

Premessa metodologica.

...vorrei comunicar la ribellione / all'universo.
Carlo Michelstaedter

Carlo Michelstaedter è un pensatore che disarmo e, per usare un suo lemma, "coinvertica": disarmo l'interprete, nel senso che lo coglie alla sprovvista, immettendolo all'interno di una teoria di riferimenti e di allusioni, così ben congegnata nel tessuto connettivo della Persuasione, da scoraggiare ogni pretesa od ogni buon proposito di "esatta" acribia filologica¹. Allo stesso tempo, addentrandosi nella lettura, l'interprete non solo rinuncia alla sua perizia di glossatore, alla sua pazienza di risolutore di trame, ma si trova costretto a tralasciare ogni impegno asettico, scientifico, oggettivo di compilazione. Michelstaedter, infatti, impone di non essere neutrali, il suo pensiero è soprattutto, e consapevolmente, *provocazione*: chi lo affronta, vi si scontra, ed è chiamato direttamente in causa, ne viene ammonito innanzitutto come uomo. Questa violenza (e leggendo il nostro lavoro s'intenderà tutto il peso di questo termine usato qui), cui il Goriziano sottopone il suo lettore, e dunque anche noi, può indurre due e solo due effetti: o suscita riluttanza e irritazione, più o meno ironica, più o meno seria, oppure reclama una *disperata devozione**². Comunque, non permette accomodamenti o sufficienze o imparzialità.

Noi apparteniamo alla schiera dei devoti, e la nostra tesi ha in ciò molti dei suoi innumerevoli difetti, ma anche - ce lo si lasci dire - tutti i suoi pregi. Se ci è lecito, a questi ne aggiungiamo uno ulteriore, di natura metodologica, per quanto la cosa possa sorprendere, vista la particolare curvatura che prenderà la nostra impostazione: frequentando Michelstaedter, infatti, nelle nostre assidue riletture, ci siamo infine persuasi che il Goriziano richiede una personalissima metodologia, ritagliata su misura, che egli stesso ci ha suggerito. Michelstaedter aborre la filologia fine a se stessa, dichiara a chiare lettere che non gli interessa, che anzi lo infastidisce, e a chiare lettere confessa piuttosto l'interesse per la viva espressione dell'intelligenza e del pensiero, per opere da cui spremere "succo vitale"³; com'egli stesso ammonisce (seppur di passaggio, in una nota),

¹ Ci trova pienamente concordi la posizione del Piovani, secondo il quale «non c'è scienza storica [e dunque anche filosofica] là dove il metodo filologico, che è il metodo della storiografia, non è seguito»: «onestà d'indagine, che è pazienza e sacrificio, attenzione di analisi, che è amore dell'*altro*, dicono la moralità della filologia, anzi dicono della filologia come moralità».

Puntualizza il filosofo, tuttavia, che quello filologico «ovviamente, è un metodo che ogni ricercatore segue a suo modo, con maniere personali e personalissime». Questa sottolineatura ci rinfranca e ci incoraggia in questa nostra difficile ermeneutica d'approccio a Carlo Michelstaedter, pensatore che - a nostro giudizio - richiede, forse più che altri, una scepri filologica ed un taglio di ricerca molto peculiari, diremmo addirittura *ad personam* (ma cfr. nel seguito della nostra analisi).

[Le citazioni da Piovani sono tratte da P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, ed. Morano, Napoli, 1972², pagg. 48-51 passim].

² Espressione-concetto di Michelstaedter. Altre espressioni tipiche del pensatore goriziano, riscontrabili in questa *Premessa*, verranno asteriscate [*].

³ Indicativo, a tal proposito, questo stralcio di una lettera al padre Alberto, scritta da Firenze il 31 maggio 1908:

chi si avvicina al suo pensiero deve «far forza alla propria erudizione» [PR 14], perché - aggiungiamo noi - la voce della Persuasione *non è apofantica* e, come tale, è insofferente ad ogni approccio razionalizzato o erudito o categorizzante o puramente storiografico. Michelstaedter, "profeta" di Persuasione, non può essere soltanto letto, né può essere decisamente soltanto "studiato", ma semplicemente accostato, in maniera inesorabile, e condiviso o combattuto. Diventare, come lui, «povero pedone che misura coi suoi passi il terreno» [PR 4], diventare compagno di viaggio, e con lui - durante il cammino - conversare, come i discepoli amati e amanti amavano fare con Socrate. Oppure, divenire intralcio al viaggio e cercare occasioni di sosta forzata.

Così, se s'intende per filologia la puntigliosa computazione del dettato, la sua scolastica e la sua patristica, la mera analisi testuale, la collazione, l'idolatria della parola e dei suoi rimandi eruditi, il gusto per la citazione affine e raffinata, allora *La persuasione e la retorica* non è un'opera filologica. Se invece per filologia s'intende, com'era per Vico, il rispetto e l'amore della parola come espressione del pensiero e della sensibilità umana, come risonanza intellettuale ma soprattutto morale, come pretesto per far filosofia "civile", allora essa è anche un'opera filologica. Parimenti, se s'intende per ricerca la compilazione archivistica, l'interesse esclusivo per l'inedito, la serietà sterile e compassata di chi affronta un'opera coi ferri del mestiere, tacendo la propria umanità in favore dell'esattezza scientifica, allora la tesi di laurea del Goriziano non è una tesi di ricerca. Se invece per ricerca s'intende l'ascolto della voce interiore, lo scandaglio dell'umano, l'elezione degli autori che si leggono come istigazione dirompente a rimeditare la propria contemporaneità e la propria condizione, se insomma è ricerca di se stessi attraverso il testo che ci è di fronte, laddove la voce dell'autore, seppur muta nel foglio, ci parla nel profondo prendendo a prestito le nostre parole, allora il suo lavoro è anche ricerca, e ricerca sofferta. Se infine s'intende per critica l'individuazione e la risoluzione di problemi testuali fini a se stessi, la ricognizione delle contraddizioni dell'autore, la destrutturazione e la ricomposizione dell'opera al fine di svelarne soltanto i punti deboli o quelli forti, nel raffronto con la tradizione, ancora una volta l'opera di Michelstaedter non è critica; lo è invece se la critica è un'operazione di pensiero, che non chiama in causa il concetto, ma il giudizio, se porta ad un punto di discernimento e di crisi il pensiero di entrambi (dell'interprete e dell'autore), laddove la crisi segna non soltanto il vacillare delle

«Io in queste 2 settimane ho lavorato. La prima settimana in casa, la seconda in biblioteca dove stavo dalle 8 alla una o le 2 a far lo 'studioso' [virgolettato ironico di Michelstaedter] a uso e consumo dei forestieri che venivano a visitare la meravigliosa sala della Laurenziana. Il semplice studio d'analisi d'una traduzione di Brunetto Latini d'un'orazione di Cicerone m'impigliò nella questione del testo che Br. Latini poteva aver avuto sott'occhio; dovetti occuparmi della storia dei manoscritti di Cicerone, ed esaminare quanti ho potuto trovare qui anteriori a Br. Lat. per confrontarli colla sua trad.[uzione]. Poi studiai pure i manoscritti fiorentini della traduzione per correggere in parte l'edizione. Non sono lavori fatti per me. [...] L'unica cosa che mi interessò sono le osservazioni che ho potuto fare sull'eloquenza e sulla "persuasione" in genere». [E 320-321]

convinzioni e delle convenzioni, ma anche un elemento di svolta, un nuovo inizio di sensibilità e di riflessione.

Queste distinzioni non cavillose ma sostanziali, che abbiamo addotto per render ragione dell'atipicità del lavoro accademico di Carlo Michelstaedter, possono comodamente adottarsi anche per ciò che riguarda il nostro lavoro accademico, il cui intento, o pretesa, non è far la pantomima o la fotocopia di quello: in Michelstaedter, abbiamo trovato confermati convincimenti che, da sempre, sono stati radicati in noi.

In realtà, il Goriziano è un autore che - data la stratificazione complessa del suo dettato e l'estrema eterogeneità dei suoi referenti speculativi e letterari - si presta volentieri anche ad accostamenti arditissimi e più o meno raffinati: la fantasia dell'interprete corre a briglia sciolta e viene incoraggiata nel far aderire Michelstaedter ad una propria, personalissima *Weltanschauung*. Quasi sempre, il risultato che se ne ricava è quello di un sostanziale *tradimento* della parola genuina del Goriziano, che diventa il viatico - e spesso, il "megafono" - di convinzioni e "persuasioni" esistenziali, speculative e politiche che in realtà, nella maggior parte dei casi, appartengono esclusivamente all'interprete: basti pensare (e speriamo che questi esempi-limite esauriscano la portata della questione) a come il nome di Michelstaedter ricorra, e sempre con pretesto corroborante alle proprie posizioni, in opere tanto diverse quali possono essere quelle di un Massimo Cacciari (dove il Goriziano diventa un'ulteriore epifania della *Krisis*), di un Aldo Capitini (laddove la Persuasione diviene religiosità autentica e umana) e addirittura di un Julius Evola (dove Michelstaedter vien chiamato a testimonianza del valore metafisico della "purezza")⁴.

Il nostro accostamento, dunque, è stato progressivo, talora blando, talora, e più spesso, esasperato: come dire, volentieri il gioco ci ha preso la mano e, rileggendo quanto abbiamo scritto su Michelstaedter, ci accorgiamo d'aver spesso confuso, anche noi, la nostra prospettiva con la sua, o meglio, d'aver reso trasparente la nostra "persuasione" attraverso la sua, utilizzando anche noi il suo dettato come viatico di una ricerca ed urgenza esistenziale che, in primo luogo, ci appartiene. Un qualcosa di analogo accadde del resto anche al Goriziano, tal che la sua tesi, nata come uno studio scientifico sui concetti di persuasione e retorica in Platone ed Aristotele (il cui nucleo originario si conserva nella sezione "maledetta", come qualcuno l'ha definita, delle *Appendici critiche*), si tradusse ben presto in un'apologia della Persuasione. La sua *tesi* scientifica si era risolta in una *ipotesi* esistenziale, e Michelstaedter non ebbe scrupoli a ritenerla "ufficiale", a "sottoporla in commissione di laurea", perché se è vero che una tesi di laurea è

⁴ Per una motivazione che non ci vergogniamo di confessare esclusivamente politica (una salutare posizione antidemocratica, *una tantum*), abbiamo ignorato del tutto l'odiosa interpretazione evoliana; quella di Cacciari la abbiamo assorbita nel corso della nostra trattazione, senza palesarla più di tanto; riguardo a Capitini, invece, cui va tutta la nostra simpatia, ci riserveremo di approfondirla nelle nostre *Conclusioni*.

un'opera di ricerca, è altrettanto vero che la vera ricerca è quella umana, socratica, soprattutto se poi - e qui facciamo riferimento alla nostra - è una tesi di filosofia morale. Nel suo scritto accademico, Michelstaedter si disincagliò dalla "scientificità", per porsi in diretta sintonia con la voce della Persuasione.

Ma non fu assunzione di sregolatezza o di a-criticismo, frutto esclusivo di un'operazione di gusto o di genio; bensì, semplicemente, l'*escussione di una strategia ermeneutica altra* (ogni strategia di scrittura comporta, del resto, una specifica strategia di lettura), una tecnica d'interpretazione dialogica che collabora col testo e che trova nel divino Platone * il suo teorico più convinto ed esemplare: leggere non glossando, ma filosofando, e intender la filosofia non (soltanto) come scienza del pensiero, ma come *sapere a vantaggio dell'uomo*⁵ [cfr. *Eutidemo*, 288e - 290d], e quindi etica e politica: pensiero che si svolge *tra*, e non sugli, uomini, con le parole degli uomini, anche se il suo linguaggio è talora più suggestivo che rigoroso.

In tal senso, assumendo in pieno anche noi questo profilo euristico, abbiamo tentato un "romanzo storico-filosofico" della persuasione in Michelstaedter e abbiamo accompagnato l'autore nella ricostruzione eccentrica, ma fedelissima (fedele alla sua eccentricità), del suo pensiero. Proprio a questa oculata scelta metodologica rispondono sia l'andamento narrativo della nostra esposizione, e qualche confidenza che ci siam presi durante il suo corso, sia l'accostamento del pensiero del Goriziano a pensieri "alternativi" (il Buddismo, ad esempio), laddove l'accostamento non è arbitrario, ma confortato da effettivi riscontri biografici e testuali; sia le forzature cui sottoponiamo i testi dell'antichità classica filosofica e tragica (forzature, ancora, non nostre, ma dello stesso Michelstaedter, filologo "patologicamente" originale⁶: ci siamo limitati a seguirlo e, in certi punti, ad assecondarlo), sia infine il privilegiare testi ed autori in apparenza estranei alla storiografia filosofica "ufficiale" (Ibsen e Tolstoj, sopra tutti), solo perché è quasi esclusivamente su tali testi ed autori che si innesta e si forgia l'immaginario persuaso di Michelstaedter.

Di contro, abbiamo adottato anche noi un opportuno (o per noi tale) armamentario euristico per avvicinare il Goriziano. Innanzitutto, l'orizzonte - morale, ma appunto anche euristico - entro il quale si muove la nostra tesi è quello delineato dalla *ragion pratica kantiana*, non solo qui assunta come la prospettiva etica, per noi, più alta mai raggiunta dal pensiero in assoluto, ma anche - nell'economia del nostro discorso - come valido modello per indagare e segnare *"i limiti e le possibilità"* della condizione persuasa in Michelstaedter.

Il punto più importante di contatto tra il cosiddetto imperativo iperbolico del goriziano e l'imperativo categorico kantiano è da riscontrarsi, a nostro avviso, nella forte esigenza -

⁵ Definizione, questa, tra l'altro cara ad uno dei nostri maestri putativi, Nicola Abbagnano.

⁶ In questo, è possibile accostarlo al Nietzsche de *La nascita della tragedia* e de *La filosofia nell'età tragica dei greci*.

necessaria, ma non sufficiente - di *autonomia*, che le suddette posizioni presuppongono: il regno della Rettorica viene, di contro, a palesarsi per antonomasia come *regno della eteronomia*, in tutte le manifestazioni, dalle più subliminali alle più sublimi, dalla sua componente prima e fisiologica (la *deficienza**) alla sua realizzazione più completa (la tecnica politica e panoptica del corpo, tanto per esprimerci con una fraseologia foucaultiana). Alla luce di quanto detto, cercheremo di assimilare il *vir*⁷ persuaso alla *volontà santa*, così come descritta da Kant.

Quando, invece, la nostra analisi s'appunterà nella de-costruzione del dispositivo rettorico, ci avvarremo proprio dell'aiuto di quella lezione di "smascheramento" retorico (lezione profonda e pervicace, intelligente ed irriverente), ch'è il grande lascito di Foucault, inteso da noi come apice della cosiddetta "scuola del sospetto".

La difficoltà del concetto di Persuasione, difficoltà quindi prima di concettualizzazione che di realizzazione, acquisterà - a nostro giudizio - nuova chiarezza e nuovo valore in questo tentativo di approccio critico che, a quanto ci consta, appare inedito nelle letterature critica sul Goriziano. Gli ulteriori elementi sinergici, di cui si terrà conto, sono quegli stessi retaggi esistenziali che Michelstaedter rielabora ed "attualizza", ritenendoli egli stesso le cifre più essenziali di una *vita sana**, ovvero il messaggio e la simbologia cristologica e (nella sua variante laica, se ci è permesso di esprimerci così) il messaggio e la simbologia socratica. Secondo un taglio, invece, chiaroscurale, si evidenzieranno distanze/vicinanze con i mostri sacri della Rettorica, ovvero Hegel e ancor più Aristotele. A tal proposito, si utilizzerà l'opera dello Stagirita - paradossalmente⁸ - come una delle chiavi più adatte per penetrare l'assunto michelstaedteriano, e da essa si ricaverà la formula euristica di *entelechia etica* per designare appunto l'atto autentico della Persuasione. Persuasione che acquisterà, per quanto possibile, contorni ancor più definiti nel confronto con la fede (si tenterà una correlazione tra il Persuaso e il "cavaliere della fede", figura kierkegaardiana), tal che, ancora una volta, la Persuasione apparirà coi crismi di una esperienza e di un esercizio l'è vero religioso, ma di una religiosità "laica", che si slaccia dall'eteronomia del rapporto con Dio, per vestirsi di una propria spiritualità umana tutta particolare, democratica e libertaria, ovvero fondatrice di democrazia e di libertà (in questo contesto si accennerà all'opera di Aldo Capitini, che proprio in tal senso intese il monito michelstaedteriano).

Insomma, l'approccio che tenteremo al "concetto" di Persuasione mirerà anzitutto a far terra bruciata intorno ad esso: giocoforza, l'avvio a tale approccio verrà inaugurato *in*

⁷ Utilizzeremo, d'ora in poi, con preferenza questa dizione per indicare l' "essere persuaso", sia per evidenti ragioni di brevità, sia innanzitutto a ragione della forte valenza semantica-morale-storica che i latini assegnavano a questo termine [cfr. almeno C. Nepote, *De viris illustribus*]; vi contrapporremo *homo* per designare l' "uomo della Rettorica" legato alla terra [homo > humus]; e soprattutto *dominus*, colui che detiene i fili del potere all'interno della "comunella dei malvagi" [per il significato di quest'ultima espressione, cfr. il prosieguo del nostro lavoro].

media re, ovvero con riferimenti diretti agli scritti ultimi del giovane filosofo goriziano e con iniziale preferenza per le lettere e le poesie, rispetto alla stessa tesi di laurea, ch'è il suo lavoro più conosciuto: ciò nella convinzione, nostra personale, che in quelli il concetto di Persuasione abbia acquistato una dimensione, come dire, più consapevole e vitale, urbanizzata e "politica" (insisteremo su questo punto), quanto mai avesse nello scritto accademico, laddove ogni definizione a riguardo - soprattutto nelle prime battute - si risolve volentieri in forme ermetiche e tautologiche, talora francamente impenetrabili.

Il tutto, nel tentativo - che è paritempo pretesa - (autocitandoci) «di individuare il nocciolo etico di quel suo [di Michelstaedter] stesso pensiero, e di finalizzarlo ad una sana eudemonia (quella che il Goriziano assimila alla vera 'salute') a vantaggio del nostro tempo, cercando d'intravedere - non potendone visualizzarne in modo corretto e 'coerente' la consistenza e la realtà - la possibilità di quel *porto di pace* *, da lui stesso vagheggiato», convinti che «la cifra autentica del suo pensiero sia riposta in un'esigenza davvero semplice e umana: la ricerca, ch'è l'esigenza appunto, della felicità possibile per l'uomo».

In questa ricerca e in questa esigenza convergono significativamente, per l'appunto, anche la prospettiva socratica, quella cristiana e - non ultima - quella kantiana: e su una cattiva (in senso proprio e lato) *deflessione* di tale ricerca e di tale esigenza si è fondato, e si fonda tuttora, il mondo della Rettorica.

Postille metodologiche.

a) Nella stesura del nostro lavoro, abbiamo preferito riprodurre la falsariga michelstaedteriana: strutturare il discorso sulla Persuasione e sulla Rettorica in due grandi blocchi, "monotematici", opportunamente articolati in paragrafi atti a focalizzare i singoli progressi dell'analisi. Ovviamente, i due capitoli non conducono esistenza autonoma, ma presuppongono una serie indefinita di rimandi reciproci, evidenziati - nel nostro caso - dall'*Intermezzo* (ma non solo), ponte di passaggio dall'uno all'altro e frapposto ad essi.

b) Sempre seguendo suggestioni michelstaedteriane, accordiamo grande valore alle epigrafi: queste abbonderanno in riferimento a paragrafi di estrema importanza e complessità. L'epigrafe, infatti, per Michelstaedter riassume, e in certo modo "scolpisce", il senso e la prospettiva di un discorso, e, allo stesso tempo, lo arricchiscono di sottointesi atti a favorire una "complicità etico-ermeneutica" tra lo scrittore e il lettore.

c) Durante il nostro lavoro, indicheremo generalmente (ovvero, a meno che non si avverta il bisogno di approfondire l'appunto) con le seguenti sigle i testi di Michelstaedter più citati, facendole seguire dal numero delle pagine cui le citazioni fanno riferimento, e apponendo il tutto, in parentesi quadre, a fianco del brano citato:

⁸ Paradossalmente, perché Michelstaedter individua proprio in Aristotele il suo nemico dichiarato [cfr. oltre].

- *Opere*, a cura di G. Chiavacci, Firenze, Sansoni, 1958: **O**;
- *La persuasione e la retorica*, con *Appendici critiche*, a cura di S. Campailla, Milano, Adelphi, 1995: **PR**;
- *Epistolario*, a cura di S. Campailla, Milano, Adelphi, 1983: **E**;
- *Poesie*, a cura di S. Campailla, Milano, Piccola Biblioteca Adelphi, 1994⁵: **PP**;
- *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, a cura di S. Campailla, Milano, Piccola Biblioteca Adelphi, 1995²: **D**.

Quest'espedito ha una doppia utilità metodologica: 1) evitare un continuo e fastidioso affastellarsi di note e di rimandi spiccioli a pie' di pagina, elemento di distrazione durante la lettura; 2) (e più importante) mostrare la ferrata logica di rimandi e di allusioni che informa tutta l'opera di Carlo Michelstaedter, secondo l'intima consapevolezza, che è propria al filosofo goriziano, del fatto che ciò che si sta comunicando è in fondo un unico, anche se articolato, pensiero [cfr. nota 161].

d) Trascriveremo, con spaziatura e formattazione di paragrafo e carattere diversi da quelli comunemente assunti dalla nostra scrittura, periodi o espressioni di Michelstaedter o di altri autori, o che comunque non ci appartengono.

e) Riguardo espressioni e citazioni in greco, fatta eccezione per talune ricorrenti nel dettato di Michelstaedter, si preferirà la translitterazione latina (ad es. *φιλια* --- *philia*); le citazioni, tratte da filosofi o scrittori non italiani, in linea generale si riporteranno direttamente in traduzione.

f) Infine, invitiamo - si licet - a non trascurare, durante la lettura, le note a pie' di pagina, alcune particolarmente strutturate e complesse: molte note, infatti, rappresentano vere e proprie "appendici critiche" al paragrafo in questione, e articolano un discorso tangenziale e approfondito di taluni aspetti del pensiero michelstaedteriano che, di non minore importanza, tuttavia avrebbero appesantito, in prolissità, il corpus del paragrafo stesso.

Capitolo I

La persuasione *more geometrico demonstrata*.

Persuadere: 1 - indurre qlc. in una convinzione o spingerlo a compiere determinate azioni; 2 - ottenere approvazione, ispirare fiducia.

Definizioni (rettoriche) del dizionario Garzanti

[...] 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.

"Definizione" di Michelstaedter, nel Dialogo.

1. Introduzione metabiografica.

Mi par di non aver voce, così m'opprime questo triste incubo d'inerzia faticosa dal quale non ho saputo ancora riscuotermi. Quella voce che viene dalla libera vita, quella m'era necessaria per fare il mio lavoro come io lo volevo; m'ero illuso di poterla avere: e mi son trovato invece a desiderar solo di non parlare, a non aver nessun interesse per ciò che pur m'ero proposto di dire quasi con entusiasmo. E d'altronde finir la tesi era la necessità per me per uscir da questo abbominio, almeno per poter sperar d'uscirne, per aver almeno una via. Ma scrivere senza convinzione parole vuote tanto per poter presentar carta scritta, questo ancora m'era impossibile... E in questo triste giro mi son dibattuto questi mesi malato nell'anima e impigrito nel corpo, a volte giungendo a raccogliermi e a riaver in me vive e concrete le cose che altrimenti mi danno solo un tormento oscuro; altre volte e per lo più vinto dall'inerzia disperdendo le mie forze in questo e in quello che sembrava distrarmi dalla noia e tanto più fortemente mi stringeva nella brutta necessità [E 440-441].

Queste parole - scritte da Michelstaedter all'amico Enrico Mreule, quasi ad un anno dalla partenza di quello per l'Argentina - rappresentano, nella loro disperata sincerità, come un'epitome esistenziale dell'impasse (*almeno per poter sperar d'uscirne, per aver almeno una via...*) in cui grava il nostro giovane autore, a pochi giorni oramai dalla sua morte.

L'onere della tesi di laurea, questo «mostro informe *qui crescit eundo et quod crescit non it*» [E 417], viene affrontato in ultimo con la pedanteria (anzi, ci vien d'usare un ossimoro: con la dotta sciatteria⁹) di chi è già consapevole dell'inutilità, travestita da illusione, di poter fare «con le parole guerra alle parole» [PR 134]¹⁰; di chi - forte di questa consapevolezza - si presta tuttavia al gioco della Rettorica, fatto di scadenze e note filologiche (fumo negli occhi per un "messaggio" che tanto i professori non capiranno, ironizza altrove Michelstaedter)¹¹, di vita consegnata alla carta, e per questo non più vita.

Una consapevolezza, infine, affidata in forma definitiva e paritempo programmatica alla famosa prefazione all'opera maggiore: «Io lo so che parlo perché parlo, ma che non persuaderò

⁹ «L'interesse d'aver fatta una cosa non è l'interesse di farla» [E 441].

¹⁰ Tratto dall'epigrafe alle *Appendici critiche*.

¹¹ «Il mio lavoro procede a lenti passi, anzi non c'è un progresso materialmente sensibile. Ma non me ne impensierisco, perché ormai è questione di tempo e difficoltà grosse non ne troverò più. - Tanto poi per quei professori è tutto buono; per loro è come arabo, non hanno vie e criteri per dire se va bene o male; tutt'al più potrebbero rifiutarlo e perciò è stato prudente aspettare fino a Ottobre, che così potrò buttar loro negli occhi tutta la polvere necessaria e che andrò raccogliendo in questo tempo. -» [E 392].

Antimo Negri, giustamente, fa notare che «solo le Appendici, del resto esse stesse non fino in fondo, sembrano, vertendo su autori classici, soprattutto Platone e Aristotele, obbedire alle regole del gioco dello "studio scientifico" accademico» [A. Negri, *Il Lavoro e la città*, Roma, Ed. Lavoro, 1996, pag. 45].

In un notevole passo della sua tesi, Michelstaedter destruttura i "meccanismi di potere" sottesi alla dinamica succitata: «"[...] Tu devi far uno studio su Platone o sul vangelo" gli [al giovane studioso] diranno "è perché così ti fai un nome, ma guardati bene dall'agire secondo il vangelo. Devi esser oggettivo, guardare da chi Cristo ha preso quelle parole o se *omnino* Cristo le abbia dette e se non meglio le abbiano prese gli Evangelisti o dagli Arabi o dagli Ebrei o dagli Eschimesi, chi lo sa... Naturalmente *parole* che valevano in riguardo all'epoca, adesso la scienza sa come stanno le cose, e tu non te ne devi incaricare. Quando tu hai messo insieme il tuo libro sul vangelo - *allora puoi andar a giuocare*". [...] Così si conforta il giovane a perseguire nel suo studio scientifico senza che si chieda che senso abbia, dicendogli: "tu cooperi all'immortale edificio della futura armonia delle scienze e sarà un po' anche merito tuo se gli uomini quando saranno grandi, un giorno sapranno "». [PR 131; corsivi di Michelstaedter].

Abbiamo preferito anticipare già qui espressioni-conclusioni del Goriziano, al fine di proiettare da subito chi legge nel vivo della polemica michelstaedteriana.

nessuno: e questa è disonestà - ma la retorica "mi costringe a forza a far ciò"¹² - o in altre parole "è pur necessario che se uno ha addentato una perfida sorba la risputi"» [PR 3]. Una citazione, questa, che è *a la page*, tra coloro che affrontano il filosofo goriziano, anche se talora mal intesa o superficialmente valutata. Tuttavia, a ben vedere, è già qui che si delinea, si dibatte, e implode, il problema (l'*aenigma*) della persuasione e della retorica. Ed è questa (ci si perdoni quest'ulteriore incursione metodologica), anche, una delle peculiarità che caratterizza il nostro Michelstaedter: ovvero, il fatto che da qualunque prospettiva si prenda la sua opera, qualunque suo scritto si abbia sottomano, ci si trova già subito e prepotentemente proiettati nel cuore dello scontro millenario, umano e storico, tra persuasione e retorica appunto.

E' altresì anticipato, in forma lata ma altrettanto perentoria, un assunto che informa e struttura e, in un certo modo, pregiudica ogni assoluto tentativo di discorso su "che cosa sia" la Persuasione: la Persuasione è dopo tutto l'indicibile, l'impensabile: una "condizione" senza pensiero, che non possiamo visualizzare e nemmeno interpretare concettualmente, né tantomeno comunicare, secondo le leggi della logica della cosiddetta "ragione occidentale". Ogni "parola sulla", ogni "pensiero sulla" Persuasione, già solo per essere concepito, deve prima essere elaborato, sottoposto ad artificio, manipolato, interpretato, per separarlo dalla sua primigenia e consustanziale absurdità: *ogni pensiero sulla Persuasione si profilerebbe, così, già di per se stesso come Rettorica.*

Appare chiaro, inoltre, ma non è male ribadirlo da subito, che il progetto originario - di trattare, nella sua tesi di laurea, *I concetti di persuasione e retorica in Platone ed Aristotele* - si allarga e sviluppa, inevitabilmente per Michelstaedter, nella considerazione dell'intera vita umana, culturale e sociale. Non solo. In effetti, l'applicazione di questi due principi o categorie (per ora definiamoli in questo modo) investe una dimensione ancora più ampia, assurgendo a cifra dell'intero esistente. Ovvero, tutto il mondo, inteso sia come "totalità dei fatti" (tutto ciò che accade) sia come "totalità delle cose" (tanto per parafrasare Wittgenstein), risulta permeato, intriso, e quindi - dalla prospettiva del Nostro - rimeditato alla luce di questi due principi. Questo è un punto nodale.

La persuasione e la retorica, nell'accezione del giovane filosofo, subiscono così non soltanto uno slittamento concettuale rispetto alla concezione che di questi due principi, che di queste due parole, il "senso comune" ha. La retorica - ad esempio - non è più un'*ars*, una *téchne*, con una sua patente di nascita, storicamente contestualizzata e con un'applicazione "pratica": ovvero, non è l'arte del parlare e dello scrivere in modo da convincere, o *persuadere*¹³ un uditorio, non è una professione di eloquenza e non denota

¹² in greco nel testo

¹³ E' interessante come la denotazione povera di questi due termini s'incontri in questa definizione, tratta dal dizionario Garzanti, quasi a testimoniare un significativo appiattimento.

altresì, per estensione, un atteggiamento o comportamento che mira solo all'effetto esteriore e non è determinato da un'autentica esigenza spirituale (la retorica del bel gesto, ad esempio). Tutti questi aspetti non sono altro che i "modi" e gli "attributi" in cui si manifesta la Rettorica originaria: ne sono la mera fenomenologia, e anche la più povera.

Le parole-chiavi di questo pensiero, dunque, sono da Michelstaedter essenzialmente intese «in un senso diverso da quello corrente, che rivela influenze ebraiche, greche e proto-cristiane. Come osserva Mario Perniola, *persuadere* si dice in greco *peitho*, e l'uso transitivo del verbo, *persuadere qualcuno*, non appartiene al greco arcaico ma ne rappresenta una successiva trasformazione. Dunque la prima accezione di persuasione era essere persuasi, aver fiducia. Anche nella Bibbia dei *Settanta* [...] la radice greca *peith-* traduce la radice ebraica *bth-*, usata nei libri sapienziali dell'Antico Testamento per indicare la disposizione d'animo del giusto: la fiducia. Mentre la fede, *pistis*, nel Nuovo Testamento implica il rinvio al futuro, l'attesa di una salvezza a venire, la fiducia-persuasione è, nell'Antico, qualcosa di presente, un possesso attuale. Il senso della persuasione michelstaedteriana è molto simile»¹⁴, come avremo modo di approfondire.

Giusticato appare, dunque, il nostro confessato imbarazzo nell'approntare la presente tesi, e ci figuriamo l'espressione ironica di Michelstaedter, se potesse leggere le nostre pagine, e le altrui, sulla sua opera e sul suo pensiero. Ma ancora una volta, la retorica ci spinge a far ciò: un dispositivo machiavellico così diabolicamente ben congegnato da riuscire a rendere la voce della verità la propria pubblicità, ammantandola casomai di simbolismo o conferendole una sistemazione ch'essa, invece, disdegna; e da riuscire a rendere, altresì, i contestatori del sistema i propri martiri, o - alla men peggio - «naturalisti inesperti», o meri facitori di bei versi, di bei drammi e di belle musiche. E Michelstaedter stesso un nichilista, un mistico, un cristiano devoto, un ebreo autentico, un filosofo mancato, *soltanto* uno scrittore, una promessa non mantenuta, un teorico dell'arte, un teorizzatore del dominio, un filosofo del linguaggio, un imperfetto pessimista, un filosofo col martello, un pensatore morale, un precursore dell'esistenzialismo, un povero anonimo giovane goriziano suicida, l'ultimo allievo di Socrate, uno spirito della vigilia; e l'elenco, credeteci, potrebbe stendersi all'infinito, perché infiniti sono gli uomini ed, ergo, *infiniti sono i modi di porsi della rettorica*.

Il che vale a dire che il "sistema" (ed è questo il suo raffinamento, come vedremo) è divenuto capace di tollerare, al proprio interno, riassorbendole, anche le contraddizioni e le contestazioni più sottili e acute, apparendo per molti aspetti davvero come un *Moloch* o un *Leviatano* invincibile.

¹⁴ Cfr. Michelis Angela, *Carlo Michelstaedter: il coraggio dell'impossibile*, Roma, ed. Città Nuova, 1997, pagg. 124-125 [la stessa autrice rimanda a M. Perniola, *La conquista del presente*, in *Mondo Operaio*, n. 4, aprile 1987, pagg. 108-109].

Questa che ci accingiamo a scrivere, tuttavia, non vuole essere una riflessione *su* Michelstaedter e sulla sua opera e il suo tempo, non pretende cioè di coltivare (soltanto) una critica filologica e filosofica del suo pensiero. La sua pretesa è addirittura più grande: ovvero, quella di individuare il nocciolo etico di quel suo stesso pensiero, e di finalizzarlo ad una *sana eudemonia* (quella che il Goriziano assimila alla vera «salute») a vantaggio del nostro tempo, cercando d'intravedere - non potendone visualizzarne in modo corretto e "coerente" la consistenza e la realtà - la possibilità di quel «*porto di pace*», da lui stesso vagheggiato.

Per quanto possa sembrare riduttivo, soprattutto in confronto alle vertiginose elucubrazioni che si sono tessute intorno all'opera del nostro giovane autore, siamo infatti convinti che il tratto autentico del suo pensiero sia riposto in un'esigenza davvero semplice e umana (esigenza che non è soltanto letteraria o speculativa, ma che nasce soprattutto da un'amara esperienza di vita, così com'è esperita da un giovane intelligente e molto, molto sensibile): la ricerca, ch'è insieme l'esigenza, di *una felicità possibile per l'uomo*.

«Gli uomini non sono infelici perché muoiono; muoiono perché sono infelici», afferma Michelstaedter, e questa antimetabole non vuol essere una frase ad effetto giocata sul capovolgimento di un luogo comune, bensì in essa è compendiata la grande utopia etica (ma quanto utopica, poi?) che il Nostro ci propone. Michelstaedter, redivivo Socrate, si assume un difficile compito esistenziale prima che speculativo (condividendolo col suo "maestro" e con tutta la temperie greca), e lo affronta con tutta l'esuberanza e la fiducia della sua giovane età, esuberanza e fiducia temperate tuttavia dal rigore della sua mente eletta: quel compito è *insegnare agli uomini ad essere veramente felici*.

Glissando per ora considerazioni che approfondiremo durante tutto il nostro discorso, possiamo anticipare già qui, dunque, la gravidanza socratica ed, insieme, evangelica (nonché, aggiungiamo noi, kantiana) di suddetta utopia. Detto in parole molto semplici: se l'infelicità è frutto di "ignoranza esistenziale" (come c'insegna Socrate, appunto, e - in certo modo - tutta la schiera di Persuasi che Michelstaedter annovera nella prefazione alla sua tesi), ebbene bisogna fuggire le tenebre di questa ignoranza (ovvero, di questa retorica), bisogna «uscir della tranquilla e serena minore età» [PR 131]¹⁵, ed indagarla secondo una prospettiva "archeologica" - ovvero, "eziologica" - che la conduca appunto allo scoperto. Michelstaedter scoprirà (come già notava a suo tempo il Piovani¹⁶) le radici di

¹⁵ Sono le parole con le quali, significativamente, si conclude la tesi di laurea. Ma cfr. il seguito del nostro lavoro.

¹⁶ Piovani Pietro, *Michelstaedter: filosofia e persuasione*, un inedito di P. Piovani a cura di Fulvio Tessitore, *Nuova Antologia*, fasc. 2141, vol. 548°, gennaio-marzo 1982, p. 214.

Piovani, innanzitutto, ci avverte che «(...) occorre molta prudenza critica nell'avvicinarsi a Michelstaedter con la piena fiducia che il suo discorso abbia una tratteggiata autonomia di linee ricostruibili al di là del loro frammentarismo sostanziale.»; quindi, poco dopo, quasi a proporci un possibile approccio metodologicamente corretto: "A tal fine giova, secondo noi, individuare come determinante il tema della *deficienza*».

quella Rettorica nella stessa struttura - fisiologica, prima che ontologica - dell'uomo, penalizzato da quel «*deficere*» ch'è l'alfa e l'omega di ogni sofferenza, di ogni illusoria («lusinghiera», «adulatrice») soddisfazione, e - insieme - di ogni possibilità di riscatto autentico.

Quella "deficienza" che la critica, unanimemente, ascrive ad un retaggio schopenhaueriano del nostro autore, e che noi, invece, preferiamo assimilare al concetto di *privazione* (*steresis*), contenuto nella *Fisica* di Aristotele. Il che non vuol essere un cavillo ermeneutico, ma vuol rendere chiara - da subito, senza indugi - quella ch'è la nostra prospettiva di approccio a Michelstaedter: siamo convinti, infatti, che l'*aenigma* della Persuasione (e di tutte le ardue, tautologiche "definizioni" che ad essa il Goriziano associa) si risolva in quella che potremo chiamare, con una formula che diamo già qui per definitiva, *entelechia etica*, laddove per *entelechia* intendiamo proprio ciò che intendeva lo Stagirita¹⁷, ovvero l'atto finale o perfetto, cioè la compiuta realizzazione di una potenza. Ebbene, a nostro parere, il dilemma Persuasione-Rettorica si gioca appunto sul trinomio *privazione-potenza-atto* (e ci sentiamo autorizzati a ciò da alcune "tracce" che Michelstaedter stesso lascia nei suoi scritti), tale che la Persuasione si evincerà come la piena, perfetta attuazione, realizzazione dell'uomo, *secondo la sua (vera) natura*. Si converrà che una tale impostazione ribalta, *in modo deciso*, ogni evenienza critica - per quanto legittima, perché giustificata, in un certo senso, da talune affermazioni "forti" dello stesso Goriziano - circa l'impossibilità (per l'uomo) della Persuasione. In effetti, proprio Michelstaedter, se non nell'opera maggiore, soprattutto nell'*Epistolario* e nelle *Poesie*¹⁸ sconfessa - e ci sentiamo di dire che lo fa con una certa gioia che sa di liberazione - quella presunta impossibilità della Persuasione, individuando nell'amico Mreule l'acme, cronologico ed etico, della *Persuasione realizzata*: l'atto di coraggio del compagno Enrico dimostrò al giovane filosofo (e dimostra a noi) che la Persuasione non ha soltanto una sua storia (né tantomeno *soltanto* una sua storia letteraria e filosofica), ma anche una sua attualità viva e concreta, che ci può essere accanto e ci può guidare¹⁹, pur nella consapevolezza che una cosa è conoscere la «via della Persuasione», altra cosa è avere la forza e il coraggio di imboccarla. Volendo, il dramma del suicidio del giovane goriziano si consuma tutto qui (ma lungi da noi ogni riduzionismo e ogni retorica a tal proposito).

¹⁷ Cfr. almeno *Metafisica*, IX, 8, 1050a 23.

¹⁸ Nel confronto (soprattutto) con le ultime lettere e poesie (intendiamo quelle del 1909-1910), ci azzardiamo a considerare la tesi di laurea già "datata", per quanto concerne la dimensione persuasa dell'uomo; o quantomeno, a considerare le suddette lettere e poesie l' "*urbanizzazione*" *più completa e più efficace del messaggio della Persuasione stessa*. Ragion per cui, ad esse va tutta la nostra predilezione.

¹⁹ Sul valore e sul senso di questa "guida" della Persuasione - che non ne pregiudica l'assunto autonomo, cioè di esperienza che si realizza nello spazio di autonoma sacralità di ogni uomo - si articola un difficile e intricato equilibrio (tra autonomia ed eteronomia), sullo "scioglimento" del quale s'impenna tutto il nostro lavoro.

Già da quanto detto finora, appare chiaro che Michelstaedter si presenta subito come un autore "difficile": questa sua difficoltà deriva non solo (com'è ovvio) dal carattere decisamente e consapevolmente anti-sistematico, se non ermetico, del suo linguaggio e del suo "messaggio"²⁰ - per quanto quello stesso messaggio contenga una sua certa "banalità" (la "banalità del bene", per alcuni sintomo di "pensiero adolescenziale" [sic]) paradossalmente non accolta, inascoltata²¹ o, peggio, mal interpretata; non deriva soltanto dalla vastità (davvero impressionante, per un giovane) dei suoi referenti culturali; né soltanto dalla "irritabilità" cui può indurre chiunque ad esso si avvicini (un'irritabilità che egli condivide appieno con la torpedine-Socrate); bensì essa deriva, forse soprattutto, dalla collocazione "liminare" della vita stessa e dello stesso pensiero del Goriziano: storicamente sospeso in un'età per definizione di transizione e di decadenza (quella tra Ottocento e Novecento), con tutte le inquietudini "millennaristiche" annesse e connesse, ampiamente testimoniate, del resto, dalla cultura coeva²²; geograficamente (e dunque culturalmente, linguisticamente...) oscillante tra Austria e Italia (e non solo; non si approfondirà mai abbastanza l'impronta mitteleuropea di questo autore²³), situazione - questa - complicata, e di molto, dall'appartenenza ebraica dell'autore stesso (altro nodo abissale); attratto e disperso in una molteplicità passionale di ispirazioni (il teatro, la musica, la letteratura, la poesia, la pittura), sia per quanto concerne le "fonti", sia per quanto concerne le sue stesse realizzazioni; calato in una *Weltanschauung* tragica - filosofica e religiosa - di amplissimo respiro storico-geografico, di cui si propone originalmente e appassionatamente di riannodare le fila; dibattuto tra un lacerante bisogno di indipendenza (non solo "culturale" e affettiva, ma anche economica) e un altrettanto forte bisogno di rifugio nell'alcova della sua Gorizia e della sua famiglia.

²⁰ Riguardo a ciò, solo per la chiarezza con cui è svolta l'argomentazione, riportiamo l'equilibrata valutazione di G. Cavallero, nella prefazione alla sua tesi di laurea, valutazione praticamente condivisa da tutta la critica: «Alla filosofia del Michelstaedter (caso singolare nella storia del pensiero) va riconosciuta subito una dote rara: quella di non porsi mai come tale, almeno nel significato ormai consacrato del termine.

Di diritto essa rientra piuttosto nella storia della cultura che, non propriamente, in quella della filosofia o della letteratura occidentale. La sua peculiare forma espressiva è strutturata in un originale amalgama linguistico, da cui affiorano, armonizzati su di un antico ritmo greco, stilemi biblicoplatonici, modi di prosare "vociano" oltre, naturalmente, ad una congerie varia di altri influssi - tra i più disparati - della cultura contemporanea. Questo complesso problema linguistico, lasciato tuttora irrisolto dai numerosi critici del Michelstaedter ad oltre sessant'anni [la tesi di Cavallero è del 1972] dalla morte, ha così indirettamente favorito le più arbitrarie interpretazioni della *Persuasione*, nel tentativo di ricondurla, di volta in volta, al denominatore delle più svariate ideologie del Novecento europeo». [G. Cavallero, *Itinerario di Michelstaedter*, Tesi di laurea, Anno accademico 1971-1972, presso Biblioteca di Gorizia, Fondo Carlo Michelstaedter, Prefazione p. VI.]

²¹ «Eppure quanto io dico 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» [PR 3].

²² Ma cfr., per quanto or ora diremo, il nostro profilo biografico, più dettagliato, contenuto nel paragrafo 6 del II capitolo (sulla Rettorica): *Il pretesto cronologico della proposta persuasiva di Michelstaedter*

²³ Lo studio di L. Furlan, *L'essere straniero di un intellettuale moderno*, ed. Lint - lavoro dettagliato, composito, anche se discutibile per certe sue conclusioni - si propone di adempiere appieno a questo gravoso compito.

Tutto questo risulta poi complicato da una tempra caratteriale certamente particolare, diremmo per certi aspetti umorale, tanto da rasentare a volte manifestazioni depressive-reattive (in specie, ad esempio, nelle ultime lettere), altre volte lampi di vitalistico, ottimistico entusiasmo. Delicato, suo malgrado, come un fiore di serra (psicologicamente, beninteso non fisicamente), sarebbe forse più opportuno dire che la severità, o meglio il forte rigore morale, che egli usò con se stesso dovette applicarlo anche agli altri uomini, ricavandone sovente sonore smentite: da ciò, negli ultimi anni della sua vita, una sorta di involuzione caratteriale: un animo, col tempo, sempre più appartato e deluso, che tuttavia non perde la sua essenziale forza, energia e consapevolezza.

Alla luce di tutto ciò, se volessimo compendiare, in una sorta di prosopopea, il dramma esistenziale del nostro giovane autore (che è, in definitiva, quello di un "aspirante alla Persuasione" che si trova invischiato giocoforza nello strame rettorico), proporremo - in alternativa alla chiave di lettura legata alla ben nota "coscienza infelice" hegeliana, avanzata dal Garin²⁴ - la figura di *Qohèlet*, il saggio ebreo autore di quell'operetta biblica (tanto cara al Goriziano) che vien chiamata *Ecclesiaste*.

Nel corso della sua esistenza, *Qohèlet* ha vissuto sulla propria pelle - giungendo ad una consapevolezza tanto profonda quanto disincantata - la sconcertante (per quanto "banale") verità che «tutto è vanità», come recita l'inizio [1,2] e la fine [12,8] del libro biblico, a confermare che tutta la riflessione in esso contenuta non è altro che un dipanare la trama e l'ordito di quell'assunto unico, dominante e paradossale.

Orbene, *Qohèlet* - per quanto saggio, di una saggezza che lo discrimina rispetto all'umanità intera - è tuttavia e comunque, come tradisce l'etimologia stessa del suo nome, "*l'uomo che partecipa all'assemblea* (degli uomini)". Proprio come Michelstaedter.

Questo, insomma, il complesso intrico di fattori che si trova costretto ad affrontare chiunque si avvicini al filosofo. Lo stesso autore della *Persuasione*, quasi a pregustare questa difficoltà, afferma che «ci sono degli uomini che sono dei mostri, che si sono liberati del tutto dal loro tempo e dagli altri tempi e fanno la disperazione degli storici» [O 810]. **Difficoltà che, tuttavia, a**

²⁴ Ma, per dirlo in parole molto semplici, se il dramma della "coscienza infelice" è quello di non poter identificarsi con la Coscienza Immutabile, ch'è Dio e l'Assoluto, l'infelicità di Michelstaedter ha un fondamento quantomeno opposto: proprio quello di essere costretto all'identificazione, con qualsivoglia "struttura" o "identità".

Michelstaedter illustra questa inconciliabile dicotomia, ascrivendola anzi ad una delle più pericolose e "lusingatrici" illusioni dell'uomo, di ascendenza platonico-hegeliana, in un passo sotto questo punto di vista memorabile: «Egli [l'uomo] vive di ciò che gli è dato, di cui non ha in sé la ragione, ma nella sua conoscenza assoluta egli ha la Ragione; se il fine delle sue affermazioni vitali è in ogni punto paura della morte, ma nel suo Assoluto egli ha il Fine; se egli è in balia delle cose e non ha niente, e se pur questo niente difende come valevole con ingiustizia verso tutte le altre cose, ma nell'Assoluto egli ha la Libertà, il Possesso, la Giustizia. Così egli porta intorno l'Assoluto per le vie della città. Egli non è più uno ma *sono due*: c'è un corpo, o una materia, o un fenomeno o non so cosa, e c'è un'anima, o una forma, o un'idea. E mentre il corpo vive nel basso mondo della materia, nel tempo, nello spazio, nella necessità: schiavo; l'anima vive libera nell'assoluto». [PR 54-55]

ben vedere, ci tocca fino ad un certo punto, se è vero - come ribadiamo - che la presente tesi non vuol essere tanto un lavoro di critica e storiografia filosofica, né vuol essere una meditazione *su* Michelstaedter, bensì *riflessione attraverso* Michelstaedter, ovvero vuol rintracciare (vuol recuperare) in certo modo l'*attualità* della sua ingiunzione morale, e non al fine di espungere «ciò che è morto» e di decantare «ciò che è vivo» del nostro autore (operazione che, per noi, nasconde sempre presunzione ed ingratitudine), bensì di riguadagnare una voce autentica - che nasce da un'esperienza esistenziale altrettanto autentica - che possa aiutarci nella difficoltà del tempo presente, diventando nostra ingiunzione, al di là di ogni categoria storica e filosofica stabilita.

Del resto, coerente alla sua formazione eminentemente "letteraria", e non specificamente filosofica (gli autori da lui citati, a rigore, sono più "profeti" che filosofi, ed è indicativo: la verità non si esprime per sistemi, ma si veicola nelle forme originali ed autentiche della creazione umana); e, soprattutto, consapevole che la verità stessa è una «sorba amara e perfida», «povera e nuda», che si vive e non si dice (com'egli afferma della *Persuasione*), lo stesso Michelstaedter non intende pagare «l'entrata in nessuna delle categorie stabilite» né fare da «precedente a nessuna nuova categoria»; ma procede, a suo dire, nel rilevare il testimone della verità, «né con dignità filosofica né con dignità artistica»²⁵.

Il nostro filosofo si pone, dunque, quale «povero pedone che misura coi suoi passi il terreno»²⁶ e da subito fa professione di non-originalità²⁷, laddove però questa non-originalità non è pedissequa ripetizione scolastica di istanze e di imperativi morali, non è il disdegno intellettuale (anch'esso "borghese") di chi rifiuta per principio il mondo degli altri (sentenziando «pereat mundus sed fiat iustitia») e gli contrappone una realtà sua propria tanto edenica, quanto astratta e utopica: è, invece, il rinnovellarsi e il ribadirsi di un appello all'esistenza vera ed originale, vissuto veramente e profondamente sulla pelle di coloro che l'hanno professato: Parmenide, Eraclito, Empedocle, Qohèlet, Cristo, Eschilo, Sofocle, Simonide, Socrate, Petrarca su su fino a Leopardi, Ibsen e Beethoven.

Il carattere "viatorio" di queste espressioni ci rimanda a quella che ci pare essere la chiave di volta della loro testimonianza: una testimonianza che matura, si muove e soffre *tra e con* gli uomini, un'ingiunzione morale che decade dal piedistallo del mal inteso imperativo categorico kantiano, divenendo - in questa deformazione - astratto e universale (i due termini, da un punto di vista esistenziale, si combinano), e rapprendendosi,

In una lettera a Enrico, in un contesto ironico, Michelstaedter butta giù, *en passant*, un «si duo idem faciunt non est idem» [E 423; ma il modo di dire ricorre anche altrove: cfr., ad es., PR 62]. Questa notazione, evidentemente, meriterebbe molto di più che una semplice nota.

²⁵ Per quanto questo poi sia vero: si veda comunque come appaiano scontate ed inopportune, alla luce di ciò, le accuse di coloro i quali tacciano Michelstaedter di scarso rigore filosofico: Gentile fra i primi.

²⁶Per le espressioni citate in questo contesto, rimando - ancora una volta - alla prefazione di C. Michelstaedter, *La Persuasione...*, op. cit.

storicamente, nell' "uomo e nello Stato hegeliano", avviluppato nella matassa del dovere, della responsabilità e della sicurezza²⁸; un'ingiunzione morale, infine, che si fa veramente "urbana" e concreta, in una parola: etico-politica.

Ovvero, Michelstaedter cala - incarna - lo sforzo etico-speculativo teso alla ricerca di soluzioni (scelte) esistenziali, volte al vero vantaggio degli *uomini*²⁹ - o meglio, della sola autentica scelta esistenziale, ch'è la Persuasione - nella magmatica, pragmatica ed altrettanto paradossale quotidianità che ognuno vive. L'unica valida alternativa - rispetto alla nostra decadenza - per una felicità possibile per gli uomini, per una ἀγαθῶν φίλια (il corrispettivo speculare, persuaso, della rettorica κοινῶν κακῶν³⁰) veramente realizzabile.

²⁷ Cfr. nota 21.

²⁸ L'etica kantiana, nella sua interpretazione distorta, va a rappresentare proprio la forma più moderna e palese e dinamica di "etica borghese della sicurezza", ch'è il cavallo di battaglia della Rettorica.

²⁹ Preferiamo utilizzare sempre il plurale.

³⁰ Per il senso di queste espressioni, rinviamo al seguito del nostro lavoro.

2. Il demone Enrico.

In un noto passo dell'*Apologia* [31, D; ma cfr. anche *Fedro* 242 C, 551], il persuaso Socrate afferma: «[...] questo che si manifesta in me fin da fanciullo è come una voce che, allorché si manifesta, *mi dissuade* sempre dal fare quello che sono sul punto di fare, e invece non mi incita mai a fare qualcosa»³¹ [corsivo nostro]. Poco prima, Socrate aveva definito quella voce «alcunché di divino». E' il famoso, controverso, "demone" socratico³², una delle voci più antiche ed autentiche della Persuasione, la cui caratteristica singolare è quella di essere, piuttosto, una voce della *dissuasione*³³. Compendia e glossa G. Bastide³⁴, considerando tutti i passi in cui questa "figura" ritorna: «Innanzitutto Socrate spiega il suo comportamento ricorrendo a un dio interiore, ad un avvertimento intimo, ad una voce demoniaca che non l'abbandona mai. Poi, tranne una o due eccezioni, questa voce interiore prende forma di divieto, quando si tratta di distogliere Socrate da questo o quell'atto o da questo o quel coinvolgimento preciso. Infine, il dio è una forza imperiosa che determina in modo totale la vocazione spirituale di Socrate»³⁵.

In *Teagete* [129 E - 130 A], la potenza del demone socratico si "politicizza": «[...] la potenza di questo demone è determinante, anche nei rapporti con coloro che mi frequentano: a molti, infatti, è ostile ed essi non traggono profitto alcuno dalla mia compagnia, tanto che anche a me non è possibile stare con loro; a molti non impedisce di frequentarmi, ma, dalla mia vicinanza, non ricevono vantaggio alcuno; quelli, invece, che la potenza del demone assiste, perché godano della mia compagnia, sono coloro dei quali anche tu [Teagete³⁶] ti sei accorto; infatti ne ricevono un profitto immediato; ma anche tra questi, *alcuni godono di un*

³¹ Le citazioni tratte dalle opere di Platone, qui e altrove, sono riportate secondo la traduzione offerta in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1991².

³² Cfr. la diapositiva C [*Demone*] nel supporto iconografico.

³³ Si tenga altresì presente ciò che Nietzsche afferma nella *Nascita della tragedia*, sempre a proposito del demone socratico: «Una chiave per comprendere la natura di Socrate ci viene offerta da quel meraviglioso fenomeno che viene designato come "demone di Socrate". In particolari situazioni in cui il suo portentoso intelletto vacillava, egli ritrovava l'equilibrio in virtù di una voce divina, che si faceva udire in tali momenti. Questa voce, quando viene, *dissuade* sempre. La saggezza istintiva si mostra in questa natura interamente abnorme soltanto per contrastare qua e là, *ostacolandolo*, il conoscere cosciente. Mentre in tutti gli uomini produttivi l'istinto è proprio la forza creativo-affermativa, e la coscienza si rivela critica e dissuadente, in Socrate l'istinto diventa critico, la coscienza si trasforma in creatrice - una vera mostruosità *per defectum!*" [Nietzsche, *La Nascita della Tragedia*; in *Opere 1870/1881*, Roma, Newton, 1993, pag. 153].

L'acrimonia con cui Nietzsche offende e offenderà Socrate è la stessa con cui Michelstaedter affronterà Aristotele; se il motivo propulsore di questa acrimonia è, praticamente, identico (la critica alla pretesa del sapere, nella fattispecie quello teoretico-scientifico-tecnico), i differenti bersagli critici sono - a nostro parere - non solo mera testimonianza di una dissimile "inclinazione di gusto" dei nostri due autori, ma tradiscono - e profondamente - anche la diversità delle alternative possibili e plausibili ch'essi propongono alla decadenza (l'oltre-uomo e il persuaso), come vedremo in seguito.

³⁴ G. Bastide, *Le moment historique de Socrate*, Parigi 1939, pag. 236; riferimento contenuto in J. Brun, *Socrate*, Milano, Xenia 1995, pag. 71

³⁵ Ma si tenga anche presente, anzi soprattutto presente, l'istruttivo capitolo IX [*La dimensione del religioso in Socrate*] del lavoro di G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano, BUR 2001, pagg. 265-294, capitolo sottinteso al nostro discorso.

³⁶ E' ovviamente Socrate che parla.

vantaggio sicuro e duraturo, molti, al contrario, fin tanto che stanno con me, progrediscono in modo soddisfacente, ma, una volta lontani, ridiventano *come tutti gli altri*» [corsivi nostri].

Orbene, crediamo che, in questo passo esemplare, sia contenuta una chiara parafrasi delle differenti e possibili modalità di relazione che il Persuaso intrattiene con gli altri uomini: Michelstaedter "aggiorna" il *topos* affermando, in modo pregnante, che «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. -»³⁷ [D 93-94; corsivi nostri], che fa da eco a quella, più famosa, contenuta nella tesi di laurea: «La via della persuasione 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, poiché ognuno è solo e non può sperar aiuto che da sé: la via della persuasione non ha che questa indicazione: non adattarti alla sufficienza di ciò che t'è dato. I pochi che l'hanno percorsa con onestà, si sono poi ritrovati allo stesso punto, e a chi li intende appaiono per diverse vie sulla stessa via luminosa. La via della salute non si vede che con gli occhi sani» [PR 62-63; corsivi nostri].

Ora, ritornando al passo socratico del *Teagete*, approntiamone un'utile schematizzazione. Socrate distingue:

a) individui a cui il demone è ostile, e che non traggono vantaggio dalla compagnia con Socrate;

b) individui «che la potenza del demone assiste» [parafrasi quasi Michelstaedter: «la salute è un dono di Dio»], e che traggono vantaggio dalla compagnia con Socrate:

b₁) quelli - e son soltanto *alcuni* - che «godono di un vantaggio sicuro e duraturo»;

b₂) quelli - e sono invece *molti* - che «fin tanto che stanno con me, progrediscono in modo soddisfacente, ma, una volta lontani, ridiventano come tutti gli altri».

Mentre Socrate, in queste sfaccettature tipologiche, ribadisce la dimensione politica del demone (la cui frequentazione è foriera di *vantaggio* per gli uomini già "sani"), Michelstaedter - nei passi sopra citati - sembrerebbe sottolineare piuttosto che la «via della Persuasione» è una via solitaria, senza «segni [e] indicazioni che si possano comunicare, studiare, ripetere». La quasi unanimità della critica ne ha dedotto che la Persuasione sia un'esperienza [per taluni addirittura «mistica» o «ascetica»] ad uso e consumo del persuaso, una sorta di "atto di fede" - che sarebbe anche un "auto da fè", coerentemente realizzato nel suicidio - possibile solo a chi, paradossalmente, già vive nella temperie persuasa. E, inoltre, prendendo a prestito il famoso assunto gorgiano, la critica ha tacciato la Persuasione di inconoscibilità e incomunicabilità, avvalendosi - del resto legittimamente - di indicazioni vergate dalla stessa mano del Goriziano, come - tra le altre - la seguente,

³⁷ Sono le parole con le quali si conclude la prima stesura del *Dialogo della Salute*.

davvero emblematica: «Perciò [il Persuasor] è solo ognuno e diverso fra gli altri, ch  la sua voce non   la sua voce ed egli non la conosce e non pu  comunicarla agli altri» [O 8]; ma forse, la formulazione esatta e fedele all'assunto del Nostro   piuttosto: «chi non ha la persuasione non pu  comunicarla» [PR 10; corsivo nostro].

Non volendo certo ignorare o sottacere tali affermazioni categoriche, ci sentiamo tuttavia di ascrivere queste, ed altre (sparse qua e l  soprattutto nella tesi di laurea), ad una concezione "debole" (perch  non *politica*) della Persuasione, cui lo stesso autore si abbandona, e non certo per sconforto, ma in perfetta coerenza con l'impostazione, per quanto originale, pur sempre scientifica e "razionale" (termine ambiguo e pericoloso, in questo contesto, ma altrettanto irrinunciabile) di persuasione *more geometrico demonstrata*³⁸ - che egli d  al suo lavoro accademico. In questo senso, come accennato, il *Dialogo della salute*, le *Poesie*, e ancor pi  l'*Epistolario* - anche per il loro carattere prettamente non ufficiale³⁹ - rappresentano, a nostro giudizio, l' "*urbanizzazione*" dell'ostica argomentazione persuasiva contenuta nella tesi, sia nel senso che il "concetto" si fa vivo e concreto nella vita degli uomini (Carlo, Enrico, Nino...), sia nel senso che si "apre alla comunit " degli uomini.

In particolar modo, vi si possono riscontrare - mediati - gli sviluppi di un'espressione che, a questo punto, potrebbe ben apparirci contraddittoria: ovvero, riprendendo la citazione tratta dalla conclusione del *Dialogo*, Michelstaedter - nel giro dello stesso periodo - afferma che chi «non   buono a farla» [la via della Persuasione] «invano spera l'aiuto altrui, invano altri vorrebbe aiutarlo», e poi che «la pu  batter colui che gi    sano - e la salute   un dono di Dio. -» [corsivi nostri]. Lo stallo concettuale cui siamo condotti  , semplicemente, il seguente: se la via della salute si deve battere da soli, qual   il senso di quell' "aiuto altrui"?

Per sciogliere questo nodo a nostro giudizio non capzioso, ma cruciale (crocevia della nostra indagine), invitiamo a tener presente il brano del *Teagete* con cui si   aperto questo paragrafo (e, nella fattispecie, il nostro schema), e quindi, alla luce di esso, leggere questo importantissimo brano, tratto da una lettera a Mreule, in cui Michelstaedter descrive i "salutari" effetti che la partenza di quello (quel gesto di Persuasione) aveva sortito in Nino Paternolli, il caro giovane amico comune anch'egli oramai sulla via della Persuasione:

«Nino   partito col proposito fermo di sbrigar presto tesi ed esami. N  qui a Gorizia ha perduto il suo tempo ma ha lavorato assiduamente senza pur mai venir soffocato dalla materia. *La tua partenza   stata per lui*

³⁸ Per questa nostra interpretazione, cfr. oltre.

³⁹ «[...] La qualit  particolare della pagina di questo scrittore, per essere intesa nella polivalenza dei suoi registri espressivi, impone di rivedere la nozione corrente del rapporto tra autore e pubblico. Michelstaedter, infatti, non dava alle stampe i suoi lavori, lasciava tutto tra carte confuse nei cassetti del suo scrittoio: aveva soltanto inviato ai professori di Firenze la sua tesi, una tesi assurda in un'aula universitaria» [S. Campailla, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, Bologna, Pàtron, 1973, pag.20].

l'avvenimento serio, quello che dà la tempra al carattere. La sua buona natura disposta a esser ben foggia ha vinto le incertezze, i ritorni d'un tempo e s'è fissata in quella forma, alla quale tu l'avevi stretta, - sicura e non più malleabile. Poiché ora ha un punto d'appoggio concreto, una ferma e costante direzione del pensiero che agisce su lui come una religione. E ogni atto che fa, fin il più piccolo, ha per lui un significato a esser fatto in un modo piuttosto che in un altro. Fino ai dettagli del vestito» [E 430-431; corsivi nostri].

In queste parole, vien delineato il rapporto autentico che il Persuaso intrattiene con l'*altro*, anch'egli sulla via della Persuasione⁴⁰. C'è una sorta di *dynamis* insita nel "viandante della Salute" Nino - una «buona natura disposta a esser ben foggia», come recita il testo - che è la condizione, non sufficiente, ma *necessaria*, al conseguimento compiuto della Persuasione: evidentemente, è proprio questa *dynamis* l'imprescindibile «dono del Dio» di cui sopra. Una *dynamis*, ancora, che il gesto di Enrico - l' *energeia* del gesto di Enrico - conduce alla sua forma compiuta, alla sua *entelechia*. Una volta innescato questo "meccanismo" potenza-atto, la vicinanza non ha più conto: l'esempio di Enrico, l'amico lontano, l'amico coraggioso⁴¹ che «ha vinto» [E 453] nello scontro «a ferri corti con la vita», agisce permanentemente nell'animo dei suoi compagni, sempre-presente, e ha rotto infine e per sempre la "crisalide" etica di Nino: la distanza spaziale, dunque, si muta e si annulla in una perenne vicinanza etica e di elezione, anzi di *elezione etica*.

