare mi oltrepassi. Dunque solo nel momento in cui ci  di cui mi impossesso sia tutt'uno con me stesso; il qualcosa che voglio non mi sta pi  di fronte, non   pi  oggetto ma   diventato il soggetto stesso, che in tal modo si fa assoluta soggettivit .

---

77 M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, trad. ital. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Milano, Mursia, 1973-1979, p. 39.

78 J. W. GOETHE, *Le affinit  elettive*, trad. ital. di C. Basesggio, Milano, Rizzoli, 1978, p. 112.

Il persuaso è il risanamento della differenza e la restaurazione dell'unità. Egli *vuole* che la differenza sia tolta e *vuole* l'identità del tutto con sé stesso. *Vuole essere il tutto*. Come diceva Nietzsche, «la volontà di verità è solo il desiderio di *un mondo del permanente*»<sup>79</sup>. La felicità e l'essere, non il divenire, e «il desiderio supremo ha pertanto di mira il divenir uno con ciò che è»<sup>80</sup>. Questo «desiderio supremo» è appunto il desiderio esplicito di Michelstaedter.

A proposito della volontà del persuaso di essere il tutto è opportuno introdurre alcune ulteriori considerazioni, in ragione dell'importanza decisiva di questa figura nell'economia complessiva del pensiero michelstaedteriano.

Il persuaso attua quelle possibilità che per il rettorico restavano inattuata, realizza ciò che per il rettorico rimaneva un sogno, domina ciò da cui quello si lasciava invece dominare. Di contro al vano inseguimento della contingenza che viene messo in opera dal rettorico, di contro alla volontà di un futuro sempre e inevitabilmente tale, si pone l'eterno ed immobile presente in cui consiste l'essere persuaso. Nel presente, tempo della stabilità, il persuaso si impossessa pienamente di sé e del tutto. Il suo tempo si fa attimo immenso, totalità attualmente raccolta qui ed ora.

Solo possedendo tutto qui ed ora e non chiedendo nulla al futuro, solo vivendo «come se fosse certa dopo la morte» (PR, p. 33), ci si libera dal timore che caratterizza la rettorica, il timore della morte proprio della vita inautentica. Ma, di nuovo: il persuaso è la *volontà* del possesso attuale del tutto. La potenza e la volontà del persuaso sono due facce del medesimo: egli può in quanto vuole e vuole quello che può. Ma può tutto: è l'incarnazione della volontà di essere – avere il tutto. Il persuaso è questa stessa *volontà di essere*. Scrive Michelstaedter: «io *rifuto* 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*» (SV, p. 817, corsivi miei).

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*.

Già: l'impossibile! poiché il *possibile* è ciò che è dato, il possibile sono bisogni, la 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'im-

---

79 F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, trad. ital. di S. Giametta, in «Opere di F. Nietzsche», vol. VIII, 2, Milano, Adelphi, 1979<sup>2</sup>, fr. 9[60], p. 25.

80 *Ibidem*.

possibile è la luce che rompe la nebbia, davanti a cui cadono i terrori della morte e il presente divien *vita* (PR, p. 43).

La persuasione è dunque l'ideale limite al quale l'uomo non potrà mai giungere, ma al quale non per questo deve rinunciare a tendere. La retorica è ciò che si sa che va negato, la persuasione ciò che si sa che va attuato; e tuttavia la persuasione è impossibile e la retorica risulta vincente.

Si tratta di un andamento teoretico assai vicino a quello proposto da Fichte nei *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*<sup>81</sup>: c'è un compito che si sa che *deve* essere eseguito, ma che *non può* esserlo<sup>82</sup>. La persuasione è la 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. Il nodo è decisivo, e non sempre è stato messo a fuoco con la dovuta chiarezza. Merita invece un'attenzione affatto particolare, anche perché segna la distanza tra il pensiero di Michelstaedter e quello di Parmenide. Michelstaedter lo cita sovente e ne accoglie alcune istanze fondamentali. Di più: dice esplicitamente che il persuaso è qualche cosa di analogo allo Uno-tutto parmenideo. Ma dal fatto che Michelstaedter *si creda* parmenideo (fatto a proposito del quale non sussistono dubbi) *non* segue necessariamente che la sua lettura di Parmenide sia corretta, che la sua volontà di identificarsi con il venerando e terribile Parmenide equivalga ad una identità di pensiero.

Parmenide pone infatti l'originaria opposizione di essere e nulla: ἔστι γάρ εἶναι, μὴδὲν δ'οὐκ ἔστιν, «l'essere è, il nulla non è»<sup>83</sup>. Nell'apparente semplicità di questa affermazione sta tutta la forza e la grandezza (ma, insieme, anche la difficoltà) del pensiero parmenideo, il quale riconosce *immediatamente* la positività dell'essere e l'impossibilità del venir meno di tale positività. Niente di tutto questo in Michelstaedter. È vero che, come ha osservato Sergio Campailla, la questione per Michelstaedter è: «la Persuasione o la Rettorica. E *tertium non datur*»<sup>84</sup>. E tuttavia è importante rilevare che per Parmenide *non* si tratta di due alternative fra le quali scegliere. Se è certamente possibile interpretare la persuasione e la retorica

---

81 J. G. FICHTE, *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, trad. ital. di A. Tilgher, Bari, Laterza, 1971.

82 Molto opportunamente Emanuele Severino ha parlato, a proposito di questo andamento della filosofia fichtiana, di un idealismo «esigenziale, non effettivo», perché tiene fermo che la contraddittorietà del reale è qualcosa che va negato ma che non si riesce a negare. Cfr. E. SEVERINO, *Per un rinnovamento dell'interpretazione della filosofia fichtiana*, Brescia, La Scuola, 1960.

83 PARMENIDE, fr. 6, 1-2.

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

come un analogo dell'essere e del nulla, resta vero che Michelstaedter propone all'uomo una scelta tra l'una e l'altra, un *aut-aut*: «o l'uomo prende consapevolezza del limite intrinseco alla propria condizione [...] o è condannato a sfuggire se stesso come un nemico»<sup>85</sup>. La forza dell'opposizione parmenidea è ben altrimenti conclusiva.

Il nulla, in Michelstaedter, è escluso (ma, più che escluso, è più corretto dire che viene condannato) perché *si decide* di escluderlo. Infatti, per Michelstaedter, decidersi per la retorica è altrettanto possibile quanto decidersi per la persuasione (di più: la retorica è ciò che vediamo di norma realizzato nella quotidianità). Ciò che Parmenide esclude è, viceversa, appunto la possibilità di *decidersi* per il nulla<sup>86</sup>. Tale possibilità è esclusa, con forza e radicalità maggiori di quelle dello stesso Parmenide, anche dal pensatore che più di ogni altro ha saputo cogliere il senso essenziale del pensiero dell'Eleate, Emanuele Severino. A me sembra, però, che la radicalità dell'opposizione dell'essere al nulla, così come si presenta in Parmenide e così come viene esplicitata e radicalizzata negli scritti di Severino, non abbia nulla da spartire con l'opposizione della persuasione alla retorica. Se in Michelstaedter c'è un Parmenide letto dagli occhi della volontà, Severino non c'è affatto (come egli stesso ha peraltro rilevato<sup>87</sup>).

Severino sa bene che Parmenide è centrale per Michelstaedter, ma sa anche che «proprio questa centralità è l'occasione di un equivoco smisurato»<sup>88</sup>, equivoco nel quale consiste peraltro l'originalità più autentica del pensatore di Gorizia. L'immutabilità dell'essere, daccapo, è *voluta, non dimostrata*: ecco l'equivoco di Michelstaedter. Equivoco che, nel mentre segna la distanza tra Michelstaedter e Parmenide, conferisce al primo un'autonomia e una originalità speculativa davvero rilevanti.

Quando Michelstaedter rimprovera a Platone di avere «aperta la porta all'infinita retorica filosofica», in quanto ha teorizzato «*la stabilità dell'in-*

---

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

86 Cfr. PARMENIDE, fr. 2, 2-6: «le vie di ricerca che sole son da pensare: l'una che è e che non è possibile che non sia, e questa è la via della Persuasione (giacché segue la Verità), l'altra che non è e che è necessario che non sia, e questo, ti dico, è un sentiero inaccessibile ad ogni ricerca. Fr. 7, 1-2: «Poiché non potrà mai aver forza di costruzione che sia ciò che non è; ma tu allontana invece il pensiero da questa via di ricerca». Fr. 7, 16-17: «E com'era necessario, il nostro giudizio fu quindi di abbandonare una delle vie perché impensabile e innominabile» (la trad. ital. dei frammenti è di A. PASQUINELLI, in *I presocratici. Frammenti e testimonianze*, op. cit., pp. 228, 232 e 233).

87 Cfr. E. SEVERINO, *Il caso Michelstaedter tra pensiero e poesia*, in «Corriere della sera», 16 maggio 1982; poi in Id., *La strada*, op. cit., pp. 244-247.

88 *Ivi*, p. 244.

*stabile*» (AC II, p. 155); o quando scrive che «dai giochi atletici del *Parmenide* τὰ πολλά esce nel *Sofista* colla palma vittoriosa: τὸ εἶναι è morto per sempre e con lui il postulato dell'onestà filosofica» (AC II, p. 181), porta avanti certamente un' *esigenza* parmenidea (anche se Michelstaedter sembra non rendersi conto sino in fondo, in questo contesto, che τὰ πολλά deve essere ricondotto a τὸ εἶναι: il parricidio platonico – autenticamente inteso – è necessario<sup>89</sup>). Cioè egli vorrebbe che lo stabile fosse, appunto, stabile. Ma, di nuovo, lo *vorrebbe*. E non si rende conto che la stabilità dello stabile, lo stare dello stante, l'essere dell'essente, non sono qualche cosa che la volontà debba volere o rifiutare, perché volerli significa non riconoscerli per quello che sono: stabilità, immutabilità, essere.

Non cogliendo questo tratto decisivo, il persuaso di Michelstaedter riscatta il vivere rettorico solo nella misura in cui riesce a rendere attualmente completa la volontà di dominio. La persuasione è bene solo in quanto è la completa autorealizzazione della volontà di dominio: è l'unificazione e il dominio della totalità. Per questo mi pare si possa dire che il persuaso realizza l'essenza del Soggetto, la quale è un'essenza violenta, l'essenza del dominatore: perché è essenzialmente *volontà* di essere autenticamente. In questo senso, se la persuasione è pace, lo è solo nella misura in cui la conseguenza dell'atto del persuaso è la sua stessa autodistruzione, l'annullarsi della volontà nella conquista attuale della totalità del conquistabile.

Persuaso è colui che vive solo di se stesso, colui che ha unificato in sé la totalità dei diversi e ha ristabilita in sé l'unità del Tutto. È il Soggetto assoluto, dominatore onnipotente del tutto, il dio che apre l'esistenza e, 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» (PR, p. 61, corsivo mio).

La vita persuasa è apertura assoluta di senso, atto incausato con il quale il Persuaso, aprendo da sé il proprio cammino, apre insieme la possibilità dell'accadere del tutto.

Non va dimenticato, inoltre, che il «crearsi da sé la vita» (PR, p. 33), sul quale Michelstaedter fonda la possibilità di una vita autentica, è un'iperbole. È appunto a causa di tale iperbolicità che la possibilità della morte si trasforma nell'effettività del morire. Se è vero che la parola del persuaso

---

89 Cfr. E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, op. cit., pp. 23-27.

non può che sorgere dal silenzio<sup>90</sup> (perché nulla “è” prima del persuaso) è altrettanto vero che il suo realizzarsi è di nuovo e in senso più profondo anch’esso silenzio (nulla “è” dopo od oltre il Persuaso). La persuasione non riesce a consistere perché è immediato auto-toglimento: *l’atto decisivo del persuaso è l’atto della sua morte*. Essere il tutto è possibile solo come annullamento della coscienza che vuole l’identità con il tutto medesimo. Il “me” empirico, per diventare “Sé”, deve annullarsi: il conseguimento della totalità dei voluti (del voluto in quante tale) coincide con l’estinzione stessa del volere. In questo senso Michelstaedter parla del giungere «attraverso l’attività all’inerzia» (SV, p. 766).

La vita del persuaso è una non-vita, come la sua strada è una non-strada, il suo bisogno l’assenza dei bisogni, il suo volere autentico il silenzio della volontà. Il persuaso, colui che «dalla sua vita mortale ha saputo creare il dio: l’individuo» (PR, p. 62), è colui che non vive più. Un non vivere più chi è piuttosto un esito inevitabile che una sorta di scelta ascetica.

Nonostante le frequenti oscillazioni di Michelstaedter a questo riguardo, mi pare non sussistano dubbi: il persuaso non è più, la pienezza e l’autenticità dell’esistere coincidono col non esistere più. La vita è dunque inevitabilmente e insuperabilmente rettorica proprio in quanto è essenzialmente volontà. La persuasione, in quanto negazione della volontà di continuare, è l’atto in cui la vita è estinta. Il soggetto finito si vuole infinito, ma non riesce ad esserlo se non autodistruggendosi come soggetto, annullandosi nel tutto.

Il persuaso si attua nell’attimo presente, in un qui ed ora che diventa totalità. Ma, in quanto vive l’immensità dell’attimo, il persuaso non vive più nello spazio e nel tempo. E dunque non vive più affatto, perché la vita è vita in quanto essenzialmente contrassegnata dallo spazio e dal tempo. La vita è appunto (per Michelstaedter come per tutto l’Occidente) la persuasione che lo spazio e il tempo siano i confini del vivere<sup>91</sup>.

La vita del persuaso è la morte. «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). E ancora: «pace avrai se non la chiederai per perdurare – che allora non la chiederai più ma ti annullerai nella pace. E non sarà la tua pace ma sarà “Pace” perché la

---

90 Cfr. M. DALLA VALLE, *Dal niente all’impensato. Saggio su Carlo Michelstaedter*, Padova, Imprimeria, 2008, pp. 61-70; P. PIERI, *Per una dialettica storica del silenzio. La “vergogna” del filosofo e l’autoinganno dello scrittore*, in S. CUMPETA – A. MICHELIS [a cura di], *Eredità di Carlo Michelstaedter*, op. cit., pp. 225-235.

91 Per una sintetica ma incisiva interpretazione del senso (nichilistico) della temporalità occidentale, cfr. E. SEVERINO, *Tempo e alienazione*, in Id., *Gli abitanti del tempo*, op. cit., pp. 26-35.

*tua persona non ci sarà più a esser turbata*» (SV, p. 784, corsivi miei). Per questo Michelstaedter può scrivere che «la volontà dell'assoluto si riduce alla negazione di me stesso» (SV, p. 803).

Risanare l'unità spezzata, la differenza; totalizzare in sé la molteplicità dei separati: non vivere più. La pace è la «pace dell'incoscienza» (SV, p. 785). Il permanere del persuaso è l'estinzione dell'io nella morte. È questo quel «consistere nell'ultimo presente» nel quale il persuaso può trovare, in fine, la pace (PR, p. 89). Non a caso Michelstaedter, ventitreenne, si suicida: il suicidio riconduce diritto alla limitatezza che pure era ciò che si voleva sconfiggere, alla retorica violenta dalla quale pure si voleva ad ogni costo allontanarsi. La negazione del limite è un'ulteriore ricaduta nella limitatezza. E di ciò Michelstaedter era certamente consapevole.

Non ignoro che la critica michelstaedteriana si presenta divisa tra quanti interpretano il suicidio di Carlo come l'estrema fedeltà al dettato teoretico e quanti invece lo leggono come il momentaneo cedimento di chi invece aveva sostenuto con decisione la necessità di una vita autentica e bollato anche il suicidio come retorica della morte. A me pare che il vivere autentico si identifichi con il non vivere più, soprattutto in quanto la vita non riesce a sfuggire alla dimensione inautentica della retorica. Se poi si pensa a quanto (come è stato più volte rilevato dalla critica) per Michelstaedter teoria e prassi fossero inscindibili, si può forse giungere nella prossimità estrema delle motivazioni effettive del suo suicidio: essere persuasi significa abbandonare del tutto la retorica; il suicidio è il tentativo di questo abbandono. In questo senso mi pare si possa condividere quel che scrive Gabriella Bianco, quando conclude il primo dei volumi che ha dedicato a Michelstaedter, che «solo la morte è l'autentico futuro»<sup>92</sup>.

Se questo è vero, dunque, l'alternativa non è tra la vita e la morte, ma tra due diverse facce della morte. Una morte autentica (quella del persuaso) e una morte inautentica (quella del rettorico, la morte che si muore continuamente consegnandosi alla relazione, alla dipendenza). L'uomo michelstaedteriano è in ogni caso di fronte alla morte: l'alternativa è tra morire continuando e morire non continuando più: «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 dissolu-

---

92 G. BIANCO, *La hermenéutica del devenir en Carlo Michelstaedter*, Buenos Aires, Torres Agüero Editor, 1993, p. 171 (la traduzione è mia). Tiziano Salari ha osservato che «per il filosofo goriziano è questa l'unica forma di persuasione che rimane all'uomo. Vita quale "rettorica", e cioè Morte, Morte quale persuasione e cioè Vita» (T. SALARI, *Sotto il vulcano. Studi su Leopardi e altro*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, p. 141).



zione totale della coscienza è piccola cosa. La prima è madre del continuo dolore della morte di sé, l'altra uccide senza dar dolore» (SV, p. 707).

Lo scacco è un portato della volontà. È perché *vuole* essere, perché rifiuta il nulla in forza di un atto volontaristico, che il persuaso Michelstaedter giunge alla morte. La salvezza è nelle sue mani, ma egli non sa coglierla. Guardasse con attenzione e 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. Ché, anzi, la volontà è sempre *volontà del nulla*, mai dell'essere.



## LA VITA, LA MORTE, LA SALUTE

«"Destinati", capisce? Destino è una bella parola – ci rifletta – una parola divina, una di quelle parole che un fanciullo deve comprendere; le parole divine sono fatte per i fanciulli, sono parole innocenti»

(G. BERNANOS, *Un delitto*)

L'occhio che vede la crescita del deserto non è il deserto, né gli appartiene. Michelstaedter appartiene al deserto. Il deserto è la terra in quanto luogo abitato dai mortali (cioè in quanto "luogo" del nichilismo). Michelstaedter, nella sua fedeltà al mare (nel mare il movimento delle onde sembra pur sempre ricompreso nell'immobilità del mare tutto intero; ragion per cui dell'onda possiamo ben predicare il divenire, il mutamento, ma del mare in quanto tale dobbiamo predicare l'essere, l'immobilità), maschera la propria essenziale prossimità alla terra, a quella terra come luogo che vede il sorgere e il tramontare così del sole come di ogni altra determinazione – ma che interpreta questo tragitto come un provenire dal nulla per ritornare nel nulla medesimo.

Sanare il dolore significa giocare una carta impossibile<sup>93</sup>, perché il suo esito è un ultimo presente accompagnato inevitabilmente dalla morte. Quella stessa morte che costituisce una delle fedi supreme degli abitanti dell'Occidente. I quali appunto per questo sono (o si credono) mortali, e ancora per questo agiscono (nei modi in cui si è soliti agire e darsi da fare, direbbe Michelstaedter) e affiancano alla loro fede nella morte (e nella nascita) l'altrettanto fondamentale fede nell'operare. E perciò si credono artefici del proprio cammino.

Michelstaedter rifiuta di disperdersi nell'operare senza senso della banalità quotidiana. Ma non per questo rinuncia a pensarsi come *artefice del proprio cammino*. Un cammino che lui vuole tutto qui ed ora (e in ogni istante) compiuto, immutabile, eterno. Ma proprio perché così lo *vuole*, lo intende come qualcosa che egli può, in quanto la vuole, conseguire. E

93 Maurizio Pistelli parla dell'«inattigibile mare della persuasione» (M. PISTELLI, *Carlo Michelstaedter. Poesia e ansia di assoluto*, Roma, Donzelli, 2009, p. 33).

conseguire qui significa: *agire* in modo che la retorica abbia a diventare persuasione (in modo che il divenire abbia a diventare immutabile).

Ma che ne è dell'eterno se lo si intende come qualcosa di fabbricato da noi? Che ne è dell'immutabile se la sua immutabilità è pensata come provocata dal nostro essenziale movimento? Possiamo essere *noi* ad immobilizzare l'immutabile? Ciò che in questo modo pretendiamo essere l'eterno e l'immutabile è in realtà un "tradimento" dell'autentico essere immutabile, di quell'unico che non attende i nostri (vani ed illusori: rettorici) sforzi per porsi come immutabile. Quell'uno che noi – tutt'al più – possiamo riconoscere, indicare, dimostrare. Certamente *non* costruire.

Ma chi, nel mondo occidentale, sa rifiutare di pensarsi come costruttore e artefice del proprio destino?

Se si presta ascolto al λόγος bisogna riconoscere che tutto è uno: οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστίν "Ἐν πάντα (Eraclito, fr. 50). Uno ed immutabile. Ma è appunto ciò che viene essenzialmente travisato nel pensiero, che pure è pensiero autentico, di Michelstaedter.

Mestre, ottobre 2009

## NOTA BIOGRAFICA

1887	<p>Carlo Raimondo Michelstaedter nasce a Gorizia il 3 giugno, quarto figlio di Alberto Michelstaedter ed Emma Luzzatto. Il cognome (che indica la provenienza più antica della famiglia: la città tedesca di Michelstadt) si trova scritto con grafie differenti: Michlstädter, Michelstädter, Michelstetter; infine Michelstaedter, che viene utilizzato nella maggior parte degli scritti che riguardano il filosofo. Carlo è l'ultimo di quattro fratelli: Gino (1877-1909); Elda (1879-1944); Paula (1885-1972). I Michelstaedter vivono in una casa che si affaccia su Piazza Grande (oggi Piazza della Vittoria).</p>
1897-1905	<p>Frequenta lo <i>Staatsgymnasium</i> di Gorizia, che si trovava nel palazzo Werdenberg, oggi sede della Biblioteca Statale Isontina, a pochi metri dalla casa dei Michelstaedter. Stringe amicizia con Enrico Mreule e Nino Paterlini, entrambi di un anno più giovani di lui. Nino morirà tragicamente nell'agosto 1923 nel corso di una cordata con Ervino Pocar.</p>
1904	<p>Partecipa, insieme a Nino e Rico, a uno dei primi scioperi studenteschi del Novecento, organizzato per protestare contro i metodi d'insegnamento di uno dei docenti.</p>
1905	<p>Sostenuti gli esami, consegue la maturità e dichiara l'intenzione di iscriversi alla facoltà di Legge.</p> <p>Si iscrive alla facoltà di Matematica dell'Università di Vienna. Nel mese di ottobre si reca però a Firenze, dove, all'inizio di dicembre, si iscrive alla facoltà di Lettere dell'Istituto di Studi Superiori. Durante il soggiorno fiorentino conosce Gaetano Chiavacci e Vladimiro Arango-Ruiz, che diverranno suoi grandi amici e, più tardi, i suoi editori.</p>

1906	<p>Nel mese di maggio conclude la stesura di una tesina dedicata a <i>Lessing e Baretti</i>. Durante l'inverno traduce i «Discorsi sulla prima decade di Tito Livio» di Machiavelli.</p>
1907	<p>Il 16 febbraio partecipa a Bologna, con la delegazione di studenti dell'Istituto di studi superiori, alla cerimonia funebre per Giosuè Carducci.</p> <p>Nel mese di marzo collabora e promuove il primo (e unico) numero di «<i>Gaudeamus Igitur</i>», un giornale studentesco nel quale pubblica diverse caricature.</p> <p>Nel mese di giugno scrive a Benedetto Croce, proponendosi come traduttore del <i>Mondo come volontà e rappresentazione</i> di Schopenhauer per i «Classici della filosofia moderna» che il filosofo all'epoca dirigeva per conto dell'Editore Laterza.</p> <p>A Firenze frequenta il musicista Giannotto Bastianelli, che gli fa conoscere la musica di Beethoven.</p> <p>Ha una relazione con Nadia Baraden, una donna di origine russa alla quale dà lezioni di italiano. Nadia avrà su di lui una forte influenza e si suiciderà nel mese di aprile dell'anno seguente, poco dopo la partenza di Carlo per Gorizia.</p>
1908	<p>Durante un soggiorno a Gorizia, riprende lo studio dell'ebraico per poter leggere i testi della tradizione ebraica e, in particolare, quelli della tradizione cabalistica.</p> <p>Nel mese di febbraio, dopo un breve soggiorno a Vicenza, presso la zia Irene Bassani, ritorna a Firenze.</p> <p>Durante l'estate soggiorna a Pirano in compagnia della sorella Paula e delle sorelle Nadia e Argia Cassini. A quest'ultima Carlo dedicherà le poesie «A Senia».</p>

1909	<p>Fa ritorno a Gorizia per procedere alla stesura della tesi di laurea, dedicata ai concetti di persuasione e retorica in Platone e Aristotele. A Gorizia frequenta assiduamente Enrico Mreule e Nino Paternolli, ai quali si ispirerà per i due protagonisti del <i>Dialogo della salute</i>, e il cugino Emilio Michelstaedter, al quale dedicherà l'opera.</p> <p>A febbraio muore a New York, forse suicida, il fratello di Carlo, Gino Michelstaedter, di dieci anni più vecchio di lui.</p> <p>Il 22 giugno conclude gli esami a Firenze e ritorna definitivamente a Gorizia.</p> <p>Nel mese di settembre inizia la stesura della tesi di laurea.</p> <p>Il 28 novembre Enrico Mreule parte per l'America del Sud. Prima della partenza, Carlo si fa consegnare da lui il suo revolver.</p>
1909-1910	<p>Disegna la tomba per il fratello Gino, le cui ceneri vennero riportate a Gorizia dagli Stati Uniti.</p>
1910	<p>Aiuta nello studio il cugino Emilio, il quale è stato costretto, per ragioni di salute, a lasciare la scuola.</p> <p>A maggio, in occasione del passaggio della cometa di Haley, scrive il <i>Dialogo tra la cometa e la Terra</i>.</p> <p>A settembre scrive un'accurata lettera alla madre e riprende la stesura della tesi di laurea.</p> <p>Nel mese di agosto è a Pirano insieme alla sorella Paula e ad Argia e Fulvia Cassini.</p> <p>Il 7 ottobre conclude la stesura del <i>Dialogo della salute</i>.</p> <p>Il 16 ottobre conclude la stesura delle <i>Appendici critiche alla Persuasione</i>. Si reca – così riferisce la sorella Paula – da Argia Cassini per ascoltare una sinfonia di Beethoven.</p>
17 ottobre 1910	<p>È il giorno del compleanno di Emma, la madre di Carlo. Dopo una breve visita di quest'ultima, e dopo aver chiesto al cugino Emilio, che si era recato da lui per copiare alcune parti della tesi, intorno alle due del pomeriggio, Carlo si toglie la vita con un colpo di pistola. Morirà la sera dello stesso giorno.</p>
1910-2010	<p>Carlo Michelstaedter riposa nel cimitero israelita di Valdirose, oggi in territorio sloveno.</p>





CARLO MICHELSTAEDTER  
IL DIALOGO DELLA SALUTE

Gorizia, 1910\*

---

\* Il *Dialogo*, la cui stesura era iniziata nel corso dell'inverno 1909-1910, venne concluso, verosimilmente, il 7 ottobre 1910, come si evince dalla data scritta a matita su un primo foglio bianco dell'opera. Solo tre giorni dopo Michelstaedter si sarebbe tolta la vita.



*Al mio Emilio\*  
in memoria delle nostre sere  
e a quanti giovani  
ancora  
non abbiano messo  
il loro Dio  
nella loro carriera*

---

\* Il cugino di Carlo, Emilio Michelstaedter (1892-1933).



I.

«Dio vi dia la salute»<sup>1</sup>, augurò il custode del cimitero ai due amici che uscivano.

Nino<sup>2</sup> protestò:

«Perché irridi vecchio al nostro stato mortale? Ben sai tu che a nulla ci giova la salute».

Il vecchio taceva e guardava le sue tombe.

«Pure» disse poi, crollando il capo «pure... Dio vi dia la salute».

I due amici uscirono e s'incamminarono in silenzio per la via deserta. Nino rompe il silenzio quasi continuando.

«Parlava in buona fede – eppure il suo augurio suona irrisorio».

RICO Tale in fatti suona a noi che non l'abbiamo la salute.

NINO Ma l'avessimo anche, non essa ci salverebbe dall'estremo passo che il vecchio ha in sua balia.

RICO No certo – ma è diverso per chi è sano e per chi è ammalato.

NINO E che importa a me più esser sano o ammalato se devo morire? O se pur c'è una differenza più mi sarà doloroso abbandonare questo mondo che a me sano sarà lieto, che abbandonare un luogo di tormento per cessare nell'incoscienza il dolore del male. Ché se la morte è il supremo dei mali è per la via degli altri mali ch'io potrò prepararmi a sopportarlo.

RICO Dici bene ma dimmi come si fa a sopportare il male? Forse che perché io lo sopporti esso diventa meno male di quanto fosse prima o come avviene?

NINO Certamente esso resta quale è, ma io non lo sento più come prima lo sentivo.