A tal proposito, ancora in una lettera ad Enrico: «Tu puoi viver con noi anche lontano, io non posso viver con te stesso se non in quanto tu ancora pensi a me e ti curi di me anche da lontano» [E 440]. In una delle tante altre folgoranti ammissioni, Michelstaedter ribadisce la dialettica vicinanza-lontananza nell'ottica del Persuaso: «Ma (ancora una volta e mille volte!) soltanto se questa vastità di vita viva tutta *attualmente*, saranno *vicine* le cose lontane. Soltanto se essa chieda *nel presente* la *persuasione*, essa potrà reagire in ogni presente con una *sapienza* così squisita [...]» [PR 169]⁴².

Nel penultimo passo, del resto, affiora (anche) la differente posizione, sempre nella prospettiva persuasa, che Michelstaedter ha consapevolezza di occupare rispetto all'amico: mentre lo Mreule - agli occhi del Goriziano - ha raggiunto la Persuasione e vi permane, egli invece è ancora sulla difficile e tormentata via che porta alla Persuasione stessa. La «consistenza» di Enrico è *indipendente*, in senso assoluto, come indipendente e assoluto è il monito persuasivo del suo esempio; al contrario, Michelstaedter avverte la necessità - per la propria consistenza - che il suo amico «ancora lo pensi e si curi di lui». E' più del bisogno di una tangibile comunione fraterna, è più del desiderio di essere nei pensieri dell'amico; è l'esigenza, bensì, di *fondare* la propria consistenza di uomo, di legittimare - attraverso quasi il giudizio del demone-Enrico - la propria aspirazione alla permanenza⁴³:

⁴⁰ In base al nostro schema, è il rapporto delineato in b₁.

⁴¹ E «il coraggio non vuol la prudenza ma l'atto» [PR 63].

⁴² Ma riguardo la dialettica lontananza-vicinanza, cfr. la parte finale del presente capitolo.

⁴³ Ma - ed è significativo - è lo stesso Michelstaedter a condannare in modo risoluto - in alcuni passaggi fondamentale della sua tesi e del *Dialogo* - questo illusorio "meccanismo di reciproca compiacenza": «[...] ognuno, se racconta la sua

«Quella voce che viene dalla libera vita [quella voce che Enrico aveva accolta e fatta sua], quella m'era necessaria per fare il mio lavoro [la tesi] come io lo volevo; m'ero illuso di poterla avere [...]» [E 441].

Mentre Enrico ha affrontato il mare e «s'è conquistato il suo posto di lotta e di lavoro» [E 435], Michelstaedter si trova ancora impelagato nelle pastoie della Rettorica, sociale familiare culturale accademica. Il Nostro non nasconde una punta di benevola invidia, e di dispetto per quegli oneri (alibi facilmente smontabile, tuttavia) che lo costringono alla falsa permanenza, al soggiorno "forzato" in Gorizia, al soggiorno forzato nella vita retorica: «La lettera di Rico [...] mi mise il fuoco addosso per quanto penso a noi, che, invidiandolo, *siamo impediti* nel volerlo raggiungere dalle cose stesse che c'impedirono di partir con lui [...]» [E 436; corsivo nostro].

E' altresì interessante notare come, invece, dalla prospettiva stavolta di Enrico (testimoniata da C. Magris, nella bella e suo malgrado dissacrante biografia romanzata che gli dedica⁴⁴), le posizioni risultino addirittura ribaltate: se Enrico «tanto per cominciare, è andato via per non fare il militare» [Magris 15], di contro - per lui - è Michelstaedter ad essere «un santo» [ib. 83]; insieme con Buddha (vedremo successivamente il rilievo di questa affermazione), che lo è per l'Oriente, Carlo per Enrico è il «grande risvegliato» [ib. 94]: solo Carlo può essere sicuro [ib. 45]. Non si tratta soltanto, qui, di una reciproca attestazione di stima profonda e sincera; è una testimonianza - questa - che tradisce il fatto che la delineazione dell' "essere persuasi" era ancora *in fieri*, chiara ed evidente, certo, nella intima consapevolezza dei due, ma ancora insufficientemente attingibile nella concretezza della vita reale o anche della pura elaborazione concettuale. Riteniamo opportuno, allora, soffermarci sul *gesto assoluto* di Enrico Mreule.

Così, il 28 novembre 1909 - in gran segreto, la famiglia completamente ignara di tutto - questa sorta di Neal Cassady carsico, giovane, bello, geniale, disperato, "maledetto"⁴⁵ - s'imbarcava a Trieste per l'Argentina, sulla *Columbia*; accanto a motivi di ordine eminentemente "pratico", a spingerlo era la decisione di dare una possibilità di nuovo inizio alla propria vita, di rescindere ogni legame con la passata, di fondare - non solo con le parole, ma *con i fatti* - un proprio mondo autonomo e libero, una propria «consistenza indipendente». Perché (avrebbe detto non molti anni dopo un altro giovane "maledetto", Paul Nizan⁴⁶) «la libertà è un potere reale». Si trattava di mettere in pratica, di esercitare

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 dolce illusione d'esser qualcuno»; in questo meccanismo, gli uomini retorici «considerano i loro simili come specchi compiacenti, - che raddoppino la vita. Ma il nulla che non si raddoppia...» [D 55-56]

⁴⁴ C. Magris, *Un altro mare*, Garzanti, 1998.

⁴⁵ Cfr. la diapositiva B [*Ritratto di Enrico Mreule (2)*] nel supporto iconografico.

⁴⁶ Paul Nizan: *Aden Arabia* (con saggio-prefazione di J.P. Sartre), Mondadori, 1996. Sarebbe suggestivo mettere a confronto gli esiti, nonché le motivazioni e le "ideologie" sottese alla "compulsione del viaggio" che spinse questi due

questo potere. Dunque, un gesto improvviso, ma non improvvisato, evidentemente; azzardato, se vogliamo, ma non gratuito; frutto concreto di una decisa e persuasa visione del mondo e della propria esistenza; risultato coerente, ancora, dei discorsi e degli "ammaestramenti", riguardo le proprie convinzioni, che il giovane Mreule elargiva ai suoi altrettanto giovani amici. Un gesto che acquista ancor più valore, e lo stesso Michelstaedter ne è consapevole, di fronte al puro astratto gesto di ribellione e di fuga (se non "fisica", almeno intellettuale) che il Goriziano insieme persegue e, sotto sotto, paventa. L'inquietudine (complicata dalla giovane età), l'infelicità, derivante dall'intuizione amara dell'impasse retorica, è la stessa; ma Enrico è riuscito a rimettere in gioco se stesso e la propria esistenza, è riuscito a passare dalla mera rivendicazione verbale all'atto, dalla potenza all'entelechia. In Enrico Mreule, la parola persuasa - come risuonava nei discorsi (nei simposi) "in soffitta"⁴⁷ dei tre giovani - si è tradotta, senza tradirsi, in attualità pura, assoluta, permanente, eterna; la parola si è fatta carne e sangue, si è esposta al rischio dell'imprevedibilità, alla possibilità aperta e pericolosa che ogni scelta autentica implica e prepara. Alla stregua di Cristo, Enrico è il Verbo (della Persuasione) Incarnato. E' in lui, cioè, che la Persuasione scende dal piedistallo dell'astrattezza, dell'utopia, dell'atopia, della letterarietà e del passato, per farsi vivo, concreto, persuaso presente. Perché la «salute»⁴⁸ non è soltanto un'idea, la sua sede non è l'iperuranio separato dal mondo della vita sublunare: la *salute* - ancora "sostanza seconda" nelle stesse pagine che Michelstaedter le dedica nel lavoro accademico - assurge a "sostanza prima" - e quindi veramente reale - nel *synolon* dell'essere persuaso, che è Enrico. Un esempio, quello dell'amico, infine, che disattende e confuta, come detto, quelle affermazioni, frequenti ancora nella tesi, per le quali la Persuasione era attestata come una possibilità... impossibile: lo Mreule è l'esempio vivente, così, che la Persuasione non è un luogo ideale, inattuale ed inattuabile; che non è una mera idea regolativa nella prospettiva non solo etica, ma ontologica; che non è un "mito", (soltanto) una stella polare che indichi e guidi il nostro cammino; che non appartiene, ancora, soltanto ad eletti del mondo delle arti e del passato filosofico, letterario ed artistico; che non è, infine, una condizione edenica, improponibile nel mondo della Rettorica. Al contrario, nello Mreule, la Persuasione irrompe come l'eternità nel tempo, squarcia la verbosità delle concettualizzazioni, lega il passato e il futuro nella decisione (nella *scelta*) dell'eterno presente, si indica come possibilità sempre aperta - per quanto latente - all'uomo, ad *ogni uomo* che mostri il coraggio di accoglierla e di farla sua.

giovani intellettuali - Mreule e Nizan (divisi da poco più di un ventennio) - a cercare in un lontano altrove scampo alla congerie rettorica.

⁴⁷ La famosa soffitta del Paternolli, di cui abbiamo anche un bozzetto autografato di Michelstaedter.

Scrivo Michelstaedter ad Enrico: «Col tuo atto e con questo fatto già in parte avvenuto, quasi con argomenti sopportando solo la mole degli argomenti teorici, coi quali tu nelle nostre conversazioni ci aprivi la via alla giusta valutazione delle cose, hai compiuto per noi l'unico beneficio che si possa fare da un amico agli amici» [E 421]; e ancor più esplicitamente «[...] come *le tue parole si son fatte azione!* lo mi nutro invece ancora di parole e mi faccio vergogna» [E 442; il corsivo è dello stesso Michelstaedter, a sottolineare l'importanza dell'espressione]; fino a rendere testimonianza e omaggio al vero persuaso Enrico, nella bellissima lettera datata 29 giugno 1910:

Ti vedo sempre così come t'ho visto l'ultima volta a Trieste, *determinato in tutte le tue possibilità*, vivo così, che *nessuna cosa della vita*, mi sembra, *possa trovarti insufficiente*, ma che anzi *tutta* attraverso tutti i perigli *debba volgersi a te spontaneamente*. Perché tu non chiedi niente. E come non t'accorgi del tempo perché nell'atto in ogni attimo sei intero, così in ogni tua parola si ha l'immagine [sic] concreta della tua vita [E 440; i corsivi sono nostri]

In questo denso passo, affidato significativamente ad una lettera (e dunque ad un testo privato), tuttavia la Persuasione trova una delle sue espressioni più limpide e convincenti, in assoluto. Visto il particolare andamento di questo capitolo, e alla luce di quanto detto finora, riteniamo opportuno analizzare il succitato brano abbastanza a fondo, allo scopo di rintracciare alcuni notevoli punti fermi che ci consentano di anticipare, per maggiore chiarezza di visione, importanti conclusioni riguardo l'idea che ci siamo fatti dell' "essere persuasi".

Innanzitutto, ancora una volta ribadiamo questa considerazione: Enrico Mreule è *exemplum* storico della *salute*: egli è «determinato in tutte le [sue] possibilità». Soffermiamoci sull'attributo "determinato" e sul sostantivo "possibilità", entrambi pregni di straordinarie significanze etico-filosofiche. Qui, "possibilità" - a differenza di quanto tanto "esistenzialismo negativo" ci ha insegnato (da Kierkegaard, ad Heidegger a Jaspers a Sartre) - ha una forte valenza *positiva*: se per i suddetti la possibilità esistenziale si risolve, in fondo (chi in più, chi in meno), in impossibilità, nello *scacco* di quell'«essere che progetta di essere Dio», nell'improponibilità della scelta esistenziale ed autentica, che determina angoscia e disperazione; in Michelstaedter sta ad indicare, invece, il dispiegarsi delle energie vigorose e positive, originarie ed originali, autentiche ed incorrotte dell'uomo stesso. Qui, piuttosto, il termine e il comprensivo "possibilità" trova il suo affine nella "potenzialità", nella già richiamata *dynamis*, in tutta la sua portata di «preformazione e predeterminazione [rispetto all'atto]», «modo d'essere diminuito o preparatorio all'atto»⁴⁹: la possibilità esistenziale autentica trova il suo *telos* nell'*entelechia etica*.

Le parole di Enrico si son fatte azione, la sua *dynamis* appunto si è dispiegata e realizzata, giungendo alla sua "perfezione". Non può non emergere la forte componente

⁴⁸ Ovviamente utilizziamo come sinonimi *Persuasione* e *Salute*, sentendoci autorizzati a tale uso dall'uso stesso che ne fa Michelstaedter.

dinamica che permea tale condizione esistenziale. Difatti, l' "essere persuaso" non è un monòlito, per quanto il suo sia un *permanere* nella Persuasione; ma il permanere - dice Michelstedter - non è uno *stare*: «non c'è sosta per chi porta un peso su un'erta, ma quando lo deponga dovrà andarlo a riprender sotto ove sarà ripiombato: ogni sosta è una perdita; tanto sosti e tanta strada devi rifare» [PR 35; corsivo nostro]. E poco più avanti, raccoglie e ripropone il monito contenuto nell'*Elettra* di Sofocle (monito che, a nostro parere, è l'elemento veramente *drammatico* della tragedia sofoclea e della vita stessa del Goriziano): «non è più il caso di indugiare, ma di agire» [ib.; in greco nel testo]. Ancora più avanti, le parole di Michelstaedter in proposito si fanno adamantine, raccogliendo le estreme conseguenze di quanto finora affermato: «il diritto di vivere non si paga con un lavoro finito, ma con un'*infinita attività*» [PR 41; corsivo nostro]. E' svelato, così, l'alone misterioso che avvolge la premessa del giovane studioso: «Nell' $\alpha\beta\iota\omicron\varsigma$ $\beta\iota\omicron\varsigma$ ⁵⁰ potenza e l'atto sono la stessa cosa⁵¹, poiché l'Atto trascendente, "l'eternità raccolta e intera", la persuasione, nega il tempo e la volontà in ogni tempo deficiente» [PR 12]. Come per quest'altro capoverso, che è forse la "definizione" più completa - presente nella tesi - dell'essere persuaso, pur nella sua sinteticità: «Colui che è per sé stesso ($\mu\epsilon\upsilon\epsilon\iota$) non ha bisogno d'altra cosa che sia per lui ($\mu\epsilon\upsilon\omicron\iota$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$) nel futuro, ma possiede tutto in sé» [PR 9].

La determinazione che il *vir* mostra nella gestione delle proprie possibilità è - insieme, dunque - risolutezza e consapevolezza. Il *vir* è "risoluto", *sciolto* (come c'insegna l'etimologia) dai lacci della Rettorica, e in questo è veramente libero e assoluto; è altresì consapevole delle sue potenzialità volte alla realizzazione della vita vera. Per gli Stoici, la chiusura della mano nel pugno rappresentava la "comprensione": immagine felice: il *vir* ha in pugno tutte le proprie possibilità e *comprende* la possibilità di dispiegarle in modo pieno e compiuto.

Nel punto appena successivo del passo che stiamo esaminando («[...] nessuna cosa della vita, mi sembra, possa trovarti insufficiente, ma che anzi tutta attraverso tutti i perigli debba volgersi a te spontaneamente [...]»), Michelstaedter ritorna su uno dei fulcri inossidabili della sua posizione teoretica-etica-ontologica, cui abbiamo già accennato: l'*insufficienza*; c'è da rilevare, qui, il ribaltamento, anzi la vera e propria "rivoluzione copernicana" che viene ad operarsi tra il

⁴⁹ cfr. Aristotele, *Metafisica*, X, 8, 1049 b4

⁵⁰ Vita che non è vita. Tuttavia, come chiosa puntualmente Campailla, «non nel senso in genere dispregiativo che è proprio dell'aggettivo greco, ma in quello di "vita che è fuori della vita", "vita impossibile": la vita, insomma, della Persuasione».

⁵¹ Qui, Michelstaedter sembra parafrasare proprio Aristotele. Troviamo, altresì, molto interessante notare l'analogia, sotto questo punto di vista, tra il Persuaso e il dio (sparse nel capitolo specifico sulla Persuasione, nel lavoro accademico), che nella fattispecie - a nostro parere - corrisponde al dio aristotelico, così come tratteggiato nei libri VIII e XII della *Metafisica* (un'opera che Carlo tenne sicuramente presente, oggetto di studio e di riflessione continui): il dio di Aristotele non ha in sé nulla in potenza, è Atto e Forma puri, è un essere perfetto, il quale non manca di nulla, non ha nulla da realizzare (se possiamo esprimerci così), e in esso tutto è pienamente attuato; da qui, la sua "immobilità" e la sua eternità. Esso - proprio come il Persuaso - non pretende verso alcunché, avendo già in se stesso la sua completezza e la sua perfezione. Questo dio è in pace con se stesso.

vir e il mondo delle cose: nessuna «cosa della vita» trova insufficiente il *vir*, perché egli «*non chiede niente*», perché ha sciolto i lacci della dipendenza. L' "autarchia" dell'essere persuaso è diretta espressione e conseguenza della sua consapevolezza: egli non chiede niente perché è consapevole che la vita, che la Rettorica niente può veramente dargli, e che ogni elargizione che dal mondo retorico proviene è, parimenti, ottriatà, falsa, illusoria, inadeguata. Questa posizione, in tutta la sua profondità, è limpida nella coscienza di Michelstaedter: «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» [O 705]; «[...] se c'è via che possa in qualche modo liberarci dalla nebbia, è quella che insegna a non chiedere ciò che non può esser dato» [D 73]; «[...] - non c'è niente da aspettare, niente da temere - né dagli uomini né dalle cose. Questa è la via. - » [D 81, ribadito pari pari in D 85; corsivo di Michelstaedter] et similia. L'autarchia del *vir* non è tuttavia l'egoistico ripiegamento su se stesso dell'*Unico* di Stirner⁵², frutto della disperazione del nulla che si dispiega in violenta autoaffermazione di dominio solipsitico; essa è piuttosto - se vogliamo - affine⁵³ (ma con i dovuti distinguo) all'ideale del saggio stoico, affine quantomeno nella matrice etica che presuppone e prepara quell'esito: ovvero, l'accettazione del dolore e della morte e l'indifferenza rispetto ai più comuni beni della vita (salute, ricchezza, bellezza...) e ai loro contrari⁵⁴. Secondo gli Stoici, "vivere secondo natura" significa, da un lato, mantenersi in accordo con gli eventi, accettandone il carattere di necessità-provvidenza; dall'altro, favorire la propria natura realizzando e conservando il proprio essere razionale. Orbene, detergendo tale prospettiva dalle connotazioni di necessità, provvidenza e razionalità (o almeno non ritenendole esclusive), essa viene a convergere proprio con la dimensione persuasa del *vir*⁵⁵. Di poi, il "bastare a se stesso" non si risolve in una posizione ascetica (come da

⁵² «il triste filosofo dell'anarchia», lo definisce Michelstaedter.

⁵³ Un'affinità cui ci autorizza lo stesso Michelstaedter; cfr. *Dialogo tra Napoleone e Diogene*, in D 101-110.

⁵⁴ «Poiché in quanto *virtus* essa è *disposizione a una cosa* (possibilità), in quanto *tua virtus* è bisogno di questa cosa (anche in rapp[orto] alle *virtutes* negative degli stoici che sono neg[ative] in rig[uardo] ai bisogni ma positive riguardo alla vita, cioè esser felici senza quei bisogni: gli stoici avevano d'accorgersi che esistevano anche senza quei bisogni, essi esistevano e cred[evano] d'essere solo in quanto negavano l'una cosa e l'altra e affermavano così in rapporto a queste cose della vita la loro individualità. Dunque gli Stoici hanno *possibilità di vivere* senza bisogni ma *bisogno* di viver *come tali*. - *Si ergo virtus se ipsa contenta est - homo virtuosus plane ad nihilatus est...* in *quanto tua virtus* - è bisogno d'*esplicarla*, di viverla nel tempo, tutta. E come l'*esplicarla* non è mai in un punto, così tu non puoi possederti in nessun punto» [ib. 107; è Diogene che parla a Napoleone; i corsivi sono di Michelstaedter]. Invitiamo a leggere questo passo anche alla luce di quanto detto sulla dinamica potenza-atto nell'ottica persuasa.

⁵⁵ La virtù stoica, ancora, così come la Persuasione è tale da non ammettere gradi intermedi (essa è o non è), come descrive efficacemente Cicerone: «Come infatti chi è sommerso nell'acqua, sebbene poco distante dalla superficie, si da poterne quasi emergere, non può respirare affatto più che se fosse nella profondità [...] così chi si sia avanzato alquanto verso l'abito della virtù non è affatto meno in miseria di chi non vi si sia avanzato per nulla» [*De finibus*, III, 48]. L'ideale di saggio stoico, quindi, anche qui si mostra come valido strumento euristico per indagare il carattere peculiare della Persuasione: ma, come visto, le differenze sono importanti almeno quanto le somiglianze. In effetti, il tentativo che

taluni è stato rimproverato); tutt'altro: il *vir* non si allontana sdegnosamente dal mondo, ma *si fonda il mondo: l'entelechia etica è un atto di fondazione*, è la possibilità di un nuovo, autentico inizio, e in ciò consiste la sua vera libertà. Libertà, dunque, che non è solo *apàtheia*, non è solo "libertà da", ma anche soprattutto "libertà di": libertà di permanere nell'esistenza persuasa e di fondare il mondo della propria autenticità: il *vir* «deve creare sé e il mondo, che prima di lui non esiste» [PR 34].

Ci piace, allora, richiamare le parole del già citato Paul Nizan, che descrive in modo prezioso e vibrante tale condizione: «La libertà è un potere reale e una reale volontà di essere se stessi: è capacità di costruire, inventare, agire, soddisfare tutte le possibilità umane il cui dispendio dà gioia» [Nizan 82] (vedremo tra non molto questo peculiare legame tra attività e gioia, che ritorna anche nel Goriziano). Poco più avanti, è lo stesso scrittore francese che segna con nitidezza e con un certo sdegno il distinguo tra questa reale libertà e saggezza da quella dei saggi "stoici"; la libertà che egli auspica e *pretende* non è quella dei «[...] saggi che paralizzano a una a una le parti dell'umanità e chiamano saggezza questa mutilazione. E' certo il tempo di non essere più stoici, non avrete più un cielo dove recuperare il tempo» [ib. 83].

Nel concludere questo paragrafo, proponiamo un lungo brano, tratto dal romanzo *I cosacchi*, di un (allora; siamo nel 1863-64) giovane autore russo, Lev N. Tolstoj, un autore che il nostro Michelstaedter amò a dismisura, traendone profitto e sostanza morale. Questo romanzo è, indubbiamente, un'opera giovanile, eppure - pur nell'acerbità a suo modo perfetta - già contiene *in nuce* lo slancio etico-esistenziale appassionato, ed i motivi ad esso connessi, che informeranno tutta l'opera del grande scrittore, e che confluiranno nella speculazione del Goriziano, assorbiti in modo originale, ma fedele. Il brano che proponiamo è cruciale sia nell'economia del romanzo, sia nella vita del suo protagonista, il giovane nobile Olenin, il quale - pieno di entusiasmo e spinto, da un'oscura sensazione di estraneità al mondo a cui appartiene per nascita, alla ricerca della felicità [Olenin-Michelstaedter-Mreule] - intraprende un lungo viaggio che da Mosca lo porta in un lontano villaggio del Caucaso (inutile dire che ogni tentativo di Olenin di adattarsi alla nuova realtà, soprattutto per quanto riguarda i "rapporti umani", sarà destinato allo scacco). Ebbene, questo brano contiene - in modo davvero disarmante, a nostro parere - parecchi punti di contatto (non solo "ideologico", ma addirittura espressivo) con talune pagine michelstaedteriane; esso, inoltre, riassume in maniera opportuna tutto il discorso da noi fin qui tenuto e, in maniera altrettanto opportuna, soprattutto nell'interrogativo che lo conclude, ci offre il destro per proseguire questo nostro difficile cammino ermeneutico.

stiamo facendo - e in questo campo è giocoforza procedere per tentativi - è quello di setacciare il concetto di Persuasione: circoscriverlo, per quanto possibile, per meglio individuarne vigore e valore.

«Egli [Olenin] si sentiva fresco e a suo agio; non pensava a nulla, non desiderava nulla. E a un tratto fu assalito da un così strano senso di felicità senza motivo e di amore per ogni cosa che, seguendo una vecchia abitudine infantile, si mise a farsi il segno della croce e a ringraziare non so chi. Gli venne a un tratto in mente con particolare chiarezza che lui, Dmitri Olenin, un essere così diverso da tutti gli altri, se ne stava ora disteso solo, Dio sa dove, in un luogo dove viveva un cervo, un vecchio cervo e bello, che forse non aveva mai visto un uomo, e in un posto dove nessun uomo mai s'era posto a sedere, né aveva avuto quel suo pensiero. "Sono seduto, e attorno a me stanno degli alberi giovani e vecchi, uno di essi è tutto avvolto dai tralci della vite selvatica; vicino a me brulicano i fagiani, inseguendosi l'un l'altro, e fiutano forse i loro fratelli uccisi". Egli tastò i suoi fagiani, li esaminò e asciugò la mano lorda di sangue ancor tiepido nella sopravveste circassa. Forse li fiutano anche gli sciacalli e coi musi scontenti vanno a cacciarsi altrove; vicino a me, volando tra le foglie, che sembrano loro isole immense, stanno nell'aria e ronzano le zanzare: una, due, tre, quattro, cento, mille, un milione di zanzare, e tutte ronzano attorno a me per qualche ragione e dicono qualche cosa, e ciascuna di esse è un Dmitri Olenin, distinto da tutti gli altri come sono io stesso". E s'immaginò chiaramente quello che pensano e dicono ronzando le zanzare. "Qui, qui, ragazzi! Ecco chi si può mangiare", dicono ronzando e lo ricoprono tutto. E gli si fece evidente che egli non era punto un nobile russo, un membro della società moscovita, amico e parente del tale e del tal altro, ma semplicemente una zanzara, o un fagiano o un cervo, come quelli che ora vivevano attorno a lui. "Come loro e come zio Jeroska, vivrò e morirò. Egli dice la verità: soltanto l'erba mi crescerà sopra".

"Ma che importa se l'erba mi crescerà sopra?", continuava a pensare, bisogna tuttavia vivere, bisogna essere felici; perché io una cosa sola desidero: la felicità. Qualunque cosa io sia: una bestia come tutte, sulla quale crescerà poi l'erba, e niente più, o una cornice in cui si è inserita una particella dell'unica Divinità, è pur tuttavia necessario vivere nel modo migliore. Ma come dunque bisogna vivere per essere felice, e perché prima non ero felice?". E prese a ricordare la sua vita passata; e gli venne schifo di se stesso. Apparve a se medesimo come un esigente egoista, mentre, in realtà, per sé non aveva bisogno di nulla. E continuava a guardare attorno a sé: la verzura trasparente, il sole che declinava e il cielo sereno, e si sentiva felice come dianzi. "Perché sono felice e a che scopo vivevo prima?", pensò. Quanto ero esigente, quante cose escogitavo, e non mi son procurato altro che vergogna e dolore! Ed ecco che non ho bisogno di nulla per essere felice!". E a un tratto gli parve che gli si fosse dischiuso un nuovo mondo. "La felicità, ecco quello che è", disse a se stesso: la felicità consiste nel vivere per gli altri. E questo è chiaro. Nell'uomo è stato posto il bisogno della felicità; esso quindi è legittimo. Appagandolo in modo egoistico, cioè cercando per sé la ricchezza, la gloria, le comodità della vita, l'amore, può accadere che le circostanze si combinino in modo che appagare questi desideri sia impossibile. Di conseguenza, questi desideri sono illegittimi, ma non è illegittimo il bisogno di felicità. Quali desideri però possono essere sempre appagati indipendentemente dalle circostanze esteriori? Quali? L'amore, l'abnegazione!". E tanto fu contento e tanto si agitò, scoprendo questa verità, che a lui pareva nuova, che balzò in piedi e si mise con impazienza a cercare per chi potesse al più presto sacrificarsi, a chi far del bene, chi amare. "A me infatti non occorre nulla", seguiva a pensare, "perché dunque non viver per gli altri?"»⁵⁶.

⁵⁶ Tolstoj, *I cosacchi* (a cura di G. Faccioli), BUR, 1952, pagg. 98-99-100.

3. Il porto della pace.

Essendo [Gesù] poi salito su una barca, i suoi discepoli lo seguirono. Ed ecco scatenarsi nel mare una tempesta così violenta che la barca era ricoperta dalle onde; ed egli dormiva. Allora, accostatisi a lui, lo svegliarono dicendo: "Salvaci, Signore, siamo perduti!". Ed egli disse loro: «Perché avete paura, uomini di poca fede?». Quindi levatosi, sgridò i venti e il mare e si fece una grande bonaccia. I presenti furono presi da stupore e dicevano: "Chi è mai costui al quale i venti e il mare obbediscono?".

Questo passo è tratto dal *Vangelo secondo Matteo*⁵⁷, *Vangelo* - questo in particolare, tra i quattro - che dovette colpire particolarmente Michelstaedter⁵⁸, per la forza e la nitidezza - e insomma per la "fisicità"⁵⁹ - etiche e storiche, con le quali viene delineata la figura del

⁵⁷ Si tratta di Mt. 8, 23-27; ma cfr. anche Mc 4, 35-41 e Lc 8, 22-25.

⁵⁸ In una lettera del maggio 1909 alla sorella Paula: «Se sapessi scrivere note e se tu le comprendessi ti scriverei il tema dell'andante della IX sinfonia; sarebbe più eloquente di me per dire quello che voglio dire; oppure - non ridere! - leggi il Vangelo di S. Matteo». [E 383].

Del resto, pochi giorni dopo, in una lettera allo Mreule, Michelstaedter confessa che «in questo tempo, invece di far la tesi ho imparato a conoscer Cristo e Beethoven - e *le altre cose mi si sono impallidite*» [E 398; corsivo nostro]; nella lettura del Vangelo, egli «ci trova con gioia la grandezza e la profondità che si aspettava - tanto superiore alle filosofie e alla scienza moderne» [adattato da E 381]

⁵⁹ Il Cristo di Michelstaedter possiede connotati straordinariamente umani: è questo, infatti, «un Cristo monofisita che possiede soltanto la natura umana [...]. Un Cristo monofisita e pelagiano, che non conosce pertanto il peccato originale e il mistero del Riscatto e vive in un cosmo tragico senza possibilità finali di composizione» [cfr. S. Campailla, *Carlo Michelstaedter tra esistenzialismo ateo e esistenzialismo religioso*, "Iniziativa Isontina", gennaio-aprile 1974, 60, Pag. 23].

E' anche interessante notare come proprio il Cristo di S. Matteo abbia influenzato (ma sarebbe meglio dire: inquietato) sensibilità che poco o nulla hanno a che fare col cattolicesimo: ci riferiamo, tra gli altri, oltre che a Michelstaedter, a Tolstoj [per cui vd. oltre], (perché no?) a Nietzsche, nonché a Pasolini, che proprio sulla falsariga del *Vangelo di Matteo* scrisse una delle sue sceneggiature più belle ed importanti, da cui ricavò un film.

Vale la pena riportare uno stralcio di una giovanile poesia pasoliniana - *La domenica uliva* - dove lo scrittore-regista, tormentato come sempre, liricizza questo suo particolare rapporto col Cristo: «Piove un fuoco scuro nel mio petto: non è sole e non è luce. Giorni dolci è chiari volano via, io sono di carne, carne di fanciullo. Se piove un fuoco scuro nel mio petto, Cristo mi chiama, *ma senza luce*» [lirica contenuta in Pasolini, *Il Vangelo secondo Matteo - Edipo Re - Medea*, a cura di M. Morandini, Garzanti 1998², pagg. 280-286].

Sempre per meglio rifinire la suggestione cristologica in Michelstaedter, riteniamo opportuno riportare anche questa critica, ma attenta, esatta valutazione di Dilthey, che ben ci sembra enucleare la forza dirompente che scaturisce dalla *figura etica* del Cristo di san Matteo:

«Indubbiamente i *logia* contenuti nel vangelo di Matteo sono quanto di più originario ci è pervenuto di Cristo, e contengono *solo* una potente e illimitata *profonda coscienza etica*, in cui il mondo trascendente si riflette, per così dire, come le stelle in un fiume. Il nucleo di questa coscienza costituisce il vero e proprio *legame del sentimento etico attivo* della vita, cioè della dottrina del regno di Dio, con il riconoscimento che *nella connessione di questa vita dolore, bassezza, sacrificio producono tanto la perfezione quanto l'elevazione del Sé nello spiegamento della forza*» [W. Dilthey, *Sistema di etica*, a cura di G. Ciriello, Napoli, Guida editori, 1993, pag. 126; corsivi nostri].

E' altrettanto interessante quanto il filosofo tedesco aveva affermato poco prima, ascrivendo a Ibsen e Tolstoj (tra gli altri) un tentativo «antiquato» [ib. pag. 122] di riferirsi al messaggio cristiano, contribuendo - col loro «individualismo» [ib.], o anzi «animalismo» [ib. pag. 121] - all' «inefficacia» [ib. pag. 122] contemporanea del cristianesimo. Questo, in effetti, secondo Dilthey, «agisce su singole anime semplici, che oppongono la loro esperienza interna alla tendenza della scienza moderna. *Non vi è ancora nessuno che abbia compreso la verità cristiana in maniera così nuova e profonda, da permettere che essa possa determinare seriamente l'epoca. Anche in questo campo vi sono soltanto tentativi e inizi*» [ib.; corsivi nostri]. Questo giudizio, equilibrato e corretto, per quanto polemico, copre di riflesso anche Michelstaedter, se è vero che il Goriziano privilegiò proprio Ibsen e Tolstoj come epifanie concrete di persuasione. Tuttavia, Michelstaedter ci sembra comprendere e approfondire (e cercheremo di dimostrarlo nel corso del nostro lavoro) in «maniera nuova e profonda» il monito persuaso di Cristo e arrovellarsi nel tentativo di valorizzarlo come un'euristica etica atta a «determinare seriamente l'epoca» in cui visse. Certo, anche l'impresa michelstaedteriana appartiene alla congerie dei «tentativi ed inizi», e la sua ricerca esistenziale conobbe una cocente sconfitta. E' altrettanto vero, però, che Carlo

Cristo, uno dei Persuasi della storia dell'umanità, anzi - per il Goriziano - il Persuaso per eccellenza.

Ciò che ci colpisce del passo evangelico è innanzitutto l'efficacissimo contrasto tra l'infuriare della tempesta e la serenità (la "pace") del Cristo: mentre la barca è pericolosamente sbalottata dalle onde, rischiando di ribaltarsi, Gesù dorme. In mezzo alla tempesta, Cristo è nel porto della pace, ha in sé (è) il porto della pace. Quella serenità non Gli proviene dalla Verità di essere Figlio di Dio, per il qual motivo niente di questo nostro mondo potrà toccarlo o nuocerGli; non Gli proviene da un'indifferenza per le cose terrene (parlando del Cristo, sarebbe davvero un controsenso); Gli proviene, bensì, dalla consapevolezza di avere un destino da compiere (il sacrificio sulla Croce) e che nulla può impedire il compiersi di questo destino. È la pura consapevolezza dell'essere persuasi, che permette di conquistare quel "porto", quella «permanenza in un punto», anche nella furia del mare (il miracolo che ne succederà, l'aver calmato le acque e i venti, appare davvero accessorio, rispetto a quel riposo).

L'infuriare della tempesta, di contro, si riflette nel baratro di paura che infuria nell'intimo dei discepoli che L'hanno accompagnato, e il loro tormento è un ulteriore, efficace scarto contraddittorio se paragonato al riposo di Gesù. Gesù li aveva invitati a passare all'altra riva⁶⁰, all' "oltre" della riva, ad «imbarcarsi sul mare di questo mondo»⁶¹: l'invito era piaciuto, ma tra l'invito e la meta c'era un tragitto; la folla lasciata sulla riva non restò rassegnata a veder partire la brigata: si inoltrò nel mare, turbò le onde, agitò una tempesta mortale, e Gesù - quello stesso nocchiero che, rivolgendosi loro l'invito aveva messo loro in cuore il desiderio di partire - salito con essi sulla barca si addormenta, ed essi sembrano davvero abbandonati. Uno sconforto pesa sul cuore dei discepoli e forse il pentimento di essersi incautamente affidati a uno che non li soccorrerà nel bisogno, ad uno che non garantirà loro la *sicurezza*. Allora, quando tutte le risorse dell'arte e tutte le speranze sembrano crollare di fronte alle minacce della tempesta, quando l'uomo dispera di sé stesso, non fidando più delle sue forze mortali, allora comincia a chiedere, sperando, l'aiuto del Figlio di Dio e in virtù di tale speranza egli sveglia imperiosamente il Signore che dorme: «Come, Tu dormi? *non Ti importa niente che moriamo?*». Non c'è giaculatoria più efficace

Michelstaedter caldeggiò una «posizione del tutto nuova dell'etica», un'etica che doveva «agire sui grandi problemi della società [per lui, della Rettorica] a partire prevalentemente dai suoi principi», qual è appunto l'auspicio di Dilthey [ib. 122].

Concludiamo questa importante nota - importante innanzitutto perché contiene *in nuce* la valenza della "strategia persuasa", così com'essa ci appare - con un inciso: non abbiamo fatto riferimento alla *Vita di Gesù* di Hegel, perché essa ci sembra più che altro forgiata sulla lezione evangelica giovannea, con tutte le profondissime, e sottintese, differenze che questa diversa prospettiva comporta.

⁶⁰ Mt. 8, 18; ma anche Lc 8, 22 e 9, 57-60

⁶¹ Invitiamo, altresì, a confrontare quest'apologo evangelico con l' "esempio storico" dell'aerostato di Platone [PR 66-73]: entrambi tentativi di allontanarsi dalla solida terra (l'uno attraverso il mare, l'altro attraverso il cielo), ma con motivazioni, prospettive, significati, ma soprattutto *esiti* diversi.

di questa per scuotere Dio dal suo letargo e comandargli di venire in nostro soccorso: abbiamo lasciato tutto e Ti abbiamo seguito, Tu sei nostro padre, nostro amico e Maestro, non Ti importa nulla che noi moriamo? Perché ci hai messo in mare e posti nella barca se *i nostri piedi stavano più sicuri piantati sulla solida riva?*

L'ammonimento che il Cristo - una volta ridestatosi - rivolge ai suoi discepoli («Perché avete paura, uomini di poca fede?») ⁶² riecheggia, spogliato ovviamente della sua componente "religiosa", in tutta l'opera di Michelstaedter, rivolto agli uomini rettorici: potremmo anzi dire che quell'opera rappresenta - nella sua interezza - il tentativo sofferto, ma a suo modo compiuto, di offrire una risposta etica a quella lacerante domanda.

Il timore vanifica la Croce. Il monito ad aver fede - e a dipanare quel timore - si traduce, nell'autore della *Persuasione*, nel monito che «[...] non fai niente, non sai niente, non dici niente, fosse anche la via dove credi di trovarti *la via del più saggio uomo sulla terra. Che se a lui t'affidi e lo incarichi di ciò che pesa a te, resti invalido sempre.* [corsivi nostri] Le sue parole in cui ti fingi un valore assoluto sono per te un arbitrio che tanto ne *comprendi quanto ne puoi prendere.* - 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 61]. **Quella fede a cui Cristo richiama non è, dunque, per il giovane filosofo, un invito a "credere in Lui", bensì piuttosto - detto con espressione semplice - un invito ad "aver fede in noi", nelle nostre possibilità, nelle nostre proprie responsabilità sulla via della Persuasione.** Michelstaedter infatti prosegue, proprio in riferimento al Cristo e ai suoi credenti: «- I primi Cristiani facevano il segno del pesce e si credevano salvi; avessero fatto più pesci e sarebbero stati salvi davvero, ché in ciò avrebbero riconosciuto che Cristo ha salvato sé 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 vita: ma seguire non è *imitare*, mettersi col

⁶² E' ancora interessante, a questo proposito (anche al fine d'individuare assonanze-dissonanze con la nostra lettura), riportare le considerazioni "tropologiche" di S. Agostino (contenute nel suo *Commento al Vangelo di San Giovanni*) su questo stesso episodio [cfr. *omelia 49*]: «Lo dice l'Apostolo: *Per mezzo della fede, Cristo abita nei vostri cuori* (Ef 3, 17). La presenza di Cristo nel tuo cuore è legata alla fede che tu hai in lui. Questo è il significato del fatto che egli dormiva nella barca: essendo i discepoli in pericolo, ormai sul punto di naufragare, gli si avvicinarono e lo svegliarono. Cristo si levò, comandò ai venti e ai flutti, e si fece gran bonaccia (cf. Mt 8, 24-26). E' quello che avviene dentro di te: mentre navighi, mentre attraversi il mare tempestoso e pericoloso di questa vita, i venti penetrano dentro di te; soffiando i venti, si levano i flutti e agitano la barca. Quali venti? Hai ricevuto un insulto e ti sei adirato; l'insulto è il vento, l'ira è il flutto; sei in pericolo perché stai per reagire, stai per rendere ingiuria per ingiuria e la barca sta per naufragare. Sveglia Cristo che dorme. E' per questo che sei agitato e stai per ricambiare male per male, perché Cristo nella barca dorme. Il sonno di Cristo nel tuo cuore vuol dire il torpore della fede. Se svegli Cristo, se cioè la tua fede si riscuote, che ti dice Cristo che si è svegliato nel tuo cuore? Ti dice: lo mi son sentito dire indemoniato (Gv 7, 20), e ho pregato per loro. Il Signore ascolta e tace; il servo ascolta e si indigna? Ma, tu vuoi farti giustizia. E che, mi son forse fatto giustizia io? Quando la fede ti parla così, è come se si impartissero comandi ai venti e ai flutti: e viene la calma. Risvegliare Cristo che dorme nella barca è, dunque, scuotere la fede; allo stesso modo Cristo frema nel cuore dell'uomo oppresso da una grande mole e abitudine di peccato, nel cuore dell'uomo che trasgredisce anche il santo Vangelo; Cristo frema, cioè l'uomo rimproveri se stesso. Ascolta ancora: Cristo ha pianto, l'uomo pianga se stesso. Per qual motivo infatti Cristo ha pianto se non perché l'uomo impari a piangere? Per qual motivo fremette e da se medesimo si turbò se non perché la fede dell'uomo, giustamente scontento di se stesso, impari a fremere condannando le proprie cattive azioni, affinché la forza della penitenza vinca l'abitudine al peccato?».

proprio qualunque valore nei modi nelle parole della via della persuasione, colla speranza d'aver in quello la verità. *Si duo idem faciunt non est idem*» [PR 61-62].

La condizione inautentica, eteronoma e dunque non libera (come spiega Michelstaedter in un capoverso che sembra parafrasare proprio il senso del brano evangelico proposto⁶³), è propria di coloro ai quali «fragili imbarcazioni in mezzo all'uragano, la grande nave» appare ingannevolmente «come un porto sicuro» [PR 42], mentre di converso «[...] ognuno è il primo e l'ultimo, e non trova niente che sia fatto 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 [questi ultimi due corsivi sono nostri]; deve aver egli stesso in sé la sicurezza della sua vita, che altri non gli può dare; deve creare sé ed il mondo, che prima di lui non esiste: deve esser padrone e non schiavo nella sua casa» [PR 36].⁶⁴

La grande nave. Non può non venire in mente un passo del *Fedone* [85 C-D-E] - divenuto cruciale per i più attenti studiosi di Platone - in cui Simmia, uno degli interlocutori privilegiati di Socrate nel dialogo, esprimendo le sue perplessità a proposito di talune "dimostrazioni" socratiche sull'immortalità e la reincarnazione delle anime, ci suggerisce un *aut-aut* che è allo stesso tempo metodologico ed esistenziale: «attraversare con una zattera [quella del ragionamento umano], a proprio rischio, il mare della vita» o «fare il tragitto più sicuramente e meno pericolosamente su più solida barca, cioè affidandosi a una divina rivelazione [*logos theios*]»⁶⁵. Il dilemma - di cui conosciamo la risposta socratica e, indirettamente, quella agostiniana - si risolve in Michelstaedter, come abbiamo anticipato, in una *posizione netta di autonomia* del *vir*, e ci rende conto anche della collocazione (estremamente personale ed originale) che il giovane studioso assume nei confronti di quelli che pur sono i principali riferimenti speculativi ed etici della sua formazione: Cristo e Socrate si richiamano fin quasi a confondersi, superando barriere storiche e religiose, nell'individuazione di un

⁶³ Le espressioni che utilizza Michelstaedter richiamano ancora, ma *in via negativa* e in modo davvero singolare, analoghe considerazioni che riscontriamo di nuovo in Agostino, sempre nel suo *Commento al Vangelo di Giovanni* [cfr. *omelia 2*]: «[i discepoli, i.e. gli uomini] non vollero aggrapparsi all'umiltà di Cristo, cioè a quella nave che poteva condurli sicuri al porto intravisto. La croce apparve ai loro occhi spregevole. Devi attraversare il mare e disprezzi la nave? Superba sapienza! Irridi al Cristo crocifisso, ed è lui che hai visto da lontano: *In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio*. Ma perché è stato crocifisso? Perché ti era necessario il legno della sua umiltà. Infatti ti eri gonfiato di superbia, ed eri stato cacciato lontano dalla patria; la via era stata interrotta dai flutti di questo secolo, e non c'è altro modo di compiere la traversata e raggiungere la patria che nel lasciarti portare dal legno. Ingrato! Irridi a colui che è venuto per riportarti di là. Egli stesso si è fatto via, una via attraverso il mare. E' per questo che ha voluto camminare sul mare (cf. Mt 14, 25), per mostrarti che la via è attraverso il mare. Ma tu, che non puoi camminare sul mare come lui, lasciati trasportare da questo vascello, lasciati portare dal legno: credi nel Crocifisso e potrai arrivare».

⁶⁴ Da notare, ancora, il ricorso ad una terminologia peculiarmente evangelica. Ci si perdonerà, tra l'altro, la riproposizione fedele di interi passi del Goriziano; ci sentiamo, tuttavia, autorizzati a far ciò dall'importanza che essi assumono nell'economia del nostro discorso e dal fatto che essi stessi rappresentano, a nostro giudizio, passaggi fondamentali (anche per la loro chiarezza, che non necessita scolii, caso quasi raro nella scrittura di Michelstaedter) nella determinazione/enucleazione di quell'esigenza di autonomia che leggiamo come cifra essenziale della Persuasione, e che ci offrirà l'aggancio per rivisitarla sotto la prospettiva dell'etica kantiana, per una sinergia feconda di sviluppi.

⁶⁵ Cfr. la diapositiva D [*Barca*] nel supporto iconografico.

comune assunto morale: *la forza autentica degli uomini come unica bussola nel paradossale viaggio*. Sullo sfondo, il mare.

Dunque, il mare come luogo privilegiato del *vir*. Ma perché proprio il mare? Qual è il senso di questa complessa simbologia o presunta mitologia? Ed è davvero e *soltanto* una simbologia/mitologia atta a rendere la condizione persuasa? Anticipiamo la nostra risposta negativa.

Certo, il *topos* del mare ha *anche* un fascino ed una suggestione prettamente letteraria e filosofica. Non dimentichiamoci che le immagini del mare e dei flutti ricorrono nelle opere di alcuni filosofi del primo e del secondo Ottocento, per esprimere, metaforicamente, la natura reale, libera e vitale del mondo: con tale immagine, questi filosofi segnalavano la propria opposizione alla dimensione necessaria, ordinata e razionale, puramente teoretica del mondo ("il mare dell'essere") descritto da Hegel e richiamavano la riflessione filosofica alla realtà concreta, alla possibilità, alla libertà⁶⁶. Di contro, l'immagine del mare è una significativa costante che lega, ad esempio, direttamente o indirettamente, molte delle "eroine fuggitive" del teatro ibseniano (altra componente di ispirazione prima per i nostri giovani intellettuali della "soffitta del Paternolli", come sappiamo) nell'aspirazione ad una svolta autentica della propria vita: la Dina dei *Pilastri della società*, la Nora di *Casa di bambola*, la Bolette della *Donna del mare*, la Asta del *Piccolo Eyolf*, la Frida di *John Gabriel Borkman*.

Una particolare suggestione, a tal proposito, emana proprio il dramma *La donna del mare*, uno dei capolavori ibseniani più ermetici e, a suo modo, inquietanti, dove l'ambientazione prevalentemente in luogo aperto e il «luminoso lirismo» [M.P. Muscarello]⁶⁷ che caratterizza molte scene e molti dialoghi stride con la complessa simbologia sottesa a tutta l'opera: quel contrasto vive soprattutto nella figura combattuta (tanto per usare un eufemismo) di Ellida, nell'enigmatica presenza-assenza dello "straniero del mare", nell'attrazione paritempo magica e terribile di cui è causa il mare stesso. Ellida soffre fino in fondo l'ambiguità di questo torbido rapporto d'attrazione: da una parte si reca spesso, durante le sue giornate, a contemplare quel mare e si bagna nelle sue acque quasi per ritemperare le proprie forze vitali; dall'altra, avverte tutta la potenza e la forza misteriosa ed ammaliatrice del suo richiamo, che si incarna nello Straniero e nella promessa matrimoniale che, un giorno, li legò. Quel legame ha ancora, per Ellida, nella sua vita tutta borghese, un sapore e una speranza di autenticità e di vita: eppure, ella avverte una sua propria incompiutezza, una condizione d'insofferente eteronomia in quel legame, che allo

⁶⁶ L.A. Feuerbach - solo per citare uno tra i tanti - nei suoi *Principi della filosofia dell'avvenire* definisce l'uomo «come un ente reale, vivente, che, in quanto tale, è calato nelle onde vivificanti e refrigeranti del gran mare del mondo».

⁶⁷ Utet, *Dizionario dei Capolavori*, 1987, vol. I, pag. 485.

stesso tempo ne falsa la portata vitale: ella non aveva potuto scegliere liberamente, neanche allora, come confessa all'esterrefatto marito Wangler.

Ellida, dunque, si propone una condizione di assoluta autonomia di scelta: dev'essere libera da ogni vincolo sociale ed affettivo, da ogni istigazione o subordinazione emotiva, per poter valutare con neutralità (e quindi con giustizia) le alternative⁶⁸: divenire finalmente «sirena del mare» o «acclimatarsi»⁶⁹ alla vita di terra. La sorpresa - ammettiamolo, che un po' ci delude - è che Ellida decide per la vita di terra:

Ellida (*con una scherzosa espressione di gravità*): «Vede, professore... Ricorda l'oggetto della nostra conversazione di ieri? Una volta diventati creature terrestri... non si riesce a riprendere la via del mare».
Ballested: «Lo stesso è successo alla mia sirena! Con una differenza però! La sirena può morire mentre gli uomini sanno acclo... accla... acclimatarsi, signora Wangell!».
Ellida: «Possono farlo se sono liberi». [Ibsen 64]

Il dramma di Michelstaedter è che egli non riesce ad "acclimatarsi" al mondo rettorico: nel suo anelare il mare c'è come un respiro nostalgico, c'è quasi la volontà di un ritorno a casa: noi siamo fundamentalmente esseri marini, e l'aver abitato la terra è un tradimento della nostra condizione primigenia. E' ciò che afferma, tra il serio e il faceto, proprio Ellida⁷⁰ (che condivide col Nostro quella nostalgia), e lo si evince ancor più chiaramente, e più a proposito, dall'epopea di Itti e Senia, le due creature del mare che popolano l'ultima produzione poetica michelstaedteriana.

E' triste il destino di Itti e Senia, che nel doloroso risveglio si ritrovano a vivere la morte dei mortali, provenienti - essi, invece - «dalla pace del mare lontano», catapultati - ora, invece - nel mondo della «falsa permanenza», nel gioco retorico della vita quotidiana, nelle sue espressioni più comuni, e anche più apprezzate: il mondo della famiglia, le passioni, i sentimenti, il linguaggio e, in ultimo, l'illusione in alto grado sublime, l'amore.

⁶⁸ Ellida: «Voglio essere libera quando gli sarò di fronte. Non voglio che pesi tra noi il fatto che sono la moglie di un altro; non voglio trincerarmi dietro il pretesto che non m'è possibile scegliere. Se così fosse, che valore avrebbe una mia decisione?» [Ibsen, *La donna del Mare*, in Ibsen, *Tutto il teatro*, Newton, IV vol. pag. 51].

⁶⁹ E' la "battuta" ricorrente (ed emblematica) di un altro personaggio, il sedicente pittore Ballested, alla quale vengono consegnati il congedo e il compendio del dramma.

⁷⁰ Bolette (*con un sospiro*): «Noi dobbiamo contentarci della terra ferma».

Arnholm: «Dopo tutto, è la nostra sede naturale».

Ellida: «Non sono d'accordo. Io ritengo che se gli uomini si fossero abituati a vivere sul mare, o addirittura nel mare, adesso saremmo più perfetti di come siamo. Più buoni e più felici».

[...]

Arnholm (*scherzando*): «Ora però quel che è stato è stato. Abbiamo preso la decisione sbagliata e siamo animali terrestri anziché felici creature marine. Mi sembra sia troppo tardi per poter riparare quello sbaglio».

Ellida: «Sta dicendo una crudele verità. Io penso che tutta l'umanità lo intuisca e ne provi un segreto rammarico. Creda a me: questo, proprio questo è il motivo più segreto della tristezza degli uomini».

Arnholm: «Per esser sinceri, cara signora, non m'era sembrato che gli uomini fossero così tristi come dice lei. Direi, anzi, che prendono la vita sin troppo alla leggera... a volte anche allegramente...».

Ellida: «Invece non è così, purtroppo! La gioia di cui parla lei è la stessa che ci danno alcune serate estive, quando si ha appena il presentimento della notte e del buio. E' questo presentimento che appanna tutta la gioia dell'umanità, come una nuvola passeggera che lascia la sua ombra in permanenza sul fiordo [...]» [Ibsen 36].

Ebbero padre ed ebbero madre
e fratelli ed amici e parenti
e conobbero i dolci sentimenti
la pietà e gli affetti e il pudore
e conobbero le parole
che conviene venerare
Itti e Senia i figli del mare
E credettero d'amare. [PP 79-80]

Michelstaedter - ebreo che rinnega la "terra promessa", filosofo che rinnega il "regno dell'aria" (l'aerostato platonico è la vana speculazione ebraica di sé, e altrettanto vuota) - elegge a dimora persuasa un «terzo regno»⁷¹, quello appunto del mare: egli si sente un «perduto figlio del mare» (è inevitabile sottolineare l'iterazione davvero ossessiva con cui il significante "mare" ricorre nelle ultime liriche, con tutte le implicazioni e le sfumature di senso ch'esso assume in un contesto simile); eppure trova la forza di consolare la sua Senia, in un intreccio di poesia, saggezza, speculazione, amore, che prova disperatamente a scongiurare il pericolo (l'angoscia) della morte e della vita ed esprime, nel finale, la speranza di «giungere al nostro mare», di giungere a quel porto, che non è il porto della sicurezza degli uomini, ma paradossalmente proprio «la furia del mare». Il ritorno al mare, col suo richiamo, è infatti vicino: il mare si staglia in tutta la sua forza vitale, il frutto di una conquista sofferta che alla fine conduce alla pace: si staglia, oltre le sponde che lo serrano, oltre le «case ammucchiate/dalle trepide cure avere», oltre il «commercio degli uomini» che il poeta-filosofo disprezza e combatte⁷²:

Altra voce dal profondo
ho sentito risonare
altra luce e più giocondo
ho veduto un altro mare.
Vedo il mar senza confini
senza sponde faticate'
vedo l'onde illuminate
che carena non varcò.
Vedo il sole che non cala
lento e stanco a sera in mare
ma la luce sfolgorare
vedo sopra il vasto mar.
Senia, il porto non è la terra
dove a ogni brivido del mare
corre pavido a riparare
la stanca vita il pescator.
Senia, il porto è la furia del mare,
è la furia del nembo più forte,
quando libera ride la morte

⁷¹ cfr. S. Campailla: *Il terzo regno*, introduzione alle PP.

⁷² Ovviamente, Michelstaedter non è un misantropo. Il "commercio" ch'egli combatte è in modo esclusivo, quello rettorico.

a chi libero la sfidò» [PP 81-82]

Ma il ritorno al mare non è il risultato conseguente e gratuito di una scoperta: esso comporta una perdita di innocenza e un duro esercizio di persuasione:

"No, la morte non è abbandono"
disse Itti con voce più forte
ma è il coraggio della morte
onde la luce sorgerà.
Il coraggio di sopportare
tutto il peso del dolore,
il coraggio di navigare
verso il nostro libero mare,
il coraggio di non sostare
nella cura dell'avvenire,
il coraggio di non languire
per godere le cose care.
Nel tuo occhio sotto la pena
arde ancora la fiamma selvaggia,
abbandona la triste spiaggia
e nel mare sarai la sirena.
Se t'affidi senza timore
ben più forte saprò navigare,
se non copri la faccia al dolore
giungeremo al nostro mare.
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» [PP 83-84]

Questo stralcio di lirica, non a caso emblematica per tutta la critica michelstaedteriana, è il luogo dove la dimensione persuasiva si definisce in tutta la sua possibile esattezza e si scioglie definitivamente da ogni difficoltà o ambiguità interpretativa: l'assunto, consegnato a quello ch'è un vero e proprio "pentologo", è davvero chiarissimo: *la persuasione è coraggio, il coraggio di una vita libera ed autonoma, in una parola assoluta*. Una vita che non fugge la vita, il suo dolore e le sue contraddizioni insensate (l'insensatezza per eccellenza: la morte), ma che vi s'immerge con un agonismo feroce e mai domo, perché, insieme, consapevole e senza compromessi o deroghe. La Persuasione, infatti, come avremo modo di vedere meglio in seguito, ma come può già qui apparire abbastanza chiaro, non è una categoria astratta e monolitica, che si oppone alla Rettorica in una mitica gigantomachia, così come il Bene al Male nell'immaginario comune e religioso, o la Verità alla Menzogna nella speculazione filosofica e morale: la Persuasione si puntualizza, si concretizza, in una rete di "rapporti di forza" agonistici disseminati in un vasto orizzonte che va dalla famiglia alle istituzioni, dall'interiorità dell'uomo alla sua exteriorità, dall'esistenza privata alla vita pubblica, dalla solitudine al contatto con gli altri: in una sola espressione, è interamente calata nella congerie politica e quotidiana. E' un «venire a ferri corti» con un avversario così apparentemente invincibile (Davide contro Golia)

e così vicino, che è possibile avvertirne il fiato sul collo, una continua incombente minaccia, la forza di una presa terribile che non molla mai. Di fronte alle istanze di dominio dell'apparato (del dispositivo) rettorico, che avvolge gli uomini nelle lusinghiere maglie della eteronomia, il *vir* oppone un'identica, strenua, determinazione di autonomia, al costo del sacrificio di sé stesso, che è un sacrificio libero, e non vincolato o ingannato, come quello che ci chiede la Persuasione Inadeguata.

Non bisogna credere, dunque, che la Rettorica sia un universale che subirebbe, nel tempo, una progressiva realizzazione o delle variazioni quantitative o delle risultanze più o meno gravi, delle occultazioni più o meno rilevanti, atte esse stesse al suo scopo di dominio. Essa, come *sistema*, non è un universale che si specificherebbe nel tempo storico e nello spazio geografico: non è insomma lo Spirito o l'Idea hegeliana, bensì non è mai altro che un rapporto attuale tra uomini, che si concreta in una tensione infinita, dinamica e fisica di poteri, di «relazioni sufficienti». Al "campo" dei poteri (laddove il campo è l'insieme di quelle dinamiche e di quelle forze) si contrappone il campo delle possibilità: *la libertà è appunto lo spazio aperto di tali possibilità*, in cui l'esistenza si slancia nelle sue aspirazioni e realizza i suoi progetti. La consapevolezza della Rettorica nel mondo, infatti, non deve chiudere l'uomo nell'amarezza e nel disfattismo di una scepsti e di una prassi nichilistiche, bensì deve richiamarlo alla sua responsabilità di "potere" e di "essere", deve aprirgli e trasmettergli la fiducia nelle proprie capacità umane, nella propria possibile apertura alla Persuasione. E' questo il messaggio di Michelstaedter, che abbiamo fatto nostro.

Ebbene, non c'è immagine migliore che rappresentare poeticamente questa lotta e questa conquista come la «furia del mare». A tal proposito, scrive efficacemente P. Amato⁷³: «Per rendere la persuasione un'alternativa *vivibile* non solo nella scrittura, Michelstaedter indica all'uomo persuaso il suo luogo: il mare. Nella catastrofe - nel pericolo dell'attimo irripetibile - dobbiamo liberare l'agire, rifiutando l'angoscia senza scampo del deserto. Il mare è lo spazio del persuaso. Il mare è l'ou-topia, il suo mai luogo privo di confini dove sempre si è stranieri, presenti solo a se stessi, è il luogo dove sentirsi, ovunque - come mai - nella propria casa. Il mare - prima delle due guerre mondiali - è la *terra* senza leggi, dove padroni non sono gli stati, piuttosto i pirati, dove ogni individuo può affermarsi e non cedere, non più osservato dalla violenza di un'organizzazione che lo trascende. È il territorio del persuaso ormai libero dal se stesso sofferente, unico amministratore della vita donatagli. Per lui ogni azione è la risolutiva, l'ultima, ogni gesto può essere quello estremo. [...] Il mare è il luogo della libertà che Michelstaedter sogna per la sua vita dispensata dall'agire soffocante che la società pretende».

⁷³ cfr. P. Amato, *L'attimo persuaso, filosofia e letteratura in Carlo Michelstaedter*, in Studi Goriziani n. 89-90, pag. 190.

Appare dunque chiaro che, con Michelstaedter, ci troviamo di fronte - più che ad una simbologia - ad una vera e propria "fenomenologia esistenziale" del mare⁷⁴. Al di là del riferimento evangelico, un qualcosa di simile, forse, possiamo riscontrarlo soltanto nella dottrina buddista. Ora, nel proporre i passi che seguono (quasi nella loro interezza, datane l'importanza), non intendiamo certo forzare l'ispirazione o l'influenza che la lettura buddista ha esercitato sulla formazione del pensiero michelstaedteriano, specificamente in riguardo al pensiero dell' "ultimo" Michelstaedter⁷⁵. Né vogliamo assumerlo come dato acquisito. Del resto, in base alla documentazione in nostro possesso (e dai pochissimi accenni che si riscontrano nelle opere del Nostro), non saremmo in grado di sincerare se quella lettura (e quindi, quell'influenza) fu diretta ovvero mutuata da fonti di seconda mano⁷⁶. Resta il fatto, tuttavia, che molte espressioni (e non solo nel loro senso meramente letterale, ci pare) riscontrabili nei testi seguenti (e in special modo, quelle che abbiamo evidenziato in corsivo), possono rinvenirsi - ovviamente riadattate all'atmosfera della speculazione michelstaedteriana - quasi pari pari in passaggi fondamentali dell'autore goriziano: invitiamo, anzi, ad un suggestivo raffronto. Troviamo altresì significativa la continua serie di rimandi che l'autore intreccia tra la "dottrina della Persuasione" e il mare appunto, parallelismo ch'è lo stesso adottato dai due saggi buddisti.

Dunque, in un passo del *Milindapahna*⁷⁷, il Reverendo Nagasena afferma che il Nirvana «ha alcune qualità in comune con cose a noi note»: **quattro ne ha in comune proprio con il mare**: «Come il mare si libera dai cadaveri, così il Nirvāna si libera dalle cose cattive. Come il mare è vasto, immenso, non colmato dai fiumi: così il Nirvāna è vasto, immenso, non colmato dagli esseri. Come il mare è la sede di esseri grandi e portentosi; così il Nirvāna è la sede di esseri grandi e portentosi, *quali sono i santi, che hanno raggiunto l'estinzione*. Come il mare è, per così dire, tutto fiorito con i fiori delle sue onde, varie, possenti, innumerevoli: così il Nirvāna è tutto fiorito con i fiori della purità, della conoscenza, della redenzione, vari, possenti, innumerevoli» [corsivo nostro].

Ma forse ancora più interessante quest'altro riferimento, tratto stavolta da *Anguttara*⁷⁸, e che s'intitola - manco a dirlo - *La dottrina è come il mare*:

⁷⁴ Una riprova di ciò può fornirci la testimonianza della aspirazione ultima del Goriziano - che può far anche sorridere, ma che è evidentemente frutto di una forte esigenza personale e "filosofica" insieme - di fare il marinaio, una volta terminata la tesi cui stava lavorando.

⁷⁵ Cfr. la diapositiva F [*Autoritratto del 1908*] nel supporto iconografico.