RICO Così dunque come il freddo è male quando il tuo corpo s'irrigidisce e il sangue non circola più e tu senti dolore a ogni estremità, ma se tu con la ginnastica e l'abitudine indurisci il corpo prima e quando ogni

---

1 Come ha osservato Antoine Parzy nel commento alla sua traduzione francese del *Dialogo*, la parola "salute" vale, nel testo, anche per "salvezza", e Michelstaedter oscilla continuamente tra l'uno e l'altro significato: «C'è qui un malinteso tra Nino e il guardiano, vale a dire tra la "salute" che il guardiano augura loro e l'interpretazione che ne fa Nino, giudicando indecente che gli si auguri una buona salute mentre si trova circondato da morti. Rico fornirà un'interpretazione trasversale di questa parola nelle righe seguenti» (cfr. C. MICHELSTAEDTER, *Le dialogue de la santé et autres textes*, traduit et présenté par Antoine Parzy, Paris-Tel Aviv, Éditions de l'Éclat, 2004, p. 175; la trad. ital. è mia).

2 Per la figura di Nino, Michelstaedter si ispirò all'amico Nino Paternolli (1888-1923). Per quella di Rico all'amico Enrico Mreule (1886-1933).

volta nel freddo tu non cerchi riparo ma cerchi col movimento di far circolare il sangue, tu potrai sopportar quello senza dolore e non ti sarà più un male<sup>3</sup>.

NINO Così appunto.

RICO E lo stesso si può dire del caldo, e delle privazioni, e della fatica, e dell'insonnia, e di tutte le altre cose simili.

NINO Certo.

RICO Ma dimmi se ciò che può esser male e può non esser male, può esser male per me e non esser male per te, e per me può esser male talvolta e talvolta no – lo possiamo chiamare male (per sé stesso) – così da esser male sempre e per ognuno, e da ammalare chi ne sia affetto?

NINO No certo.

RICO Ma chiameremo invece tristo e (*in sé*) ammalato colui cui è male ciò che per gli altri non è male, poiché con la sua presenza fa diventar male ciò che non è male.

NINO Così sembra anche a me.

RICO Vedi ora se come per il corpo sano le cose delle quali parlavamo non sono mali, ma per l'ammalato, non siano così anche tutte le altre cose per le quali gli uomini si dolgono come la solitudine, l'oscurità, la povertà, la cattiva opinione del prossimo e tutti i mali del corpo e il supremo male infine, la morte, per l'uomo tristo bensì mali, per l'uomo sano cose indifferenti?

NINO Io sono con te finché tu fai il parallelo fra le cose che il corpo sano sopporta e il corpo invalido fugge come a lui perniciose, e quelle cose del mondo esterno che se affliggono l'animo debole non toccano l'animo forte; e fin qui ben credo che la salvezza dell'uomo sia in quella *salute* che il vecchio ci augurava. –

## 2.

Ma ci son cose che distruggono la salute stessa del corpo e dell'anima, contro le quali né forza fisica vale né animo libero, cose che ti tolgono appunto questa libertà e questa forza e ti tengono debole e miserabile in lor balia.

Che ti valgono le membra pronte e sicure con lungo studio a ogni lavoro (*πόνος*) esercitate e indurite a sopportar gli insulti delle intem-

---

3 Cfr. SV, p. 749: «Riguardo alla sicurezza di fronte al freddo confronta lo spaccalegna che non soffre lavorando al freddo, e il borghese che si scalda con la legna comperata».

perie, se un accidente qualsiasi, se una malattia può rendertele per sempre e deboli e dolorose, e in brev'ora toglierti del tutto la vista e il godimento di questo caro mondo? Quale forza fisica o quale virtù ti potrà mai salvare dalla morte? No: val meglio coglier l'attimo che fugge, sani o malati, e fuggire con lui, quando che voglia il caso. –

RICO Bene! io ammiro come ciò che dici tu assomigli così a ciò ch'io vedo, che mentre parli parmi quasi parlar io per tua bocca: e come uno per ciò che con le mani o con l'orecchio avverte si fa più sicuro di ciò che appare all'occhio, così io trovo nelle tue parole la riprova di ciò ch'io ho sempre creduto capire pur non essendo sicuro del mio possesso. – Ma per Dio, ora che ho assaporato questa gioia io non ti lascerò finché non avrò vuota la coppa. Poiché che mi giova ch'esso sia in parte sicuro il mio possesso se non è in tutto? Per piccola che sia l'apertura ci sfugge il nostro comune possesso, ed io mi sento nuovamente vuoto ora e mi pare che quanto io t'ho detto, e quanto tu m'hai detto, sia tutto inutile perché non è tutto. Non senti anche tu questo?

NINO Sì anch'io lo sento. –

RICO In ciò che tu hai detto c'è pur sempre qualche cosa di diverso da quanto io dicevo; e io non posso a meno di sentir tutto quanto hai detto come contrario a me per quanto tu abbia detto cose simili a quanto io penso. Via! poniamo qui insieme tutto ciò che ci par giusto e cerchiamo di renderlo tutto identico, ché né io avrei più pace senza questo, ma mi sembrerebbe d'esser diverso da me stesso, anzi a me stesso contrario – né tu – com'io credo<sup>4</sup>.

NINO No di certo. – Ma io ho detto or ora ciò che mi sembra giusto (ἡκιστα - ἀλλ' ἄρτι εἴρηκα ἃ μοι δοκεῖ ὥστε οὐκ ἔχω ἃ λέγω) così che non ho che dire. Ἀλλὰ σὺ ὑφήγου. – Va' tu innanzi<sup>5</sup>.

---

4 La verità scaturisce (platonicamente) solo dal dialogo tra due amici che dialogano pacatamente tra loro (anzi, in qualche modo essa è il dialogo stesso).

5 Il testo greco è tradotto da quello italiano. C'è qui un'eco del finale del *Critone* platonico: «ΚΡ - Ἀλλὰ, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἔχω λέγειν. ΣΩ - Ἐὰ τοῖνυν, ὦ Κρίτων, καὶ πράττωμεν ταύτη ἐπειδὴ ταύτη ὁ θεὸς ὑφηγείται (CRITONE – Ma, o Socrate, non so più che dire. SOCRATE – E allora lascia andare, o Critone, e facciamo in questo modo, perché in questo modo il dio ci indica la via»; PLATONE, *Critone*, 54d8-e2; trad. ital. di G. Reale, in *Tutti gli scritti*, Milano, Rusconi, 1981, p. 64). Osserva Parzy nel suo commento che qui, come in altri dialoghi platonici (*Teeteto* 148 d 4; *Eutifrone* 278 c 4 e 288 c 6; *Gorgia* 455 b 4-5), «il verbo ὑφηγεῖν indica la capacità di aprire un cammino (*Gorgia*), o anche di scegliere la via giusta quando ci si trova dinanzi a un'alternativa, allorché i suoi termini siano partico-

3.

RICO Bene: tu hai parlato di accidenti, di malattie, come di mali reali, che per la loro presenza ammalano chi li ha per sano che fosse prima, e della morte come di male supremo che ci toglie non pur la salute ma insieme toglie ogni valore alla distinzione fra salute e malattia. – È così?

NINO Appunto.

RICO Ora dimmi: sai tu indicarmi la malattia cosa sia? Poiché se son mali bisogna bene che siano qualche cosa.

NINO Certamente: quali la tisi o la polmonite o il tifo...

RICO Bene – ma ognuna di queste che cos'è?

NINO Dicono che siano bacilli...

RICO Ma questi bacilli come sono essi dei *mali*, che cos'è il loro esser mali?

NINO Perché sono perniciosi all'uomo.

RICO Allora sono mali quando l'uomo li ha addosso?

NINO Certo.

RICO Ma quando non sono addosso all'uomo non sono né mali né beni.

NINO Di necessità.

RICO Allora nuovamente abbiamo bensì uomini ammalati, ma non abbiamo il Male. Ma dimmi, gli accidenti cosa sono?

NINO Sono dei mali

RICO Ma è forse l'accidente una cosa che sta per sé, o è una qualità di qualche cosa?

NINO No, ma è quando due cose si toccano così che una riesca pernicioso all'altra o il contatto pernicioso ad ambedue.

RICO Anche qui dunque abbiamo una o due vite guastate in modo da non poter più viver così come prima vivevano, ma il male non l'abbiamo. – E la morte infine, t'è mai accaduto d'imbatterti nella morte?

NINO Perché vuoi essere ingeneroso con me, e infierire contro il mio errore mentre io non v'insisto?

RICO Perdonami: non era questo nelle mie intenzioni – ma combattevo – forse con troppa acrimonia – contro l'errore appunto perché lo sentivo ormai staccato da te e vedevo invece come tu procedevi con me e a volte mi precorrevi nella direzione presa. –

NINO Lo credo volentieri. Ma prosegui.

RICO La morte dunque a sua volta ci si dissolve in mano, e crediamo parlar

---

larmente oscuri o dissimulati (*Eutidemo*)» (C. MICHELSTAEDTER, *Le dialogue de la santé*, op. cit., p. 177, trad. ital. mia).



della «Morte» quando parliamo di questa o quella cosa alla quale è tolto di continuare nel futuro così come era prima. Non mali che colpiscono uomini sani, ma uomini tristi e mortali che secondo la loro natura, s'ammalano e muoiono.

4.

NINO E sia pure; lasciamo la morte e il male – fantasmi inconsistenti. Ma per Dio, chi si sente gelare mani e piedi, non può mettere in dubbio che il freddo non sia un male certo; e per l'uomo che ha mezzi polmoni consunti, la buona tisi è la perfida invitta nemica; e colui che le persone amate e le sue cose care si sente per sempre strappare, e questi monti luminosi, e questo azzurro del cielo, e questi verdi piani, e questo mare scintillante vede impallidire e spegnersi nel tramonto che non ha aurora – quegli non si chiede la morte che sia e se sia un male anche per gli altri o un bene – ma questo solo sa che niente gli vale più della vita, perché niente può dargli ciò che il cessar della vita gli toglie.

RICO Tutto ciò è ben così come dici; ma da ciò quale massima trai per la vita?

NINO Quale massima? – Nessuna massima! quando ogni argomento è impotente davanti alla sorte che ci oltraggia – ma vivete e godete, che il tempo stringe, e l'ora s'avvicina che ogni cosa vi sarà tolta!

RICO Dunque pur sempre una massima! – Ti ricordi come hai combattuto l'augurio del buon vecchio prima giù nella valle fredda del cimitero? – Tu parlasti allora d'una vita visitata da tutti i mali che ci insegnasse a sopportar l'estremo male, la morte ineluttabile.

NINO È vero – mi sono contraddetto, ma... ma...

RICO Più a parole che in realtà. Difatti come prima così ancora ti ribelli all'inconcepibile passaggio dalla vita alla morte – ed è questa la giusta ribellione dell'uomo che vive. – Soltanto che nella valle senza sole adattavi secondo la tua fantasia la vita alla morte – ora che questa luminosa natura ha riaffermato in te i suoi diritti vitali, vuoi quasi col godimento esaurire la vita prima di morire. –

NINO Può ben esser così. –

5.

RICO Bene; è più giusta questa posizione per l'uomo. Noi abbiamo parlato del male e della morte, e non siamo giunti a dire cosa sono e perché siano da maledire, ma soltanto che ci tolgono il godimento delle cose

della vita. Per saper dunque il male temuto dagli uomini che sia, bisogna ben che vediamo che cos'è questo bene – che l'esserne privi è un male sì grave. – Dice il poeta che ogni uomo cerca morendo la fuggente luce<sup>6</sup>. Così tu prima girando lo sguardo amoroso intorno, hai parlato del dolore d'abbandonare tutto ciò. – Abbandonare? – è forse tuo tutto ciò?

NINO Mio no, secondo il diritto, ma mio più veramente.

RICO Come questo ? forse così che s'io ne tolgo un pezzo non sei più quello che eri? –

NINO – No certamente... È mio perché lo vedo e mi rallegro. –

RICO Se l'hai visto e ti sei rallegrato – che ti toglie più lo spegnersi della luce?

NINO Mi toglie di vederlo ancora.

RICO Allora quanto vedesti in passato non t'è mai bastato<sup>7</sup>.

NINO No certamente – ma è sempre come fosse una cosa nuova.

RICO Né quanto ora vedi ti basta?

NINO No. – Ma ho sempre desiderio di vederlo ancora.

RICO E credi che in futuro lo potrai mai contemplare a sazietà? –

NINO Credo che la cosa non potrà mai esser diversa da quale è ora.

RICO Bene dunque dice l'Ecclesiaste: «l'occhio non s'è mai sazio di vedere»<sup>8</sup>. Che hai dal più guardare se per quanto guardi non puoi mai dire: *ho visto*? E similmente le *cose* che tu dici tue come sono tue? –

NINO Sono mie perché nessuno me le può prendere. –

RICO Tue allora come sarebbe tuo un campo se lo avessi?

NINO Così. –

RICO Pure il campo è tuo anche quando tu non lo tieni. –

NINO Ma lo tengo di diritto, lo tengo perché posso farne quello che voglio mentre gli altri non lo possono fare.

RICO Allora tuo non è il campo, ma tuo è il diritto di fare di lui quello che

---

6 Michelstaedter si riferisce qui ai vv. 119 sgg. dei *Sepolcri* di Ugo Foscolo: «Rapina gli amici una favilla al Sole / a illuminar la sotterranea notte / perché gli occhi dell'uom cercan morendo / il Sole; e tutti l'ultimo sospiro / mandano i petti alla fuggente luce».

7 Nel *Dialogo tra Diogene e Napoleone*: «DIOGENE – Così dunque l'impero del globo ti sarebbe valso solo come speranza a un più vasto impero. NAPOLEONE – Certo – era indegna di me ogni sosta» (DS, p. 109).

8 Cfr. *Ecclesiaste*, I, 8: «Tutte le parole si esauriscono / e nessuno è in grado di esprimersi a fondo. / Non si sazia l'occhio di guardare / né l'orecchio è mai sazio di udire» (trad. ital. in *La Bibbia*, Nuova versione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2009, p. 1343). In PR, p. 8, Michelstaedter cita l'ultimo versetto di questo passo.

più ti piace – cioè la sicurezza che altri non può farlo in vece tua e impedire te dal farlo. – Ma tu solo puoi coltivarlo e trarne i frutti che ti sono utili! – Il campo ti rappresenta la sicurezza di questi frutti nel futuro.

NINO Appunto. – E i frutti sono miei.

RICO Tuoi come ogni altra cosa che altri non ti possa prendere: per la sicurezza che altri non ti torrà d'usarne.

NINO Certo. –

RICO Ma ora – ammettiamo che tu viva nel paese dell'abbondanza – dove il peso delle frutta schianta i rami degli alberi, dove purché tu allunghi le braccia ed il pasto delizioso è pronto; e la terra è così ricca e il sole così generoso, che ogni cosa germoglia da sé senza la fatica dell'uomo; dove le bestie s'adagiano ai piedi dell'uomo perché questi ne faccia quanto più gli aggrada, – dove gli uomini vivono in continuo riposo godendo l'uno dell'altro e godendo ognuno della natura, senza leggi che limitino a ognuno il suo diritto, poiché la terra largisce a ognuno più di quanto gli occorra senza chieder niente. Dimmi non prenderesti ogni tua cosa con lo stesso piacere dalle mani prodighe della natura che dalle avere mani della legge umana?

NINO Certo con più piacere.

RICO Poiché la ricchezza della natura ti darebbe ben più valida sicurezza pel futuro che la legge degli uomini.

NINO Certamente.

RICO Epperò in quel beato paese ti diresti più ricco che qui, e più cose sarebbero tue. –

NINO Senza dubbio. –

RICO Dunque la questione del diritto non ci determina la proprietà<sup>9</sup> che in riguardo alla sicurezza verso gli altri uomini. – Quando di questa non abbiamo più bisogno anche il diritto perde ogni significato. – Come è dunque tua una cosa tua, se prescindiamo da ciò? Che ti serve che essa sia tua? che te ne fai?

NINO È mia perché essa stessa mi rappresenta in sé la sicurezza di poter o mangiandone soddisfare la mia fame, o usandone in altro modo provvedere in futuro ai miei bisogni. –

---

9 Ha osservato Parzy nel suo commento che il timore di Rico è quello che «ciascuno lasci il dialogo portando con sé il proprio sapere come un bagaglio inutile e senza che la propria vita sia cambiata. Michelstaedter giocherà, nel corso del dialogo, sull'ambiguità della "proprietà", che compete ugualmente all'essere (la proprietà di un corpo) quanto all'avere (la proprietà privata)» (C. MICHELSTAEDTER, *Le dialogue de la santé*, op. cit., p. 176, trad. ital. mia).

RICO E se usatone una volta la cosa non ti serve più, ci tieni ancora a dir che è tua?

NINO No certamente.

RICO Dunque è tuo ciò che t'è caro e t'è caro ciò che potrà in futuro soddisfare un tuo bisogno.

NINO Precisamente.

RICO Tuo è ciò di cui non puoi fare a meno. Ma 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 sussistere senza di loro. – E le persone care non forse allo stesso modo ti sono necessarie e tu sei necessario a loro, ma il vostro amore non c'è chi lo possa saziare – né baci, né amplessi, né quante altre dimostrazioni l'amore inventi vi possono compenetrare più l'uno dell'altro?<sup>10</sup> Ma sempre vi tiene un eguale bisogno vicendevole. –

Così ogni cosa è nostra solo perché ne abbiamo bisogno, solo perché ne usiamo – e mai *abbiamo* usato così delle cose della vita da non desiderare alcuna cosa, ma d'*aver la nostra vita in noi*. – Perché non possediamo mai la nostra vita, l'aspettiamo dal futuro, la cerchiamo dalle cose che ci sono care perché «contengono per noi il futuro», per essere anche in futuro vuoti in ogni presente e volgerci ancora avidamente alle cose care per soddisfare la fame insaziabile e mancare sempre di tutto. – Finché la morte togliendoci da questo gioco crudele, non so cosa ci tolga – se nulla abbiamo. – Per noi la morte è come un ladro che spogli un uomo ignudo. –

## 6.

NINO La vita ci toglie: questo che tu dici crudele gioco, questo è la cara la dolce vita: Mancar di tutto sì e tutto desiderare – questa è la vita. Che se non ci volgessimo al futuro, ma avessimo tutto nel presente

---

10 Cfr. PR, pp. 8-9: «Né se l'uomo cerchi rifugio presso alla persona ch'egli ama – egli potrà saziar la sua fame: non baci, non amplessi o quante altre dimostrazioni l'amore inventi li potranno compenetrare l'uno dell'altro: ma saranno sempre due, e ognuno solo e diverso di fronte all'altro. →». Si confronti la descrizione dell'insaziabilità dell'amore contenuta nel *De rerum natura* di Lucrezio (libro IV, vv. 1073-1120). Scrive Lucrezio che «dentro l'amore Venere illude gli amanti, / e non riescono a saziare il corpo guardando quel corpo da presso, / né con le mani possono raschiare via alcuna cosa dalle tenere membra, / mentre vagano indeterminati per tutto il corpo» (vv. 1101-1104; trad. ital., con testo originale a fronte, di G. Milanese, Milano, Mondadori, 2007, p. 315).

– appunto non vivremmo più. La vita sotto qualunque forma, come anche sia, a prezzo di qualunque dolore «*si vive volentieri*».

RICO Si vive volentieri cioè si vuol viverla – come l’acqua vuole il basso, e senza alcuna forma casca, scorre, filtra, purché scenda – e dove s’arresta, e quando, così che senza impedimento abbia abbastanza della discesa?<sup>11</sup>

NINO Ma purché scenda gode.

RICO Ma in ogni punto della sua discesa tu la puoi immaginare ferma con un infinito desiderio del più basso<sup>12</sup>. – Dove allora la soddisfazione?

NINO *Ma lo scendere stesso è dolce in ogni istante, come m’è dolce veder la natura anche se non mi so mai saziar di vederla, e m’è dolce il cibo, anche se in breve riavrò fame. E questo è la soddisfazione. Ben ci sono i piaceri ma è l’ingiustizia, è il dolore ciò che ci tien lontano, la morte ecc.*

*Perciò moltiplicane finché c’è tempo.* –

RICO Hai mai visto un bue beccar grano o un gallo ruminar fieno?<sup>13</sup>

NINO No davvero.

RICO E come mai?

---

11 Nel capitolo 18 dei *Supplementi al Mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer spiega che la volontà «è un impulso così selvaggio, così violento, come la forza che si manifesta nel precipitare di una cascata; anzi, come sappiamo, nel più profondo della sua essenza, è identico ad essa» (trad. ital. cit.). Nel § 23 del *Mondo*, inoltre, «l’impeto potente, inarrestabile con cui le acque precipitano verso il basso» è uno degli esempi che il filosofo propone allo scopo di giustificare la tesi secondo cui la volontà costituisce il nocciolo profondo della natura nella sua interezza, e non solo dell’essere umano.

12 Michelstaedter riecheggia qui la figura con la quale si apre *La persuasione e la rettorica* (cfr. PR, pp. 7-8), dove il peso è descritto come «fame del più basso». Osserva Parzy nel suo commento che, nell’uno e nell’altro caso, non abbiamo a che fare con *metafore*, ma con *esemplari* di una medesima realtà, «poiché tutti gli esseri del cosmo sono sottomessi al medesimo regime» (C. MICHELSTAEDTER, *Le dialogue de la santé*, op. cit., p. 178) che li condanna a inseguire vanamente nel futuro ciò che essi non sono nel presente. La persuasione, invece, non ha bisogno del futuro e consiste in un eterno presente che a Parzy ricorda il paradosso di Achille e la tartaruga enunciato da Zenone di Elea, nel quale «Achille, come ha detto Valéry, è crocifisso a un istante eterno; situazione assurda, ma la cui assurdità non fa che sottolineare quella non minore di una velocità – di una passione per l’esistenza – che non si concepisce tanto quanto si continua ancora e sempre» (ivi, pp. 178-179).

13 Cfr. PR, p. 17: «Un bue non becca mai grano ma ruminava sempre fieno, né del fieno si prende mai un’indigestione: così lo *guida il piacere*. Il grano non gli piace, il fieno invece gli è dolce, ma gli è dolce finché gli conviene, e conveniente gli è ciò che gli piace finché gli piace».

NINO Ma nemmeno lo potrebbero. –

RICO E se lo potessero?

NINO Non lo farebbero in ogni modo – perché al gallo piace il grano – al bue il fieno. –

RICO Hai mai visto un bue fare un'indigestione di fieno?

NINO No.

RICO E come lo sa?

NINO Ma ne prende tanto quanto non gli possa far male.

RICO Resta sempre quello che hai detto: vuol dire che lo prende perché gli piace.

NINO Sì.

RICO Allora è forza dire che gli *piace* fin tanto che non gli fa male.

NINO Sì.

RICO E se ne va via con la fame?

NINO No. –

RICO Dunque gli piace quello appunto che è fatto pel suo corpo e tanto quanto. E quando corre, salta, va a bere al ruscello, insegue un altro animale, o dorme, o si prende la femmina e ne usa, credi che tutto ciò gli sia dolce, piacevole, o che gli sia di peso?

NINO Credo che se non gli fosse piacevole non lo farebbe. –

RICO Ma anche ognuna di queste cose gli è un *piacere* ?

NINO Appunto.

RICO Ed è perciò che una bestia libera non corre mai fino a perder le forze, né s'indebolisce nella pigrizia, né scoppia per troppo bere, né muore di sete, né si riduce all'impotenza per l'astensione dal giacere, né s'esaurisce nell'abuso, né insegue e ammazza tutti gli animali che incontra, né si lascia venire a mancar il cibo; ma il *piacere* le insegna ogni cosa con mirabile esattezza e quando e fin dove sia da fare. –

NINO È ben per questo ch'io dicevo le lodi del piacere. –

## 7.

RICO E lodi gli si convengono, poiché è onnisciente e onnipotente come un *dio*. – Non ti par cosa degna della nostra meraviglia questa sua sapienza e questa onnipotenza, e degna che vediamo – a rischio di parere anche irriverenti – con quali mezzi egli viene a conoscere le vie segrete nel futuro d'ogni vivente, con quali egli avvia ogni fedele irresistibilmente?

NINO Certo tale mi pare. –

RICO Io credo che egli abbia a mano ogni disposizione del corpo e tutta la

varietà delle cose. E benevolo al corpo, egli metta nelle cose che gli sono utili una luce, e la faccia brillare fin quando la cosa è utile – e poi la spenga così che la cosa resti oscura all'animale che se n'è n'è sazio<sup>14</sup>. In quella luce brilla tutto il futuro dell'animale: nel mangiare la possibilità del bere e d'inseguire un altro animale, e del giacere; e nell'inseguire un animale in corsa la possibilità del mangiare e del bere ecc. Vi brilla così ch'egli crede poterle soddisfare tutto a un tratto. Ma il dio sapiente spegne la luce quando l'abuso toglierebbe l'uso, e fugge. L'animale così sazio solo in parte si volge dove gli appaia un'altra luce – che il dio benevolo gli accenda – e quando vede questa, vi contende con tutta la sua violenza, finché ancora la luce si spegne per rinascere in un altro posto<sup>15</sup>.

Per tal modo, prendendo la forza di tutti gli altri bisogni dell'individuo, suadendo ogni volta con argomenti della sua stessa vita, il saggio dio lo conduce attraverso all'oscurità delle cose con la sua scia luminosa, perché egli possa *continuare*.

Così l'animale ogni volta vede la cosa come *sua*, e vi si slancia per saziar tutta la sua fame o (riprendendo l'esempio dell'acqua) per cadere tutto – invece non sazia che la fame in rapporto a quella cosa – ma gode nella proprietà dell'atto tutto se stesso.

<sup>16</sup> Ἀνθρώπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτει ἑαυτῷ<sup>16</sup>. Egli s'aggira bene nell'oscurità, ma gode via via della propria luce – per opera del saggio e benevolo *Iddio*.

Poiché senza il piacer qual più ci alletta  
vita mortale o qual poter sovrano  
senza cui più non è degna d'invidia  
pur la vita d'un dio?

Simonide, 117<sup>17</sup>

14 Campailla, nel commento all'edizione critica del *Dialogo della salute*, informa che il passo che va dall'inizio dell'intervento di Rico sino a questo punto, «sull'autografo è cancellato, evidentemente per una svista o per un primo ripensamento» (DS, p. 136).

15 Cfr. PR, p. 17: «Per questo ogni animale viene determinatamente in contatto con le cose del suo amore determinato, e mentre queste sono per lui nel futuro, egli non vede tutta l'opera che il dio ha fatto».

16 «L'uomo accende a sé stesso una luce nella notte» (ERACLITO, fr. 26; trad. ital. in ID., *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, Milano, Valla / Mondadori, 1987<sup>2</sup>, p.17. Michelstaedter lo legge nei *Fragmenta philosophorum graecorum* del Mullach, Parigi, 1860, dove è riprodotto con il numero 75). Lo stesso frammento viene citato anche in PR, p. 20.

17 Michelstaedter cita questo frammento (584 Loeb), nell'originale greco, in PR,

NINO Μὰ τὸν Δία!<sup>18</sup> Rico. Tu hai fatto l'apologia ch'io non sapevo e avrei voluto fare. Invochiamo dunque il nome del dio e sacrificiamo ai suoi altari! Che c'importa dell'oscurità, purché il dio ci largisca i suoi favori.

RICO Εὐφήμεί!<sup>19</sup> Male inauguri il rito, κακῶς δὴ κατάρχει<sup>20</sup>. Il primo articolo della sua fede è questo: «Non m'invocare!».

NINO Non ti capisco più.

RICO.

È il piacere un dio pudico,  
fugge da chi l'invocò;  
ai piaceri egli è nemico,  
fugge da chi lo cercò.

Egli ama quei che non lo invoca,  
egli ama quei che non lo sa;  
e dona la sua luce fioca  
a chi per altra luce va. –

Chi lo cerca non lo trova,  
chi lo trova non lo sa;  
il suo nome mette a prova  
questa fiacca umanità. –

È il piacere l'Iddio pudico  
Ch'ama quello che non lo sa:  
se lo cerchi se' già mendico,  
t'ha già vinto l'oscurità.<sup>21</sup> –

NINO Tu canti enigmi – io non ti intendo più.

RICO Perdona! Io stavo recitando il vangelo del dio.

NINO Ben vedo che son profano.

---

p. 63. Lo stesso frammento viene citato da Enrico Mreule in una lettera a Carlo dell'aprile 1909 (cfr. S. CAMPAILLA [a cura di], *Lettere a Carlo*, in ID. [a cura di], *Dialoghi intorno a Michelstaedter*, Gorizia, Biblioteca Statale Isontina, 1988, p. 26).

18 Per Giove!

19 Silenzio!

20 La traduzione è fornita dalle parole immediatamente precedenti. Parzy osserva che ridondanze come questa sembrano alludere a Platone, in particolare a *Protagora* 351e (cfr. C. MICHELSTAEDTER, *Le dialogue de la santé*, op. cit., p. 179).

21 Cfr. anche *Poesie*, p. 77.



RICO Non sei profano, poiché meglio l'onora chi vive secondo il suo vangelo senza saperlo. –

NINO Ad ogni modo ora mi devi una spiegazione. – Non mi respingere. –

8.

RICO Bene, procurerò di dirlo quanto più posso in breve. – La volontà apparisce nel mondo sempre come volontà di cose determinate. Il complesso di volontà di cose determinate è una vita organica. L'organismo si determina via via in rapporto alle diverse cose – ma ad ogni determinazione inerisce il senso ch'essa avviene non per sé, ma in quanto è necessaria alla continuazione dell'organismo. Questo è il sapore dolce che ha ogni cosa della vita – ed è la voce di tutte le altre cose verso le quali l'organismo si determinerà in futuro. In quanto una cosa è piacevole, tutta la persona vi è *in atto*. – E come contende alla cosa come *sua*, così ne ritrae l'illusione dell'individualità. Ciò che a me piace, ciò che m'è utile: questa è la mia coscienza: questa è la mia realtà. Così la realtà *ὀνομάζειν καθ' ἡδονῆν ἐκάστου*<sup>22</sup> (è detta secondo il piacere d'ogni singolo).

Mentre a chi la riguarda dal di fuori, la volontà determinata nei suoi centri diversi appare nella sua correlatività variare come quando l'incenso si mescola con l'incenso, *ἀλλοιοῦται ὅκωσπερ ὀπότεν συμμιγῆ θυσάματα θυσάμασι* (Eraclito)<sup>23</sup>. Ogni individuo *ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτει εἰσὶν* (Eraclito)<sup>24</sup>, nella notte accende a sé un lume. –

Ogni *individualità*, che vuole essere, e diviene invece nel tempo, è *attuale* in ogni istante con tutta la sua volontà (il piacere e il dolore esauriscono la vita: *ἡδονῆ ὁ κόσμος κοσμεῖται καὶ τῆ λύπη*<sup>25</sup>).

---

22 La citazione è ricavata dal fr. 67 di Eraclito (87 nell'edizione Mullach): «Il divino è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame: e si muta come il fuoco quando unito agli aromi prende il nome del piacere che a ciascuno è proprio» (trad. ital. in ERACLITO, *I frammenti e le testimonianze*, op. cit., p.19). Lo stesso passo viene citato da Michelstaedter anche in PR, p. 20. Si osservi che Michelstaedter sostituisce a *ὁ θεός* (il dio, il divino) del testo eracliteo “la realtà”: la “realtà” è il “dio” (del piacere, s'intende) che impedisce qualsiasi permanenza nel flusso del divenire.

23 Anche queste parole appartengono al fr. 67 di Eraclito (Mullach, 87) e sono proposte da Michelstaedter anche in PR, p. 13.

24 Il passo in greco (che era già stato citato da Michelstaedter poco sopra) è tradotto dalle parole che seguono. La ripetizione segnala l'importanza che Michelstaedter assegna a questo tema.

25 Il cosmo è ordinato al piacere e al dolore. Ciò significa che vita e mondo, coscienza

Ogni atto *le dice: tu sei.* –

Ma se gli atti non hanno più per l'individualità questo significato, se ognuno ha perduto *sapere* – *essa sente la morte* – *in ogni istante della vita* – poiché le manca il continuo mormorio delle cose che le dicono: *tu sei.* –

Infatti essa è *meno*, se l'esistenza nel mondo non si misura altrimenti che per l'estensione nel tempo e nello spazio. Poiché non più ora per lei cose varie e lontane in vario modo contengono promesse per un futuro lontano, così che ognuna per l'altra si determini o dall'altra sia determinata – ma l'organismo è sciolto e spostato: la vita è disorganizzata. *Ha perduto la salute.* È ben perciò che nella salute sta tutto il piacere, *ἔν ὑγιείᾳ πάντα ἡδονή.* Ed è perciò che dice Simonide:

Né bene alcuno ci viene dal sapere  
Se la salute veneranda manchi.

Ed ora intendi meglio il seguito:

Poiché senza il piacer qual più ci alletta  
vita mortale o qual poter sovrano,  
senza cui più non è degna d'invidia  
pur la vita d'un dio?<sup>26</sup>

Chi ha perduto il sapore delle cose è malato, il malato ha perduto il sapore d'ogni cosa – poiché sapore altro non è che il senso dell'utilità della *cosa* alla salute. E come s'egli *già fosse*, non più vuole le cose ma vuole il *sapere* che non ha più, mettendosi e rimettendosi nelle posizioni saporite conosciute lui prima, o che agli altri prodighe di piacere egli venga a conoscere. –

---

za e realtà sono il medesimo: «*La stessa cosa è il mio vivere e il mondo che vivo*». (PR, p. 20). Osserva Parzy, a questo proposito, che «l'utilizzo del verbo *κοσμεῖν*, che significa tanto dare un ordine quanto ordinare o comandare, ha come effetto la saldatura, molto eraclitea, tra cosmologia ed etica» (C. MICHELSTAEDTER, *Le dialogue de la santé*, op. cit., p. 181, trad. ital. mia).

- 26 Michelstaedter cita nuovamente il frammento 117 di Simonide, combinando due diverse fonti: i primi due versi provengono da *Contro i matematici* di Sesto Empirico (cfr. SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, trad. ital. di A. Russo, Bari, Laterza, 1972); i quattro seguenti da *I sofisti a banchetto* (cfr. ATENEO DI NAUCRATI, *I deipnosofisti. I dotti a banchetto*, a cura di L. Canfora, Roma, Salerno Editrice, 2001, 4 voll.). Anche in questo caso, come in molti altri, Michelstaedter privilegia la capacità di produrre senso alla fedeltà filologica ai testi.

Egli è come colui che vuol veder l'ombra del proprio *profilo* – che volgendosi la distrugge<sup>27</sup>. –

Già dunque quando si parla comunemente «dei piaceri» come di posizioni determinate che danno piacere, siamo oramai nella posizione ammalata: e andiamo a cercare il piacere per *sé*, a sfruttare la nostra *posizione verso una cosa* per avere un sapore che in quanto lo andiamo a cercare non lo abbiamo più.

*Vogliamo goder due volte di noi*: non più «godo – perché *sono*» – ma «*son io che godo*», e in realtà non godiamo più<sup>28</sup>.

9.

NINO Ma allora ha vantaggio chi è illuso su chi non è più illuso. – Le persone che attribuiscono valore a quelle stesse cose che tu prima dicevi non aver valore. –

RICO Ben lo credo con te che il non illuso ha più valore dell'illuso. – Ma dimmi chi è che non è illuso affatto?

NINO Quello che non dà più valore alla vita.

RICO Alla vita degli altri o alla propria?

NINO Né a quella né a questa.

RICO In ogni modo dunque non dà valore nemmeno alla propria? –

NINO No.

RICO Mi sai indicare un vivente che non dà valore alla propria vita ?

NINO Non saprei,

RICO E bene non sai – poiché non dar valore è identico a «non volere». – Ogni vivente qualche cosa domanda, o è in lui qualche cosa che domanda – anche soltanto le parti del corpo disorganizzato. – *Chiunque domanda qualche cosa alla vita per quel tanto è illuso*: e non c'è *vivente* che non domandi. Poiché dimmi, il tuo uomo superiore alle illusioni come passa il tempo?

NINO Gode quanto sa e può.

RICO Se il piacere l'abbiamo definito come il contender ciò che contiene per l'organismo la promessa del futuro, e questo tu consideri come

---

27 Cfr. PR, p. 63: «Io sto recitando litanie – ma questo non può cambiar niente alla cosa: certo è che nel punto che uno si *volge a guardar il proprio profilo nell'ombra, lo distrugge*. Così l'uomo per volgersi al *sapere*, che è la persona, la coscienza attuale dell'onesta volontà della persuasione, distrugge questa per sempre».

28 Sergio Campailla segnala che «di seguito, in fondo alla pagina, Michelstaedter ha scritto le seguenti parole, come appunti da sviluppare: “Conseguenze!! (sufficienza) sicurezza →» (DS, p. 137).

illusione indegna – non so come possa godere lui che mangiando non gioisce della futura forza delle membra, e le membra non lavorano per la bocca, ed ha così anche le altre parti in egual modo dimentiche l'una dell'altra.

NINO Ma ognuna gode per sé, il sapore buono delle cose pel sapore stesso.

RICO Dunque non vive lui, ma vive in lui la voce d'ogni singola parte: la sua coscienza – se riguardiamo anche solo al corpo – non è più la coscienza d'un corpo, ma è disgregata e ridotta alle singole parti – se pur ci teniamo fermi a quanto abbiamo più volte stabilito, che al di fuori del piacere nessuna cosa ha valore per noi. – Che dunque tutta la coscienza dei valori non è altro che il piacere stesso.

NINO Sia pure, poiché certamente se non è piacevole non c'è cosa che valga. Che ci giova privarci di ciò che comunque ci possa far piacere? È la conoscenza del perpetuo fluir delle cose che c'insegna a fruire delle cose nell'attimo che non ritorna.

Quant'è bella giovinezza,  
che si fugge tuttavia!  
chi vuoi esser lieto, sia:  
del doman non c'è certezza<sup>29</sup>.

A me pare che se pur la vuoi chiamare illusione, val meglio questa lieta e obliosa ch'ogni altra che fingendo una saggia cospirazione a un valore più alto – delude via via la tua aspettativa, traendoti pur sempre attraverso un duro cammino illuminato da poche gioie all'annientamento finale. – L'uomo liberato per la sua conoscenza da ogni illusione di valori immaginari, saprà trar lieta la vita godendo per quanto dalla natura delle cose gli è consentito.

RICO È giusto quanto dici – ma pur vediamo questa natura delle cose se più conceda di piacere a chi, con questo furbo calcolo, voglia prenderle di più di quanto essa è solita a dare. – E considera allora un corpo che volgarmente lavora e nel lavoro sente il lieto gioco d'ogni sua parte, e se gli nasce l'appetito, dell'appetito stesso gode in previsione della prossima soddisfazione; e che mangiando sente che il cibo gli è buono – e ne gode il dolce sapore che promette la continuazione e così di tutti gli atti che compie sente che ognuno è buono per lui poiché in ognuno è il *piacere che prevede e preoccupa il futuro* in giusto ritmo,

---

29 LORENZO DE' MEDICI, *Trionfo di Bacco e Arianna*, vv. 1-4.

– così ch'egli non abbia a preoccuparsene con cura penosa. Un tema musicale nelle sue giuste variazioni. –

NINO Lo considero – e mi sembra pur sempre cosa sconsolata poiché non giunge a ciò che vorrebbe – e la consolazione appartiene al suo essere illuso. – Ma proseguì.

RICO Mettiamolo ora in contrattempo o in fuga, precipitando il ritmo in caccia cosciente dei piaceri – secondo che tu dici.

NINO Mettiamolo.

RICO Ora la bocca non lavora più per il corpo ma lavora per sé, l'occhio non considera più le cose vicine e distanti a difesa del corpo, ma si dà alla pazza gioia per il proprio gusto, così l'orecchio, così il tatto, le membra a loro volta rifiutano la fatica, e ognuna per quanto sa e può ricerca e moltiplica quelle cose che le facevano piacere prima nel servizio del corpo – ora che hanno fatto sciopero – e ognuna le ricerca per sé. – Ma avviene uno strano fatto: *quella dolcezza* che c'era prima non c'è più poiché apparteneva al corpo e alla sua continuazione: ognuna delle parti prova delle amare delusioni che minacciano di guastarle la festa. La bocca trova che il pane e la carne sono ben insipide e volgari e si mette a studiare sfruttando le proprie esperienze fatte nel duro tempo del servaggio; va a cercare il dolce per sé e il salato, e l'allegante per sé, e non si sazia di zucchero e di cose piccanti e di vini, quando anche questo le diventa in breve stupido, e lo zucchero la intorpidisce, le cose piccanti la bruciano, i vini e le sorbe la allegano. Crea delle geniali fantasie delle più ardite unioni – ma non trova mai quella che la soddisfi, le dà la gioia solo la prospettiva d'averla, quando la consuma lavora invano di lingua e di denti a sciogliere e impossessarsi del sapore – tutto inutile, il sapore se ne scende giù nello stomaco nemico con la cosa saporosa e bisogna prenderne dell'altra... Così l'occhio medita tutte le varietà di colori vivaci, di luce, d'ombre, ma nessuna è quella che lo sazi – ché il saziarsi dell'occhio sarebbe non più vedere. E così ogni altra parte secondo il suo potere mette in moto tutte le più abili macchine di godimento – invano. Ognuna rinnova a sua volta ciò che il corpo ha fatto per sé – e il piacere sfugge pur sempre: la sua legge non muta. – Ma la fame insaziata perdura pur sempre: e la sua legge è il godimento: e ancora le singole parti si disgregano nei loro elementi chimici più piccoli più piccoli: che ognuno vuoi viver per sé. L'individualità si dissolve infinitamente: e infinitamente fugge il piacere. – Se la coscienza del corpo rifletteva un dato tempo e una determinata varietà di cose, ora siamo giunti come tu dici all'attimo e al punto

nello spazio. – Non è più innanzi a noi una determinata forma ma un fluire d’atomi. –

NINO Ma tu parli per metafora. In realtà noi vedremmo sempre un corpo.

RICO Ah no! Ciò che appariva all’occhio e occupava un dato spazio, non era altro che un nucleo di disposizioni organizzate. La mala cupidine della vita gli ha fatto perdere ogni consistenza: φιλοψυχία παντοία γέγρονε πρὸς τὸν βίον<sup>30</sup>. Il corpo se consiste per la coesione delle molecole, perduta la *solidità* si *versa* liquido sulla superficie del suolo e filtra in ogni fessura, più e più basso purché scenda ogni goccia per sé. Noi diciamo del gaudente che è un uomo senza *solidità*; i nostri padri dicevano che *liquescit voluptate*<sup>31</sup>. Non più né un tema con variazioni né una fuga, ma quasi musica di Strauss. – Ma perché scenda non però s’è mai soddisfatto – ché mai non sarà tanto disceso che non gli resti infinita la volontà di scendere: – il destino si prende pur sempre gioco di lui. –

## 10.

NINO Pure io mi meraviglio come in questa dissoluzione gli uomini comuni pur persistano tali quali noi li vediamo e qui e altrove.

RICO Ma certo non ti fa meraviglia il legno d’un albero tagliato.

NINO No, ma questo che toglie? – l’albero tagliato è morto come albero e il suo legno mi serve<sup>32</sup>.

RICO E così ti servono anche gli uomini che mi getti in faccia. –

NINO Ma quelli sono sempre uomini e vivi, l’albero è morto, non è più albero.

RICO E il legno è vivo o è morto?

NINO Sarà vivo perché pesa, perché occupa uno spazio per quel tanto che esiste, ma non trae più la linfa dalle radici per portarla alle fronde, né del respiro di queste avviva le radici – in somma non è più un albero. –

---

30 «La brama di vivere assume ogni forma protesa alla vita», traduce Sergio Campailla. La stessa espressione compare in PR, p. 11. Φιλοψυχία è parola platonica: cfr. ad esempio *Apologia di Socrate*, 37c; *Gorgia*, 512e; *Leggi*, 944e. In Michelstaedter essa designa l’amore inteso come attaccamento alla vita, e perciò, come suggerisce una nota della *Persuasione*, la «viltà» (PR, p. 17, nota 1).

31 Alla lettera: “illiquidisce” dal piacere.

32 Cfr. PR, pp. 127-128: «Gli uomini che vogliono aver molta legna, non tagliano dalla radice gli alberi forti (come le querce), ma si tengono caro l’albero che per loro è una fonte di ricchezza. Non lo ammazzano ma tanto lo tengono in vita quanto basti perché non muoia e nel modo come possa produrre più legna».

- RICO Ebbene, questi son uomini come quel tronco reciso è un albero vivo. Corpi sono che noi vediamo e si muovono e gestiscono – non uomini<sup>33</sup>. –
- NINO Ma tu ne avevi disgregato il corpo perché dedito al piacere, ed ora glielo ridoni. – E pur sono dediti al piacere.
- RICO Non tutti affogano nella stessa acqua; dove un nano affoga un uomo normale non affogherebbe; ma quando l'acqua gli giunge alla bocca, non affoga meno di quanto affoghi il nano. – A ognuno la preoccupazione del piacere è l'acqua alla gola<sup>34</sup>.  
Cercano il piacere per altra via e il loro corpo né gode, né vive, ma vegeta – cercano il piacere per altra via e per altra via soffrono e si vedono giocati pure in ciò che contendono.
- NINO Ma non sono tristi o preoccupati tutti che non attingano alle altezze eccezionali, ma contenti di sé e disposti alla gioia e lieti di compagni e amici e amanti...
- RICO Poiché la ricerca del piacere del corpo è la vanità solitaria – la ricerca del piacere intellettuale è la vanità sociale, che arde di fiamma vicendevole. –
- NINO Come c'entra qui la vanità e l'intelletto? –
- RICO Tanto quanto la compagnia e la ricerca del piacere attraverso a questa: *κοινωνία κακῶν*<sup>35</sup> –.
- NINO Ma è in questa che l'uomo appare quale è, uomo.
- RICO Certamente, purché si sostituisca ad appare «vuole apparire». La mu-

33 Commenta Parzy: «Questa descrizione dell'umanità come una materia inerte che mantiene l'apparenza dell'uomo, ma non la sua vita, prende pienamente forma nella cospicua quantità dei disegni di Michelstaedter» (C. MICHELSTAEDTER, *Le dialogue de la santé*, op. cit., pp. 182-183, trad. ital. mia). L'intera opera grafica e pittorica di Michelstaedter è oggi riprodotta in *L'immagine irraggiungibile. Dipinti e disegni di Michelstaedter*, a cura di A. Gallarotti, Gorizia, Edizioni della Laguna, 1992.

34 Cfr. PR, p. 81: «C'è un esperimento, che uno scienziato che voglia l'oggettività può fare: si metta in un pericolo mortale e, invece di perder la testa per l'infinita paura, abbia il coraggio di non aver paura fino all'ultimo: allora *taglierà la vita nel grosso* e s'afferrerà finito in quell'infinito dove gli altri sono straziati dalla paura, e *conoscerà che cos'è la vita*. Consigliabile per esempio l'esperimento di Gilliatt nei *Lavoratori del mare* quando si lascia uccidere dall'acqua che monta, seduto sullo scoglio. La viva marea mortale gorgoglia intorno all'uomo sullo scoglio – e lambendolo monta; sempre più lenta, poiché non per un corpo monta, ma per l'infinita volontà di *permanere*». Gilliatt è il protagonista del romanzo *Les travailleurs de la mer*, pubblicato da Victor Hugo nel 1866 (trad. ital., *I lavoratori del mare*, Milano, Mursia, 2007).

35 Comunella dei malvagi. Cfr. in proposito PR, pp. 88 e 124.

sica dolce alla vita che le cose sussurrano all'uomo *sano*, che ognuna egli vede come sua e ognuna gli dice «*tu sei*» – manca al malsano che ricerca le posizioni che gli diano questo conforto. Egli chiede ai sensi non le cose per quanto gli valgono, ma quanto essi richiesti non gli posson dare : il *senso di questo valore*. La sua persona che non risplende in ogni atto vuol dai sensi la luce falsa che *adulando* le dica quello ch'essa non è più. – Per l'orrore del vano il vanitoso invano chiede ciò che già non è più, e sempre più vano facendosi degenera. –

Così il corpo che non è più nel giusto punto riguardo alle cose necessarie alla sua continuazione, quando si mette per la via della vanità, non riacquista la salute perduta ma la distrugge per sempre.

Così quando uno chieda un valore più forte e duraturo, una persona che gli altri temano, rispettino, amino, e non ne gode negli atti e per gli atti che compie, ma pur lo chiede agli altri come testimonianza della sua persona che non è – quello è condannato alla triste via d'una degenerazione peggiore di quella del corpo.

Non avendo alcun amore per una cosa egli pur deve fingerlo, per esser «quello che ha quell'amore». Egli vive in un desiderio irriducibile e vano.

NINO Ma se la gente tutta lo consideri per quello che egli vuole, tu vedrai ch'egli se ne dirà soddisfatto – vedrai – e vedi già da quale parte che guardi. Non pochi gli ambiziosi come tu pur concedi, e non certo i meno premiati.

RICO Ma quale è il premio?

NINO D'essere in fatti quello che essi ambivano.

RICO Come in fatti?

NINO Nel nome, nel rispetto – nell'amore anche.

RICO Sicché tutti che hanno un *nome*, sono anche tali che a loro vada giustamente quel rispetto e quell'amore?

NINO Non dico questo. Ma questo che importa a quello che porta il nome, se pur gli venga?

RICO Viene dunque a lui come a quelli che dopo di lui porteranno il nome stesso o che contemporaneamente lo portano.

NINO Perciò egli è lieto del nome che gli assicura per sempre questa devozione.

RICO Che appartiene al *nome* e non a lui.

NINO Sia pure. –

RICO Come è egli allora *in fatti* ciò che voleva essere, se lo è solo di *nome*?

NINO Perché il nome è il suo nome, e la devozione va di fatto a lui. –



RICO Se tu rappresenti Romeo, sei lieto dell'amore di Giulietta? –

NINO No, perché so di non esser Romeo.

RICO E se porti un nome, sei lieto dell'onore che a quello si tributa, che porti bensì, ma lo sai diverso da te? –

NINO Ma la commedia dura tutta la vita e mi dà per sempre diritto a quell'onore. –

RICO E l'onore che ci vien tributato, perché ci fa piacere? forse perché quella persona o quell'altra ci onora, o perché il tributo contiene un giudizio su di noi?

NINO Perché contiene un giudizio.

RICO Un giudizio che ti dice *tu sei*, e ti conforta col piacere dell'esistenza. Ma se tu sei zoppo, e lo sai che non puoi camminare, che piacere ti fa il giudizio della gente che ti dice che tu cammini meravigliosamente?

NINO Eppure... Eppure...

RICO Eppure gli uomini ci tirano e ne sembran lieti. Volevi dir questo?

NINO Sì, proprio.

RICO Certo tanto si mostran lieti quanto ci tirano e quanto in fatti non lo sono. Poiché *la necessità della posa obbliga*. È così che gli uomini vani fuggono la solitudine come la malaria – poiché da soli si è come si è soltanto per essere, e in breve si sentono sbatter dentro nel vuoto il desiderio informe – come un pipistrello in una caverna<sup>36</sup>. –

E allora ogni persona è «ancora una volta il mondo», in quanto giovi per mostrarsi così come vorrebbero, e tentar di ricavarne la dolce illusione d'esser qualcuno. Essi considerano i loro simili come specchi compiacenti, – che raddoppino la vita. Ma il nulla non si raddoppia... E gli uomini s'affannano a parlare, e colla *parola* s'illudono d'affermare l'individualità che loro sfugge. – Ma gli altri vogliono parlare e non ascoltare – così l'un l'altro macella e contraddice. Non importa loro che la cosa *sia detta*, ma ad ognuno importa d'esser *lui* ad averla detta. È ben perciò che le particelle introduttive del discorso hanno preso le armi e son divenute avversative<sup>37</sup>. Quanto un uomo è vano, tanto ha bisogno di parlare – quanto gli manca in realtà il giusto

---

36 Cfr. PR, p. 57: «Per sé stesso un uomo sa o non sa; ma egli dice di sapere per gli altri. Il suo sapere è nella vita, è per la vita, ma quando egli dice “io so”, “dice agli altri che egli è vivo” per aver dagli altri alcunché che per la sua affermazione vitale non gli è dato. Egli si vuol “costituire una persona” con l'affermazione della persona assoluta che egli non ha: è *l'inadeguata affermazione d'individualità: la rettorica*».

37 Cfr. lo scritto *Delle particelle avversative* (in SV, pp. 708-710). In esso Michelstaedter osserva che «l'uomo non accetta la realtà enunciata da un altro, ma afferma

sapore dei suoi atti e quella coerenza dell'intima ἐὺλάβεια<sup>38</sup>, tanto è necessitato a parlare per affermarla pel fatto stesso che enumera le cose. Raccontando gli atti più meschini della sua vita, egli presume d'essersi costituito una persona. Un buon giocatore di scacchi tace, che in ogni mossa gode il proprio piano – parla invece chi vuol illudersi d'averlo<sup>39</sup>. Ma il solo parlar nulla rivela – meno ancora se non trova orecchio compiacente che gli conceda la momentanea illusione. Per la cura di questa nascono le κοινωμίαι<sup>40</sup> «intellettuali» con la tacita intesa della vicendevole compiacenza. Ognuno dà perché gli sia dato. E ognuno, se racconta la sua vita sciagurata e i fatti dolorosi di cui porta la colpa e le conseguenze, trova nella compiacenza dei compagni integra almeno l'illusione della sua individualità. –

La funzione parallela al mutuo incensamento è la *maldicenza*, dove chi biasima un male, o l'apparenza d'un male degli altri, si afferma implicitamente libero da quello, e concede a quelli che lo ascoltano d'esserne liberi anch'essi, per aver da loro quando che sia a sua volta la concessione. – Nelle *comunità amichevoli* che fioriscono della comune vanità ognuno vive della morte di chi è fuori della comunità. –  
– Ma nella sua solitudine ognuno si ringhiotte nel suo stomaco vuoto il marcio e l'amaro di quelle conversazioni micidiali. –

Questo sono le compagnie di cui sono lieti i tuoi uomini. –

NINO Ma pure converrai che per avere una donna bisogna che uno voglia ch'essa lo ami – per essere un artista bisogna voler essere un artista – e che quelli così e diventano artisti e possiedono le donne. E così in ogni cosa non ti serve voler platonicamente la cosa, ma bisogna che tu ti faccia quello per cui la cosa ti venga di diritto.

---

in risposta la propria realtà contraddicendo. Anche quando l'accetta ha bisogno d'aggiungere qualche cosa e di limitarla al rapporto con questa».

38 Prudenza.

39 Cfr. PR, p. 29 («Come quando due giocano agli scacchi, che le stesse figure per l'uno e per l'altro non sono le stesse, poiché per l'uno hanno una vasta cerchia di possibilità connesse l'una all'altra, a esser sufficienti in una lontana previsione a tutte le possibilità dell'avversario; – per questo, che gli sia inferiore, s'esauriscono in una breve cerchia di mosse che non possono connettersi che a un piccolo piano vicino, mentre le mosse dell'altro gli sono una incomprensibile contingenza per la quale via via egli si vede scalzati i suoi piccoli piani ed è necessitato, ogni volta alla nuova situazione adattandosi, a ricominciarli») e p. 58 («Gli uomini parlano, parlano sempre e il loro parlare chiamano ragionare; ma [...] qualunque cosa uno dica non dice, ma attribuendosi voce a parlare si adula»).

40 Comunità (comunelle).

RICO Hai uno strano modo di dire: «che la cosa ti venga di diritto», – e in questo intendi sempre, credo, ciò che ci vien tributato dagli altri.

NINO Certo – o amore o stima o gloria. –

RICO Ma vale ancora quanto abbiamo stabilito, che queste cose non fanno piacere per sé stesse ma pel giudizio che contengono.

NINO Certo.

RICO E allora che resta da dire?

NINO Resta da dire che senza questi la vita è infelicissima. –

RICO Certo.

NINO E allora?

RICO E allora perché vuoi batter proprio quella via che ti conduce più lontano dalla tua meta? Perché dimmi: se tu andassi sotto vesti altrui a un convegno d'amore e possedessi la donna d'un altro così che ogni sua carezza tu sapessi indirizzata a lui, e il nome ch'essa invocasse languendo fosse quello di lui e non il tuo – dimmi se, prescindendo dalla soddisfazione del corpo, ti parrebbe di possederla. O se ti par di possedere la donna che paghi tu ora perché a te si conceda, come perché altri la paghi ad altri si concede quandochessia?

NINO No, per Dio!

RICO Bravo, qui ti riconosco! Ma godi della donna che t'ama perché in te riconosce il maschio che la domina.

NINO Certo.

RICO Se tu sei questo, e la donna t'amerà; se tu questo non sei, che ti profittano le carezze cui tu con una falsa persona ingannandola la costringi, se non hai né puoi aver il suo amore?

NINO Ma se di questo ho bisogno devo pur cacciarlo?

RICO Ne hai bisogno tanto quanto hai bisogno d'esser *qualcuno*. – E non sarà mai che donna ami chi per bisogno *ama l'amore* e non Lei. Bisogna avere in sé la forza dell'amore per essere amati. Dare e non chiedere<sup>41</sup>. Più il vano chiede e più bisognoso si rende...

E la Musa è femmina e non dà il suo amore a colui che l'assedia, la caccia, se ne preoccupa senza posa – a chi la compera e l'inganna e si fa bello di ciò che non ha cercandola per la via e nel modo come dagli altri egli vede fare, e vuoi pur star con Lei perché la gente dica che ella è la sua amante.

Essa arride al forte che l'ama al sole della sua libera vita, sicuro che essa a lui darà ciò che a nessun altro può dare, né del volgo si cura cosa sia per dire. –

---

41 Cfr. il *Dialogo tra Carlo e Nadia* (in DS, pp. 95-99).

## II.

NINO Sarà bene quanto dici – e riguardo alle donne – che io come più m'affatico a decifrare e meno riesco – comincio a credere che ogni uomo forse farebbe... e fa delle esperienze umilianti che gli fanno conoscere con dolore la verità che dici. –

Ma quanto all'arte<sup>42</sup>, scusa, uscendo di metafora, come pensi di poter convincere un artista che sarà artista quando avrà rinunciato alla sua arte, se la sua gioia sorge soltanto dal pensiero costante rivolto all'arte, che in ogni cosa gli fa fermare quanto gli possa servire per la sua opera, che gli suggerisce le situazioni dove riprovare l'emozione che di questa sarà la base? S'egli non ne fa tesoro, se non compie questo costante minuto lavoro, egli rinuncerà alle sue gioie più pure, né avrà più da dove prendere materia alla sua opera

RICO Fin troppo m'hai convinto che invano mi proverei a distorre un artista dalla sua arte. Infatti male si vorrebbe indurre con parole un peso trattenuto da un gancio a sollevarsi, se vuol far la sua via – ma quanto è peso pende, e quanto pende dipende<sup>43</sup>.