⁷⁶ Sappiamo, ad esempio, che Michelstaedter si avvicinò al Buddismo per intercessione di Enrico Mreule. Ma cfr. il profilo biografico nel par. 6 del nostro capitolo sulla Rettorica.

⁷⁷ *Parabole Buddhiste*, a cura di Burlingame, Roma-Bari, Laterza, 1995, pag. 158.

⁷⁸ *Ib.*, pagg. 137-138.

Così come il mare si abbassa gradatamente, s'inclina gradatamente, si affonda gradatamente: così *appunto la Dottrina si apprende gradatamente, si comprende gradatamente, si pratica gradatamente*. Questa è la prima mirabile proprietà, che la Dottrina ha comune col mare.

Così come il mare è chiuso nel suo bacino, senza sorpassarne i limiti: così appunto i seguaci della Dottrina sono fermati dalle sue regole, senza trasgredirne i limiti. Questa è la seconda proprietà.

Così come il mare non soffre un cadavere, ma lo respinge sulla spiaggia, sulla terra, così l'Ordine della Dottrina non soffre un monaco, che venga meno ai suoi voti, e lo respinge via da sé. Questa è la terza proprietà.

Così come i grandi fiumi, la Ganga, la Yamuna, l'Aciravati, la Mahi, *raggiungendo il mare, perdono il nome e la forma e si fondono in esso*: così appunto le quattro caste, i guerrieri, i sacerdoti, i borghesi, i servi, quando rinunziano alla casa per la mendicizia, ed entrano nella Dottrina e nell'Ordine del Compiuto, *perdono i loro nomi e le loro distinzioni* e diventano figli dell'asceta Sakya. Questa è la quarta proprietà.

Così come tutti i fiumi della terra fluiscono nel mare e le acque dell'aria cadono in esso, senza che il mare aumenti o diminuisca: così appunto molti asceti raggiungono nella Dottrina il Nirvana, senza che questo aumenti o diminuisca. Questa è la quinta proprietà.

Così come il mare ha un solo sapore, il sapore del sale: così appunto la Dottrina ha un solo sapore, il sapore della redenzione. Questa è la sesta proprietà.

Così come il mare contiene molte gemme: così appunto la Dottrina contiene molte gemme, quali le quattro contemplazioni, le quattro esercitazioni, le quattro potenze, i cinque poteri, i sette risvegli, il santo ottuplice sentiero. Questa è la settima proprietà.

Così come il mare è la sede di grandi esseri: così appunto la Dottrina è la sede di grandi esseri, quali colui che è entrato nella corrente, colui che raggiunge il frutto della conversione, colui che rinasce solo una volta ancora e il santo che ha raggiunto la santità. Questa è l'ottava proprietà.

Queste sono le otto mirabili proprietà, che la Dottrina ha comuni col mare. **[tutti i corsivi sono nostri]**

La bellezza di quest'ultimo passo è coinvolgente, e le stesse affermazioni di Michelstaedter ci sembrano acquistarne nuova luce, soprattutto se spogliamo la metafora e le conferiamo concretezza umana: ci sembra, anche, che aiuti a discriminare la proposta michelstaedteriana da quelle varianti titanistiche e vitalistiche che pericolosamente le si avvicinano, tradendone lo spirito originario. Verrebbe la tentazione, ad esempio, di assimilare il tuffo di Itti in *A Senia* ad un più celebre tuffo, quello di Esterina, in *Falsetto*⁷⁹, di Montale, poeta di cui certa critica, forse non a torto, si affanna a trovare consonanze col Nostro.

Esterina, minacciata dalla «grigiorosea nube» dei suoi vent'anni e dalla «dubbia dimane», pur appare impavida, addirittura sorridente: con «un crollar di spalle» liquida ogni minaccia, del tempo e della vita (abbattendo addirittura i «fertilizi» del destino), e si tuffa nel mare, il suo «divino amico» che l'accoglie come una sirena: Esterina è il simbolo della vita che si realizza, della giovinezza che prorompe e tutto travolge, scrigno di una forza tanto esuberante quanto spontanea e naturale, a cui *naturalmente* sorridono quella vita e quella felicità tanto agognata da chi appartiene alla «razza/ di chi rimane a terra»⁸⁰. Tornando alla felice battuta di Ballested, Montale si sente consapevolmente, e colpevolmente, acclimatato: per lui, l'alternativa alla Rettorica, al «male di vivere», sono la «statua», la

⁷⁹ Montale, *Falsetto*, in *Ossi di seppia*, raccolta contenuta nell'ed. Mondadori Grandi Classici (Milano, 1990) *Tutte le poesie* (a cura di G. Zampa), pagg. 14-15.

⁸⁰ «Esterina è creatura che attinge una divina, pagana felicità nell'immedesimazione stessa con la natura, nell'adesione totale e irriflessa alla vita e alla realtà» [Guglielmino].

«nuvola» o il «falco»⁸¹, simboli di uno stanco, inappagabile stoicismo, come appare nella sua lirica più famosa⁸².

In *Falsetto*, invece, si affaccia questa Esterina, alter-ego desiderato e perduto, non attingibile nella sua freschezza, nella sua scorciatoia verso la felicità, attraverso quella «maglia rotta nella rete» dell'esistenza ch'ella ha trovato, ha anzi *indovinato*, e attraversato con una ingenuità spensierata, vigorosa e disarmante. Ma quanto Esterina è diversa da Itti! Rimanendo nella metafora poetica, se ella con una scrollata di spalle si lascia tutto indietro, il mondo e la vita, Itti - novello Atlante - si carica sulle spalle quel mondo e quella vita. Non c'è traccia di spensieratezza in Itti, verrebbe da dire che quasi non c'è traccia di giovinezza⁸³, tanto è consumata la sua adesione all'esistenza, tanto è profonda la disperata consapevolezza che lo caratterizza: egli si tuffa (anzi, si rituffa «con più forte lena») nel mare

a dare or la patria all' esule sirena,
la patria a me stesso e all'uomo abbattuto
svelare la via del suo regno perduto,
[...]
ché ogni uom manifeste le tenebre arcane
conosca e vicine le cose lontane. [PP 85]

Di una siffatta dolorosa conoscenza («quel che già vidi nel fondo del mare/ i baratri oscuri, le luci lontane e grovigli d'alghe e creature strane»), **Itti vuol far dono esclusivo alla sua sirena** («Senia, a te sola lo voglio narrare»). **La gioia e la naturalezza di Esterina appaiono un miraggio: eppure Itti rassicura:**

[...] se freddo e ruvido io ti sembri,
ma tu lo sai: è per vieppiù andare,
è per nutrir più vivida la fiamma,
perché un giorno risplenda nella notte,
perché possiamo un giorno fiammeggiar
liberi e uniti al porto della pace. [PP 86]

⁸¹ Facciamo notare che la figura del falco ritorna in Michelstaedter (ma con tutta un'altra simbologia e significato) e, come osserva giustamente Campailla, sempre più frequente: il critico chiama a testimone una lettera di Carlo a Mreule (quella del 14 aprile 1909) e, ancor più, un esplicito passo della tesi di laurea, dove il Goriziano asserisce che il *vir*, come appunto il falco e a differenza delle cornacchie, «mantiene in ogni punto l'equilibrio della sua persona». Per Campailla, l'immagine michelstedteriana del falco sta a significare «la libera affermazione della volontà». [cfr. S. Campailla, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, Patron, 1973, pagg. 68-69]

⁸² Alludiamo appunto al *Male di vivere* [in *Ossi di Seppia*, cit., pag. 35]. Commentano giustamente Barberi Squarotti - Jacomuzzi: «Al male, alla sofferenza senza ragione, cieca, presente sempre nella natura, alla condizione negativa delle cose e dell'esistenza che si rivela nei fenomeni più usuali, non si può opporre, per Montale, che una posizione stoica, di indifferenza, di insensibilità, di rifiuto a lasciarsi coinvolgere nel lamento, nella pena, nella partecipazione sentimentale: essere statua, pietra, roccia di fronte al dolore o nuvola o falco alti nell'aria, del tutto staccati dalla terra e dal suo male». [cfr. Barberi Squarotti - Jacomuzzi, *La poesia italiana contemporanea*, D'Anna, Messina-Firenze, 1963, pag. 257]

⁸³ Cfr. la diapositiva L [*Carlo da vecchio*] nel supporto iconografico.

La senilità è scongiurata: ritorna la gioia e il sogno propri della florida giovinezza, ritorna quella naturalezza, ancor più vigorosa e sublime, perché non ingenuo e impavido punto di partenza, ma coraggioso, consapevole, sofferto punto di approdo. La naturalezza è recuperata, ma come termine di un faticoso lavoro di ricerca esistenziale, che non disdegna di "sporcarsi" col mondo: giunti al «porto della pace», la persuasione proseguirà *ultra*, e altrettanto *spontaneamente* le cose si volgeranno al *vir*⁸⁴.

Il porto della pace, ch'è la furia stessa del mare, è il frutto dell'esperienza del dolore e della consapevolezza, di una consapevolezza che si conquista attraverso - direbbe l'autore della *Bhagavadgita* - lo «Yoga dell'azione»: «attraverso l'attività verso la pace», è appunto il motto del Goriziano: la Persuasione conduce al riposo, il riposo di Gesù sulla barca nel mare in tempesta.

E proprio ritornando, ad anello, all'episodio evangelico che ha introdotto questo capitolo, vogliamo trarre le provvisorie conclusioni di quest'ulteriore tappa del nostro lavoro, altro tassello di quell'intricato mosaico ch'è Michelstaedter.

Ci avvaloriamo, così, della notazione dell'ottimo Campailla, il quale ci avverte che il riferimento al brano evangelico su riportato si complica di un doppio registro di rimandi, non solo testuali⁸⁵: «l'ideale michelstaedteriano del "persuasivo" espresso nella conclusione di "Onda per onda" con un'immagine giovannea ("di sé stessa in un punto faccia fiamma") conferma nel lavoro poetico il suo spessore religioso nelle due figure di Itti, il Pesce (Ἰχθύς) e Senia (Σενία): il rinnovato simbolo cristiano del "Salvatore di se stesso" in un'epoca di diffuso quovadismo, e la "Straniera"»⁸⁶.

Di queste considerazioni, condividiamo tutto: suggeriamo, tuttavia, di non lasciarsi fuorviare dallo «spessore religioso» che il Campailla finisce con l'attribuire al senso delle parole di Michelstaedter; come lo stesso critico chiarisce altrove, e come si evincerà nel seguito del nostro lavoro, questa non è un'attribuzione o un'illazione ad un'eteronomia che

⁸⁴ Abbiamo già trovato l'avverbio *ultra* in una lettera scritta allo Mreule a proposito del "nuovo comportamento" del Paternolli; l'avverbio ritorna altrove, nella sua dizione latina e nella sua traduzione, con una cadenza se non frequente, però significativa: cfr. D 90 «[...] ma la via è nel nulla chiedere giusto per sé e tutto dare *ultra* [...]»; in un'altra lettera, anch'essa già riportata, Michelstaedter scrive, riguardo sempre Enrico, che «[...] nessuna cosa della vita, mi sembra, possa trovarti insufficiente, ma che anzi tutta attraverso tutti i perigli debba volgersi a te spontaneamente [...]». Sarà un caso, ma il termine ricorre ossessivamente anche nella *Donna del mare* ibseniana:

Wangel [allo Straniero che è giunto alla loro casa per riscuotere il pegno d'amore di Ellida]: «E allora che vuole? Pensa di portarmela via con la forza? Contro la sua volontà?»

Lo Straniero: «No, questo no. Non servirebbe a niente. Se vorrà venire con me, deve farlo spontaneamente».

Ellida (*trasalendo*): «Spontaneamente...»

[...]

Ellida (*fra sé*): «Spontaneamente...» [[Ibsen, *La donna del Mare*, cit. pag. 39 e, per es., anche pag. 40 e oltre]

E questa eco accompagna la protagonista, in pratica, fino alla fine del dramma.

⁸⁵ cfr. S. Campailla: *Il terzo regno*, cit., pag. 22.

⁸⁶ Campailla, aggiunge, in una nota istruttiva, che «per la situazione figurativa si pensi ai meravigliosi mosaici della basilica paleocristiana di Aquileia, sicuramente non ignota a Michelstaedter, dove in vaste allegorie Cristo è rappresentato come il mare, e i cristiani come i figli del mare» [ib.].

pregiudicherebbe, anzi pregiudica *in toto*, la "purezza" dell'atto e dell'essere persuaso, così come lo stiamo portando a definizione. Cristo è esempio di salvezza, ma non è la salvezza: la salvezza è in noi, *noi siamo la salvezza a noi stessi*: noi, attraverso la lotta, verso la pace, verso il riposo. Riposo che *non* è un abbandonarsi al «riposo in Dio», come invece affiora, in modo estasiato ed esasperato, in questa pur bella pagina di Edith Stein, che assumiamo ad emblematica - in questo contesto - più come termine di opposizione, che di confronto, con l'assunto del Goriziano, e che riportiamo in larga parte, convinti che, alla luce di quanto detto, una lettura franca e critica del passo possa valere più di qualsiasi commento:

Esiste uno stato di riposo in Dio, di *totale sospensione di ogni attività della mente*, nel quale non si possono più tracciare piani, né prendere decisioni, e nemmeno far nulla, ma in cui, *consegnato tutto il proprio avvenire alla volontà divina*, ci si abbandona al proprio destino. Questo stato un poco io l'ho provato, in seguito a un'esperienza che, oltrepassando le mie forze, consumò totalmente le mie energie spirituali e mi tolse ogni possibilità di azione. Paragonato all'arresto di attività per mancanza di slancio vitale, il riposo in Dio è qualcosa di completamente nuovo e irriducibile. Prima, era il silenzio della morte. *Al suo posto subentra un senso di intima sicurezza, di liberazione da tutto ciò che è preoccupazione, obbligo, responsabilità riguardo all'agire*. E mentre mi abbandono a questo sentimento, a poco a poco una vita nuova comincia a colmarmi e - senza alcuna tensione della mia volontà - a spingermi verso nuove realizzazioni. *Questo afflusso vitale sembra sgorgare da un'attività e da una forza che non è la mia e che, senza fare alla mia alcuna violenza, diventa attiva in me*. Il solo presupposto necessario a una tale rinascita spirituale sembra essere quella *capacità passiva di accoglienza che si trova al fondo della struttura della persona* [tutti i corsivi sono nostri]⁸⁷.

⁸⁷ Come ci scrive Fr. Egidio Ridolfo s.j. (curatore della rivista *Il Gesù Nuovo* di Napoli), con cui siamo entrati in contatto e che ci ha fatto conoscere il brano di cui sopra, esso «fa parte del saggio *Causalità psichica*, che è stato pubblicato negli *Annali* di Edmund Husserl nel 1922, ma che è anteriore alla conversione [della Stein]. Non abbiamo questo testo, quindi non posso specificare la citazione delle pagine».

4. La Persuasione more geometrico demonstrata.

4a) La felicità difficile.

4b) La differente prospettiva: la premessa maggiore del sillogisma michelstaedteriano.

4c) L'uomo *bandito da Dio* e il *filo d'Arianna* della Persuasione come Armonia: la lezione di Empedocle.

4d) La Persuasione "al bivio": l'incontro di Parmenide e Cristo.

4a) La felicità difficile.

*"La morte non mi avrà vivo",
diceva. E rideva,
lo scemo del paese,
battendosi i pugni in viso.
Giorgio Caproni*

Nell'approccio che abbiamo tentato finora, la Persuasione ci si è rivelata in tutta la sua portata reale: non tanto come una dottrina, un ammaestramento, quanto piuttosto come un'esistenza, *una testimonianza*, che si conquista strenuamente il suo diritto di parola e di realizzazione nel mondo degli uomini: persuasi lo si è soltanto nel concreto esercizio della Persuasione, esercizio che ci costituisce a sua volta come persuasi, in una tautologia non del pensiero, ma della vita, e dunque non vana o eristica, ma veritiera e concreta.

La «consistenza» dell'essere persuasi, dunque, la sua "autarchia", si è dispiegata come *forte esigenza di autonomia*, che non è ripiegamento autosufficiente, non è esplosione (vitalistica, più che vitale) di forze "anarchiche", violente - ovvero, spinte al dominio - e sedicenti superiori, ovvero volte alla conquista di un non meglio precisato *oltre* dell'uomo (chi si dichiara al di sopra degli uomini spesso vi si ritrova al di sotto...). La consistenza, dunque, anche e soprattutto come *coesistenza*, come rivela l'etimologia identica dei due termini.

E il suo dispiegarsi (abbiamo accennato) dà gioia, una gioia difficile da comprendersi secondo i comuni parametri del buon senso, che confonde la felicità con l'appagamento del bisogno, la realizzazione con la conquista di una dignitosa posizione sociale. Anche Kant provò a destreggiarsi con questo concetto difficile di felicità (o concetto di *felicità difficile*), nel tentativo di espungerne ogni pericolosa concessione all'istanza eteronoma, ogni elemento spurio che ne contraddicesse o pregiudicasse l'autenticità. Questo riferimento all'autore delle *Critiche* non è un rilievo marginale, ma si incastona perfettamente - diremmo in modo conseguente - nel nostro tentativo di un'esatta definizione del concetto felicità e di autonomia, all'interno dell'ottica persuasa.

Infatti, forse senza neanche che l'autore se ne rendesse ben conto fino in fondo⁸⁸, quel concetto rappresenta - a nostro giudizio - il movente segreto e il perno intorno al quale

⁸⁸ In effetti, Kant sembra affrontare malvolentieri, almeno nella suddetta critica (ma questa è evidentemente solo una nostra impressione), un discorso sulla felicità, condizione ch'egli ritiene sempre in certo modo "sospetta" di eteronomia e che, di conseguenza, "subordina", se possiamo dir così, al dovere, al rispetto, in una parola alla virtù (troviamo significativo, altresì, che Kant consegni tale discorso praticamente *soltanto* alle pagine che aprono il capitolo II *Della*

ruota tutta la sua *Critica della Ragion Pratica*. Il filosofo tedesco parla, più precisamente, di «contentezza di sé» [*Selbstzufriedenheit*], la quale «nel suo significato proprio, denota sempre soltanto un compiacimento negativo della propria esistenza, per cui si è coscienti di non aver bisogno di nulla»⁸⁹. Questa contentezza di sé è il "brivido" dell'intelletto di fronte al mistero della libertà; prosegue, infatti, Kant: «La libertà, e la coscienza di essa come di una capacità di seguire con intenzione preponderante la legge morale, è *indipendenza dalle inclinazioni*, per lo meno in quanto motivi determinanti (anche se non in quanto influenti) del nostro appetito; e, avendone io coscienza nell'osservare le mie massime morali, essa è l'unica fonte di una contentezza immutabile, ad essa necessariamente connessa, la quale non riposa su alcun sentimento particolare. Tale contentezza si può chiamare intellettuale».

Poco più avanti, la prospettiva kantiana si fa scoperta e definitiva: «[...] un compiacimento negativo per il proprio stato [...] è contentezza della propria persona. In questa guisa (e cioè indirettamente) la libertà stessa diviene capace di un godimento che non si può chiamare felicità, perché non dipende dalla positiva presenza di un sentimento e neppure, parlando esattamente, beatitudine [*Seligkeit*], perché non implica una indipendenza completa da inclinazioni e bisogni; ma che, tuttavia, è simile a quest'ultima, in quanto, cioè, per lo meno la determinazione della propria volontà può mantenersi libera dal loro influsso, e quindi, almeno per la sua origine, è analoga all'autosufficienza che si può attribuire soltanto all'Essere supremo».

La vera felicità, dunque, sembra essere appannaggio esclusivo di Dio, o comunque di una *volontà santa*: quella, per intenderci, in cui si realizza la «perfetta adeguatezza [*vollige Angemessenheit*] dell'intenzione alla legge morale». Nell'individuo santo, questa perfetta adeguatezza avviene per una sorta di «inclinazione spontanea» (e si ricordi il valore che abbiamo accordato al concetto di *spontaneità* in Michelstaedter) alla «totale purezza delle intenzioni del volere»; di contro, «il gradino morale su cui si trova l'uomo» è quello di una virtù ch'è piuttosto (bellissima espressione) «un'intenzione morale in lotta» [*moralische Gesinnung im Kampfe*]. Appare ovvio, dunque, che, per definizione, la santità è una condizione irrealizzabile nell'uomo: essa si profila piuttosto come concetto-limite, o idea regolativa, e comunque esula dal mondo fenomenico, dal mondo «dei costumi».

dialettica della ragion pura nella determinazione del concetto di sommo bene, dedicate in particolare alla posizione ed alla risoluzione dell'antinomia della ragione pratica, vertente sul sommo bene). Se, infatti, la virtù è «il meritar di essere felici», tuttavia essa virtù «come condizione, è sempre il bene supremo, non avendo altre condizioni al di sopra di sé», mentre «la felicità è sempre qualcosa che, a chi lo possiede, riesce gradito, però non è buono per sé solo assolutamente e sotto tutti i rispetti, ma presuppone sempre, come condizione [una condizione che Kant si ostina a sottolineare in modo continuo e vigoroso in tutto il corso della trattazione], il comportamento morale conforme alla legge». Poco più avanti, si spinge a dire, nella foga polemica contro l'eudemonia classica (nelle forme dell'edonismo o dell'atarassia, soprattutto), che quelli di virtù e felicità sono due concetti «radicalmente eterogenei». E' ovvio che bisognerebbe, a questo punto, procedere con metodo analitico, e individuare e correggere tutte le ambigue oscillazioni di senso che, nel discorso kantiano, assume il termine *felicità* [*Glückseligkeit*].

Per le presenti citazioni, e per le altre contenute nel corpo del paragrafo, in riferimento a Kant e non "annotate", rimandiamo a Kant, *Critica della ragione pratica*, (a cura di V. Mathieu), Rusconi, 1993, pagg. 228-245, *passim*, ovvero - dell'opera - il corrispondente a Parte I, Libro II, Capitolo II, Pargg. III: *Della dialettica della ragion pura nella determinazione del concetto di sommo bene*).

E' lo stesso destino di esilio cui sembra condannata la Persuasione, che ci si mostra anch'essa come una condizione innanzitutto inafferrabile, quindi irrealizzabile, per l'uomo. E quella stessa gioia, tratto distintivo della condizione non-rettorica, appare sempre più come una chimera azzardata, come un complicato esercizio della ragione, nella sua aspirazione di libertà. Non può non colpire, di fatto (ed è questa la più ferrata, nonché la più scontata smentita), come la Persuasione sia sempre destinata allo scacco, quasi fosse perseguitata dalla malasorte. La schiera di Persuasi, che Michelstaedter elegge; questa schiera di individui «eroico-cosmici» (per dirla con Hegel), questa genealogia della Persuasione (per dirla con la Bibbia), questa «ghirlanda di reincarnazioni», quasi, in cui si realizza la Persuasione (per dirla infine con Arya Sura, l'autore degli *Jataka*), sembra portare con sé, insita nei propri atti, il segno di una colpa che la condanna ad una sconfitta (la sua voce non viene accolta o compresa), o peggio a una pulsione di morte, per giunta autoinferta, col sacrificio o col suicidio. *Questi individui hanno in sé il demone, eppure sembrano lontani dalla felicità: il loro sembra non essere un "demone propizio"*⁹⁰. Socrate accettò il verdetto di morte, in coerenza col suo dettato; Cristo accettò la Croce, nel suo sacrificio di redenzione; Enrico Mreule non riuscirà a sopportare l'enorme ingiunzione morale che gli assegnò l'amico, e la sua vita si risolse infine in un fallimento⁹¹; Michelstaedter stesso si uccise... Del resto, «gli uomini si stancano su questa via [la via che conduce alla Persuasione], si sentono mancare nella solitudine: la voce del dolore è troppo forte» [PR 53]. La piena attualità della propria autentica natura, che abbiamo designato come *entelechia etica*, a conti fatti o conduce all'annichilimento, oppure è esposta al *forfait*: è in gioco la "sostenibilità" della Persuasione. Possibile che gli uomini si stanchino della vera felicità e si accontentino della falsa felicità che la Rettorica propina loro, come falsa sicurezza e falso appagamento?

⁹⁰ Si tenga presente l'etimologia di felicità, nell'accezione greca di "eudemonia", ovvero - appunto - "eu" (bene) e "dàimon - onos" ("demone, sorte"), ovvero "che ha un demone propizio", quindi "felice, fortunato". Per la questione del demone, nella fattispecie in Socrate ed in Enrico Mreule, si ricordi quanto detto *supra*.

⁹¹ Claudio Magris, intervistato sul *Corriere del Ticino*, riguardo la stesura e il significato del suo romanzo *Un altro mare*, così riassume - in modo davvero efficace - la dialettica Carlo-Enrico sulla via della persuasione:

Intervistatore: «La personalità di Michelstaedter "bruciata" dal suicidio rappresenta in un certo qual modo il fallimento esistenziale di Enrico?».

Magris: «Il suicidio di Michelstaedter è un problema fondamentale. Certo, sul suicidio in sé non si può dire nulla mai, perché, per capire veramente cosa è successo nel cuore e nella mente di uno che si uccide, bisognerebbe averlo accompagnato fino al passo estremo. Si può dire che i due amici, senza volerlo, si giocano uno scherzo terribile. Da una parte Carlo mostra a Enrico un assoluto, senza il quale Enrico non potrà vivere ma che non riuscirà a raggiungere. Così, in un certo modo, Carlo arricchisce ma anche distrugge la vita di Enrico. Inoltre, forse, il suicidio di Carlo lo lascia solo, toglie a Enrico il sole della sua esistenza. Dall'altra parte, Carlo forse aveva capito che la persuasione che egli insegue, ossia il possesso vero e presente della vita, non può essere teorizzata o predicata (come non si può teorizzare la felicità), ma può essere solo vissuta, e per questo aveva visto in qualche modo in Enrico il suo vero erede, una specie di san Giovanni, colui che doveva realizzare nella vita la persuasione. Ed Enrico, col suo struggente fallimento, dà un colpo mortale a tutto questo». [Sul *Corriere del Ticino* del 5 maggio 1998, pag. 49].

Questa impossibilità della persuasione è da noi fortemente contestata.

Kant aveva escluso la realizzazione di una volontà santa tra gli uomini: Michelstaedter, di contro, individua i protagonisti di questa volontà santa, che da "statica", noumenica, diviene storica e politica: Socrate, Cristo e via dicendo sono la realizzazione terrena di quella volontà, di quella Persuasione; essi rappresentano l'eccezione che smentisce la regola: quel postulato che, appunto, sancirebbe il carattere esclusivamente divino della santità.

Eppure, la Persuasione, quand'anche realizzata, sembra tingersi di toni lugubri, di una gioia "masochista", di una condotta schizofrenica che la divide tra una gioia che è dolore e un dolore che è gioia: scrive Michelstaedter, in un noto passo del *Dialogo della salute* che «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-» [D 39]. Eppure, sotto lo sguardo della Rettorica, il *vir* sembra davvero passare come «lo scemo del paese» del frammento di Caproni: lo scemo che - ridendo e «battendosi i pugni in viso» - gridava: «la morte non mi avrà vivo».

4b) La differente prospettiva: la premessa maggiore.

[...] *foschia d'oro, l'occidente illumina
la finestra. L'assiduo manoscritto aspetta già carico di infinito.
Qualcuno costruisce Dio nella penombra. Un uomo genera Dio. E' un ebreo
dai tristi occhi e dalla pelle citrina;
lo porta il tempo come porta il fiume
una foglia nell'acqua che declina.
Non importa. Il mago insiste e scolpisce Dio con geometria delicata;
dalla sua malattia dal suo nulla,
continua ad erigere Dio con la parola.
Il più prodigo amore gli fu concesso, l'amore che non aspetta di essere amato.*
[Borges, *B. Spinoza* Dalla raccolta *La moneta de Hierro*, 1976.)

Eppure, a dispetto della sua complessità, Michelstaedter sembra liquidare il discorso sul concetto di Persuasione in quel breve capitolo, fatto davvero di pochissime pagine⁹², che inaugura, dopo la prefazione, il suo lavoro e che si intitola, appunto, in modo perentorio *La persuasione*. Una sorta di epitome, dove ogni parola - in uno sforzo di sintesi che rasenta l'esoterico - assume un peso ed una portata grandiosi. Tutto ciò che segue - l'affastellarsi di analisi "scientifiche", "ontologiche" o personali sulla Rettorica, l'annoverare gli equivoci ed i pericoli di una falsa Persuasione [«Persuasione Inadeguata»], la critica al sistema in se stesso come «comunella di malvagi» sempre e comunque... - sembra essere, di quel denso capitolo, uno scolio complesso.

E' un procedimento, e una capacità di (ardua) sintesi, che - forse, non a caso - possiamo riscontrare in un altro ebreo eretico, che si cimentò in una "geometria" dell'etica: Spinoza.

⁹² Nella citata edizione *maior* adelphiana della tesi sono quattro: da pag. 7 a pag. 10, incluse. Avvisiamo che sono queste le pagine da cui traiamo i "virgolettati" relativi alle espressioni autoctone di Michelstaedter. Ci dispensiamo, così, dal riferirli ogni volta.

L'autore dell'*Ethica* esordisce, parlando di Dio: «Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non come esistente»⁹³. Dio non ha bisogno di null'altro, che non di sé stesso, per esistere: a suo modo, questa è un'ammissione - permettendoci di renderla con termini michelstaedteriani - di una condizione persuasa di Dio.

E Michelstaedter, nella sua definizione di persuasione (la "premessa maggiore" ch'egli ci fornisce) - definizione che spicca, sottolineata dalla citazione petrarchesca - sembra rispondere con una eco: «Colui che è per sé stesso (μενει) non ha bisogno d'altra cosa che sia per lui (μενοι αυτον) nel futuro, ma possiede tutto in sé». Dunque, il *vir* a suo modo è egli stesso *causa sui*.⁹⁴ Nel presupposto, entrambi i pensatori, come dire, si muovono nell'ambito dell'ortodossia: negli esiti, cadono entrambi in una comune eresia fondamentalmente antiebraica: per Spinoza, si tratterà di sconfessarne la Trascendenza: la causalità di Dio si dispiegherà in causalità immanente al mondo, realizzandosi in quel noto "panteismo" che il pensatore di Amsterdam svolgerà con grande rigore (anche "geometrico") e consapevolezza durante tutta la sua vita; per Michelstaedter si tratterà di sconfessarne non solo la trascendenza (l'uomo, come persuaso, è il dio), ma soprattutto il monoteismo: sosterrà quello che potremmo chiamare un "politeismo della Persuasione", essendo ogni *vir* dio a se stesso, *causa sui*, singola (e singolare) *natura naturata* della Persuasione.

Il confronto tra i due pensatori potrebbe trovare sbocchi inauditi (ci siamo limitati alle frasi iniziali delle loro opere); tuttavia ci troviamo costretti a troncare di netto una simile tangenziale al nostro discorso, innanzitutto perché potrebbe essere (data la vastità del raffronto) argomento di un'altra tesi, e poi per non compromettere la fluidità del nostro ragionamento. Che verte, ricordiamolo, sul concetto di Persuasione, così come affrontato da Michelstaedter nel breve, fondamentale capitolo cui abbiamo accennato. Il *concetto* di Persuasione: ben detto. Mai come qui, infatti, l'uso del termine "concetto" non si presenta inadeguato. I *vir* sono scomparsi dall'orizzonte, nella loro pluralità: la Persuasione perde la sua composizione politica, si staglia come un' "entità" perfetta, come la perfettissima sfera di Parmenide, come una monade che abbia chiuso porte e finestre, come l'*aleph* del noto racconto di Borges.

Il Persuaso si disincarna: diviene simbolo senza antropologia o antropomorfismo, segno di una condizione che accomuna l'uomo ad ogni altro essere del mondo sublunare: non a caso, quasi un terzo dell'intero capitolo è occupato da un esempio tratto dall'osservazione fisica: il peso, ch'è tale perché la forza di gravità lo spinge verso una ricerca inappagata

⁹³ cf. Spinoza, *Etica* (a cura di E. Giancotti), Editori Riuniti, 1993, pag. 87.

⁹⁴ Ci si permetta un rilievo passeggero: questo "bastare a sé stesso" è una connotazione che, in modo singolare, attraversa - come presupposto di estrema qualificazione - gli esiti più alti della speculazione filosofica e religiosa umana di tutti i tempi e di tutti i popoli: il dio degli Ebrei, il Buddha, il dio di Aristotele, il dio di Tommaso, la monade di Leibniz, il dio di Spinoza, la volontà santa di Kant e via dicendo sono tutte "entità" che "bastano a se stesse".

del suo "luogo naturale" («la fame del più basso»), la cui vita corrisponde proprio in quella discesa, perché - una volta raggiunto il punto della sua soddisfazione - in quel punto la sua vita «cesserebbe d'esser vita», perché « in quel punto esso non sarebbe più quello che è: un peso». Dunque: «*Il peso non può mai esser persuaso*»⁹⁵.

La Rettorica si rivela quale condizione condivisa da ogni ente terreno, costretto dalla forza di gravità che lo lega necessariamente alla terra; di contro, la Persuasione non è una aspirazione o prerogativa esclusivamente umana: anche il peso vuol conquistarla. La forza di gravità si delinea come la più patente espressione fisica della Rettorica, e ci testimonia come la Rettorica stessa non sia soltanto una "costruzione" umana, ma al contrario appartenga alla matrice bio-fisica o bio-fisiologica, prima che ontologica, dell'intero universo.

Nel capitolo che stiamo esaminando, dunque, si può avvertire quel cambio di prospettiva che annunciammo nell'esordio della nostra analisi: a differenza che nelle lettere e nelle poesie, dove si respira il pullulare della vita persuasa, nel lavoro accademico il Goriziano è più attento a quella che potremmo definire (con qualche concessione agli heideggeriani) un' "ermeneutica esistenziale della Persuasione". O, più esattamente, si propone di ricavare quell'*apriori* della Persuasione, che ne fonda *la possibilità e i limiti* di realizzazione nel mondo fenomenico. E' una prospettiva più povera dal punto di vista esistenziale, rispetto a quella delle lettere e delle poesie, perché più astratta, e dunque più aliena dai nostri interessi, e da quelli dello stesso Michelstaedter, evidentemente. Eppure, una prospettiva più imponente dal punto di vista speculativo, che s'impone nella sua necessità di analisi, se è vero che ogni *Weltanschauung*, come visione o "intuizione" del mondo, presuppone di necessità un fondamento ontologico, un'immagine concettuale, in cui si apprenda visivamente il senso di quel mondo. Sotto questo rispetto, Michelstaedter appartiene ancora al declino di quella "storia dell'essere" denunciato dal filosofo di Baden. In Michelstaedter, nella sua tesi, l'Essere si pone come Persuasione, ed è a partire da questa posizione che si sviluppa, nel corso del suo studio, l'analitica esistenziale⁹⁶, ovvero la diagnostica e la prognostica, apparentemente aliena qui da ogni considerazione

⁹⁵ Ma cfr. anche la nostra integrazione sul "peso che dipende" e la dapositiva G [*Il peso al gancio*] nel supporto iconografico.

⁹⁶ Questo stralcio heideggeriano può sancire ed illuminare il senso di questi nostri ultimi passaggi: «La comprensione dell'essere, definita così, in pochi tratti, si mantiene sul piano senza scosse e senza pericoli della più pura evidenza. E tuttavia, se *la comprensione dell'essere non avesse luogo*, l'uomo non sarebbe mai in grado di essere l'ente che è, anche qualora fosse dotato delle più straordinarie facoltà. L'uomo è un ente che si trova in mezzo all'ente, e vi si trova in modo tale, per cui l'ente che egli non è e l'ente che egli stesso è gli sono sempre già manifestati. A questo modo d'essere dell'uomo diamo il nome di esistenza. L'esistenza è possibile solo sul fondamento della comprensione dell'essere. Nel rapportarsi all'ente che egli non è, l'uomo si trova già davanti l'ente come ciò che lo sostiene, ciò cui si trova assegnato, ciò che, con tutta la sua cultura e la sua tecnica, egli non potrà mai, in fondo, signoreggiare. Assegnato all'ente diverso da lui, l'uomo non è in fondo, padrone nemmeno dell'ente che egli stesso è» [M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, introduzione di V. Verra, Laterza, Bari-Roma, 1989, pagg. 195-196].

morale, della società umana, nei suoi singoli e nel suo complesso, come condizione depotenziata di quello stato edenico annunciato come proprio di «colui che è per sé stesso». Così, dell'energia autentica del *vir*, in queste pagine, sopravvive solo un opaco barlume, nel tentativo di concettualizzazione, nel titanico sforzo del pensiero, che si districe nel novero di citazioni di cui il breve capitolo in esame è infarcito: citazioni che - almeno nell'intenzione - non appesantiscono, ma che si dispongono quali ausiliari "puntelli di persuasione", nello sforzo di delucidare il senso del $\mu\epsilon\nu\epsilon\iota$ ⁹⁷. Essi tracciano un confine intorno alla Persuasione stessa: ci muoviamo in un mondo i cui due poli sono rappresentati, rispettivamente, dalla greicità (dalla Grecia di Empedocle e di Platone, e chi fra essi) e la dimensione biblica (l'Ecclesiaste, S. Luca, S. Matteo): è dalla sinergia di questi due poli che, evidentemente, si forgerà e si dovrà evincere il concetto di Persuasione.

4c) L'uomo *bandito da Dio* e il *filo d'Arianna* della Persuasione come Armonia: la lezione di Empedocle.

*Anch'io sono uno di questi, esule dal dio e vagante
per aver dato fiducia alla furente Contesa.*
Empedocle, fr. 31 B 115, 13-14⁹⁸

*Ahimé, o infelice stirpe dei mortali, o sventurata,
da quali contese e gemiti nasceste.*
Empedocle, fr. B 124

Piansi e mi lamentai, vedendo un luogo a cui non ero abituato.
Empedocle, fr. B 118

Un'epigrafe informa e precisa il senso e la direzione di tutta un'opera, riassume e anticipa il pensiero dell'autore, dà *imprimatur*. *La Persuasione e la Rettorica* si apre⁹⁹ con una citazione di Empedocle, una citazione da rivalutare, anche in riferimento alla sua amenità: Michelstaedter chiama subito in causa un personaggio la cui vita e il cui pensiero sono avvolti da un'aura rarefatta di leggenda, un filosofo che si muove in una dimensione di *inappartenenza* a categorie ben definite (addirittura, più che gli stessi altri presocratici), in un'apparente contraddizione tra il fisico e lo scienziato e il medico, e il sacerdote e il poeta

⁹⁷ Campailla fa notare che «Michelstaedter ricorre al greco per sviluppare la contrapposizione tra la forma transitiva di $\mu\epsilon\nu\epsilon\iota$ (aspettare qualcuno o qualcosa) e quella intransitiva (stare, permanere, consistere)» [nota 7 alla *Persuasione*, PR 309]

⁹⁸ La presente citazione, e le altre che seguono nel paragrafo e nel prosieguo della nostra tesi, relative ad Empedocle ed agli altri presocratici, sono adottate secondo la traduzione presente in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti* (a cura di G. Giannantoni), 2 voll., ed. Laterza (4a), 1990.

⁹⁹ La famosa Prefazione, presente nelle stesura A della tesi (ovvero, quella primitiva, completamente autografa), risulta poi omessa in quella che Campailla chiama redazione C, quella destinata alla lettura del relatore e della commissione dei professori, e che, dunque, «rappresenterebbe la volontà ultima dell'autore». [cfr. nota introduttiva alla *Persuasione*, PR 304; in particolare, si rimanda proprio alle pagg. 303-304 per un opportuno approfondimento della questione].

e il profeta taumaturgo e il dio. Evidentemente, il filosofo goriziano, con questa personalità ibrida, ravvisa una certa affinità di atmosfere e di metodologia non proprio ortodosse. Dunque, inoltriamoci nel sottobosco empedocleo che si dirama in queste e altre pagine del nostro autore.

Innanzitutto, una premessa scontata, ma opportuna: Michelstaedter anche con Empedocle, come con tutti gli autori ch'egli utilizza per supportare le proprie analisi, affila le armi di una propria, personalissima filologia, di un'interpretazione che "pecca" di estrema originalità¹⁰⁰: ci troviamo al di fuori di una certa canonica, e sbrigativa, storiografia filosofica (inaugurata da Aristotele, che definì Empedocle, tra gli altri, un «naturalista inesperto»¹⁰¹), storiografia che comodamente classifica l'agrigentino in posizione intermedia e mediatrice tra l'essere parmenideo e il divenire eracliteo (al contrario, come sappiamo, Michelstaedter assegna a pari merito, sia ad Empedocle che a Parmenide ed Eraclito, la conquista della "palma" della Persuasione).

Ma analizziamo il frammento empedocleo:

L'impeto dell'etere invero li spinge nel mare
il mare li rigetta sul suolo terrestre, la terra nei raggi
del sole infaticabile¹⁰², che a sua volta li getta nei vortici dell'etere:
ogni elemento li accoglie da un altro, ma tutti li odiano.

I versi sono attestati da Plutarco¹⁰³, il quale commenta: «Empedocle dice che le anime pagano la pena dei loro errori e dei loro peccati [segue il frammento], finché così punite e purificate non raggiungono nuovamente il loro posto e il loro ordine naturale».¹⁰⁴

Ci preme innanzitutto far notare (quand'anche fosse solo una nostra impressione: la critica non ne fa parola) la sfumatura che avvertiamo nella scelta fatta da Michelstaedter di questo frammento: nella "diaspora" delle anime, che espiano una terribile *hybris* alla ricerca inesausta del «loro posto e del loro ordine naturale», ci sembra adombrarsi quell'*ulissismo giudaico* (che possiamo integrare a proposito delle nostre analisi sul mare), ci sembra affiorare quell'inquietudine ancestrale di colpa-espiazione, che appartiene alla

¹⁰⁰ Emanuele Severino, ad es., che allo studio di Parmenide ha dedicato tutta la sua vita, bolla l'interpretazione michelstedteriana del filosofo eleate come un "colossale equivoco": ma ravvisa proprio in quell'equivoco uno dei picchi di feconda originalità del Nostro. Ci trova d'accordo.

¹⁰¹ Cfr. la già cit. Prefazione.

Per il giudizio di Aristotele, cfr. *Fisica*, 191a - 25: «[...] quelli che primamente filosofarono, indagando sulla verità e sulla natura degli enti, furono tratti, per così dire, verso una via sbagliata, spinti dalla loro inesperienza» [trad. A. Russo, in Aristotele, *Fisica*, 3° vol. delle *Opere*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, 2001 (VI ed.), pag. 21].

¹⁰² Sono i vv. 9-12 del frammento B 115 [i versi della nostra epigrafe sono immediatamente successivi].

Come nota anche il Campailla, nell'edizione del Diels si legge *φαιθοντος* (splendente), anziché *ακαμαντος* (infaticabile). Abbiamo utilizzato la traduzione contenuta in *I Presocratici*, cit., pag. 411 [cfr. la nostra nota 9], sostituendo però opportunamente i due termini.

¹⁰³ *De Iside*, 361 c

matrice profondamente ebraica di Michelstaedter, per quanto egli stesso cercasse con forza di separarsene¹⁰⁵. Il popolo ebreo, nella sua tormentata storia, questo condivide con le anime di Empedocle: «ogni elemento li accoglie da un altro, ma tutti li odiano».

Ma ovviamente, questa condizione di esilio eterno, così specifico per l' "ebreo errante", si amplifica subito a cifra dell'intera condizione umana: lo nota a suo tempo già Plutarco, il quale in un'altra sua opera afferma: «Empedocle [...] mostra che non soltanto egli stesso ma tutti noi siamo qui come emigrati, stranieri ed esuli... Va in esilio [*scil. l'anima*] ed è errabonda spinta dal volere e dalle leggi degli dei».¹⁰⁶

Eppure, queste anime espiano un delitto di cui non hanno in fondo colpa, essendo vittime addirittura innocenti di un *polemos* che le trascende: quello, universale e perenne, tra l'Amicizia [*Philia*] e la Contesa [*Neikos*], le due forze divine che, a questo punto, data la curvatura della nostra interpretazione, ci arrischiamo d'assimilare alla Persuasione e alla Rettorica, così come delineate - nella loro impersonalità e quasi-trascendenza - nella tesi

¹⁰⁴ contenuto in *I Presocratici*, cit., pag. 440

¹⁰⁵ In più passi di lettere, Michelstaedter mostra insofferenza nei confronti della coeva gioventù ebraica, che pullulava a Gorizia (città da tempo memorabile, data la sua vocazione commerciale, sede di una nutrita comunità ebraica [ma, per ciò, cfr., tra gli altri, A. Arbo, *Carlo Michelstaedter*, ed. EST, pagg. 4-5 e oltre]): anzi, i coetanei ebrei diventano bersaglio di feroce ironia, quella medesima ironia che il giovane filosofo ostenta nei confronti dello stesso apparato religioso ebraico, soprattutto nelle sue forme più esteriori, retrive e "teopompe". Si prenda ad es. la lettera del 29 febbraio 1908 alla famiglia: «Molto piacere mi fece il furto delle corone - era un principio di dissolvimento quale si doveva alla memoria di zio Samuel [probabilmente, Samuele Luzzato]. Rabbia mi fa la reazione degli altri che fanno subito la sottoscrizione - porci - neocattolici! - faranno di nuovo Hanukà [la "festa dei Tabernacoli", nella religione ebraica, appunto] per purificar il tempio? E se la prendono con te questi imbecilli perché non dai il sacro obolo; ma che cosa pretendono? -». [E 295; le esplicazioni in parentesi quadre, riportate all'interno del brano, anche del seguente, appartengono al Campailla, leggermente ritoccate da noi]

Al contrario, il Goriziano si mostra interessato al misticismo cabalistico (si legga con attenzione il passo che riportiamo, dato che, tra i tanti importantissimi rilievi, in esso si scorderà *anche* l'embrione della filogenesi speculativa del Nostro): «A proposito di misticismo ho in mente una cosa graziosa. Tu sai [Michelstaedter si sta rivolgendo a "Gaetanino" Chiavacci] che la ragione dell'antisemitismo filosofico (Schopenhauer e Nietzsche) è il razionalismo della religione ebraica (pensa al Pentateuco e a Spinoza!!!) e la mancanza dell'elemento mistico nelle menti ebraiche (Nietzsche dice 'elemento dionisiaco'; quello che è distrutto da Socrate; osserva le parallele: da Socrate attraverso Platone al misticismo neo-platonico - da l'ebraismo a Cristo). - Ora io sono convinto [...] che l'appunto è giusto [...]; tanto più mi meraviglia l'esistenza di un'intera letteratura cabalistica [sic, anche oltre], e una *diadoché* di taumaturghi che finisce [...] col mio bisnonno, il rabbino Reggio, detto il Santo [è Isacco Samuele Reggio, uno dei fondatori del Collegio Rabbिनico Italiano; nota di Campailla]. Io voglio sapere qualcosa di più preciso su quella letteratura cabalistica, specialmente sulle sue origini, poi voglio farmi consegnare dall'archivio i resoconti protocollati di tutte le sedute in cui quel mio bisnonno compì atti solenni di purificazione con mezzi cabalistici [...]; peccato siano scritti in ebraico, ci dovrò faticare per capirli bene [...]» [lettera al Chiavacci, del 22 dicembre 1907, E 267-268; le parentesi tonde e i corsivi all'interno del brano sono di Michelstaedter].

Notiamo, *en passant*, che Michelstaedter (parafraendo Canetti) dell'ebraismo non ha "salvato" la lingua («...peccato siano scritti in ebraico...»); che l'accusa di "razionalismo" ch'egli rivolge al Pentateuco e a Spinoza noi l'abbiamo fatta ricadere anche su lui medesimo; e infine il significativo accenno all' «elemento dionisiaco» nicciano, su cui avremo modo di tornare largamente nelle integrazioni sulle varianti deboli della Persuasione.

Per tutto questo, ci rammarica aver relegato in una nota un aspetto così importante e complesso della formazione michelstaedteriana, spinti da una certa selezione argomentativa (se si volessero approfondire tutti gli aspetti di quella formazione si stilerebbe una tesi mastodontica).

Un'ultima cosa: per la cronaca, la famiglia di Carlo apparteneva al ceppo occidentale prevalente nella comunità goriziana, quello ashkenazita [cfr. A. Arbo, *Carlo Michelstaedter*, cit. pag. 5].

¹⁰⁶ Plutarch. *de exil.* 17 pag. 607, come recita l'edizione *I Presocratici*, cit., pag. 410, in cui è contenuto il riferimento.

accademica del Goriziano [cfr. *supra*]. E, sotto questo rispetto, le analogie sono davvero sorprendenti ed istruttive. Vediamole.

I due principi empedoclei si contendono il mondo, in una lotta infinita che si realizza in una successione alterna di fasi diverse, col ritorno periodico di ciascuna: quando predomina la *Philia*, tutte le cose (anzi, le loro radici: il fuoco, la terra, l'aria e l'acqua; in se stesse immutabili, l'una inconfondibile con l'altra, irriducibile all'altra) sono ricondotte all'unità, allo Sfero, l'universo omogeneo, il dio [cfr. fr. B 31]:

«d'ogni parte» uguale a se stesso. [fr. B 29; da notare l'affinità di linguaggio col Goriziano]

[...] nei compatti recessi di Armonia sta saldo
lo Sfero circolare, che gode della solitudine che tutto l'avvolge. [fr. B 27]

Quando invece predomina l'Odio, si ha la disgregazione assoluta, la disarmonia e il conflitto, il «vortice». «Nell'Odio [tutte le cose, le loro radici] sono tutte diverse di forma e separate» [B 21, v.7]: all'inizio del prevalere della Contesa sull'Armonia, «alla terra spuntarono molte tempie senza collo, e prive di braccia erravano braccia nude, e occhi solitari vagavano senza fronte».

Questa "anarchia" delle membra, che suscitò parecchie ilarità anche tra i contemporanei di Empedocle, vien quasi riprodotta da Michelstaedter, in forma aneddotica, nel bizzarro dialogo tra l'io e il piede [PR 160-163]. Ma altre simili situazioni si riscontrano in pagine, altrettanto importanti, del lavoro accademico [almeno PR 16] e del *Dialogo della salute*. In particolare in quest'ultimo:

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 lor 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. - [D 49].

Nella situazione contemporanea, caratterizzata dal predominio assoluto della Rettorica/Contesa, «la mala cupidine della vita [...] ha fatto perdere ogni consistenza» a quel «nucleo di disposizioni organizzate» ch'è il nostro corpo: «il corpo se consiste per la coesione delle molecole, perduta la *solidità* si versa liquido sulla superficie del suolo e filtra in ogni fessura [...]. Noi diciamo del gaudente che è un uomo senza *solidità*; i nostri padri dicevano che *liquescit voluptate*» [D 50-51; corsivi di Michelstaedter].

In questa condizione, «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 [sic]: che ognuno vuol vivere per sé. L'individualità si dissolve infinitamente: e infinitamente fugge il piacere. -» [ib.]. «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» [ib.]; e «chi ha perduto il sapore delle cose è malato» [D 46].

Eppure, in questa confusione disordinata, il «dio pudico» del piacere assicura una certa consistenza:

Rico: lo credo che egli [il dio] 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 ne è sazio. [D 42-43]

Questo «dio sapiente spegne la luce quando l'abuso toglierebbe l'uso», assicura una sorta di omeostasi all'organismo, ne scongiura la dispersione, lo fa *continuare a vivere* come individualità: da questo principio di equilibrio (accenno di Armonia), che ci assicura una consistenza per quanto falsa ed illusoria, si spiega il filo d'Arianna che può condurci alla vera consistenza, quella della Persuasione, Armonia eccellente. Il meccanismo sarà, almeno nelle modalità, il medesimo: «togliere l'uso» delle cose attraverso il piacere, vanificare la forza rettorica del desiderio, perché «più il vano chiede e più bisognoso si rende» [D 58]. Al contrario, il vero piacere giungerà al Persuaso «dalla sicurezza interna della pace» [D 66], quando le cose più non «ci avranno» [cfr. D 38-39].

Questo filo di Arianna, che abbiamo ipotizzato nel *Dialogo*, si fa decisamente manifesto nelle parole di Michelstaedter nel suo piccolo ma densissimo saggio sul *Prediletto punto d'appoggio della dialettica socratica*, del 1910, anno della sua morte, e dunque espressione ultima del suo pensiero.¹⁰⁷ Riportiamo per intero il passo, data la sua estrema importanza, a questo punto:

L'unica via di chi permane è la sua forza. La sua forza di non esser schiavo nel futuro, di tener raccolta nel presente la propria vita.

Socrate non può che appellarsi a quello che ognuno può aver sperimentato della *propria forza*, o che almeno conosce indubitatamente necessario, della quale a ognuno son noti gli effetti, e della cui mancanza a ognuno noti i danni. Ed è quella che in rapporto al giro finito dei bisogni elementari, concreti e vicini al nostro corpo, si manifesta dominarli e tenerli nascosti, ognuno col criterio della *salute del tutto*. La forza colla quale uno insegna alla sua bocca a starsi contenta a quello che è conveniente al bisogno del corpo, e a non correre nel tempo sempre nuove cose mangiando, perciò che la gola ribelle le finga *l'ultima felicità sempre via nel prossimo boccone*.

Per questa forza che la maggioranza degli uomini ha, il loro corpo è un corpo. E quello e questo vicini a ognuno¹⁰⁸.

«'Enucleando' il senso e i modi di questa vita elementare, Socrate ha modo di portar vicina la vita lontana [...]»: «egli dà valore alla salute dei bisogni elementari solo *come analogia del bisogno della persuasione*»¹⁰⁹ [significativo corsivo di Michelstaedter].

Alla luce di quanto detto, troviamo incredibile come anche la critica più attenta - alludiamo soprattutto al Campailla e alla Raschini - non abbia sviluppato a sufficienza questa "dritta" che il filosofo goriziano ci consegna in questo importante scritto; noi siamo invece d'altro

¹⁰⁷ La redazione cui si fa riferimento nella nostra analisi e nelle nostre citazioni è quella contenuta nell'edizione curata da Gian Andrea Franchi, per i tipi dell'Agalev, 1988; ovvero, le pagg. 95-100.

¹⁰⁸ Ib. pag. 97, come quella appena successiva.

¹⁰⁹ Ib. pagg. 97-98-99 *passim*.

avviso, e cerchiamo di trarne coerente sviluppo, approfondendo ancora il parallelismo con Empedocle.

Dunque, c'è *analogia* tra il *bisogno elementare* e il bisogno della Persuasione: è come se, in tempi magri, un'immagine sbiadita della Persuasione sopravvivesse nella forza che sottende all'equilibrio omeostatico (chimico-fisiologico) del nostro corpo.

Ancora Plutarco, che si sta rivelando anche agli esegeti moderni come uno dei più validi interpreti di Empedocle, ammette che i due principi cosmici dell'Armonia e della Contesa si riflettono in certo modo, secondo il filosofo agrigentino, in ciascuno di noi: «ciascuno di noi, nascendo, è preso e guidato da due destini e demoni [...]»¹¹⁰: cosicché, accogliendo la nostra nascita i semi di ciascuna di queste affezioni e per ciò stesso avendo molteplici anomalie l'uomo assennato si augura bensì le cose migliori, ma si aspetta le altre, e di entrambe si serve evitando l'eccesso»¹¹¹.

Certo, *evitando l'eccesso*. Perché un eccesso di Armonia è foriera di morte almeno quanto un eccesso di Contesa. Nota Aristotele: «[...] la Contesa è causa della corruzione non meno che della realtà delle cose; similmente neppure l'Amicizia è la causa della realtà delle altre cose, poiché le distrugge raccogliendole nell'uno»¹¹².

L'Armonia porta vita, attraverso un processo prima di "distinzione", quindi di "ri-compattazione" degli elementi dalla dispersione discorde; ma porta morte, perché un suo eccesso fa ricadere a sua volta gli elementi in un'omogeneità letale¹¹³ ch'è propria dello Sfero (proseguendo nel parallelismo, la Persuasione conduce alla vera consistenza, alla vera vita; ma, a sua volta, raggiunto il suo apogeo, il suo appagamento, coincide con la morte, perché - in quel punto - la vita perde "il suo esser vita", che coincide proprio col *conatus*, con la *deficienza*). Di contro, la Contesa conduce alla morte, perché distrugge la consistenza assicurata dall'Armonia; ma porta anche vita, dato che promuove la distinzione degli elementi (delle radici) dall'indistinzione dello Sfero, del dio (la Rettorica, al suo apogeo, per Michelstaedter fa *liquefare* il nostro corpo, nella dispersione puntuale del piacere; eppure essa assicura la vita, che consiste nel retto *conatus* verso la Persuasione: come detto, c'è *analogia* tra il bisogno elementare e il bisogno della Persuasione).

¹¹⁰ "[...] la dea Ctonia e la dea Solare dall'acuto sguardo
la Discorde sanguinosa e l'Armoniosa dal grave sguardo,
la Bella, la Brutta, la Veloce e la Lenta
la Vera Amabile e l'Oscura dai neri capelli" [fr. 122]

¹¹¹ Plutarch. *de tranq. an.* 15 pag. 474 B, come recita l'edizione *I Presocratici*, cit., pag. 413, in cui è contenuto il riferimento.

¹¹² L'appunto è volto criticamente all'"incoerenza" di Empedocle, ma non per questo motivo c'interessa. Inoltre, perché a nostro parere più consona all'atmosfera del nostro discorso, preferiamo questa traduzione di *Metafisica* B 4 1000b 10 sgg., contenuta in *I Presocratici*, cit., pag. 344, alla corrispondente traduzione di G. Reale, nell'edizione della *Metafisica* da lui curata per i tipi della Rusconi [1993, pag. 113], che è pure l'edizione che teniamo presente nella nostra tesi.

¹¹³ Letale, perché compromette il *principium individuationis*.

Quindi, sia per il filosofo goriziano che per quello agrigentino

Duplici è la genesi dei mortali, duplici è la morte:
l'una è generata e distrutta dalle unioni di tutte le cose,
l'altra, prodottasi, si dissipa quando di nuovo esse si separano. [fr. B 17, vv. 3-5]

Entrambi, quando parlano di vita e di morte, si rendono ben conto che «non» è giusto chiamarle [così], ma anche io parlo secondo il costume» [fr. 9, v. 5]. Per entrambi si tratta di definire esattamente il senso opportuno delle parole, e di adagiarsi solo per comodità sul loro senso comune.

Per entrambi, ancora, si tratta di tracciare un difficile equilibrio (l'equilibrio del falco) tra le due facce bifronti dell'Armonia e della Contesa, della Persuasione e della Rettorica: per entrambi, nel «retto discorso» [fr. 131, v. 4] sono unificate e armonizzate nell'unità, ad opera dell'Amicizia, le cose divise dalla Contesa.¹¹⁴

Il difficile equilibrio si gioca tra *Philia* e *Neikos*, ed in questo equilibrio consiste il *principium individuationis* che concretizza la sostanza informe nell'*attualità* dell'individuo, altrimenti irrealizzabile nell'incongruenza discorde o nell'omogeneità armonica «avvolta dalla solitudine».

Empedocle, tuttavia, avverte per quest'ultima condizione una sorta di nostalgia (e si rammenti la nostalgia di Itti per il mare): come visto, l'uomo per lui è come un esule cacciato da un mondo perfettamente armonico ed omogeneo (alla stregua di un'età dell'oro), e deve perciò rassegnarsi a vivere nella realtà dei fenomeni che nascono e muoiono: similmente, nell'individuo rettorico (anch'esso «bandito da dio») sopravvive una non ben definita aspirazione per una condizione edenica di completezza, che non si rassegna, ma che si *svia* in un desiderio inautentico di appagamento, sbiadito ricordo di quella completezza, come l'amore è sbiadito ricordo della condizione androgina nel noto dialogo platonico.

Empedocle, inoltre, condivide con Eraclito e Parmenide (e Michelstaedter con tutt'e tre) la polemica contro il sapere comune e superficiale, che disdegna la verità dello Sfero, si accontenta delle multiformi apparenze delle cose e non perviene ai fondamenti dell'Autentico: gli uomini (che si mettono in «posizione conoscitiva», direbbe il Goriziano) sono come bambini cui sfugge il significato ultimo delle cose.

Ed una delle espressioni più alte di questo Autentico è la *consapevolezza*, che dovrebbe essere una delle fondamentali conquiste umane, di una *consustanzialità* che attraversa, senza soluzione di continuità, *tutti* gli enti: proprio l'identità delle cause che regolano le trasformazioni naturali fa dell'universo un'unica comunità dove tutti gli enti, viventi e no, coesistono allo stesso titolo, e dove tutti gli enti partecipano sia degli aspetti divini o eterni (le radici, Amicizia e Contesa) sia degli aspetti (apparentemente) transeunti (i fenomeni):

¹¹⁴ Cfr. Ippolito, *ref.* VII 31 pag. 261, come recita l'edizione *I Presocratici*, cit., pag. 415, in cui è contenuto il riferimento.

similmente, nella prospettiva che abbiamo adottato, Michelstaedter - nella sua tesi - allarga la sua dicotomia Persuasione-Rettorica a tutto il mondo delle cose che esistono: il sasso, l'idrogeno e il cloro¹¹⁵, etc., vivono in una condizione rettorica ed aspirano ad una condizione persuasa non meno che l'uomo.

Ora, avviandoci alla conclusione di questo complesso confronto, assicuriamo che, ovviamente, non c'è in noi l'intenzione di adagiare la prospettiva michelstaedteriana su una matrice di ingenuo "naturalismo dinamico": tuttavia, ribadiamo che questa è altresì una sfaccettatura non secondaria, per quanto interpolata, della sua *Weltanschauung*, almeno stando al suo lavoro accademico (già meno nel *Dialogo*, praticamente assente nelle *Poesie* e nelle *Lettere*). E con Empedocle egli ha più che punti di contatto: ha punti di incontro. Nei presupposti: il filosofo d'Agrigento, al pari del Goriziano, è ben conscio che le cose che si appresta a dire «non sono vedute né udite dagli uomini né abbracciate con la mente» [fr. 1, vv. 6-8; si tenga a mente l'esordio della *Persuasione*].

E punti d'incontro non meno, anzi soprattutto, nell'aspirazione finale: ch'è quella, in Empedocle, di uomini che

tra gli immortali abitando e mangiando
delle angosce umane non [saranno] più partecipi, [bensì] indistruttibili [fr. 147];

di uomini «digiuni di colpa» [fr. 144], che aborriranno infine «l'intollerabile Ananke» [cfr. fr. 116] e
che infine abiteranno di nuovo un mondo in cui:

[...] erano tutti mansueti e benigni nei confronti degli uomini
fiere ed uccelli, e la benevolenza brillava [fr. 130]

Ovvero, tradotto in linguaggio michelstaedteriano, di uomini che abbiano raggiunto la vera consistenza, assisi allo stesso banchetto al pari degli immortali [gli uomini che si danno da sé la salvezza = gli dèi], in un mondo in cui il rapporto tra gli enti sia quello di un reciproco donarsi, spontaneamente (e si ricordi il valore dell'*altro*).

Volendo davvero concludere, un appunto che giunge *last but not least* è singolare come, a fronte di tutto questo, in Empedocle sia individuata, già dai suoi contemporanei, la nascita, anche se non ufficiale, della *téchne* rettorica: suo allievo sarebbe stato addirittura uno dei sofisti più ferrati e temuti, Gorgia. Allo stesso modo, nota già da subito Michelstaedter, la lezione persuasa di Socrate produrrà cattivi discepoli: Platone e soprattutto Aristotele. Ma la questione del "cattivo apostolato" - strano e triste destino della Persuasione - sarà affrontata in modo più opportuno e approfondito nel paragrafo dedicato all' «educazione corruttrice» nella nostra analisi del sistema rettorico.

4d) La Persuasione "al bivio": l'incontro di Parmenide e Cristo.

La dottrina assomiglia a due strade. Una attraversa un grande fuoco, l'altra attraversa un grande gelo. Come comportarsi? Si scelga la via di mezzo se si vuole sopravvivere.

Proverbio cinese.

La Persuasione, negli uomini¹¹⁶, è una verità, una testimonianza trasversale: attraversa la storia dell'umanità, rapprendendosi in individui non incasellabili in specifiche categorie storiografiche, la cui discriminante non è il tempo, la collocazione geografica o il credo religioso e filosofico e politico. La Persuasione, pur nella sua saldezza e nell'espressione cristallina e insieme inafferrabile del suo contenuto, pur nell'*attimo* ineffabile che la sostanzia, percorre il tempo e il mondo degli uomini, ad esso "si adatta"¹¹⁷. Il *vir* è Qohelet: vive, o sopravvive, nella comunità rettorica in un drammatico (ma il dramma è l'*agire*, c'insegna l'etimologia greca) stato di *emulsione*¹¹⁸, mentre aspira alla comunità vera, alla *agathon philia*. Quest'ultima si realizza con la rottura dei labili, ovvero falsamente saldi e sicuri, legami della Rettorica, nella costruzione di legami nuovi, più profondi ed autentici: il *vir* è venuto infatti a «separare il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera» [Matteo 10, 35]¹¹⁹.

Il suo "adattamento", dunque, non è compromesso: la Persuasione è intransigente, severa, anche se talora più con se stessa, che con gli altri uomini. Essa dice al suo *vir* (il *vir* dice a se stesso): «Chi non è con me è contro di me, e chi non raccoglie con me disperde» [Matteo 12, 30].

Non ammette repliche, non ammette cedimenti o dialettiche. Non concede appelli o ripensamenti. Il Persuaso non tentenna: è forte come la roccia, risoluto come un dio. La sua forza non è violenza, il suo coraggio non è temerarietà: il suo messaggio è di amore, ma il suo amore non è rassegnazione o condiscendenza al male; il suo amore conosce lo sdegno, è capace di ira, perché è sentimento dirompente, è un sentimento *che spezza*: il

¹¹⁵ Cfr. PR 13-14; l'idrogeno e il cloro "si suicidano" nell'acido cloridrico, scorgendo nella valenza l'immagine (inautentica) della loro reciproca persuasione.

¹¹⁶ La specificazione, a questo punto, è d'obbligo: infatti finora, nel capitolo, abbiamo inteso la Persuasione (e la Rettorica) come matrice strutturale dell'intero universo: in questo paragrafo, il discorso s'incentra nuovamente sugli uomini, ovvero, sul *problema dell'uomo*, nella misura in cui l'uomo è (o quantomeno, dovrebbe essere) quell'ente che - dato il suo orizzonte di consapevolezza e comprensione - si "apre" già sempre (o meglio, dovrebbe guadagnarsi già sempre), per una via privilegiata, l'accesso all' "essere persuaso".

¹¹⁷ Ma sul senso di questo adattamento, che non consente malleabilità ma che invoca la "durezza", cfr. la nostra integrazione sulla "variante flessibile" (leopardiana) della Persuasione.

¹¹⁸ Un termine "tecnico", mutuato dall'ambito chimico-fisico, ci aiuta a rendere più chiaro il concetto: come è noto, l'emulsione indica la mescolanza di due liquidi non solubili tra loro, uno dei quali è disperso nell'altro sottoforma di minutissime gocce [definizione del diz. Garzanti]

¹¹⁹ Nell'affrontare questo punto, assumiamo ad esempio assoluto di Persuasione il Cristo, il *vir* per antonomasia, secondo le conclusioni dello stesso Michelstaedter. Per le citazioni che seguono, privilegiamo la fonte del Vangelo di Matteo, data l'importanza che tale Vangelo assume, come visto, nell' "immaginario persuaso" del Goriziano.

vir scaccia i mercanti dal tempio, perché il tempio è divenuto una «spelonca di ladri» [Matteo 21,13]. Egli dimostra zelo per il tempio, per la propria casa: quello zelo lo divora [Giovanni 2,17]. «Ma egli parlava del tempio del suo corpo» [Giovanni 2,21]. Il *vir* si mantiene puro per il sacrificio di se stesso, perché il sacrificio acquisti più forza e significato.

Fino a quel momento, la sua è «un'intenzione morale in lotta». Infatti, il suo grido, seppur non di vendetta, è tuttavia un appello alla lotta, a non cedere: «Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare la pace, ma una spada» [Matteo 10, 34], dice il *vir*.

Il Cristo - *il Persuasore*¹²⁰ - dunque, ci pone dinanzi ad una perentoria dicotomia esistenziale: una ed una sola è la via della Persuasione; tutto il resto appartiene alla Rettorica. *Tertium non datur*.

La soluzione che ci suggerisce il proverbio cinese di cui sopra (di «scegliere la via di mezzo se si vuole sopravvivere») non è messa in minimo conto: è valutata come situazione di compromesso, di *malafede*. C'è una sorta di *ostinata coerenza* che accompagna la Persuasione, dall'inizio alla fine della sua testimonianza.

Ora, è proprio su questa comune terra di confine che Michelstaedter allestisce l'originale incontro di Cristo con Parmenide: in modo significativo, il vertice (o uno dei vertici) della genuina speculazione greca si sposa col vertice della più grande testimonianza della Persuasione in assoluto, nella comune forza e perentorietà del loro *aut-aut*¹²¹. E' solo il caso di accennare che, anche qui, come sempre, siamo in presenza di una "lettura forzata" condotta dal Goriziano sul filosofo di Elea: per la sua comprensione, noi siamo costretti a seguire questa eterodossia. L'impressione che ne ricaviamo è che Michelstaedter "corregga" (se ci è lecito esprimerci così) l'assunto parmenideo in direzione cristiana, anzi cristologica, ovvero etico-esistenziale; e che, viceversa, corrobori l'ipostasi cristologica con apporti del "metodo" parmenideo, ovvero assicurando a quell'ipostasi una "piattaforma" logico-ontologica.

Il testo parmenideo (dunque particolarmente caro a Michelstaedter, come testimoniano le citazioni che ne trae, non solo numerose, ma anche cruciali) esordisce con la narrazione di un viaggio compiuto attraverso la «via del dio»: ogni contorno fisico sfuma però subito nell'allegoria: l'Eleate è scortato dalle figlie del Sole e condotto al cospetto della dea Giustizia, l'Immutabile Legge del cosmo, la verità che si svela.

E' proprio la Giustizia che, «benevolmente», rivolge la parola a Parmenide:

O giovane, [...]

¹²⁰ Cfr. la diapositiva E [*Volto di Cristo e Schizzi di alber*] nel supporto iconografico.

¹²¹ Per una sorta di automatismo mentale, si tende ad associare l'*aut-aut* michelstaedteriano all'omologo conio kierkegaardiano: ma è solo una questione, come dire, "sinonimica": l'*aut-aut* del filosofo danese non è indicativo di una scelta (essendo la vera scelta quella della fede), non è neanche, a ben vedere, un "o-o": a rigore è un "né-né": né vita estetica, né vita etica. In Kierkegaard, *tertium datur*. Il terzo termine è, appunto, la vita nella fede.

salute a te! Non è un potere maligno quello che ti ha condotto
per questa via (perché in verità è fuori del cammino degli uomini)
ma un divino comando e la giustizia. Bisogni che tu impari a conoscere ogni cosa
sia l'animo inconcusso della ben rotonda Verità [*alethéie*]
sia le opinioni [*dóxaí*] dei mortali, nelle quali non risiede legittima credibilità. [B 1 v 24 e vv. 26-30].

Dunque, in modo rigoroso, ci sono due e solo due "vie", ovvero possibilità, aperte all'esistenza e al pensiero; il filosofo "venerando e terribile" le presenta come rivelazione di una dea, da ritenersi quindi espressione adamantina e necessaria della verità: l'una consistente nel pensare ciò «che è [*estín*] e che non è possibile che non sia», l'altra consistente nel pensare ciò «che non è [*ouk estín*] e che è necessario che non sia»; e appena dopo aggiunge, sempre per bocca della dea, che la prima via è quella conforme a verità, *della quale dunque si deve essere persuasi* [«è il sentiero della Persuasione»], mentre la seconda è impercorribile, perché «il non essere» [*to me eon*] non può essere né pensato né detto [cfr. frammento B 2 *passim*]. Quest'ultima è «impensabile e inesprimibile (infatti non è la via vera)», «l'altra invece esiste ed è la via reale» [cfr. frammento B 8 vv. 21-22].

Ora, quello che c'interessa non è tanto indagare l'ontologia rigorosa che segue simili affermazioni: ovvero, le caratteristiche del "ciò che è" (l'eternità, la finitezza come perfezione, l'omogeneità, il vincolo cui è costretto dalla Necessità...) sussunte nella nota immagine della Sfera; anche se sarebbe istruttivo individuare - ma non è neanche molto difficile farlo - certune ispirazioni che il filosofo goriziano mutua dall'essere parmenideo per la definizione del suo "solido" $\mu\epsilon\nu\epsilon\iota$?¹²².

Quel che ci interessa, piuttosto, è vedere il legame che viene ad intrecciarsi tra Persuasione e Verità, nel senso genuinamente greco del termine, tradito nella traduzione posteriore (ad esempio, già in Cicerone). Heidegger (e forse prima di lui Ortega y Gasset nelle *Meditaciones del Quijote*) ci ha insegnato che, in proposito, bisogna far ricorso ancora una volta all'etimologia per giungere al cuore della questione: infatti, il termine greco sembra derivare da *lanthano* che vuol dire "coprire". Da *lanthano* proviene *Lete*, che è il fiume della dimenticanza, il fiume che copre. *Alètheia*, con l'*alpha* privativo, è il contrario di ciò che si copre: il "non-nascondimento", il "dis-velamento"¹²³.

Ma in cosa consiste quel "velamento", che cos'è quell'oblio? Per Michelstaedter - ed è qui il senso della lettura forzata ch'egli fa di Parmenide - esso coincide col mondo della Rettorica. La seconda parte della sua tesi di laurea - la *pars destruens* - è interamente dedicata appunto alla "de-costruzione" dell'inganno rettorico, allo smascheramento del suo dispositivo: la Persuasione si porrà, in quelle pagine, innanzitutto come "*dissuasione*"

¹²² Da confrontare, ad esempio, le affinità tra espressioni che connotano il dio-Persuasore di Michelstaedter e i *sémata* dell'Essere di Parmenide nel frammento B 7 vv. 7-10 soprattutto.

¹²³ In questo senso, è anche possibile che, ad un orecchio greco, oltre che al "nascondimento", la verità si opponesse all'"oblio": così, si spiegherebbe il legame della Verità con il carattere rivelativo della memoria [*mnemosýne*], tipico del pensiero arcaico greco, faro principe d'illuminazione per il Nostro.

(il valore dell'*alpha* privativo), come verità negativa, o meglio, che si evince dalla negazione dialettica e puntuale della Rettorica, negazione giocata nel concreto della vita e del mondo¹²⁴.

Eppure, l'interpretazione michelstaedteriana di Parmenide non è, poi, del tutto gratuita o fuori luogo: a ben vedere, lo stesso Eleate autorizza lo slittamento del discorso in prospettiva etica: in lui, l'opposizione tra "essere" e "non essere" (ovvero tra ragione e sensibilità) è così radicale che su di essa egli fonda la distinzione tra due tipi di uomini - appunto, quelli che seguono la ragione e quelli che si fermano ai sensi: il frammento B 6 ne è prova palese; gli uomini rettorici - ci dice Michelstaedter - assomigliano molto da vicino alla «gente dalla doppia testa» stigmatizzata da Parmenide: uomini che

[...] vengono trascinati
insieme sordi e ciechi, istupiditi, gente che non sa decidersi,
da cui l'essere e il non essere sono ritenuti identici
e non identici, per cui di tutte le cose reversibile è il cammino. [B 6, vv. 7-10]¹²⁵.

Lo slittamento di cui sopra viene sostanziato con l'opportuno innesto della lezione evangelica: la dicotomia essere/non-essere si svincola dalla strettoia ontologica per ampliarsi nell'apertura etica, secondo la testimonianza del Cristo: le due vie annunciate da Parmenide divengono esclusivamente, o prima di tutto, alternative esistenziali: l'accesso ad esse si avrà attraverso le due *porte* indicate dal *vir*:

¹²⁴ Questo aspetto è stato colto solo in parte da buona parte della critica, e qualora lo sia stato, è stato a nostro parere non esattamente interpretato: Maria Adelaide Raschini, che rappresenta l'approccio della critica cattolica al Nostro, ne desume ad esempio una sorta di «antropologia teologica negativa» (o addirittura «teologia antropologica», per cui vd. oltre) [sic, in M. A. Michelstaedter, *La disperata devozione*, ed. Cappelli, 1988, pag. 138], facendo del Goriziano un redivivo Pseudo-Dionigi. L'appunto, dicevamo, per noi non è corretto: Michelstaedter, come stiamo tentando di dimostrare nella nostra analisi, non appronta una "definizione" *per viam negationis* della Persuasione: tutt'altro, ed è qui proprio la sua (e la nostra) difficoltà. E' altrettanto vero, comunque, che la "monadologia persuasa" del filosofo goriziano acquista più senso e più nitidezza nello scontro, nell'agonismo con la Rettorica, perché si cala dal piano astratto a quello esistenziale.

E' bene ribadire, anche se in nota, questa nostra posizione, e proprio in contrasto con le conclusioni della studiosa su citata: la Raschini, infatti, coerentemente alla sua impostazione, compendia e sottolinea che «l'uomo della persuasione *si afferma del tutto negativamente, attraverso la pura negazione di tutto ciò che è finito*. Rifiutato il mondo, nessuna categoria mondana gli vale più, vuole per sé la dimensione teologica; tuttavia, avendo respinto, di questa, il contenuto di verità, la *dimensione teologica si trasforma per lui nell'atto assoluto del negare*: teologia antropologica costruita per negazioni, nella quale l'esigenza mistico-panteistica viene soddisfatta dal puro e assoluto atto del negare». [ib. pag. 125; corsivi dell'autrice].

Come si può vedere, ci troviamo agli antipodi: per noi, il momento della negazione in Michelstaedter non è assoluto, ma funzionale (ovvero, condizione mediatrice, e non conclusiva) all'affermazione positiva dell'ipostasi persuasa; un'ipostasi che non nega, pregiudizialmente, ogni "finito", ogni "categoria mondana" *in toto*, ma solo quelle attinenti alla falsità ed al dominio rettorici: in questo non c'è alcuna aspirazione teologica, ultramondana, o peggio anti-mondana, come sembra trasparire dai giudizi della studiosa cattolica; tutt'altro: se il *vir* nega il mondo *rettorico* (la precisazione è sempre d'obbligo), lo fa in funzione di un'apocatastasi del mondo umano stesso in una società "globale" (diremmo oggi) persuasa, di cui l'amore e l'armonia riusciranno ad essere le sole leggi. E' questa la potenza, e l'*utopia positiva e "programmatica"*, del messaggio michelstaedteriano, come stiamo affermando - sempre, e con insistenza - nel corso del nostro lavoro.

¹²⁵ Versi importanti che il Goriziano, non a caso, pone ad epigrafe del II capitolo del suo lavoro accademico: *L'illusione della Persuasione* [PR 11].

Chi cerca trova e a chi bussa sarà aperto... Entrate per la porta stretta, perché larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che entrano per essa; quanto stretta invece è la porta e angusta la via che conduce alla vita, e quanto pochi sono quelli che la trovano [Gesù, nel Vangelo di Matteo 7,7-14].

L'inclusione degli uomini nella *agathon philia*, nella *ekklèsia* persuasa, avverrà attraverso l'accesso non privilegiato della «porta stretta», il che vuol dire che comporterà una tempra ed un sacrificio "sovraumani", cioè al limite delle possibilità dell'uomo: l'*uomo nuovo* dovrà rinunciare alla sua condizione sicura, dovrà rimettere in discussione ed esporre al rischio la propria "stabilità" quotidiana, per aprirsi alla dimensione autentica, all' "attimo carismatico" della Persuasione. Come *vir*, l'uomo nuovo vive la sua vita in profonda relazione con la Persuasione, già immerso nell'eternità che trascende il tempo nell'attimo della «vita che non si nega», eppure accetta contemporaneamente di indulgiare nel tempo del mondo, nella storia, nella carne, per condividere la vita degli uomini, per soffrire e "risorgere" con loro, per essere testimonianza. Nel momento in cui il Persuaso si emancipa dalla sua condizione umana (rettorica), egli realizza la sua condizione umana autentica, la sua *entelechia* come uomo: la Persuasione è, a dispetto di quanto si sia disposti a credere, la condizione totale dell'uomo, la realizzazione completa e assoluta delle sue possibilità in atto. «Non ti meravigliare se t'ho detto: dovete nascere di nuovo. Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va: così è di chiunque è nato dallo Spirito» [Gv 3,7-8]. Il fatto paradossale è che per conquistare questa sua autenticità *in atto*, espressione piena ed estrema delle proprie potenzialità, l'uomo deve attraversare il gogota che conduce sulla, o che coincide nella, *via della Persuasione*¹²⁶.

Già solo da questo punto di vista, dunque, già solo nel suo accostamento a Parmenide, la proposta di Michelstaedter dovrebbe essere costantemente ammirata come esempio di un pensiero così rigoroso e coraggioso da non fermarsi neanche di fronte alle affermazioni più "assurde" e contrarie all'esperienza, neanche di fronte al confronto con i "grandi". In effetti, l'apporto parmenideo, nella prospettiva del Nostro, non si fermerà alla considerazione di una possibilità esistenziale *vera*, e non *filistea*, o rettorica; le intuizioni del filosofo di Elea, svolte con lucida logica deduttiva a partire dal paradosso dell'Essere che *soltanto* ha diritto di essere, coinvolgeranno anche la componente linguistica e "scientifica" che pregiudica un corretto accesso alla Verità: per Parmenide il linguaggio e la scienza (entrambi strumenti della *doxa*) degli uomini «dalla doppia testa» ne

¹²⁶ L'eccessivo ricorso al dettato neotestamentario e il tono "ispirato" di certe nostre espressioni rischierebbero di denunciare un appiattimento della Persuasione sull'esperienza cristiana: per scongiurare un simile equivoco, e per ristabilire un certo equilibrio, riteniamo opportuno ricordare che per Michelstaedter il *vir* mantiene una sua forte, assoluta valenza autonoma, non riconducibile affatto alla testimonianza del Cristo *come figlio di Dio*: certo, utilizzare la vita e la parola di Gesù, ci aiuta - *a mo' di scorciatoia* e secondo indicazioni dello stesso filosofo - a diradare la complessità della dimensione persuasa; ma si tenga sempre a mente il ribaltamento di prospettiva (laica, o - azzardiamo - ebraica) con cui egli si pone di fronte alla sua preferita prosopopea del *vir*: per dirla in parole davvero semplici, il Cristo - quel Cristo "monofisita" che ricordava Campailla - è *soltanto uno della schiera* dei Persuasi. E, non per nulla, condivide la sua condizione con un Parmenide o un Empedocle, giusto per accennare ai filosofi appena trattati.

rappresentano la via artefatta e deleteria, «il sentiero della notte», la scorciatoia che pretende di assegnare valore alle cose e agli uomini con la vana sostanza dei *nomi*, delle convenzionali parole poste dagli uomini stessi, immagini di concetti, e dunque copia di copia. La scorciatoia che prende in prestito la genuina aspirazione della Persuasione: quella di vedere

le cose, benché lontane, [...] col pensiero saldamente presenti [cfr. fr. B 4, v.1]

e la vanifica, perché la risolve in un presente che non è l'attimo del *vir*, ma l'*hic et nunc* della storia, dove le cose - sottratte con la violenza al loro "luogo naturale", alla loro condizione persuasa - sopravvivono nelle ipostasi rettoriche di una falsa consistenza, nelle maglie di relazioni logiche e linguistiche che garantiscono solo una corrotta permanenza, un'illusione di permanenza e autonomia. Le cose, e gli stessi uomini, divengono - direbbe Heidegger - semplice-presenza, oggetti a portata di mano [*vorhanden*]. Una situazione di *hybris*, determinata da una sacrilega immissione della temporalità e della alterità nella perfezione sferica dell'Essere, *hybris* per la quale

l'essere [è distaccato] dalla sua connessione con l'essere [cfr. fr. B 4, v. 2]

che per Parmenide è peggio di una bestemmia.

Michelstaedter svilupperà con fedeltà e coerenza queste indicazioni dell'Eleate: anche per lui il linguaggio e la scienza (col suo braccio armato, la tecnica) rappresenteranno le estreme conseguenze del feticismo rettorico per la falsa permanenza della "cosa" e del "fatto", in un'oggettività che esercita violenza, perché strumentale e appunto "tecnica".

La loro [i.e. degli uomini rettorici] memoria è fatta di [...] cumuli di disposizioni che aspettano le forme consuete per riconoscerle; ed essi riferendovisi con parole non le comunicano, non le esprimono ma le significano agli altri così da bastare agli usi della vita. Come uno muove una leva o preme un bottone d'un meccanismo per aver date reazioni, che le conosce per le loro manifestazioni, per ciò che d'indispensabile gli offrono, ma non sa come procedono, ma non le sa creare - egli vi si riferisce soltanto con quel segno convenuto. Così fa l'uomo nella società: il segno convenuto egli lo trova nella tastiera preparata come una nota sul piano. E i segni convenuti si congiungono in modi convenuti, in complessi fatti. Sul piano egli suona non la sua melodia - ma le frasi *prescritte* dagli altri. - [PR 112; corsivi di Michelstaedter]

Ma la vera funzione organica della società è l'officina dei *valori assoluti*, la fornitrice dei 'luoghi speciali' e 'comuni': la *scienza*. Che con l' 'oggettività' che implica la rinuncia totale dell'individualità, prende i valori dei sensi, o i dati statistici dei bisogni materiali come ultimi valori, e fornisce alla società col suggello della saggezza assoluta ciò che per la sua vita le è utile: macchine, e teorie d'ogni genere e per ogni uso - d'acciaio, di carta, di parole. [PR 125; corsivi di Michelstaedter]

Ma approfondiremo la questione a tempo debito, nel capitolo dedicato alla Rettorica. Qui, quel che ci preme evidenziare è che è proprio il suddetto nesso vicinanza-lontananza [quello del frammento B 4] a contessere la trama e l'ordito del lavoro accademico del Goriziano: quel nesso sembra davvero assurgere a pietra limite del corretto rapporto del

vir con se stesso e con il mondo e il filosofo individua in esso il perno intorno al quale ruota tutta la sua visione persuasa.

L'*homo*, infatti, sfalsa la giusta prospettiva tra vicinanza e lontananza del/dal vero, alla stregua di un binocolo rovesciato: ritiene di allontanare la morte, che sempre gli è vicina; ritiene di avvicinare le cose, di averle a portata di mano, dando loro una valenza, una strumentalità che invece è *lontana* dal loro giusto valore. La prospettiva distorta dell'illusoria persuasione ci crea un presente che è un gigante coi piedi di argilla, dato che si frantuma sotto l'incessante, sempre incombente premere della *deficienza*, la quale ci differisce puntualmente il riposo della (falsa) persuasione, finta nell'appagamento del desiderio di continuare la vita.

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. [D 39]

L'uomo rettorico, così facendo, ovvero

[...] mancando di sé stesso nel presente egli si vuole nel futuro - questo egli non può che per la via delle singole determinazioni organizzate a farlo continuar a voler così anche nel futuro. Egli si gira per la via dei singoli bisogni e sfugge sempre a sé stesso. Egli non può *possedere sé stesso*, aver la ragione di sé, quanto è *necessitato* ad attribuir valore alla propria persona determinata nelle cose, e alle cose delle quali abbisogna per continuare. Ché da queste è via via distratto nel tempo. - Il suo avvenire alla vita mortale: il suo nascere è nella altrui volontà; il pernio [sic] intorno cui si gira gli è dato, e date gli sono le cose ch'ei dice sue. [PR 20]

Questa condizione differita il *dominus* se la fa scivolare addosso, mentre essa coglie drammaticamente di sorpresa l'*homo*. La tecnica retorica preferita dal *dominus* è la *preterizione*, perché egli simula una persuasione che non ha, una lontananza che non ha attinto: in questo, egli dimostra di avere una «previsione più organizzata a una più vasta vita», ed è in ciò la sua forza; la debolezza dell'*homo* è invece nella sua disperata, vulnerabile, *contingente* "inesperienza" esistenziale. Ragion per cui, l'*homo* si adatterà a strumento passivo di violenza, mentre il *dominus* si arrogherà il ruolo di strumento attivo. L'*homo*, l'«uomo ammaestrato», «è ridotto a non uscir dal punto colla sua realtà, il suo modo diretto è il segno d'una data vicina relazione: simile all'uomo che sogna [...] *s'avvicina alle cose lontane per vedere*» [PR 113]. Ma egli viene a trovarsi «come il tiratore inesperto accanto al cacciatore [nella metafora, il *dominus*]»: egli

[...] è il debole che vuole affermarsi là dove il forte s'afferma. Ché questi *ha* la vicinanza dell'animale lontano *nella* sua mano e *nel* suo occhio sicuro; quello vede l'animale in una lontananza che come non è finita pel suo occhio è *απορος* per la sua mano: egli ha negli occhi un'incertezza di punti, nella mano... l'arma.

Nella coscienza più vasta la stessa cosa è più *reale*, poiché riflette quella vita più vasta. Questa *l'ha* di più poiché nella sua affermazione ci sono i modi della previsione più organizzata a una più vasta vita, sufficiente a eliminare maggior vastità di contingenze, che ha *certa, finita, vicina nell'attimo una maggior lontananza*. [PR 20-21]

La stessa filosofia, o ideologia (nell'accezione davvero larga del termine), sembra offrire il destro al *dominus*, escogitare il pretesto di dominio, lo autorizza sostanziandolo di sapere. La filosofia è la versione umanistica della scienza, è la sua giustificazione "ideale": questa ci avvicina (falsamente) le cose attraverso l'esperimento, ci fornisce l'illusione di possederle entro i dettami razionali della formula; quella ci avvicina (altrettanto falsamente) le cose "sublimandone" il valore in concetto, il concetto in idea, l'idea in parola. In questo senso, per Michelstaedter, Platone (il Platone oramai sganciato da Socrate, il Platone del *Fedro*, della *Repubblica* e delle *Leggi*) è davvero il padre di tutti i *domini*, per giunta scalzato da uno ancor più forte, Aristotele. Quanto il Goriziano scrive a proposito ha una sua innegabile forza di contestazione e di "smascheramento":

Ma la necessità per gli uomini è appunto il *muoversi*: non bianco, non nero [come suggerisce l'aut-aut parmenideo della *Persuasione*], ma grigio: sono e non sono, conoscono e non conoscono: *il pensiero diviene* [la temporalità e la differenza irrompono e trasgrediscono l'*omousia* dell'essere]. I dati per sé non sono niente, dicono gli uomini: noi dobbiamo ora prenderli, considerarli *sub specie aeterni*, contemplarli, e *pensando* andare verso la conoscenza. Il *valore*, la *realtà* è la via: la macchina che muove i concetti: *l'attività filosofica* [PR 60-61].

Nella *Appendici critiche*, l'attacco diviene *ad personam*, ovvero condotto - volendo continuare l'espressione del Goriziano - contro il *deus ex machina* dell'attività filosofica:

Ma Platone ha bisogno d'aver dagli altri il segno della propria persona, vuol esser per loro il sapiente sufficiente a ogni cosa, e, se non può dare vicine le cose lontane, ma le *cose vicine dice* e le chiama lontane - perché esse pur siano accette alla corta vista del comune degli uomini, e insieme conservino *il nome di cose lontane*: di sapienza assoluta. E perciò i nomi che questa sapienza costituiscono, e che rifulsero di tutta la loro luce nella bocca del vero Socrate e del vero Parmenide, devono ora per la loro stessa bocca scendere nel fango a dar bella apparenza all'oscurità [PR 176].

Sarà il *vir* a riscattare il «parricidio» di Parmenide¹²⁷, commesso da Platone. Sarà il *vir* a ristabilire il giusto equilibrio con le cose, a "riaggiustare" la prospettiva dialettica di vicinanza-lontananza, a reintegrare l'*omousia*, operando quella che già definimmo la sua personalissima "rivoluzione copernicana" nei rapporti con le «altrui vite» delle cose e degli uomini. Le cose saranno davvero vicine al *vir*, vicina la stessa morte, nella loro accezione autentica, nel loro valore *in atto*: il Persuasore ridona valore al mondo, sospende la «relazione sufficiente» con le cose e le sostituisce un rapporto di *comunione in atto*, che si realizzerà in un reciproco donarsi *ultra*: le cose, potremmo dire, si "ammansiscono"; avendo riconquistato il luogo naturale che loro compete, acquisteranno nuovo, vero "sapore". Esse «non ci avranno» più, noi non c'illuderemo più di averle, l'*avere* stesso sarà bandito, perché espressione di coartazione: gli uomini e le cose coopereranno al senso persuasore del nuovo mondo, e la legge sarà quella che gli uomini, anche oggi, chiamano

¹²⁷ Cfr. Sofista, 241 d3. C. Mazzarelli - curatore del dialogo in *Platone, tutte le opere*, cit. - fa notare che «la ferita mortale al Parmenidismo è inferta dallo straniero di Elea, uno dei figli spirituali di Parmenide». Notiamo noi che Platone si è riservato il pudore di non metterla in bocca a se stesso o a Socrate.

(«illudendosi d'averli») amore, o armonia. E così l'essere, per riprendere le espressioni di Parmenide e di Empedocle, si «ricucirà» all'essere, «il simile col simile», «con legami d'amore connettendoli Afrodite» [Empedocle, fr. 87]¹²⁸.

Scrivo Michelstaedter:

Ma (ancora una volta e mille volte!) soltanto se questa vastità di vita viva tutta *attualmente*, saranno vicine le cose lontane. Soltanto se essa chieda *nel presente* la *persuasione*, essa potrà reagire in ogni presente con una *sapienza* così squisita, ed enunciando il *sapore* che le cose hanno per lei, costituire la *presenza d'un mondo* che poi gli uomini dicano sapere o arte o sogno o profezia o pazzia a piacer loro [PR 169]¹²⁹.

Così, «l'uomo libero gode dell'altrui vita - poiché tutte [le cose, le vite] egli vede e conosce e ama non per quanto gli siano utili ma per loro stesse» [D 90]. Il Persuaso avrà «la gioia dell'esistenza in mezzo a

¹²⁸ Non a caso abbiamo indugiato sull'analisi di Empedocle e Parmenide, secondo l'ottica del filosofo goriziano (ci dispenseremo dall'accordare analoga attenzione ad Eraclito, dato che egli sostanzialmente condivide con gli altri due, da questo punto di vista, il *senso fondamentale* del suo messaggio, che Michelstaedter fa proprio).

Molta critica, infatti, si ostina a semplificare l'assunto del giovane tesista su posizioni schopenhaueriane o leopardiane: le pagine di Michelstaedter si presenterebbero come una parafrasi, per quanto originale, di motivi analoghi riscontrabili nell'autore del *Mondo come volontà e rappresentazione* e del poeta-filosofo recanatese (soprattutto per quanto riguarda i *Pensieri* e lo *Zibaldone*). Ora, non vogliamo certamente negare l'evidente influenza di queste due ispirazioni (Michelstaedter lesse di sicuro Schopenhauer e rilesse e annotò più volte i *Canti* di Leopardi), come non vogliamo negare il ripetersi dei motivi conduttori tra i tre autori: la deficienza con la Volontà (a partire dall'esempio del peso che troverebbe un esempio "siamese" nel *Mondo*); la polemica antirettorica con la polemica antilluministica e antiborghese di Leopardi nelle *Operette* o nella *Ginestra*, tanto per far citazioni ovvie; le medesime riflessioni sulla natura illusoria del piacere, così tipicamente umana; la conseguente (analogica) concezione della vita come «pendolo che oscilla tra dolore e noia»; una certa, affine, disperazione esistenziale *in concreto* (soprattutto col giovane Leopardi); e via dicendo. E' del tutto palese che Michelstaedter provi "simpatia" per questi due filosofi; altrettanto palesi ne sono i motivi.

Tuttavia, per noi, la questione è più complessa. Cerchiamo di spiegarci: l'orizzonte entro il quale si muove la riflessione di Michelstaedter è *innanzitutto* l'orizzonte greco: la sua riflessione nasce dalla lettura e dalla intensa meditazione degli autori tragici e presocratici, e anche di Platone e di Aristotele. Michelstaedter non solo scrive, ma *pensa greicamente*. Il punto di partenza è la grecità: in Leopardi e Schopenhauer (nel loro "pessimismo") egli avrebbe trovato piuttosto un confortante e corroborante *riscontro contemporaneo* di una verità che appartiene agli albori della civiltà tragica, verità consegnata già alle beffarde e ammutolenti parole del Sileno: «Stirpe misera e caduca, figlia del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che è per te il meno profittevole a udire? Ciò che è per te la cosa migliore di tutte, ti è affatto irraggiungibile: non essere nato, non essere, essere niente. Ma, dopo questa, la cosa migliore per te è morir subito».

Ora, il senso del nostro appunto è il seguente: Michelstaedter non parte dalle riflessioni di Schopenhauer e di Leopardi, ma arriva ad esse attraverso la sua consapevolezza greca (ovvero, tragica), si riscopre in esse - si incontra con esse - sul comune terreno della grecità. E la grecità, nel nostro autore, come nel Nietzsche della *Nascita della tragedia*, non è un referente culturale e storiografico, non è un passato lontano e irrecuperabile: è un *modus vivendi* sempre attuale e sempre attingibile. Il Greco, come il Cristo, è l'Uomo *par excellence*, il *vir*; il popolo greco non è (soltanto) il progenitore, ma l'auspicabile *rendez-vous* dell'umanità occidentale, dell'umanità tutta: Nietzsche conclude il suo capolavoro giovanile con parole di straordinaria bellezza:

« 'Beato popolo degli Elleni! Come deve essere grande tra voi Dioniso, se il Dio di Delo reputa necessari tali incantesimi per guarirvi dalla vostra follia ditirambica!' [...] - Ma un vecchio ateniese, guardando col sublime occhio di Eschilo colui che così parlasse, potrebbe ribattere: 'Aggiungi però anche questo tu, singolare straniero: quanto dovette soffrire questo popolo per diventar così bello! Ora però seguimi alla tragedia e sacrifica con me nel tempio delle due divinità' » [Nietzsche, *Nascita della Tragedia*, in *Opere*, cit., pag. 187].

L'occhio di Eschilo diviene lo sguardo di Michelstaedter: attraverso quello sguardo il Goriziano valutò il mondo, ed accolse chiunque lo accompagnasse sulla via della Persuasione. Anche Leopardi e Schopenhauer.

¹²⁹ Facciamo notare che, secondo Michelstaedter, il ristabilimento della corretta prospettiva lontananza-vicinanza è a suo modo anticipata, *ma solo in modo molto vago e ingenuo* (come dire: solo per analogia), nell'esperienza artistica: «Una facoltà potente di sogno è quella dell'artista che vede le cose lontane come le vicine, e perciò le può dare così ch'esse

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» [D 89-90].

Se l'uomo rettorico è «malato», perché «ha perduto il sapore d'ogni cosa» [D 46], la *salus del vir* - la sua salute, la sua... salvezza - al contrario, consisterà nel riassaporare una nuova dolcezza. Perché la Persuasione, come rivela la sua variante etimologica latina, la più bella e forse la più vera, è uno stato di dolcezza¹³⁰.

Tuttavia, quella dolcezza appare (apparve a Cristo, apparve a Michelstaedter, appare ad ogni *vir*) un miraggio, essa stessa una condizione *differita*. Oggi la Rettorica domina, e il suo dominio è sempre più forte e serrato, è sempre più nascosto e plausibile. Siamo ancora in un periodo di esodo. La "pasqua" della liberazione è rimandata.

Il mio tempo non è ancora venuto; il vostro tempo invece è sempre pronto.

Il mondo non può odiare voi, ma odia me perché io testimonia di lui, che le sue opere sono malvagie.

Salite voi a questa festa, io non vi salgo ancora, perché il mio tempo non è ancora compiuto. [Giov. 7, 6-8]

Nel capitolo sulla Rettorica, analizzeremo le radici di questo odio e l'incompiutezza di questo nostro tempo, così come apparvero allo "sguardo eschileo"¹³¹ del Goriziano.

appaiono nella loro reciproca relazione di vicine e di lontane» [PR 113]. Ma, appunto, quello artistico è un sogno non meno illusorio e fallace del "sogno" rettorico.

¹³⁰ Persuasione → per + suav(itat)em: condurre (attra)verso la dolcezza. Già Aristotele, però, intese quella dolcezza come *escamotage* retorico, come dolcezza di parole, per attrarre a sé l'uditorio, per lusingarlo, ed assicurare una posizione vincente all'oratore. Siamo nel cuore della *Retorica* aristotelica, per l'analisi della quale rimandiamo al seguito del nostro lavoro.

¹³¹ Cfr. quanto da noi detto *supra*, in nota 120.

Intermezzo.

Notò che essi collegavano le questioni scientifiche con quelle che riguardavano l'anima, e a momenti pareva che toccassero il punto essenziale, cioè quello che a lui pareva tale, ma subito se ne allontanavano e s'immergevano nel campo delle distinzioni sottili, delle riserve, delle allusioni, delle citazioni, dei richiami alle autorità, e allora gli riusciva a stento di capire il senso del loro discorso.

Considerazioni di Levin, in Anna Karenina

La Persuasione non soggiace ad alcun atto apprensivo, sfugge ad ogni concettualizzazione: è alla disperata ricerca di una propria, peculiare, semantica, di un «linguaggio rappresentativo» [Piovani] che ne dipani il velo di Maia. Condividiamo con Michelstaedter questa difficoltà, e con Michelstaedter siamo giocoforza spinti ad una serie di riferimenti prismatici ed aleatori, che chiamano in causa autori e dottrine, espressioni artistiche e risonanze filosofiche, anche "alternative", che corrono il pericolo di franare in *pastiche*, o quantomeno di mostrarsi quali fili sospesi ed equivoci, difficilmente riassettabili in un nodo stretto e sicuro.

La cosa sconcertante è che questa situazione di stallo ha insita una sua ineluttabilità. Socrate medesimo, uno dei vertici assoluti della Persuasione, in fondo, non trovava risposta al suo *ti esti*, sciogliendola in un'aporia esistenziale che trovava esclusivamente nella sacra finitudine dell'uomo la propria soluzione.

Allo stesso modo che per Socrate, tentare d'evincere dalla scrittura magmatica di Michelstaedter la definizione "esatta" della valenza del suo essere persuasi varrebbe press'a poco quanto chiedere ad un credente di rendere ragione della propria fede. Montale avrebbe risposto: «Non chiederci la parola che squadri da ogni lato / l'animo nostro informe, e a lettere di fuoco / lo dichiari e risplenda come un croco / perduto in mezzo a un polveroso prato».

Eppure, proprio il riferimento alla fede (riferimento da assumere però con molta cautela, ché può dar adito a pericolosi equivoci) può contribuire a sostenere, almeno un poco, e seppure in un chiaroscuro di affinità e divergenze, lo scandaglio ermeneutico che stiamo tentando; sotto questo rispetto, ci appelliamo alla testimonianza di uno dei cristiani veramente *onesti* che siano mai vissuti, Soren Kierkegaard¹³².

In effetti, non sarebbe difficile riscontrare suggestivi punti di contatto tra il «cavaliere della fede» e il *vir*: innanzitutto, i due filosofi condividono la polemica contro l'«individuo sognato da

¹³² E' assodato che Michelstaedter non conobbe l'opera di Kierkegaard, anche in virtù della tardiva diffusione e fortuna che essa ebbe in Italia (e non solo), data la difficoltà della lingua. Non è improbabile, tuttavia, che il giovane studioso abbia assimilato elementi o atmosfere kierkegaardiane attraverso la mediazione e il filtro dell'opera teatrale di Ibsen. [Ma cfr. anche S. Campailla, *Pensiero e poesia...*, cit., pagg. 30-31]

Inoltre, si noterà, nel seguito della nostra trattazione, in particolare nel capitolo riguardante la Rettorica come specifiche "categorie" kierkegaardiane - l'angoscia, la disperazione, la scelta, il salto e via dicendo - risulteranno efficaci strumenti euristici nell'affrontare il complesso discorso della Rettorica connaturata all'uomo.

Hegel» - tanto per intenderci, quello della gustosa scenetta a tavola¹³³, imbastita in un noto passaggio della *Persuasione* [PR 89-91]: borghese che (notiamo *en passant*), forte della sua logica ferrea della sicurezza e dello stato («la botte di ferro», dice il Goriziano), riesce a controbattere punto per punto, da consumato sofista, le obiezioni, che Michelstaedter gli propina cercando invano di farne vacillare la speciosa logica rettorica (invincibile se affrontata sul suo stesso campo d'azione).

Ora, è risaputo l'astio del filosofo danese contro il sistema hegeliano, tanto che non è opportuno neanche soffermarsi; analogamente, Michelstaedter diagnostica la «copertura ideologico-teoretica»¹³⁴ della società rettorico-borghese proprio nella hegeliana dottrina dello Stato etico, che trova il suo corrispondente nella copertura ideologico-giuridica, rappresentata dal Codice austriaco¹³⁵.

Contro la pretesa razionale, necessaria e totalizzante di Hegel, che risolveva l'individuo nei vari momenti dello spirito oggettivo (l'eticità, la vita politica, lo Stato), Kierkegaard fa valere la dialettica (che non è dialettica) del paradosso, del singolo, dell'*aut-aut* che sfocia nello scandalo della fede; similmente, all'«individuo cacanico»¹³⁶, Michelstaedter oppone le ragioni del *vir*, altrettanto "scandalose", agli occhi della comune ragione.

Entrambi - il cavaliere della fede e il *vir* - cercano la gioia della propria realizzazione esistenziale, gioia che, ancora entrambi, sperimentano come paradosso, perché l'assurdo è che «la felicità eterna di un uomo sia commensurabile con una decisione presa nel tempo», come scrive Kierkegaard in un bel passaggio del suo *Diario*.

Costui, analogamente a Michelstaedter, ascrive la possibilità di attingere quella gioia ad un atto di coraggio, anche se per lui - ed è qui il discrimine essenziale - quel coraggio è piuttosto il «coraggio della fede»: «Occorre [...] un coraggio umile e paradossale per poter ora affermare tutta la realtà temporale in virtù dell'assurdo e questo è il coraggio della fede», come asserisce in *Timore e tremore*. Frase sottoscrivibile da Michelstaedter, anche se l'accento pregnante alla fede si muterebbe, senza ombra di dubbio, nell'asserzione di autonomia persuasa, creando un piano parallelo e inconciliabile di valutazione dell'esistenza umana, seppur accomunato dalla forte esigenza "realizzativa" del *singolo* o del *vir* che sia.

¹³³ Cfr. la diapositiva N [*La botte di ferro*] nel supporto iconografico.

¹³⁴ Cfr. A. Negri, *Il lavoro...*, cit., pag. 26

¹³⁵ In pagine importanti della sua tesi di laurea, nella sezione dedicata alla *Rettorica nella vita*, il giovane filosofo fa esplicito riferimento, in nota, alla *Philosophie der Geschichte* di Hegel, di cui - ci avvisa - non tradurrà le citazioni, poiché dispera «di poter riprodurre in italiano il loro ineffabile callospmatismo» [PR 92-93]; poche pagine più avanti [cfr. 99], un altro riferimento esplicito, stavolta al codice austriaco, che sancisce/garantisce (ma il condizionale sarebbe d'obbligo) che «ogni uomo ha per natura diritti già da sé stessi evidenti alla ragione». Il riferimento è, ovviamente, polemico, di una polemica che si sostanzia anche e soprattutto nel richiamo reciproco, e non nascosto, tra il codice e i passi hegeliani appunto citati nelle pagine appena precedenti.

[ma per un'analisi più approfondita, cfr. il nostro capitolo sulla Rettorica]

¹³⁶ Cfr. A. Negri, *Il lavoro...*, cit., pag. 16.

Ancora, il cavaliere della fede (Abramo) soffre l'incomprensione della massa, perché vive un rapporto speciale con l'Assoluto: appare come un assassino, mentre invece - a suo dire - egli compie *soltanto* un sacrificio che gli viene richiesto da Dio. Il suo è, dunque, un dramma di incomunicabilità, che condivide - *ma solo apparentemente* - col *vir*: infatti, per entrambi, l'istanza realizzativa si risolve in una ricerca solitaria, l'uno di Dio, l'altro della condizione persuasa. Tuttavia: analogia di presupposti, ma differenza totale di esiti: al dialogo "monogamico" che apre il singolo a Dio (gli fa dare a Dio del "Tu") ma che gli preclude l'orizzonte "politico" («il segreto della vita è che ciascuno deve cucire la sua propria camicia», recita una massima kierkegaardiana), l'individuo persuaso - all'apice del suo percorso difficile sulla via della Persuasione, ch'è l'*entelechia etica* - preferisce la relazione plurale. Il che è come dire che l'orizzonte etico e politico, la cui liceità vien prima messa in discussione e quindi definitivamente annichilita dall'atto di fede, è invece il presupposto essenziale dell'agire persuaso: l'eteronomia dell'assurdo comando divino di uccidere Isacco viene condannato dal *vir* sia in quanto eteronomo, sia in quanto (e soprattutto) lesivo della dignità, prima che della persona, dell'*altro*. Certo, quando Kierkegaard scrive "morale" vuol far intendere l'universale (il Generale) hegeliano: eppure, il sacrificio dell'*altro* non ha attenuanti, per quanto l'amore che ci lega a quell'*altro* possa superare noi stessi, e quindi valorizzare in maniera estrema quel sacrificio. Insomma, a fronte della visione "veterotestamentaria" che ancora avvolge l'assunto kierkegaardiano, e che lega il credente ad un Dio-che-mette-alla-prova e pretende assoluta dedizione (il sacrificio di Isacco) in un rapporto di insostenibile disperazione, Michelstaedter aggiorna la propria prospettiva - rendendola ancora più personale - in direzione neotestamentaria, di un (Dio)Cristo incarnato che non chiede l'altrui sacrificio, ma sacrifica se stesso, in un progetto di redenzione e perdono. Lo stato di *grazia divina* raggiunta da Abramo, allora, perde di senso a confronto dello stato di "grazia umana" di cui il *vir* è scrigno e portavoce. O, quantomeno, si pone su un altro livello di senso: di qui la cautela annunciata.

Incomunicabilità, dunque. E' questa vicendevole «impenetrabilità degli spiriti», come la chiamava Croce, questa impossibilità di completa osmosi o "simpatia" razionale ed emotiva che sembra compromettere ogni possibile ricerca (in senso ampio) condivisa, ogni comunicazione autentica ed integrale con gli altri a riguardo delle proprie esperienze fondanti: un'impenetrabilità che potrebbe facilmente degenerare in un'anarchia pericolosa del pensiero e delle verità, ma che allo stesso tempo ci protegge, non ci rende completamente esposti all'*altro*, e dunque vulnerabili. Una comoda corazza rettorica, così avvolgente, così sicura, così esclusivamente nostra.

Il Persuaso avverte il bisogno di svincolarsi da quell'ingannevole egida, di tentare un punto di incontro, di recuperare un orizzonte condivisibile, di senso e di esistenza, perché

solo nella comunione con gli altri si realizza la vera felicità, e non nelle zone di franchigia della Rettorica. La posta in gioco è immensa: la scommessa è la trasposizione "urbana" e umana della scommessa di Pascal, e addirittura più avvincente, perché più pericolosa, essendo in gioco non la felicità in un'altra vita, presunta o vera che sia, bensì la felicità nel mondo che abitiamo e nell'esistenza che conduciamo, *ché solo essa, qui e ora, ci appartiene*¹³⁷.

La schiera dei Persuasi è tale perché ha attinto questa verità: la loro forza è nell'aver mosso il primo passo verso quell'incontro con gli altri, fondando quel loro atto nel sacrificio di sé, che è più un *donarsi* che un sacrificarsi, un atto *gratuito* - presupposto ineludibile - che non pretende di essere contraccambiato, perché conosce e perdona la debolezza e la miseria degli uomini, e pur accorda loro la *fiducia*, la persuasione appunto: «l'attività che non chiede è il beneficio, che fa non per avere, ma facendo dà» [PR 42].

Scriva bene Eugenio Garin¹³⁸, a questo proposito: «Il *consistere* [ovvero, la Persuasione] è veramente il salto oltre il mondo della violenza, dell'asservimento, verso la vita vissuta non contro, ma *con* gli altri e *con* le cose»¹³⁹.

¹³⁷ Forse questa allusione, velatamente critica, al *pari* non rende giustizia alla portata autentica del tentativo di Pascal: che è proprio quello di conquistare profondità e felicità all'esistenza umana, *nel mondo*, seppur fondandola nell'"azzardo" trascendente (cfr. il famoso pensiero 377, su quell'essere "nobile" ch'è l'uomo, "canna che pensa" [Pascal, *Pensieri* a cura di P. Serini, Mondadori 1969, pagg. 216 e 217], e lo si integri appunto con l'argomento della "scelta di Dio" [cfr. pensiero 164 "Infinito, nulla", ib. pagg. 123 - 129]).

«170. *Obiezione*. Coloro che sperano nella loro salvezza sono per quest'aspetto felici, ma, in cambio, soffrono per la paura dell'inferno.

Risposta. Chi ha maggior motivo di temere l'inferno: chi ignora se ci sia un inferno e vive nella certezza della dannazione, se c'è, oppure chi vive nella sicura convinzione che c'è un inferno e, se questo esiste, nella speranza di salvarsi?» [ib. pagg. 130-131]

Diversamente, la Rettorica della fede (nelle posizioni e nelle istituzioni che ha assunto) ha sempre e volentieri strumentalizzato l'argomento della "scommessa" come alibi di una promessa o di una dannazione eterna; alibi volto - in questo gioco angoscioso - a svalutare la componente "terrena" ed autonoma del credente, e funzionale ad una migliore "gestibilità" dello stesso, in coerenza con la propria logica di dominio delle coscienze e soprattutto dei corpi.

¹³⁸ E. Garin, *Intelletuali italiani del XX secolo*, Roma, Ed. Riuniti, 1974, pag. 98.

¹³⁹ Due spettri si aggirano nella critica michelstaedteriana, e rispondono ai nomi di Giorgio Brianese ed Emanuele Severino; quest'ultimo elogia la tesi del primo come «lo studio migliore oggi esistente in Italia sulla filosofia di Carlo Michelstaedter». Brianese, in un passaggio tanto preliminare quanto fondamentale della sua tesi, scrive:

«Michelstaedter pensa una sola cosa: l'autenticità dell'esistenza, che egli connota come esistenza "persuasa"; oltre la quale è la "rettorica", la valenza inautentica dell'esistere, la quale va smascherata come una situazione che bisogna oltrepassare. Nell'oltrepassamento della rettorica va rintracciato l'unico dovere al quale l'uomo è indubbiamente chiamato. E tuttavia Michelstaedter resta, suo malgrado, prigioniero di quella che egli crede sia l'oltrepassabile polarità di persuasione e rettorica. Prigionia che discende, primariamente, dal permanere tanto della persuasione come della rettorica all'interno della logica del dominio e della violenza. Con l'unica differenza che la rettorica è *intesa* da Michelstaedter come quella modalità depotenziata della volontà che non sa conseguire quello che vuole (sì che il suo possesso è, dal punto di vista della persuasione, una mera illusione di possesso), mentre la persuasione è quell'atto della volontà che mette in opera il massimo del dominio concreto (anche se va chiarito sin d'ora che, nell'atto stesso in cui tenta questa realizzazione, la persuasione attua pure l'annientamento dell'esistenza). Anche se, esplicitamente, la persuasione intende porsi come togliimento radicale della rettorica, *tuttavia l'atto decisivo del persuaso non esce dalla logica volontaristica che caratterizza la rettorica (perché è l'atto con il quale il persuaso vuole il dominio più vasto)*; e dunque anche la sopraffazione non può che ripresentarsi come figura del dominio, della separazione, della violenza, la sua differenza con la rettorica consistendo unicamente in questo: che essa ottiene ciò che quella meramente si illude di

La morte di Cristo e di Socrate vale, così, più di mille risposte all'interrogativo "che cos'è" il bene. Itti, l'ipostasi autobiografica di Michelstaedter¹⁴⁰, che si rituffa nel mare, è lo schiavo platonico che torna nella caverna, sapendo di rischiare il linciaggio, eppure desideroso, più di ogni altra cosa, di comunicare la verità ai suoi sfortunati compagni e condividere con loro la gioia di quella conquista, foriera di liberazione.

Il dramma, allora, della fiducia disattesa? Nient'affatto: la sofferenza è nel cammino di rinuncia di sé che porta all'atto del donarsi, non nell'atto stesso, o ad esso posteriore: il Persuaso, giunto all'apogeo della sua consapevolezza, non si aspetta alcuna risposta dagli uomini, non si attende adesioni, né apprezzamento: è una possibilità che non pone neanche in conto. La sua gioia non è conseguente al sacrificio, è *nel* sacrificio: una gioia paradossale e insensata ad uno spettatore retorico, pago e cinico, e che invece, nell'ottica persuasa, rappresenta la discesa dall'iperuranio di quell'idea di bene, vero e bello che si fa carne e sangue, consiste, permane in eterno presente, in un attimo che trascende il tempo, nelle persone che la vivono fino in fondo. Gli dei, e le idee, finalmente, scendono e vivono tra gli uomini. *Attraverso l'attività verso la pace.*

L'«acerbità» di Michelstaedter, dunque, non è la mancata refrattarietà filosofica che lamenta il Piovani¹⁴¹; se proprio di acerbità della Persuasione si deve parlare nel

ottenere. Il persuaso, non meno del rettorico (ed anzi: molto di più di lui) permane saldamente nell'ambito della volontà di potenza, proprio *perché "persuaso" è colui che si propone la messa in atto della maggior violenza al fine di ottenere il massimo del dominio: il dominio della totalità.* Ed è tuttavia, il persuaso, un trionfatore che non si avvede dell'essenziale incongruenza esistente tra ciò che ci si propone di ottenere (il dominio del tutto) e i mezzi messi in opera per il conseguimento del voluto (il raggiungimento di una unità-identità del tutto che blocca definitivamente la pretesa stessa del dominio). Donde l'inevitabile dello scacco e il suicidio».

[G. Brianese, *L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter.*, Abano Terme, Fravisci editore, 1985, pagg. 10-11; i corsivi sono dell'autore del brano, che ce li ha assecondati]

Il nostro dissenso, rispetto tali conclusioni, è totale: il critico e il suo mentore, evidentemente, confondono il *vir* col *superuomo* nicciano, e addirittura nell'accezione più becera, quella della *vulgata* nazionalsocialista. Per una lettura opposta, e a questo punto salutare, del messaggio michelstaedteriano consigliamo il bellissimo testo di Aldo Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa* (ora disponibile nell'ed. Cappelli, 1990). Ma consigliamo anche di cfr. il nostro appunto sulla "variante" nicciana e le conclusioni alla nostra tesi.

¹⁴⁰ cfr. S. Campailla, *Pensiero e poesia...*, cit., pag. 85.

¹⁴¹ «Il fatto è che il 'caso Michelstaedter', nella dimensione in cui è veramente tale, non riguarda tanto la cronaca di una vita interrotta o di una fortuna critica mancata, quanto una storia da cui ogni storiografia rifugge: la storia dell'acerbo come tale. Per ogni storia, l'acerbo è il momento germinale di una maturazione che si annuncia e si attua. Di fronte a vite eccezionali, che si realizzano nell'acerbità scegliendola o accettandola come unico spazio temporale, bruciando nella brevità l'interrezza vitale, la storia è disorientata. Da un lato deve registrare una maturità precoce, dall'altro deve constatare i limiti insuperabili, biologici, psicologici, intellettuali, di quell'acerbità culturale e biografica. La filosofia di Michelstaedter è stata poco 'storicizzata' proprio per questo: la storia dell'acerbo è poco storicizzabile. [...] Ma non bisogna farsi troppe illusioni: l'acerbità rimarrà un ostacolo spesso invincibile alla coerente storicizzazione e continuerà ad invitare, con seduzione tentatrice, a un'esegesi che trovi sistematica coerenza unitaria anche dove essa non può esserci» [P. Piovani, *Michelstaedter: filosofia e persuasione*, cit., pp. 212-213].

L'autorevole giudizio del Piovani, condivisibile o meno nella sua sostanza, ma che ammette concessioni anche a dispetto della matrice filosofica che lo fonda, si riflette purtroppo (ovviamente *volgarizzato*) nella cattiva "storia della fortuna" michelstaedteriana. Volendo, solo a facile riprova, dare una scorsa ai famigerati manuali scolastici, si potrebbe notare come il giovane goriziano risulti malamente emarginato sia dalla storia *ufficiale* della filosofia - evidentemente perché ritenuto "acerbo" come filosofo, e come tale delegato ai colleghi di lettere - sia dalla storia *ufficiale* della letteratura -

Goriziano, essa consiste piuttosto nel fatto che egli si lascia prendere dallo sconforto, da un'amara perplessità che lo combatte e lo sfianca¹⁴²: il Persuaso, di contro, non si sconforta, anzi *conforta* (il verbo da *riflessivo* si traduce in *transitivo*), oltre e dopo tutto, sempre e comunque.

Quell'equilibrio di falco [PR 68], che è una delle immagini più belle e ardite del *vir*, Michelstaedter lo presenti, lo intravvide, talora gli fu tanto vicino da sfiorarlo, ma alla fine non seppe attingerlo, o almeno non seppe assumerlo fino in fondo, in tutte le sue lancinanti e complicate conseguenze¹⁴³. Quell'equilibrio di falco, ancora, che è possibile rendere - anche noi un *escamotage* matematico, come per il giovane tesista - con un'immagine tratta dalla chimica fisica: quella di equilibrio dinamico, un equilibrio che si realizza nel trapassare nascosto (non evidente all'occhio umano), ma reale, di una sostanza entro i confini dell'altra, e viceversa.

E' l'impercettibile, ma costante, trapassare della vita nella morte e della morte nella vita, come recita il celebre *Canto delle crisalidi* [PP 54-55], un'amena litania dai labili contorni orfici¹⁴⁴, quasi a richiamare quell'identico equilibrio dinamico, e perciò tragico nel suo

evidentemente perché ritenuto "acerbo" come scrittore, e come tale delegato ai colleghi di filosofia. Un rimbalzo di competenze davvero esilarante.

¹⁴² Un esempio per tutti: Michelstaedter immagina (auspica?) un ritorno di Gesù tra gli uomini: eppure, si dimostra convinto che, al punto in cui è giunta la Rettorica, «se Cristo tornasse oggi, non troverebbe la croce ma il ben peggiore calvario d'un'indifferenza inerte e curiosa da parte della folla ora tutta sufficiente e borghese e sapiente - e avrebbe la soddisfazione di essere un bel caso per frenologi e un gradito ospite dei manicomi -» [PR 126, in nota].

¹⁴³ Ci siamo già ripromessi di non esprimere, per una sorta di rispetto e di affetto, e per una palese difficoltà oggettiva, alcuna valutazione sul suicidio di Michelstaedter. Campailla fa altrettanto; ma come lui, se proprio dobbiamo cedere alla tentazione di esprimere un giudizio, al di là delle interpretazioni psicoanalitiche o metafisiche che di quel suicidio si sono date, e che ne impoveriscono sicuramente la portata, ci sentiamo di condividere le conclusioni del Ranke, il quale ascriveva quell'atto «"non ad un compimento, ma ad un cedimento" rispetto alla sua [di Michelstaedter] posizione teorica, ormai vittoriosa di quell'estrema "rettorica della morte" riconosciuta nel suicidio» [cfr. S. Campailla, *Pensiero e poesia...*, cit., pagg. 136-137].

Detto per inciso, «l'avvincente lettura dello studioso tedesco, innestando con energia la meditazione di Michelstaedter sul ceppo comune della filosofia dell'esistenza [...], traeva forza singolare per procurare alla figura del Goriziano quella cittadinanza internazionale il cui tributo tarda ancora e che tuttavia sembra spettargli di diritto». [ib.; la lettura cui fa riferimento Campailla è contenuta in J. Ranke, *Il pensiero di Carlo Michelstaedter. Un contributo allo studio dell'esistenzialismo italiano*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, XLI, 1962, IV, pagg. 518-519]

¹⁴⁴ Piero Pieri appronta una bella e dotta analisi di questo testo cruciale nel capitolo "Il *canto delle crisalidi*: il 'pensiero poetante' e le crucialità dell'ipertesto" [cfr. P. Pieri *La scienza del tragico. Saggio su Carlo Michelstaedter*. Cappelli, Bologna 1989]. L'approccio del critico, che condividiamo appieno, «intende sottolineare la posizione tematica del testo, rispetto alle prove del pensiero maturo (*La Persuasione* e il *Dialogo della salute*) e rispetto ad una lirica del 1910 (*Risveglio*): nella lirica, «'la morte nella vita' e 'la vita nella morte' indicano uno stadio binario dell'esserci dentro il quale l'uomo vive una preagonica condizione, irrisolta e malinconicamente rassegnata; uno 'stadio binario' che "mostra i segni di una condizione generale spossessata di una identità sicura che non sia quella arida ed elementare della vita depressa dalla inerte polarizzazione della morte che filtra nella vita, ma non l'affranca, e della vita che si avvolge nel manto della morte senza che ciò porti al martirio o alla illuminazione» [come invece, aggiungiamo, avverrà nelle opere e nella *vita* dell' "ultimo" Michelstaedter]. «Nel testo appare invece preponderante il concetto indeterminato della vita il cui palpito di morte non produce tuttavia istanze liberatorie», continua Pieri, tale che «[...] l'uomo-crisalide indica lo stadio bilicato dell'esistenza non più larva, ma neppure farfalla di persuasione». E conclude richiamando l'immagine "speculare" dell' "uomo-insetto" contenuta in *Risveglio* [PP 69-70] e istituendo una suggestiva comparazione con testi similari di D'Annunzio, Tennyson, Coleridge, dai quali - presumibilmente - il sintagma "la morte nella vita" ha avuto la genitura

agonismo, che sussiste tra apollineo e dionisiaco nella visione nicciana della *Nascita della Tragedia*. Ma la crisalide nicciana eromperà in una metamorfosi dell' "uomo nuovo", l'*oltreuomo*, figlio di una «superfetazione» del dionisiaco; tentativo di recuperare quel dionisiaco inutilmente perseguito, perché oramai irrimediabilmente contaminato e dunque privo della forza e della genuinità (della "bontà") originarie¹⁴⁵. Di contro, l'individuo persuaso romperà il bozzolo della Rettorica, in un'effusione di vita autentica che, a quelle analoghe, ma deliranti, tessute dal filosofo tedesco, assomiglia evidentemente (e neanche troppo) solo per la terminologia. Se l'oltreuomo nicciano si brucia nella rottura di un equilibrio, trasbordando nel polo dionisiaco, il vir aspira - come sua completezza - al restaurarsi di un nuovo equilibrio, tra sé e il mondo.

Detto questo, si tratta ora di contemperare una certa sregolatezza espositiva con una sana iniezione di metodo, in un'amena oscillazione tra i due livelli che condividiamo volentieri col nostro autore.

Due conclusioni provvisorie: gli esiti possibili del Persuaso autarchico e del vir politico. Il momento di passaggio tra le due ipostasi.

Cominciamo allora col tirare dei bilanci, anche se provvisori, e cerchiamo d'approntare delle definizioni icastiche di Persuasione. L'operazione, che può apparire azzardata e che in certo modo sconfessa quanto pronunciato finora riguardo l'ineffabilità della Persuasione stessa, ci permetterà di uscire dal vizioso e irritante dialele persuaso: e le conclusioni stesse si prestano a nuove aperture.

Abbiamo marcato stretto, durante la nostra indagine, il *vir*; abbiamo preferito accostare la condizione persuasa partendo dagli esiti ultimi della sua fenomenologia: nell'epistolario e nelle poesie di Michelstaedter abbiamo, dapprima, scoperto la Persuasione nella sua già ri-stabilita armonia con il mondo, nella sua realizzazione "politica" in Enrico Mreule; una realizzazione, come ci è parso, non del tutto pacifica, non senza rischio, eppure compiuta: la monade persuasa che vive la relazione con le "altrui vite" (degli uomini e delle cose), e viceversa - in un reciproco, spontaneo, donarsi.

Con un passo indietro, poi, abbiamo cercato d'individuare l'*apriori* di tale condizione: considerando le prime pagine de *La Persuasione e la Rettorica*, abbiamo concentrato la nostra attenzione piuttosto sulla Persuasione prima della sua Incarnazione, *more*

ispiratrice. Ci piace soprattutto il riferimento a *La ballata del vecchio marinaio* di Coleridge, laddove l'ossimoro morte-vita si innesta sul motivo del mare.

¹⁴⁵ Rivolgiamo, contro Nietzsche, ribaltandola, l'accusa ch'egli stesso rivolge a Socrate, l' «individuo specificamente *non mistico*, in cui la natura logica, per una superfetazione, è sviluppata così eccessivamente quanto lo è la sapienza istintiva del mistico» [cfr. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, in *Opere Complete*, vol. I, ed. Newton, a cura di F. Jesi, pag. 153]. Per un approfondimento della questione, rimandiamo - ancora una volta - all'integrazione sulla variante nicciana della Persuasione.

geometrico demonstrata. Ovvero, potremmo dire che abbiamo tracciato dapprima un "nuovo testamento" della Persuasione (il *vir* come Cristo) e quindi un "vecchio testamento": il Persuaso come nel tetragramma YHVH, «lo Sono colui che E'» - nella 'consistenza' - o meglio «lo Sono Colui che fa essere», «lo Sarò colui che Sarò»¹⁴⁶.

Abbiamo visto, altresì, che alla scandalosa domanda della Rettorica - «Che cos'è la Persuasione?» - la Persuasione risponde come Dio alla domanda di Mosè: «*Eiè asher Eiè*». L'Identità, la tautologia della Persuasione. Il Nome della Persuasione. Il Nome, l'Identità: il nome è identità: nell'ebraismo il nome identifica tutte le caratteristiche di un individuo o di un oggetto: la storia dell'uomo nella Bibbia comincia con Adamo che dà i nomi a tutte le cose che lo circondano. Ma l'Identità deve uscire dalla sua solitudine, deve calarsi nell'esistenza degli uomini: deve legarsi, in un certo modo, alla libertà.