E l'«artista» vuole essere un artista, vero ?

NINO Sicuro.

RICO E vuole le cose che all'artista convengono – «che gli possono servir per la sua opera»? E si mette nelle situazioni opportune?

NINO Altrimenti almeno non sarebbe un artista.

RICO E come le conosce?

NINO Il pensiero rivolto all'arte glielo dice.

RICO E l'arte che cos'è, come la conosce?

NINO L'arte, l'arte... l'arte non si definisce.

RICO Ma perché vuoi sostenere ciò che non pensi?

NINO Ma io lo penso...

RICO Macché! Se pensassi me la definiresti ben presto quest'arte. E diresti che è tutto il corpo dell'«arte» fatto delle opere d'altri artisti e di tutte le chiacchiere che si son fatte attorno, per cui diciamo questa parola arte, e c'è questa professione – ormai bene retribuita, dell'«artista».

---

42 Osserva G. A. Franchi in una nota all'edizione da lui curata del *Dialogo* che «l'analisi ontologica del piacere permette a Michelstaedter il passaggio coerente alla *critica della cultura dell'estetismo*, allora impersonato in Italia sopra tutti dal D'Annunzio» (C. MICHELSTAEDTER, *Il dialogo della salute*, Bologna, Agalev, 1988, p. 70, nota).

43 È l'immagine con cui si apre *La persuasione e la retorica*. Cfr. PR, pp. 7-8.

- Da qui egli trae le sue cose, qui egli trova le situazioni – e si compiace d'iscriversi e di vedersi iscritto dagli altri.
- NINO Questo andrà bene – ma le sue emozioni personali – quelle sono sue e di quelle deve far tesoro.
- RICO Uno studente stanco di cercar frasi risolse un tema sulle impressioni dell'alpinista con la sola proposizione: «Oh, s'io fossi già sulla cima!»<sup>44</sup>. Guarda se i tuoi artisti non somigliano un po' a quest'alpinista. Essi che vogliono *aver fatta l'opera* – come possono aver posto per altre sensazioni? Ad ogni emozione essi non la provano, ma vogliono provarla e meglio vogliono averla provata. Accanto a questo sentimento prepotente definito concreto, che fa capo alla fame, quale altro può vivere?
- NINO Ma se pur c'è, vuol dire che può vivere e infatti questi artisti creano instancabilmente.
- RICO Già, perché *creare* una cosa nel vocabolario d'oggi, significa dare un segno di sé approposito di una cosa – parlare della propria qualsiasi relazione verso una cosa. – Ogni attimo della sua vita è prezioso a questo artista. Egli sa che basta che lo scriva, lo dipinga, lo canti, e l'ha reso immortale; perciò in ogni cosa egli non vive volgarmente come un uomo che soffre e gioisce, vuole, o rifiuta, che ha affetti, passioni, speranza, melanconia – disperazione – come sarebbe volgare tutto ciò! Ma egli vive da *artista*, egli è al di fuori di tutto questo.
- NINO Ma come non lodi tu questa libertà da tutti i piccoli inganni di questa vita, se tale è la vita di quegli artisti? ma è la vita che più s'avvicina a quella degli dei.
- RICO Nell'*Olimpo*! Bene questi sono i nostri olimpici, gli dei che degnano questa terra del contatto delle loro piante... Peccato una cosa soltanto: che queste divinità qui in terra soffrano un tale diuturno martirio che io credo che nel secreto del suo cuore ognuno sia per cedere tutta la sua carica onerosa per un po' di buon umore volgare e mortale...
- NINO Che intendi?
- RICO Come, hai già dimenticato ch'essi devono creare? Che dall'alba del loro giorno mortale fino al tramonto – o dal tramonto all'alba essi devono fungere da creatori?

---

44 Cfr. EP, p. 171: «E se talvolta sento nella schiena un indefinibile desiderio della sommità d'un monte dove mi potessi adagiare con la faccia verso il sole, verso il cielo, dove potessi perdermi nell'infinito, sento anche più spesso il bisogno di vivere della vita umana, di sentire e d'esprimere il bello attraverso le sue forme sentimentali. E così lotto con tutte le mie forze contro quella mia tendenza contemplativa, e se soffro e se mi sento talvolta infelice è appunto perché lotto e non sempre vinco».

Essi devono dunque attendere al varco le emozioni – come un cacciatore aspetta i mazzorini, coi piedi nel fango fino alle ginocchia. E la caccia è povera – poiché, come prima abbiám detto, essi non soffron più le emozioni di questa terra – essi gli dei, E non pertanto bisogna bene che vengano. E bisogna allora ingegnarsi o, come essi dicono, «foggiarsi una vita». Poiché un'emozione è viva in loro – ed è la volontà di fare cose d'arte e la noia di non saper come – la volontà d'esser artisti e il dolore di non esserlo. Questa è l'«emozione personale» e con questa bisogna creare. L'artista si mette dunque di fronte alle cose che gli sono indifferenti, che «*non sono per lui*», sempre «*come quello che le ricrea*», come l'«artista» – questo è convenuto. E la sua emozione dominante prende via via diversa apparenza dalle diverse situazioni. *Ma essa è sempre la stessa* – di vivo non c'è che lei. Allora l'artista la stuzzica – «rivolge lo sguardo all'arte»; e «la volontà d'esser artista» diventa amore ed eroismo – il dolore di non saper che, incominciare, diventa dolore sublime sulle cose del mondo, diventa «doglianza». – Ma dirai tu: come fa a far questo? – È facile, quando uno abbia lo «sguardo rivolto all'arte», che dice quali sono le cose che valgono per artistiche; poi ci sono gli occhi e gli orecchi, e il gusto e i sensi, e si può tentar di registrare le susseguenti sensazioni ch'essi hanno; poi ti scopri, e cominci a parlare della vita artistica – la tua vita – allora registri ogni piccolo fatto di questa tua volontà e di questa tua noia – se sei un pittore copi tutte le macchie del tuo *atelier* – va'! sei un *artista*.

Ma a te artista di tutto questo non importa niente. Le cose ti sono odiose, perché nessuna ti dà niente, ti senti vuoto digiuno, e dentro ti suona e ti sbatte la disperata necessità d'aver fatto, d'esser pervenuto. Te lo immagini il giorno grigio e nebbioso nell'officine spente di questi artieri affamati, quando curvi negli angoli oscuri essi cercano fra i ferri vecchi quale sia abbastanza artistico – e *fanno tesoro d'ognuno*? E se esce loro dal diaframma un noioso sbadiglio per la vuotezza dello stomaco, si sollevano, sorridono, e dicono: «questo m'è sorto dal mezzo del cuore» – lo riguardano alla luce, gettano uno sguardo all'arte, prendono le frasi convenute della stanchezza dell'esistenza – ed ecco una composizione che i giornali compiacenti diranno «perversa da un'amara intuizione della vita». E dire che quell'amaro era acido di stomaco. –

Ma essi son grati al loro organismo per questo acido, come pei languori della sensualità, e pel male ai reni della stanchezza, e se lo curano e se lo accarezzano questo mirabile organismo, che coi suoi capricci «mantiene la famiglia»; temono per lui che qualche cosa

d'estraneo non venga a turbargli il fascino d'una situazione foggata con l'arte e per l'arte...

NINO Ma permettimi. Io ti sto a sentire, e dalle cose come le poni io non posso toglier niente. Ma perché premetti ch'essi debbano esser proprio così vuoti?

RICO Nino, oggi sei di corta memoria. Non ti ricordi più che me l'hai fatto premettere tu stesso quando ti sei fatto paladino di coloro che vogliono esser artisti e non vogliono rinunciare all'arte? Infatti è chiaro ancor sempre che chi vuol veder sul muro l'ombra del proprio profilo, in ciò appunto la distrugge. Come quelli che cercano i piaceri del corpo, cioè il significato dell'esistenza del loro corpo, ne perdono tutto il sapore; così questi che cercano altri piaceri che significhino un'esistenza più vasta, perdono il sapore d'ogni cosa e non sanno più niente e sono vuoti tanto quanto vogliono sfruttarsi. Ma che vale? la *preoccupazione* della vita spingerà pur sempre gli uomini a curare e a cercare le posizioni dove videro vivere altrui, dove forse anche parve a loro stessi per qualche tempo vivere. Nasce per questa preoccupazione, dalla vita sana del corpo, la degenerazione sensuale e la retorica dei piaceri; dalla diritta attività d'un uomo che ha una missione da compiere, l'ambizione della potenza – e la retorica dell'autorità; dall'opera d'un uomo che aveva qualche cosa da dire – la posa dei creatori e la retorica artistica; dalle parole degli uomini che mostrarono agli altri la retta via – la presunzione dei pensatori – e la retorica filosofica con la sua sorella minore: la retorica scientifica. – Così gli uomini danno nomi alle manifestazioni sicure della vita, ne ambiscono le forme per averne la persona e le gioie; preoccupati di questa vita che sfugge loro di mano, se ne rendono schiavi. Ma il destino si prende pur sempre gioco di loro.

Poiché appunto ci siamo posti a contemplare questa trista disgregazione, per vedere, fra gli *illusi*, quello che «volentieri torna a ciò che lo trastulla», se pervenga meno illuso a eluder la sorveglianza del dio, prendendo più che ad altri non sia concesso.

Ma ci avvenne a nostra meraviglia di vedere come, per più *tornar* che facesse a ciò che lo trastullava, non più si sia trastullato; come anzi ciò che prima gli era argomento di trastullo gli divenisse poi insipido, e come viepiù volgendosi a cose che potessero dilettarlo sempre meno dilettose le trovasse; come infine il piacere gli sfuggisse del tutto nel disperdersi della sua individualità poiché essendone il segno e il nesso, con lei scemava quanto più essa per cacciare i piaceri si diluiva. –

È ben questo l'eterno sarcasmo del destino, che fa suoi giochi con

la nostra fame – che ci alletta nei suoi cerchi e di noi ingannati si fa ludibrio; ma pur sempre ci tiene per la nostra fame in sua balia. Ed *in ciò siamo giocati* o, come tu dicevi, *illusi*. Ma tanto più illusi quanto più ci affidiamo alle sue promesse. E il gaudente preoccupato, che stende la mano pur a quello che *ora, qui* gli si offre, che lo possa comunque trastullare, per la cura che gli possa sfuggire, se anche poi non gli abbia a dare quello che egli crede, e gli debba venir meno quando più egli ne sarà bisognoso: il gaudente è quello che più s'affida e più è giocato e che più è in balia del comune nemico. –

Egli è come quel generale che per non sottomettersi a ciò che non gli faceva comodo, viveva in vicinanza del nemico come in tempo di pace. –

Egli crede reale quell'aspetto che le cose hanno nel momento attuale, e vi s'affida – mentre esso non appartiene che all'arbitrio del nemico che lo insidia. – L'aspetto gli è *sufficiente* perch'egli presuma di sé d'esser padrone delle cose.

Vuole da questo aspetto il piacere e teme che questo gli sia tolto, gli sia tolta ogni possibilità di godere (ma il piacere non potrebbe venirgli che dalla sicurezza interna della pace).

Egli né ha in sé la sicurezza delle cose necessarie al corpo o dell'integrità del corpo, ma s'affida al lavoro altrui; né ha in sé la sicurezza dell'amore degli uomini per lui, ma s'affida al ritegno convenuto, e li teme o se può li opprime.

Gli uomini s'affidano l'un l'altro il lavoro che ognuno dovrebbe compiere per avere in sé la sicurezza di sé stesso. *Essi invece speculano sulla comune debolezza per creare una sicurezza fatta di reciproca convenzione*. Così non solo non hanno più da avere in sé la sicurezza verso il loro simile ma anche verso il resto della natura, poiché ognuno fa una piccola subordinata cosa, del resto in tutto essendo incapace. Così come non ha in sé la *sicurezza* del perdurare di quelle condizioni, ma queste sono nella volontà degli altri, così egli di questa *si preoccupa* ed è schiavo dell'altrui volontà. Così della vicendevole paura e prepotenza consiste la convenzione della morale sociale – dalla deficienza d'ognuno a far tutto da sé e dal bisogno, lo scambio del lavoro, per cui ognuno è schiavo e padrone ad un tempo, per ciò che la comune convenienza a tutti comuni diritti conceda ed imponga comuni doveri. E fioriscono uomini schemi d'ogni individuale sicurezza che, preoccupati del loro apparente possesso, lo tengono coi denti per la tema di non potere altrimenti vivere; e battono con inesorabile impertinenza sui loro *diritti* quando credono aver l'appoggio della comunità, acqui-



stato a prezzo di tutte le umiliazioni dalla loro parte. *L'insouciance a pour camarade le souci, la suffisance le besoin de tout* (Pascal)<sup>45</sup>.

– Sono creditori miserabili che non hanno un soldo, ma hanno una cambiale: il presente è vuoto, ma contiene la promessa della gioia<sup>46</sup>. La vita è il debitore insolvente – le scadenze sono corte: il creditore si presenta a ogni scadenza ripetute volte e ottiene dopo esser stato cacciato e maltrattato dai servi – infine a prezzo della sua dignità – soltanto il rinnovo della cambiale e tanto da vivere fino alla prossima scadenza; pure egli non rifiuta la fiducia a quel pezzo di carta, non pensa a tentare in altro modo ciò che la cambiale gli promette e non gli dà, ma si tiene aggrappato a questa come a una tavola di salvezza.

La prima cambiale per l'uomo è il suo corpo; poi viene la camicia con la quale è nato – e la camicia<sup>47</sup> è contesta di posizione, diritti acquisiti, affetti acquisiti come i diritti, non solo, ma anche di ciò che il socialmente povero trova già nell'atmosfera: le vie, i modi, tutto il lavoro accumulato dai secoli e di cui i posteri godono i frutti nella vicendevole sicurezza e nella sicurezza di fronte alla natura.

E stretti alla cambiale sono schiavi di tutto ciò che la convenienza impone per poi difenderli: schiavi di ciò che per caso sia loro venuto di diritti più in sorte che agli altri, perché altri non glieli tolga; schiavi del corpo inetto che non serve ma dev'esser servito. Sono *paurosi* nel fisico e nel morale, avari di sé e di ciò che credono possedere, umili, sottomessi – avviliti.

Ma d'altronde se appoggiati dalla convenienza o per vie nascoste, senza pietà verso gli altri, prepotenti e truffatori.

In una parola: gretti.

---

45 «La noncuranza ha come compagna la preoccupazione, la sufficienza il bisogno di tutto». Non sono stato in grado di rintracciare l'origine di questa citazione (né lo sono stati, a quel che mi risulta, gli altri curatori del dialogo, nemmeno quello della traduzione francese).

46 Parzy (in C. MICHELSTAEDTER, *Le dialogue de la santé*, op. cit., pp. 187-188) richiama in proposito il fr. 20 di Eraclito: «Dopo che sono nati, vogliono vivere e avere un destino di morte – o piuttosto riposare –, e lasciare dei figli, in modo che ci siano altri destini di morte» (trad. ital. in *I presocratici*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2006, p. 347). Osserva lo studioso che «Il μῦθος è la parte del destino che ciascuno riceve, ma questa nozione porta con sé per la maggior parte del tempo una connotazione negativa di destino funesto. Reclamando, nella loro qualità di viventi, la loro parte del destino, gli uomini ricercano in effetti l'opposto della vita: la morte. Michelstaedter aderisce pienamente a questa visione» (La trad. ital. è mia).

47 Cfr. PR, p. 119: «Già ora nessun uomo nasce più nudo ma tutti con la camicia».

Invidia ambiziosa e umiltà, prepotenza e timor degli uomini, queste sono le virtù consacrate dalla *κοινωνία*, ed hanno la loro forza nel rispetto e nella più o meno acuta valutazione delle convenienze, che indica con saggio calcolo agli uomini ogni volta in che senso devono fingere: la *prudente ipocrisia*.

Ma quando la loro natura rompe ogni ritegno, allora abbiamo i due vizi: in chi spera qualcosa la violenza brutale (che prende le cose solo dal lato comodo a sé, ignorando ogni lor vita autonoma), in chi è disperato la *rabbia*.

E poiché la sfrenatezza è più comune della prudenza, il disinganno fido seguace del desiderio, ma sempre più forte a trascinar anche il prudente alla violenza (*πολύφρονά περ χαλεπήναι*)<sup>48</sup>, la *rabbia* è il Leitmotiv della vita sociale. La rabbia impotente che si sfoga sui prossimi, sulle cose, sul corpo – sempre impotente, sempre di sé stessa crescente (perché quanto più è dolorosa e più s'accresce). – E da questi parossismi giù fino alle insofferenze, agli sgarbi, essa accompagna l'uomo civile in ogni istante della sua vita.

Chi ha tutto da sé – l'uomo in natura – non conosce la rabbia impotente – la conosce chi ha bisogno dell'opera altrui, di singoli o di istituzioni; e che se questi anche d'un poco sgurlano, è in loro balìa, dipende da loro e non può che con la rabbia sfogare la sua impazienza e l'insopportabile senso della dipendenza.

Le grida delle persone arrabbiate sono il cigolio di tutte le commesure della macchina sociale che non ha trovato ancora il suo giusto punto. Quanto più l'uomo s'allontana dalla natura tanto più è (ammalato) impotente, iracondo e quanto più forza ha in sé tanto più insoffidente. – La cosa ormai non è più soltanto individuale, ma per secolare spostamento atavica. – E la scienza *compiacente* ha trovato alla società subito un nome ed un diritto d'esistere a questo male inevitabile: e ogni atto di meschinità ha ricevuto la sua tessera di passaggio sotto il nome di *nervosità*<sup>49</sup>.

Ora quando uno fa atti pazzeschi di rabbia umiliando la propria dignità all'infinitamente piccolo, il prossimo lo rispetta come nervoso,

---

48 Nel *Filebo* di Platone (47 e 8), Socrate cita questa espressione omerica (*Iliade*, XVIII, v. 108) a proposito delle passioni dell'anima: «Oh, se per sempre svanissero, tra gli dei e tra gli uomini, ira e discordia che fanno infuriare anche i più saggi [*πολύφρονά περ χαλεπήναι*] e con la dolcezza del miele di bosco montano come fumo nel cuore degli uomini» (OMERO, *Iliade*, XVIII, vv. 106-109; trad. ital. di M. G. Ciani, Venezia, Marsilio, 1990, p. 773).

49 Evidente il riferimento alla psicoanalisi freudiana.

ed egli si compiace pur negli spasimi della sua rabbia pensando: «ep-pure faccio impressione – lo sapranno ora che son nervoso».

E al caso dice: «lo sai che io che son nervoso, queste cose non le tollero» come se parlasse d'una rispettabile qualità. –

– Ma in compenso son pazzi gli uomini di genio. –

Ma oltre a questa divinità dell'*ira*, la meschinità *gaudente* ha creato il dio del *male*, il diavolo, la iettatura, per quando le cose non vanno. –

Più l'uomo è assorbito nell'attimo, e più crede all'avverarsi di una determinazione di cui abbisogna, e le attribuisce realtà, e la *contendit*<sup>50</sup> anche quando tutto gli dice che non può avverarsi, la *contendit* con tutte le sue forze, θυμῷ<sup>51</sup>, senza alcuna dignità, attaccandosi a ogni briciolo di speranza, παντοῖος γενόμενος<sup>52</sup>, finché quando la cosa non avviene, lo colpisce sempre come una disgrazia nuova inaspettata della quale non sa darsi pace. Egli credeva alla cosa anche quando essa non aveva più nessuna base oltre al proprio desiderio – e continua a creder al suo valore anche ora, dopo che l'ultima speranza è caduta, nutrendosi con dei «par impossibile», «la cosa era certa» ecc., e «se non fosse stata quella disdetta proprio eccezionale»... Perciò non toglie valore alla cosa nel fatto stesso che s'è dimostrata tanto dipendente da contingenze, ma la stima pur sempre e la *vermissst*<sup>53</sup> a lei (non il valore) e s'arrabbia contro tutte le cause indirette accidentali che sono nell'ordine delle cose appunto perché la cosa è soggetta all'accidentalità; contro le persone che facendo ognuna il suo giusto, sono state causa che la cosa andasse in un modo invece che nell'altro, con frasi come «occorreva che lui facesse questo», «già lui non sa fare che questo» ecc.

Perché il suo desiderio gli è la verità assoluta, tutto ciò che lo fece andare irritato è falso, ingiusto, ed è possibile solo supponendo un'intenzione ingiusta nelle cose, una malvagità speciale nelle persone:

---

50 Tende, aspira ad essa. Acuta l'osservazione di Parzy nel suo commento al *Dialogo*: «Il verbo latino *contendere* è transitivo, il che giustifica l'impiego di un pronome personale diretto [...]. Si può vedere in questo ricorso al verbo latino transitivo un esempio del procedimento tipicamente michelstaedteriano, che consiste nell'attingere al lessico o alla grammatica d'altre lingue allo scopo di aggirare l'*intransitività*, intesa come un'intrusione della retorica nella costituzione stessa della lingua» (C. MICHELSTAEDTER, *Le dialogue de la santé*, op. cit., pp. 188-189; la trad. ital. è mia).

51 Con desiderio, con passione.

52 Con ogni mezzo.

53 «Ne sente la mancanza». Anche in questo caso Michelstaedter ricorre a un'altra lingua – il tedesco, in questo caso – per sottolineare la transitività.

da qui nasce l'idea del diavolo, dello spirito del male, che ogni tanto mette la coda nelle *sicure* felicità degli uomini.

Poiché il mio desiderio è la verità, il Bene è la realtà naturale. Il Male una forza trascendente.

Così ben presto ognuno si riillude in ciò che lo diletta, e cerca non un diletto più sicuro, ma la ripetizione di quel diletto stesso che gli è venuto a mancare.

Ma quando si guasti il filo al mio coltello, io non mi dorrò dell'aver perduto quello che ho sperimentato non valere il mio rimpianto – ma perduta l'illusione del suo valore, ben mi dorrò della mancanza d'un coltello che mi valga<sup>54</sup>. –

Ora qual'è fra le cose del mondo che si possa sopporre indipendente dalle leggi mondo, e sperare per sempre incolume dalle contingenze del tempo e della materia?

Non accadono mali inaspettati  
se perpetuamente  
ogni cosa in brev'ora il dio travolge.

οὐκ ἔστιν κακόν  
ἀνεπιδόκητον ὀλίγω δὲ χρόνῳ  
πάντα μεταρρίπτει θεός.

Simonide, 45<sup>55</sup>.

È dunque la nascita il caso mortale per cui gli uomini muoiono ad ogni istante in tutto ciò che vogliono<sup>56</sup>. –

Ma essi pur sempre hanno fiducia che quella sia la realtà intangibile che a loro è necessaria, – ma della quale non hanno in sé alcuna sicurezza, né si curano d'averla. E ognuno si gira avidamente nel guscio delle cose che gli son dilette, e presume d'esser sufficiente alla loro sicurezza, quando pur ne fruisce e risponde con la paura e con l'odio alla richiesta altrui.

E il dio gioisce della privazione che la paura impone e della rovina

---

54 L'esempio del coltello viene sviluppato ulteriormente in SV, pp. 746-747.

55 Nell'edizione Loeb (Simonide, fr. 527) il testo è leggermente diverso: «Non c'è male / che gli uomini non debbano attendere: in breve tempo / tutto viene rovesciato dal dio».

56 Cfr. PR, p. 82: «la nascita è l'accidente mortale». Lo stesso concetto viene espresso, in greco, da Enrico Mreule in una lettera a Carlo dell'aprile 1909 (cfr. S. CAMPAILLA, *Lettere a Carlo*, op. cit., p. 25). Cfr. inoltre G. LEOPARDI, *Canto notturno d'un pastore errante dell'Asia*.

che l'odio produce, e li fa battere nella perpetua inimicizia con vicendevoles danno, e li assoggetta all'inimicizia delle altre cose della natura, e infine del tutto li travolge<sup>57</sup>. E poiché essi via pur sempre si riilludono, *ogni limitazione del proprio creduto possesso*, – fino alla necessità delle più piccole rinunce – tutto trascende la loro realtà come la stessa morte e fa loro soffrire nella vita il dolore della morte.

12.

La senti la voce della società? È come un ronzio colossale – ma se porgi l'orecchio a seguire i singoli suoni, udirai voci d'impazienza, d'eccitamento, voci di gaudenti senza gioia, di comando senza forza, di bestemmia senza scopo<sup>58</sup>. E se li guardi negli occhi, vedrai in tutti, nel lieto e nel triste, nel ricco e nel povero – lo spavento e l'ansia della bestia perseguitata. Guarda tutti come s'affrettano s'incontrano s'urtano, commerciano<sup>59</sup>. Sembra davvero che ognuno vada a qualche cosa. Ma dove vanno, e che vogliono? E perché si difendono così l'uno dall'altro e si combattono?

La senti come cigola la macchina in tutte le commessure? Ma non temere – non si sfascia – è questo il suo modo d'essere – e non c'è mutamento per questa nebbia, – poiché la sua vita è il piccolo e continuo mutamento d'ogni atomo. –

NINO Ma come rompere questa nebbia maledetta? Perché dare agli uomini questo desiderio senza speranza, questa fame che non si può soddisfare?

RICO Perché? Non io lo so – né vale chiederlo – e male è certo ad ognuno l'esser nato<sup>60</sup>. Ma se via c'è che possa in qualche modo liberarci dalla

---

57 Il verbo “travolgere” traduce il μεταρρίπτει del passo di Simonide appena citato: «Michelstaedter si serve qui di una polisemia dell'italiano che non ha l'equivalente in greco, per chiarire il frammento di Simonide: il dio che sconvolge è quello stesso che travolge i piaceri che ha fatto brillare dinanzi agli occhi di tutti gli uomini nell'inno al dio del piacere» (A. PARZY, in C. MICHELSTAEDTER, *Le dialogue de la santé*, op. cit., p. 190; la trad. ital. è mia).

58 Cfr. la *Storia del genere umano* di Giacomo Leopardi (in *Operette morali*, a cura di L. Melosi, Milano, Rizzoli, 2008, pp. 83-110).

59 Cfr. PR, p. 36: «Per le vie consuete gli uomini vanno in un cerchio che non ha principio e non ha fine; vanno, vengono, gareggiano, s'alcalcano affaccendati come le forniche – forse anche si scambiano l'uno con l'altro – certo, per camminare che facciano, sono sempre là dov'erano, ché un posto vale l'altro nella valle senza uscita».

60 «Non veder mai la luce / vince ogni confronto, / ma una volta venuti al mondo / tornare subito là donde si giunse / è di gran lunga la miglior sorte» (SOFOCLE,

nebbia, è quella che insegna a non chiedere ciò che non può esser dato. Di due invitati a un pasto è quello il meno misero che avendo riconosciuto subito che tutti i piatti imbanditi sono immangiabili, non ne assaggia alcuno – mentre l'altro che tutti li assaggia e tutti è costretto a risputare, vive pur sempre in pena per quelli che ancora non ha assaggiati, perché altri non lo privi della sua parte d'inganno, e per la tema di non doversene andare – e si dispera infine quando è cacciato dal banchetto disgustoso<sup>61</sup>.

NINO Meglio vale allora levarsi per tempo e per propria volontà da un tale banchetto. –

RICO *E mi no giogo più!* vero?<sup>62</sup> Se non mi fate fare il re – non gioco più<sup>63</sup> – mentre tutta la tua persona non vuole che giocare. Chi ti dà la forza?

NINO La mia ragione.

RICO Già. Se vedessi qui un rogo, ti ci getteresti dentro?

NINO No. Ma perché dovrei scegliere il modo più penoso?

RICO E che pena sente più chi è disposto alla massima pena? – Ma come faresti?

NINO Cercherei quel modo che mi permettesse di preparar tutto prima e di non accorgermi di morire.

RICO Uscire dal mondo senza conoscer la morte così come vivesti senza conoscer la vita. – ed è giusto. Poiché la morte è detta solo in riguardo alla vita. – La vita è il bisogno, la morte la negazione del bisogno. Chi muore come tu dici vuole ancora ingannar il destino con un calcolo – ma inganna sé stesso. – Poiché la morte di fronte alla

---

*Edipo a Colono*, vv. 1225 sgg.; trad. ital. di F. Ferrari, Milano, Rizzoli, 1992<sup>6</sup>, p. 365). Su questo tema cfr. U. CURI, *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

61 Cfr. EPITTETO, *Manuale*, XV: «Ricordati che devi comportarti come se partecipassi a un banchetto – Il piatto di portata che gira tra gli ospiti è arrivato a te: stendi il braccio e serviti con moderazione – Si allontana di nuovo da te? Non trattenerlo – Non arriva ancora: non proiettare lontano il tuo desiderio, ma attendi che il piatto arrivi fino a te» (trad. ital., Torino, Einaudi, 2006. p. 163).

62 Cfr. la lettera che Carlo indirizza all'amico Gaetano Chiavacci il 29 novembre 1909: «*la vita è dura*, questo è quello che non sapremo mai abbastanza. Nei nostri disperati calcoli notturni abbiamo l'ingenuità dei bambini: "o lasciate che io sia il re o *no giogo più*". Lo diciamo non perché non attribuiamo valore al gioco come diciamo a parole, ma anzi perché vi attribuiamo valore: ché se davvero ci abbiamo rinunciato allora siamo *lietamente* disposti a dar la nostra vita oncia a oncia vivendo della nostra morte» (EP, p. 419).

63 Cfr. il racconto dedicato al re che s'annoiava che Michelstaedter inserisce in AC II, pp. 169-171. Parzy suggerisce che l'immagine possa essere stata ispirata dai *Pensieri* di Pascal.

domanda non risponde con una realtà *libera* dal bisogno – con una coscienza non più sottomessa al tempo, ma con l’incoscienza. – La morte appare desiderabile a chi vive, soltanto perché gli appare come coscienza *senza bisogno*. E quando egli ragiona: «La vita non mi darà mai la pace, poiché la vita è sempre un bisogno insoddisfatto; mentre la morte mi darà la libertà, la mancanza dei bisogni, la pace: è preferibile dunque la morte alla vita» il suo ragionamento non parte dall’assenza dei bisogni (poiché il bisogno non è che *i* bisogni, *i* desideri, l’amore volto a  *cose care*), ma dalla presenza del *bisogno* insoddisfatto *in alcune sue parti determinate*; questo determinato malcontento che gli limita la vita, gli fa pensare alla morte come a una vita illimitata perché senza bisogni.

Questo «senza bisogni» gli prende a sua insaputa il contenuto di «soddisfazione di questi determinati bisogni che ora momentaneamente mi fanno soffrire». Ed è perciò che con tutta la forza della persuasione vitale che gli rappresenta desiderabile la soddisfazione dei suoi bisogni, egli dice d’esser persuaso che la morte è da preferirsi alla vita.

Ai bisogni corrispondono le promesse *della realtà* come *valori*. (Chi non ha più bisogni – non ha più valori – non ha più realtà – *non ha coscienza* – non parla né di vita né di morte – ma muore senza accorgersi<sup>64</sup>). –

Fino a che uno vive: vuole la felicità, postula un *valore* per il quale gli valga vivere. Egli chiede la subordinazione dei *valori della vita* a un *valore più grande*: i. e. la *convalidazione dei suoi valori*.



64 Cfr. PR, p. 19, dove Michelstaedter rappresenta con il circolo «l’individualità illusoria», la «persuasione inaudeguata».

La morte, come è la negazione dei bisogni, è la *negazione del valore*. L'individualità assorbita in piccoli bisogni – ma per spostamento accidentale non così che la temporanea soddisfazione d'uno di questi sia dolce per la coscienza della prossima temporanea soddisfazione degli altri (come nella bestia), ma impedita da qualsiasi ragione in questa organica soddisfazione dei suoi bisogni – è portata a sentire fortemente l'insoddisfazione e quindi a vedere come contenuto della vita soltanto quella parte (comune col concetto d'infelicità), nella morte soltanto la negazione di questa (comune col concetto di felicità). La sua coscienza della vita è limitata all'insoddisfazione di dati bisogni; nella morte essa vede la felicità come assenza di bisogni. Ma felicità senza *coscienza* non esiste. Egli<sup>65</sup> dunque attribuisce alla morte la coscienza dell'assenza dei bisogni. Il suo ragionamento ha questa forma:



Egli attribuisce: 1°) alla vita come contenuto completo quello che non è che una parte del suo contenuto; 2°) all'infelicità (al non-essere) per contenuto completo quello che non è che una parte del suo contenuto; 3°) egli concede alla morte ciò che è contrario al suo concetto: la coscienza; 4°) egli parla d'una *felicità* senza contenuto, cioè che ha contenuto solo in rapporto ai bisogni insoddisfatti della sua vita. –

65 Michelstaedter passa qui al maschile: il soggetto del prosieguo del testo non è dunque più l'individualità, ma colui il quale ragiona nella forma esemplificata subito di seguito.



Egli crede di poter *acquistarsi* la felicità, di poter passare *lui* colla *sua coscienza* dalla infelicità alla *felicità*, passando con un atto violento dalla vita alla morte.

Il suo non è pessimismo, cioè conoscenza del non-valore, e conseguente indifferenza, ma *ottimismo cioè fede in un valore* (la felicità nella morte) *sconosciuto, per solo stimolo del suo bisogno presente*. Se questa fede è forte, o se egli agisce sotto la forte pressione di determinate insoddisfazioni (suicidi imponderati, atti di disperazione), egli passerà dalla vita alla morte senza saper ciò che voleva nella vita veramente e senza sapere che cos'è la morte rispetto a questa sua volontà (come uno che per sfuggir alla minaccia delle fiere entrasse nel covo della tigre). – Se egli ci penserà prima e farà conoscenza colla morte andandola a cercare nei suoi posti caratteristici: fame, precipizi, fuoco, che il corpo conosce, egli arriverà presto a capire che il non-valore non gli vale la speranza del valore – "Ἦν ἔγγυς ἔλθῃ θάνατος, οὐδεὶς βούλεται θνήσκειν.<sup>66</sup>

NINO E sì! Tu avrai ben ragione – il tuo ragionamento fila diritto. Metti i termini – imposti l'equazioni – e cavi il risultato. Nessuno potrebbe rilevarti un errore – né errore ci può essere. – Ma io dico a che bene, dimmi? a che bene se tutto si dissolve nella nebbia maledetta, se la vita stessa è l'errore, di cui non siamo responsabili – ma pur ne portiamo il peso – a che bene continuare se io lo so, se tu lo sai che mai ci potrà esser mutamento? a che bene? – Sia pur violenza – quella ch'io faccia a me stesso col suicidio – e che mi importa se pur dopo io sia distrutto nell'incoscienza? Sia pur vero ch'io non giunga a veder né la vita né la morte – e che m'importa? A chi ho da render conto – pur ch'io non soffra più questa pena, o come dicono i tristi versi:

purché alla mia pupilla questa luce  
che pur guarda la tenebra si spenga  
e più non sappia questo ch'ora soffro  
vano tormento senza via né speme,  
tu mi sei cara mille volte, o morte,  
che il sonno verserai senza risveglio  
su quest'occhio che sa di non vedere,  
sì che l'oscurità per me sia spenta<sup>67</sup>.

---

66 Quando la morte si avvicina, nessuno vorrebbe morire. Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 330 d: «Devi pur sapere, caro Socrate, che man mano che uno si avvicina all'età in cui si pensa alla morte, l'assalgono paure e preoccupazioni che prima neppure lo sfioravano» (trad. ital. in *Tutti gli scritti*, op. cit., p. 1085).

67 Michelstaedter cita qui sé stesso. Si tratta, infatti, dei versi 74-81 della poesia

Ah, Rico, la paura della morte è vile cosa – e tutti la temono che invano a lei vogliono sfuggire; – il vecchio custode nella fredda valle li attende – che così irrise al nostro stato. – Tutte le cose vince la morte<sup>68</sup>, e nessuna io posso ormai con coscienza cercare e volere non la morte!

RICO Sempre la stessa mente nella gioia, nel dolore, nel piacere, nella morte: – tutto invano!

Ma questa stessa tua *invocazione della morte* è la paura della morte! In questa invocazione parla la stessa debolezza che chiede per pietà un velo a schermo del dolore, che chiede al pane, al vino, ai compagni, all'amore, all'arte, alla gloria, a Dio, una proroga della morte. È il sonno e l'oblio che chiedi, non la morte. Se la vita è *un peso*, quello ha il coraggio della morte che porta la vita così finché essa lo schiacci, sicché la sua morte sia un atto vitale; – quello che in qualunque modo la depone, quello non ha il coraggio della morte ma la *paura*. Egli la depone perché cerca nel *riposo* conforto – e dal conforto spera la continuazione: e come nel qualunque riposo che l'uomo s'accatti per pur continuare seguendo la voce della sua deficienza, è in fatti la morte – la nebbia delle cose che sono e non sono; – così nella languida e vana invocazione della morte in cui parla lo stesso bisogno di riposo, è in fatti la volontà di continuare, la pietà commossa di sé stessi.

Non pietà ma sdegno devi sentir per te stesso, se pur vedi la vanità della vita: che in te, nel tuo cuore che batte e ribatte, che esulta e si lamenta, che spera e disperera, nella tua bocca che parla e si riempie di niente, nel tuo stomaco che chiede il pane, nel tuo corpo che pesa inerte, nelle tue membra, nella tua carne, nel tuo sangue, – la devi sentire. Non pietà ma nausea devi sentire di te stesso che sei e non sei: sicché dolce ti sia il ferro che ti ferisce e un rovaio il giaciglio dove pesa la tua inerzia, sicché amaro ti sia il pane e intollerabili le parole. Allora non più invano spererai e non più sarai disperato, non più invano esulterai e non più avrai da lamentarti: ma il futuro non sarà più per te e nell'ultimo presente il tuo cuore consisterà.

Allora la tua vana invocazione della morte sarà atto di vita – poiché in un punto la tua volontà diffusa si sarà raccolta e avrà fatto di se stessa *fiamma*<sup>69</sup>.

---

*Aprile* (in *Poesie*, p. 66).

68 Ancora una poesia di Michelstaedter: questa volta il rinvio è ai versi 113 e 133 de *I figli del mare* (in *Poesie*, pp. 82-83).

69 «Ogni suo attimo è un secolo della vita degli altri, – finché egli *faccia di sé stesso fiamma* e giunga a consistere nell'ultimo presente. in questo egli sarà persuaso –

- L'uomo non *chiede la morte* – ma *muore* – e in ciò egli vive, poiché non chiede di essere ma è.
- NINO Ma... ma come posso io giungere a questo?
- RICO Nino! – La tua ultima parola è stata «morte» – e la tua bocca s'è riaperta per dir «ma», – con quella dicevi di non aver più nulla da chiedere – ed ora riparli per *chiedere un appoggio*, per *chieder una via*. Ma non c'è appoggio, ma non c'è via – non c'è niente da aspettare, niente da temere, né dagli uomini né dalle cose. *Questa è la via*. –
- NINO Ma perché taci? parla ancora... Non dir ch'io chiedo... o dillo anche, chiamami vile, debole, miserabile – ma parla, ferisci ancora – ché ora, ora la sento la nausea... ora il tuo ferro m'è dolce.
- RICO Sì, sì! Eppoi andrai a casa – e alla serva che ti porterà il latte...
- NINO (come colpito da uno schiaffo) No! – perché?!
- RICO ..alla serva che ti porterà il latte chiuderai la porta in faccia...
- NINO (racconsolato) àah!
- RICO ..chiuderai la porta in faccia.
- NINO (esitante) ...certo.
- RICO ...e griderai con voce cavernosa «vattene», e ti compiacerai della persona nuova che avrai preso invece della persona della fame – «la persona dell'uomo che ha coraggio di non aver fame». – E per questa nuova persona nuovamente ti sentirai in diritto di farti largo per continuare a vivere respingendo e oltraggiando gli altri – a cominciare dalla serva.
- NINO –
- RICO La serva protesta? – e tu la insulti. – Lei grida più forte – e tu te ne vai...
- NINO (sconcertato) Ma...?
- RICO ..e tu te ne vai – aggrondato – sinistro – e mediti in cuor tuo vendetta per la tua dignità vilipesa – e maledici la rozzezza dei costumi – e la troppa libertà concessa – maledici gli usi della tua famiglia – la tua famiglia – Tu mi avevi interrotto – volevi dire perché io parli di «queste miserie»? – Aspetta! Tu maledici la tua famiglia – la famiglia – la

---

ed avrà nella persuasione la pace». Così PR, p. 49. Nel commentario all'edizione critica della *Persuasione*, Sergio Campailla riconduce questa espressione a una suggestione evangelica e ricorda che «in un'edizione dell'*Évangile de Notre Seigneur Jésus-Christ selon Saint Jean* (Paris, 1900) Michelstaedter ha sottolineato questo passo (V, 35): «Il était lui, le flambeau allumé et brillant, et vous avez voulu, pour un peu de temps vous réjouir à sa lumière» (PR, p. 315): «Egli era la lampada che arde e risplende, e voi solo per un momento avete voluto rallegrarvi alla sua luce» (*La Bibbia*, trad. ital. cit., p. 2234).

necessità del nascimento – la vita – il mondo – la vanità delle cose. «M'ammazzerò» pensi – e aggiungi, inintelligibile quasi a te stesso: «e poi vedranno». – Vedranno, e che cosa? «Vedranno come io non dò valore a tutte le loro cose – come sono superiore – capiranno come quando m'arrabbiavo ero mortalmente divinamente triste...» ecc. ecc. Queste cose forse le sai meglio ch'io non le possa dire<sup>70</sup>.

NINO È così, sì, è così... ma tutti non possono essere come tu sei.

RICO Come me? come me dici? ma io queste cose le so *per esperienza*.

NINO Tu?!

RICO Io sì, io, che ambulavo per le vie e per i monti con l'uno o l'altro degli amici e parlavo della virtù e della fermezza, e del coraggio, e della «vanità del tutto»<sup>71</sup>, e della vita e della morte – e poi consegnavo uno scappellotto quanto mai profondo e filosofico a mio fratello se ardiva di turbar la pace del mio santuario dove io fabbricavo la saggezza – a chiuder la porta in faccia alla mamma... Mia mamma taceva – alle volte piangeva; – mio fratello una volta invece di protestare rumorosamente – si irrigidì – strinse i pugni e s'avviò senza dir parola; lo raggiunsi, lo guardai e gli vidi nella faccia contratta una tale ribellione sorda, un tale odio, negli occhi torvi una tale fiamma disperata, che atterrito lo presi, feci per abbracciarlo – ma egli si svincolò con repugnanza. – Ah, le lacrime ch'egli non aveva pianto io le piansi! Che giova, che giova! Libertà! Giustizia! Imperturbabilità! Quando uno è schiavo d'una porta che s'apre – e con la mano che ha fatto i grandi gesti per arrotondare le grandi frasi, schiaffeggia un bambino per difender «la pace dei propri pensieri», per poter «pensare» avanti, – nell'impotenza cieca della pace perduta. – E nota! su mio fratello applicavo naturalmente teorie educative. – E poi, appena fatto accorto dell'infame ingiustizia – il primo gesto: accattarmi con una carezza il perdono di mio fratello. Nel *terrore* per aver visto in tale specchio la vanità delle mie parole, la nullità della mia persona – aggrapparmi al primo appoggio, sperar col facile atto, dalla condiscendenza debole d'un bambino, il conforto che mi mettesse il cuore in pace. Vigliacco! E poi – riconosciuta anche questa viltà per

---

70 Così scrive Carlo a Gaetano Chiavacci: «Tu l'hai detto con tanta sicurezza quest'estate che la domanda di valori più alti non può servir da pretesto alla trascuratezza dei più elementari e precisi doveri, che io so che troverai in te la forza per vincere anche questo abbattimento. E il pensiero del suicidio è figlio di questi abbattimenti» (EP, p. 418).

71 Il riferimento implicito è all'*Ecclesiaste*: «Vanità delle vanità, dice Qoèlet, / vanità delle vanità: tutto è vanità» (*La Bibbia*, trad. ital. cit., p. 1343).

la fermezza di lui – la corona del dramma: le lacrime. Lo vedi quel mucchio di carne in sussulto che *si scioglie* in lacrime? quello è il filosofo! – Nausea! Nausea!

NINO –

RICO E poi fra i lamenti, fra i singhiozzi a volta a volta repressi, a volta tratti a forza pel bisogno d'una qualunque affermazione della persona che si sente spersa, miserabile nell'oscurità: il pensiero d'ubbricarsi, o di mangiare, o di correre; o d'andar al caffè dove c'è vita allegra; – o di scappar lontano; o di finirla. E il pensiero qui si ferma, e accarezza l'idea del suicidio e... comincia a pensar all'impressione che avranno gli altri.

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

Ma no, bisogna venir a una conclusione – *o sì o no*. Allora καλόν ἐστι διαπορεῖν – è bello il soffrire e il lottare – allora hai in mano la vita: allora è bella la forza – e l'uomo deve tener raccolta la sua vita. Se allora egli si distrae è nuovamente perduto – che s'è rimesso nel giro delle cose consuete a cercar di fuori la vita che gli mancava, o s'è cullato nel sogno. Allora convien guardar in faccia la morte e sopportar *con gli occhi aperti* l'oscurità e scender nell'abisso della propria insufficienza: *venir a ferri corti* colla propria vita<sup>72</sup>. O vivere o non vivere. Ma poiché in me qualcosa chiede ancora la vita – s'ho da continuare ma bisogna che *io* viva, che non abbia niente da aspettarmi dagli altri, ch'*io* sia libero veramente, ch'io affermi siffattamente la mia vita che da nessuno possa esser turbata, ma che anzi agli altri *sia vita*; bisogna che *io* sia giusto verso ogni cosa, che a nessuno sia ingiusto. Non un debito d'uno schiaffo, ma un *infinito debito*, non verso una persona ma verso la mia vita: e dalla profondità dell'abisso sorge la voce inaudita :

Niente da aspettare  
niente da temere  
niente chiedere – e tutto dare  
non andare  
ma permanere. –

---

72 Cfr. PR, p. 82: «Ognuno può finir di girarsi nella schiavitù di ciò che non conosce – e, rifiutando l'offa di parole vuote, *venir a ferri corti con la vita*».

Non c'è premio – non c'è posa.  
La vita è tutta una dura cosa.

L'intendi ? La via non è più *via*, poiché le vie e i modi sono l'eterno fluire e urtarsi delle cose che sono e non sono. Ma la salute è di quello che in mezzo a queste *consiste* – che il proprio bisogno la propria fame lascia fluire attraverso a sé e *consiste* – che se mille braccia l'afferrino e con sé lo vogliono trascinare, *consiste* e per la propria fermezza rende gli altri fermi. – Non ha niente da difendere dagli altri e niente da chieder loro poiché per lui non c'è futuro, che nulla *aspetta*. Non ha questa emozione e quella emozione, questo e quel sentimento, gioia, affanno, terrore, entusiasmo; ma il male della comune deficienza una sola voce gli parla e *a questa con tutta la sua vita egli resiste* in ogni suo punto. – Egli guarda in faccia la morte e dà vita ai cadaveri che lo attorniano. E la sua fermezza è una via vertiginosa agli altri che sono nella corrente, e l'oscurità per lui si fende in una scia luminosa. Questo è il lampo che rompe la nebbia. E la morte, come la vita, di fronte a lui è senz'armi, che non chiede la vita e non teme la morte: ma con le parole della nebbia – vita morte, più e meno, prima e dopo, non puoi parlare di lui che *nel punto della salute consistendo ha vissuto la bella morte*<sup>73</sup>.

---

73 La “bella morte” (καλὸς θάνατος) è, per i Greci, la morte gloriosa dell'eroe. Cfr. A. POSTIGLIONE [a cura di], *Della bella morte. Tra eroismo, onore, dignità: la libertà di morire nel mondo antico*, Milano, Rizzoli, 2008.

**CARLO MICHELSTAEDTER**  
**SCRITTI SUL SENSO DELL'ESISTENZA**





Schiavi d'ogni capriccio, legati ad ogni istante, vittime d'ogni padrone, bisognosi sempre di tutto, sitibondi nel fluire dell'acqua, affamati nella sovrabbondanza. Farisei! In ciò che non s'ammozza la sufficienza siete più puniti.

...<sup>2</sup>

Costoro trasportano anche oltre tomba il piacere dei minimi piaceri soddisfatti. – E trovano l'incoscienza. Ma dell'assenza del bisogno si può aver piacere solo *avendone coscienza*. – La via del maggior piacere va dunque – non alla vana paurosa ricerca della soddisfazione ma alla liberazione dai bisogni. Poiché allora l'uomo dice: «ecco io vivo e sono sano e non ho più bisogno di questa cosa – non sono meno vivo perché essa sia o non sia. Io esisto al di fuori dell'arbitrio di questa cosa, di cui gli altri sono schiavi». L'uomo si crede di possedersi quando gli son presenti le cose che in qualche modo in futuro gli possono esser utili. Solo per tanto esse gli esistono, e da questa loro esistenza egli dipende. –

L'uomo libero ha la gioia dell'esistenza in mezzo a tutte le cose. Gli sono care non solo le cose vicine e come possano soddisfare un bisogno ma tutte – egli sa godere della luce del sole. – Per lo schiavo tutto gli vale come cosa da sfruttare – anche del suo simile egli si chiede solo che utile ne può trarre. E se in questo sia impedito, si sentirà vuoto e miserabile e privo di tutto.

L'uomo libero gode dell'altrui vita – poiché tutto egli vede e conosce e ama non per quanto gli siano utili ma per loro stesse.

Allora sarò libero e potente come *un dio*. –

NINO Ma pure dai suoi simili egli vorrà riconoscenza di questo esserne lieto, altrimenti dove è il premio – e se non avrai questo?

RICO Oh Nino, come mi malintendi. Finché siamo su questa terra ognuno è in debito verso la giustizia. Nessuno può posare a giusto finché qualche cosa chieda – finché viva. – ma la via è nel nulla chiedere giusto per sé e tutto dare *ultra*<sup>3</sup>, e non c'è fine a questa via – e il limite è la morte – attraverso l'energia all'incoscienza.

---

1 SV, pp. 763-766. Questa prima versione della conclusione fa seguito alla frase in greco di p. 169.

2 Lacuna nell'autografo.

3 Spontaneamente.

C'è chi si duole del beneficio se il beneficiato non gli si mostri riconoscente.

Ma quale beneficio è questo che non vuole *beneficare* ma vuol fare altra cosa, che sia piacevole o utile a chi la compie?

Noi diremo che esso è non beneficio ma una faccenda come ogni altra aspetta d'esser buona o cattiva, utile o inutile, piacevole o spiacevole a seconda del fine e dell'effetto. E da questo dipende colui che la compie, perché dal bisogno di questo è necessitato a compierla.

Ma il *beneficio* è atto di libertà che ha in sé la sua ragione d'essere, la causa insieme ed il fine, che poiché nulla chiede nulla aspetta né da alcuna cosa dipende.

Chi fa il beneficio per voler esser poi riconosciuto non è difficile da chi, a suon di denari, compera una merce da tirannici schiavi, schiavo insieme e tiranno.

Ma l'uomo libero gode del suo atto stesso e vive una vita centuplicata. Chi lo avvicina non pensa a difendersi da lui per lesinare sul suo dovere, ma si sente assorbito dalla forza superiore – sente di vivere solo attraverso a lui, – poiché anche le bestie e gli infanti sanno chi è loro benevolo e chi al contrario non pensa che al proprio utile.

Chi ha rispetto di sé, e rispetta gli altri e dagli altri è rispettato; chi sé non rispetta, né gli altri rispetta, ma li teme o li opprime, né da questi è rispettato, ma oppresso o temuto.

Se t'avviene d'aver contatto con chi di sé non ha rispetto, sappi non opprimerlo né temerlo; così non avverrà ch'egli ti tema o ti opprime – ma anzi dal rispetto che avrà per te forse giungerà al rispetto di sé, per ciò che la forza del tuo giusto amore lo stringa a vestire la persona che tu, cui egli rispettando ama – gli abbia dimostrato di rispettare in lui. –

È così che il Giusto da ricco il povero, reintegra l'invalido e dà la vista al cieco. – Ἐὰν σοφὸς γενῆ, οὐδέν σοι ῥίλον ἔσεται, πάντες δὲ ῥίλου<sup>4</sup>. –

Solo così si può accender la luce in mezzo a questa nebbia incolore delle cose che vanno s'urtano s'intrecciano sempre mancanti, e schiave l'una dell'altra, e l'una dall'altra a vicenda sopraffatta.

NINO Eppure...

RICO Eppure? È vero: noi siamo lontani e soli come eravamo dapprin-

---

4 Se diventerai saggio, niente ti sarà caro, ma tutti ti saranno cari. Cfr. *Proverbi*, IX, 12: «Se sei sapiente, lo sei a tuo vantaggio, se sei spavaldo, tu solo ne porterai la pena» (trad. ital. in *La Bibbia*, op. cit., p. 1303).

cipio, e nuovamente uno stuolo pazzo di parole ha preso il volo: ci siamo girati come due ruote a ingranaggio – ognuno intorno al suo pernio, e il pernio è nostro e non più nostro, di chi sia non lo sappiamo.

NINO Perché parli così, Rico? Io riconosco che quanto hai detto è ben giusto – e che costoro sono in balia a un’illusione che li fa infelici, che anch’io vorrei... pure non mi ci so adattare..., pure non è giusto tutto ciò.

RICO Povero Nino mio. Lo so bene che tu lo riconosci giusto e vorresti anche esserne persuaso: è tutto inutile; chi ha fame ha bisogno del pane – e nient’altro può saziarlo: io se lo avessi te l’avrei già dato – ma chi non l’ha non può darlo al suo compagno. Che se ci fosse il pane per la nostra fame, un solo pane sazierebbe tutta l’umanità – e non credo che si parlerebbe molto. Noi invece parliamo per fame, cerchiamo affannosamente con le nostre parole, fuori, l’appoggio che dentro ci manca. – E gridiamo nel deserto! Ma male incolpiamo gli altri d’esser per noi come un deserto, male accusiamo l’impotenza dei mezzi coi quali comunichiamo. In verità dobbiamo accusar noi stessi che siamo deserti, che non possiamo dare ragione di noi... poiché viventi non l’abbiamo; ma ognuno vive e vuole ed è certo della sua vita ma non sa a che viva né perché si voglia quello che vuole. Se anche tu non trovi che cosa trovar ingiusto in quanto io prima ho detto, né, credo, lo cerchi – come però potresti adattarti a sentirlo giusto per te, ed esser soddisfatto s’io predicando la salute, niente di sano ho detto e niente di vitale, se non ho potuto dir la parola che ti rigeneri, ma solo ho tagliato, e ho distrutto? A questo punto, Nino, se non fossimo snaturati dalla cultura dalla scienza e dalla storia, se non fossimo inaciditi dal dogma dello scetticismo, e della «moderna libertà», io ti parlerei di Dio e della vera vita: sopporterei i miei argomenti negativi con la folle speranza d’un’eterna felicità per chi ha seguito la via della salute – una felicità da godere – quando non ne avremo più, se dio vuole, alcun bisogno. – No, io non ti parlo di ciò, né so rompere la nebbia col lampo del miracolo – no, dio non è con me – non è con nessuno più – io sono solo, e niente so e niente posso – questo vedo soltanto, che gli uomini sono illusi e ammalati, e sperano, invano travagliati da ogni bizzarra forma d’idolatria, sacrificandosi a vicenda ai loro feticci, vittime tutti e sacrificatori – vedo che la felicità è una vana parola e la vita una dura necessità per ogni nato: onde la libertà e la tranquillità stanno nel nulla chiedere, la dignità e l’oblio nel tutto dare, e la via della salute porta attraverso l’attività all’inerzia: δι’

ἐνεργείας ἐς ἀργίαν...<sup>5</sup> ma ognuno deve trovarsi la via da sé – e da sé batterla passo per passo – ché non ci sono né carte né mezzi di trasporto; chi non sente di doverla, di saperla, di volerla fare, non è buono a farla e invano spera l'aiuto altrui, invano altri vorrebbe aiutarlo – la può batter colui che già è sano – e la salute è un dono di Dio. –

NINO Perciò μάλ' αὐθις<sup>6</sup>, che Iddio ci dia la salute! –

---

5 Attraverso l'attività alla pace.

6 Di nuovo.

Dalle masse oscure degli umili, oppressi dalla grave macchina di tutte le istituzioni civili dell'impero russo, dalle file dei martiri che danno l'ingegno e la vita per scuoterne la compagine, da ogni città e da ogni borgo dell'impero sterminato sale una parola d'affetto e di commozione in questi giorni a onorare il poeta e l'apostolo del popolo, a onorare Leone Tolstoj. E questo amore, che unisce e solleva il popolo russo, cinge intorno al capo del vecchio un'aureola di splendore ideale. Infatti quale altro premio poteva egli desiderare per sé se non questa unanime corrispondenza di affetto all'inesauribile tesoro d'amore che egli ha dato ai suoi fratelli russi, ai suoi fratelli di tutta la terra? Leone Tolstoj compì in questi giorni ottanta anni – questo è un fatto che i documenti provano e che interessa la storia; ma io vedo il vecchio possente con la candida barba e i capelli agitati dal vento e la faccia volta al sole, ritto e solo in mezzo alla pianura sterminata, e mi chiedo se quest'uomo può avere un'età, se quella sua forza sempre uguale di evoluzione verso un ideale lontano, quel suo «divenire» morale non costituiscano una giovinezza più durevole che ogni più reale giovinezza.