Il *vir*, nuovo Adamo, darà nuovi nomi alle cose, ovvero reciderà i legami della «valenza» (il falso valore che le cose e gli uomini detengono nel falso, reciproco legame dell'eteronomia) e riscoprirà - per sé e per esse - un nuovo "valore", una nuova dolcezza: le valuterà per ciò che esse stesse veramente sono, le rispetterà ricollocandole nel loro luogo naturale: un'armonia di rispetto e comunione si ristabilisce nel mondo, durante e per mezzo di questo rinominare le cose. L'esodo può condurre ad una festa. Non a caso, ci sembra a questo punto, il libro della Torah, che si occupa della "identità" legata alla libertà, non si chiama *Esodo*, ma appunto *Shemot*, Nomi.

a) Il Persuaso come «id, in quo plenitudo inhabitat corporaliter» (risvolto autarchico: la Persuasione acerba).

Chi vede Jehovah, muore!
Agnes, nel *Brand*, citando le Scritture

Scrivono Michelstaedter che la Persuasione non può essere vissuta: essa è «impossibile», è l'Impossibile (c'è chi direbbe il Mistico), di un'impossibilità che l'uomo *condivide* con «*la vita inorganica delle cose*». Solo il dio è persuaso («*εν συνεχεις*, il persuaso: il dio»). E, di contro, «se non è il dio, è il sasso», ovvero l'alternativa esclusiva alla Persuasione è nient'altro che la Rettorica, e nella prospettiva "inadeguata" c'è consustanzialità tra sasso e uomo, entrambi «infinitesimale coscienza della relazione infinitesimale».

Già in questi accenni fugaci, precedentemente riferiti, Michelstaedter scolpisce un assunto che abbiamo ritenuto assiomatico nell'economia della nostra linea interpretativa: il regno della Rettorica coincide con tutto il regno del reale, del *sublunare*: esso coincide col manifestarsi di ogni realtà, e pertiene ad ogni realtà, animata ed inanimata, consapevole

¹⁴⁶ I Maestri ci fanno notare che in ebraico non esiste il presente del verbo 'essere' perché solo Dio è nel presente. Per Michelstaedter il vero, unico presente è quello della Persuasione: gli uomini rettorici vivono sfilacciandosi nel futuro, o nel passato.

ed inconsapevole, razionale ed irrazionale (con la differenza - come vedremo - che nell'uomo la Rettorica si complica e si rinvigorisce, diviene "sapida" col "sale della ragione"). In modo identico, ogni ente sublunare aspira alla Persuasione.

La Persuasione, dal canto suo, è possesso presente e stabile e assoluto della propria vita; ma «*se si possedesse ora qui tutta e di niente mancasse, se niente l'aspettasse nel futuro, non si continuerebbe: cesserebbe d'esser vita*»: «*la vita sarebbe una, immobile, informe, se potesse consistere in un punto*». La vita stessa della Persuasione sarebbe, dunque, non-vita, «*αβίος βίος*», vita che non è vita.

Se la vita è mancanza («deficienza») e insieme volontà di compensare tale mancanza; se questa volontà «è in ogni punto volontà di cose determinate», e come tale si proietta nel tempo (nel futuro), poiché «la soddisfazione della determinata deficienza dà modo al complesso delle determinazioni di deficere ancora»; se la vita è tutto questo, appare chiaro come la Persuasione («*una, immobile, informe*») in questo senso non è vita.

Alla luce di tutto ciò, proponiamo di definire la Persuasione, o meglio il "Persuaso", come «*id, in quo plenitudo inhabitat corporaliter*».

Adottiamo questa circonlocuzione latina, mutuandola, e opportunamente flettendola, da Rabano Mauro a proposito del «*caelum caeli*»: «*Caelum autem iuxta allegoriam aliquando ipsum Dominum salvatorem significat, ut est illud Caelum caeli domino (Ps. 113, 16), quia Sanctus sanctorum et Deus deorum; ita et iam caelum caeli recte ipse dicitur, in quo plenitudo divinitatis inhabitat*»; e soprattutto, da Agostino: «*Videte, ne quis vos decipiat per philosophiam et inanum seductionem secundum traditionem hominum, secundum elementa huius mundi et non secundum Christum, quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*», [Confessioni 111, 4]; e Ambrogio e altri. Da notare che gli autori suddetti utilizzano tale espressione per tentare una perifrasi di Cristo (e per Michelstaedter, per l'appunto, Cristo è un Persuaso).

Analizziamo il senso dell'espressione:

- *id, in quo*: preferiamo utilizzare il neutro, perché, secondo la nostra ipotesi di lavoro, la Persuasione "non è maschile né femminile" [neu+uter, nessuno dei due], ovvero non è prerogativa esclusiva dell'essere umano, ma appartiene ad ogni ente sublunare;

- *plenitudo*: il termine oscilla tra "pienezza" e (nel senso della Vulgata) "perfezione" [temporis, potestatis vel *divinitatis*: temporis atque potestatis, la "plenitudo" secondo le coordinate del tempo e dello spazio, vel *divinitatis*];

- *inhabitat*: intensivo di "habito", a sua volta frequentativo di "habeo": rende bene, a nostro avviso, la "permanenza pregnante", l' "eterno presente" che è nel (che è il) Persuaso, tutt'altro che il semplice presente, ch'è l'attimo esistente del *nunc*.

Ora, il risvolto politico (che poi risvolto politico non è) del Persuaso autarchico ci sembra essere costituito dall'ibseniano *Brand*, la traduzione drammaturgica del "cavaliere della

fedele" kierkegaardiano (di cui sopra). Ibsen descrive la vita del suo personaggio come un inferno, seppur la sua aspirazione è la salvezza. In ciò ci appare chiara la posizione polemica dello scrittore norvegese di fronte a questo esito estremo (alla *turris eburnea*) della Persuasione "autarchica", anche se - in fondo - egli ricopre la sua creatura di un'aura di sacro, perplesso rispetto (come non associargli, in questo senso, un'altra figura emblematica, l'insigne sinologo Peter Kien, dell'*Auto da fè* di Canetti?).

Brand significa "incendio", e «far di se stesso fiamma» è, per Michelstaedter, l'imperativo poetico dell'agire persuaso. Il fuoco della predicazione, ma anche il senso di un destino (il nome e l'identità).

Brand è un pastore di anime, una persona che intende riformare l'umanità attraverso un rigore religioso totale e una volontà inflessibile, che applica a se stesso e agli altri; è un uomo di fede estrema, di una religiosità tutta sua, in cui la compassione e il perdono cedono il passo per raggiungere una meta prefissata: redimere il mondo alla luce del monito manicheo «o tutto o nulla» (è il monito della Persuasione): «La vittoria suprema sta nel perdere ogni cosa. La sconfitta, la perdita di tutto, è la vera grande vittoria. Solo ciò che si perde, si possederà in eterno»¹⁴⁷; o ancora: «Quanto durerà la lotta, volete sapere? Ebbene: tutta la vita! Fin quando avrete sacrificato tutto, fin tanto che avrete rotto ogni compromesso... E quanto costa la lotta? Tutto: tutti quanti i beni della festa, del dì di festa... E i vantaggi? Purezza di spirito, fermezza di fede, un'anima sublime! Una corona di spine sulla vostra fronte: questo è il vostro premio!» [B 76].

Brand è pronto a sacrificare allo spietato Dio biblico che si è raffigurato tutto ciò che ha di più caro, anche i sentimenti più semplici e più naturali: il suo unico figlio (quasi a ripetere l'orrendo sacrificio di Isacco), la moglie, la madre. Il pastore sa a cosa va incontro, ne è consapevole: ma è altresì convinto che mancare la propria missione significherebbe una viltà o un atto di diserzione davanti al proprio, irrinunciabile dovere. Per lui tutto, tutto il resto non è che feticismo ed idolatria.

Dopo la morte della moglie, Brand decide di innalzare un nuovo tempio, più grande e più degno, a Dio. Ma quando infine la chiesa è stata costruita e sta per essere consacrata, egli getta via la chiave, perché sente che quella non è la vera casa di Dio e che lui stesso non può accettare il compromesso di sottomettersi all'autorità della Chiesa di Stato.

Alla guida di tutto il popolo, il pastore allora si avvia verso la montagna e verso la Chiesa di Ghiaccio situata tra le nevi eterne, promettendo, a chi vorrà seguirlo, di condurlo sulla vera via del cielo. La folla dapprima lo segue, con entusiasmo ed esaltazione; poi, spaventata dai disagi cui va incontro, lo abbandona e lo lapida quale falso profeta. Egli rimane così, solo ed indomito, impassibile anche di fronte alla visione celeste della moglie che lo invita a recedere dalla sua durezza e ad accettare la più umana via del compromesso. Nell'ultima scena, tuttavia, di ambigua interpretazione e piena di

chiaroscuri, prima di essere travolto da una valanga, il pastore si chiede, riuscendo finalmente a piangere dopo tanta rigidità, se non abbia sbagliato tutto. E una voce, che sovrasta il fragore della valanga, inneggia al *Deus Charitatis* e denuncia il fallimento della sua vita. Il fallimento della Persuasione autarchica.

Ora, a nostro parere, *la Persuasione e la Rettorica* deve moltissimo al *Brand*: del resto, la sorella di Michelstaedter, Paula, insiste sull'enorme impressione che il dramma fece sul nostro autore¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Cfr. Ibsen, *Brand*, in Ibsen, Tutto il teatro, cit., IV vol. pag 61. Le citazioni tratte dall'opera saranno segnalate, nel corpo del testo, con la notazione B cui segue il numero di pagina relativa.

¹⁴⁸ E' quanto ci rivela Paula Michelstaedter Winteler in un passo importante dei suoi *Appunti per una biografia di Carlo Michelstaedter*, contenuti in appendice al volume di Campailla *Pensiero e poesia...*, cit., ovvero alle pagg. 147-164. Riteniamo opportuno riportare per intero lo stralcio in questione [pagg. 161-162, corsivi dell'autrice], anche per rendere un'idea di quanto "brandiano" stesse rischiando di diventare lo stesso Goriziano:

«Non leggeva più molto [la Winteler sta parlando dell'ultima fase della vita del fratello]: rilesse in quell'anno Ibsen che conosceva già e di cui era sempre più appassionato. Di tutti i drammi quello che l'aveva fatto più pensare era *Brand* e nel suo volume ci sono nel margine delle pagine molti commenti.

A poco a poco, come semplificava il suo genere di vita, il suo modo di sentire, [Carlo] si limitava nei bisogni, nel nutrimento che era diventato sempre più sobrio, così si liberava da tutta l'inverniciatura venuta dal di fuori, da tutta la scienza infusa, da tutte le influenze ataviche, era come se si stesse riformando da sé un'altra volta. Così pure andava man mano eliminando dal suo repertorio gli autori riducendoli a pochi scelti. In una delle sue carte che si trovò sul suo tavolo fra gli appunti della tesi c'era scritto a matita: *Bibliografia* oppure: *Dio ama gli analfabeti*. 'Invece di leggere suonate o fatevi suonare della musica di Beethoven, perché gli orecchi non vi potrebbero far altro miglior servizio. - Gli occhi non sono fatti per legger libri. Ma se li volete ad ogni costo abbassare a questo servizio, leggete: Parmenide, Eraclito, Empedocle, Simonide, Socrate (nei primi dialoghi di Platone), Eschilo e Sofocle. - L'Ecclesiaste, e i Vangeli di Matteo, Marco e Luca - Lucrezio - *De rerum natura* -, i *Trionfi* del Petrarca e i *Canti* di Leopardi, *Le avventure di Pinocchio* del Collodi - i drammi di Enrico Ibsen. E non leggete mai altro, soprattutto nessun Tedesco, se avete cara la vostra salute, ché quelli sono contagiosi in vista (come i giornali, le riviste, i libri di scienze)'».

Questo passo è importante, tra le altre cose, perché ci indica (insieme con la prefazione alla tesi) la "bibliografia ideale" con cui è possibile tentare l'accosto a Michelstaedter (interessante il riferimento al Finocchio di Collodi). E perché ci testimonia, in certo modo, il disfattismo che pare attanagliare l' "ultimo" Michelstaedter, che pare far sue le parole del suo amato Brand: «Sono stanco: si combatte, si combatte, e sempre senza speranza» [B 67].

A parte questo, Michelstaedter stesso esprime, più volte e a chiare lettere, il suo enorme debito di riconoscenza nei confronti di Ibsen: in una lettera alla madre, dell'aprile 1908, ad esempio scrive:

«[...] 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'è penetrato e m'ha assorbito. E' un grand'uomo [...]»; altrove scrive che il Norvegese lo «fa fremere e vibrare come una corda al minimo soffio».

Infine, in un importante articolo per *Il corriere friulano* [contenuto in O pagg. 652-654 passim], scritto per celebrare l'ottantesimo compleanno di Tolstoj, Michelstaedter costruisce un intenso ed originale parallelo tra Ibsen e lo scrittore russo:

«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. 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 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. - E' quindi necessaria la rappresentazione viva della società nel suo complesso».

Questi due autori «non s'accontentarono di esprimere le sensazioni superficiali della loro anima, ma ne scrutarono le profondità per cavarne la nota più alta. - Entrambi presero per petto questa società soffocata dalle menzogne e le

Infatti, le parole di Brand risuonano con tutta la loro forza nelle parole di Michelstaedter: pur non intendendo istruire parallelismi "alla lettera", ci sembra opportuno, a tal proposito, richiamare alla memoria talune affermazioni "forti" di Brand:

«Il mio canto festivo tace; bisogna scender dal cavallo alato; ma io vedo una meta più alta, che non sia una giostra di cavalieri, - un duro lavoro quotidiano, il dovere di una vita attiva, verrà nobilitata con un'opera santa» [B 30].

Oppure:

«Dove non c'è forza non c'è missione. [...] Se non puoi essere ciò che devi, sii almeno ciò che puoi [...]» [B 24]; «se darai tutto, tranne la vita, sappi che non avrai dato nulla» [B 23].

O ancora:

«Quali sono i peggiori, i più ribelli? Chi si svia più lontano dalla pace?.. Lo spirito leggero incoronato di fronde che danza sull'orlo del precipizio... lo spirito fiacco che segue la strana monotona perché così vuole l'usanza... lo spirito selvaggio che possiede tanto vigore da far apparire bello ciò che ha tutte le apparenze del male? Lottiamo, lottiamo senza tregua contro questi tre nemici tra loro alleati. Io vedo con chiarezza la mia missione; brilla come un raggio di sole attraverso uno spiraglio socchiuso» [B 17];

o infine:

«No, sono sano e forte, come il pino e il ginepro dei monti; ma è la razza malata di questi tempi che ha bisogno di essere curata. Voi volete amareggiare, scherzare, ridere, volete credere un poco, ma non vedete... volete caricare tutto il peso del fardello su di uno, che vi è detto sia venuto per prendere su di sé la grande espiazione. Per voi prese la corona di spine, e perciò vi è permesso danzare... danzate... ma dove la danza conduca è un'altra cosa, amico mio!»; «abbiamo perduto ogni traccia del nostro sentiero»; «E' la 'volontà' che conta! La volontà o redime o uccide, la volontà, intera, disseminata dappertutto, nella vita facile e nella vita dura» [B 13, 8, 30].

Già nel dramma di Ibsen, dunque, Michelstaedter trovava tracciata la linea discriminante tra il Persuasivo e il Rettorico, e - soprattutto - ritrovava la rigorosa e paradossale etica che segnava quella discriminante (anche, ad esempio, nelle antitetiche figure del falco e dell'avvoltoio, che presenziano già in Ibsen all'autentico e all'inautentico¹⁴⁹).

Ma se anche Brand parla di amore, di sacrificio, si tratta tuttavia di un amore e di un sacrificio eteronomi, perché vincolati alla terribile ingiunzione di Dio, destinati ad esiti altrettanto terribili: nell'attuare il suo personale piano di redenzione, il pastore di anime sacrifica i suoi cari, attraverso la parvenza del sacrificio di se stesso. Brand non rispetta la

gridarono in faccia: verità! verità!» [e, secondo Michelstaedter, ciò in modo diametralmente opposto di quanto facessero invece i maestri del Decadentismo, Oscar Wilde e D'Annunzio, sopra tutti].

¹⁴⁹ Cfr. ad esempio:

Gerd: «[...] l'avvoltoio non entra là dentro [scil. nella chiesa]; si posa sul Picco Nero e là sta, la brutta bestia, come una banderuola... [...]» [B17];

vita delle persone che gli sono accanto. Le sue intenzioni, invero, sono sincere, coerenti alla sua *fede*: egli lotta *sinceramente* per la salvezza. Ma la sincerità e la coerenza si volgono in distruzione e fallimento, perché il suo amore non è l'amore caritatevole, come gli rivela la voce di Dio, nel finale: il suo amore è severo, esclude e castiga. Il vero amore è perdono e conciliazione; vuole casomai il sacrificio di se stessi, non mai dell'altro uomo. Il Persuaso deve aprirsi agli altri, non può vivere nell'esclusività della sua Persuasione, tanto "masochista", quanto "sadica". *Il suo consistere dev'essere un coesistere*.

Nello stesso dramma ibseniano, in una delle scene più intense ed enigmatiche (siamo nell'Atto II), l' "Uomo delle Apparizioni" si rivolge a Brand con parole come di rimprovero, volte a richiamarlo alla comunità:

L'Uomo: «Mille parole non valgono la traccia dell'azione. Noi ti cerchiamo in nome della comunità; lo vediamo, ci manca proprio un uomo».

Brand (agitato): «Cosa volete da me?»

L'Uomo: «Sii il nostro prete» [B 23].

L'Uomo delle Apparizioni è la persuasione matura che parla alla persuasione acerba, il demone che chiama alla "conversione politica" e alla realizzazione del Verbo nella comunione con le *altrui vite*, che è la vera Persuasione. L'acerbità della persuasione permea il lavoro accademico di Michelstaedter. Egli stesso ne fu a suo modo consapevole, come visto. Chi ha ingoiato una sorba amara convien che la risputi, scrive, sin dall'inizio. Il giovane filosofo non vide l'ora di terminare la sua tesi (l'ultimo compito rettorico che gli era rimasto), per far le sue parole azione, per donarsi definitivamente al mare.

b) La Persuasione come francescanesimo laico (risvolto politico: la Persuasione matura).

Il *loco* della Persuasione, «il qualunque punto dove uno è, *purché vi permanga*», diviene infine il luogo politico del mondo, rappresenta il risultato di una vera e propria rivoluzione copernicana del rapporto dell'uomo con le *altrui vite*. Se prima l'*homo* gravitava, necessariamente, intorno alle cose, laddove quella necessità era dettata dalla (strutturale) deficienza, incompletezza fin già (se non soprattutto) del suo stesso organismo; ora invece, sono le cose, è il mondo a gravitare intorno al *vir*, al Persuaso, a donarsi a lui *ultro*, senza che quello «nulla chieda secondo la voce del suo bisogno». Tutto questo l'abbiamo già ripetuto più volte. Ora, il *vir* domina il mondo. Ma questo suo dominio non implica in sé violenza, non vuol essere sopraffazione. E' il dominio, per renderlo con un'immagine, dello

Brand: «[...] Vedere, Iddio vuol trarvi dal fango; un popolo che vive [...] attinge dalle avversità forza e potenza; l'occhio smorto acquista vista di falco, e vede lontano e vede bene, la fiacca volontà si riscuote e vede certa la vittoria dopo la lotta [...]» [B 19].

sguardo che dalla vetta domina la vallata, e si compiace e gode dello spettacolo, sentendosi esso stesso parte di quel miracolo, di quel tutto. E lo protegge¹⁵⁰.

Dopo la rottura delle catene del "peccato" rettorico, nel *vir* si eventualizza il ristabilimento della condizione edenica, descritta nei primi passi della Genesi: il mondo è creato per l'uomo e a lui offerto, come dono: Adamo dà nome alle cose, ostentando la sua fraterna supremazia, ridonando alle cose ed agli animali il loro giusto valore: e quelli a lui si sottomettono, *ultro*, secondo il comando del Signore, secondo lo scopo per il quale essi furono creati.

Il *vir* si riappropria del mondo, scioglie i vincoli dell'alienazione, riconferma il suo primato e il mandato "divino" della Persuasione, scacciando per sempre il dio luciferino della φιλοψυχία, giungendo altresì al vero Piacere, ch'è la Pace. L'uomo finalmente libero - dal bisogno, dalla deficienza, dalle cose; l'uomo che è riuscito nella dolorosa e faticosa pratica - ch'è la via alla Persuasione - a ribaltare a proprio favore il rapporto di dipendenza con il mondo; ebbene, quest'uomo - ricordando il già citato passo del *Dialogo della Salute* - «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». Anche la morte gli è cara, il «[...] il coraggio della morte / onde la luce risorgerà».

Non può non tornare in mente, a questo proposito, il meraviglioso *Cantico delle creature* di San Francesco, il suo lodare il Signore per tutte le creature della terra, e anche «per sora nostra morte corporale»¹⁵¹.

Per quanto la distanza tra la posizione michelstaedteriana e quella francescana sia dettata dalla diversa prospettiva esistenziale (quella di uno strano ebraismo laico, per l'uno; quella di una prisca religiosità cristiana, per l'altro), il messaggio ci pare aprirsi un senso d'identica, intima convinzione: la *comunione col mondo*, l'accettazione - non rassegnata, ma coraggiosa, e in questo suo coraggio, serena - della nostra condizione umana, nella sua perfezione assoluta, per l'uno intesa nell'adeguamento (solitario, intimo, drammatico, ma alla fine gioioso) al pentologo della Persuasione, per l'altro intesa

¹⁵⁰ Lo spunto per quanto or ora affermato ci viene da una lettera ad Enrico Mreule dell'aprile 1909 [E 359-360]. Michelstaedter sta raccontando all'amico di aver intrapreso la lettura della *Metafisica* di Aristotele, con «la pazienza d'andargli a corpo, di seguirlo di citazione in citazione» fin che non giunse «al capitolo 1° e 2° del III libro, dove assistetti al mirabile capitombolo della povera bestia». Rispetto ad Aristotele, Michelstaedter confessa di sentirsi come «[...] un falco che difendesse la purezza dei sassi e dell'aria sulla cima del S. Valentin contro un volo di cornacchie [aristoteliche, evidentemente]».

¹⁵¹ La suggestione "francescana" dovette provenire a Michelstaedter da Tolstoj, soprattutto a riguardo - come vedremo - delle ultime opere dello scrittore russo, ovvero *La sonata a Kreutzer* [che leggiamo nell'ed. BUR, 2000, a cura di E. Bazzarelli] e *Resurrezione* [ed. Newton, 1995, a cura di E. Affinati]. Come si ricorderà, ipotizzammo anche un'ispirazione da *I cosacchi*.

Similmente a Tolstoj, Michelstaedter "riscrive" il Vangelo (sulla falsariga di quello di Matteo) censurandovi tutti i dati sovranaturali, sopprimendovi l'avvenimento ontologico della redenzione, e specialmente eliminando la realtà della divinità trascendente di Cristo e della sua resurrezione. Per il Goriziano, come detto, Cristo è il *vir*. E proprio questa riscrittura permise al nostro giovane filosofo d'individuare il nucleo etico-laico del messaggio evangelico: farsi salvatori di

nell'adeguamento (anche qui solitario, intimo, drammatico, ma alla fine gioioso) alla volontà di Dio. E la dicotomia fra gli empi e i giusti (ai quali «la morte secunda no' l farrà male»), che si delinea nella seconda parte del Cantico, si ripropone pari nella laica dicotomia, altrettanto insanabile, fra gli *homines rettorici* e i *vir* persuasi: per entrambi i casi, la discriminante in fondo è la stessa, e coincide sostanzialmente - con la *trasgressione dell'ordine universale*, di una cattiva prospettiva di vicinanza-lontananza con le cose e con gli altri¹⁵².

Francesco (come rivela anche il suo nome: ancora: nome e identità), come il *vir*, è "franco", libero, assoluto: si è liberato dai lacci mondani, si è sottomesso di buon cuore al giogo della croce: tuttavia rimane per lui il vincolo più potente, quello del *Dominus* divino, che si riflette nel «messor lo frate sole» e che permea tutta la vita e la speranza del santo, in una fede forte, vincente, quanto semplice (cfr. l'ultima parte del cantico, quella più drammatica e "manichea"). In questo senso, la condizione di Francesco è decisamente eteronoma, e solo per un'analogia topica (di condizioni, e non di esiti estremi) può essere avvicinata a quella del *vir*.

Eppure, la "vita nuova", il senso di comunione fraterna col mondo, la presenza di una dimensione esistenziale votata alla consapevolezza della verità, dell'armonia e dell'amore - seppur nelle due diverse prospettive - ci suggeriscono, ci costringono quasi, a pensare la dimensione persuasa quale quella di un *laico francescanesimo*.

Il momento del passaggio: la forma retorica dell'anti-Rettorica: tecnica persuasa della retorica, ovvero tattica persuasa.

L'atipicità della tesi di laurea di Carlo Michelstaedter traspare già da una semplice lettura del testo. Ma qual è il vero senso, la vera ragione di questa atipicità? In cosa essa consiste? Soltanto nella "stravaganza" filosofico-narrativa del suo autore? O forse nell'enorme ingiunzione morale ch'egli affida ad un mero scritto accademico? La questione si presenta complessa e feconda, soprattutto se analizziamo la *dispositio* e l'*actio* che il Goriziano adotta nel prometeico tentativo di un'esaustiva esposizione del proprio pensiero.

se stessi, «eliminare la violenza alle radici», aprire il mondo ad una rinnovata armonia. In questi senso, la linea ideale, che tratteremo, è per l'appunto Tolstoj-Michelstaedter-Capitini.

¹⁵² E' indicativo quanto ci tramandano gli apologhi popolari dei *Fioretti*: Francesco parlava alla natura, riuscì ad ammansire e a convertire il ferocissimo lupo. Come spesso avviene, l'ingenuità popolare anche qui coglie nel segno, disperando di sciogliere nella semplicità del racconto la profondità della verità francescana: ovvero, la comunione con quanto ci circonda e la possibilità di rivolgerci alle cose con un linguaggio che non è più il tecnicismo retorico del dominio, bensì una persuasione che conduce alla mansuetudine, all'armonia, alla dolcezza, che non ha bisogno per esprimersi, a ben vedere, neanche più delle parole.

«La parola eloquente è il premio di chi cerca la persuasione, di chi ha il coraggio del dolore per non averla - chi nella parola finge già finita la persuasione e del cercar parole si fa una persona per chiedere i premi delle vie degli uomini - obbedisce alla sua φιλοψυχία: è un vile o un retore a piacere», scrive Michelstaedter.

Si pone dunque la necessità di un'aerea digressione sugli aspetti "formali" della sua opera: ciò non esula dalla sostanza morale del nostro approccio, poiché l'etica non si realizza soltanto nell'atto, ma anche nel linguaggio, preparazione all'atto, esso stesso atto, *atto linguistico*. L'indagine non è inappropriata, e il suo risultato ne varrà da riprova.

Il valore persuasivo della parola, dunque. La ricerca di Aristotele ci ha insegnato che la scienza e la filosofia coincidono nella "formalizzazione" del loro linguaggio, nella sua struttura sillogistica, razionale. Il linguaggio riproduce, per lo Stagirita, la razionalità dell'Essere: l'essere, l'è vero, si dice in molti modi, ma i suoi modi sono sempre razionali. Che vuol dire, ciò? Che cos'è la razionalità per Aristotele? Problema inaudito¹⁵³.

La nostra ipotesi di lavoro, semplice e funzionale, asseconda quella di Carlo Michelstaedter: secondo il Goriziano, la razionalità aristotelica coincideva con ciò che Aristotele vedeva, la sua *theoria* trovava senso compiuto nella vista, anzi nella pura visione:

Ma il punto teoretico è l'atto del mio guardare, e può girare dove anche io voglia fra la varietà delle cose: sempre sarà in lui l'*entelecheia* delle cose guardate, poiché il mio guardare è attribuzione di fine: la stessa permanenza del movimento nel tempo, poiché il mio guardare commosso con le cose è attribuzione di stabilità; altro fine, altra natura, altra forma, altra ragione, e in altro riguardo supposta la materia inconoscibile [PR 208].

Il retore si muove su punti controversi non per tutti, ma per quelli ai quali parla. *Il vero è detto per Aristotele secondo l'attualità fenomenica [c.n.]*, e l'attualità fenomenica nel campo del retore più vicina, così che il più delle volte è noto a tutti che il retore dimostra contro questa stessa attualità. Ma non per questo egli è disprezzato e con nuovo nome quasi a insulto chiamato, ma anzi tenuto in gran stima e col nome di retore ad onore significato appunto in quanto egli lo sappia fare né per alcuno scrupolo si trattenga dal farlo [PR 268].

La conclusione errata di un sillogismo, dunque, sarebbe tale non per un principio logico, ma per un errore, come dire, di prospettiva ottica; lo sguardo razionale è l'occhio dello scienziato Aristotele o di Aristotele scienziato: lo sforzo del pensiero è di riprodurre nella vista intellettuale, nella sua "intelligenza", l'atto del vedere garantito dall'organo di senso (l'attualità visiva - fenomenica - coincide con quella intellettuale - noumenica), purificandolo. Il sogno del filosofo Aristotele (che coincideva con quello del suo maestro, Platone) era poter scorgere l'Essere nella sua "nudità" ontologica (l'idea come *vista nuda*, pura, dell'Essere). Il sogno dell'Aristotele scienziato era quello di compilare l'enciclopedia delle

¹⁵³ Quanto ci apprestiamo a dire si propone, consapevolmente, su un livello di lettura e d'interpretazione dell'opera aristotelica - nella fattispecie la *Metafisica* [che abbiamo letta nell'ed. Rusconi, 1993, a cura di G. Reale], l'*Etica Nicomachea* [Rusconi, 1993, a cura di C. Mazzarelli], la *Retorica* [Mondadori, 1996, a cura di M. Donati] e la *Politica* [Laterza, 1993, a cura di R. Laurenti] - "viziato" dalla prospettiva michelstaedteriana. Tuttavia chiediamo di accettare quanto segue almeno in vista della sua funzionalità all'analisi che stiamo conducendo. Per tal motivo, non surrogiamo il nostro discorso con pedissequae corrispondenze "alla lettera" degli scritti aristotelici di cui sopra. Del resto, citazioni "eterodosse" (cioè svolte in contesto eterodosso) possono trovarsi abbondantemente nelle *Appendici Critiche* (ad esse rimandiamo) che Michelstaedter appose alla sua tesi di laurea.

cose visibili. La visione razionale è il campo del dominio e non ha bisogno di persuasione, perché l'interlocutore è già di per sé persuaso da ciò che vede¹⁵⁴.

Dunque, tutto ciò che non cade sotto il *comune, corretto*, dominio della vista (sia sensibile, sia intellettuale) per Aristotele cadrebbe sotto il dominio della retorica. Il retore ha una vista potenziata, ma ingannatrice, perché falsa la prospettiva del rapporto vicinanza-lontananza delle cose. La *Retorica* di Aristotele contiene le istruzioni d'uso per un ottimale rodaggio/utilizzo di questa facoltà di vedere: essa è un manuale sull'uditorio, una casistica di tipi umani e umane situazioni: dispone lo spettro visivo dell'interiorità umana, rivela le coordinate essenziali entro le quali il retore deve districarsi: è *un'enciclopedia umana del dominio*.

Cicerone, nel *De oratore*, coglie appieno questa indicazione e, compendiandola magistralmente, la ascrive a compito primo di un bravo retore:

Deve tastare il polso di persone di qualunque specie, età, classe sociale, e sondare il pensiero e i sentimenti di coloro ai quali tiene o sta per tenere un discorso¹⁵⁵.

Ciò che l'uditorio vede è solo l'oratore che ha davanti: la prospettiva è fisica, tridimensionale. Dal canto suo, l'oratore riesce a vedere, a scrutare dentro l'animo del suo uditorio: legge dentro, è *intelligente*. La sua prospettiva è quadrimensionale, se ci è lecito esprimerci così: ha *profondità emotiva*. Questa sua facoltà gli dona un privilegio, una posizione di potenza, che deve preservare mantenendo costante l'interesse di chi ascolta. Di contro, ciò che l'uditorio crede di vedere è in realtà la pantomima del vero, di cui l'oratore è il burattinaio: costui, dato che non ha una verità razionale a sua disposizione (da far vedere), deve escogitare una verità probabile, e deve edulcorarla per sottoporla al gusto del suo pubblico. *La verità probabile è la verità gustabile*.

Dalla vista al gusto, l'universale non necessariamente condivisibile. Il futuro e il passato (temporalità che sfuggono alla vista) possono diventare, nell'oratore facendo, una questione di gusto, possono impregnarsi di una dolcezza manipolabile, possono incrinarsi nella prospettiva, o perderla, o potenziarla. E' qui la riprova della sua bravura: la retorica s'impegna soprattutto del presente, ma nel suo lavoro privilegia il passato e il futuro, perché può giocarci a piacimento, confondendo le temporalità: legge il presente attraverso il passato-futuro, rievoca ricordi e sollecita aspettative che l'uditorio, solo allora, scopre di avere. L'oratore, alieno da ogni critica razionale del tempo, riesce a rendere vicine le cose lontane, e a condividere con chi l'ascolta questa sua originale, per non dire arbitraria, flessione del tempo.

¹⁵⁴ Il cristianesimo porta in dono una nuova visione, una nuova "meraviglia" alla vista: un miracolo. Di rigore, Aristotele avrebbe dovuto accettare come razionale quel miracolo. La razionalità entra in piena crisi, perché il cristianesimo ha portato alla vista ciò che non era mai stato visto prima.

Di contro, il *vir* gusta la Persuasione e vede oltre la schermata rettorica, i suoi sensi sono potenziati: il gusto persuaso rimane sempre un'esperienza dell'intimo (la Persuasione, come il gusto, non si può comunicare) ma non è più una questione di gusto, ma di *giudizio*¹⁵⁶. Invece, gli uomini (gli *homines*, i *domini*) non assaporano la Persuasione, non vedono la Rettorica («hanno occhi per vedere e non vedono», scrive Michelstaedter, citando Ezechiele), pur credendo di gustare e di vedere: i loro organi sensitivi sono depotenziati, in modo irreparabile; la Rettorica li ha "opportunamente" aggiornati con nuovi organi, con gustosi palliativi: gli «organi assimilatori» [PR 121 e sgg.; ma cfr. oltre]. Attraverso di essi, l'uditorio de-gusta.

Dunque, la Persuasione non si può vedere, perché non è il presente a portata-di-mano; essa si può soltanto apprezzare nel presente intimo, senza tempo, nell'*attimo persuaso* del *vir*. Per Aristotele, e forse non del tutto a torto, saremmo già nel campo di competenza della retorica. In effetti, stando così le cose, il lavoro accademico di Michelstaedter non si profilerebbe tanto quale un lavoro scientifico di ricerca, quanto piuttosto come un'orazione rettorica, una *reiterata peroratio*.

Campailla scrive che, con la sua tesi di laurea, il Goriziano «in una simulazione sconcertante, si rivolge alla commissione di professori come a un pubblico di giudici ideali» [cfr. intr. PR XIII]. Non condividiamo del tutto questo rilievo, sotto altri rispetti apprezzabile: secondo noi, infatti, l'opera del giovane filosofo (per dirla con le osservazioni di Aristotele) non si iscrive nel genere epidittico o giudiziario, bensì in quello deliberativo. Michelstaedter parla all'assemblea, egli stesso membro dell'assemblea, *Qohelet*: la Persuasione non si sottopone ad alcun giudice o spettatore, ma si propone agli stessi attori della propria autentica esistenza. La sua proposta riguarda anche il presente, certo: *valuta* il presente. Ma la componente epidittica non si arresta in questa valutazione, non ne ricava motivo d'acrimonia o di satira acerba e fine a se stessa: si staglia nell'orizzonte del progetto, della possibilità della Persuasione stessa. Essa non chiede di essere valutata, non cerca riscontro della propria forza: la Persuasione è di per sé persuasa. Il *vir* si conquista il diritto di parola, affronta «a ferri corti» l'uditorio, rende la propria testimonianza, non simula il coraggio della sua contraddizione e del suo paradosso, che ribalta la stessa logica epidittica. Ma altre sono le deliberazioni dell'assemblea: c'è in gioco la felicità della polis, bisogna garantire «la condotta positiva unita alla virtù, o l'autosufficienza nella vita, o la vita più piacevole unita alla sicurezza, o l'abbondanza di beni e di schiavi insieme alla possibilità di salvarli o di servirsene»¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Cicerone, *Dell'oratore*, (a cura di E. Narducci), Milano, 2000 6a, BUR, I, 52 (pag. 269).

¹⁵⁶ Si scopre il personalissimo sostrato che supporta questo nostro paragrafo: la *Critica del giudizio* [letta nell'ed. Laterza del 1991, trad. A. Gargiulo] kantiana, la Arendt della *Teoria del giudizio politico* [ed. Il Melangolo, 1990] (soprattutto), l'Aristotele dell'*Etica Nicomachea* e della *Retorica* che "collaborano", in noi, col testo michelstaedteriano.

Michelstaedter, dunque, afferma ciò che non si vede (la Persuasione) e contesta ciò che si vede (la Rettorica). Nel tentativo disperato di condividere il proprio gusto (il proprio giudizio) con gli altri uomini, egli suo malgrado utilizza (secondo la prospettiva rettorica) tutti gli strumenti della retorica, esponendosi anche al rischio di un fraintendimento o di una contraddizione di cui, da sempre, la critica lo accusa: quella, innanzitutto, di *parlare*. E nella parola, egli sfoggia tutta la sua erudizione, tutto l'armamentario tecnico che gli proveniva dall'assidua frequentazione coi testi di Aristotele stesso e di Cicerone, ma anche, ad esempio, di D'Annunzio. In questo esercizio di parola, uno tra i più grandi nemici della Rettorica si mostra valente retore e scopre quant'è difficile coniare un nuovo linguaggio per descrivere una nuova condizione. Il suo è anche un esercizio di stile. Vediamolo, per rapidi accenni.

L'inizio de *La Persuasione e la Rettorica*, se teniamo conto della prefazione, ha la stessa efficacia (sembra seguire addirittura la falsariga) di una catilinaria di Cicerone: è *ex abrupto* e si svolge a partire da una *recusatio*. La tesi procede seguendo, praticamente in modo fedele, la scansione del *docere*, del *delectare* e del *movere*. Nella prima sezione (in particolare nel primo capitolo dedicato alla persuasione, come abbiamo visto) Michelstaedter tenta d'imbrigliare la «persuasione adeguata» nelle forme razionali del concetto. Ma la "ragione" del giovane filosofo non ha in queste primissime pagine gli attributi della scienza dimostrativa: egli utilizza a supporto della propria ipostasi persuasa citazioni di autori eterogenei, diremmo quasi "allergici", alla razionalità scientifica, o meglio fautori di una razionalità davvero tale (Empedocle, Parmenide...). L'utilizzo di citazioni è frequente nel Goriziano (è *topico*), ma in questo luogo è particolarmente cruciale, perché condensa ciò che l'autore non riesce ad esprimere con propria forza: mai come qui (paradossalmente, poiché il tesista sta parlando proprio della Persuasione "nuda e cruda"), la voce dell'autore risulta impersonale, non si espone, si ripara dietro parole forgiate col fuoco dall'antichità. In queste pagine c'è la testimonianza più esplicita del "parlare greicamente" di Michelstaedter. Ciò esclude una condivisione totale del discorso o quantomeno presuppone una sua "utenza" medio-alta (un'elezione etica che è, si direbbe oggi, il *circolo ermeneutico* entro cui si muove il Goriziano): l'ineffabilità della Persuasione, per definizione, non è espandibile all'uditorio, corre il pericolo di sciogliersi in un'accumulazione di "presenze" persuase, al confine con una enigmatica *metalessi*. Detto in una parola, in queste prime pagine, da un punto di vista di tecnica rettorica, Michelstaedter pecca, nelle sue (anzi non propriamente sue) *folgorazioni* persuase, di *laconismo*: tenta di ovviare a questo pericolo introducendo l'esempio del peso-che-

¹⁵⁷ Aristotele, *Retorica*, cit., 1360b, ovv. Pagg. 35-36.

dipende, per garantire almeno una parziale "tangibilità" al suo discorso (la figura retorica corrispondente sarebbe la *metafora*): ma la metafora prende una sua connotazione altrettanto personale, e si rinchiude in se stessa, disattendendo le mansioni esemplificative che le erano state affidate.

Da questo breve capitolo in poi, il linguaggio di Michelstaedter si fa decisamente più discorsivo, acquisendo un registro esasperatamente originale e soggettivo, soprattutto nelle sue analisi sulla Rettorica. Man mano che si procede, il laconismo scompare: i periodi sembrano assumere piuttosto le forme più distese, ma anche più complesse, della *concinnitas* ciceroniana: c'è una sorta di forza centrifuga che sprigiona dal capitolo sulla Persuasione, che si velocizza nel corso dell'opera fino a sfociare in una vera e propria *percursio* sul finale, dove l'autore "attraversa correndo" la parabola esistenziale dell'uomo retorico, da bambino ad adulto, nel giro di poche pagine, (di)mostrando l'esempio vivente delle sue argomentazioni polemiche¹⁵⁸.

Nel corso della tesi, il "parlare greco" s'incunea con insistenza, ma ha il sopravvento solo quando il discorso tende ad involversi ancora sulla definizione persuasa. Scompare, in maniera parallela ed altrettanto graduale, anche l'impersonalità: il Goriziano si espone in prima persona, instaura un dialogo forte e quotidiano col lettore, e non tace nulla: fa un uso consapevole dell'*anti-aposiopesi*, denuncia e talora blatera rischiando anche di riuscire guascone o moralista. Talora - volendo sottolineare la contestazione - fa ricorso all'enfasi, che volentieri si puntualizza in apostrofi, prosopopee ed onomatopee [«uuuuuuuu... niente, niente, niente, non sei niente, so che non sei niente»] che mirano ad avvolgere chi legge in una spirale di inquietudine, se non di paura.

In modo misurato, generalmente, Michelstaedter fa seguire a questi momenti di tensione accenni più distensivi, che si coagulano, ad esempio, nei famosi apologhi (l'incontro col grasso borghese al ristorante, l'aerostato di Platone: è il momento del *delectare*: non a caso, questi apologhi corrispondono più o meno alla parte centrale dell'opera): ma essi subito acquistano sapore di parabola e in essi subito s'inserisce il dubbio che la prospettiva persuasa porta con sé (il *delectare etico* di Cristo). Corrispettivo chiaroscurale agli apologhi sono gli esempi matematici o fisico-chimici, preferiti dal giovane filosofo per la forza riassuntiva della "formula", che da una parte controbilancia un eventuale trasbordare del discorso nell'enfasi, dall'altra offre (a se stesso e al lettore) un riferimento visivo della geometria etica che l'autore sta svolgendo, assicurando infine un tono medio di rigore (rigore morale nel rigore geometrico) che mantiene sempre all'erta, anche quando sembra ci si stia per rilassare.

Questa complessità retorica - che conferisce all'opera (quasi) sempre una brillantezza di spirito e di acume, nonché una sua innegabile simmetria - è tutta funzionale alla

¹⁵⁸ Cfr. la diapositiva H [*Trasformazioni nel tempo*] nel supporto iconografico.

perorazione finale, l'acme del *movere*; una *peroratio* anticipata da perorazioni minori o contingenti che si dispongono, in assetto rigoroso, praticamente alla fine di ogni capitolo: una *peroratio* - ancora - *simulata*, visto che si esprime privilegiando la negazione [«...non verrà loro mai il capriccio di uscir della tranquilla e serena minore età»] e cerca in tale negazione quasi maggiore forza d'arringa. La conclusione, poi, richiama la prefazione, a mo' di deludente contropartita rispetto a quanto Michelstaedter denunciava nelle pagine poi espunte dall'edizione ufficiale della sua tesi. Ciò fa acquisire a *La Persuasione e la Rettorica* una circolarità che seduce il lettore e lo invita, lo spinge a continue ri-letture, insinuandogli soprattutto il dubbio che forse - lui, lettore, ma anche l'umanità tutta - in fondo non abbia inteso il valore e il senso del messaggio affidati alla "scrittura persuasa", perché sarebbe impossibile Socrate insegna - che gli uomini, «dopo che erano suonate quelle parole», siano volontariamente ancora spinti dal o verso il male.

E, a proposito di Socrate, è ovvio che l'arma dell'ironia la faccia da padrona nel testo, sia come tecnica retorica della persuasione che come tecnica persuasa della retorica¹⁵⁹ (socratica, appunto). Ma quest'ultima, seppur persuasa, rimane sempre e comunque *téchne* retorica (e in ciò tradisce, già nel parlare, un sapore di compromesso); eppure sostiene - o tenta di sostenere - la via della Persuasione, e in ciò è tecnica *persuasa*, espressione d'ossi moro esistenziale.

Eppure, il pericolo che la *tecnica persuasa della retorica* si capovolga nel suo antonimo è persistente, palese, impone un'insostenibile fatica di rigore e lucidità: il pungolo rettorico ci distrae, l'istanza di dominio preme per avere il sopravvento. Il Platone dell'*Apologia* scivola verso il Platone della *Repubblica* e, inesorabilmente, verso quello delle *Leggi*. Il filosofo da persuasore può farsi legislatore. E affina, puntualizza, rimodella la tecnica del suo linguaggio, ancella del suo potere. Quando parlava Demostene, gli Ateniesi dicevano: «Uniamoci contro Filippo».

La tattica persuasa Michelstaedter, Ettore e Nino la esercitarono a lungo, nella "soffitta del Paternolli", nella loro vita pubblica e privata, negli studi, nelle lettere che si scrivevano e negli scritti che si dedicavano: il colpo di coda di quella tecnica, in Michelstaedter, può ad esempio riscontrarsi nel *Dialogo della salute*, nella lezione di morale peripatetica che Enrico impartisce al giovane Nino, un testamento di Persuasione.

Eppure, proprio Enrico Mreule evidentemente avvertì che il circuito di parole che si era stabilito tra sé e i suoi due amici era sul punto di vanificarsi in un vero e proprio circolo vizioso, anzi diremmo addirittura "incestuoso". Si doveva dar prova concreta di Persuasione, per uscire dall'impasse: passare dalle parole all'atto. Come abbiamo visto, Enrico lo fece. Michelstaedter, invece, rimase a scriver parole: parole che - nella parte

¹⁵⁹ Il genitivo è "oggettivo", direbbero i Latini. Adottiamo una simile espressione per cercar di rendere nella massima sintesi il senso di ciò che ci apprestiamo a dire, senso fin qui preparato. Suggeriamo anche un'espressione analoga, e ancor più sintetica: *tattica persuasa*, o "di Persuasione".

finale della tesi di laurea e dello stesso *Dialogo* - fremono tuttavia nel foglio, si dibattono per liberarsi, anch'esse, nell'atto che finalmente le realizza.

E' bene, allora, ribadirlo: il punto più alto della *tecnica persuasiva della retorica* si concretizzava nella sua negazione, nella negazione in assoluto di ogni tattica.

Capitolo II.

La Rettorica come tutto ciò che accade. La Rettorica come violenza: il teorema-Michelstaedter.

La retorica è una sorta di ramificazione della dialettica e della scienza etica, che è giusto definire politica.

Aristotele, Retorica.

La retorica è un fenomeno d'avvelenamento.

Carlo Michelstaedter

1. Il "cerchio" della violenza.

La virtù è una certa perfezione (infatti, quando una cosa ha acquistato la sua propria virtù, allora si dice perfetta - dato che allora è massimamente conforme alla propria natura -, come si dice perfetto il cerchio quando esso è divenuto massimamente cerchio e quando è ottimo).

Aristotele, Fisica

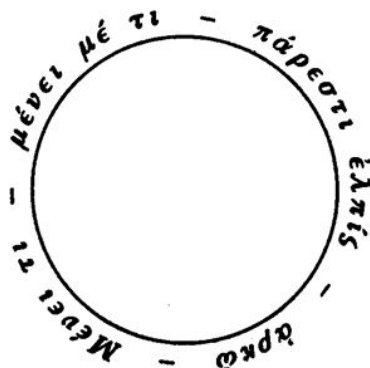
Per Michelstaedter, la Rettorica è tutto ciò che accade. Un peso vive un'eterna vita di dipendenza? Il peso vive una vita rettorica. La forza di gravità è l'espressione naturale più palese del *deficere*. Gli uomini parlano? E' espressione, la parola, di rettorica, perché attraverso il linguaggio gli uomini si «fingono» una permanenza, una solidità che dovrebbe compensare la precarietà della propria natura. Basterebbero questi due esempi così apparentemente lontani. Esempi indicativi, anche, perché ci mostrano come la Rettorica stessa si strutturi su due livelli: quello, come dire, *naturale*, in cui essa si dispiega in tutta la sua ineludibile, genuina, "ingenua" forza; quello *umano*, in cui si sovrastruttura nelle forme dell'illusione della permanenza. Del *divertissement*, direbbe Pascal.

Il dolore esistenziale e il placebo rettorico sono verità tanto profonde quanto assiomatiche - «Quel [...] che io voglio comunicare è un unico pensiero», scrive Schopenhauer in una delle prefazioni al suo *Mondo* - facilmente riproducibili anche con segni grafici (cerchi che si bisecano) secondo un espediente, segno d'una convinzione, adottato anche da Michelstaedter, ed evidentemente suggerito proprio dal filosofo tedesco:



Questo è il sunto grafico, geometrico, della Persuasione *more geometrico demonstrata*, così come appare nel *Dialogo della salute* [D 76]. L'estrema sintesi della Rettorica,

realizzata a partire dalla prospettiva umana (ch'è quella della «Persuasione inadeguata»), può essere resa con un'immagine ancor più stilizzata:



Commenta Michelstaedter, in calce alla sua figura: «Questo [qualcosa è - qualcosa è per me - mi è possibile la speranza - sono sufficiente] è il cerchio senza uscita¹⁶⁰ dell'individualità illusoria, che afferma una persona, un fine, una ragione: la persuasione inadeguata, in ciò ch'è adeguata solo al mondo ch'essa si finge» [PR 19].

Le parole del Goriziano, in apparenza involute, trovano comunque ampia "dimostrazione" nel corso della sua tesi. Anzi, non è difficile ricavare il filo di un argomentare lineare e lucido, che palesa una logica ferrea di concatenazioni assiomatiche, che possiamo definire decisamente *spinoziana*, senza timore di sbagliarci: se la Persuasione, la Salute, è il «possesso presente della [propria] vita» [36]¹⁶¹, ossia (in forma negativa) se essa «non vive in chi non vive solo di sé stesso» [9], l'uomo al contrario si rivela, già nella sua conformazione fisiologica, come segnato dalla *deficienza*. Questa è senza dubbio il corrispettivo del *Wille* schopenhaueriano: la vita è a tutti gli effetti volontà di vivere e la volontà «è in ogni punto volontà di cose determinate» [12]: ne consegue che l'uomo è «schiavo della contingenza di questa correlazione» [31]. In questo senso, la correlazione tradisce una sua "puntualità", perché «noi isoliamo una sola determinazione della volontà [per volta]» [13] e ogni determinazione è «attribuzione [puntuale] di valore: coscienza» [12].

¹⁶⁰ Aggiungiamo noi: *anche* senza fine e senza inizio: Nietzsche, greicamente, avrebbe detto l'«eterno ritorno».

¹⁶¹ Nei periodi che seguiranno, accompagniamo Michelstaedter nella sua dimostrazione: preferiamo aderire molto al testo, per non pregiudicare l'amenità delle sue espressioni, anche se ricomponiamo l'argomentare in una successione più, come dire, *didascalica*, ricostruendo la logica che in apparenza smarrisce nell'enfasi della scrittura. I numeri assoluti, in parentesi quadre, si riferiscono alle pagine della *Persuasione* da cui sono tratte le citazioni. Il riferimento alle altre opere seguirà l'espedito utilizzato nel resto del nostro lavoro. Espedito che, mai come ora, rivelerà anche la sua importanza *metodologica*, lasciando trasparire come l'opera del Goriziano si strutturi tutta secondo una stretta logica di rimandi interni, fatta di ripetizioni e richiami di concetti, che non è il mero saltabeccare della retorica della *metabasi* che punta all'attenzione del lettore, ma risponde all'intima consapevolezza del fatto che ciò che si sta comunicando è in fondo un unico, anche se articolato, pensiero.

E' altresì vero, tuttavia, che «[...] la volontà non sopporta la noia, e da questa attesa inerte della vicinanza si muove, allargandosi la coscienza dalla determinazione puntuale attraverso l'infinita varietà delle forme: le determinazioni si collegano così a complessi, da procurarsi previdenti ogni volta la vicinanza per la quale via via ogni determinazione s'affermi e non resti morta, ma per la forza del complesso si continui per poter altra volta affermarsi. [...] [Così] la soddisfazione della determinata deficienza dà modo al complesso delle determinazioni di deficiere ancora [...]: nel complesso di quella determinazione c'è come *criterio la previsione delle altre*: il complesso delle determinazioni non è un caos ma un organismo» [16]. **Detto in altre parole**, «la [...] volontà di essere è così volta a continuare, in ciò che nell'affermarsi presente essa crea la prossima vicinanza per l'affermarsi d'un'altra determinazione: in ognuna c'è la previsione delle altre». [17].

Da una parte, dunque, l'organismo umano si profila come un «complesso delle determinazioni» [16]; dall'altra, in modo speculare, «il valore [del] mondo [appare come] il correlativo della sua valenza» [20] - ossia «la stessa cosa è il mio vivere e il mondo che io vivo» [20], dato che «nessuna cosa è per sé, ma in riguardo a una coscienza» [13]: e, amplificando questo dato, la stessa «vita [si rivela quale] un'infinita correlatività di coscienze». Questa correlatività - che abbiamo scoperto puntuale nella sua manifestazione più immediata, complessa in quella mediata - si delinea «sempre ugualmente intera e infinita nell'attualità che corre nel tempo; il passato e il futuro sono in lei, l'avvenire e il non avvenire sono indifferenti» [14-15].

E' proprio in seno a questa correlatività che si struttura, poi, la φιλοψυχία, «amore alla vita, viltà» [17], ovvero la Rettorica, la «determinazione» della vita, la «persuasione inadeguata» [19]. Se infatti la persuasione è l' *agathon* (postulato socratico-platonico), il bene, la Salute, e gli uomini ad essa naturalmente tendono (anch'esso postulato socratico-platonico, formalizzato da Aristotele¹⁶²) - è il nostro stesso *deficere* che aspira alla sua più completa soddisfazione - è altrettanto vero che, dati i presupposti "volontaristici", essa risulta inattuabile, poiché, qualora fosse conquistata, la vita «cesserebbe d'esser vita» [8], cioè la volontà cesserebbe d'esser volontà, il che è già una contraddizione in termini: infatti, la persuasione implica il possesso presente, attuale, mentre la volontà è «volontà di se stesso nel futuro» [20], è «distratta nel tempo» (e così l'uomo).

La vita nega, in modo paradossale, se stessa: l'uomo sembra, senza soluzione, essere votato al dolore ed alla sofferenza e la sua condizione risulta insostenibile: «il *principio della deficienza* [viene a costituirsi] come principio *sostanziale*» [146].

E' proprio in questo punto, dunque, che s'inserisce l'azione quotidiana, ostinata, del «dio pudico»¹⁶³ della φιλοψυχία, che in modo nascosto (in ciò è la sua pudicizia), ma efficace (in

¹⁶² cfr. Etica nicomachea I, 1, 1094, a3

¹⁶³ È il piacere un dio pudico,
fugge da chi l'invocò;
ai piaceri egli è nemico,
fugge da chi lo cercò.

ciò sta la sua divinità), tesse la trama di una consistenza altrimenti compromessa. Il dio della φιλοψυχία è un Iare (un «dio familiare» [21]) che ci è accanto come un malefico angelo luciferino («la luce è il piacere» [17]), che ci accompagna in ogni nostra attività, la veicola, la custodisce. Il Iare crea il "velo di Maya" attraverso l'adulazione del «tu sei» [18]: presiede all'integrità del nostro organismo (ovvero, scongiura l'anarchia delle membra, strutturando ogni puntuale determinazione in una rete di correlazioni organiche, spegnendo «la luce quando l'abuso toglierebbe l'uso»¹⁶⁴ [16]) e spaccia la mera continuità dell'organismo stesso per la permanenza persuasa: «il saggio dio lo [l'uomo, l'animale] conduce attraverso l'oscurità delle cose con la sua scia luminosa perché egli possa continuare e non esser persuaso mai» [16-17].

L'uomo, in questo abbaglio, in questo "stordimento", irretito nel gioco del dio [21], si finge un mondo posticcio [19], credendo che le «sue cose che lo attorniano e aspettano il suo futuro, sono l'unica realtà assoluta indiscutibile» [18], ossia per lui «la realtà è [...] le cose che attendono il suo futuro»; e, ciò facendo, scambia la Persuasione per l'«attualità della sua affermazione» [18]. L'illusione raggiunge il suo ultimo scopo: «ciò che vive si persuade esser vita la qualunque vita che vive» [19], «l'esser vivi si fa un'abitudine» [23], l'uomo «si dice contento e sufficiente e soddisfatto di sé» [24-25]: «l'uomo si gira sul pernio che dal dio gli è dato [...] e cura la propria continuazione senza preoccuparsene, perché il piacere preoccupa il futuro per lui» [18].

La voce del dolore - il «sordo continuo misurato dolore che stilla sotto a tutte le cose» [23], la voce «che dice: *tu non sei*» [27] - è apparentemente messa a tacere. L'uomo si bea della nuova, insperata sicurezza, guidato dal piacere [17]: «nel *sapere* [della momentanea, puntuale affermazione si risolve] *la presenza di tutta la sua persona*. Questo *sapere* accompagna *ogni atto della sua vita organica* [e, come vedremo, sociale]» [18]. L'uomo insomma «non vede [integriamo noi: non vuole vedere] l'opera che il dio ha fatto» [17].

Tuttavia l'illusione della permanenza - ch'è la Persuasione inadeguata - non tarda a rivelarsi per quella che appunto è: illusione. «[...] L'uomo, pur mentre gioisce dell'affermazione, sente che questa persona non è sua, ch'egli non la possiede» [21], sospetta che «la sua *potenza* nelle cose in ogni punto è [sempre e comunque] *limitata* alla *limitata previsione*». «[...] Al disotto della superficialità del suo sapere egli sente il fluire di ciò che è fuori della sua potenza e che trascende la sua coscienza»: così, il

[...]

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. -

Sono la prima e l'ultima delle quattro quartine del famoso peana, che Michelstaedter intona al dio della φιλοψυχία in D 43.

¹⁶⁴ Cfr. il paragrafo 4c del I capitolo.

«suo piacere è contaminato» [21] irrimediabilmente e suo malgrado, perché «la sorda voce dell'oscuro dolore non però tace, e più volte essa domina sola e terribile nel pavido cuore degli uomini» [22]. Nella prospettiva della persuasione inadeguata, la voce del Tragico si rivela (si fa fenomenologia) attraverso la *paura della morte*: difatti, se «il senso delle cose, il sapore del mondo è solo pel continuare», se «esser *nati* non è che voler continuare», ciò allora vuol dire che «gli uomini vivono per vivere: per *non morire*. La loro persuasione è *la paura della morte*, esser *nati* non è che *temere la morte*» [32].

La voce del dolore, dunque, fa breccia nella trama dell'illusione: «quando per ragioni che non stanno in loro, il lembo della trama si solleva, anche gli uomini conoscono le spaventevoli soste» [23], ovvero «quando la trama dell'illusione s'affina, si disorganizza, si squarcia, gli uomini, *fatti impotenti*, si sentono in balia di ciò che è *fuori della loro potenza, di ciò che non sanno [...]*; *si trovano a voler fuggire la morte senza aver più la via consueta che finge cose finite da fuggire, cose finite cercando*». [22]

La persuasione inadeguata ha un colpo di coda: se nei bambini il dolore esistenziale è più forte - perché ancora incontaminati dalla finzione del dio luciferino - e se in loro la rivelazione del Tragico prende la forma dei piccoli terrori e delle piccole superstizioni da esorcizzare (la paura del baubau, ad esempio) [22-23], negli uomini esso fa capolino nelle forme delle nevrosi e dei grandi dispiaceri della quotidianità: il Tragico ha le sue manifestazioni "esistentive" (*existenziell*, direbbe Heidegger) nel rimorso, nella malinconia, nella noia, nell'ira, nel dolore, nella paura, nella «gioia "troppo" forte» [25-26]: in questi sentimenti, l'«*impotenza* appare causata da una cosa determinata, ed è giudicata anch'essa finita e limitata a quel riguardo» [adattato da 25]. Ma è solo la punta di un iceberg: la consapevolezza del Tragico cova... nell'inconscio, e irrompe in quelle che Jaspers chiamerebbe «situazioni-limite». Nel sonno, ad esempio, quando «l'uomo si trova nuovamente senza nome e cognome» [23], quando si perde ogni punto di riferimento e il buio denso diviene l'oscuro, tangibile riflesso del nostro nulla, ovvero quando (per esprimerci con Freud¹⁶⁵) l'Io cosciente diminuisce la sua (rettorica) vigilanza, gli *incubi* prendono la fisionomia di quegli esseri fantastici e terribili che i Romani ben conoscevano e si mettono a sussurrare con «ghigno sarcastico: 'uùuùuùuù... niente, niente, niente, non sei niente, so che non sei niente, so che qui t'affidi ed io ti distruggerò sotto il piede il terreno» [24]. E' la perplessità esistenziale, «la rivelazione dell'impotenza della propria illusione» [26], che a molti critici ha richiamato, nell'espressività e nella sostanza, pagine di un altro scrittore ebreo, Kafka¹⁶⁶.

¹⁶⁵ In effetti, la potenza descrittiva e la stessa fraseologia michelstaedteriana rivelano, in queste pagine, un sapore senza dubbio "psicoanalitico": il Goriziano indugia sull'esperienza-limite del sogno, perché per lui "l'uomo nel sogno è nudo e davanti a dio così com'è" [P.R. 111]

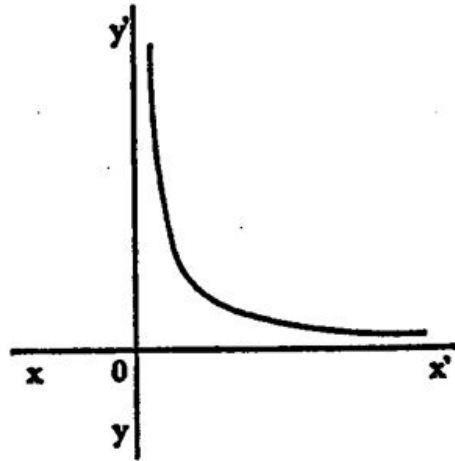
¹⁶⁶ Ovvero, nell'insistere sul dolore e sul tragico dell'esistenza che si rivela nelle deformità di una realtà onirica e stravolta. Il rilievo può dirsi azzeccato, soprattutto se poi s'intendono Michelstaedter e Kafka in parallelo, ossia come modi diversi - ma similari nella loro diversità - di vivere il Tragico e la propria condizione ebraica e mitteleuropea. Il dramma dei due autori in effetti viene a coincidere nell'impatto ch'essi "subiscono" col mondo: tuttavia, ci teniamo a segnare una profonda differenza.

Per ora, ci fermiamo a questo punto. Riprenderemo tra poco l'argomentazione michelstaedteriana (il "teorema-Michelstaedter") quand'essa si amplificherà nelle forme più complesse della persuasione (inadeguata) sociale.

Secondo noi, il dramma di Kafka è quello dell'esclusione: la sua angoscia è angoscia di *non-assimilazione* (tipicamente ebraica) alla realtà Rettorica. Lo scrittore praghese, ci sembra, teme la "metamorfosi", teme cioè - e non riesce a spiegarsi - l'incapacità d'inserirsi nel meccanismo perfetto, coerente, collaudato del "castello" rettorico, che egli in fondo ammira. Leggiamo l'anonima morte del procuratore di banca Josef K., il protagonista del *Processo*, non come un tragico destino di cui è vittima (quale generalmente s'interpreta), quanto come l'estremo debito che costui paga alla propria volontà d'adesione alla Rettorica. Kafka vorrebbe essere un normale borghese: il suo dramma è non esserlo, e in ciò egli è in continua lotta non con la società, ma con se stesso, cioè con la propria *differenza ebraica*. Josef K., per scagionarsi dalle fantomatiche accuse, non fa valere le ragioni di un'esistenza autentica (come farebbe il protagonista di un virtuale romanzo di Michelstaedter o come fece Socrate), ma tenta di rientrare nei meccanismi sincronizzati della rettorica giudiziaria, che ad un tratto gli si sono rivelati incomprensibili. Dunque, il tormento di Kafka è legato all'asincronia ed all'incomprensione, che non è una colpa sociale, ma una colpa individuale, nella sua prospettiva. Il sogno di Kafka è quello di obliterare la propria differenza ebraica, che gli compromette un inserimento senza traumi nella congerie sociale. Il dramma di Michelstaedter è l'esatto opposto: è di assimilazione, di indistinzione, di sincronia: il filosofo goriziano vuole dissociarsi dal moto rettorico che tende necessariamente a "coinvolcarlo". Michelstaedter vuole dis-inserirsi dalla Rettorica disinnescandone il dispositivo. In questo, Michelstaedter ci sembra (suo malgrado o semplicemente a sua insaputa) più fedele alla propria inconscia componente ebraica, che non lo stesso Kafka.

2. L'iperbole sociale della violenza.

La forma più rilassata delle circonferenze, che ci riassumono in formula la Persuasione Inadeguata, si complica in quella più nervosa dell'iperbole, ulteriore espediente geometrico stavolta adottato per figurare la Rettorica e la Persuasione calate nella congerie che noi abbiamo definito "politica":



E' lo stesso Goriziano, forte della sua passione per le matematiche, a spiegarci il senso dell'astrusa formula: «Al limite $C_1 =$ piacere senza vita. $x =$ la pretesa di piacere sicuro (sufficienza = presunzione di diritto). $y =$ azione individuale. $x_{c1} = \lim x =$ infinito: sicurezza dei propri piaceri finita per infinite contingenze. $y_{c1} = \lim y = 4$: eliminazione dell'attività (dell'impegno personale). $xy = m^2$: *La vita è una grandezza irriducibile e a questo limite la società s'avvicinerà infinitamente ma non vi giungerà mai*» [PR 93-94, ma cfr. anche PR 41, dove l'analoga figura iperbolica è volta a spiegare l'"asintotica" aspirazione dell'uomo alla giustizia; corsivi nostri].

A partire da questo "fissaggio" geometrico, Michelstaedter *scioglierà* (nel senso matematico del termine), con precisione cartesiana, il *problema* (idem) della rettorica e della persuasione, giungendo a *soluzioni* (idem) perentorie, chiare ed evidenti: $x_{c1} y_{c1} = m^2$; $\lim_{c1} x =$ infinito [«la sicurezza»]; $\lim_{c1} y = 0$ [«la riduzione della persona»]; $y_{c1} : x_{c1} = 0 : \text{infinito}$ [la proporzione rettorica, ovvero come dice Michelstaedter «il massimo col minimo»]: quello che noi chiameremo il *principio di economia* della Rettorica, per cui vd. oltre] sono le formule poste a titolo dei paragrafi in cui il filosofo offre la *dimostrazione* (ancora nell'accezione matematica del termine) della sua analisi sul mondo dell'inganno rettorico, paragrafi in cui l'analisi è serrata e definitiva, e che preludono alla *peroratio* finale.

Ora, il "geometra della Volontà" Schopenhauer avrebbe controfirmato senza remore le conclusioni altrettanto matematiche del suo "allievo": due più due fa quattro anche nella *geometria analitica* - tanto ferrata quanto paradossale - della Volontà e della Persuasione-Rettorica.

3. Le radici della violenza: il "luogo naturale" delle cose. La Persuasione come luogo naturale dell'uomo.

Dovunque si riunisce gente varia, avviene una specie di cristallizzazione che fissa ad ognuno il suo posto definitivo e così avvenne anche nel piccolo luogo di acque tedesche dove erano capitati gli Scerbackij. Essi si cristallizzarono immediatamente nel posto definitivo assegnato loro in vista del loro nome, dell'appartamento che occupavano e delle loro relazioni.

Come al freddo una particella d'acqua prende in maniera definitiva e immutabile la nota forma di un cristallo di neve, precisamente così ogni nuova persona che arrivava alle terme subito occupava il posto che le compete.

Tolstoj, Anna Karenina

La Rettorica (sociale) attraversa la storia degli uomini, sotto vari nomi, realizzandosi in istituzioni, ideologie, confessioni, dispiegandosi in una diuturna tensione polemica con la Persuasione, talora patente talora (più volentieri) latente, che non annovera fratture epistemologiche o cronologiche, che non conosce momenti di stasi o accordi di non belligeranza, che non si evidenzia solo nelle sue manifestazioni più grandiose o grossolane (la sovrastuttura: momento di esasperazione del *polemos*), ma si dibatte anche (soprattutto) nelle *minimalia* della quotidianità, in tutte, in "centri locali" addirittura polverizzati (la struttura, la "base"). Ogni rapporto tra gli uomini è un rapporto di potere, è uno scontro (per quanto generalmente dissimulato) di posizioni a loro modo rettoriche o persuasive: ogni uomo rivendica la propria presunta persuasione o dissimula la propria appagante rettorica.

Michelstaedter ci ha spiegato (direbbe Foucault¹⁶⁷ attraverso Nietzsche) che queste relazioni di potere (le relazioni tra Rettorica e Persuasione appunto) sono «contemporaneamente intenzionali e non soggettive»*, convinzioni consapevoli e allo stesso tempo fenomenologia di una *hybris* atavica, "extramorale", comune all'uomo e all'intero universo, senza soluzione di continuità: l'essere inanimato (il peso, l'idrogeno, il cloro...), l'animale o qualsivoglia ente sublunare aspira alla Persuasione non meno che l'uomo, non meno che l'uomo è attanagliato dai lacci della Rettorica, della non-realizzazione, consegnato ad un luogo che non è il proprio "luogo naturale", ma il sito verso il quale è stato educato, ovvero "condotto a forza"¹⁶⁸, suo malgrado, secondo un processo di

¹⁶⁷ L'ingrediente segreto della nostra interpretazione è appunto Foucault, qui e soprattutto nei paragrafi successivi. Alle analisi - la disanima del potere - che il filosofo francese ha consegnato a opere poderose (di nome e di fatto), preferiamo un agile volume - *La volontà di sapere* [che leggiamo nella trad. it. Feltrinelli, 1997] - propedeutica, nelle intenzioni dell'autore, ad un vasto e pretenzioso disegno descrittivo dei modi in cui «i comportamenti sessuali sono divenuti oggetti di sapere» (cfr. prefazione). Preferiamo *La volontà...* perché essa contiene, a nostro parere, la forma cristallina e definitiva della metodologia foucaultiana: non a caso, le espressioni di Foucault, che abbiamo amalgamato nel nostro discorso (asteriscandole *), le abbiamo tratte dal II paragrafo del IV capitolo della detta opera (pagg. 81-91, per cui le citazioni s'intendano *passim*), paragrafo che s'intitola non a caso *Metodo*.

«cristallizzazione», come lo definisce Tolstoj¹⁶⁹. «Questa deficienza c'è in tutte le cose e in tutti gli uomini sotto i vari aspetti del fuggir la morte determinata»¹⁷⁰.

Questa educazione, questa cristallizzazione, è la rottura di un ordine, è la sottrazione della "cosa" al suo luogo naturale, è l'espressione di un "moto violento": in una parola, per Michelstaedter, è *violenza*. La cristallizzazione è, ancora, il risultato definitivo della *relazione sufficiente* che ogni uomo intrattiene col mondo: coinvolge cioè tutti, ma proprio tutti i rapporti di interazione con le altrui vite, delle cose e degli uomini: è dalla *relatio* che nasce ed è nella *relatio* che si stabilizza la violenza: ogni relazione, per il Goriziano, è "sufficiente", cioè pretende di essere esaustiva, completa, "bastante a se stessa", ma in questo essa in realtà "mette-al-posto-di", sostituisce (*sufficere consulem*, dicevano ad esempio i Latini) al luogo naturale un luogo posticcio, artificiale, rifinito dall'uomo a proprio uso e consumo, in cui egli ri-colloca e ri-organizza le cose e gli altri uomini: ogni *relatio*, dunque, è espressione di violenza, perché termine ultimo di quel moto violento cui l'uomo sottopone il mondo.

Insistiamo su una certa terminologia aristotelica perché, a nostro parere, il discorso michelstaedteriano sulla violenza trova pretesto d'ispirazione proprio in Aristotele. E' una valutazione, questa, che ci sembra esser sfuggita alla critica, fuorviata forse dal fatto che, a chiare lettere, il filosofo goriziano mostra il suo disprezzo nei confronti dello Stagirita.

Ma come spesso accade, non ci si riesce del tutto a sottrarre al fascino del nemico dialettico e certe sue posizioni penetrano sotto la nostra pelle, divenendo addirittura nostre: un po' quello che accadde - secondo quanto presumiamo - proprio a Michelstaedter (e già abbiamo incontrato "suggestioni" aristoteliche nella stessa definizione del $\mu\epsilon\nu\epsilon\iota$ persuaso).

Il nostro appunto può apparire ancora più strano, visto che la valutazione del significato profondo di violenza nel Goriziano nasce, secondo noi, in un ambiente (apparentemente) non-etico e non-politico: ovvero, quello della *fisica* di Aristotele. Ma era un po' una "deformazione" dell'animo greco traguardare *tutto* il reale attraverso l' "occhio etico". Il discorso, poi, si amplia nella considerazione di cosa i Greci intendessero per "giustizia", e in questo si fa ancora più interessante e complesso. Conviene, dunque, procedere con molta cautela¹⁷¹.

¹⁶⁸ *ex-ducere*, trarre, condurre fuori.

¹⁶⁹ Ma anche, ed è da sottolineare, Michelstaedter: cfr. ad es. almeno PR 122: «[nella società] le cristallizzazioni individuali curano la propria continuità» (e altre simili). Forse che il Goriziano abbia adottato la metonimia del cristallo proprio su suggerimento proveniente dalla lettura del passo di Tolstoj da noi citato?

¹⁷⁰ cfr. *Il prediletto punto d'appoggio...*, cit., pag. 96

La storia della filosofia occidentale (e la sua germinazione mitica, con Esiodo) nasce ufficialmente con la denuncia di una *hybris*: Anassimandro [cfr. frammento B1 in Simplicio] descriveva tutte le cose dell'universo come segnate da un destino di espiazione di un'ingiustizia, che avevano commesso. Qual era questa ingiustizia? In sostanza, *usurpare l'una il posto dell'altra*, nel procedere infinito, ma nel tempo, delle loro esistenze, a partire dall'*apeiron*. Viene evidenziata la rottura di un equilibrio e di una compensazione: la rottura di un ordine giusto. Si sconta la colpa di aver voluto, come dire, far "parte per sé". Parallelamente, la tragedia classica trovava - nello scontro tra giustizia divina-universale e giustizia umana - uno dei suoi motivi drammatici preferiti, anzi, quello per eccellenza: nell'*Elettra* di Sofocle¹⁷², la tragedia familiare diviene pretesto di una riflessione sulla turbata armonia universale: la condizione «sospesa» di Elettra (sospesa, dice Michelstaedter, tra la persuasione e la rettorica che la costringe a far ciò, cioè a continuare a vivere) trova soluzione nell'azione "liquidatrice" di Oreste, ristabilimento della giustizia attraverso la violenza.

La dialettica violenza-justizia, armonia-tracotanza, come già abbiamo visto, rimane e anzi si approfondisce nell'eleatismo e nell'eraclitismo: Socrate ne riceve il testimone: «tutto il suo insegnamento è in questo - scrive Michelstaedter -: 'non fate ciò di cui non avete in voi la ragione; non vi fingete una sufficienza [...] della vostra qualunque fatica per la paura della morte: impossessarsi del bene della propria anima, essere uguali a sé stessi (esser persuasi) è necessario, vivere non è necessario!'» [PR 150]¹⁷³.

Il conoscere socratico, dunque, si pone come autentico tentativo di ristabilire una proporzione, una giustizia, tra sé e il divino, nella corretta prospettiva lontananza-vicinanza del sé e dell'altro da sé. Come sappiamo, il nemico principe dell'insegnamento socratico fu la degenerazione sofistica dell'equilibrio *persuasor*: con Trasimaco, Callicle ed Ippia, in questo senso, si ha una recrudescenza del conflitto secondo una ben chiara teoria della violenza: se la giustizia umana, la politica, è l'unica che conta, qui sulla terra, allora il vero filosofo sarà colui il quale, attraverso il linguaggio, riuscirà a rendere

¹⁷¹ E' lapalissiano il fatto che ci appoggiamo a riferimenti sommari, ampiamente convenuti ed assodati; riferimenti che ci aiutino, semplicemente, ad inquadrare il nostro discorso.

¹⁷² Menzioniamo almeno questa tragedia, non per altro perché era la preferita da Michelstaedter; anche se l'esempio classico in questo caso è l'*Antigone*.

¹⁷³ La valutazione michelstaedteriana ci appare decisamente anticipatrice rispetto a contemporanei "ripensamenti" del nucleo etico-speculativo di Socrate; G. Reale, uno dei più attenti studiosi e dei più ferrati sostenitori di una nuova lettura socratica, ci fornisce un bilancio che, a ben vedere, non si discosta molto da quello del nostro giovane filosofo: secondo lo studioso il messaggio di Socrate, infatti, «[...] si può riassumere nel modo che segue: per poter conoscere adeguatamente noi stessi, dobbiamo *guardare il divino che è in noi*. In altri termini: l'uomo si conosce solo ponendosi faccia a faccia con il divino che è nella sua anima e misurandosi con esso» [Cfr. G. Reale, *Socrate, Alla scoperta della sapienza umana*, BUR 2000, pag. 62].

"manipolabile" ("anfibiologica") quella giustizia, e il vero uomo politico colui il quale la risolverà nella pura forza e nel puro utile¹⁷⁴.

Questo, in grandissime linee, era l'*humus* dal quale sarebbero scaturite le riflessioni di Platone ed Aristotele sulla violenza e sulla giustizia: i due discepoli di Socrate rivivevano, come dire, la condizione sospesa di Elettra, indecisi tra il retaggio persuaso del maestro e la Rettorica che li «spingeva a far ciò»: secondo Michelstaedter, nei due cattivi discepoli di Socrate il polo rettorico ebbe, col tempo, il sopravvento. Ovvero, dopo l'ultimo impeto della Persuasione in Socrate (e nel Platone socratico della giovinezza e nell'Aristotele platonico-socratico della giovinezza), la via trionfante della Rettorica era spianata: «- perciò irresistibile fiorisce la rettorica» [PR 83].

Ora la nostra analisi si fa (relativamente) più approfondita. Tralasciamo per un attimo Platone (ma solo per riprenderlo tra poco), e concentriamo la nostra attenzione proprio sulla fisica di Aristotele, come promesso all'inizio del paragrafo.

In Aristotele, l'*Ananke* greca - quella che presiedeva al destino tragico dell'uomo greco - finalmente si era "fisicizzata", secondo un'intuizione che era stata almeno già del suo maestro¹⁷⁵. A partire dalle considerazioni sulla natura del moto (presupposto di tutta la fisica aristotelica e matrice anche della sua stessa "etica-metafisica di realizzazione" *dynamis-entelechia*), ovvero a partire dalle testimonianze della sua esperienza¹⁷⁶, lo scienziato Aristotele ci consegnò un universo perfetto, finito, unico ed eterno; un universo altresì dinamico, strutturato in ben definiti «luoghi naturali», ipostasi delle tendenze appunto *naturali* (realizzative) dei quattro elementi¹⁷⁷. I luoghi naturali rappresentavano la causa formale e finale degli elementi, e su questa intuizione l'autore della *Fisica* fondò la stessa gerarchia nell'ordine naturale-morale (l'inorganico, il vegetale, l'animale, l'umano) e la stessa *ipotesi* (tale è infatti) - anch'essa naturale, ma soprattutto morale - del *Primo Motore Immobile*. Primo Motore che è sostanza perfetta, "eterea", che dispiega (rende *visibile*) la sua perfezione nella circolarità eterna del suo moto, e verso cui - come l'innamorato verso l'oggetto del suo amore - tende tutta la natura, alla ricerca della sua causa finale definitiva e più completa.

Eppure, c'è un fattore spurio che turba la serenità di questo dinamismo: talora, gli elementi vengono impediti nel raggiungimento del loro luogo naturale, vengono cioè

¹⁷⁴ «Il giusto non consiste in altro se non ciò che giova al più forte. [...] Ogni governo stabilisce sempre le leggi a seconda del proprio interesse [...] e una volta stabilite queste leggi dichiarano che per i sudditi giusto è ciò che loro giova, e chi questo trasgredisce è punito come violatore della giustizia» [è Trasimaco che parla, in Platone, *Repubblica*, I 338c sgg.].

¹⁷⁵ cfr. *Repubblica*, 616b sgg. .

¹⁷⁶ Ancora: l'importanza del *vedere* in Aristotele: noi *vediamo* i corpi di terra tendere verso il basso, il fuoco tendere verso l'alto.

sottoposti a quello che Aristotele chiama «moto violento». Gli accenni a riguardo, presenti nella *Fisica*¹⁷⁸, trovano forma d'assioma nell'opera *Sul cielo*¹⁷⁹:

Tutti i corpi stanno fermi o si muovono secondo natura o per costrizione. Secondo natura, là dove un corpo rimane senza costrizione, ivi anche si porta, e là dove secondo natura si porta, ivi anche secondo natura rimane. Dove invece resta fermo per costrizione, ivi si porta anche per costrizione, e dove per costrizione si porta, ivi anche per costrizione rimane.

Ancora: se un dato movimento è per costrizione, quello contrario è secondo natura. Nel caso dunque che la terra si muovesse per costrizione da un altro punto verso questo centro, si porterebbe invece secondo natura di qui verso là; e se quella che abbiamo detto provenire di là rimane ferma qui senza costrizione, è anche secondo natura che essa si porterà qui. Il Uno solo infatti è il movimento secondo natura.

Ma il discorso, come lo stesso Aristotele ci avverte, non si limita alla considerazione meramente fisica del mondo (altrimenti, non si spiegherebbe neanche il nostro indugiare sulla sua fisica). Lo stesso Stagirita adotta, per analogia, la categoria fisica di moto violento all'interno dell'orizzonte etico. In un passo dell'*Etica Nicomachea*, che non deve in alcun modo essere sottovalutato, egli infatti scrive¹⁸⁰:

[...] nessuna delle virtù etiche nasce in noi per natura: infatti, nulla [20] di ciò che è per natura può assumere abitudini ad essa contrarie: per esempio, la pietra che per natura si porta verso il basso non può abituarsi a portarsi verso l'alto, neppure se si volesse abituarla gettandola in alto infinite volte; né il fuoco può abituarsi a scendere in basso, né alcun'altra delle cose che per natura si comportano in un certo modo potrà essere abituata a comportarsi in modo diverso. Per conseguenza, non è né per natura né contro natura che le virtù nascono in noi, ma ciò avviene [25] perché per natura siamo atti ad accoglierle, e ci perfezioniamo, poi, mediante l'abitudine. Inoltre, di quanto sopravviene in noi per natura, dapprima portiamo in noi la potenza, e poi lo traduciamo in atto [...]

L'essere umano, dunque, per Aristotele riproduce, nel suo microcosmo etico, l'ordine, il cosmo, dell'universo, in un procedimento "per sineddoche" che ritorna anche in Michelstaedter. Ma qual è, allora, il "luogo naturale" dell'uomo?

Volendo utilizzare la parafrasi michelstaedteriana-socratica: la sua umanità, semplicemente: il dispiegare la propria *dynamis* nell'entelechia che lo caratterizza come uomo, che permette l'appropriazione duratura della sua umanità. Il moto violento, al contrario, nell'uomo si manifesta come es-propriaione dell'umanità.

In questa profonda intuizione di Aristotele - intuizione che suona alquanto bislacca sulla bocca del più scientifico e raffinato teorico della schiavitù - si avverte, secondo noi, l'eco lontana, rarefatta, della genuina Persuasione socratica. In Socrate, infatti, il luogo naturale di ogni uomo coincideva proprio con l'uomo, ovvero con la componente divina, anzi

¹⁷⁷ Elementi che lo Stagirita mutuava da Empedocle, interpretandoli però non come corpi, bensì come veri e propri *modi di essere*

¹⁷⁸ Cfr. almeno 254b passim e 215a 1-5.

¹⁷⁹ Cfr. 276a 20-30 passim.

¹⁸⁰ Cfr. *Etica nicomachea*, II, 1, 1103a 15-20-25.

"demoniaca", che ogni uomo vero (ogni *vir*) nascondeva *in interiore*¹⁸¹. Michelstaedter, socratico *coerente*, scrive che per l'uomo la Persuasione è il permanere, il «*possesso presente della sua vita*» ovvero - come afferma in quel densissimo scritto ch'è *Il prediletto punto d'appoggio della dialettica socratica* (appunto!) - il luogo naturale della Persuasione è il «punto» in cui ogni uomo

[...] senta raccolta la [sua] vita, e con maggior forza uniti i frammentari accenti del [suo] dolore, chieda un valore, chieda dove fondar in loco stabile [sua] speme.

Ma questo loco più stabile non v'è, né alcuno può additarlo al suo compagno dicendogli: 'siediti, là sarai felice, libero, potente, là conoscerai il bene' [è questa, secondo Michelstaedter la tracotante pretesa filosofico-politica di Platone; ma cfr. quanto diremo fra poco]. Questo 'loco' è il qualunque punto dove uno è, purché vi permanga. Esso è stabile - poiché il resto fluisce nell'eterna deficienza. [...]

L'unica via di chi permane è la sua forza. La sua forza di non esser schiavo nel futuro, di tener raccolta nel presente la propria vita.

Queste affermazioni di Michelstaedter, a nostro parere, se sganciate dal complesso teorico in cui le stiamo immettendo, potrebbero a buon ragione suonare incomprensibili. Una tautologia, inoltre, le insidia: cosa vuol dire che la vera umanità dell'uomo consiste nel pieno dispiegamento della propria... umanità?

Ad una domanda così scettica, la risposta di Michelstaedter è chiara e precisa: socraticamente, l'autentica umanità del *vir* consiste nel:

[...] guardar in faccia la morte e sopportar *con gli occhi aperti* [significativo corsivo del filosofo] l'oscurità e scender nell'abisso della propria insufficienza: venir a ferri corti colla propria vita [D 84-85].

Utilizzando la lezione esistenzialistica, potremmo dire (cercando di non cadere in forzature) che la Persuasione è sostanzialmente l'accettazione - non rassegnata, ma consapevole e "agonistica" - della propria *finitezza*.

Allora, con Socrate (il suo *conosci te stesso* è un'analoga agnizione di finitezza) e con Michelstaedter siamo giusti nel cuore della dimensione tragica greca¹⁸²: *la Persuasione è la consapevolezza della propria condizione tragica*. Questa consapevolezza, tuttavia, non ci relega ai confini del mondo, non ci costringe all'inazione, non deve indurci a costruire un fantasma di permanenza, mero surrogato del nostro "ontologico *deficere*". L'ineluttabilità della morte, dice Michelstaedter, non deve... mortificarci. Anzi, deve essere un punto di partenza, deve originare una nuova *pietà* tra gli uomini, deve dettare nuovi parametri all'agire etico: se si vedesse nell'altro uomo - sottointendono Socrate e Michelstaedter (e Cristo) - non un estraneo o un *altro* o un "oggetto", bensì un individuo che *condivide con noi un destino tragico*, un individuo che è *consustanziale* a noi, si creerebbe allora un

¹⁸¹ L'adozione "ausiliaria" dell'ironia già denunciava una condizione de-potenziata dell'umanità, non più in grado di raggiungere *in modo autonomo* la piena realizzazione della propria entelechia.

¹⁸² Con Euripide e Aristotele la tragedia invece diviene una "rappresentazione del tragico", con una lucida complessione politica sullo sfondo.

nuovo legame di amore e di rispetto, si potrebbe finalmente giungere alla *agathon philia*, dove l'uomo sarebbe portato *naturalmente* al bene (l'imperativo etico di Socrate), la sua azione sarebbe non un "dare per avere" bensì un donare (l'imperativo iperbolico di Michelstaedter e di Cristo) e l'altro uomo sarebbe finalmente fine e non mezzo del nostro donare (l'imperativo categorico di Kant): il *vir* deve imparare a «rispettar in loro [negli uomini] quello ch'essi stessi in sé non rispettano» [PR 45].

Le parole del filosofo della Persuasione sono bellissime:

[nel rapporto con l'altro, nella fattispecie nel comunicare, l'uomo] deve attribuire all'altro ancora la persona che nega, che soffre, che non ha, ch'egli sente dentro di sé; e questa persona in lui rispettando negare l'apparente valore, e più vicine portare le cose lontane e più lontane cose far viver nel presente. - Poiché *quest'uomo gli* deve essere tutto *il mondo*. - E alla fame del mondo egli deve esser sufficiente, non al gusto di quell'uomo [ib.].

La *Salute* appartiene così, in modo esclusivo, a colui il quale *si pone di fronte al tragico della propria esistenza, lo considera con gli «occhi aperti», lo attraversa, e lo vive «a ferri corti»*:

[Il sano] deve aver il *coraggio di sentirsi ancora solo*, di guardare ancora in faccia il proprio dolore, di sopportarne *tutto* il peso [PR 44]. [Questo coraggio del *vir* è] il *coraggio dell'impossibile* [PR 43].

Il *malato*, di contro, è colui che non vede il tragico, o - peggio - lo camuffa, lo allontana, lo estrania:

L'uomo quando sente l'insufficienza della sua persona e si sente mancare di fronte a ciò che esce dalla sua potenza, si volge a ricercare quelle posizioni dove il senso attuale della sua persona lo aveva altra volta adulato colla voce del piacere: "tu sei", o in quelle che prodighe di piacere agli altri egli conosca. Ma nel punto ch'egli fa questo, già è fuori del giro sano della sua potenza [...] [PR 64].

Questo meccanismo di "occultamento" o di "straniamento" - il che è appunto la Rettorica sociale - trovava proprio in Aristotele il suo «strumento consapevole» [PR 299]: il riferimento ovvio è la *Retorica*¹⁸³. Ma noi notiamo che lo Stagirita, già pochissime righe dopo il passo

¹⁸³ All'analisi della *Retorica* di Aristotele, secondo la parabola degenerativa della Persuasione che ha inizio almeno dal *Fedro* di Platone, Michelstaedter dedica buona parte delle sue *Appendici critiche* [III - IV - V - VI], con dovizia di citazioni e soprattutto con sottigliezza e intelligenza di de-costruzione del testo e del contesto. Preferiamo tuttavia non indugiare nella puntualità di quelle analisi, seppur consapevoli che quelle *Appendici* rappresentano il presupposto necessario per poter leggere in modo corretto la parte più conosciuta de *La Persuasione e la Rettorica* nei suoi punti più nodali e caratterizzanti (ne rappresentano, possiamo dire, l'*antefatto critico*).

Preferiamo non indugiarvi, dicevamo, perché a questo punto nulla di veramente sostanziale apporterebbero alla curvatura ermeneutica del nostro discorso (ma molte delle nostre conclusioni tengono conto, pur se in modo indiretto, anche di quelle analisi). Del resto, la questione è stata già opportunamente sviscerata dalla critica, e ci limiteremo a ripetere il già detto. Accenniamo, così, a passaggi-chiave.

Dunque, da Socrate in poi, «la filosofia, da progetto di denuncia dell'inferiorità dell'individuo rispetto all'ideale della giustizia, si trasforma in un sapere stabile, nell'esposizione di un sistema metafisico da cui poter godere 'dell'altezza raggiunta'» [A. Corbo, *C. Michelstaedter*, cit, pag. 99].

Angelo Piromalli, uno degli studiosi più attenti di Michelstaedter, compendia magistralmente questa "curva degenerativa": «Socrate cercò di superare il peso della dipendenza e almeno denunciò la dipendenza. Platone, invece, creò un macrocosmo e lo riempì di Assoluto, si esaltò di se stesso, credette di avere l'anima, l'incorporeo, la leggerezza: era il vuoto. Aristotele dettò le regole, le categorie della leggerezza e della metafisica, fece commercio di queste regole che si

succitato nell'*Etica Nicomachea*, corregge l'assunto dell'entelechia umana in direzione decisamente eteronoma. L'uomo viene inteso non già nella sua individualità persuasa, ma si traveste da buon cittadino. Il vero uomo è il vero cittadino, e il vero cittadino è colui il quale si adegua alla legge, la fa diventare il proprio *habitus*:

[...] compiendo azioni giuste diventiamo giusti, azioni temperate temperanti, azioni coraggiose coraggiosi. Ne è conferma ciò che accade nelle città: i legislatori, infatti, rendono buoni i cittadini creando in loro determinate abitudini, e questo è il disegno di ogni [5] legislatore, e coloro che non lo effettuano adeguatamente sono dei falliti; in questo differisce una costituzione buona da una cattiva¹⁸⁴.

La giustizia, ovvero la "giustezza" che pertiene ad ogni uomo, viene sancita da Aristotele come rispetto della legge. Questa posizione amplificava una conclusione che risaliva già a Platone, al Platone della *Repubblica* (e poi, ancor più, delle *Leggi*).

Anche qui, non è il caso d'approfondire l'analisi di quest'opera tentacolare: ci basta, nell'economia del nostro discorso, ricordare l'assodato concetto di *giustizia* platonica.

L'affermazione paradossale di Socrate (tacciata come *intellettualismo*) - secondo la quale l'uomo che conosce il bene non può agire se non avendo il bene come mezzo e come fine dell'azione - si mutua nell'asserzione platonica, secondo la quale *solo l'uomo che conosce la giustizia può operare secondo giustizia*. Per Platone, questa giustizia non ha un contenuto materiale ma è il presupposto formale di un razionale rapporto tra gli uomini, rapporto che riproduce - nel macrocosmo sociale - un'armonia già collaudata nel

vennero col tempo trasmutando in tutte le guise, in teorie, sistemi, elaborazioni ecc... Con tali elaborazioni la retorica era costituita e non avrebbe mai più abbandonato gli uomini [...].» [A. Piromalli, in *Sotto il segno di Michelstaedter*, ed Periferia, Cosenza, 1994, pag. 22; ci appoggiamo all'analisi e alle parole di Piromalli anche per quanto stiamo per dire]. La retorica di Aristotele rappresenta, così, l'apice estremo della degenerazione cui Platone conduce l'originaria, autentica, dialettica socratica. Socrate si chiedeva, ad esempio, se la giustizia fosse un bene, Platone che cosa fosse la giustizia. Entrambi (dunque, tutto sommato, anche Platone) conservano una relazione col «valore individuale» dell'oggetto. L'approccio di Aristotele diviene invece «una raccolta di fenomeni», «delle questioni particolari giudiziarie o politiche e la ricerca dei trucchi rettorici» conduce Aristotele a perdere di vista il vero ed a «teorizzare sui discorsi che dimostrano» in modo che «lo scopo e la potenza di chi analizza e teorizza i discorsi è sovrapposta allo scopo e la potenza dell'oratore». «Questo - scrive ancora Michelstaedter - è l'errore di ogni metodistica, che caratterizza tutta la filosofia aristotelica, o meglio ogni forma aristotelica della filosofia sotto qualunque nome, in qualsiasi tempo o paese, ed è di fronte alla Persuasione la Rettorica» [per le citazioni virgolettate di questo periodo cfr. *Appendici critiche*, PR 151-263-278-282].

Di conseguenza, arguisce Michelstaedter, la Rettorica non è per Aristotele - proprio in quanto «metodica», «metodologismo classificatorio» - solo una *téchne* specifica, ma una sorta di criterio che informa tutte le scienze e tutta la conoscenza. Potremmo azzardare che essa, come la virtù, diviene un *habitus*.

----- La valenza politica della retorica aristotelica viene evidenziata molto bene da Roland Barthes: il quale - in un volumetto esemplare sulla *Retorica antica* (trad. it. Bompiani, 1998) - trova molto «allettante mettere in rapporto questa retorica di massa [quella appunto aristotelica, di massa poiché verte su un "verisimile" che nient'altro è, secondo lo studioso, se non «quel che il pubblico crede possibile»] con la politica di Aristotele; era, com'è noto, una politica del giusto mezzo, favorevole ad una democrazia equilibrata, incentrata sulle classi medie e incaricata di ridurre gli antagonismi tra i ricchi ed i poveri, tra la maggioranza e la minoranza; donde *una retorica del buon senso, volontariamente sottomessa alla 'psicologia' del pubblico* [pagg. 21-22; corsivo nostro]. -----

Tutto questo non è in contraddizione con quanto abbiamo affermato nel corso del nostro lavoro: è vero, la "costituzione della Rettorica" - almeno nella sua accezione comune e quotidiana - ha un inizio storico, e ha un autore storico; eppure Aristotele non ha "inventato" la Rettorica; le ha dato soltanto una patente di *legittimità*, se vogliamo dirla così, *ontologica* e (soprattutto) *pratica*.

¹⁸⁴ Etica Nicomachea 1103b 1-5 passim.

microcosmo umano: come nell'anima la condizione ottima è quella d'un equilibrio tra la parte appetitiva (*epithymetikon*), irascibile (*thymoeidés*) e razionale (*loghistikon*), nello Stato ideale (lo Stato giusto) - laddove i tre aspetti dell'anima si incarnano nelle tre classi sociali dei "produttori", dei "guardiani" e dei "governanti-filosofi" - il singolo svolge la sua funzione nell'armonia del tutto, "temperando" il proprio egoismo privato. La virtù civile per eccellenza sarà proprio la *sophrosyne*, ovvero quella saggezza che permette di stare "entro i limiti", cioè di lasciarsi guidare *docilmente* dai sapienti¹⁸⁵.

Lo Stato - nato dalla necessità che gli uomini hanno di soddisfare i propri bisogni vitali - diviene insomma la condizione (insieme etica e logica) dell'individuo, «secondo una relazione di reciprocità in cui individuo e Stato, virtù e legge, anima e classi sociali vengono a coincidere» [Francesco Adorno].

Per quanto Platone allegorizzi il destino di appartenenza dell'individuo ad una determinata "classe sociale" attraverso il famoso mito di Er - secondo il quale quel destino è in effetti frutto di una scelta libera e responsabile dell'anima prima dell'incarnazione¹⁸⁶; per quanto - almeno nei presupposti e negli intenti - la superiorità di una classe rispetto alle altre non significhi supremazia ed oppressione, ma risponde semplicemente alle esigenze di una suddivisione di compiti e di funzioni necessaria in ogni vita organizzata (nella quale gl'interessi dell'*individuo* debbono essere subordinati ai superiori interessi della *collettività*); nonostante tutto ciò, Platone - in apparente contraddizione, ma in effetti seguendo un'estrema logica di coerenza - struttura la sua utopia politica secondo le linee di un rigoroso, oculato, analitico progetto educativo¹⁸⁷.

Dalla moltiplicazione dei bisogni nasce dunque la differenziazione dei ruoli, secondo le attitudini di ciascuno: l'educazione confermerà (nel senso del *confirmare* latino) quell'attitudine.

Ma Michelstaedter, come suo solito, adotta il suo drastico smascheramento e individua proprio nella formazione dello Stato platonico il paradigma ontogenetico di qualsivoglia sistema sociale rettorico:

[...] accettato come base della città della giustizia il fatto della convenzione dei violenti che è a base d'ogni città - [è nostro compito] fingere nuovamente con presunzione di giustizia tutte le forme della vita che gli uomini chiedono a chi voglia far loro da maestro.

Accettata come vita libera quella che è fatta dei bisogni elementari, fondiamo nella città la libertà d'esser schiavi; accettato come giusto il principio della violenza che afferma la necessità del continuare, è giusta a ogni bisogno la sua affermazione. E se troviamo [un qualche espediente] perché ogni bisogno giunga alla sua

¹⁸⁵ Cfr. il II libro della *Repubblica* e anche 441c-445e (IV libro), dove la questione viene ricapitolata in modo sintetico e definitivo; sono questi, più o meno, anche i passaggi del testo (e altri affini nella sostanza) che tiene docchio Michelstaedter nella sua analisi davvero spietata dello Stato platonico, cui dedica l'intera, complessa, splendida Appendice II, quasi un'opera a sé stante.

¹⁸⁶ cfr. id. libro X 614a ss. . La divinità è fuori causa: *Aitia eloménu, theos anaitios*.

¹⁸⁷ cfr. id. libro III 386a - 417b; IV 419a - 427b

giusta affermazione senza scapito della giusta affermazione degli altrui bisogni, abbiamo fondato la città giusta.

Che gli uomini siano ognuno schiavo della propria miseria e per questa sottomesso ai modi a lui oscuri della comune convenienza, ognuno inteso al proprio utile e per sua natura nemico e ingiusto a ogni utile altrui, ognuno nell'oscurità del suo travaglio ignaro di tutto nella vita fuorché del suo bisogno, non importa; egli sarà saggio e giusto e libero, avrà la persona della libertà, della giustizia, della saggezza, poiché egli sarà detto secondo la città libera e giusta e saggia. -

La città isola le singole necessità [...] e così costituisce la produzione della vita elementare: l'agricoltura, le arti, i mestieri, il trasporto; costituisce gli organi dello scambio: il piccolo e grande commercio; costituisce tutte le altre forme della vita; costituisce la necessità della guerra; e del difender la giustizia di quelle necessità con la violenza finge persona sufficiente ai φυλακες [sono appunto i "guardiani" platonici]; dell'affermare, sorvegliare, correggere la giusta affermazione di quelle necessità finge persona sufficiente ai capi dello stato [PR 147]¹⁸⁸.

Se l'educazione di Socrate era dunque «reatrice di uomini» [PR 150], il suo discepolo infedele si mostra piuttosto attento a *formare cittadini*:

[...] Platone non ha da fare uomini, egli ha da fare agricoltori, calzolari, fabbri, mercanti, banchieri, guerrieri, politici, che compiano ognuno la sua funzione necessaria ai singoli bisogni della città, perché questa pur si continui. Platone ha bisogno che ognuno s'adatti alla sufficienza di quell'astrazione di vita che egli a ognuno ha macchinato [PR 151].

La "giustizia" platonica si rivela, dunque, per quella che è:

"Ma intanto la città è costituita, e colla città sono costituite la giustizia, la saggezza, il coraggio, la padronanza di sé. La città è saggia per la saggezza dei suoi moderatori. La città è coraggiosa pel coraggio dei suoi φυλακες. E i φυλακες sono coraggiosi se vestono la persona della legge così che, la salvezza di quella come la loro essendo, da nessuna cosa possano esser tratti che non la difendano fino alla morte. - [...]

E se ognuno di loro si sappia costringere a quel determinato ufficio e all'obbedienza alle leggi costituite, ognuno sarà *padrone (!) di sé stesso*, e la città anch'essa sarà padrona di sé, in cui l'idea del bene, per consiglio dei saggi moderatori e per virtù dei difensori e per l'ossequio del popolo, si imporrà alle necessità della vita così ch'esse abbiano armoniosamente a cospirare alla continuazione del tutto [PR 156-157; corsivi ed esclamativi di Michelstaedter].

Nel far ciò, completa Michelstaedter, Platone - diversamente da quanto ci tramandi la storiografia filosofica e da quanto Platone stesso affermi - non si discosta molto dall'orizzonte di dominio e di violenza perpetrato dai sofisti, anzi: «Altro che i sofisti! Se i sofisti erano ladruncoli, ma Platone - *absit iniuria verbo* - è il ladro in guanti gialli, che ha il suo sistema per rubare non più, come quelli facevano, questo o quello a caso, dicendo a ognuno: 'io sono un ladro'; ma con metodo e seriamente, per poter rubare tutto, e dicendo agli uomini: 'io son quello che ti salva per sempre dai ladri'. Infatti è il modo più sicuro. Infatti, legittimando i compromessi dell'umana debolezza, egli toglie [...] all'uomo ogni possibilità di sentirsi in quella insufficiente, ogni bisogno d'affrancarsi da quella -» [PR 190; corsivi di Michelstaedter].

¹⁸⁸ Il periodo è preso dalla sezione II (Il Macrocosmo) della II *Appendice critica*, dedicata nello specifico a Platone, in qualità di «note alla triste storia» dell'aerostato; come appare chiaro, ci stiamo appoggiando alle polemiche citazioni di Michelstaedter (sottintendendole), tratte appunto dalla *Repubblica*, per puntellare anche il nostro discorso.

Queste parole, che si impongono per lucidità e forza al lettore, bastano a se stesse¹⁸⁹. Rimane solo da rilevare che la ri-proposizione di una simile istanza totalitaria di dominio e di violenza (stavolta sublimata nella rete necessaria e compiacente - «callopismatica» dice

¹⁸⁹ In effetti, La critica di Michelstaedter può, *ad orecchio*, richiamare Popper. Il primo volume del capolavoro di quest'ultimo, *La società aperta e i suoi nemici* [che noi leggiamo nella traduzione proposta dall'ed. Armando, 1973], infatti, è in pratica interamente dedicato a una critica acerrima contro il platonismo politico (il titolo la dice lunga: *Platone totalitario*).

Volendo davvero ridurre all'osso l'argomentazione popperiana, possiamo dire che tutto il pensiero politico di Platone, secondo il filosofo austriaco, può essere ricondotto a un progetto totalitario di restaurazione della società chiusa (ovvero, della società tribale, che interpreta se stessa come naturale, sacra e immutabile, ed è collettivista, gerarchica, organica, fondata sulle relazioni faccia a faccia). A questo scopo, Platone si varrebbe di strumenti euristici, concettuali e politici, che s'innestano l'uno con l'altro e che riassumiamo così: *essenzialismo metodologico* (la teoria delle idee); *collettivismo* (come visto, gli individui hanno valore solo come parti della totalità più ampia ch'è lo stato); *teoria organica o biologica dello stato* (cfr. quanto detto sopra); *tecnocrazia* (il governo va affidato ai competenti); "*storicismo*" (sotto questo termine Popper accomuna tutte le dottrine che s'illudono di enunciare le leggi dello sviluppo storico nel suo insieme).

[Com'è noto, a Platone Popper contrappone la propria prospettiva - che definisce "umanitaria" - di "società aperta", modellata/articolata secondo i criteri degli Stati di diritto e delle democrazie dei paesi occidentali, le cui istituzioni sarebbero (preferiamo utilizzare il condizionale) modificabili/riformabili secondo il metodo della libera discussione].

Ma più che alle risapute affermazioni di Popper, siamo interessati ad una pagina, lasciata nella forma di intuizione, di Althusser; pagina evidentemente meno conosciuta, ma che si avvicina più di Popper al discorso di Michelstaedter. Althusser inserisce quest'appunto su Platone in un discorso generale sull'ideologia e ovviamente legge la *Repubblica* (e ne smonta il progetto educativo) alla luce del "sapere scientifico liberatore" - ovvero "rivoluzionario" - marxista-leninista, com'egli stesso confessa. E questo segna la sua profonda differenza col Goriziano. Eppure, quanto scrive Althusser converge in modo indiscutibile e impressionante con le valutazioni di Michelstaedter (anche se, come detto, l'accostamento è soltanto "topico"): entrambi individuano nell'educazione il nocciolo/presupposto rettorico della struttura statale. Scrive il filosofo francese, col suo caratteristico stile senza reticenze:

«Questo [ovvero che «gli individui concreti 'agiscono', e che è l'ideologia che li 'fa agire'»], Platone lo sapeva già. Egli aveva previsto che occorrevo dei poliziotti (i 'Guardiani') per sorvegliare e reprimere gli schiavi e gli 'artigiani'. Ma sapeva che non si può mai mettere un 'poliziotto' nella testa di ogni schiavo o artigiano, e nemmeno mettere un poliziotto personale al culo di ogni individuo (altrimenti occorrerebbe anche un secondo poliziotto per sorvegliare il primo e così di seguito... e alla fine non ci sarebbero altri che poliziotti nella società, senza nessun produttore, e di che cosa vivrebbero allora gli stessi poliziotti?). Platone sapeva che occorreva insegnare al 'popolo', sin dall'infanzia, le 'belle menzogne' che lo 'fanno agire' da solo, e insegnare al 'popolo' queste Belle Menzogne in maniera che esso ci creda, al fine di 'agire'. [l'insistere di Althusser sulle 'belle menzogne' ordite dall'educazione platonica è il punto di maggiore convergenza con le riflessioni del Goriziano, ma cfr. la citazione in seguito].

Platone non era certo un 'rivoluzionario', benché intellettuale... egli era un sacrosanto reazionario. Ma aveva abbastanza esperienza politica per non raccontare storie e credere che, in una società di classe, la semplice repressione può assicurare da sola la riproduzione dei rapporti di produzione. Egli sapeva già (senza averne il concetto) che sono le Belle Menzogne, cioè l'ideologia, che assicura per eccellenza la riproduzione dei rapporti di produzione. I nostri moderni 'dirigenti' 'anarchici rivoluzionari' non lo sanno. Essi farebbero bene a leggere Platone, senza lasciarsi intimidire dall' 'autorità del sapere' che vi troveranno, poiché, benché puramente ideologici, possono trovarvi, diciamo, 'insegnamenti' di base sul funzionamento di una società di classe» [L. Althusser, *Lo stato e i suoi apparati*, trad. it. Editori Riuniti, 1997, pag. 182].

Michelstaedter, più di mezzo secolo prima, aveva scritto (e si tenga presente quanto or ora citeremo, dato che proprio qui si trova il *perno dell'argomentazione critica-filosofica* del Goriziano, non solo in riferimento a Platone, bensì a tutto l'apparato rettorico):

«[Nello Stato platonico] la violenza cacciata per la porta è già rientrata per ogni fessura [...], infatti] perché ogni singolo a uno di questi scopi [scil. gli scopi sufficienti alla vita, astrazioni dei bisogni materiali] di indirizzar la sua vita e pei begli occhi della felicità e della giustizia astratta accetti di tenervela sempre diritta - *bisogna che ognuno al suo posto sia colla violenza ammaestrato*» [corsivo nostro].

Michelstaedter - dello *Spirito*) il Goriziano la riscontrò, a distanza di millenni, nella *Filosofia dello Spirito* di Hegel¹⁹⁰ [PR 92-93].

L'*ou-topia* platonica, trovava purtroppo - attraverso Hegel - la sua reificazione concreta e storica nel codice morale-penale austriaco [cfr. soprattutto PR 99-101].

Col filosofo tedesco l'umanità realizzata (ovvero, l'umanità politica) consisteva - proprio come insegnava Platone - nella spontanea consonanza fra quel che vuole l'individuo e quel ch'è richiesto dalla famiglia, dalla società civile e dallo stato. Per Hegel, questo è lo stato normale - fisiologico - della vita pratica, che può riscontrarsi nei periodi di equilibrio e di "sanità" dei popoli (Hegel credeva d'individuare, realizzato in tutta la sua pienezza e fulgore, nella grecità classica: basterebbe, in questo senso, analizzare il diverso rapporto del Tedesco e del Goriziano proprio nei confronti della grecità per scorgere l'enorme divario che li allontana).

Il «momento etico», nella dialettica dello *Spirito Oggettivo*, supera l'astrattismo morale, che si arrovellava nell'antagonismo fra intenzione individuale e legge. Lo spirito oggettivo - in cui

¹⁹⁰ In particolare, aggiungiamo noi, nei *Lineamenti di filosofia del diritto*. In effetti, Michelstaedter trae le sue citazioni dalla *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, dalle pagine in cui Hegel parla dello Spirito Oggettivo, il momento della realizzazione della volontà dello spirito libero, nella fattispecie il momento del concreto attuarsi della storicità sociale attraverso la famiglia, la società civile e lo stato. Come si sa, Hegel approfondì e delucidò tali presupposti nei *Lineamenti*; riteniamo allora opportuno richiamarne almeno alcuni paragrafi (tra l'altro famosi) per integrare le polemiche citazioni michelstaedteriane con i luoghi dove più evidente si mostra la cosiddetta "statolatria" del filosofo di Stoccarda:

§ 257. Lo stato è la realtà dell'idea etica, - lo spirito etico, inteso come la volontà sostanziale, *manifesta*, evidente a se stessa, che pensa e sa sé e porta a compimento ciò che sa e in quanto lo sa. Nel *costume* lo stato ha la sua esistenza immediata, e nell'*autocoscienza* dell'individuo, nel sapere e nell'attività del medesimo, la sua esistenza mediata, casi come l'autocoscienza attraverso la disposizione d'animo ha nello stato, come in sua essenza, in fine e prodotto della sua attività, la sua *libertà sostanziale*. [...]

§ 258. Lo stato inteso come la realtà della *volontà sostanziale*, realtà ch'esso ha nell'*autocoscienza* particolare innalzata alla sua universalità, è il *razionale* in sé e per sé. Questa unità sostanziale è assoluto immobile fine in se stesso, nel quale la libertà perviene al suo supremo diritto, così come questo scopo finale ha il supremo diritto di fronte agli individui, il cui *supremo dovere* è d'esser membri dello stato. [...]

§ 260. Lo stato è la realtà della libertà concreta; ma la *libertà concreta* consiste nel fatto che l'individualità personale e i di lei particolari interessi tanto hanno il loro completo *sviluppo* e il *riconoscimento del loro diritto* per sé (nel sistema della famiglia e della società civile), quanto che essi, o *trapassano* per se stessi nell'interesse dell'universale, o con sapere e volontà riconoscono il medesimo e anzi come loro proprio *spirito sostanziale* e sono *attivi* per il medesimo come per loro *scopo finale*, così che né l'universale valga e venga portato a compimento senza il particolare interesse, sapere e volere, né gli individui vivano come persone private meramente per l'ultimo, e non in pari tempo vogliano nell'universale e per l'universale e abbiano un'attività cosciente di questo fine. Il principio degli stati moderni ha questa enorme forza e profondità, di lasciare il principio della soggettività compiersi fino all'*estremo autonomo* della particolarità personale, e in pari tempo di *ricondere* esso nell'*unità sostanziale* e così di mantener questa in esso medesimo.

§ 261. Di fronte alle sfere del diritto privato e del benessere privato, della famiglia e della società civile, lo stato è da un lato una necessità *esteriore* e la loro superiore potenza, alla cui natura le loro leggi, così come i loro interessi sono subordinati e da cui sono dipendenti; ma dall'altro lato esso è il loro fine *immanente* ed ha la sua forza nell'unità del suo universale fine ultimo e del particolare interesse degli individui, nel fatto ch'essi in tanto hanno *doveri* di fronte ad esso, in quanto hanno in pari tempo diritti [...]

§ 265. Queste istituzioni costituiscono la *costituzione*, cioè la razionalità sviluppata e realizzata, nell'*ambito del particolare*, e sono perciò la base stabile dello stato, casi come della fiducia e della disposizione d'animo degli individui per il medesimo, e i pilastri della libertà pubblica, poiché in esse la libertà particolare è realizzata e razionale, quindi in esse stesse sussiste *in sé* l'unione della libertà e della necessità.

[Siamo nella parte terza - L'eticità; Terza sezione - Lo stato; le citazioni sono desunte dalla trad. it. dei *Lineamenti* per i tipi della Laterza, 2000, a cura di G. Marini, e corrispondono, rispettivamente, alle pagg. 195, 201 e 204; i corsivi sono di Hegel].

finalità individuale e finalità collettiva coincidono - si realizza pienamente nello Stato, «la sostanza etica consapevole di sé». La sua essenza è costituita da quello stesso amore che sta a fondamento della famiglia, innalzato però a «universalità saputa», a consapevolezza cioè del proprio valore universale. In questo senso, lo Stato non conosce altri poteri al di sopra di sé.

Ovvero, tradotto il tutto in termini michelstaedteriani, i rapporti sufficienti che l'uomo intrattiene con la propria vita) e con le altrui vite assurgono all'ordito - ovvero si camuffano - di rapporti razionali e dunque razionalmente necessari, e la Rettorica sociale (statale) prende vita, e acquista diritto e giustificazione del proprio esistere, nella forma pudica e "benevola" dell'Astuzia della Ragione [*List der Vernunft*], la parca che tesse nel segreto le ragioni e le finalità degli uomini.

4. La Rettorica come tecnica della violenza e violenza della tecnica.

Non c'è maggior potenza di quella che si fa una forza della propria debolezza.

Carlo Michelstaedter

La Rettorica, dunque, è es-propria: in ciò consiste la sua violenza. L'unico modo per sconfiggere la Rettorica sarebbe - afferma Michelstaedter, nelle ultime, sconcertanti pagine della sua tesi - scongiurare appunto ogni educazione: questa, in sintesi, la pretesa davvero rivoluzionaria (e quanto veramente rivoluzionaria rispetto a tante altre sedicenti tali) del Goriziano: «togliere la violenza dalle radici» è il suo motto, nella forma del *conosci te stesso*:

Reagisci al bisogno d'affermare l'individualità illusoria, abbi l'onestà di negare la tua stessa violenza, il coraggio di vivere tutto il dolore della tua insufficienza in ogni punto [PR 45-46].

Utopia, è vero. Perché la Rettorica *si impone*, è onnipresente, è tutto ciò che accade: e lo è in modo irrimediabile. Perché, oltre che una sua forza, ha una sua intelligenza (conosce paure e debolezze degli uomini, degli esseri, e le sfrutta), una sua estrema capacità di adattamento. La sua storia universale è anzi la storia del suo adattamento: il dispositivo rettorico - quasi entità a sé stante, quasi entità *pensante* - ha inteso la grande forza del "segreto", la strategia vincente della "dissimulazione": ha inteso che «sarebbe povero nelle sue risorse, economo nei suoi procedimenti, monotono nelle tattiche che usa, incapace d'invenzione ed in un certo senso condannato a ripetersi sempre» * ¹⁹¹: **avendo nient'altro** «che la potenza del 'no'», **del divieto, dell'ingiunzione, della coartazione, esso** «sarebbe essenzialmente anti-energia» *: «tutti i modi di dominio, di sottomissione, di assoggettamento si ridurrebbero in fin dei conti all'effetto di obbedienza» *.

«C'è una ragione generale e tattica che sembra autoevidente: il potere [nella nostra prospettiva: il dispositivo rettorico, ma nel taglio ermeneutico che stiamo dando è lo stesso] è tollerabile a condizione di dissimulare una parte importante di sé. La sua riuscita è proporzionale alla quantità di meccanismi che riesce a nascondere. Il potere sarebbe accettato se fosse interamente cinico? Il segreto non è per lui un abuso; è indispensabile al suo funzionamento» *.

Il sistema della violenza, alle proprie manifestazioni esterne, ai risultati di azioni cogenti di istituzioni deputate al "sorvegliare e punire" (che tuttavia sopravvivono, propaganda della ventilata sicurezza), al suo porsi come "stato di diritto", preferisce le forme dell'interiorità (le forme della morale farisaica che si oggettivano, nei codicilli del diritto morale-penale), preferisce assumere le ammalianti sembianze di giustizia sociale e di razionalità sociale: si è fatto carne e sangue forgiando i tipi del "soggetto" in filosofia, dello "scienziato" nella conoscenza e in ultimo - figura in cui le prime due si compendiano - del "cittadino

¹⁹¹ Cfr. la nostra nota 167.

modello" nella società cosiddetta civile, come denuncia il Goriziano, in pagine davvero forti e risentite.

Sono queste le forme, insomma, in cui - secondo Michelstaedter - la violenza rettorica si è *sublimata* (nel senso davvero freudiano del termine), sono questi i meccanismi attraverso i quali l'ideologia si è fatta idealità, e il Leviatano si è fatto società ideale e addirittura vagheggiata. Ironia del dispositivo rettorico: «ci fa credere che ne va della nostra liberazione»*.

Ma seguiamo più da vicino il dettato del nostro giovane filosofo, riprendendo opportunamente la dimostrazione del "teorema-Michelstaedter" là dove l'abbiamo interrotta nel paragrafo precedente, amplificandola qui proprio al contesto sociale¹⁹².

Abbiamo lasciato l'uomo nella *condizione sospesa* tra l'illusione della permanenza e la consapevolezza, che nella trama dell'illusione s'insinua, della effettiva condizione tragica della propria esistenza: l'uomo «sente d'esser già morto da tempo e pur vive e teme di morire» [24]: perché «chi teme la morte è già morto» [33]. A questa condizione insostenibile, il dio luciferino della φιλοψυχία trova - o pretende di trovare - un più collaudato ed efficace «schermo [o empiastro] al dolore» [34 e 58]: il dispositivo sociale, appunto.

L'uomo chiede «ad altri appoggio alla sua vita» [34], «dà e chiede, entra nel giro delle relazioni» [43]. Se prima il compromesso della consistenza si consumava, come dire, nella percezione "onanista" del proprio corpo, ora gli uomini - con maggior insistenza - «chiedono di esser per qualcuno e per qualcosa *persona sufficiente* con la loro qualunque attività, perché la relazione si possa ripetere nel futuro; perché il correlato sia per loro sicuro nel futuro» [53]: «egli [l'uomo] si vuol 'costruire una persona' con l'affermazione della persona assoluta che egli non ha: è *l'inadeguata affermazione d'individualità: la rettorica*» [57].

Ma nel volgersi «a ricercare quelle posizioni dove il senso attuale della sua persona lo aveva altra volta adulato colla voce del piacere: 'tu sei' [ovvero, appunto, nella rettorica sociale], [...], egli] *già è fuori del giro sano della sua potenza*» [64], in modo definitivo e irrimediabile. Insomma, gli uomini decidono di «adattarsi ragionevolmente» [89] l'uno all'altro: cosa davvero singolare, ammette Michelstaedter, la contraddizione che si viene a creare: nella società «tutti hanno ragione» quando invece «nessuno ha la ragione» [39, ma anche 54] della propria esistenza. Difatti, e qui le parole del nostro filosofo sono chiarissime, nello stipulare la «cambiale della società» [102] gli uomini si comportano «non però, come ci aspetteremmo, vittime della loro debolezza - in balia del caso, ma 'sufficienti' e sicuri come divinità» [95]. E' dunque il punto più alto dell'illusione del dio del piacere, il punto in cui la sua "arte tessile" assurge a livelli di "regale" maestria¹⁹³.

¹⁹² Cfr. nota 161.

¹⁹³ Le nostre espressioni vengono ispirate da un passo del *Politico* di Platone, che ci restituisce la valenza della sua rettorica politica in forma pressoché conclusiva. La nostra citazione, dunque, si allinea a quelle (davvero numerose) di Michelstadter, e intende compendiarle, condividendone il contesto polemico:

Nella stipulazione del "contratto sociale" gli uomini «si son fatti una forza della loro debolezza, poiché in questa comune debolezza speculando hanno creato una sicurezza fatta di reciproca convenzione» [95, ma anche D 66]: essi, cioè, hanno trovato definitivamente «il modo di poter continuare con sicurezza ad aver fame in tutto il futuro» [94]. Così, da una parte, la società «largisce loro *sine cura* tutto quanto gli è necessario» [adattato da 96]; dall'altra, essi fingono di ignorare che «la loro degenerazione è detta educazione civile, la loro fame è attività di progresso, la loro paura è la morale, la loro violenza, il loro odio egoistico - la spada della giustizia» [95].

Questo perché, in effetti, la sicurezza - per quanto graditi siano i suoi servigi e privilegi - si paga comunque con un grandissimo scotto: essa «è facile ma è tanto più dura: la società ha modi ben determinati, essa lega, limita, minaccia: la sua forza diffusa è concreta in quel capolavoro di persuasione che è il codice penale. La cura di questa *sicurezza* asservisce l'uomo in ogni atto» [100-101].

E dunque, l'uomo da un lato si trova costretto ad accettare la propria «libertà d'esser schiavo» («cercando la sicurezza nell'adattamento a un codice di diritti e doveri») [94], e così pratica violenza contro se stesso; dall'altro, «impone al resto della materia [alle cose] la stessa forma» [96] che a lui risulta utile («violenza sulla natura: lavoro» [97]) e, cosa ancor più grave, «subordina il suo simile alla propria sicurezza» [97] («violenza verso l'uomo: proprietà» [97]).

Questo meccanismo, leggermente complicato nell'esposizione ma semplice nel suo funzionamento, ha la forza di un potentissimo abbrivo: date queste premesse, la Rettorica ha facile gioco nel «coinvolgere» («come la corrente d'un fiume ingrossato») [59] tutta la congerie umana e tutti gli aspetti dell'esistenza del singolo individuo, riuscendo a contaminare ogni sana e onesta persuasione in "disonestà". Il procedimento si reduplica e si estende, possiamo dire, per inerzia di moto e per sineddoche di comportamento (la Rettorica, come la Fama virgiliana, *eundo crescit*), seguendo una parabola che Michelstaedter spiega e sintetizza, mirabilmente, nel suo *Dialogo*:

[...] 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 rettorica dei piaceri; dalla diritta attività d'un uomo che ha una sua missione da compiere, l'ambizione della potenza - e la rettorica dell'autorità; dall'opera d'un uomo che aveva qualche cosa da dire - la posa dei creatori e la rettorica artistica; dalle parole degli uomini che mostrarono agli altri la retta via - la presunzione dei pensatori - e la rettorica filosofica con la sua sorella minore: la rettorica scientifica [D 64].

La prima cambiale per l'uomo è il suo corpo, poi viene la camicia con la quale è nato - e la camicia è contestata di posizione, diritti acquisiti, affetti acquisiti come i diritti, non solo, ma anche di ciò che il socialmente povero

«Ecco tutta la funzione regale di tessitura: non lasciare mai che entri in azione una separazione fra il carattere temperato e il carattere energico, che devono invece essere orditi insieme, in una comunità di intenti e di opinioni, in una condivisione di onori e di gloria, e in una sorta di giuramento comune, per farne un tessuto armonioso e, come si dice, ben serrato, e affidare a questi due elementi le magistrature della città [...]. Ecco pronta la buona stoffa prodotta dall'ordito dell'azione politica, allorché, partendo dai caratteri umani di energia e di temperanza, la scienza regale assembla e unisce le loro due vie per mezzo della concordia e dell'amicizia, e realizzando così il più magnifico e il più eccellente di tutti i tessuti, vi avvolge, in ciascuna città, tutto il popolo, schiavi e uomini liberi, serrandoli insieme nella sua trama e assicurando alla città, senza pericolo di insuccesso, tutta la prosperità di cui può godere quando è ben governata» (*Politico*, 310e - 311c).

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 [D 67-68].

Questa sicurezza dissimula e copre con un velo di «*prudente ipocrisia*» [D 68] una reale situazione di conflitto, quella sociale, dove in realtà l'*homo* è *homini lupus*, dato che «invidia ambiziosa, prepotenza e timor degli uomini» («le virtù consacrate» della retorica sociale) [D 68] la fanno da padrona. Tuttavia, come nella singola individualità la voce del dolore si fenomenologizza nelle nevrosi quotidiane o esplode nelle situazioni-limite della perplessità esistenziale, nel contesto sociale essa prende fiato attraverso la *rabbia* dei popoli: «la *rabbia* è il Leitmotiv della vita sociale», il «cigolio continuo della macchina sociale»; attraverso di essi, gli uomini sfogano la loro «impazienza e l'insopportabile senso della dipendenza» [D 69, ma anche PR 120-121].

Ma quali sono gli strumenti attraverso i quali la Rettorica assicura la «sicurezza fatta di reciproca convenzione», ovvero, quali sono le reificazioni del *lavorio* di (falsa) persuasione ch'è proprio della Rettorica?

Possiamo utilmente schematizzare le indicazioni del Goriziano (del resto, ne abbiamo parlato a sufficienza nel paragrafo su Parmenide):

a) il denaro, «concentrato di lavoro»¹⁹⁴, destinato a diventare «del tutto nominale, un'*astrazione*, quando le ruote saranno così ben congegnate che ognuna entrerà nei denti dell'altra senza bisogno di trasmissione» [118]¹⁹⁵;

¹⁹⁴ In questa definizione del denaro si può scorgere, netta, l'influenza della lettura di testi di Marx, a Michelstaedter non alieni. Un importante appunto autografo, riportato dal Cerruti [cfr. in appendice alla sua monografia cit. alle pagg. 167-168], mostra ad esempio che Michelstaedter lesse, annotò e schematizzò, in brevi linee e concetti-chiave, *Il capitale*. Questo non deve far pensare, secondo noi, a velleità rivoluzionarie-proletarie (nel senso marxiano del termine) nel nostro giovane filosofo - che comunque pur scrisse, in gioventù, un *Discorso al popolo* -; o addirittura ad un inserimento della sua Persuasione "contestatrice" all'interno di una temperie marxista, come da alcuni pur è stato tentato. In realtà, Michelstaedter ci si mostra lontano da ogni *engagement* politico, e questa sua posizione la valutiamo più che come sintomo di un' "ignoranza" o indifferenza politica, come conseguenza di una ben ponderata presa di posizione. Evidentemente, il gioco politico (nella fattispecie, quello dei partiti) dovette apparire al Goriziano come una delle forme più lampanti e più "scanzonate" del compromesso rettorico: all'interno della "comunella di malvagi" esiste solo un apparente fronteggiarsi, su posizioni solo in apparenza contrarie, che mirano esclusivamente al potere (oggi si chiamerebbe *partitocrazia*). La politica del tempo gli si doveva rivelare come conferma di ciò; vale la pena, allora, riportare l'*unico* appunto politico (nel senso grezzo del termine) che abbiamo riscontrato nella nostra lettura dei suoi testi, anche a testimonianza della lucidità della sua analisi in proposito:

«[...] Il socialismo [Michelstaedter sta parlando delle manipolazioni che la Rettorica ha prodotto a scapito dei "sinceri" moniti della Persuasione] - mantenendo le forme, il nome, gli schemi delle argomentazioni, tutto il frasario di Marx - ha ridotta la sua negazione della società borghese a un elemento di riforma *nella* società borghese, volto a scopi più o meno particolari e materiali: più o meno mite, a seconda che più o meno i capi del partito avevano bisogno della società borghese e, approfittando della forza che loro concedeva il partito, ambivano a un posto in quella. Così che in Francia il socialismo è giunto al governo, in Germania ha creato una classe benestante più borghese dei borghesi, in Itali... dell'Italia è pietoso tacere. -» [PR 124-125 in nota; corsivi dell'autore].