Guardiamo intorno a noi: da ogni parte la moltitudine degli «arrivati», di coloro che si trovano sulla «retta via che conduce – come dice Tolstoj – a un utile sicuro», di coloro cui l'abitudine degli altri è la coscienza morale, cui è criterio di ragionamento un esempio tratto dalla propria o dall'altrui esperienza, cui è scopo nella vita la vita stessa. Costoro sono vecchi prima che il corpo arrivi al completo sviluppo della piena giovinezza, sono vecchi perché la loro anima cristallizzata non osa più guardare innanzi a sé, sono vecchi perché il peso del loro ottimismo li costringe alla forma di vita acquisita come la fame costringe il ragno a girar ventiquattro volte intorno al centro per far la tela nel suo angolo polveroso.

Di fronte a questi Tolstoj, che non desistette mai dalla fatica intellettuale per armonizzare in una più vasta visione ogni elemento della vita all'ideale dell'amore universale, che poi non desistette mai dalla fatica morale di ridurre la sua vita alla forma che questa visione gli imponeva, è giovane d'una giovinezza immortale. Giovane è tutto ciò che diviene; vecchio non solo ma morto è ciò che è già divenuto. Guardiamo intorno a noi: noi viviamo in un mondo di cadaveri; cadaveri che mangiano, bevono, dormono, parlano, ma non per ciò cessano di essere cadaveri<sup>8</sup>.

---

7 SV, pp. 650-654. L'articolo venne pubblicato sul «Corriere friulano» del 18 settembre 1908.

8 Si ricorderà che, nel finale del *Dialogo della salute*, si parla dell'uomo che «guar-

Tutta la vita di Leone Tolstoj non è che una lenta e faticosa evoluzione dall'uomo assiepatto dai principi di classe, circondato da seduzioni e attrattive mondane d'ogni genere – all'«uomo», all'uomo libero nel suo unico amore verso tutta l'umanità, libero nella ferma volontà di non aver bisogno delle fatiche degli altri; così vive Tolstoj perché così nella sua ininterrotta speculazione filosofica è giunto ad affermare che l'uomo deve vivere. Soltanto tra gli antichi filosofi della Grecia si ritrova questa uniformità fra pensiero e vita. E uno di questi tende la mano al filosofo russo per la impressionante affinità delle idee: Diogene<sup>9</sup>. Ma mentre questi è rimasto nella memoria dei secoli soprattutto come uomo bizzarro e ridicolo, Tolstoj ha trascinato e vinto questa società moderna così scettica e così proclive alla caricatura.

Perché egli ci ha fatto vivere la sua vita e il suo pensiero nei suoi romanzi e si è rivelato a noi filosofo ed apostolo soltanto in quanto è stato artista. Dall'*Anna Karenine* alla *Resurrezione* c'è tutta la sua intima resurrezione; e l'ultimo gesto del Tolstoj, che egli ha compiuto perché «ha dovuto» compierlo in omaggio alle sue idee, il gesto che poteva costargli la vita, l'articolo fremente contro le condanne a morte, non è che l'ultimo capitolo che chiude la serie dei suoi romanzi<sup>10</sup>. Come in ognuno degli uomini veramente grandi, nel Tolstoj arte, vita e pensiero sono un tutto inscindibile<sup>11</sup>.

Certo che quanto all'indirizzo del romanzo, non è suo, ma è in generale l'indirizzo del romanzo russo. È romanzo realistico senza essere una serie di fotografie come buona parte dei così detti romanzi realistici francesi e italiani, è romanzo psicologico senza essere una raccolta di piccole osservazioni di psicologia corrente o peggio ancora di psicologia raffinata, la quale – come il Mirbeau fa dire a Paul Bourget di se stesso nel *Journal*

---

da in faccia la morte e dà vita ai cadaveri che lo attorniano». E, nel *Dialogo tra la cometa e la terra*, la cometa saluta la Terra con queste parole: «È “tardi” – io devo seguir la mia via – tu continua a scaldar le tue ossa al sole assieme agli altri cadaveri».

- 9 Michelstaedter si riferisce qui a Diogene di Sinope (V-IV sec. a. C.), considerato il fondatore del cinismo, la cui figura divenne presto leggendaria e del quale si tramandano numerosi aneddoti più o meno curiosi, relativi anche e soprattutto al suo carattere eccentrico ed estremistico.
- 10 Potrebbe riferirsi a L.N. Tolstoj, *Non posso tacere: Leone Tolstoj contro le condanne a morte in Russia*, Varese, Tip. Coop. varesina, 1908.
- 11 «L'accento batte dunque sulla positività delle opere di Tolstoj in quanto capaci di far emergere nel lettore la coscienza della propria condizione e la spinta a ritornare libero dalla necessità della propria e della altrui reificazione» (C. BENUSSI, *Negazione e integrazione della dialettica di Carlo Michelstaedter*, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1980, p. 85).

*d'une femme de chambre*<sup>12</sup> – non conosce che le anime che vanno in marcia e in abito scollato.

E ciò perché osservazione e rappresentazione d'ambiente e d'anime nei romanzi di Tolstoj non è fine a se stessa, ma è elemento alla rappresentazione d'un lato della vita di queste anime in questi ambienti; d'un lato lumeggiato fortemente da un forte pensiero che lo domina e per cui ogni dettaglio acquista un più profondo significato, per cui tutte le parti concorrono a formare una sola e più vasta concezione artistica. Perciò quasi tutti i romanzi di Tolstoj e di Dostoiewskj e buona parte di quelli del Puschkin e del Gogol vanno considerati come unità artistiche, mentre il romanzo latino è spesso anche nei migliori autori un agglomerato di belle pagine unite soltanto dal filo del racconto.

C'è un'evoluzione nell'arte del Tolstoj. Dall'arte esuberante dei primi romanzi all'arte sobria degli ultimi c'è quel caratteristico processo di purificazione che avviene negli uomini di pensiero. Quanto più il pensiero s'approfondisce, tanto meno l'arte divaga in rappresentazioni inutili, ma incide forme classiche in rapporto a un'intuizione più vasta e più perfetta. – Esempio tipico di questa evoluzione è nell'arte contemporanea il teatro di Ibsen; dalla *Commedia dell'amore*, dalla *Festa a Solhaug*, ecc. a *Hedda Gabler*, a *Rosmersholm*, ecc. Certo che mentre qui il cambiamento è evidente, nei romanzi tolstoiani non appare a prima vista. E la differenza dipende dalla diversa concezione etica. Ibsen vuole dall'uomo che egli sappia rompere la cerchia di menzogna che lo stringe, che sappia volere la sua verità, che sappia farla trionfare; egli deve combattere la menzogna che è in lui ed educare la volontà alla lotta<sup>13</sup>. Il processo psicologico può risolversi così con pochi individui rappresentativi o simbolici quali li vediamo negli ultimi drammi ibseniani.

Tolstoj non chiede all'uomo la lotta ma la devozione; egli deve saper resistere alle seduzioni della società che egli giudica basata sul falso e sulla prepotenza; egli deve uscirne e abbandonarne del tutto il sistema di vita; la

---

12 *Le journal d'une femme de chambre* (ossia *Il diario di una cameriera*) è opera del francese Octave Mirbeau (1848-1917) pubblicata nel 1900. Il romanzo è stato varie volte tradotto in italiano; cfr. per esempio *Le memorie licenziose di una cameriera*, trad. ital. di M. Ajres-Lia, Milano, Sonzogno, 1986. Da esso il regista Luis Buñuel ha tratto un film nel 1963.

13 Scrivendo il 24 marzo 1908 alla sorella Paula, Carlo, riepilogando le spese recenti, la informa di aver speso «10 franchi per le suole degli stivali e Ibsen (4 volumetti con la raccolta completa dei drammi) (come stanno bene insieme!) che non ho potuto fare a meno di comperarmi» (EP, p. 306). I «volumetti» ai quali fa riferimento sono le *Gesammelte Werke* di Ibsen pubblicate dall'editore Reclam di Lipsia nel 1888.

sua maggiore attività egli non la deve spendere a preparare se stesso a far trionfare sugli altri le proprie idee e a trasformare la macchina sociale, ma deve devolverla a riparare i mali che la società produce sulle classi povere facendo del bene, aiutando, consigliando. – È quindi necessaria la rappresentazione viva della società nel suo complesso.

Ora questa si ritrova tanto nei primi quanto negli ultimi romanzi del Tolstoj. Ma nei primi questa rappresentazione è multiforme, è più lenta, e pur mantenendo la sua unità si compiace di dare i diversi aspetti delle cose e molte cose in diversi aspetti, negli ultimi – e penso specialmente alla *Resurrezione* – tutto il mondo vive soltanto per quel che riguarda il processo psicologico di un'anima. – Non a caso vien fatto di pensare a Ibsen parlando di Tolstoj. – Nella letteratura internazionale contemporanea, mentre l'arte scende ovunque alla ricerca del dettaglio – da Oscar Wilde a Gabriele D'Annunzio – Ibsen e Tolstoj emergono dalla folla perché non s'accontentarono di esprimere le sensazioni superficiali della loro anima, ma ne scrutarono le profondità per cavarne la nota più alta. – Entrambi presero pel petto questa società soffocata dalle menzogne e le gridarono in faccia: verità! verità!

Già da tempo il corpo stanco del vecchio poeta scandinavo dorme nella sua terra gelida. – Ma Leone Tolstoj è vivo ancora e robusto: con gioia commossa noi miriamo il pensatore ottantenne nella sua solitudine laboriosa, e con l'animo sospeso aspettiamo da lui ancora la parola che c'infiammi contro tutto ciò che è falso e meschino. – Parla o «vegliardo divino», parla la parola di pace e d'amore, «canta al mondo aspettante giustizia e libertà».



*Di fuori la vita rumoreggia*<sup>14</sup>

Di fuori la vita rumoreggia; gli uomini amano, sperano, lottano; i giovani si levano dalle loro consuete piccole gioie, e con la faccia irraggiata vanno a soffrire e a combattere per un'idea. È bello vederli nel loro entusiasmo puro, e inconsiderato; perché appunto non considerano come e perché e a che cosa questa forza li innalzi e li spinga; e se le mamme li seguano con lo sguardo torbido di tenerezza e di compiacimento, e se alle giovanette le guance si tingano forte al vederli, tanto più son belli, nel loro cammino glorioso. – Alte risuonano poi le voci dei loro fatti e s'incrociano e si diffondono in larghi ondeggiamenti, come suono di campane, che suonino a vittoria. E anche di queste voci s'arricchisce il loro splendore di un nuovo raggio. Poiché la gloria cresce per la fama. – E se uno si levi dalle masse, esca dal raggio e nella solitudine ritrovi in se stesso una forza cosciente di ciò che la vita gli dava, cosciente di ciò che essa gli può dare, e se con impeto più forte rientri nel mondo qual dominatore, come un falco che per l'altezza raggiunta con più forza si precipiti sugli animali della terra<sup>15</sup>, è bello questo atto nella sua forza selvaggia e solitaria, e ancora intorno al vincitore gli sguardi amanti risplendono di una luce più vivida e ancora in larghe onde sonore scende agli uomini l'annuncio di questo nuovo trionfo. – E se uno più e più nel suo cuore senta l'eco delle voci altrui e nella sua forza veda la ragione e la forma di ciò che nel mondo si agita, soffre e vuole, e se nella sua solitudine abbia la coscienza di questa volontà umana, e se tornato agli uomini riveli a loro la stessa ragione dei loro voleri incomposti, e innalzi e componga gli uomini, tutti gli uomini a nuova vita e a nuova disciplina, è bello l'atto e tale da esaurire la bellezza umana.

Così battono le fiamme della vita innumerevoli, torbide, fumose o limpide e luminose, che il vento disperde e abbatte, o che guizzano dritte verso il sereno, e il crepitare largo riempie lo spazio di una voce sola che ha in sé miriadi di voci. Così riluce e strepita mentre io lontano sto col mio cuore

---

14 Firenze, 27 novembre 1908. SV, pp. 662-667.

15 Cfr. EP, p. 355: «È vero che lavoro per una rovina, e che tanto le cornacchie alla cima non ci arrivano, e che continueranno sempre a chiamar cima quella pianura sudicia dove stanno, che continueranno sempre a mangiar cadaveri – a trar la vita dalla morte – e che non c'è forza al mondo che possa tirarle da quell'illusione – che resteranno sempre cornacchie. – E che in fondo in fondo tanto vale una cornacchia che un falco. Che in un modo o nell'altro tutt'e due mangiano per vivere e vivono per mangiare; e vivono e mangiano per morire – Ma lasciatemi almeno per questi mesi l'illusione che valga realmente più un falco. Perché soltanto così le cornacchie finiranno col dargli la cittadinanza onoraria fra loro – voglio dire la laurea».

solitario e chiedo con l'angoscia di chi si vede distruggere il terreno dove posa, chiedo perché non anch'io mi possa abbandonare all'impeto selvaggio della vita, perché non anche io faccia fiammeggiare la mia fiamma e risuonare il mio nome. Pure io mi sento incorrotta e inesausta questa intima forza che mi spinge avanti avanti – dove... che in nessun luogo mi spinge, ma mi strugge il cuore e m'allarga il petto e vuole, vuole la vita. – Dunque, perché? che cosa c'è fra me e il mondo per cui sembra che io non possa mai attingerlo?<sup>16</sup> Ben dice una voce in me: tu non lo fai e non lo potrai mai fare perché tu non ti muoverai fino a che innanzi a te non vedrai la meta luminosa, la tua forza non potrà mai essere forza incosciente; ciò che ti separa dal mondo non ti separa dal mondo ma l'annienta in te – è la ragione questa, la ragione di te e dell'universo; la ragione che trascende gli argomenti umani. Questa tua ragione vuoi conoscere se stessa e in sé ogni cosa, per cui quando a te apparirà la meta vedrai con chiari occhi che la meta di te sei tu stesso e come è il principio così è la fine, e la tua forza conflagrerà in fiamma luminosa nella perpetua serena immobilità del tuo spirito.

In tanto nel caminetto della mia piccola stanza arde la legna in una chiara e crepitante conflagrazione, e il calore s'irraggia, che m'accarezza le membra, e la caffettiera fuma e promette il buon caffè che mi sferzi i nervi, e il fumo della sigaretta scende aromatico e forte a molcermi e la bocca e i polmoni; e il benessere costituito di tutte queste care piccole cose m'avvolge il caro corpo, lo seduce, lo ammorbidisce, lo illibidinisce, lo rende frolo, pesante, vile. E nella fronte congestionata il pensiero s'addormenta domesticamente, e lo sguardo lucido fissa la fiamma compiacente, stupido. Vuoi anche la gioia vanitosa che qualcuno ti veda e creda che tu pensi? E miri come nella tua grave macchina si compie il prezioso miracolo? O vuoi sorridere di pietà sull'attività altrui? sì che altri pensi che ben più alto tende l'arco della tua vita. – E se pur pensi, ben miserevole cosa sei, che volgi le spalle a ogni forma di vita più forte, per illanguidirti nelle piccole gioie della tua solitudine: non l'amore, non la lotta, non la gloria: hai distrutto in te ogni umanità.

Che se son misere pur nella loro apparente bellezza le volontà sociali che turbinano nel mondo; l'uomo nella sua forza, nella sua vita naturale, nel giuoco delle sue potenze ingenuè, nella libertà della sua vita selvaggia, è uno spettacolo più profondamente bello d'ogni altro; solo di fronte al grande mistero dell'essere che egli non indaga ma intuisce; solo di fronte

---

16 «Finché l'uomo vive, *egli* è qui, – e là è il *mondo*, finché *egli* vive vuole possederlo, finché egli vive, in qualche modo s'afferma: *dà e chiede*, entra nel giro delle relazioni – ed è sempre *lui qui e là il mondo diverso da lui*.» (PR, p. 43).

agli altri uomini, che come lui vivono soli e selvaggi senza la parola che veli e turbi l'unità dell'essere, senza la società che elevi a codice l'egoismo e la conservazione degli uomini, e mentre li toglie dall'universalità della loro incoscienza, li avvinca in servitù che la paura ha creato e faccia loro crescere sotto la propria egida ipocrita le tante piccole e grandi virtù sentimentali, che la crescente finzione morale codifica.

Così credo parlasse un giorno un germanico Zaratustra, che fu anche bestialmente fulvo<sup>17</sup>. E da lui derivano tutte le bestie più o meno fulve che da allora cominciarono a infestare il mondo. E si compiacquero di rappresentare quest'umanità ingenua, e di arrivare a questa si sforzarono attraverso gli atti semplici della loro vita, e in questi atti videro il significato non solo di quella vita originaria, ma *etiam diu* della intuizione universale che secondo il maestro ineriva a quella. Sicché ogni loro atto divenisse pregnante di significati. Così ἔλαθον<sup>18</sup> di volitare beatamente in una perpetua retorica che ben si potrebbe definire l'unico misticismo disonesto: mistico filosoficamente e disonesto artisticamente. Filosoficamente mistico perché è una manifestazione d'impotenza nel tempo stesso che della volontà di uniformare la vita alla visione raggiunta. Ma *in primis* d'impotenza: attribuire a una parte dell'universo – che è universale alla mente che la contempla in quanto è parte incosciente – la dominazione (la coscienza) di queste universalità; mettere come imperativo all'uomo d'ora la libertà dell'uomo in natura: ecco la filosofia e la morale eroica. Risulta da questo l'uomo che fa d'una sua idea particolare l'universale intuizione della realtà e che abbatte ogni impedimento per far trionfare quest'idea ed esser così libero. – *Libertà?* quale è la libertà dell'uomo in natura? è la libertà che tutte le parti dell'universo hanno: in quanto vivono secondo la loro legge senza averne coscienza. Ma se ne acquistano coscienza hanno nello stesso tempo la conoscenza che questa legge è la loro perché deve esser la loro e che tanto sono schiave quanto dura la loro vita. Così la vita dell'uomo in natura quando cessi dall'esser bestiale è vita schiava e cosciente di questa schiavitù. Non altrimenti schiave sono le bestie fulve individualistiche dei nostri tempi.

Dov'è allora la libertà per l'uomo? È nel suo pensiero, perduto, il quale per cerchi che s'allargano come l'onda dall'individuo attraverso tutti i gradi dell'umanità fino all'universalità, giunge alla contemplazione dell'infinito. E l'uomo s'innalza eroicamente e si purifica: le arti imitative lo rappresentano nei suoi vari atteggiamenti misticamente eroici, la musica manifesta

---

17 Si tratta di uno dei rarissimi riferimenti espliciti di Michelstaedter a Nietzsche.

18 Nascondono.

l'empito della sua volontà. È una bella parola: la contemplazione dell'infinito. – Conoscere: conoscere se stesso, e in se stesso l'universo: razionare l'universo e dargli un nome. Ridurre tutto a un principio, la propria lingua a un'armonia – e poi morire: ecco la vita dunque.

Dicono: nei momenti di grazia uno comunica con le cose, le intuisce nel loro vero essere, ha verso di loro l'amore e l'interesse universale: e allora ricrea o crea l'universo, e quando l'ha creato, tutto comunica con lui non bestialmente, non come parte ma come centro dominatore: ecco l'altro termine.

Ah no, che questa comunicazione, e questo interesse è un'altra finzione dello spirito di conservazione dell'uomo che non si può mai eliminare.

L'uomo se e quando pensa ha tutta la libertà che ci può essere nel pensiero, e per un piccolo spiraglio di pensiero esso può uscire dalla rete dei suoi interessi inferiori. – E allora a che si riduce questa contemplazione e questa dominazione dell'infinito? A un «razionare». E bene lo dava a capire Kant, questo proletario della filosofia, quando s'occupava tante determinate ore della sua giornata a «pensare». Risolvere problemi, sciogliere indovinelli, intrecciar paglia a far cappelli, fare gli equilibristi, i funamboli, gli istrioni: questa è la filosofia. – Uno l'ha preso da questa parte il problema della conoscenza? Bestia! Coglione! Bisognava prenderlo dall'altra, cambia nome alla parte, cambia nome al risultato: ecco una nuova «scoperta» (*c'est le mot*<sup>19</sup>) filosofica. Va'! che sei battezzato.

Questa dovrebbe essere libertà? o libertà dovrebbe essere nelle fotografie che le arti ti fanno compiacenti di queste tue forze? come le fotografie dei corridori in pista. – Libertà dovrebbe esserci nei fonogrammi degli urli che emetti in questi tuoi magnanimi sforzi? Le cataratte di note che le sinfonie ti scaraventano addosso bene ti titillano l'orecchio e l'anima, mentre con sagge leggi armoniche sembrano quasi trarre l'unità dell'essere e la serenità della divina contemplazione. – Ahimè libertà del pensiero, e *omnino*<sup>20</sup> libertà dell'uomo, a che questa nostra faticosa ricerca, per questa suprema illusione, per questa ultima finzione del nostro egoismo?

---

19 La parola è questa.

20 In tutto e per tutto.

## *Discorso al popolo*<sup>21</sup>

Voi mi battete e siete nel diritto! m'ucciderete e sarete ancora nel diritto! Ma diritto mio è la libera parola; e vostro dovere l'ascoltarmi. Poiché se l'atto fu brutale e se giustifica l'espressione brutale della vostra sorpresa, non fu brutale la mente, non fu nemica a voi. È l'amore per voi, per l'idea che oggi vi riunisce che ha fatto sì ch'io mi son ribellato e mi ribello ad un entusiasmo che non corrisponde alla vostra volontà, o fratelli, a quella volontà che vi fa forti contro la tirannide di Spagna. Se domani voi doveste ancora riunirvi e non con lo sdegno indeterminato d'oggi, ma con l'indignazione fresca, con la ferita viva, con la minaccia presente, se doveste domani riunirvi qui per affermare la vostra volontà fino in fondo, per far trionfare coi fatti e nella vita attuale, e per l'interesse vostro personale d'ognuno – contro le autorità costituite dalla legge, contro le autorità costituite dal danaro, contro governo e borghesia – quell'ideale che oggi vi muove, fratelli, quel mirabile strumento che ora avete applaudito, misurerebbe su di voi la sua forza, e alle fucilate dall'alto risponderebbero dal basso, davanti e a tergo e ai lati altre fucilate a seminar la morte fra le vostre file, a spegnere nel sangue il vostro sdegno, a rovinare per sempre le vostre speranze più care. Finché queste speranze sono vaghe e lontane, finché voi soffriate in silenzio la vostra miseria materiale e sociale, voi siete un'innocua moltitudine d'infelici da sfruttare; e la società borghese vi sfrutta, in pace e in silenzio; e perché vi tiene col giogo del vostro bisogno e della vostra debolezza, non ha bisogno di farvi sentire la forza micidiale delle sue armi. Ma le sue armi le prepara nel silenzio e nella pace e le sa coprire con le apparenze luminose d'umanità e di progresso, e voi – voi le applaudite!... Ma il giorno che voi acquisterete piena coscienza dei vostri diritti e della vostra forza, il giorno che sarete raccolti attorno ai vostri eroi, attorno ai «Ferrer» della vostra rivoluzione, sotto le bandiere della libertà popolare, il giorno che vorrete affermare l'inizio della nuova vita di giustizia e di fede – quel giorno, fratelli, l'umanità e il progresso della borghesia

---

21 SV, pp. 669-671. Primi giorni del novembre 1909. Carlo «scrisse queste pagine subito dopo aver letto in un giornale che degli operai, i quali si erano raccolti per protestare contro la condanna di Ferrer, avevano applaudito un areoplano, che per caso era passato sopra la piazza in cui tenevano il comizio. Michelstaedter immagina di aver reagito violentemente contro questo loro entusiasmo e di esser stato perciò malmenato dalla folla, alla quale egli avrebbe poi tenuto questo discorso» (G. Chiavacci, in C. Michelstaedter, *Opere*, p. 669). Francisco Ferrer (1859-1909), anarchico e libero pensatore spagnolo, era stato condannato a morte e fucilato con l'accusa di avere fomentato una rivolta contro la Guardia Civile.

vi riveleranno la loro vera faccia, vi stringeranno in un cerchio di ferro e di fuoco, senza pietà per gli schiavi che si ribellano. – Voi sarete schiavi in eterno se non arriverete a smascherare la miserabile ipocrisia della potenza borghese, che copre di fiori le sue difese e nasconde in seno il pugnale. Ma la potenza è vostra, fratelli, a voi appartiene il futuro, poiché voi avete la «fede», e vostro è il diritto. – La società borghese poiché ha usurpato la potenza non sua, con la forza che le proviene soltanto dalla vostra attuale debolezza, poiché non ha altra fede che la sete di guadagno, non altro diritto che la tirannide, ha bisogno della scienza che le metta in codice gli obbrobri della sua prepotenza, della scienza che le dia armi di forza smisurata e ordigni di guerra che dominino il mare la terra e il cielo, ha bisogno del governo che tragga dalle vostre stesse file gli uomini necessari a tener schiavi voi, guardie, carabinieri, soldati. Fratelli, voi avete applaudito al simbolo della potenza che vi schiaccia. – Ma vi scuoterete voi dalla vostra inerzia, v'unirete tutti, porterete ognuno il contributo del suo amore fraterno, e della sua forza disperata, nata dalla diuturna sofferenza – e allora sarete invincibili, allora questo vano edificio della potenza borghese che vi domina e che voi rispettate, che vi domina soltanto perché voi lo rispettate, crollerà tutto con le sue leggi, le sue istituzioni, la sua scienza vana, la sua morale ipocrita – gli eserciti dei preparatori, gli eserciti degli esecutori della tirannide spariranno: scienziati, impiegati, soldati saranno razze estinte, nel nuovo mondo. – E sarà il mondo dove regnerà l'«uomo», l'uomo del lavoro, l'uomo sano nel corpo e nella mente, l'uomo che non avrà il bisogno di leggi ingiuste, e perché ingiuste complicate, per esser sicuro del suo fratello, non di milizie e d'armi faticosamente congegnate per esser sicuro dei suoi nemici: ma la sua fede, e il lavoro comune, e la compagine stretta dall'amore fraterno, gli saranno governo e legge e difesa nel regno del lavoro e della giustizia. Fratelli, in ognuno di voi dorme quest'uomo del futuro e aspetta il giorno del risveglio – fratelli, io sono un oscuro, ma in me parla la voce di quest'uomo. Non anche uscito e rientro nell'oscurità, queste sono le mie prime parole e saranno le mie ultime. Domani forse nelle mani della giustizia borghese in agguato intorno a noi io subirò la sorte che attende Ferrer. Ma se ciò potrà illuminare la vostra coscienza, affrettare il vostro risveglio e approssimare l'avvento dell'«uomo» e del suo regno, io sarò lieto della morte. – Addio Fratelli – viva il lavoro e la giustizia – morte alla borghesia.

TERRA. Eccola qui ancora, la vagabonda!

COMETA. ...

TERRA. Prudenza, perdio! Guarda un po' dove vai!

COMETA. Meglio non guardare dove si va che andare solo fin dove si vede.

TERRA. Già, ma intanto... No perdio! fa attenzione!

COMETA. Meglio non far attenzione che attender sempre ciò che non vien mai.

TERRA. Accidenti! Ma proprio addosso a me deve venire! Ora mi spazza! Si può dar di peggio?!

COMETA. Sì, i pianeti!

TERRA. Ma guarda che lì vai a batter in Marte, – questo si chiama esser ben distratti!

COMETA. Meglio distratti, che attratti e contratti e attratti...

TERRA. Tu intanto sei ogni volta più stravagante e più nebulosa. Di' un po', quando la finirai di fare la vagabonda?<sup>24</sup>.

COMETA. Quando tu la finirai di far la «coda».

TERRA. Sarebbe ora che mettessi giudizio – e lo dico pel tuo bene.

COMETA. Già, o per dormir i tuoi sonni tranquilli – vecchia ipocrita. Tu e Marte e Venere... e quanti vi siete regolate le vostre orbite col centimetro per aver tutta la via comoda e sicura e rotolarvi in santa pace e far la corte...

TERRA. Al sole, sicuro...

COMETA. Già il sole. Voi fate tutto in nome del sole, «anche la notte!».

TERRA. Il giorno o la notte, io faccio il mio dovere; se faccio la notte, vuol dire che sono solida; se ho una via regolata, vuol dire che non sono eccentrica: quello che devo fare lo so, giorno per giorno, mese per mese, anno per anno.

COMETA. Che sai e che fai che non sia utile solo alla tua vecchia pelle? a chi giovano i tuoi giri?

---

22 Maggio 1910. SV, pp. 693-695.

23 Incontro cosmico. Carlo scrisse questo dialoghetto in occasione del passaggio della cometa di Halley.

24 “Pianeta”, in greco, è πλάνης, ossia, appunto, “vagabondo”.

TERRA. Io non so a chi giovino, faccio il mio dovere e altro non chiedo. – Ma d'altronde, dimmi un po' a che bene giovi la tua via esorbitante per la quale intanto minacci ed oltraggi la vita dei pacifici ed onesti cittadini – a che bene conduci il codazzo di piccoli vagabondi che raccogli e ti tiri dietro, se non per fartene l'aureola. Oh!