Possiamo con comodità riassumere la questione, e segnare i distinguo, dicendo che, a differenza di Marx, Michelstaedter non approntò una critica/analisi della Rettorica a partire da strutture economiche, bensì a partire da strutture ontologiche (la *deficienza*).

b) il linguaggio, che «arriverà al limite della persuasività» [118], tale che «gli uomini si suoneranno vicendevolmente come tastiera» [119]¹⁹⁶ e il linguaggio giungerà alla sua «cristallizzazione» [112] definitiva¹⁹⁷; niente paura, tuttavia: seppure un giorno «gli uomini non riusciranno ad intendersi certo giungeranno [comunque...] ad intendersela» [88]¹⁹⁸;

c) la scienza, esasperazione della pretesa conoscitiva, «d'officina dei valori assoluti» [125], il baluardo dell'oggettività, che ri-formula a suo arbitrio la *consistenza dell'esistere* ricavando «dalla contemporaneità o dal susseguirsi d'una data serie di relazioni una *presunzione* di causalità» [84; corsivo nostro]; in questo rivelandosi lo strumento preferito della φιλοψυχία [84].

¹⁹⁵ Si pensi alle transazioni "virtuali" che oggi avvengono mediante bancomat e carte di credito, o anche attraverso internet.

¹⁹⁶ Si pensi alle... tastiere dei nostri PC che permettono di *chattare* (come si dice in gergo) attraverso internet.

¹⁹⁷ «[...] *Date parole* sulle quali gli uomini senza conoscerle s'appoggiano per gli usi della vita e senza conoscerle come ricevute le danno» [87, corsivi di Michelstaedter].

¹⁹⁸ Come visto più volte, per Michelstaedter lo strumento del linguaggio nasce innanzitutto da un bisogno di "consistenza"; vale a dire che la "solidità" della parola, e soprattutto dei luoghi comuni e dei "tecnicismi", serve da una parte a creare sostanza (illusoria) alla propria *deficienza* attraverso il rapporto con gli altri (nel circuito linguistico) [1a utilità, quella originaria], dall'altra ad *economizzare* la transazione rettorica, se possiamo esprimerci così [2a utilità, quella definitivamente artefatta].

Questa situazione di "stordimento" (in riferimento soprattutto alla prima utilità), il vano tentativo di stornare la voce del dolore/*deficere* attraverso il frinire "innaturale" del linguaggio, denunciata più volte da Michelstaedter, e con insistenza, viene allegorizzata in questa breve, bellissima favola di Rilke, che ci piace riportare, convinti che se il Goriziano l'avesse letta l'avrebbe di sicuro, a sua volta, citata (si leggano con attenzione soprattutto gli ultimi capoversi):

«C'erano due creature, un uomo e una donna, che si amavano. Amarsi vuol dire non accettare nulla, da nessuna parte, dimenticare tutto e volere ricevere tutto da una sola persona, quello che già si possedeva ed il resto: e questo è quanto desideravano reciprocamente le due creature. Ma nel tempo, nei giorni, nel flusso di tutto quello che va e viene, spesso, prima ancora di avere stabilito un rapporto, un simile modo di amare non può essere mandato ad effetto: gli avvenimenti incalzano da ogni lato ed il caso apre loro ogni porta.

Per questo i due risolsero di passare dal tempo alla solitudine lontano dal suono delle ore e dai rumori della città. Si costruirono dunque una casa dentro un giardino; e la casa aveva due porte, una sul lato destro e una sul lato sinistro. La porta di destra era la porta dell'uomo, e di qui doveva entrare tutto quanto era dell'uomo. Ma quella di sinistra era la porta della donna; e sotto questo arco doveva passare tutto quello che apparteneva alla donna.

Così avvenne. Chi primo si destava il mattino scendeva ad aprire la sua porta, e fino a tarda ora della notte entravano molte cose, anche se la casa non era posta lungo una strada.

Per chi sappia come riceverli, arrivano fino in casa paesaggio luce e una brezza dalle spalle cariche di odore e molte altre cose ancora. Ma anche giorni trascorsi, figure, destini, entravano per quelle due porte, e a tutti era riservata la stessa accoglienza, tanto semplice che ognuno credeva di avere sempre abitato in quella casa solitaria. Così procedettero le cose per un lungo periodo di tempo, e le due creature erano molto felici. La porta di sinistra veniva aperta un poco più spesso, ma per quella di destra entravano ospiti più vari. Dinanzi a questa, un mattino era ad attendere la Morte. L'uomo, non appena la ebbe veduta, chiuse in fretta la porta e la tenne ben serrata per tutto il giorno. Poco dopo la Morte apparve dinanzi all'ingresso di sinistra. La donna chiuse tremando la porta e la sbarrò con un robusto chivistello.

Essi non si dissero nulla dell'accaduto; ma aprirono più di rado le due porte e cercarono di accomodarsi con quanto avevano in casa. La loro vita divenne così molto più povera di prima. Le loro riserve si fecero scarse, sorsero le prime preoccupazioni. Cominciarono a dormire male; e durante una di quelle lunghe notti insonni, entrambi udirono improvvisamente uno strano rumore, quasi uno scalpicciare e un picchiare insieme. Veniva di là dal muro di casa, a eguale distanza dalle due porte, ed era come se qualcuno cominciasse a scalzare pietre per aprire una nuova porta al centro di quel muro. Nel terrore improvviso che li colse, i due si comportarono come se non udissero nulla di strano; cominciarono a parlare, a ridere in modo innaturale; e quando si furono stancati, il rumore alla parete era cessato.

Da quella notte in avanti le due porte rimangono definitivamente chiuse. I due vivono come prigionieri; sono malati, soffrono di strane fantasie. Il rumore si ripete di tempo in tempo. Allora essi ridono con le labbra, ma i loro cuori sono sul punto di mancare dallo spavento. Ed entrambi sanno che il rumore diventa sempre più forte e distinto, e debbono parlare e ridere sempre più forte con le loro voci sempre più fioche».

[cfr. R. M. Rilke, *Le storie del buon Dio*, trad. it., Milano, Rizzoli, 1978, pp. 119-122].

La società, soprattutto attraverso la scienza, non soltanto assicura "oggettività esistenziale" ma scongiura agli uomini ogni «*κλονος* - ogni pericolo che esiga tutta la fatica intelligente e tenace per esser superato» [105] (ma, in effetti, i due "pregi" s'identificano). Nel far questo, essa si autopromuove, come si dice oggi, a "scienza con fini operativi", ovvero a *tecnica*. La vita si tecnicizza, il che vuol dire, secondo Michelstaedter (il quale non fa differenza fra tecnica e tecnologia), che *la vita si de-potenzia*¹⁹⁹. La tecnica, cioè, viene a

¹⁹⁹ La critica di ispirazione heideggeriana può, a buon ragione, individuare soprattutto in questo punto uno dei più espliciti "precursori" di Michelstaedter rispetto al filosofo tedesco. Tuttavia, a prescindere da una certa, effettiva consonanza di diagnosi che pare accomunarli, ribadiamo quello che, a nostro parere, è l'irriducibile "cavillo" che li contraddistingue e che rende vana, per noi, ogni operazione di accostamento: per Heidegger, l'oblio dell'Essere e il richiamo all'esistenza autentica (come riappropriazione dell'orizzonte ontologico del *Dasein*) si giocano sul piano appunto dell'ontologia; per Michelstaedter la Rettorica ha una natalità fisiologica, se possiamo esprimerci così, e il richiamo all'esistenza autentica si consuma sul piano del socratismo, ovvero di una forte istanza etica (etica che, come si sa, Heidegger ci tenne ad escludere dalla sua "analitica esistenziale"). E' comunque indicativo come, seppur partendo da differenti presupposti, i due filosofi si fanno interpreti di una comune "perplexità" del pensiero di fronte ai risvolti "violenti", neanche tanto nascosti, che la tecnica porta con sé. Evidentemente, la traduzione politica del dominio tecnico veniva presentata come pericolo in un'età incerta per eccellenza, che - volendo - Michelstaedter apre e Heidegger chiuderà, con gli esiti contraddittorii che tutti conosciamo.

E' altrettanto ovvio che Michelstaedter non fu il primo ad individuare, e a denunciare, l'essenza tecnica, diciamo il "tecnocratismo", del suo tempo: a partire dalla rivoluzione industriale, almeno, la polemica - moralistica e/o scientifica (intendiamo, per quest'ultimo punto, marxista) - contro la riduzione dell'uomo a ingranaggio era addirittura un fatto alla moda. E prima di Michelstaedter, già un Carlyle, ad esempio, ci dava un ottimo resoconto di prospettiva:

«Se ci si chiedesse di caratterizzare questa età, che è la nostra, con qualche epiteto unico, saremmo tentati di chiamarla non Età Eroica, Religiosa, Filosofica o Morale, ma l'Età Meccanica, sopra ogni altra. E' l'Età del Macchinismo in tutti i significati della parola, esterno e interno; l'Età che con tutto il suo potere indiviso, fa progredire, insegna e pratica la grande arte di adattare i mezzi allo scopo. Nulla si fa ora direttamente, o a mano; tutto colla regola e colla combinazione calcolata. [...] Da ogni parte l'artigiano vivente è cacciato dalla sua officina per lasciare il posto ad un altro più rapido ed inanimato. La spola sfugge alle dita del tessitore e cade in dita di ferro che la maneggiano con maggiore velocità. [...] Per tutti gli scopi terrestri e per alcuni scopi non terrestri ci sono macchine e aiuti meccanici; per tritare i nostri cavoli, per immergerci in un sonno magnetico. [...] Che meravigliosi incrementi furono così portati e sono ancora apportati alla potenza fisica dell'umanità; quanto meglio nutriti, vestiti, alloggiati, e sotto i rapporti esteriori, quanto meglio accomodati sono ora, o potrebbero essere, gli uomini con una certa misura di fatica; ecco una riflessione piacevole che si impone ad ognuno. Quali cambiamenti, inoltre stia apportando nel sistema sociale questo accrescimento di potenza; come sia sempre più cresciuta la ricchezza e nello stesso tempo si sia sempre più accumulata in masse, alterando stranamente le vecchie relazioni e aumentando la distanza fra il ricco e il povero, sarà un problema per gli economisti politici. [...] Ma lasciando per ora queste materie, osserviamo come il genio meccanico del nostro tempo si sia esteso in campi affatto estranei. Non è soltanto l'esteriore e il fisico che sono retti dal meccanismo, ma anche l'interiore e lo spirituale. Anche qui nulla segue il suo corso spontaneo, nulla è lasciato in balia degli antichi metodi naturali [...]».

A tal proposito, troviamo interessante riscontrare anche un'indiscutibile analogia descrittiva all'interno della comune polemica (di Carlyle e di Michelstaedter) contro l'età del Macchinismo: entrambi fanno riferimento a esempi concreti, minimi, "tecnici"; entrambi denunciano una meccanizzazione non solo dell'aspetto "esteriore e fisico", ma anche dell' "interiore e spirituale".

E' anche interessante valutare l'alternativa che Carlyle propone all'età della tecnica; poco dopo il passo citato, egli scrive:

«Il Filosofo di quest'epoca non è un Socrate, un Platone, [...] che inculca agli uomini la necessità e il valore infinito della bontà morale, e questa grande verità, che la nostra felicità dipende dallo spirito che è in noi e non dalle circostanze che sono fuori di noi; ma uno Smith, [...] un Bentham, che inculcano precisamente il contrario, - cioè che la nostra felicità dipende interamente dalle circostanze esteriori; e che anche la forza e la dignità dello spirito che è in noi sono esse pure la creazione e la conseguenza di quelle circostanze. Se le leggi e il governo fossero bene ordinati, tutto andrebbe bene per noi; il resto si accomoderebbe a suo piacere!».

Un resoconto che Michelstaedter avrebbe controfirmato (a meno che da esso non sia stato *anche* ispirato, ma sinceramente non ce la sentiamo di avanzare l'ipotesi). Quest'ultima citazione da Carlyle non vuole certo appiattire l'originalità della proposta persuasiva di Michelstaedter, né il suo riferimento alla lezione genuina del socratismo come sostanza etica della Persuasione (ci mancherebbe altro); vuol soltanto far intendere come la ricerca esistenziale di

coincidere con la razionalizzazione estrema della relazione sufficiente poiché essa, in sostanza, s'impegna - potremmo dire, in base al nostro assunto interpretativo - a *sufficere homines* [cfr. *supra*], meccanizzandone quella che la Arendt chiamava, in senso pregnante, *vita activa*.

In base a questa diagnosi, che Michelstaedter snocciola non tanto a livello teoretico quanto piuttosto indugiando su esempi di vita concreta²⁰⁰, il Goriziano conclude che «ogni progresso della tecnica istupidisce per quella parte [ch'essa intende *sufficere*] il corpo dell'uomo» [104]: «le vesti, la casa, la produzione artificiale del calore rendono inutile la facoltà di reazione dell'organismo», tale che «l'individuo per sé non è più una forza pericolosa in mezzo agli animali».

Siamo convinti che queste affermazioni di Michelstaedter, che corrono il rischio di esser lette come un grossolano parossismo anti-tecnologico, trovino il motivo della loro esagerazione soprattutto in una velata polemica "ideologica" individuabile tra le righe: esse, cioè, ci appaiono non solo come ammissioni, ma anche come *contestazioni*, se si tien conto (e invitiamo a farlo) delle contemporanee tecno-apologie del *futurismo*, altrettanto parossistiche²⁰¹.

Inoltre, le conclusioni del Goriziano confortano anche la nostra linea interpretativa, che legge "foucaultianamente" la Rettorica, nella sua espressione più pura, come *tecnica politica del corpo*: difatti, proprio attraverso la tecnica, secondo Michelstaedter essa sollecita un processo (diremmo, *darwiniano*) di *atrofia* progressiva delle potenzialità organiche dell'individuo, condizione sufficiente all'asservimento totale (e in questo contesto, invitiamo anche a tener conto delle "ragioni" della *servitù* secondo Aristotele, nelle prime pagine della *Politica*).

Michelstaedter, oltre che essere frutto di un impegno, di una esigenza e di una sofferenza personali, evidentemente s'inseriva *anche* all'interno di una temperie culturale - che accomunava le voci più alte non solo del socialismo e del radicalismo, ma anche del liberalismo, dell'anarchismo e addirittura del fronte reazionario - che auspicava all'unisono un ritorno dell'uomo alle autentiche radici della sua umanità.

[Per le citazioni dei passi di T. Carlyle, cfr. dell'autore: *Segni dei tempi*, contenuto in *Ideologie nella rivoluzione industriale*, a cura di F. Papi, Zanichelli, 1976, pagg. 121-124 passim]

²⁰⁰ O meglio, lascia al lettore la facoltà di evincere il livello teoretico dai riferimenti "empirici". Per gli esempi polemici adottati da Michelstaedter cfr. *ib.* pagg. 106-107. Ma cfr. anche la nostra nota precedente.

²⁰¹ Anzi, la posizione di Michelstaedter (tecnologia come *atrofia* dell'organo per *delega della* funzione, se possiamo dir così) pare offrirsi come il ribaltamento speculare di quella futurista (tecnologia come *potenziamento* dell'organo per *ausilio nella* funzione). E, in questo senso, c'è forse anche un intento ironico nel sottolineare l'effetto d' "evirazione" che la tecnica produce.

L'esaltazione del meccanismo e della velocità, già esplicita nel *Manifesto* del 1909 (l'anno in cui Michelstaedter cominciò a scrivere la sua tesi), diviene in Marinetti addirittura utopia di un nuovo uomo meccanico e "moltiplicato":

«Il giorno in cui sarà possibile all'uomo di exteriorizzare la sua volontà in modo che essa si prolunghi fuori di lui come un immenso braccio invisibile il Sogno e il Desiderio, che oggi sono vane parole, regneranno sovrani sullo Spazio e sul tempo domati. Il tipo non umano e meccanico, costruito per una velocità onnipresente, sarà naturalmente crudele, onnisciente e combattivo. Sarà dotato di organi inaspettati: organi adattati alle esigenze di un ambiente fatto di urti continui. Possiamo prevedere fin d'ora uno sviluppo a guisa di prua della sporgenza esterna dello sterno, che sarà tanto più considerevole, inquantoché l'uomo futuro diventerà un sempre migliore aviatore».

La tecnica dunque è il punto più alto e più subdolo della violenza verso l'uomo e verso la natura [97-98], poiché l'organizzazione tecnica della vita - ossia l'orizzonte tecnico di dominio - presuppone e valuta tutti gli enti del mondo sublunare alla stregua di risorse-corpi a disposizione, momenti-corpi di un ingranaggio, materiali-corpi impiegati/impiegabili secondo piani prestabiliti²⁰².

Il danaro, il linguaggio, la scienza, e la sua escrescenza tecnica, rappresentano così la cementazione dell'intreccio delle relazioni sufficienti, e - garantendosi fondamenta così salde - la Rettorica ha facile gioco nell'edificare il suo sistema sociale, la sua geniale architettura di dominio. «Questa camicia di forza o camicia rettorica - scrive Michelstaedter - è contesta di tutte le cose nate dalla vita sociale: 1°, i mestieri; 2°, il commercio; 3°, il diritto; 4°, la morale; 5°, la convenienza; 6°, la scienza; 7°, la storia» [120]. Ed ha per giunta una sua deontologia, un suo *pentalogo*²⁰³ a uso e consumo della sua violenza:

- 1 non impegnarti con tutta la tua persona
- 2 distingui tra teoria e pratica
- 3 prendi la persona della sufficienza che t'è data
- 4 misura i doveri coi diritti
- 5 informati a ciò che è convenuto [108]

In definitiva, la genialità della Rettorica è nel far calzare ai propri "sudditi", coi modi della lusinga, una convenienza che più che un abito sociale è divenuta una vera e propria nuova pelle [156; vedremo più avanti come ci riesca]; tal che essi, beati per l'azione dell'oppiaceo rettorico, «galleggiano alla superficie della società come un ago asciutto alla superficie dell'acqua per l'equilibrio delle forze delle forze molecolari» [120; corsivo di Michelstaedter], senza sforzo e, soprattutto, cosa più grave, *senza responsabilità* [108]. Gli uomini si adattano volentieri ad essere *partes materiales* dell'organismo sociale [148, ma anche 114], scambiano la Salute per la felicità e I benessere, che la Rettorica propina loro nelle sembianze dell'«armoniosa soddisfazione delle singole necessità» [154] e dell'«*ottimismo sociale*» [117]. La Rettorica sociale è il paese dei balocchi²⁰⁴ e l'uomo, come Pinocchio, «non è un

E così via. E' altresì interessante notare che Marinetti, pochi capoversi prima, aveva dileggiato i *Lavoratori del Mare* di Victor Hugo come opera emblema di «un *leit-motiv* dominante tedioso e sciupato [quello della «divina Bellezza-Donna]», opera invece adorata da Michelstaedter. [per le citazioni da Marinetti, cfr. dell'autore *L'uomo moltiplicato e il Regno della Macchina*, contenuto in *Filippo Tommaso Marinetti e il Futurismo*, Oscar Mondadori, 2000, a cura di Luciano de Maria, pagg. 38-42].

²⁰² Per Heidegger, l'essenza della tecnica - il punto estremo dell' "oblio dell'Essere" - si rivela come *Gestell*, "impianto", ossia unione di tutti i modi dell'impiegare. Gli heideggeriani, giocando sull'etimologia, fanno notare che *Gestell* vuol dire anche "scaffale", dove il *Ge* (che traduce il *cum* latino), sta per il modo della raccolta. E che il *Ge* lo ritroviamo nel *Gefahr*, nel "pericolo" della tecnica come orizzonte planetario in cui il "pensiero calcolante" oblitera definitivamente l'essenza dell'Essere.

²⁰³ Si confronti col già citato Pentalogo della persuasione; per cui cfr. anche oltre, in relazione ad un altro pentalogo, quello tolstoiano.

Mittwiser, συνειδως, conscius, ma complice in buona fede» [108] del lucignolo dio della φιλοψυχια, nel disporre e nel gioire del suo "svago" e delle sue comodità.

²⁰⁴ Leggiamo in questo senso la simpatia di Michelstaedter per l'opera di Collodi (come ricordato in precedenza, secondo la testimonianza della sorella Paula) e abbiamo inserito apposta qui il riferimento, anche per esigenze di *variatio*.

5. L'insoluto scontro universale di Rettorica e Persuasione. Le proposte di Michelstaedter per un definitivo affermarsi della Persuasione. Lo scontro con i fatti.

Di fronte alla Rettorica, in un assetto dunque non monolitico, ma dinamico, plurale, sta la forza della Persuasione, la forza della resistenza, l'autonomia "politica" (autonomia, *ma politica*) del *vir*: quest'ultimo, come dicemmo, vive in uno stato di emulsione. «Questi punti di resistenza sono presenti dappertutto nella trama del potere. Non c'è [...] rispetto al potere *un* luogo del grande Rifiuto - anima della rivolta, focolaio di tutte le ribellioni, legge pura del rivoluzionario. Ma *delle* resistenze che sono degli esempi di specie: possibili, necessarie, improbabili, spontanee, selvagge, solitarie, concertate, striscianti, violente, irriducibili, pronte al compromesso, interessate o sacrificali»²⁰⁵. La forza del *vir* sta nel distinguersi in questo coacervo di opposizioni più o meno consapevoli, più o meno sincere, più o meno innervate nella (o esposte alla) malafede: l'opposizione alla Rettorica rischia a sua volta di farsi rettorica, talora è lo stesso dispositivo che maschera se stesso nelle forme della sua opposizione²⁰⁶.

²⁰⁵ Cfr. nostra nota 167.

²⁰⁶ Troviamo interessante, a tal proposito, il tentativo già di Quintiliano di confutare questo carattere ancipite della retorica: ovviamente, lo scrittore latino fa riferimento alla retorica intesa nella sua fenomenologia più povera, ovvero come "arte del dire"; eppure, già qui, Quintiliano si mostra consapevole della potenza del dispositivo, tale da riuscire a rovesciare una posizione nel suo contrario; si mostra altresì persuaso che una retorica che rinnega se stessa è piuttosto un'eristica; e che, di converso, il vero retore segue una morale (quella del credibile, del verosimile) che non può essere confutata, perché mira al bene della comunità. C'è una lunga tradizione latina dietro alle parole del pedagogista, che risale almeno a Catone: l'oratore è il *vir bonus dicendi peritus*. Tuttavia, l'autore del brano, verso la fine, quasi sconfessa se stesso: la retorica si scopre come mero strumento di dominio (seppure volto al *bene della comunità*), strumento eminentemente politico che, in un certo momento, si dissocia volentieri da quella stessa moralità che dovrebbe invece permearla e che lo scrittore appassionatamente pur le ascrive. E' altresì interessante, secondo noi, valutare le arti "gemelle" che Quintiliano associa alla retorica nel corso della sua confutazione: la scherma, il pilotaggio, la strategia condividono - con la stessa "arte del dire" - il medesimo sfondo polemico, la medesima finalità di sconfinare l'avversario. Ovvero, il meccanismo retorico ad un certo punto si astrae dal suo luogo di origine e diviene elemento strutturale e caratterizzante di tutto l'agire umano. Dunque, anche la confutazione di Quintiliano finisce col ritorcersi contro se stessa. [Del testo, abbiamo evidenziato in corsivo i passaggi che riteniamo cruciali].

«Assai spesso si fa quest'altra cavillosa accusa alla retorica, che la discussione abbia luogo da una parte e dall'altra; ne segue che, mentre nessun'arte è opposta a sé stessa, per la retorica avviene il contrario; mentre nessun'arte distrugge quello che ha fatto, ciò tocca alla retorica; parimenti, essa insegna o quanto è da dire o quanto non è da dire, quindi essa non è arte o in quanto insegna quel che non si deve dire o in quanto, dopo aver insegnato quel che si deve dire, insegna pure il contrario. Evidentemente *queste considerazioni riguardano solo quella retorica che è aliena dalla moralità dell'oratore e dal concetto stesso di virtù*: del resto, dove la causa è ingiusta, ivi non ha luogo la retorica, per cui è quasi inverosimile che sia un buon oratore, cioè un uomo onesto, a difendere l'una e l'altra parte in causa. Tuttavia, essendo nell'ordine naturale delle cose che due giuste cause dividano in campi opposti due saggi, dal momento che essi pensano di dover venire a scontrarsi tra loro, se la ragione così comanderà, risponderò a tali argomenti e certamente in modo da dimostrare che tali idee sono state vanamente escogitate anche contro quanti concedono il titolo di oratore pure alle persone dai cattivi costumi. Intanto la retorica non è in contrasto con se stessa: *perché si mette a confronto una causa con un'altra causa, non la retorica con se stessa*. E se tra loro contendono due oratori che hanno imparato la stessa cosa, sarà sempre arte quella che è stata insegnata sia all'uno che all'altro; d'altro canto, ciò si verifica nella scherma, perché sovente gladiatori allenati dallo stesso maestro vengono messi l'uno di fronte all'altro; nel pilotaggio, perché nelle battaglie navali un pilota fronteggia l'altro; nella strategia, perché un generale combatte contro l'altro. Allo stesso modo la retorica non sovverte quel che ha creato. Infatti, l'oratore non distrugge le argomentazioni da lui proposte e neppure fa questo la retorica, perché tra quanti pongono come finalità di quest'arte il persuadere o tra due galantuomini che, come ho detto, qualche caso abbia posto di fronte, oggetto della ricerca è ciò che più si avvicina alla verità: e se una cosa è più attendibile di un'altra, essa non sarà opposta a quella che pure apparve attendibile. In sostanza, come non c'è

Di contro, la Persuasione deve trovare una sua coerenza, una sua consapevolezza, una sua "bontà gratuita", che la distolga dalla tentazione di invischiarsi anch'essa nella trama di potere, o di essere inglobata (e dunque di divenire inoffensiva) in una delle tante "sacche di tolleranza" che la Rettorica ha a sua disposizione. La voce della Persuasione (soprattutto attraverso l'insegnamento socratico, che ne rappresenta la trasposizione umana più fedele)

[...] risveglia nell'uomo la richiesta del bene attuale e lo affranca dal pericolo di dar valori a nomi così da esser per questi tratto a adattarsi all'irrazionalità di una qualsiasi vita sufficiente; lo libera dalla vana attesa d'un futuro che porti ciò di cui nel presente non abbia in sé la potenza, lo libera dalla soggezione dell'ambiente in ciò che gli nega il possesso di quanto dalle cose e dagli uomini gli possa esser dato diverso da lui, additandogli come unico possesso da seguire la propria *anima* [PR 150].

Ecco perché, a nostro parere, la forza rivoluzionaria di Michelstaedter non può essere assimilata alla contestazione, filosofica e politica, della scuola di Francoforte (strascico dell'istanza marxista), come pure qualche critico²⁰⁷ ha proposto. Certo, vien quasi naturale concludere l'analisi michelstaedteriana sul dispositivo rettorico nelle parole programmatiche che un Marcuse appone al suo capolavoro: «Una confortevole, levigata, ragionevole, democratica non-libertà prevale nella civiltà industriale avanzata»²⁰⁸. Altrettanto spontaneo nascerebbe l'accostamento tra gli uomini rettorici e i «*salauds*» di Sartre (o i «fieri benpensanti», ma per il Francese è lo stesso), «quelli che passeggiano in riva al mare nei loro abiti primaverili», credendo (o fingendo di credere) a quell'edificio ordinato di valori, diritti, abitudini che si sono costruiti per dare un ruolo, un senso a sé e alle cose, occultando l'abisso della gratuità e assurdità del mondo e dell'esistenza²⁰⁹.

opposizione tra ciò che è bianco e ciò che è più bianco, tra ciò che è dolce e ciò che è più dolce, così opposizione non c'è tra quanto è credibile e quanto è più credibile. La retorica non insegna mai quello che non dev'essere detto, né il contrario di quello che dev'essere detto, ma quel che in ciascun processo dev'essere detto. *E non sempre, anche se molto spesso, la verità va difesa a tutti i costi, perché in certi casi l'interesse generale impone la difesa di ciò che è falso*» [Quintiliano, *Institutio oratoria*, II, 17, 30-36, trad. P. Pecchiura].

²⁰⁷ Ad esempio, il Cerruti: ma l'opinione è divenuta oramai quasi un luogo comune. Il critico, comunque, fa un rilievo che possiamo accettare, e preporre anche alla nostra analisi: Michelstaedter quando attacca il "sistema rettorico" - o la Rettorica fatta sistema, com'egli dice - rivolge invero le sue critiche ad un paradigma assoluto di "comunella di malvagi" (ogni comunella è, sempre e dovunque, malvagia); tuttavia la sua spietata disanima ha buon gioco nel prender di mira l'epifania storica di quella comunella a lui contemporanea, cioè la società borghese di fine ottocento - inizio novecento, come risultante ultima, almeno in ordine di tempo, della degenerazione "politica" dell'uomo (e ciò, nota il Cerruti, si esplicita soprattutto nel *Discorso al popolo*; ma cfr. la sua monografia su *Carlo Michelstaedter*, Mursia - Civiltà Letteraria del Novecento, 1987 2ed, pag. 48]

²⁰⁸ Cfr. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, 1999, pag. 15.

²⁰⁹ Cfr. J.P.Sartre, *La Nausea*, Einaudi, 1989 nella fattispecie le pagg. 165-178. L'ipocrita rettorica dei *salauds* trova il proprio corrispettivo, amabile e ingenuo, nell'ostinazione di Anny nel creare «momenti perfetti», sforzi tanto minuziosi quanto vani per ricomporre il mondo intorno a lei.

Per Sartre, l'esistenza che si svela (la vera esistenza) è appunto la *Nausea*, una pozza tiepida di terribile consapevolezza del putridume che intride l'aria, la luce, i gesti della gente. Se Michelstaedter avesse potuto leggere Sartre, avrebbe chiamato certamente anch'egli *Nausea* la disgustosa "condizione onirica" che attanaglia l'uomo nelle situazioni-limite della propria esistenza [per cui cfr. *supra*]. Ma nondimeno l'avrebbe combattuta.

Eppure, la distanza tra le due posizioni - quella di Michelstaedter e quella francofortese-sartriana - non è solo di prospettiva storica, ma innanzitutto di prospettiva etica²¹⁰: un Adorno, un Marcuse, un Horkheimer, un Sartre (il loro stesso progenitore: Marx) si muovono ancora nella rete dei poteri, traggono ancora ispirazione dalla spirale di violenza: la trasformazione ch'essi prospettano, la contestazione di cui essi si fanno portavoce mira, l'è vero, ad essere destabilizzante, a minare dalle fondamenta le forme costituite della Rettorica (ovvero, com'essi la chiamano, dell'*amministrazione*²¹¹); eppure la loro contestazione alla violenza avviene attraverso la violenza per l'instaurazione di una nuova violenza, ch'è la stessa Rettorica con nome solo mutato: i giacobini della rivoluzione si affannano a riscrivere una nuova "enciclopedia" della mappa del potere, contraddittoria ma non contraria a quella che già esiste. Se proprio vogliamo trovare un riferimento, più o meno attuale, alla soluzione michelstaedteriana, potremmo casomai chiamare in causa l'utopia di un Bloch. Ma anche qui il paragone non tiene.

Perché Michelstaedter si pone su un piano decisamente "altro": la sua Persuasione non consiste in una riorganizzazione del potere, neanche nelle parvenze di una sua "castrazione". La Persuasione del Goriziano mira piuttosto a scardinare ogni sufficiente relazione, ovvero - lo ripetiamo ancora una volta - a *svellere la violenza dalle sue radici*, in maniera definitiva. L'atto di accusa contro le "scuse" della Rettorica è in lui totale, esasperato, e in questo potrebbe dirsi utopico: eppure contiene una sincerità che non ci sentiamo di attribuire ai teorici della violenza contro la violenza.

Il nostro giovane filosofo avviò una disperata ricerca di "punti di appoggio" a questa sua proposta di Persuasione, e - come visto - la individuò in un *leitmotiv* che legava esperienze storiche e culturali eterogenee, da Sofocle, Socrate, Cristo, Buddha, a Ibsen a Beethoven e Leopardi: voci - quasi confuse (intendiamo: eccentriche, molto diverse tra loro) - che il tesista riassetò, compilando una propria, personalissima *storia dell'umanità persuasa* decisamente alternativa ad ogni ufficiale, pacifica, compassata storia della razionalità occidentale (che è poi la *storia del potere occidentale*). Quei punti di appoggio dovevano corroborare una sua intima persuasione, ovvero dovevano garantirle (anche) una dignitosa piattaforma speculativa, che ne scongiurasse il pericolo di essere mal intesa (come ancor oggi purtroppo avviene) quale mera, epidermica, gratuita pulsione eversiva e contestatrice rispetto a quanto la circondava.

²¹⁰ Come giustamente lamenta il Campailla. Scrive molto bene lo studioso: «[da un simile accostamento] vien fuori un travisamento del pensiero di Michelstaedter; il quale ha lottato *non per avviare una rivoluzione sociale, ma per ricostruire il valore etico dell'esistere sul non senso dell'essere*» [cfr. Campailla, *Pensiero e Poesia...*, cit., pagg. 142-143; corsivi nostri].

²¹¹ Facciamo notare che Michelstaedter vede negli «impiegati [...] le anime 'implicate' per eccellenza» [PR 110].

Una storia della Persuasione, infine, che sembra scandirsi, anzi che effettivamente s'identifica, con una storia del Tragico. La Persuasione, dallo scontro «a ferri corti con la vita», esce perdente.

Certo, è così, ribadisce Michelstaedter: è un *fatto* innegabile, un esito che "le accade" comunque, suo malgrado. Come è anche vero che la Rettorica ha assorbito, metabolizzato le testimonianze persuase e le ha fatte diventare le *proprie* testimonianze, esplicito ribaltamento effettuato con *malafede*: la Rettorica «mangia e beve e prolifica in nome di Buddha, in nome di Cristo» [adattato da PR 123]; ripetiamo: «Ironia del dispositivo: ci fa credere che ne va della nostra liberazione». Eppure la voce della Persuasione, seppur agonizzante, resiste con tenacia, sorvola anche ogni sua strumentalizzazione, s'insinua nelle falle del "divertimento" rettorico, approfitta dei suoi cedimenti (ogni pletorica ha i suoi punti deboli, per quanto minimi): la sua voce di disincanto, per taluni irritabile, "sgomita" insomma per arrivare fino a noi, ad inquietarci. E a volte ci riesce, neanche questo si può negare.

E' la "profezia" di Socrate, l'anatema del Persuasore rivolto contro i suoi accusatori ed assassini:

[...] Io dico, o cittadini che mi avete ucciso, che una vendetta ricadrà su di voi, subito dopo la mia morte, assai più grave di quella onde vi siete vendicati di me uccidendomi. Oggi voi avete fatto questo nella speranza che vi sareste pur liberati dal dover rendere conto della vostra vita; e invece vi succederà tutto il contrario: io ve lo predico. Non più io solo, ma molti saranno a domandarvene conto: tutti coloro che fino ad oggi trattenevo io, e voi non ve ne accorgevate. E saranno tanto più ostinati quanto più sono giovani; e tanto più voi ve ne sdegherete. Ché se pensate, uccidendo uomini, di impedire a qualcuno che vi faccia onta del vostro vivere non retto, voi non pensate bene. No, non è questo il modo di liberarsi da costoro; e non è affatto possibile né bello; bensì c'è un altro modo bellissimo e facilissimo, non togliere altrui la parola, ma piuttosto adoperarsi per essere sempre più virtuosi e migliori²¹².

6 Il pretesto cronologico della proposta persuasa di Michelstaedter. La violenza a lui contemporanea.

Se tento di trovare una formula comoda per definire quel tempo che precedette la prima guerra mondiale, il tempo in cui son cresciuto, credo di essere il più conciso possibile dicendo: fu l'età d'oro della sicurezza. Nella nostra monarchia austriaca quasi millenaria tutto pareva duraturo e lo Stato medesimo appariva il garante supremo di tale continuità. I diritti da lui concessi ai cittadini erano garantiti dal parlamento, dalla rappresentanza del popolo liberamente eletta, e ogni dovere aveva i suoi precisi limiti. La nostra moneta, la corona austriaca, circolava in pezzi d'oro e garantiva così la sua stabilità. Ognuno sapeva quanto possedeva o quanto gli era dovuto, quel che era permesso e quel che era proibito: tutto aveva una sua norma, un peso e una misura precisi. Chi possedeva un capitale era in grado di calcolare con esattezza il reddito annuo corrispondente; il funzionario, l'ufficiale potevano con certezza cercare nel calendario l'anno dell'avanzamento o quello della pensione. Ogni famiglia aveva un bilancio preciso, sapeva quanto potesse spendere per l'affitto e il vitto, per le vacanze o per gli obblighi sociali, e vi era anche sempre una piccola riserva per gli imprevisti, per le malattie e il medico. Chi possedeva una casa la considerava asilo sicuro dei figli e dei nipoti; fattorie e aziende passavano per eredità di generazione in generazione; appena un neonato era in culla, si metteva nel salvadanaio o si depondeva alla cassa di risparmio il primo obolo per il suo avvenire, una piccola riserva per il suo cammino. Tutto nel vasto impero appariva saldo e inamovibile e al posto più alto stava il sovrano vegliardo, ma in caso di sua morte si sapeva (o si credeva di sapere) che un altro gli sarebbe succeduto senza che nulla si mutasse nell'ordine prestabilito. Nessuno credeva a guerre, a rivoluzioni e sconvolgimenti. Ogni atto radicale, ogni violenza apparivano ormai impossibili nell'età della ragione. Questo senso di sicurezza era il possesso più ambito, l'ideale comune di milioni e milioni. La vita pareva degna di esser vissuta soltanto con tale sicurezza e si faceva sempre più ampia la cerchia dei desiderosi di partecipare a quel bene prezioso. Dapprima furon solo i possidenti a compiacersi del privilegio, ma a poco a poco accorsero le masse; il secolo della sicurezza divenne anche l'età d'oro per tutte le forme di assicurazione. Si assicurava la casa contro l'incendio e il furto, la campagna contro la grandine e i temporali, il proprio corpo contro gli infortuni e le malattie, si acquistavano pensioni per la vecchiaia e si offriva alle neonate una polizza per la dote futura. Alla fine si organizzarono anche gli operai, conquistandosi paghe regolate e le casse malattia, mentre i domestici si preparavano coi risparmi un'assicurazione sulla vecchiaia e pagavano in anticipo un obolo per i propri funerali. Solo chi poteva guardare l'avvenire senza preoccupazioni, godeva il presente in tutta tranquillità. In questa commovente fiducia, di poter chiudere anche l'ultima falla all'irrompere della sorte, c'era, malgrado l'apparente austerità e modestia nel concepire la vita, una presunzione pericolosa. L'Ottocento, col suo idealismo liberale, era convinto di trovarsi sulla via diritta ed infallibile verso 'il migliore dei mondi possibili'. Guardava con dispregio le epoche anteriori con le loro guerre, carestie, rivoluzioni, come fossero state tempi in cui l'umanità era ancora minorenni e insufficientemente illuminata. Ora invece non era più che un problema di decenni, poi le ultime violenze del male sarebbero state del tutto superate. Tale fede in un 'progresso' ininterrotto ed incoercibile ebbe per quell'età la forza di una religione; si credeva in quel progresso già più che nella Bibbia ed il suo vangelo sembrava inoppugnabilmente dimostrato dai sempre nuovi miracoli della scienza e della tecnica. In realtà, sulla fine di questo secolo di pace l'ascesa generale si fece sempre più rapida e molteplice. Nelle strade splendevano di notte al posto delle tremolanti lanterne le lampade elettriche, i negozi portavano dalle vie centrali sino alla periferia il loro splendore seducente; già in grazia del telefono si poteva comunicare da lontano, già si poteva correre nei carri senza cavalli con velocità impensate, già l'uomo si lanciava nell'aria attuando il sogno di Icaro. Le comodità della vita passarono dalle dimore signorili a quelle borghesi; non si dovette più attingere l'acqua dal pozzo o dal ballatoio, non più accendere con pena il fornello. Si diffondeva l'igiene, spariva la sporcizia. Gli uomini diventavano più belli, più sani, più forti da quando lo sport ne irrobustiva il corpo e sempre più raramente si vedevano deformi, gozzuti, mutilati: tutti questi miracoli erano stati compiuti dalla scienza, arcangelo del progresso. Anche nel campo sociale si andava avanti; di anno in anno venivano concessi nuovi diritti all'individuo, la giustizia veniva amministrata con maggiore senso umanitario e persino il problema dei problemi, la povertà delle masse, non appariva più insuperabile. Il diritto di voto venne concesso ad una cerchia sempre più vasta e con ciò anche la possibilità di difendere legalmente i propri interessi; sociologi e professori andavano a gara nello sforzo di rendere più sana e persino più felice l'esistenza del proletariato... Come stupirsi che il secolo si compiacesse dell'opera propria e vedesse in ogni nuovo decennio solo un gradino verso un decennio migliore? Non si

²¹² *Apologia* 39 c-d [qui nella bella traduzione di G. Reale].

temevano ricadute barbariche come le guerre tra popoli europei, così come non si credeva più alle streghe e ai fantasmi; i nostri padri erano tenacemente compenetrati dalla fede nella irresistibile forza conciliatrice della tolleranza. Lealmente credevano che i confini e le divergenze esistenti fra le nazioni o le confessioni religiose avrebbero finito per sciogliersi in un comune senso di umanità, concedendo così a tutti la pace e la sicurezza, i beni supremi. [...] ²¹³.

Abbiamo trascritto per intero le pagine con cui Stephan Zweig apre la sua splendida autobiografia (ma il termine le va stretto), perché sono un ritratto fedele e commosso - una riconoscente *biografia* - dell'*Austria Felix* che rappresentò l'humus vitale, politico, culturale, sociale in cui visse il celebre scrittore ebreo, e in cui visse anche il nostro Goriziano.

Gorizia, infatti, al tempo di Michelstaedter, era ancora austriaca (passò all'Italia, come si sa, solo alla fine del primo conflitto mondiale): rappresentava, del mastodontico impero, una delle estreme propaggini (la sua *provincia*) e di quello stesso impero, come per ogni provincia avviene, riproduceva - nel suo piccolo benessere ²¹⁴ - lo splendore, ma anche le contraddizioni, complicate dalla sua collocazione liminare. "Città giardino", "Nizza d'Austria", luogo privilegiato per le vacanze della nobiltà asburgica, attratta dal clima mite (l'Adriatico dista non molti chilometri), dalla dolce vita cittadina, dagli ottimi vini già allora rinomati, da un'architettura aristocratica e gradevole che ancora oggi la caratterizza. Questa sua geografia di confine inevitabilmente si rifletteva (e ancor oggi si riflette) in una multiforme, in sempre fermento, geografia culturale: un ibridismo, eclettico e non meramente sincretico, che si giovava delle fecondanti suggestioni d'incontro tra la cultura italiana, slava e germanica, e che da esse ricavava una sua pur autonoma, originale risultante. A buon diritto, Gorizia acquisiva dignitosa posizione tra le compagini di quel multiforme mondo per cui è stato coniato il termine Mitteleuropa, termine che da geografico è giocoforza slittato ad indicare una particolare connotazione, appartenenza culturale, anzi addirittura una *categoria esistenziale*.

I Michelstaedter erano una delle famiglie più stimate della piccolo-media borghesia benestante della città: e un ulteriore elemento esasperava la loro posizione sociale: erano ebrei. Alberto Michelstaedter, il padre di Carlo, era in effetti il ritratto vivente dell'ebreo assimilato: cercava quasi di velare quella sua discendenza, dandosi da fare alacremente per ottenere il consenso e il decoro sociale. Era un instancabile lavoratore: aveva messo su un negozio di cambiavalute, che si era da subito rivelato redditizio; nei ritagli di tempo, si dedicava alla letteratura: «Fu un autodidatta - ricorda la figlia Paula, nei già citati *Appunti* ²¹⁵ - Era quasi un bibliomane. Comperava libri, soprattutto d'occasione, e presto si formò una grande biblioteca di

²¹³ S. Zweig, *Il mondo di ieri*, Oscar Mondadori, 1994, pagg. 9-11

²¹⁴ I volti soddisfatti di una borghesia in ascesa ci sono tramandati dai ritratti del pittore autoctono Giuseppe Tominz.

opere eterogenee che a noi bambini quasi incuteva rispetto. [...] La nostra casa fu il centro di riunioni intellettuali e anche di allegri convegni famigliari». Di animo buono e pronto allo spirito, tuttavia «era conservativo per le usanze tradizionali ebraiche, ma non era osservante dei riti né possedeva uno spirito religioso. Anzi era il tipico rappresentante della mentalità materialistica dell'Ottocento». Politicamente è un liberale, attivo sostenitore della causa irredentista.

Raggiunta una certa sicurezza economica, Alberto può "permettersi" anche un quarto figlio: il nostro Carlo Raimondo Michelstaedter (il doppio nome è già un compromesso di italianità ed ebraicità, così tipico del padre) nasce il 3 giugno 1887.

Abbiamo indugiato sul ritratto della figura paterna del filosofo goriziano non per incoraggiare una lettura psicoanalitica, ma perché - semplicemente - Alberto Michelstaedter, com'era di sua natura, insistette sempre nel veicolare la formazione del figlio (forse più che per gli altri tre, nell'ordine Gino, Elda e Paola: Carlo era quartogenito): una presenza costante, schiva ma opprimente, che alla dimostrazione diretta dell'affetto e del consiglio preferiva la stesura di veri e propri sermoni scritti: il più famoso tra essi è quello che appunto si ricorda come *Sermone paterno*, consegnato a Carlo all'atto della sua partenza per Firenze²¹⁶. Alberto riponeva nell'ultimo figlio quella speranza disattesa dal primo, Gino, partito a cercar fortuna in America (dove invece troverà la morte), non in grado di soddisfare le paterne velleità culturali. Il nostro Carlo, da parte sua, vide il padre sempre come una figura, seppur lontana nel senso "fisico" dell'affetto, comunque degna di ogni rispetto, elogio, e soprattutto riconoscenza: una figura enigmatica (in un bozzetto lo

²¹⁵ Sono gli *Appunti per una biografia di Carlo Michelstaedter*, contenuti in appendice al volume di Campailla *Pensiero e poesia...*, cit., alle pagine 147-164. Gli stralci che riprendiamo dalla biografia, nel corso del nostro discorso, s'intendano *passim*.

²¹⁶ Vale la pena riportare alcuni passaggi nodali del *Sermone*, per render conto della pressione cui la "rettorica familiare" sottoponeva il nostro giovane e per fornire testimonianza indiretta della patina moralistica (impregnata di "senso del dovere") che doveva aver informato tutta la sua educazione in famiglia. Invitiamo anche il lettore ad un raffronto col *Sentir e meditar* (presente nel *Carme in morte di Carlo Imbonati*, vv. 207-215) di manzoniana memoria, che a nostro parere presenta considerevoli punti di contatto con quanto segue.

«Mio caro Carlo questo ritratto non ti dà l'immagine del papà "bello" e scherzoso, è il papà serio, l'hai detto tu; del resto il papà è serio anche quando scherza ed è poi giusto che oggi io mi ti presenti con fisionomia pensosa, perché vengo a farti gli ammonimenti della vigilia della partenza. [...] Hai fatto qui i tuoi studi con onore ed ora vai in un ambiente gajo ed artistico a nutrirti la mente di discipline piacevoli e utili. Ma spero che la tua coscienza t'avvertirà sempre che non vai a godere soltanto, che hai doveri da compiere. - La coscienza deve aver sempre la parola e dev'essere sempre ascoltata in ogni nostro passo - ogni nostra azione dev'essere retta dal criterio che prima d'ogni altra cosa dobbiamo compiere il nostro dovere. - Il dovere è il faro [...] Guardati Carlo da ogni eccesso, ricordati che nella misura sta il segreto d'ogni benessere, d'ogni buona riuscita.- Misura nei godimenti e nello studio, negli attaccamenti e nelle predilezioni oggettive e soggettive.- Il senso della misura rende tutto efficace, sprema da tutto il giusto diletto e l'utilità, l'eccesso sforma e guasta tutto, ritorce a male le cose migliori.- [...] Pensa sempre, Carlo, specialmente nei momenti di perplessità nella tua condotta al papà e alla mamma: Cosa mi direbbero essi? interrogati e tu conosci il nostro cuore e i nostri principi troverai il giusto responso. [...] Pensa sempre che una tua mancanza all'onore anche inorpellata da sociali mitiganti, sarebbe la condanna di morte di tuo padre che non ammette scuse per quelle prevaricazioni, che ha fatto base della propria esistenza l'onore, sua legge suprema l'onesto lavoro, sua religione il dovere».

[il testo del *Sermone paterno* è contenuto nei *Dialoghi intorno a Michelstaedter*, Gorizia, Biblioteca Statale Isontina, 1988, pagg. 10-13; le nostre citazioni sono *passim*].

raffigura alla stregua di una Sfinge²¹⁷), cui voler bene, perché - Michelstaedter ne era consapevole - anch'egli evidentemente nascondeva una sua certa, sincera Persuasione che non riusciva però a palesare. Col tempo, il sermone paterno dovette apparire al giovane filosofo una delle espressioni più eclatanti della *Rettorica familiare*, ma egli non ne fece mai parola al padre, per non ferirlo: per lo stesso motivo, lodava le mediocri prove letterarie di quello con affettuosa, filiale ipocrisia.

Ma, tutto sommato, l'infanzia del nostro filosofo trascorre in maniera più che serena: l'armonia e il benessere che regna in famiglia è il riflesso fedele dell'«elogio della sicurezza felice» di Zweig. Carlo - ci rivela ancora Paula Michelstaedter - «nei primi anni [tra i quattro figli] era il più mite, dolce, ubbidiente. Si ribellava [...] soltanto ad una sola cosa: a chieder scusa di una disubbidienza o di un fallo commesso, anche se sapeva di aver avuto torto [...]». Da piccolo, piuttosto pauroso e introverso e "speculativo" (a tre anni, a commento di un fatto luttuoso, dice alla sorella «Ma sai, anche tu, anche io, tutti un giorno dovremo morire»), riuscì col tempo a superare quegli "inceppi": fonda, allora, con la sorella un *Periculum club*, la sua esuberanza adolescenziale esplose «in una grande passione per gli esercizi fisici - bicicletta, nuoto, escursioni». Ad esse ben presto si associa la sua passione assoluta: il ballo. Divenuto davvero estroverso, è l'idolo di coetanei e colleghi: considera tutti i suoi amici con lo stesso affetto e considerazione, non privilegia nessuno: si perdonano volentieri a vicenda ogni tipo di monellerie, le più e le meno gravi. Pieno anche di sana autoironia, porta ovunque vada una fresca ventata di gioia e giovinezza (ad una festa si traveste da donna, facendo furore): gli piace corteggiare le ragazze, ma non è importuno o maleducato, anzi le tratta tutte con grande rispetto. Gli piace vestir bene, ma non è oltremisura vezzoso, o affettato. Comincia altresì a disegnare (anzi, si scopre un vero genio nella ritrattistica caricaturale²¹⁸) e ad interessarsi di musica. Il suo si rivela un carattere buono, comprensivo, portato alla pietà: è celebre l'episodio con un cane randagio (episodio che Carlo avrebbe in seguito raccontato in greco e lo Mreule tradotto in latino), sfamato e curato dal giovane: alle lamentele dei genitori, per quell'estranea presenza in casa, Michelstaedter risponde con una notte "randagia" passata all'addiaccio.

A scuola, e la cosa può un po' stupirci, tutto procede senza infamia e senza lode: studia volentieri, ma non con esagerata diligenza (le sue materie preferite sono, manco a dirlo, disegno, italiano e matematica) e si segnala piuttosto per motivi disciplinari (dannazione dei professori le schermaglie col compagno di banco Ruggero Bressan)²¹⁹; quindi,

²¹⁷ Cfr. la diapositiva I [*Ritratto del padre-sfinge*] nel supporto iconografico.

²¹⁸ Cfr. Michelstaedter caricaturista, nelle nostre Integrazioni.

²¹⁹ E' d'uopo, a questo punto, a compendio di quanto finora detto, riportare la testimonianza di un collega ginnasiale più giovane, nientepopodimeno che il futuro poeta Biagio Marin. L'episodio ricordato dal Marin [che noi leggiamo riprodotto in Cerruti, Carlo Michelstaedter, cit., pagg. 7-8] è piuttosto famoso nella cerchia degli estimatori del Goriziano e ci testimonia di come già allora un ancor giovanissimo Carlo apparisse ai suoi colleghi, come dire, circondato di un alone di

soprattutto per assecondare le aspirazioni paterne, si mostra propenso ad iscriversi alla severa università di Vienna. Effettivamente vi si iscrisse, alla facoltà di matematica e fisica, «ma poi spinto dal suo amore per l'arte [e per l'ambiente italiano e la lingua] pregò il babbo di lasciarlo andare almeno un anno a Firenze, che non conosceva, ma poi vi rimase per tutto il corso degli studi». Come si immaginerà, per Alberto Michelstaedter fu una mezza delusione, che non mancherà di far pesare al figlio.

Ma che cosa era successo, nel frattempo? Come mai, forse la prima volta (eccezion fatta per poche, irrilevanti schermaglie), il giovane goriziano si assunse, tutt'ad un tratto, il rischio di una scelta così decisiva, definitiva, così... *autonoma*? L'inflessibile mente del padre non poteva comprenderla fino in fondo (seppur comunque la rispettasse): più disponibile e comprensiva la madre Emma, come sempre. Che cosa era successo, quindi?

In effetti, Michelstaedter già da tempo conduceva - in parallelo alla canonica educazione scolastica - una propria *Bildung* culturale e umana: ad esempio, «s'interessò moltissimo per la letteratura russa e lesse quasi sempre in traduzioni tedesche Tolstoj, Puskin, Dostojewsky, ecc...». Ma soprattutto un evento doveva aver scosso il giovane, un incontro evidentemente non occasionale, ma fatale - diremmo "congiunturale" - nella *storia della Persuasione*: l'incontro appunto con Enrico Mreule, con il *dèmone* Enrico.

«Si avvicinarono, mi pare - scrive ancora Paula Michelstaedter - nell'ultimo anno di scuola. Mreule era una natura chiusa, aveva avuto un'infanzia triste, si trovava male in famiglia, s'era isolato e aveva già da giovanetto tendenze filosofiche precoci. Fu lui a far conoscere a Carlo Schopenhauer e a iniziarlo alla ricerca dei valori della vita. Con Mreule e con un altro compagno, Nino Paternolli, si trovava spesso in una grande soffitta in casa di quest'ultimo, dove passavano delle lunghe sere a discutere problemi seri».

L'incontro cruciale con Enrico, dunque, rivela a Michelstaedter un'impressione che già lui stesso, per profondità e riflessione innate, fiutava nell'aria («sotto la cenere ardeva il fuoco»,

sana Persuasione. E' quasi superfluo dire che dalle parole del poeta (non poteva essere diversamente) ci viene consegnato uno dei più bei ritratti del giovane Michelstaedter.

«Ero in quarta ginnasiale quando lui era in ottava. Tutti lo conoscevano. Come avviene sempre, noi più giovani guardavamo a quelli degli ultimi corsi con rispetto. Non parliamo poi di quelli dell'ottava. Tra essi il più notato, per la sua bellezza, per la sua eleganza, e soprattutto per un cappello grigio che portava tondo alla spagnola, a tese pari, era Carlo Michelstaedter. Era uno dei "bravi" un "erninentista" come si diceva allora. Accanto a lui, i suoi amici Rico Mreule e Nino Paternolli, e uno, che poi non ho più visto, bello alto, che credo si chiamasse Simg. Un giorno, deve essere stato di maggio, perché faceva già caldo, ero alla fontana nel cortile di tramontana, durante la pausa delle dieci. Ed ecco, sopravviene il gruppo degli splendidi amici. Io, che avevo appena accostata la bocca alla cannella, mi ritirai per far posto ai signori dell' "ottava". E Carlo, che era il primo, vedendo nei miei occhi e nel mio gesto quel rispetto che mi aveva fatto dimenticare la mia sete, mi sorrise con quel suo sorriso bianchissimo tra le belle labbra violacee, e mi disse: "bevi". Ma io non volli bere sotto i suoi occhi così vivi e neri, quasi fossi preso da pudore, e, "bevi prima tu", gli dissi. Allora si tolse il cappello grigio orlato, che era il tocco in lui più originale e me lo porse dicendomi: "allora tienmi per favore il cappello". E si mise sotto la cannella con la bocca ridente e i capelli, che aveva lunghi e neri e riccioluti, gli fecero nimbo intorno pallido, nobilissimo. Vedendomi, come aveva smesso di bere, allocchito, mi diede un buffetto e mi disse: "ora tocca a te, bevi" ».

ammonisce Paula): l'età della sicurezza celava, al di sotto della sua patina dorata, un'oscura, sottile malattia: una decadenza. Questa lancinante consapevolezza, questa verità presentita ma fin allora "rimossa", squarcia in modo così violento al giovane l'alcova che premurosamente la famiglia gli aveva costruito intorno, che a un certo punto Michelstaedter comincia addirittura a *somatizzare* il morbo del suo tempo. Il suo corpo si rivela più debole e cedevole di quanto mai avesse sospettato: soffre continui mal di stomaco, ogni volta che cerca di ripetere le sfuriate della prima giovinezza, incappa in una slogatura, in una frattura, in una rovinosa caduta. Il celebre passo di una lettera, scritta alla sorella in un momento di particolare sconforto, può darci conto dell'angoscia del nostro filosofo:

[...] 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; perché m'accorgo di vivere quasi in un sogno dove tutto è incompleto ed oscuro, e quando voglio rendermi conto, fissare ciò che mi aleggia intorno, tutto sfugge dalle mani, e provo la pena come quando nei sogni si prova il senso dell'impotenza di tutti gli organi, e mi sembra che ci sia sempre un fitto velo fra me e la realtà; e mi convinco sempre più che non sono che un degenerato. Lo so che tu griderai all'esagerazione, forse anche m'accuserai d'affettazione, e di posa e che so io. Ma t'assicuro, non poso e sono con tutti sempre allegro, e nemmeno ciò per partito preso ma perché naturalmente al contatto con gli altri quella superficie di infantilità che ho sempre avuto e che avrò sempre si vivifica, e assorbe, o sembra assorbire tutto il resto. E non esagero, purtroppo. *Un po' è individuale, un po' è la malattia dell'epoca per quanto riguarda l'equilibrio morale, perché ci troviamo appunto in un'epoca di transazione della società.* Quando tutti i legami sembrano sciogliersi, e l'ingranaggio degli interessi si disperde, e le vie dell'esistenza non sono più nettamente tracciate in ogni ambiente verso un punto culminante, ma tutte si confondono, e scompaiono, e *sta all'iniziativa individuale crearsi fra il chaos universale la via luminosa* [...] [E 158; corsivi nostri].

I sudditi sereni e sicuri dell'*Austria Felix*, gli uomini "cacanici", si rivelavano, alla men peggio, «uomini senza qualità», come avrebbe scritto Musil di lì a poco: la stessa paternalistica egida dell'impero presentava una doppia faccia da Sileno rovesciato, nascondendo la più potente, ma anche la più decrepita (allora), macchina della Rettorica statale. Ovviamente, si trattava del male di tutto un'epoca, che s'illudeva di vivere un periodo di pace, che anzi si imponeva un'estemporanea garanzia di pace bellica tessendo un accomodante ordito di sicurezza, legittimata dalle "rassicurazioni" dell'idealismo hegeliano. Gli spiriti più attenti erano all'erta. Gli scrittori russi, con leggero anticipo, avevano già vissuto e denunciato una situazione molto simile: la Rettorica zarista era da tempo sull'orlo del baratro, e stava cedendo il passo ad una nuova, non ancora precisata, Rettorica. In questo manifesto (apparente) vuoto di potere, l'inquietudine segnava profonde ferite. Dostoevskij, col caratteristico cipiglio polemico, parlava dal suo personalissimo "sottosuolo", descriveva le più alte aspirazioni umane come "umiliate e offese" fino all' "idiozia", esasperava/semplificava la strategia del potere nella dialettica "delitto-castigo"; Tolstoj conduceva (soprattutto) la sua soggettiva polemica contro la menzogna e il sopruso che si maschera da ipocrisia, e cercava risposte positive in un

nuovo "umanesimo evangelico"; Goncarov tacciava lo spirito russo di "obloMOVISMO", senza riuscire del tutto ad evitarne il fascino; Saltykov-Scedrin accompagnava la nobiltà russa al più basso livello di cupo, allucinante disfacimento, economico ma soprattutto morale-esistenziale, come l'antesignano Gogol. Checov si adoperava nell'elevare i motivi contingenti del ristagno spirituale a emblemi universali.

Ma anche nella "nostra" Europa, già si erano preannunciati i sintomi della malattia post-hegeliana: Stirner già da tempo aveva ripudiato tutto e tutti; Schopenhauer aveva trovato rifugio nel suo narcotico Nirvana; il "folle" Nietzsche profetizzava la palingenesi universale e indicava la sua Germania come la possibilità di una nuova Grecia, di un nuovo inizio, drammaticamente esaudito. Il "veggente" Rimbaud, e con lui la schiera dei "maledetti", sanciva nei suoi versi disturbanti e conturbanti tutto il proprio livore per l'Europa. Freud proponeva interpretazioni oniriche al disagio della civiltà, che dispiegava nella dicotomia cosmico-umana di Amore e Morte, e invitava la malattia a confessarsi. Confessioni tormentate di Gide, che accusava se stesso della malattia di tutta un'età. Oscar Wilde, da parte sua, pareva avvoltolarsi compiaciuto tra le lenzuola della decadenza, causticamente stigmatizzata - ma anche qui, non senza una certa compiacenza - da Huysmans. D'Annunzio si faceva araldo di una rivolta tanto magniloquente quanto effimera e povera di contenuti, tradendo senza pudore l'insegnamento giacobino del suo mentore, Carducci²²⁰, divenuto anch'egli, nel frattempo, accomodante. Pascoli (tanto per restare in Italia) trovava conforto nel suo ego e auspicava l'avvento di un socialismo altrettanto "fanciullesco". Una voce considerata purtroppo minore, Federigo Tozzi, suggeriva di chiudere gli occhi. Gli "idealisti" Croce e Gentile, ognuno a suo modo, invitavano al contrario a tenerli ben aperti, ma a correggerne la miopia e la presbiopia attraverso la lente (astigmatica) dello Spirito. Ma ci vorrebbero pagine e pagine ad elencare tutti, e non è il caso: ci siamo limitati a libere associazioni che si sono generate nella nostra mente. Fatto sta, che la voce della denuncia e casomai della rivolta (il disincanto) non riesce a coagularsi, suo malgrado non riesce neanche a chiarificarsi, disperdendosi nei mille rivoli delle avanguardie e delle sperimentazioni (letterarie, ma anche pittoriche e musicali: già, non dimentichiamoci almeno della pittura cruda e filosofica di Klimt, Kokoschka, Schiele²²¹; e della musica rivoluzionaria di Schoenberg) o nelle voci isolate delle riviste (soprattutto in Italia)²²².

²²⁰ Ammiratissimo da Michelstaedter.

²²¹ Ma si tenga conto anche dei riferimenti fatti dal Monai, nell'integrazione su Michelstaedter caricaturista.

²²² Vien da chiedersi come si ponesse Michelstaedter di fronte a tale fermento, tenendo conto a maggior ragione dei suoi studi proprio a Firenze, ch'era, allora, davvero la capitale culturale d'Italia. In linea generale, la critica letteraria tende ad inserire il Goriziano all'interno dell'area (a dir la verità, molto sfumata) del frammentismo vociano.