COMETA. S'io non lo so, faccio via per saperlo; né finch'io non lo sappia, però poserò mai ad astro costituito e mi crederò in diritto di chiamare mio dovere senza mia luce dell'altrui luce vivere. Mentre questi che tu chiami vagabondi diventino tali davvero, o peggio, da voi asserviti – tali, quali voi siete. S'essi come tu dici mi fanno aureola, io non lo so – e tali possono sembrare a te perché da me illuminati; ma io – come non la conosco – così non la cerco quest'aureola, se pure a te sembri, né, paga di questa, per questa quelli attraggo. Ma quanti sono io vorrei trarre con me, della mia luce nutrendoli, per la via retta, che a te sembra un arbitrio e agli altri – che per la comoda via e vicina movendovi la luce altrui riflettete ai vostri «trabantanti» perché essi a lor volta alle nostre notti la luce del sole riflettano, mentre voi diffondete l'ombra dietro a voi. E...

TERRA. Adagio! ohibò! Per carità! che fai?! Nòooo!

COMETA. Sta tranquilla; non ti tocco – non è ancora la tua ora! Addio!

TERRA. Allora, senti, poiché non hai intenzioni cattive... cometa!... lo sai che non ti voglio male... potresti – tanto a te non costa... via... raddrizzami quest'asse!

COMETA. Eccoli i borghesi! tutti uguali! Vorreste e non potete – e perché non potete, questo è il vostro dovere! Ma poi al caso ogni appoggio v'è buono – o i mesi allora, e gli anni? e la regola?

TERRA. Queste son parole – lo sai – e che se io avessi avuto un punto d'appoggio... anch'io chissà... – Via, fammi questo servizio!

COMETA. È «tardi» – io devo seguir la mia via – tu continua a scaldar le tue ossa al sole assieme agli altri cadaveri. Addio *dochmia*<sup>25</sup> addio «pianeta».

TERRA. Addio.



Ogni nuova filosofia è come una rivoluzione che depone un ingiusto potere in nome della giustizia, per finir coll'insediare un altro non meno ingiusto. Perché ogni potere in ciò che è messo come potere è «fattizio», e perciò impotente e ingiusto. Ogni valore messo come valore assoluto è un arbitrio, e chiunque a quel valore s'affida e lo incarica di ciò che pesa a lui resta invalido sempre. Ma ognuno deve far da sé la rivoluzione, deve ricrearsi da sé se vuoi giungere alla vita. L'unica cosa che vale è «il valore individuale». Questo vale per tutto ciò che vive, questo è il sogno d'ogni coscienza, questo deve ognuno aver il coraggio di far diventar «realtà».

I primi Cristiani facevano il segno del pesce<sup>27</sup> e si credevano salvi; avessero fatto più pesci e sarebbero stati salvi davvero, ché in ciò avrebbero riconosciuto che Cristo ha salvato se stesso, poiché dalla sua vita mortale ha saputo creare il «dio»: l'«individuo»; ma che nessuno è salvato da lui che non segua la sua via. E seguire non è «imitare»: mettersi col proprio qualunque valore nei modi, nelle apparenze della via della salute, per la speranza d'un regno dei cieli che ognuno si foggia a propria immagine.

La via della salute non è corsa da *omnibus*, non ha segni, indicazioni che si possano comunicare, studiare, ripetere; ma ognuno ha in sé il bisogno di trovarla e nel proprio dolore l'indice, ognuno deve nuovamente aprirsi da sé la via, e poi si ritroverà ad esser sulla stessa via luminosa che i pochi eletti hanno percorso. La via della salute non si vede che con gli occhi sani e il regno dei cieli deve esser nell'attualità del proprio valore.

Ognuno deve ricrearsi nell'attività col suo spirito per creare il valore individuale, per giungere alla ragione di se stesso, alla vita, per portar l'attualità all'«atto»; per esser persuaso; poiché da nessuno e da niente egli può sperar aiuto che dal proprio animo, poiché ognuno è solo nel deserto.

E per spirito non intendo spirito santo che in qualunque modo un uomo creda gli possa venir regalato; non è lo spirito che si supponga sovrastante o inerire alla qualunque vita; e l'attività non è il qualunque lavoro; il valore individuale non è il qualunque cosiddetto individuo; e la ragione non è il raziocinare a proposito della qualunque arbitrarietà di concetti; per l'«io solo» non intendo la qualunque illusione di individualità: misticismo, spiritualismo, pragmatismo, individualismo, razionalismo, solipsismo; ogni sistema, ogni scuola sono tutte, nel nome dell'assoluta verità, la voce della φιλοψυχία, che adula l'uomo a continuare nella qualunque vita, che metten-

---

26 25 luglio 1910. SV, pp. 700-703.

27 Cfr. PR, pp. 61-62.

do un empiastro sul dolore per lenirlo e togliergli la sensibilità conferisce d'altro canto alla qualunque vita un colorino divino o filosofico. Un uomo pel comodo della sua vita, e a cura del futuro, s'adatta a un qualunque lavoro che è mezzo al pane e dice: «Dio m'ha dato questo, Egli sa quel che fa, Egli non abbandona le sue pecore, io sono sulla via del Signore» oppure: «Fare, fare bisogna, questo è vita, bisogna lavorare, chi non lavora non mangia» oppure: «Lo spirito è in tutte le cose, al di sotto di questa mia apparente attività c'è lo spirito, le mie mani lavorano e sono nel tempo ma il mio spirito comunica con ciò che è fuori d'ogni tempo e d'ogni spazio», ecc...

È il dio della φιλοψυχία<sup>28</sup> che si fa *réclame*, come i commercianti moderni, accordando la «persona assoluta», tutte le migliori qualità a chi comperi la sua merce.

Egli concede il nome di «dovere» e «di verità» alla qualunque debolezza:

è un dovere verso la famiglia curare il nome, i bisogni, l'eredità, la posizione, le relazioni, il commercio, conservar le idee, le abitudini consacrate, risudare il sudore invecchiato degli stracci polverosi – perché fa comodo batter la via preparata e non uscir mai dalle fasce;

è dovere verso la patria gridar «evviva» quando gli altri gridano «evviva», «abbasso» quando tutti gridano «abbasso», parlar delle glorie del passato come di glorie presenti, inneggiare alla nobiltà del sangue e della nazione – perché fa comodo esser patriotta a buon mercato, e potersi mettere in una delle caselle pagate e rispettate.

Grido perché mi paghino di più – non sono un uomo che ha fame, sono «il popolo», «il Sole dell'avvenire», ecc.

Grido per non pagare di più – non sono un uomo che trema pel suo denaro, sono le «istituzioni consacrate», una «colonna della società»<sup>29</sup>.

Vado in chiesa per metter empiastri sui miei rimorsi – non sono un vile, un ipocrita, sono «un sant'uomo».

Stiro la mia noia per tutti i ritrovi, i caffè, i teatri, i balli – non sono un ozioso che s'annoia, sono «un giovane melanconico», «un pessimista».

Scrivo tutte le bestialità che il vino e il vizio mi suggeriscono – non sono uno stupido impotente, sono un artista originale, anzi sono un «futurista».

Corrompo gli altri e mi corrompo nelle degenerazioni del piacere – non sono un porco pervertito, sono un «raffinato», anzi un «dannunziano», sono l'artista, il creatore del mio piacere.

M'affanno per ambizione a coprir cariche, a presiedere società senza saper a che bene siano, – non sono un irresponsabile, sono un uomo politico.

---

28 L'attaccamento alla vita.

29 *Le colonne* (o, meglio: *i sostegni*) della società è il titolo di un dramma di Ibsen. Cfr. H. IBSEN, *Drammi moderni*, a cura di R. Alonge, Milano, Rizzoli, 2009, pp. 23-131.

Vita è volontà di vita, volontà è deficienza, deficienza è dolore, ogni vita è dolore.

Ma ogni cosa che vive, crede di esser viva e di aver la vita; e il dolore è per ogni cosa muto e continuo così che non lo chiama dolore – ma dolore chiama le rivelazioni di non essenza del suo creduto possesso, la perdita di ciò che essa credeva di possedere. Così che anche il suo dolore è detto secondo la sua stessa illusione: essa si duole di non poter avanti dolorare così come dolorava in riguardo a quella cosa, che quel dolorare essa chiama godere. Essa lamenta la perdita della cosa, non la sua perdibilità: la irrealtà del possesso. E per vivere si volge a nuove cose a quella simili nella caducità, e di quel possesso apparente ancora si pasce oscuramente dolorando.

Ma chi vuole la vita veramente, rifiuta di vivere in rapporto a quelle cose che fanno la vana gioia e il vano dolore degli altri – e non accontentandosi d'alcun possesso illusorio chiede il vero possesso, così che in lui prende forma e si rivela il muto e oscuro dolorare di tutte le cose. La sua vita è il rifiuto e la lotta contro tutte le tentazioni degli illusori soddisfacenti, e non disperdendosi nell'atto delle continue correlazioni (possessi illusori) si afferma e prende forma e si crea da se stessa: *questa è l'arte*.

L'arte è dunque il più forte dolore e la più forte vita e la più forte gioia nell'affermazione di se stessa.

Ma quegli artisti che non sanno portare tutto il peso del dolore e trar da questo peso la gioia e la vita, ma chiedono dalle cose della vita premio e gioia – quegli sono gl'impudichi: gli uomini che escono sulla strada non vestiti. – In loro la disillusione, il dolore non prende vita e forma per se stesso, dicendo a ognuno la lieta parola della «salute»; ma pel loro affievolirsi, pel loro chiedere sollievo e premio alle cose della vita, a ogni tratto s'oscura e si rinnova a proposito d'ogni cosa. Essi danno a noi l'immagine del loro tormento, la materialità dei dolori, delle disillusioni, non la vita della disillusione, la voce della salute e della verità. Ma poiché gli uomini non intendono che ciò che alla loro materialità materialmente si fa sentire: questi imperfetti artisti, imperfette anime dolorose, imperfetti pessimisti, sono comunemente detti i poeti del dolore: i «pessimisti».

Infatti gli uomini chiamano dolore non il loro continuo dolore che è la vita e che essi chiamano gioia, ma quei singoli dolori. La rivelazione del continuo dolore può esser fatta solo da chi non s'adatta ad averlo continuo, continuando ad illudersi in altre cose, ma prende la persona di questo

---

30 SV, pp. 705-706.

dolore in atto: onde la vera attività che porta alla salute, all'inerzia – δι' ἐνεργείας ἐς ἀργίαν<sup>31</sup>.

I veri pessimisti sono ἐνεργοί<sup>32</sup> nel dolore, perciò sono sani: *id est* vanno alla salute; gli altri sono inerti nel dolore, vogliono riposare, perciò sono malati: vanno alla «pazzia». Essi si adulano alla vita educandosi i loro dolorucci, prendendo la persona delle loro piaghe che essi vanno esponendo agli altri senz'altro fine che la loro «vanità». Volgendosi ogni tratto a veder il proprio profilo nell'ombra sono «presi dalla vertigine». Vero pessimista: Cristo, Eschilo, Ibsen, Beethoven, Petrarca, Parmenide<sup>33</sup>.

Imperfetto pessimista: Lenau<sup>34</sup>, Schumann<sup>35</sup>, Amiel<sup>36</sup>, ecc.

---

31 Dall'attività alla pace.

32 Attivi.

33 Vale la pena sottolineare che tutti costoro sono indicati da Michelstaedter anche come autentici "Persuasi". Cfr. PR, pp. 3-4.

34 Il poeta austriaco Nikolaus Lenau (1802–1850), la cui opera è pervasa da un pessimismo struggente. Cfr. N. LENAUE, *Samtliche Werke*, hrsg. Von H. Engelhard, Stuttgart, Cotta, 1959. In italiano cfr. O. MANDELLI (a cura di), *Lenau. Introduzione, scelta dalle opere e versione dal tedesco*, Milano, Garzanti, 1953.

35 Il compositore Robert Schumann (1810-1866).

36 Henri Frédéric Amiel (1821-1881), del quale cfr. il *Diario intimo*, trad. ital. a cura di P. Mensi, Ravenna, Longo, 2000.

Quasi tutte le congiunzioni avversative in qualsiasi lingua sono divenute tali nell'uso generale, in quanto pel loro senso originale introducendo un pensiero nuovo e affermandolo «tale» con maggiore o minore importanza, si dovettero riferire con senso negativo a una parte più o meno essenziale del pensiero precedente.

A proposito della derivazione del *magis* e del suo senso in origine affermativo, considera il Tommaseo come «lo spirito umano non sappia negare una cosa senza nel tempo stesso affermarne un'altra»<sup>38</sup>.

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.

Per ciò appunto che l'uomo sente d'affermare se stesso quando nega, egli non può sentire la mancanza di questa affermazione onde doverla «esplicitamente» enunciare.

Io non conosco infatti parola con senso negativo che l'uso abbia spinto a introdurre pensieri affermativi.

Ora poiché il nostro è il caso di questi passaggi «espliciti» di senso delle parole, non dell' «implicito» valore che esse hanno per l'individuo che le enuncia – l'osservazione del Tommaseo non conviene al senso del «ma» più di quanto convenga al senso d'ogni altra parola dei suoi sei volumi del dizionario della lingua italiana – che ognuna in quanto detta da una persona è un'implicita affermazione d'individualità – o dice il contrario di quanto il nostro caso palesemente dimostra.

Come ogni esistenza individuale significa negazione del resto, così ogni pensiero dell'individuo non è che in quanto nega i pensieri altrui. O meglio li nega in quanto appartenenti ad altri e li afferma come propri. Già l'uomo come mangiando uccide per sé la vita al frutto del campo, così quando pensando si fa centro della realtà la quale non è che un groviglio di «centri», uccide per sé la vita degli altri centri (in quanto centri).

Ma l'uomo come non s'accontenta di mangiare quando che sia il frutto del campo, e afferma la propria individualità assicurandosene il possesso;

---

37 SV, pp. 708-710.

38 Michelstaedter cita qui il *Dizionario della lingua italiana* di Niccolò Tommaseo (1802-1874). Anche nel suo commento alla *Commedia* dantesca, Tommaseo osservava che «Sallustio ed altri usano *magis* in senso di *ma*» (*La commedia di Dante Alighieri*, col commento di N. Tommaseo, Venezia, 1837, vol. I, p. 34).

così non s'accontenta di pensare, ma enuncia il pensiero e non come «un» pensiero, ma il «proprio pensiero». E se nei grandi uomini «è il pensiero stesso che si afferma» prendendo «forma», ed essi che sono tutti nel loro pensiero s'affermano nella sua affermazione; gli uomini comuni che parlano «per affermare la propria individualità», hanno nel discorso più che l'interesse del pensiero quello di affermare la «proprietà» del pensiero. E come per affermare come propria una cosa bisogna opporsi alla pretesa degli altri, così l'uomo per affermare come «suo» un pensiero non ha altro mezzo che quello d'opporlo al pensiero degli altri. Il mezzo per significare la «proprietà» materiale sono le difese e le armi che violentando altrui lo impediscono dall'usarne per sé. E il mezzo per affermare la proprietà intellettuale è la negazione dell'intellettualità altrui.

Ogni «protesta di» qualche cosa è una «protesta contro» qualche cosa.

Ed è così che le più usuali congiunzioni introduttive del pensiero hanno dovuto prender le armi contro i pensieri altrui e sono divenute «avversative»<sup>39</sup>.

L'uomo non accetta la realtà enunciata da un altro, ma afferma in risposta la propria realtà contraddicendo. Anche quando l'accetta ha bisogno d'aggiungere qualche cosa e di limitarla al rapporto con questa. I greci accettavano mettendo un γέ nella risposta, i latini mettendovi un *quidem*. Noi usiamo il nostro «sì» solo in risposta a domande dirette al nostro arbitrio<sup>40</sup>, dove il «sì» è appunto l'affermazione di questo arbitrio. E anche qui è tanta la riluttanza a esser cortesi che si tende a indebolirlo aggiungendo un «ma» o ripetendo «sì, sì»<sup>41</sup> – forse arriverà il giorno che alla sacramentale domanda «mi ami?» le fanciulle risponderanno «e come no?».

---

39 Greco: δὴ - δέ, μήν - μέν, μέν τοι - μέντοι, ἄλλα - ἀλλά, αὐ, αὐτε, αὐτάρ, αὐθις. – Latino: *immo, immo vero, sed, at, autem*. – Italiano: *però, pure, ma* (onde la necessità del *bensi*). – Tedesco: *anders, sondern, aber, allein* [nota di Michelstaedter].

40 ἐρώτησις in contrapposizione a πύσμα. [Nota di Michelstaedter]

41 Un'aggiunta propria al pensiero altrui (ἄλλα) acquista subito la forza di pensiero per sé unicamente valevole: «ma soprattutto», «ma il nodo della questione...». [Nota di Michelstaedter]

*I professionisti della filosofia*<sup>42</sup>

EMP., 376: ὅσσον τ' ἄλλοιοι μετέφυν, τόσον ἄρ σφισιν αἰεὶ καὶ τὸ φρονεῖν ἄλλοῖα παρίστατο<sup>43</sup>.

Non diciamo che l'occhio quello che vede non vede ma crede vedere, ma l'occhio non mi dice cos'è la cosa che vedo, se io non lo so altrimenti: e quanto è la cosa per me tanto vedo di lei. Quello che l'occhio vede per sé, se io lo costringo a guardare dove già non ha visto, sono linee, linee, colori, colori. Se per «conoscere» una cosa io mi costringo a guardare saprò tutte le sue linee e i suoi colori, e se avrò in testa circoli definitivi dove la tal linea e il tal colore mi valgano come sintomi, segni di riconoscimento, troverò un nome, parlerò di qualità, forma, ecc. Ma della cosa, cosa sia, non saprò di più, ma saprò meno perché costringendo l'occhio a guardare, ho distrutto l'assenso spontaneo (Zenone<sup>44</sup>) e ho guardato non con un occhio vivo, che vede d'ogni cosa quella cosa che appartiene alla sua vita, ma d'un occhio reso indifferente, sciolto negli elementi.

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<sup>45</sup>. Io so che non convincerò nessuno se gli dico che egli vede il pane diverso prima e dopo il pasto, perché il pane si mangia e non si guarda e non abbiamo di lui una nozione viva; ma certo ognuno la faccia della persona che egli crede d'amare, dopo... il pasto non gli è più la stessa... il naso non gli è più che quella tal linea che si dice comunemente bella, gli occhi quella tale forma, quei tali colori che si dicono belli, ma tutto ciò gli è indifferente; quello che gli fa differenza è invece ora la bocca, la fronte, la carnagione – e quella tale espressione che non va. Certo ognuno trova il sapore del pane dopo il pasto diverso da prima, e l'odore dell'arrosto nauseante che prima gli era per dio più dolce d'ogni altra cosa... e se dopo il sonno non ha né fame né sete né alcun'altra voglia né alcun lavoro abituale, il mondo gli sarà un non so cosa, dove sono tante cose, che l'una val l'altra, ma non c'è quella che egli vuole, il mondo gli sarà una «noia». Ora quale

---

42 SV, pp. 718-720.

43 EMPEDOCLE, DK 108: «A seconda di quanti mutamenti subiscono, di tanto sempre muta il loro pensiero» (trad. ital. in *I Presocratici*, a cura di G. Reale, op. cit., p. 717)

44 Zenone di Cizio (IV-III sec. a. C.), fondatore della scuola Stoica.

45 Un caso comune: appena conosciuta una persona, o in altro modo notata, la vedo ogni momento per via; prima non la vedevo mai. [nota di Michelstaedter]

mondo fra i tanti è il giusto mondo? il buon mondo che resta sempre buono e non si cambia mai e non viene mai a noia ?

Quando mi dice il giusto l'assenso dei miei occhi a proposito delle stesse linee (sulla giustezza delle quali giuro) o l'assenso del mio naso su quell'odore (che io giuro esistente e derivante da quell'arrosto di pollo che giuro indiscutibile) o della lingua sul sapore del vino (nel nome del quale giuro! giuro! giuro!)? Qual è il vero sapore delle cose?

Ben dice l'Ecclesiaste: Il suo tempo...

Ben dice Isaia: hanno occhi e non vedono, hanno orecchi e non intendono<sup>46</sup>.

Perché il mio occhio veda ora come poi, e quello che m'è buono ora mi sia buono poi, bisogna che esso non sia l'occhio della fame, del sonno, della libidine, l'occhio di ciò che si prende giuoco della mia volontà, ma d'una coscienza più vasta di questa mia volontà, che miri a ciò che più durvolmente mi sazi (fonda in loco stabile sua speme) e riguardando all'altro lo veda nel suo giusto valore «sempre», non come indifferente, ma valutato (allo stesso modo che un bevitore sa valutare un vino cattivo anche se non c'è il buono) e veda le cose lontane come le vicine. Perciò dice Parmenide... ed Eraclito...<sup>47</sup>

A cercare questa persuasione io cerco me stesso, e se questo non cerco, che cosa voglio da questo mondo ? Meglio sarebbe per me non esser nato<sup>48</sup>.

Ma del nome di questa ricerca vivono i professionisti della filosofia, i quali detengono l'assoluto; pei quali qualunque cosa sappiano non è una cosa che giova o non giova loro, ma messa sotto la tal classe col tal nome essa fa parte dell'assoluto. Ma dei tanti assoluti innocui uno è quello che

---

46 *Isaia*, VI, 9-10. Cfr. PR, p. 81.

47 Cfr. PARMENIDE, 4, 1: «Considera come le cose che pur sono assenti, alla mente siano saldamente presenti» (trad. ital. in *I preseccratici*, a cura di G. Reale, op. cit., p. 483).

48 Michelstaedter riecheggia qui le parole rivolte da Sileno a Re Mida. Quest'ultimo, come ricorda Nietzsche nel terzo capitolo della *Nascita della tragedia*, gli aveva chiesto «quale fosse la cosa preferibile e il bene supremo per gli uomini». Dopo qualche esitazione, Sileno «erompe in una stridula risata» e risponde: «Misera stirpe caduca, figli del caso e dei tormenti, perché mi costringi a dirti quello che per te sarebbe ben più vantaggioso non sentire? Il bene più grande è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non *essere*, non essere *nulla*. Ma immediatamente dopo, il bene più grande è per te – morire presto» (F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, trad. ital. a cura di V. Vivarelli, Torino, Einaudi, 2009, pp. 41-42). Su questo tema cfr. U. CURI, *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.



è da dirsi, è *redlich*<sup>49</sup>. E poiché le parole e le classificazioni s'imparano, si tramandano, e ognuno può ripetere quello che l'altro dice e rifar le stesse esercitazioni, dall'uno vengono i molti. E le parole, ecc. che avevano il loro contenuto, ecc. servono ora per qualunque ecc.

E fra i tanti assoluti seminnocui quello che più facile, elementare fa il lavoro ai «seguaci della verità», quello doveva diventare il più pernicioso: l'«oggettività» è un fascino. Quando io mi tolgo ogni assenso e guardo la natura con puro interesse scientifico, conquisto un dato assoluto. Togliersi ogni assenso sarebbe una bella cosa, perché allora il primo scienziato sarebbe morto alla prima esperienza e non se ne parlerebbe più; ma togliersi ogni assenso vuol dire privarsi, quando già non si sia da natura privati, d'ogni potere di valutazione, e guardare con la minima vita, «costringersi a guardare», per un qualche bene personale che non mette conto indagare, e vedere allora delle cose che gli occhi vedono sempre quando non vedono: hanno microscopi e non vedono, hanno telefoni e non sentono<sup>50</sup>.

---

49 Retto.

50 Cfr. PR, p. 81.

*Il labirinto senza uscita*<sup>51</sup>

Voi vivete perché siete nati – ma dovete rinascere «per voi stessi» – per vivere.

Ci sono zoppi e diritti – ma l'uomo deve farsi da sé le gambe per camminare – per far cammino dove non c'è sostegno e non cadere; per far cammino dove non c'è strada.

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<sup>52</sup>. E si accalcano gli uomini, e gareggiano e si soffermano, o procedono senza riposo, ma sono sempre là dove erano, che un posto vale l'altro nella valle senza uscita.

Ora tu ti farai una via per uscire e non per muoverti fra gli uomini, per trar gli altri dietro a te e non per chiedere i premi che ci sono nelle vie degli uomini – che tali non sono – ma per cui solo l'uno segue gli altri. Vivono di ciò che è nato con loro, e muoiono la morte di quello in tutti gli istanti della loro vita.

Ma tu non vivi – morrai di ciò e per ciò – ma ti creerai da te, e in te «la vita»; rinato da te stesso non ti muoverai a differenza delle cose sognate; ma in uno sarai tu stesso e la vita: e farai di te stesso fiamma.

Poiché tu sei il primo e l'ultimo.

---

51 SV, pp. 743-744.

52 Cfr. PR, p. 19.

Non sei né il primo né l'ultimo a questo mondo; se vuoi vivere devi adattarti a godere di quello che trovi, che d'altronde non potresti cambiare – dice la folla.

Ma devo vivere così perché? Per aspettarmi che cosa? per conservarmi a che cosa per cui io debba rinunciare a quello che voglio, sacrificare quello che per me sarebbe la vita?

No, il mondo è il mio mondo e nel mio mondo sono «io» il primo e l'ultimo, non trovo niente di fatto prima di me, non mi posso affidare che niente venga fatto dopo di me, ma devo prender su di me la responsabilità della mia vita come la devo vivere, che su altri non può ricadere; aver io stesso in me la sicurezza della mia vita che altri non mi può dare, creare io il mondo come io lo voglio, che prima di me non esiste: devo esser padrone e non schiavo nella mia casa. Aver fatto non mi giova ma fare, in qual modo lo faccio, poiché non c'è premio dagli altri, che non sono per me, né dalla cosa fatta, che com'è fatta così non è, ma per giungere a fare tutto in un punto: in questo vivendo in tutte le cose tutto me stesso, poiché io sono il primo e sono anche l'ultimo.

Cosa che mi possa fare diverso da quel che sono non esiste, che mi potrebbe togliere di continuare in ciò e per ciò che non esiste, ma non potrebbe mai togliermi il mio mondo: che duri un anno o un secolo sarà stato sempre lo stesso.

---

53 SV, pp. 744-745.

*Della vanità*

*Variatio delectat.* Come può avvenire che l'uomo strappato ai suoi amici alle sue abitudini alle comodità consuete trovi piacere in paesi stranieri fra gente sconosciuta in novità di costumi e di vita?

1°. *In mutatione vita*<sup>55</sup>.

2°. Nelle determinazioni organiche la coscienza, l'illusione dell'individualità.

3°. Dalla monotonia la «melanconia», l'indebolimento dell'illusione. (Non c'è niente e nessuno per cui meriti esser così come si è, ma si è così soltanto per essere).

4°. Ogni compagnia nuova, ogni nuova persona è «ancora una volta il mondo» in quanto mi merita mostrarmi a lui come sono, esser per lui, aver dalla sua approvazione il senso di esser qualcuno. Come lo specchio raddoppia la vista, così ogni nuova persona, ogni nuovo ambiente raddoppia l'illusione di essere. Perciò si può dire che gli uomini considerano ogni loro simile come uno specchio adulatore: società di mutuo incensamento, conversazioni, divertimenti, caffè, passeggiate, ecc. ecc.

*A proposito della Vanità*

Gli uomini parlano per affermare se stessi, ma in quanto parlano dipendono da chi li sta a sentire, che può conceder loro la gioia dell'affermazione approvandoli, che gliela può togliere disapprovandoli.

Come gli uomini parlano dei dettagli della loro vita per illudersi che abbiano una ragione, ed espongono con mille giri faticosi i loro mille pensieri relativamente giusti, e le loro azioni ogni volta giuste secondo l'eventuale o ignoranza o passione o stanchezza o indifferenza, quando queste portano a un fatto doloroso di cui portano le conseguenze, per illudersi della propria individualità rimasta integra intatta nella contingenza, pel bisogno di essere (nell'approvazione dell'altro), per poter incolpare una intenzione maligna nelle cose, negli uomini, la forza nemica trascendente e la malvagità del prossimo – così essi amano *rebus secundis* biasimare qualsiasi male (o φαινόμενον κακόν<sup>56</sup>) degli altri per affermare se stessi liberi da quel male, e ritrarre la gioia della rinforzata illusione. Volentieri essi concedono a chi li ascolta che essi sono liberi da quel male per averne a lor volta

---

54 SV, pp. 749-751.

55 Nel variare della vita.

56 Cattivo fenomeno.

la concessione: e così si formano le κοινωνίαι<sup>57</sup> «intellettuali» e in generale ogni unione di conversanti, dove la gioia della maldicenza<sup>58</sup> e il conseguente mutuo incensamento tengano l'ambiente pronto perché ognuno dei membri vi possa trovare anche negli altri casi la necessaria approvazione. Tutti vivono, nella κοινωνία<sup>59</sup>, della morte... di tutti gli altri.

### *Individualità illusoria, vanità*

La via a un'affermazione attuale di sé che superi la contingenza dell'attimo è il «parlare». Con la parola l'uomo s'afferma tutto in una volta con tutta la sua individualità di fronte al resto. – E in quanto l'individualità è illusoria, in tanto l'affermazione è inadeguata.

Da questo muove il piacere, il bisogno della comunicazione. Di tanto quanto a una persona ogni suo atto non ha tutto il «sapore» dolce in rapporto alla sua vita (alla potenza di tutti gli altri: βίος!! δύναμις<sup>60</sup>) di tanto egli sarà doppio (si guarderà nello specchio) sarà vano e avrà bisogno di parlare. Un buon giocatore di scacchi tace, parla invece chi non gode in ogni mossa il proprio piano, ma vuoi darsi l'illusione di averlo.

Ma anche l'uomo che vale, se per un'eccezionale perturbazione è stato distratto dalla sua stabilità (Achille μέγας μεγαλωστί τανυσθείς<sup>61</sup>) di tanto quanto è ancora attaccato alla vita ha bisogno della comunicazione del suo dolore. E come lo dà come «suo» e ne espone le «ragioni», arriva, esponendo via via la ragione di sé, a riacquistare l'illusione dell'individualità sua e a poterla riaffermare (Achille, XVIII, 100-190<sup>62</sup>). A dimostrar come l'uomo riilluso alla vita si duole della cosa perduta non più in quanto implichi la perdita del proprio valore, in quanto si sia dimostrata assolutamente contingente o contingente per la mancata debita previsione e provvisione dell'uomo – ma se ne duole semplicemente in quanto ne sente la mancanza; e come allora non incolpando più sé egli debba metter fuori di sé il peso del suo dolore, e cerchi la colpa nell'«intenzione» maligna delle cose e degli uomini: giustificando così se stesso:

vedi Omero, *Iliade*, canto 18, v. 107 e sgg., Achille che butta la colpa sulla ἔρις<sup>63</sup>...

---

57 Comunelle.

58 Scherzi: la gioia espressa nel riso. [Nota di Michelstaedter].

59 Comunella.

60 Vita, potenza.

61 «Nella polvere giaceva lui stesso, lungo disteso» (Omero, *Iliade*, XIII, v. 26; trad. ital. di M.G. Ciani, Venezia, Marsilio, 2002<sup>3</sup>, p. 769).

62 Il riferimento è, ovviamente, al diciottesimo canto dell'*Iliade*.

63 «Oh, se per sempre svanissero, tra gli dei e tra gli uomini, ira e discordia (ἔρις)

1°. La morte è detta solo in riguardo alla vita.

2°. Vita è desiderio, bisogno: volontà di «essere». Morte è negazione del desiderio, del bisogno: della volontà.

3°. Volontà è volontà di cose determinate: la somma delle cose volute è la realtà. La «realtà» aspetta immobile la determinazione della mia volontà verso ognuna delle sue parti. E nella determinazione verso ognuna delle sue parti «io» godo la realtà intera come promessa presente del futuro.

La realtà è dunque il contenuto d'ogni mio piacere: è la «mia coscienza», è l'«illusione» della mia «individualità».

(Io godo d'ogni cosa in quanto è «mia»: in quanto è subordinata alla mia intenzione che sorpassa il punto presente in ogni punto del tempo, io preoccupo colla mia intenzione il futuro e ne godo il sapore dolce).

Ciò che il tempo mi distrugge ogni attimo, l'illusione della mia individualità mi sostituisce, allargandosi dal punto (nello spazio e nel tempo) più lontano nel futuro e attraverso tutta la varietà delle cose. Più vasta è la mia individualità, più intenso è il piacere, più grande è l'amore.

La mia realtà è la somma delle cose che voglio; «che mi sono care». Se la mia previsione diventa più vasta, non mi saranno care soltanto le cose che contingentemente mi sono vicine, ma tutte le cose ad un tempo, e saprò godere della luce del sole.

E nello stesso tempo la mia individualità, la mia esistenza non sarà condizionata, resa schiava dalle cose vicine, ma sarà tanto più libera e sicura, quanto il suo amore poggerà su una realtà più vasta e meno contingente.

4°. La morte di fronte a questa domanda precisa non risponde con una «realtà» (con una «coscienza») libera dal bisogno (non sottomessa al tempo) ma con l'incoscienza.

La morte appare desiderabile a chi vive, soltanto perché...<sup>65</sup>

Colui che chiede veramente un Valore, l'«essere», sente il non valore delle cose particolari e contingenti, che il tempo distrugge, e mettendo la sua vita in una realtà più vasta, la libera dai «bisogni» particolari e contingenti; ma se egli progredisce colla sua insoddisfazione anche alla vita più vasta, e giunge al non valore della realtà, in quanto relativa solo alla volontà individuale e

---

che fanno infuriare anche i più saggi e con la dolcezza del miele di bosco montano come fumo nel cuore degli uomini; quest'ira provocò in me Agamennone, signore di eserciti» (trad. ital. cit., p. 773).

64 SV, pp. 759-762.

65 Mancano dei fogli.

al non valore dell'individualità e della coscienza, in quanto contenenti una realtà senza valore, allora egli non avrà più volontà affatto perché insoddisfatto di tutti i valori: non potrà volere ciò che non ha valore. Sarà libero da bisogni, e insoddisfatto al tempo stesso. Riconosciuto il non valore dei valori in quanto tutti relativi solo a una volontà e al non valore della coscienza in quanto contenente solo non valori, egli giungerà all'incoscienza: indifferenza: inerzia. Infatti la sua vita allargandosi avrà assorbito gli altri concetti e conterrà in sé anche i due attributi della morte. Il pessimista muore d'inerzia quando vi giunge attraverso l'attività, non si suicida.

1°. Costoro trasportano anche oltre tomba il piacere dei minimi bisogni soddisfatti.

2°. Invece il liberarsi dei bisogni «è» un piacere e un valore reale per l'uomo che vive e non mette più la sua vita in quelle cose, ma in altre che hanno valore: «giustizia»: allargamento della coscienza, della realtà; sicurezza, fermezza, dignità.

3°. Per questo valore quando è utile si può patir la morte (vedi *Apol.*, 28 c-e, 29 a<sup>66</sup>).

4°. L'individualità, il «coraggio».

Rettorica del suicidio: la rivoltella, i veleni, perché l'uomo possa andarsene dalla vita a sangue freddo, senza misurare nemmeno nell'istante estremo la profondità della vita, del suo attaccamento alla vita, come sente il suicida che si mette in posizioni dove la morte appare nella forma di mortale pericolo che il corpo istintivamente ha sempre sfuggito: pugnale, fuoco, salto precipitoso, ecc.

[...]

L'energia è la via della virtù: individualità ἔνεργος. L'ozio il padre dei vizi: individualità ἄεργος che si contempla, e che non trae il giusto sapore da ognuna delle sue determinazioni, ma contempla se stessa e così determinata: non si determina verso le cose, ma le guarda in quanto determinato verso di esse. La sua vita ridotta a continuazione sente il tempo: noia oziosa, bisogno di piacere: degenerazione del piacere.

Chi è ἔνεργος ha il proprio ἔργον organizzato in modo da non essere mai affrettato, da non aver mai bisogno di chi non è già previsto che deve servirgli. E questo sarà adeguato al servizio.

---

66 Dopo aver rievocato al fermezza di Achille e il suo sprezzo del pericolo e della morte, Socrate dice così: «al posto in cui uno collochi sé medesimo, considerandolo il migliore, o in cui sia stato collocato da chi ha il comando, proprio qui io penso debba restare e affrontare i pericoli, e non tener conto della morte né di nessun'altra cosa piuttosto che del disonore» (PLATONE, *Apologia di Socrate*, 28d; trad. ital. in *Tutti gli scritti*, op. cit., p. 34).

Non sarà mai sovraccarico, né chiederà piaceri, né tanto meno a chi è inadeguato per il più o per il meno.

E chi è ἔνεργος come non s'offende per l'ingiuria, perché prepara *überhaupt*<sup>67</sup> la reazione, così non si presta ai gusti capricciosi di ognuno (Brand<sup>68</sup>). Ha pietà per tutti e in corrispondenza a questa agisce radicalmente; perché non può agire mosso dalla pietà di questo o di quello. –

La compassione esagerata e la bontà eventuale, come il dolore improvviso dipendente dalla contingenza, come soprattutto l'ira, sono negazione di individualità, sono delle anime assorbite dall'attimo, si riassumono nella parola θυμός (vedi *Heracl.*, 69)<sup>69</sup>. Il θυμός dipende dallo squarcio della sicurezza inadeguata. Λιμός<sup>70</sup> e θυμός ultimi sentimenti della società.

S'arrabbia quello che chiede qualche cosa «giusto per sé», così che il giusto per gli altri non abbia diritto d'esistere: quello che ha paura che gli venga tolto ciò che crede di possedere: che gli sia invidiato un piacere caro al suo cuore o a qualche altra parte del corpo: quello che vuole ancora la gioia, la felicità della vita. – Ma colui che sa che la vita è dura cosa – e non insegue un piacere che non ha contenuto – e non è gretto di ciò che sa non appartenergli, ma che ha il suo possesso in questo riconoscimento – che riconosce che ognuno poiché è nato ha diritto di vivere, ma che nessuno è «giusto» in quanto vuoi vivere, e che la giustizia è nel tutto dare e nel nulla chiedere – quello non s'arrabbia più.

---

67 Assolutamente.

68 *Brand* è il titolo di uno dei drammi di Ibsen.

69 ERACLITO, fr. 85: «Difficile è la lotta contro il desiderio (θυμός), perché ciò che esso vuole lo compera a prezzo dell'anima» (trad. ital. in *I presocratici*, a cura di G. Reale, op. cit., p. 361).

70 Fame.



*Ogni uomo buono è un eroe*<sup>71</sup>

Michele Ardan<sup>72</sup> va nella luna per un motto di spirito. La nave che porta la spedizione francese al polo Nord è battezzata *Pourquoi-pas*<sup>73</sup>? Per la bellezza d'un attimo e d'un gesto il francese mette in giuoco i più alti valori umani. La bellezza d'un gesto è una piccola opera d'arte. E se in quest'opera piccola sta come necessario elemento estetico l'atto eroico, il francese si fa eroe per estetica, non è un eroe, è un esteta. Ma dove sta la ragione della bellezza d'un gesto? Evidentemente in un raggio più forte in cui meglio si rivela una personalità. In fondo a questa opera d'arte sta il criterio del valore della personalità – il «criterio morale». Sia alto o basso il punto dove il valore di questa persona culmina – cioè sia vasta o ristretta l'intuizione artistica, il rapporto ch'essa ha con l'individuo che la sente è sempre costante; ogni qualvolta un individuo sogna una perfezione morale o intuisce un'armonia artistica, egli dà forma – per quanto vale la sua personalità individuale – all'aspirazione che c'è in fondo ad ogni uomo verso la verità: il suo interesse è un interesse universale: l'atto che nella vita gli risulta da questo interesse è un atto di svolgimento – di perfezionamento, è un atto di riduzione della «causa» sotto il dominio della «ragione» (o di trasformazione della *ratio* in *causa*), è un atto «buono». [...]

Io credo che nel momento che l'uomo con piena persuasione enuncia il suo pensiero egli sia – dal punto di vista dell'onestà dell'intenzione – «assolutamente buono», e d'altra parte rispetto a un criterio di giudizio assoluto egli abbia tanto più valore quanto più la sua concezione è vasta e universale. Questo lo è se agisce o non agisce, indifferentemente. Ma quando la sua concezione si oscura e si disgrega da quel punto luminoso di perfetta coscienza e «persuasione» che aveva ottenuto, egli ricade nella meschinità dei suoi interessi particolari: è un «disonesto». Ora se un uomo ha sì forte l'interesse teorico di vivere gran parte della vita in quella persuasione luminosa, quest'uomo – qualunque sia stata per strana contingenza di casi la sua bassezza morale – quest'uomo non potrà non uniformare tutta la sua vita a quella persuasione. – E data una potenzialità limitata di concezione ne risulta il «misticismo». Se la potenzialità si eleva sino al suo grado più alto e abbiamo la persuasione persistente e assoluta della verità, non ne può nascere che l'abnegazione dell'individualità

---

71 Autunno 1908. SV, pp. 769-770.

72 Il personaggio del romanzo di Jules Verne *Dalla Terra alla Luna*.

73 Perché no?

e la morte. – Il mondo dei viventi è dunque esaurito tutto dai «mistici» e dai «disonesti». Non v'è un terzo.

Ogni eroe è un mistico – ogni uomo «buono» (nel senso che si diceva nel primo §) è un eroe.

Mamma mia

Quando tu mi coprivi se avevo freddo, mi nutrivi se avevo fame, mi confortavi quando piangevo, mi trastullavi quando m'annoiavo, quando vegliavi le notti per me e il giorno ti preoccupavi per me – dimmi, allora facevi questo come una bambina fa colla sua bambola, che può ripetere senza fine ogni giorno lo stesso gioco, facevi questo come un'infermiera o una bambinaia, che lo fa come lavoro quotidiano di tutta la sua vita, dando sempre le sue cure via via a nuovi infermi e nuovi bambini – o lo facevi come la mia mamma e mi nutrivi e mi riparavi e mi curavi perché ti crescessi forte e sano, perché nella piccola, tenera, stupida cosa bisognosa di tutto, priva di difesa e di sicurezza di fronte al più piccolo caso tu sognavi l'uomo, l'uomo forte, sicuro in sé di fronte a ogni cosa, che non ha più bisogno d'alcuna cosa ch'egli non sappia ch'egli non possa, sano così che niente lo debba preoccupare? –

Tu allora non giuocavi alla mamma, ma eri veramente mamma, e il dolce sapore che avevano per te tutte le piccole cure, le sofferenze, i sacrifici, era questa lontana speranza, era questa visione lontana dell'uomo che ti doveva germogliare dalla tua fragile creatura. Tu non mi curavi per potermi curare ancora in futuro – non mi curavi con la speranza ch'io ti rimanessi eternamente fragile e impotente oggetto di cure – ma anzi per non aver più da curarmi, perché io non avessi più bisogno che nessuno mi curi, per questo hai sofferto, hai sperato per me. – Così m'hai cresciuto, m'hai fatto forte più forse di quanto speravi, m'hai dato tutto quanto potevi darmi, che di cure e d'aiuto da una persona a un'altra si può dare. – Le bestie quando hanno fatto questo hanno esaurito la relazione da madre a figlio – cessano d'esser madre e figlio, sono una femmina e un maschio di diversa età – si sono indifferenti, non si riconoscono più. – E così sono la maggior parte degli uomini s'anche a parole cerchino ingannarsi. Ma per noi, mamma, ora incomincia la vita – ora io potrò camminare sulle mie gambe, ora tu avrai i frutti del tuo lungo soffrire, del tuo lungo sperare; ora non amerai più in me il futuro incerto da curare e assicurare con la tua pena e la tua preoccupazione, ma il presente vivo per sé stesso, che niente può togliere – nemmeno la morte. Questo presente è quello che io faccio, è quello che io sono nella mia opera d'ogni giorno. Non è più tempo ch'io chieda agli altri cose buone cose dolci, l'approvazione, la lode, i premi – non è più tempo che tu ti preoccupi per me come se ancora io dovessi crescere e prepararmi,

---

74 Lettera a Emma Michelstaedter, 10 settembre 1910. EP, pp. 448-452.

né che guardi ansiosa negli occhi degli altri il giudizio e la stima che fanno di me come quando mi mettevi un vestito nuovo, e la gente diceva «che bel ragazzo», «come vien su forte» e tu godevi perché pensavi a quanto ancora sarei cresciuto. – Ora è tempo che io agisca, ora è tempo che tu riceva e che io dia, che io per la mia forza riempi la tua speranza, che ti sia per la mia azione per le mie opere veramente l'uomo che hai sognato. Già mi tarda questo lungo tempo ch'io ho consumato per giunger a gridar la mia voce per la prima volta – poiché non dove avrei voluto né come avrei voluto l'ho fatto; non da uomo libero a tutti gli uomini, ma in un anno d'inerzia mentre ero di peso e dolore a voi; e non direttamente a tutti, ma indirettamente a una commissione di professori. Ma questa è la voce adeguata alla via che finora ho percorso, è la risposta e la conclusione, è il prezzo della libertà. – Se tu sapessi mamma quante volte in questa via indiretta e dolorosa ho rasentato gli abissi, quante volte ho disperato di giunger mai alla vita, e ho chiuso gli occhi non vedevano che buio da ogni parte e sono stato in procinto d'abbandonarmi del tutto! Allora non so per quale intuizione ma ogni volta tu hai fatto proprio quel gesto, hai detto proprio quella parola, mi sei venuta vicino proprio in quel modo che doveva darmi nuova forza – così ch'io ho potuto ancora tirarmi avanti pei capelli. –

Ora vi sono ancora di peso, vi sono ancora oggetto di dolore – e il terreno mi scotta sotto le piante finch'io non abbia del tutto finito. Mi sento ingiusto in questa sosta forzata, mi è amaro ogni boccone che mangio, e pesante l'aria che respiro – mi pare che dovrei davvero trattenerne il fiato finché non sia giunto in fine. – Ma in ogni modo, mamma, la fine è vicina, ed è vicina l'alba della mia vita; presto, come da una serie d'incubi io esco al *sole* a operare seriamente. – Tu guardi gli altri giovani che sono al caffè con le loro famiglie e pensi a me con tristezza. No – non pensare a me con tristezza: essi hanno vuota la vita, e l'avranno sempre vuota – e la riempiono delle preoccupazioni per la carriera data dagli altri, la riempiono di vani piaceri che lasciano loro la bocca amara; stirano la loro noia attraverso tutti gli anni e tutti i giorni della loro vita attraverso i loro lavori oscuri e insensati, i loro piaceri insipidi, le loro relazioni familiari o d'amicizia, o di patria, ottuse e vuote.

Io ho qualche cosa da fare a questo mondo, so quello che voglio fare – non ho né tempo né bisogno di preoccuparmi di ciò onde essi si fingono una vita sufficiente e soffrono tutti gli istanti anche se sembrano lieti e se la bocca rida. Ora sono solo soltanto in apparenza, ma se anche fossi solo del tutto la mia solitudine sarebbe più ricca del loro accompagnarli. Ora vi sono vicino, ma se anche vi fossi lontano vi sarei più vicino che quei giovani alle loro famiglie insieme alle quali s'annoiano. Perché io so come si può

avere qualche cosa nella vita, come si può esser uomini; so che non si può attender questo dagli altri né chiederlo in nessuna delle situazioni preparate – ma che sta in me, nella rettitudine della vita, nel fare tutto – nell’aver la forza di vivere la propria vita: la condizione unica per avere qualcosa, e per esser qualcuno. E non si può dar niente a nessuno, non si può esser niente per nessuno, se non s’ha, se non si è per sé stessi. – Io so cosa devo fare per poter esser qualche cosa per *te*, per voi, per gli amici, per tutti gli altri. E in questo sono sicuro e tranquillo – perché mentre gli altri si fanno illusioni sulle cose o sulle persone e da queste dipendono – io so che non ho da attendermi niente da nessuno; perciò non ho niente da temere dalla vita, niente mi può cambiare, niente mi può fermare.

Quando farò qualche cosa per me sarà anche per te, tu mi sarai sempre vicina nella mia via, anche se saremo separati; tu saprai tutto di me, e potrai vedere come riesco a far vivere quello che mi sta sul cuore, a portar a maturità così che a tutti apparisca matura quella vita che tu hai partorito e curato; e invece delle cure mi darai «solo» il tuo affetto e la tua fiducia – come un mese fa quando ti leggevo sotto il castagno. – Pensa mamma alla tristezza, se stanco e sfiduciato, adattato alla qualunque convenienza, col sorriso amaro e la sigaretta sulle labbra io ti chiedessi il rifugio delle cure e le carezze che mi davi quand’ero bambino – (come Emilio Reggio alla zia Elena). – E pensa alla gioia che tu mi dai ora se io posso parlarti così come ti parlo. –

Tuo Carlo

So che non ho da temer da parte tua la volgarità che tu faccia veder questa lettera a nessun altro; voglio aver parlato con te sola; è appunto perché a voce è tanto difficile di farlo, che ti rispondo in iscritto invece che a voce.



## BIBLIOGRAFIA

### 1. Edizioni del «Dialogo della salute»:

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

*Il dialogo della salute*, in *Opere*, a cura di GAETANO CHIAVACCI, Firenze, Sansoni, 1958, pp. 319-366.

*Il dialogo della salute e altri dialoghi*, a cura di SERGIO CAMPAILLA, Milano, Adelphi, 1988 (varie volte ristampato)

*Il dialogo della salute - Il prediletto punto d'appoggio della dialettica socratica*, a cura di GIAN ANDREA FRANCHI, Bologna, Agalev, 1988.

### 2. Traduzioni del «Dialogo della salute» in altre lingue:

*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.

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

### 3. Principali edizioni delle altre opere di Michelstaedter:

*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, a cura di EMILIO MICHELSTAEDTER, Firenze, Vallecchi, 1922.

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

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

*La persuasione e la retorica*, a cura di MARIA ADELAIDE RASCHINI, Milano, Marzorati, 1972.

*Poesie*, introduzione, testo critico e note a cura di SERGIO CAMPAILLA, Bologna, Pàtron, 1974.

- 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.
- La persuasione e la retorica*, edizione critica a cura di SERGIO CAMPAILLA, Milano, Adelphi, 1982 (11<sup>a</sup> ediz., ivi, 2007).
- Epistolario*, a cura di SERGIO CAMPAILLA, Milano, Adelphi, 1983.
- Poesie*, a cura di SERGIO CAMPAILLA, Milano, Adelphi, 1987 (7<sup>a</sup> ediz., ivi, 2005).
- 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.
- La persuasione e la retorica - Appendici critiche*, a cura di SERGIO CAMPAILLA, Adelphi, Milano 1995.
- 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 GIANANDREA 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, pp. 69-105.
- 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, Arago, 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.
- Le liriche*, in Maurizio Pistelli, *Carlo Michelstaedter. Poesia e ansia di assoluto*, Roma, Donzelli, 2009, pp. 123-185.

#### 4. Traduzioni delle altre opere di Michelstaedter:

FRANCESE:

- La Persuasion et la rhétorique*, éd. établie par SERGIO CAMPAILLA, trad. de l'italien par MARILÈNE RAIOLA, Combas, Édition de l'Éclat, 1989 (3<sup>a</sup> ediz., ivi, 1992).
- Épistolaire*. Choix de lettres établi par MICHEL VALENSI, trad. de l'italien et préf. par GILLES A. TIBERGHEN, Combas, Édition de l'Éclat, 1990.
- 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.



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.

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.

SPAGNOLO:

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

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

## 5. 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 nel web con il sito [www.michelstaedter.it](http://www.michelstaedter.it).

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

SERGIO CAMPAILLA, *Michelstaedter tra i critici*, in ID., *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, Bologna, Pàtron, 1973, pp. 101-144.

ID., *Quaderno bibliografico su Carlo Michelstaedter*, con una Prefazione di Cesare Federico Goffis, Genova, Università degli Studi, 1976.

ID., *Le prime interpretazioni di Carlo Michelstaedter (1910-1916)*, in «Cultura e scuola», 1990, 114, pp. 17-26.

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.

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, Roma, Scuola Vaticana di Biblioteconomia, 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.
- ID., *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*, op. cit., pp. 83-90.
- GIUSEPPE PULINA, *Elementi per una bibliografia ragionata*, in ID., *L'imperfetto pessimista. Saggio sul pensiero di Michelstaedter*, Poggibonsi, Lalli, 1996, pp. 65-85.
- LICIA SEMERARO, *Le interpretazioni della critica*, in ID., *Lo svuotamento del futuro. Note su Michelstaedter*, Lecce, Milella, 1986, pp. 79-102.
- GIOVANNI SESSA, *Michelstaedter nella critica e L'eco della persuasione*, in ID., *Oltre la persuasione*, Roma, Settimo Sigillo, 2008, pp. 155-240.
- VITTORIO STELLA, *Gli studi del dopoguerra sul pensiero di Carlo Michelstaedter*, in «Cultura e scuola», XVIII (1979), n. 72, pp. 123-131.
- ID., «*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.
- GIORGIO BRIANESE, *L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*, nuova edizione riveduta e ampliata, Milano, Mimesis, 2009, pp. 197-216.

## 6. Principali 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 Luca Perego ed Erasmo 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

- Francesco Tateo, con saggi di Antonio R. Daniele, Carmela Demichele, Raffaele Fiantanese, Valerio Perna, Stefania Rutigliano, Bari, Progedit, 2005.
- ALESSANDRO ARBO, *Carlo Michelstaedter*, Studio Tesi, Pordenone 1996 (2<sup>a</sup> 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.
- GIORGIO BRIANESE, *L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*, Abano Terme, Francisci, 1985; nuova edizione riveduta e ampliata, Milano, Mimesis, 2009.
- 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., *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, e 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, Atheneum, 2008.

- CLAUDIO LA ROCCA, *Nichilismo e retorica. Il pensiero di Carlo Michelstaedter*, Pisa, ETS, 1983.
- ANGELA MICHELIS, *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 Michestaedter o della virtù senza premio*, Roma, Pellicani, 2001.
- ANTONELLO PERLI, *Oltre il deserto – Poetica e Teoretica di Michestaedter*, 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, Atheneum, 2004.
- GIUSEPPE PULINA, Giuseppe, *L'imperfetto 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, *Michelstaedter. La disperata devozione*, Bologna, Cappelli, 1988. Terza edizione integrata, *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.

## 7. Scritti «sul Dialogo della salute»:

- ALESSANDRO ARBO, *Fuga dal sistema*, in «L'Indice dei libri del mese», 1989, 2, p. 37 [recensione al *Dialogo della salute e altri dialoghi* edito da Adelphi].
- AURELIO BENEVENTO, “*Il dialogo della salute e altri dialoghi*” di Carlo Michelstaedter, in «Riscontri», XI, n. 1, gennaio-marzo 1989, pp. 55-64.
- SERGIO CAMPAILLA, *Della salute ovvero della malattia*, in C. MICHELSTAEDTER, *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, Milano, Adelphi, 1988, pp. 9-21.
- EMILIO CECCHI, recensione agli *Scritti di C. Michelstaedter Dialogo della salute - Poesie*, in «La Tribuna», 12 settembre 1912; poi come *La vita nella morte*, in «La fiera letteraria», VII, 28, 13 luglio 1952, p.5 (con un'aggiunta conclusiva); ancora, come *La vita nella morte: Carlo Michelstaedter*, in *Letteratura italiana del 900*, a cura di P. Citati, Mondadori, Milano 1972, vol. II, pp. 755-761.
- NATHALIE COMBE, «*La guerre aux mots avec les mots*». *Une interprétation de Carlo Michelstaedter*, Lille, 1999, pp. 347-362.
- ANDREA COMINCINI, *Il contributo de «Il dialogo della salute» e degli «Scritti vari» riguardo il tema del suicidio*, in ID., *Il richiamo della persuasione. Studi su Carlo Michelstaedter*, Latina, Yorick, 2007, pp. 111 sgg.
- CARLO CORDIE', voce *Dialogo della salute*, in *Dizionario letterario Bompiani delle Opere e dei Personaggi*, Bompiani, Milano 1947, p.632
- SILVIO CUMPETA, *Dialogo della salute tra il giovane filosofo e il vecchio*, in «Studi Goriziani», LXXXIX-XC, 1999, pp. 7-13.
- GIANANDREA FRANCHI, *Carlo Michelstaedter o della razionalità del dolore*, in CARLO MICHELSTAEDTER, *Il dialogo della salute*, Bologna, Agalev, 1988, pp. 7-43.
- ENZA GIAMMANCHERI, *Il dialogo della salute*, in «L'arena di Pola», 15 agosto 1961, pp. 3-4.
- ID., *Uno slancio d'ottimismo nel “Dialogo della salute”*, in «L'arena di Pola», 29 agosto 1961, p.3.
- DAVID MICHELETTI, *Dianoia, ovvero il dialogo che l'anima conduce con se stessa. Intorno al “Dialogo della salute” di Carlo Michelstaedter*, in «Davar», 1, 2003, pp. 77-87.
- GIUDY PACELLI, *La problematica metafisica dei «Dialoghi»*, in ID., *Carlo Michelstaedter o della virtù senza premio*, Roma, Pellicani, 2001, pp. 85-103.
- CAMILLO PELLIZZI, *Gli spiriti della vigilia. Carlo Michelstaedter, Giovanni Boine, Renato Serra*, Firenze, Vallecchi, 1924, pp. 43-55.
- PIERO PIERI, *Il dialogo della salute*, in ID., *La scienza del tragico. Saggio su Carlo Michelstaedter*, Bologna, Cappelli, 1989, pp. 319-342.
- ID., *Il dialogo della salute*, in ID., *Il pensiero della poesia. Carlo Michelstaedter e il romanticismo della tragedia*, Bologna, Nautilus, 2001, pp. 129-149.
- MASSIMO PIERMARINI, *Il «Dialogo della salute» di Carlo Michelstaedter*, in «Filosofia oggi», XIV (1991), fasc. 2, pp. 283-285.
- LAURA SANÒ, «*Dio vi dia la salute*», in ID., *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, pp. 96-128.
- SCIPIO SLATAPER, *Carlo Michelstaedter. I. Dialogo della salute – Poesie*, in «La

Voce», IV, 1912, 39, p. 901; ora in *La Voce 1908-1916*, antologia a cura di G. Ferrata, Roma, Landi, 1961, pp. 313-314.

ROBERTA TANZI, *Il "Dialogo della salute" di Carlo Michelstaedter*, tesi di laurea discussa presso l'Università degli studi Federico II di Napoli, a. a. 2001-2002, relatore prof. Matteo Palumbo.

GIOVANNA TAVIANI, *Michelstaedter*, Palermo, Palumbo, 2002, pp. 83-96.