Ma in effetti - come puntualizza Pierandrea Amato, nel suo bel saggio che già abbiamo avuto modo di citare - «Michelstaedter è 'spontaneamente' escluso da Firenze; [...] la [sua] solitudine [...] è incondizionata»; ciò a differenza di

In modo speculare, rispetto a quanto detto sopra, la filosofia filo-hegeliana e la scienza positivista-darwiniana "pompavano" - anche se su opposti versanti - continue, quotidiane iniezioni di fiducia ad una borghesia che cavalcava il miracolo economico dell'industria al suo massimo rigoglio: una borghesia che si diletta tanto in dettagliate analisi economiche quanto nella lettura dei romanzi di Verne; tanto in cervelotiche soluzioni politiche di compromesso (l' "Italiotta" giolittiana ne è il più fulgido esempio) quanto nei salotti a lodare il cuore di De Amicis, a biasimare l'impertinenza di Mann coi suoi *Buddenbrook* o a commentare lo strano suicidio di un giovane maledetto, tale Otto Weininger; tanto in spericolati investimenti quanto in oculati *dietrofront* assicurativi (ironia della sorte: l'epoca della sicurezza vede il pullulare delle Assicurazioni Generali, quasi inconsapevole presentimento dell'imminente catastrofe). Una borghesia, ancora (stavolta generalmente medio-piccola), che si dava da fare nell'arginare certe velleità socialiste-comuniste, collaborando alla creazione dei preziosi alleati sindacali, oppure - laddove non riusciva - sfrenando la propria piccineria in violenze gratuite e pseudo-intellettualistiche (leggi: futurismo, ad esempio). Una cordata borghese-imprenditoriale, infine, che trovava nei governi avallo, protezione, incitamento.

quanto avviene per "altri giovani intellettuali (Ara e Magris parlano di una vera e propria 'pattuglia triestina' che nei primi anni del secolo studia a Firenze: Slataper, Carlo e Giani Stuparich, Spaini, Devescovi, Marin e altri) [che] trovano a Firenze e nelle sue 'imprese' una seconda patria».

Il critico sottolinea anche l'estraneità di Michelstaedter nei confronti dei coevi, roboanti e battaglieri, programmi delle Riviste (nella fattispecie, fa riferimento al *Leonardo*) e azzarda che «tutta l'opera michelstaedteriana potrebbe essere letta [...] anche come il rifiuto dell'impegno *violento*» che promettevano appunto quelle riviste.

Il critico riporta infine l'episodio (apparentemente periferico) di un'estemporanea relazione epistolare tra il Goriziano e Benedetto Croce, che allora già era nel pieno della sua carismatica egemonia culturale. L'episodio - testimonianza lampante dell' «inserimento frustrato di Michelstaedter nella cultura italiana» - si riferisce alla proposta («irriverente, probabilmente solo ingenua») del nostro giovane filosofo di attendere alla traduzione del capolavoro di Schopenhauer per i tipi della Laterza, la cui sezione di filosofia moderna era diretta proprio da Croce. Quest'ultimo «mi rispose subito - scrive Michelstaedter alla famiglia - che Schop[enhauer] per il momento non rientrava nei suoi progetti - ma che prendeva nota del mio nome e 'avrebbe occasione di scrivermi in seguito per traduzioni dal tedesco'» [l'episodio infatti viene ricordato in E 262-263; le citazioni da Pierandrea Amato fanno riferimento alle pagg. 168-169-170 passim del suo *Attimo persuaso*, cit.].

L'ingenuità di Michelstaedter stava proprio nel porre una simile proposta di collaborazione all'araldo dell'hegelismo italiano. Col tempo, dovette rendersi conto che le parole in apparenza "attendiste" del Croce nascondevano in realtà un netto rifiuto. Anche in seguito a questa presa di coscienza, nonché evidentemente in seguito ad una lettura più attenta e critica dell'opera crociana, Michelstaedter, in un appunto famoso, riversò tutto il suo sarcastico livore e segnò in maniera netta tutta la sua sdegnosa distanza dal modo di "far filosofia" del pensatore italiano. Riteniamo utile riportare il breve appunto nella sua interezza, anche perché, indirettamente, ci rende testimonianza della consapevole "asistematicità" del nostro filosofo goriziano e, insieme, del suo porsi polemico nei confronti della filosofia "ufficiale" del suo tempo:

«A B. C. [Benedetto Croce, e così anche per il seguito] non per insultarlo e non per combatterlo, ma per dirgli la mia ammirazione. Ammirazione per ogni onesta fatica. 'Ho un'ammirazione per questo giovane - diceva un vecchio commerciante, di un giovane poeta - ho un 'ammirazione per lui: ché se io fossi come lui cretino e ignorante non saprei né leggere né scrivere, e lui fa tragedie'. Così io che sono un vecchio uomo incallito nel lavoro ho un'ammirazione per Benedetto Croce, ché se io avessi come lui una mente acuta e astratta, di filosofia non me ne sarei mai curato e *avrei fatto il giureconsulto - lui fa sistemi* [corsi nostri]. Ma i sistemi non si fanno, e B. C. dopo aver assorbito tutti i libri di filosofia si sprema e dice: 'Vedete quest'acqua di indicibile colore è il prodotto di tutte le altre acque, se ne mancasse una non potrebbe essere quale è; di qui di mio c'è soltanto l'aggiunta del mio proprio umore, e la mia angoscia è la sete degli umori che mancano e che ci verranno soltanto dagli stracci del futuro. Così io mi sprema disperatamente perché è dovere di ogni straccio di filosofo di spremersi fino all'ultima goccia dell'acqua propria e altrui, perché altri poi assorba e risprema con l'aggiunta del suo umore, e altri ancora assorba e sprema, e riassorbendone rispremando vivrà l'umanità

E' questo, grosso modo, il quadro - storico, politico, culturale, morale - in cui viene ad inserirsi la singolare, a suo modo storica, "intempestiva", valutazione e proposta di Michelstaedter. Al Goriziano bastò guardarsi intorno con occhi nuovi per valutare sempre più e più a fondo lo scheletro rettorico che sosteneva la polpa dell'«esistenza soddisfatta di sé», e per intuire che la ventilata sicurezza non era altro che una «gaia apocalisse», per dirla con Broch: ovviamente, a cadere per prime - sotto gli strali del disincanto - furono le costruzioni rettoriche ch'egli toccava con mano, quelle nelle quali era immediatamente inserito, le strutture che lui stesso viveva: la famiglia, la vita cittadina (e solo per riflesso quella nazionale), l'istituzione accademica. Nelle letture che nel frattempo conduceva trovava casomai un riscontro di quanto già avvertisse "a pelle".

Scriva la preziosa Paula: «Presto [...] l'ambiente di cui si era fatto tante illusioni lo deluse, specialmente quello universitario. Meno alcuni professori ai quali era affezionato, fra cui Villari e Vitelli, gli altri lo urtavano per la loro retorica e la loro vanità [testimonianze esplicite, al limite del blasfemo, fioccano in molte lettere di quegli anni]. Gli davano ai nervi quelle aule zeppe di uditori del bel mondo di Firenze che assistevano alle lezioni per posa, per darsi delle arie».

Parziale conforto a queste amare disillusioni sono le nuove amicizie che stringe tuttavia in quell'ambiente: il Chiavacci (che poi curerà la sua opera postuma), Arangio-Ruiz e Giannotto Bastianelli, musicista "wagneriano" (anch'egli tormentato e destinato al suicidio), che Michelstaedter riuscirà a convertire a Beethoven, in serate per lui indimenticabili di "musica persuasa".

Ma totale conferma delle stesse amare disillusioni Michelstaedter doveva trovare (appunto) non solo nella lettura rivelatrice di Ibsen, ma anche in quella "compulsiva" di Tolstoj.

Molti si sono meravigliati del fatto che il Goriziano di costui ammirasse soprattutto *La sonata a Kreutzer* o *Resurrezione*, macchinosi e quasi pedanti rispetto ai più appassionati, e appassionanti, *Anna Karenina* o *Guerra e pace*. La ragione, per noi, invece è semplice e istruttiva: Michelstaedter dovette apprezzare la "geometria" che la polarità Persuasione-Rettorica acquistava nei due ultimi capolavori dello scrittore russo: lì l'ingiunzione e la critica di Tolstoj alla Rettorica si faceva scoperta, analitica, "scientifica", e in uno stile risentito, scarno e didascalico (così lontano da quello avvolgente del più giovane Tolstoj) che sacrificava del tutto l'intreccio romanzato, lo rendeva addirittura pretestuoso: anche Tolstoj pervenne, a suo modo, ad una chiarezza di Persuasione *more geometrico demonstrata*.

Basterebbe dare una rapida scorsa alle parole di quel folle, ma lucido, uxoricida che è Pozdnysev: parole che, dietro la parvenza della più meschina misoginia, palesano una

nei secoli all'infinito, il prodotto non sarà mai quello, ma sarà sempre perfetto e non risciacquatura come dicono i maligni ma quasi - spirito assoluto» [O 661-662].

valutazione attenta e perspicace della Rettorica dell'amore. O basterebbe fermarsi già alla prima pagina di *Resurrezione*:

Allegri erano tutti: piante, e uccelli, e insetti, e bambini. Ma gli uomini - gli uomini grandi, gli uomini adulti²²³ non smettevano d'ingannare e di tormentare se stessi e gli altri. Credevano, gli uomini, che la cosa più sacra e più importante non fosse quella mattinata di primavera, non fosse quella bellezza del mondo, concessa per il bene di tutte le creature, giacché era una bellezza che disponeva alla pace, all'accordo e all'amore: ma fosse, la cosa più sacra e più importante, ciò che essi stessi avevano escogitato per poter dominare gli uni sugli altri

per poter leggere in pratica la seconda parte della tesi di laurea del Goriziano *anche* (saremmo tentati di dire: *soprattutto*) come uno scolio (complesso, filosofico) a questa profonda, sincera intuizione "francescana" del mondo.

O infine, basterebbe accompagnare il principe Nechljudov attraverso i contorti meandri della Rettorica della giustizia, fino al ribaltamento (persuaso) di essa in vera e propria pratica della violenza e dell'ingiustizia; ovvero, accompagnarlo nella ri-scoperta della genuina lezione evangelica (Nechljudov-Tolstoj, alla fine del romanzo, ri-legge e ri-compone - alla luce della propria esperienza - la morale persuasa di S. Matteo); basterebbe ciò, dicevamo, per capire l'enorme portata dell'anti-dispositivo che Michelstaedter riceveva dalle mani dello scrittore russo²²⁴.

²²³ Questa sottolineatura tolstojana della differenza tra l'individuo bambino e l'individuo adulto non è una semplice sfumatura, come può apparire ad una lettura superficiale: ci sembra che Michelstaedter colga in pieno l'allusione: nel corso della sua tesi di laurea (volendo limitarci a questa) egli dimostra a chiare lettere la sua preferenza per l'animo femminile e per i bambini. Da una parte, «le donne sono senza rettorica», afferma, tendendo in evidente conto non solo le figure femminili che si stagliano nei drammi di Sofocle e Ibsen o di Tolstoj appunto, ma soprattutto le donne ch'ebbe modo di conoscere durante la sua vita: *in primis* la madre Emma e la sorella Paula, quindi la sfortunata Nadia Baraden - donna russa che riceveva da Carlo lezioni di italiano e che si uccise prima che quel "rapporto professionale" sbociasse in amore; la scrittrice Iolanda de Blasi - che visse un intenso, quanto effimero, rapporto d'amore col Nostro, ostacolato, manco a dirlo, dalla famiglia; e Argia Cassini, l'ultima, avvolgente fiamma di Michelstaedter: Argia, traslitterato in greco, era per Carlo l'incarnazione fisica del vagheggiato «porto della pace»). Dall'altra parte, il Goriziano si schiera a difesa della fanciullezza: i bambini, «quasi vite in provvisorio», come lui li chiama. Anzi, le ultimissime pagine della tesi michelstaedteriana - e il loro progetto educativo [ma vd. quanto diremo oltre] - sono dedicate proprio ai bambini, ovvero al tentativo di scongiurarne l'entrata nella congerie rettorica, che ne mina - in modo definitivo e irrimediabile - l'innocenza e ne frustra, altrettanto, il dono di ingenua, sincera persuasione, ch'essi hanno per loro stessa natura.

²²⁴ In Tolstoj, Michelstaedter doveva trovare comprovata anche la Rettorica sociale della morte, ad esempio nella *Morte di Ivan Il'ic*, una delle opere più allucinanti e "cattive" dello scrittore russo.

Di quelle pagine, pur nella sincera espressione del profondo dolore per la scomparsa (suicidio?) del fratello Gino, molto vediamo trapelare in una lettera che il Goriziano scrive all'amico Chiavacci, in cui annuncia la luttuosa notizia e dà una amara e dettagliata descrizione della condizione "esposta", indifesa della propria famiglia agli attacchi della ipocrita rettorica sociale della "condoglianza":

«Noi non ricordiamo di lui [Gino] né un gesto ingeneroso né una sola malattia. Era fatto per la vita e la viveva con gioia. Mai il sarcasmo della vita non mi s'è fatto sentire materialmente, in un caso concreto, con maggior forza. - Tiriamo innanzi.

Qui intanto siamo soffocati dalla marea della condoglianza volgare delle infinite persone che conosciamo, e che in iscritto e a voce si credono in dovere di debitarci le stesse convenzionalità. In casa una corrente continua di visite, e il gridio ininterrotto delle stesse frasi. - E i miei ogni giorno come cavalli stanchi riprendono il cammino, e parlano e si ripetono e si commuovono. Io soffro anche per questo. Sento l'umiliazione della nostra famiglia mutilata come d'una piaga aperta - e penso che mentre le piaghe si fa sciano, il 'lutto' non serve che a *étaler* il dolore a tutto il mondo. Penso alla nostra casa chiusa per solito agli indifferenti, raccolta, gelosa della sua intimità - e invasa ora da tutta la volgarità perché una forza indipendente da noi ha aperto la porta. E tutti i corvi vengono all'odore della morte; tutti si precipitano

Come Tolstoj, *attraverso* Tolstoj, Michelstaedter preferì da subito il Vangelo "monofisita" di Matteo, come uno dei più autentici luoghi di Persuasione. Come *Resurrezione*, anche *La Persuasione e la Rettorica* termina con un *progetto educativo*. E il "pentologo" stilato (rielaborato) da Nechljudov-Tolstoj trova infine esatta corrispondenza in quello della Persuasione michelstaedteriana²²⁵.

perché siamo colpiti, indeboliti; il nostro dolore, la parte più intima di noi esposta in strada, profanata dagli occhi curiosi e dalla simpatia della *sensiblerie* dei deboli. - Ed io non posso addolorare di più i miei, non posso voler liberarmi - e di tante altre cose non posso liberarmi ora meno che mai [...]» [E 353].

Questo stralcio di lettera ha una sua importanza non soltanto contingente. Essa ci testimonia, innanzitutto, del rovinoso velocizzarsi della sfortuna che perseguita il nostro autore: gli eventi precipitano: alle disillusioni che emergono per l'estrema sensibilità del suo animo, ai dispiaceri che hanno puntualmente costellato la sua vita (non ultima la partenza di Enrico, per quanto salutata con orgoglio), si associa l'evento ferale, per lui più drammatico di quanto Michelstaedter stesso non voglia manifestare, e il definitivo crollo dell'alcova familiare, già da tempo vacillante. Il «sarcasmo della vita» è davvero spietato, e coglie all'improvviso i suoi elementi più validi e più forti, inspiegabilmente. Questa constatazione fa nascere nel giovane filosofo collera e indignazione, che riversa acidamente, ancora una volta, sull'istituto rettorico.

Qui viene enunciato, in forma "ufficiosa", anche l'anatema definitivo rivolto contro la macchina sociale, la cui doppia faccia viene smascherata anche nelle sue manifestazioni di compassione e di solidarietà al dolore, e dunque, in apparenza, più fraterne e "umane". Qui si avverte il punto di crisi di quella "paranoia rettorica" che, secondo noi, attanagliò Michelstaedter già dal momento della "scoperta persuasa" e che si esacerbò soprattutto nei suoi ultimi mesi di vita. Una Rettorica qui definita forza oramai «indipendente», cioè totalmente svincolata dallo stesso controllo umano, e vestita di abiti corvini che sfoggia (ironia della sorte) soprattutto in occasioni di dolore. Una Rettorica sanguisuga, famelica, dotata di occhi che profanano, che approfitta dei punti deboli dell'uomo, allettata dall'odore della morte, che è il suo stesso odore, simile col simile.

Michelstaedter, per ora, non «può volersi liberare» e deve accettare il gioco del dolore e del dovere (la stesura della tesi) per non aggravare l'atmosfera pesante ed affranta della famiglia. Accetta quest'ultima retorica per amore. Ma non vi leggiamo (non *vogliamo* leggervi) rassegnazione. Certo, c'è la consapevolezza di un doppio dolore, di una infelicità reduplicata dalla stessa consapevolezza della Persuasione:

«Noi viviamo oscuri, mal delineati, confusi, doppiamente infelici; gli altri vivono una vita luminosa anche nel dolore, e non hanno mai il senso ch'essi personalmente sono nel mondo così sportivamente, o lo hanno soltanto quando anche tutto il mondo è ormai per loro una cosa sportiva»

scrive Carlo al Chiavacci, in una delle lettere successive [E 401], e non può non leggersi l'aspirazione stanca ad una felicità che, per un triste destino, sfugge sempre di mano: la Persuasione pare quasi una maledizione che si tira addosso solo malanni: dov'è quella gioia che essa prometteva? Non sono più felici coloro che vivono «sportivamente» la propria vita, luminosi anche nel dolore? Ma è solo il nero che riflette, e alla vita che nasconde la morte bisogna opporre un'esistenza che tende alla vera vita. E allora, ad un anno esatto dalla morte del fratello, Michelstaedter gli rende l'ultimo omaggio disegnando di sua mano la pietra tombale e realizzando «con le mie mani quello che gli altri dicevano di non saper fare»:

«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».

«Vincer la morte» diviene l'imperativo esistenziale che traduce l'aspirazione di «togliere la violenza dalle radici»: bisogna *fare* [il corsivo sopra è dello stesso Goriziano] qualcosa, *re-agire*; Michelstaedter riscopre il piacere del contatto con le cose, come Serafino Gubbio nel noto romanzo di Pirandello; il piacere della fatica, dell'impegno, della poiesi bistrattata sin dai tempi di Platone e Aristotele. Fare è anche poesia, e la Persuasione è anche fare. Pur se non è possibile eliminare l'atroce dubbio che, sempre e comunque, ci si trova ad aver «lavorato per la morte», sensazione di sconforto che riduce ad uno stato di «vuoto, miseria e impotenza». [per queste ultime citazioni, da noi adattate, cfr. la lettera di Michelstaedter ad Enrico Mreule, 14 febbraio 1910, E 432]

²²⁵ La perfetta consonanza (addirittura numerica!) dei "comandamenti" tolstojani e michelstaedteriani è un rilievo che è sfuggito purtroppo alla critica (o almeno, nei contributi critici che abbiamo visionato non se ne fa parola). La lettura di Tolstoj è, a nostro parere, un inestimabile supporto ermeneutico per tentare di "capire" Michelstaedter, e ci teniamo a sponsorizzarla.

Ora, per dar sostanza al nostro discorso, riportiamo di seguito il *pentalogo* di Tolstoj e riproponiamo quello della Persuasione per poter apprezzare, in modo sinottico, quanto della lezione di Tolstoj fosse trapelato nel dettato ultimo del filosofo goriziano e trasposto sul piano "filosofico" (questo senza voler porre in minimo dubbio l'originalità del Nostro). Ancora, la prospettiva tolstojana (come si ricaverà dalla lettura), il suo insistere *sugli uomini*, conferma in modo definitivo, seppure ce ne fosse a questo punto bisogno, la correttezza della nostra valutazione "politica" della proposta persuasa.

«Con la speranza di trovare lì nel Vangelo una conferma a questo suo pensiero, Nechljudov si mise a leggerlo dal principio. Leggendo il discorso della montagna, che sempre lo aveva commosso, adesso per la prima volta *vi scorse non già dei bellissimi pensieri astratti, che in massima parte esprimessero esigenze eccessive e impossibili da eseguire, ma semplici, chiari precetti ben eseguibili nella pratica, precetti che, se fossero stati eseguiti, come era pienamente possibile, avrebbero dato una sistemazione assolutamente nuova alla società umana, tale che in questa non solo si sarebbe distrutta da sé tutta quella violenza che aveva tanto indignato Nechljudov, ma si sarebbe raggiunto il più alto bene accessibile all'uomo: il regno di Dio sulla terra* [corsivi nostri].

Tali precetti erano cinque.

Secondo il primo precetto (Matteo, v, 21-26) l'uomo non solo non deve uccidere, ma non adirarsi contro il fratello, non deve considerare nessuno un essere da nulla, un *raca*, e, se viene a lite con qualcuno, deve rappacificarsi con lui prima di fare l'offerta all'altare, cioè prima di pregare.

Secondo il secondo precetto (Matteo, v, 27-32), l'uomo non solo non deve cedere alla sensualità, ma deve rifuggire dal piacere della bellezza della donna, e deve - una volta che s'è unito con una donna - non tradirla mai.

Secondo il terzo precetto (Matteo, v, 33-37), l'uomo non deve promettere nulla con giuramento.

Secondo il quarto precetto (Matteo, v, 38-42), l'uomo non solo non deve vendicarsi occhio per occhio, ma quando lo colpiscono su una guancia, deve presentare l'altra, deve perdonare le offese e sopportarle con rassegnazione, e a nessuno rifiutare ciò che si possa volere da lui.

Secondo il quinto precetto (Matteo, v, 43-48), l'uomo non solo non deve odiare i suoi nemici, né combatterli, ma li deve amare, aiutare, servire.

Nechljudov aveva fissato lo sguardo sulla luce della lampada, e così rimaneva assorto. *A contrasto di tutto il mostruoso disordine della nostra vita, che aveva ben presente, si prospettò con chiarezza che cosa questa vita avrebbe potuto essere, se gli uomini fossero stati educati secondo quei principi* [corsivi nostri]: e un'esultanza come da gran tempo non provava gl'invasi l'anima».

Michelstaedter fa da contrappunto e munisce i precetti tolstojani di una salda connessione filosofico-esistenziale:

"No, la morte non è abbandono"

disse ltti con voce più forte

[1] ma è il coraggio della morte
onde la luce sorgerà.

[2] Il coraggio di sopportare
tutto il peso del dolore,

[3] il coraggio di navigare
verso il nostro libero mare,

[4] il coraggio di non sostare
nella cura dell'avvenire,

[5] il coraggio di non languire
per godere le cose care.

La persuasione poetica si cesella, puntualmente, nelle "definizioni" assolute che troviamo nella tesi di laurea:

[1] *Il dolore parla*. [PR 46]

[2] *Il dolore è gioia* [49]

[3] *Dare non è per aver dato ma per dare* (δοῦναι!) [42]

[4] Non può *fare* chi non è, non può *dare* chi *non ha*, non può *beneficare* chi *non sa il bene* [42]

[5] *Dare è fare l'impossibile: dare è avere*. [43]

7. Come la violenza perpetua se stessa (I). Dall'atomo alla molecola sociale.

Regalasi gattini in cerca di padrone.

Annuncio esposto nella bacheca degli studenti della facoltà di filosofia, Università Federico II, Napoli

Come abbiamo visto in abbondanza, l'organismo "atomico", il «complesso delle determinazioni», si esprime e si realizza anzitutto come *appetito* (volontà determinata, o *conatus*, se vogliamo utilizzare il termine spinoziano), cioè nel desiderio di possedere la natura, ovvero di fare del mondo un polo di sfruttamento esistentivo: il mondo è insomma il *ricettacolo* in cui l'organismo atomico reperisce gli elementi atti alla soddisfazione dei propri bisogni, elementari e/o complessi (questa, in soldoni, la «violenza contro la natura»).

L'appetito segna una diversificazione tra i vari organismi appetenti: tra gli individui, alcuni si conquistano una posizione di dominio, altri accettano giocoforza la subordinazione, in un meccanismo in cui ciascuno comunque pretende di essere riconosciuto dall'altro come a lui superiore, come unico, *assoluto* usufruttuario del mondo. Nell'impossibilità dell'assolutezza, gli uni e gli altri depongono volentieri le armi e si adagiano su una comoda convivenza.

Questo rapporto (chiamiamolo per ora "dialettico", ma cfr. oltre), che lega le "coscienze empiriche" nel conflitto per la supremazia, presenta indiscutibili affinità con la «lotta per il riconoscimento», così come viene postulata/descritta nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel (la famosa *dialettica servo-padrone*). Questo rilievo, avanzato con intelligenza dal Garin, è stato applaudito da tutta la critica. Ora, noi non vogliamo certo metterlo in discussione, come non vogliamo mettere in dubbio le letture hegeliane che Michelstaedter fece. Tuttavia, ci sia concesso almeno di non esserne del tutto convinti: siamo invece convinti che le analisi di Michelstaedter partano piuttosto, ancora una volta, dalle pagine di Aristotele, in particolare dalle prime pagine della *Politica*. Lo Stagirita scrive:

[per la formazione della società o dello Stato] è necessario in primo luogo che *si uniscano gli esseri che non sono in grado di esistere separati l'uno dall'altro*, per es. la femmina e il maschio in vista della riproduzione [...] e *chi per natura comanda e chi è comandato al fine della conservazione*. In realtà, l'essere che può prevedere con l'intelligenza è capo per natura, mentre quello che può col corpo faticare, è soggetto e quindi per natura schiavo: *perciò padrone e schiavo hanno gli stessi interessi*.²²⁶

Proprio come per Aristotele, per Michelstaedter colui che, in tale lotta, non teme di perdere la propria vita, si impone su colui che, invece, ha paura della morte²²⁷: di conseguenza il primo diviene *dominus* e il secondo *servo* (*homo*, secondo il nostro

[i corsivi sono dello stesso Michelstaedter: abbiamo altresì ribaltato consapevolmente la disposizione dei precetti del Goriziano, che nell'ordine appaiono 3-4-5-1-2, per dar più filo al nostro discorso]

²²⁶ Aristotele, *Politica*, 1252a 25-30 [che noi leggiamo nella trad. it. dell'ed. Laterza, 2000]; i corsivi sono nostri, funzionali a quanto ci apprestiamo a dire.

²²⁷ Ma cfr. quanto noi detto nella parte finale del paragrafo 4d del nostro I capitolo, paragrafo che s'intitola *La Persuasione al bivio*.

espediente ermeneutico). La temerarietà del padrone non è il coraggio esistenziale del Persuaso, non è fine consapevole ed adeguato, che sfocia nell'autentica *epoché* della morte, frutto della consapevolezza della malattia mortale: il *dominus* ha una superiorità che potremmo a buon ragione definire, anche qui, darwiniana: a comandare sono gli individui più adatti, ovvero più forti e più risoluti e più intelligenti, come dice Aristotele gli «esseri che possono prevedere con l'intelligenza» o - come parafrasa Michelstaedter - gli esseri che possiedono una «previsione più organizzata a una più vasta vita» [PR 29]²²⁸.

Il padrone non lavora la terra, non è *artifex*, ma costringe il servo a lavorare in sua vece e per il suo guadagno: «Il padrone si serve dello schiavo attraverso la di lui forma: attraverso la potenza di lavoro», scrive il Goriziano. Di contro, lo schiavo accetta le «catene dure ma sicure» del padrone. Il padrone ha *delegato* allo schiavo il «violentamento della natura», tenendo per sé - anzi utilizzando per sé - il «violentamento dell'uomo». Di per sé, così, la condizione servile dello schiavo «non è assoluta, ma relativa al suo bisogno di vivere».

Tra servo e padrone, dunque, s'instaura un vero e proprio, benché primitivo (atomico), patto sociale, fondato - e non si perda di vista questo fondamento - su un principio biologico simbiotico e "compensativo" (lo chiamiamo *principio di economia sociale*): entrambi violenti, entrambi "carenti", entrambi ansiosi di «conquistarsi il futuro» (ovvero, entrambi rettorici), essi pongono una *convenienza simbiotica* che - in definitiva, come in una perfetta equazione matematica - annulla (semplifica) le relative "potenze" e "debolezze", tende a superare la primitiva diseguaglianza fisiologica, pervenendo ad uno *status quo* per il quale «uniti: sono entrambi sicuri - staccati: muoiono entrambi». Suddetta simbiosi si fonda, in definitiva, e si struttura, sulla *malafede* e sul *ricatto*, perpetrati da entrambi, ma da entrambi edulcorati nella reciproca convenienza: se tu non lavori - dice il padrone - non ti do «il mezzo di vivere»: così morirai; se non mi assicuri «il mezzo di vivere» - replica lo schiavo - io non lavoro, e non ricaverò per te «la sicurezza di fronte alla natura»: così morirai.

In tutto questo, ci sembra che Michelstaedter parafrasi ancora Aristotele, che a sua volta scrive:

Il padrone non è tale in quanto acquista gli schiavi, *ma in quanto si serve degli schiavi*. Tale conoscenza non ha niente di grande né di straordinario: *quel che lo schiavo deve* [per natura] *saper fare*, *lui* [sempre per natura] *deve saperlo comandare*.

[...] *Agli uni giova l'esser schiavi, agli altri l'esser padroni* e gli uni devono obbedire, gli altri esercitare quella forma di autorità a cui da natura sono stati disposti e quindi essere effettivamente padroni.[...]

Per ciò esiste un interesse, un'amicizia reciproca tra schiavo e padrone nel caso che hanno meritato di essere tali da natura.²²⁹

²²⁸ Le citazioni che seguono nel nostro discorso, tratte dal Goriziano, sono ricavate dalle pagine della sua tesi che appunto indugiano sulla dialettica servo-padrone, ovvero le pagg. 96-105 soprattutto; ragion per cui, in nostri richiami s'intendano proprio da lì ricavati *passim*, salvo diverse indicazioni.

²²⁹ Aristotele, *Politica*, cit., 1255b *passim*; i corsivi sono nostri; abbiamo altresì invertito taluni passaggi per render più didascalica l'esposizione.

Tuttavia questa dialettica, negativa ancorché conciliata (ma che non è la conciliazione hegeliana nello Spirito), del servo e del padrone "supera" il suo fondamento negativo nella stipulazione del patto sociale molecolare²³⁰: l'*entalpia*²³¹, che tale dialettica assicura, e che

²³⁰ Le analisi di Michelstaedter sulle motivazioni che inducono gli uomini a fondare la società nascono in un contesto politico che potremmo, a questo punto, senza sbagliarci, definire "contrattualistico" (ma trovano importanti agganci - come siamo or ora dimostrando - anche nella *Politica* aristotelica): a differenza dei teorici del contrattualismo, tuttavia - decisamente più "pragmatici" - il filosofo goriziano adduce, come visto, una causa "ontologica" al fatto che gli uomini stringano il "patto sociale" (o, come lui la definisce, la «cambiale sociale»): il *deficere* troverebbe cioè una sua compensazione nella creazione di *relazioni sufficienti* tra gli uomini, in un principio di realizzazione/permanenza sociale che surrogerebbe l'innata impermanenza dell'individuo. L'individuo sociale insomma, nello stringere il patto, si vede garantite quella sicurezza e quel benessere - quella *stabilità* - che l'individuo "naturale" non possiede.

Ovviamente, Michelstaedter - se del contrattualismo mostra indirettamente di accettare le analisi di filogenesi sociale (il meccanismo praticamente è lo stesso: compensare il *deficere*) - tuttavia non aderisce alle sue conclusioni, soprattutto nella sua curvatura liberale (Locke o Stuart Mill, ad esempio): il Goriziano, come dire, *per principio* valuta l'organismo sociale - qualunque forma esso assuma, e per qualunque motivazione esso la assuma - come regno dell'eteronomia e della violenza. Anzi, leggendo tra le righe, mostra di attaccare con maggior virulenza proprio le società sedicenti liberali o liberal-democratiche, perché esse (a differenza di un regime dispotico conclamato) occultano la matrice profondamente antilibertaria che le connota, aggiungendo al danno la beffa dell'ipocrisia e del paternalismo.

Pur consapevoli dell'eterogeneità delle proposte contrattualistiche (sia nelle prospettive di analisi che nelle individuazioni o giustificazioni degli esiti, a seconda dei periodi storici o delle appartenenze geografiche e politiche che le hanno fomentate), tuttavia riportiamo alcune righe di due "classici", per renderci conto - mediante un raffronto anche veloce - di dove la critica di Michelstaedter effettivamente attecchisca. Con questo, ovviamente, non vogliamo dire che il filosofo goriziano avesse costruito la sua critica sociale a partire dalla meditazione dei testi che proponiamo, anche se mostra di aver letto il *Saggio sulla libertà* di Stuart Mill [PR 93]; la critica di Michelstaedter nasce infatti essenzialmente da una diagnosi dello *status quo* - valutato attraverso lo "spettro" della Persuasione - *status quo* che però era *anche*, appunto, la risultante della lunga tradizione liberale, che assume nei brani che seguono la forma più esplicita e, in pratica, conclusiva.

«Se l'uomo nello stato di natura è [...] libero [...] - scrive Locke - se è padrone assoluto della propria persona e dei propri beni, pari al più grande fra tutti e a nessuno soggetto, perché mai rinuncia alla sua libertà? Perché cede il suo imperio e si assoggetta al dominio e al controllo d'un altro potere? La risposta ovvia è che, per quanto nello stato di natura egli possieda il diritto connesso con quello stato, la fruizione di esso è assai incerta e continuamente esposta alle altrui interferenze.

Infatti, tutti essendo re alla stessa stregua di lui, tutti essendo suoi pari, ed essendo per lo più poco rispettosi dell'equità e della giustizia, il godimento della proprietà in questo stato è per lui assai incerto, molto insicuro. Ciò lo induce a desiderare di abbandonare una condizione che, per quanto libera, è piena di rischi e di continui pericoli: e non è senza ragione ch'egli desidera e ambisce unirsi a una società che già altri abbiano costituito o abbiano in mente di costituire per la reciproca salvaguardia della loro vita, libertà e beni, cioè con quello che definisco con il termine generale di proprietà.

[...] Al primo potere - quello cioè di fare tutto ciò che ritiene opportuno per la conservazione di sé e di tutto il resto dell'umanità - egli abdica lasciando che sia regolato da leggi fatte dalla società, secondo che lo richieda la conservazione sua e degli altri membri di quella società: leggi della società che in molte cose limitano la libertà ch'egli possiede per legge di natura.

Inoltre egli abdica completamente al potere punitivo [il secondo potere, per Locke] e consacra la sua forza naturale (che in precedenza poteva usare nell'esecuzione della legge di natura, per autorità propria, come gli sembrava opportuno) al potere esecutivo della società, a seconda che lo esiga la legge di questa. Trovandosi ora in un nuovo stato, in cui gode di molti vantaggi provenienti dal lavoro, dall'assistenza e dalla società degli altri membri della comunità, oltre che della protezione che gli deriva dalla forza complessiva della comunità stessa, egli deve rinunciare anche alla propria naturale libertà di provvedere a se stesso, nella misura in cui lo richiedono il bene, la prosperità e la sicurezza della società. *E questo non è solo necessario, ma anche giusto, perché gli altri membri della società fanno altrettanto.*[corsivo nostro]

Entrando in società gli uomini rinunciano all'eguaglianza, alla libertà e al potere esecutivo di cui godevano nello stato di natura, affidandolo alla società perché il legislativo ne disponga come richiede il bene della società stessa. Ma poiché ciascuno fa questo con l'intenzione di meglio salvaguardare la propria libertà e proprietà (ché non è mai pensabile che una creatura razionale muti condizione nell'intento di star peggio), è lecito aspettarsi che il potere della società, o il legislativo costituito, non oltrepassi mai i limiti del bene comune, ma sia tenuto ad assicurare la proprietà di ciascuno prendendo misure contro i tre difetti sopra menzionati, che avevano reso lo stato di natura tanto incerto e difficile. [...] E

è la condizione necessaria e sufficiente per la *sicurezza* reciproca, si istituzionalizza nel fenomeno sociale (lo chiamiamo *principio di entalpia sociale*). Tale istituzionalizzazione è un escamotage *funzionale*: è il banale, ma evidentemente valido, motivo che recita un adagio: l'unione rende forti. Dice Michelstaedter: «La piccola volontà non può difendere quello che ha preso colla sua violenza - e ne affida la difesa alla violenza sociale». Ora, la piccola volontà [potremmo anche dire: l'io empirico] è sia quella del padrone che quella del servo. Entrambi accettano «la cambiale della società», sopportando anche una spersonalizzazione/atrofia del proprio potere («egli è sotto tutela - non ha voce») e un (apparente) livellamento "democratico", nel nome della «sicurezza comune»²³². Per raggiungere altresì questo obiettivo, è necessario che la violenza contro la natura e contro l'uomo sublimi nella "violenza sociale". Dunque, la cifra esistenziale della Rettorica rimane sempre e comunque la violenza.

In questo senso, ci sentiamo di dire che l'appunto del Garin - il suo riferimento alla famosa figura hegeliana - più che illuminante rischia di rivelarsi addirittura fuorviante. Hegel parla di *autocoscienze*²³³, Michelstaedter - più modestamente - di *organismi*.

tutto ciò non dev'essere ispirato ad altro fine che la pace, la sicurezza e il pubblico bene del popolo» [John Locke, *Due trattati sul governo*, Torino, Utet, 1948 (volume II, §§123-131 passim)].

«Il diritto di una persona - scrive invece Mill - è la tutela che questa può pretendere dalla società o in forza della legge, o in forza dell'educazione e dell'opinione [corsivi nostri]. Se essa possiede ciò che consideriamo una ragione sufficiente per avere, per un qualsiasi motivo, una garanzia da parte della società, vi ha diritto: se vogliamo dimostrare che qualcosa non le appartiene per diritto, pensiamo che ciò sia fatto non appena si ammette che la società dovrebbe abbandonarla alla sua sorte o ai suoi soli sforzi, senza prendere alcuna misura per proteggerla. [...]

Avere un diritto significa, allora, avere qualcosa il cui possesso va difeso dalla società. Se mi chiedessero, poi, perché la società dovrebbe difendere questo interesse, non potrei addurre nessun altro motivo se non quello della utilità generale. Se questa espressione non sembra convogliare un sentimento adeguato della forza dell'obbligazione né spiegare la peculiare energia di tale sentimento, è perché nella composizione del sentimento entra non solo un elemento razionale, ma anche uno animale, la sete della vendetta; la quale deriva la sua intensità, come pure la sua giustificazione morale, da quel tipo di utilità straordinariamente importante e incisiva che è in gioco. L'interesse coinvolto è quello della sicurezza che è, per ogni individuo, di vitale importanza. *Tutti gli altri benefici terreni possono essere necessari a una persona e non a un'altra. A molti di essi, si può allegramente rinunciare o sostituirli con qualcos'altro. Ma della sicurezza nessun essere umano può fare a meno; da essa dipende la nostra immunità dal male e l'intero valore di ogni bene, al di là delle contingenze.* [corsivi nostri]

[...] Questa necessità [...] non può essere soddisfatta a meno che lo strumento per provvedervi non sia mantenuto in continuo esercizio» [John Stuart Mill, *Utilitarismo*, Cappelli, 1981, capitolo V passim].

Leggendo questi passi e mettendoli a confronto con quanto abbiamo riferito riguardo la critica sociale approntata da Michelstaedter, si potrà evincere senza difficoltà il carattere decisamente *antiliberal* che quella critica viene ad assumere, volendo valutarla secondo "normali" parametri politici di riferimento.

²³¹ L'*entalpia* è una funzione di stato di un sistema ed esprime la quantità di energia che esso può scambiare con l'ambiente. Ad esempio, in una reazione chimica, l'entalpia scambiata dal sistema consiste nel calore assorbito o rilasciato nel corso della reazione. Nella nostra metafora, servo e padrone si scambiano, a vicenda, "energia" esistenziale.

²³² Nota Michelstaedter che «quasi per ironia l'impulso a questo movimento del principio della debolezza [tal che esso assurge alla cambiale sociale] è dato dai più forti; [...] l'iniziativa è sempre del più forte: e la 'lega dei deboli' s'è fatta proprio a spese dei più forti: che per sola volontà di sominio o per amore ebbero sempre per campo naturale alla loro sovrabbondanza di vita, per dominarli o per amarli [nota l'accostamento, fatto con apparente sufficienza, di dominio e amore], i loro simili» [PR 122].

Per il filosofo goriziano non c'è alcun sviluppo dello Spirito da giustificare e la diversificazione *dominus-homo* ha piuttosto una connotazione, come afferma Aristotele, già stabilita per natura [cfr. *supra*]; inoltre, tra le due "posizioni" non si verifica alcun vero conflitto, ma l'una e l'altra preferiscono vivere (sopravvivere) nella consapevolezza della propria condizione di reciproca dipendenza (usata come tacito ricatto), cercando di trarne la condizione più vantaggiosa possibile in un'oculata e compiacente simbiosi. Infine, il superamento (se di superamento si può parlare) dell'empirica condizione signorile-servile - quando quel ricatto comincia a vacillare - non avviene per processo dialettico, ma come dire, per processo "sinottico", cioè attraverso una mera amplificazione a livello sociale (molecolare) del rapporto puntuale (atomico) di dipendenza. La costruzione sociale è anch'essa, dunque, non frutto di un conflitto, ma risultato di un compromesso nel quale le due figure immediatamente si rifugiano, quando la loro condizione da stabile rischia di divenire precaria; e questo superamento non segna un progresso nella storia della coscienza di entrambi: tutt'altro: segna anzi un vero e proprio *regresso*, nel senso che nello stipulare la cambiale sociale la *deficienza* non si svelle, ma si innesta in una profondità ancor più radicata e più ignorata, ch'è appunto la Rettorica sociale.

A questo punto, per Michelstaedter, la società diviene davvero il *Leviatano*: essa padrona, gli uomini (quelli che prima eran servi e padroni) novelli servi («gli uomini hanno trovato nella società un padrone migliore dei singoli padroni»): e tra i due nuovi poli si instaura una dialettica altrettanto nuova e altrettanto irrisolta, che mantiene tutte le deviate caratteristiche della prima, la sua malafede e la sua convenienza simbiotica: se tu rispetti le mie leggi -

²³³ Come sappiamo, la storia di queste autocoscienze, così come scandita da Hegel nella *Fenomenologia*, non è un processo pacifico e lineare, ma affronta una sofferta e faticosa maieutica pratica che trova nel conflitto tra il sé e l'altro-da-sé la molla dialettica che, passaggio dopo passaggio, assurge alla pienezza onnicomprensiva dello Spirito. L'autocoscienza sorge nell'avvertimento del limite e si manifesta e sviluppa anzitutto nel *desiderio* soggettivo di superare l'ostacolo che le si pone incontro.

Ma quest'ostacolo non è soltanto il mondo delle cose: è soprattutto l'altra autocoscienza, che limita e minaccia e lotta a sua volta per la propria sopravvivenza. E' qui che s'inserisce la dialettica servo-signore (*Herr und Knecht*), come momento "storico" di esordio del conflitto delle autocoscienze diverse e indipendenti: conflitto che si delinea come mortale, ma che si risolve col subordinarsi dell'una autocoscienza all'altra: infatti, chi riesce a sopraffare l'altro, ostentando di non temere la morte, lo rende schiavo e lo piega al proprio progetto di affermazione. Ma, a sua volta, nel lavorare per l'altro, per il *dominus*, il servo vive un rapporto più autentico con la realtà, acquistando progressiva consapevolezza del proprio potere condizionante e quindi (arguirebbe Marx) una capacità maggiore di emancipazione. Così, il rapporto finisce col capovolgersi (la libertà e la potenza del signore si scopre mediata dall'operare del servo, che a sua volta scopre la potenza "immediata" del proprio lavoro) e attraverso questa lotta tra l'autonomia e la dipendenza s'ottiene un risultato concreto nello sviluppo dello Spirito: il sorgere cioè del sentimento della libertà nell'autoriconoscersi (l'autocoscienza nasce infatti proprio quando il soggetto riconosce - *erkennt* - qualcosa di sé nell'oggetto, o comunque nell'altro-da-sé).

«[Il servo è] per il signore l'oggetto costituente la verità della certezza di se stesso. E chiaro però che tale oggetto non corrisponde al suo concetto; è anzi chiaro che proprio là dove il signore ha trovato il suo compimento, gli è divenuta tutt'altra cosa che una coscienza indipendente; non una tale coscienza è per lui, ma piuttosto una coscienza dipendente; egli non è dunque certo dell'esser per sé come verità, anzi, la sua verità è piuttosto la coscienza inessenziale e l'inessenziale operare di essa medesima. La verità della coscienza indipendente è di conseguenza la coscienza servile. Questa dapprima appare bensì fuori di sé e non come la verità dell'autocoscienza. Ma come la signoria mostrava che la propria essenza è l'inverso di ciò che la signoria stessa vuol essere, così la servitù nel proprio compimento diventerà piuttosto il contrario di ciò che essa è immediatamente; essa andrà in se stessa come coscienza riconcentrata in sé e si poggerà nell'indipendenza vera» [Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, 1967, vol. I, pag. 161].

ingiunge il *Leviatano* - io ti assicuro la vita: altrimenti morirai; se non ci assicuri la vita - replicano i servi - noi non rispetteremo le tue leggi: e tu morirai.

La società come necessità e "banalità" della sicurezza: ma se «la sicurezza è facile», essa - lo abbiamo visto - «è tanto più dura». E allora, nella violenza istituzionalizzata, «nella società organizzata ognuno violenta l'altro *attraverso l'onnipotenza dell'organizzazione*, ognuno è materia e forma, *schiavo e padrone ad un tempo* per ciò che la *comune convenienza a tutti comuni diritti conceda ed imponga comuni doveri*» [tutti i corsivi sono nostri].

Insomma, padroni e schiavi finiscono con l'essere entrambi vittime di un dominio che si consegna in sistema o in "amministrazione" tacitamente, doverosamente accettati; strutture che - seppur fabbricate dalle mani stesse dell'uomo - ora lo superano e si svincolano dal suo controllo: anzi - di converso - sono le dette costruzioni ad esercitare stavolta il controllo diretto. Ciò vuol dire che ciascuno (padrone o servo, non conta), all'interno del sistema stesso, si trova preconfezionato il proprio ruolo, il proprio destino: a lui non resta che la scelta del modo di viverlo; ma questa stessa scelta - individuale o sociale - obbedisce a sua volta alla logica del potere e del dominio e quindi, in definitiva, alla logica della violenza.

8 Come la violenza perpetua se stessa (II). L'educazione corruttrice secondo Michelstaedter. Il ribaltamento operato dalla Persuasione.

Ora: quali sono gli strumenti attraverso i quali la Rettorica indottrina gli uomini all' "accettazione felice" della scelta fasulla ed inadeguata²³⁴? Quali meccanismi mefistofelici essa pone in atto? In che modo riesce ad inculcare il *sensu del dovere*, garanzia necessaria e sufficiente alla sopravvivenza della società rettorica ed ipocritamente "giusta"? In che modo, insomma, essa riesce a farsi (come si dice oggi) egemonia? O, infine, volendo usare le stesse parole del Nostro, «per qual via la natura ha tessuto e tesse contro a sé tale trama? E come si tiene questa e si riafferma sempre via in ogni figlio dell'uomo che, forte o debole nasca e di quella difesa bisognoso, pur sempre nasce ignaro del suo artificio?» [121]; ovvero, ancor più chiaramente: in che modo si costituisce [122] e si diffonde [127] l'«adulazione» (*κολακεία*²³⁵) sociale?

Come sostiene giustamente il Campailla, nell'introduzione all'edizione *minor*²³⁶ della *Persuasione e la Rettorica*, «il mito della Persuasione [e noi aggiungiamo: il problema della Rettorica], *coerentemente*, culmina in un problema pedagogico». E proprio qui si apre la sezione più interessante ed "inattuale" della tesi del Goriziano .

La risposta al complesso di interrogativi appena posti è a questo punto semplice e consequenziale: è l'«educazione corruttrice» (*δυσπαιδαγωγία*) [127] lo strumento raffinato attraverso il quale la società, la comunella dei malvagi, si arroga e si assicura la sopravvivenza²³⁷. Ma in realtà, alla luce di quanto detto, e leggendo attentamente le

²³⁴ Qui viene presa in esame la sezione conclusiva della tesi di laurea di Michelstaedter - corrispondente alle pagg. 121-131 incluse, in particolare da pag. 127 in poi - che s'intitola *Gli organi assimilatori* per un accenno introduttivo alla questione, cfr. anche il nostro paragrafo *Il momento del passaggio*, contenuto nell'*Intermezzo*.

²³⁵ Il concetto - fa notare Campailla - è platonico, e invita a cfr. Gorgia, 463 b, c e *passim*.

²³⁶ Edizione curata nella Piccola Biblioteca Adelphi, 1994 6a. Il riferimento che riportiamo è a pag. 25; il corsivo è nostro.

²³⁷ Possiamo dire che, dal punto di vista ideologico, l'asse Platone-Hegel è il riferimento più immediato della polemica pedagogica michelstaedteriana.

Come abbiamo visto, le analisi di Michelstaedter sul problema educativo avevano luogo d'origine nella riflessione sulla pedagogia platonica, funzionale alla "statolatria" della Repubblica. Ancora una volta, la prospettiva platonica si "aggiornava" in Hegel, il quale scriveva ad esempio nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia* (e la citazione vuol essere riassuntiva della posizione hegeliana):

«[...] Solo nello Stato l'uomo ha esistenza razionale. Ogni educazione tende a che l'individuo non rimanga qualcosa di soggettivo, ma diventi oggettivo a se stesso nello Stato. [...] Tutto ciò che l'uomo è egli lo deve allo Stato: solo in esso egli ha la sua essenza».

[Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze, 1975, vol. I, pag. 105]

In coerenza con le linee guida del suo panlogismo dialettico e storicistico, Hegel dunque vedeva nella formazione [*Bildung*] dell'uomo il "movimento consapevole, il divenire del suo essere per sé», e, cioè, «l'estraneazione del proprio immediato se stesso» istintivo e irrazionale mediante il quale il singolo - ripercorrendo le tappe dello sviluppo storico dell'umanità - si libera da ciò che ha in sé di individuale per oggettivarsi, com'è noto, nelle istituzioni etiche della famiglia,

pagine che Michelstaedter dedica alla questione²³⁸, appare chiaro come l'espressione «educazione corruttrice» sia, per lui, a tutti gli effetti, *tautologica*. Ogni modalità e pretesa educativa, infatti, in ogni luogo e in ogni tempo, presenta la stessa "radice" viziata e corrotta: come abbiamo visto, l'ex-ducere, per il Goriziano, esprime sempre un atto di forzatura, anzi propriamente di violenza: un "trarre fuori" delegato ad un agente esterno (i maestri, i pedagoghi...²³⁹), un trarre fuori che è soprattutto un sottrarre l'uomo a sé stesso al fine di uno scopo supposto ultimo e massimamente utile, qual è quello della conformazione al cosiddetto benessere sociale (quella che il Nostro chiama «reciproca convenienza» sociale).

Nel far ciò, arriva a scrivere il giovane filosofo, la società rende alle sue giovani "promesse" un servizio ch'è analogo a quello che «l'uomo fa ai vitelli, agli agnelli, ai polli, ai puledri, per farsene più buone macchine da lavoro o più buoni produttori di carne» [128, in nota; corsivo nostro]. E i risultati di tale operazione sono, sempre e comunque, quelli di produrre «un degno braccio *irresponsabile* della società» [130; corsivo nostro]: un giudice, un maestro o, addirittura, un boia [130; il significativo accostamento michelstaedteriano delle tre figure sociali, senza soluzione di continuità, è violentemente polemico]. In questo senso, l'educazione si manifesta come la traduzione più coerente e più funzionale della *tecnica* [per cui cfr. *supra*], lo strumento più opportuno ed efficace per oliare gl'ingranaggi del meccanismo/dispositivo rettorico.

In ultima analisi, leggiamo tra le righe, la diagnosi critica di Michelstaedter non prende di mira solo o esclusivamente il sistema educativo borghese a lui coevo (e, nello specifico, la scuola borghese, deputata principe a quell'educazione): quello stesso sistema educativo e quella stessa scuola non sono altro che le forme e le formule perfette e ultime (ma solo nell'ordine del tempo) in cui l'organizzazione "conformatrice" della Rettorica stessa si è strutturata, in vista e a garanzia del suo perpetuarsi. Il problema non è neanche di puntare il dito verso un tipo di educazione o di organizzazione scolastica errata o quantomeno

della società e appunto dello Stato; anzi lo stesso Stato «non esiste per i cittadini: si potrebbe dire che esso è il fine e quelli sono i suoi strumenti» [ibidem].

Sostanzialmente, la posizione hegeliana avrebbe trovato un originale sviluppo in Gentile [cfr. almeno il suo *Sommario di pedagogia* (1913-14)], che tra l'altro fu ministro fascista dell'educazione e autore della riforma scolastica del 1923. Facciamo quest'appunto, perché Gentile - come scrive Campailla - "nel gioco delle parti, rappresentava idealmente il megapresidente di quella commissione di professori" che doveva esaminare la tesi di laurea del Nostro; e proprio a Gentile toccò, nel 1922, "sulla 'Critica', il compito di formulare il giudizio ufficiale di una cultura" riguardo Michelstaedter [cfr. l'introduzione di Campailla alla *Persuasione...*, cit., pag. XI].

²³⁸ Pagine in cui la sua critica si fa davvero profonda, serrata e piena di feroce e amara ironia; ben poche pagine, verrebbe da notare, rispetto all'importanza ed alla complessità del problema, che investe le radici stesse del perpetuarsi della Rettorica, come sua prerogativa necessaria e sufficiente; ma, d'altronde, lo stesso Michelstaedter avvisa che ciò che "fa l'educazione disonesta della società coi giovani uomini, è vicino, credo, e manifesto ad ogni occhio" [128-129, in nota]; tal che, il nocciolo è sempre lo stesso: è l'occhio che si rifiuta di *vedere*...

²³⁹ I più importanti rappresentanti-chiave (i latini direbbero i *principes*) del consorzio umano.

perfezionabile: vogliamo dire che non è questione se l'educazione sia affidata ad un cattivo o ad un buon maestro, ad una cattiva o ad una buona scuola, ad un cattivo o ad un buon metodo: si rammentino gli "insuccessi" di Socrate e di Cristo, a tal proposito, se li si vogliono intendere come meri precursori di una scuola o di un'istituzione. Non è questione, dunque, di proporre un modello educativo alternativo e più pertinente.

Questo perché la Persuasione non può avere maestri, scuole e proseliti: qualora li avesse, essa stessa giocoforza si muterebbe in Rettorica.

Attraverso la *δυσπαιδαγωγία*, l'individuo vien *de-responsabilizzato*²⁴⁰ e condotto, *motu proprio*, ad abdicare alla propria umanità autentica. L'educazione ha il fine di preparare il singolo alle esigenze della vita sociale, in modo che egli sappia inserirsi e vivere nel meccanismo rettorico, *senza traumi* e senza velleità di contestazione: formare coscienze, consapevoli di tutte le idealità familiari e sociali, capaci di perpetuare lo svolgimento e di garantire la sicurezza stabile del dispositivo, la sua cultura e le sue *tradizioni*, seppur talora sotto le mentite spoglie del progressismo. Con un'espressione riassuntiva, potremmo dire *che la società rettorica garantisce e protegge sé stessa attraverso le forme e le formule della Rettorica sociale*.

Appare chiaro, sotto questa prospettiva, che è errata in assoluto ogni pretesa vicinanza o anche una semplice analogia topica (vista la distanza temporale e geografica) tra le riflessioni di Michelstaedter e gli assunti di quella che vien detta "pedagogia del dissenso", "della liberazione", o le posizioni dei movimenti cosiddetti di "descolarizzazione"²⁴¹. Nella pratica, l'è vero, le linee dell'analisi e delle critiche sembrano convergere, sotto certi rispetti (inerenti, comunque, soltanto alla *pars destruens* del discorso): entrambi le posizioni (quella michelstaedteriana e quella rivoluzionaria) ritengono che scopo dell'educazione - come comunemente s'intende - non sia quello di far evolvere un individuo verso la propria realizzazione al fine di renderlo felice, ma purtroppo far sì che l'individuo si adatti a quel tanto di infelicità che gli è imposto da un sistema dato e considerato immutabile (o, come dice Marcuse, l'educazione tenderebbe a fare in modo che l'uomo viva liberamente la propria mancanza di libertà). Tuttavia, le posizioni di fondo sono divergenti, anzi si pongono su due piani decisamente diversi.

²⁴⁰ Si ricordi che, per Michelstaedter, la condizione "naturale" dell'individuo sociale è quella in cui l'individuo risulta privato del suo «*senso di responsabilità*» [108, corsivo del Goriziano; ma cfr. anche quanto detto a tal proposito nel nostro paragrafo sulla *Rettorica come tecnica della violenza e violenza della tecnica*].

²⁴¹ Intendiamo quella pedagogia "rivoluzionaria" o "radicale" rappresentata negli USA da Ivan Illich e da Paulo Freire (mentre in Italia è stata rappresentata da Marcello Bernardi), che elegge a suoi padri putativi Godwin (in Inghilterra), Francisco Ferrer (in Spagna) e, guarda caso, il nostro Tolstoj e che prende le mosse, o comunque viene allo scoperto, durante i movimenti sessantottini di protesta studentesca. «Descolarizzare la società» è il celeberrimo motto di Illich.

Quelle "nuove" pedagogie, si muovono, infatti, comunque nell'ambito della *necessità di un'educazione*, prendendo di mira soltanto le modalità, i modelli ed i metodi di quell'educazione. Il loro problema reale è: l'educando deve adattarsi e conformarsi all'identità sociale, rappresentata ad esempio dal maestro, o invece, come persona viva deve essere educato ad adoperare, un giorno, la sua originale vitalità per *migliorare la società* (ci immaginiamo come avrebbe reagito Michelstaedter)? Quelle nuove pedagogie, insomma, appuntano la loro critica solo su di un dato, effettivo, sistema educativo (quello borghese e sedicente "liberale"), perché lo ritengono "statico" e quindi nocivo alla società stessa, cui l'educazione rimane sempre e comunque "funzionale".

Per questo, si affaticano nell'approntare un metodo educativo che elimini ogni costrizione o dipendenza apparente (prescrizioni, regolamenti, orari), che ridefinisca quell'insieme di atteggiamenti e di comportamenti che aiutano un individuo ad essere se stesso, a realizzare pienamente la propria personalità, a "progredire secondo le proprie linee evolutive", come si suol dire. Per dirla in breve, quelle pedagogie non eliminano l'*eteronomia*, ovvero non obliterano la figura dell'educatore (ritenuta sempre necessaria), ma si limitano ad evidenziare la difficoltà e la delicatezza del rapporto interpersonale educatore-educando, lo riformulano e lo re-inquadrano assimilandolo sostanzialmente all'amore della famiglia e/o della città; rischiando, così, di pervenire, e in effetti pervenendo - nell'ottica del Goriziano, non esplicita in questo senso, ma consequenziale, a questo punto - ad un'operazione ancora più subdola e pericolosa: propinare e formare il "culto della comunità" attraverso la maschera del paternalismo più becero. Questa *autorità* (quella del genitore, quella del maestro, quella della Rettorica) rimane sempre tale, anzi si rinforza, perché si mimetizza sotto le mentite spoglie dell'amore e della cura dell'altro («il νεῖκος avrà preso l'apparenza della φιλία» [118]): essa non s'impone più dall'esterno o dall'alto, ma conduce il discepolo (anzi, meglio, il bambino, o il giovane) ad attuare se stesso secondo (presunta) verità; comanda come se consigliasse o supplicasse; influisce e penetra nelle anime senza apparentemente lederne l'autonomia... Come si vede, nell'ottica del disincanto che la lettura di Michelstaedter ci suggerisce, la violenza permane tal qual è, anzi addirittura si amplifica e diviene più efficace, perché si fa subliminale e si edulcora, e in questo suo edulcorarsi riesce a rendersi perfino ben accetta.

Alla luce di tutto ciò, appare allora cristallino quanto il Goriziano scrive (e vale davvero la pena trascriverlo):

La peggior violenza si esercita così sui bambini sotto la maschera dell'affetto e dell'educazione civile. Poiché con la promessa di premi e la minaccia di castighi che speculano sulla loro debolezza, e con le carezze e i timori che alla loro debolezza danno vita, lontani dalla libera vita del corpo, si stringono alle forme necessarie in una famiglia civile: le quali come nemiche alla loro natura si devono appunto imporre con la violenza e con la corruzione. Più ancora, la stessa fede, la stessa volontà del bene è sfruttata per l'utile della società. La

grande aspettazione d'un valore è via via adulata con la finzione d'un valore nella persona sociale, che gli si tien sempre davanti agli occhi come quella che egli debba, imitando, in se stesso educare. 'Tu sarai un bravo ragazzo, come quelli che vedi là andare alla scuola, sarai come un grande'. Gli si forma il mito di questo raro scolaro *grande*, e ogni cosa appartenente allo studio, alla scuola acquista un dolce sapore: l'andare a scuola, la borsa per i libri ecc. E si forma la gerarchia dei valori in rapporto alla superiorità della classe: 'Se sarai bravo, il prossimo anno, non scriverai più sulla lavagna, ma su un quaderno! e con l'inchiostro!'. Tutti approfittano di quest'anima in provvisorio che sogna 'il tempo quando sarà grande', per violentarla, 'incamiciarla', ammanettarla, metterla in via assieme agli altri a occupare quel dato posto e respirar quella data aria sulla gran via polverosa della civiltà. [129]

E in modo ancor più esplicito e sarcastico:

Fin dai primi doveri che gli si impongono, tutto lo sforzo tende a renderlo indifferente a quello che fa, perché pur lo faccia secondo le regole, con tutta oggettività. 'Da una parte il dovere, dall'altra il piacere'. 'Se studierai bene, poi ti darò un dolce; altrimenti non ti permetterò di giuocare'. E il bambino è costretto a mettersi in capo quei dati segni della scrittura, quelle date notizie della storia, per poi avere il premio dolce al suo corpo. - 'Hai studiato: adesso puoi giuocare!'. *E il bambino s'abituava a considerar lo studio come un lavoro necessario per viver contenti, se anche in sé sia del tutto indifferente alla sua vita: ai dolci, al giuoco ecc.*

Così gli si impongono le determinate parole, i determinati luoghi comuni, i determinati giudizi, tutti i kallwpismata della convenienza e della scienza, che per lui saranno sempre privi di significato in sé ed avranno sempre soltanto tutti quel costante senso: è necessario per poter avere il dolce, per poter giuocare in pace: la sufficienza e il calcolo. *Quando al dolce e al giuoco si sostituisca il guadagno, "la possibilità di vivere" - "la carriera", "la via fatta", "le professioni" - lo studio o la qualsiasi occupazione conserveranno il senso che il primo dovere aveva: indifferente, oscuro, ma necessario per poter giocare poi, cioè per poter vivere ai miei gusti, per mangiare, bere e dormire e prolificare [130; in queste ultime righe, tutto il corsivo è nostro].*

Tutto l'apparato rettorico viene spazzato via con un colpo di spugna, viene anzi ridicolizzato (s'immiserisce in *caricatura*) da queste considerazioni sprezzanti che non concedono alcun appello. La demolizione dell'illusoria permanenza, da semplice breccia che era, assume dimensioni a dir poco apocalittiche, coinvolgendo tutti gli aspetti della nostra gratuita, artefatta esistenza, dalle espressioni più banali e quotidiane a quelle più meschine e smalziate. Lo smascheramento si è mutato in condanna esplicita, perentoria, battagliera, irriverente, colpendo nel cuore il dio della φιλοψυχία, braccandolo negli anfratti più reconditi, smitizzandone l'ostentata onnipotenza.

Ad un orecchio distratto, le parole di Michelstaedter potrebbero suonare come l'ennesima, stancante riproposizione di un impertinente nichilismo. Tutt'altro, ci pare. Il nichilismo è il travestimento carnascialesco della Rettorica, il tiro mancino più azzecato e beffardo e più *a la page*. La forza di Michelstaedter non è soltanto nel disincanto: il disincanto è un momento di passaggio, obbligato, ma di passaggio; la forza della Persuasione risiede soprattutto nella *speranza di un nuovo inizio*: lo spegnersi dell'illusione luciferina del piacere non ci immerge nelle tenebre ma ci apre lo spiraglio di una nuova luce, di una recuperabile Salute. Per quanto tutto ciò che ci attornia sembri comprovare una resa incondizionata, forse non è ancora tutto compromesso, ci suggerisce il nostro filosofo. Abbiamo ancora una possibilità di riscatto, un perno autentico intorno al quale tentare di ricostruire ciò che abbiamo perduto. E' dall'insegnamento socratico che bisogna

ricominciare, è il *nosce te ipsum* - secondo il Goriziano - il punto di riferimento di ogni corretta ri-valutazione dell'umano, il «prediletto punto di appoggio», il veicolo autentico e genuino della Persuasione, la garanzia pertinace dell'autonomia del *vir* :

Questa educazione (ed è l'unica) [la precisazione parentetica ha valore risolutorio] dà all'uomo le gambe per camminare, e gli occhi per vedere: *non gli dà vie fatte, non gli fa veder date cose*. - questa fa l'uomo sicuro e indipendente da qualunque offrirsì di cose e non può temere che l'una o l'altra vita sufficiente lo vinca [PR 150; corsivi di Michelstaedter].

Solo attraverso la voce di Socrate²⁴² si formerà il vero uomo, il *vir* persuaso, l'eroe tragico, l'uomo d'azione, che ha fatto del dolore il punto di partenza della propria gioia, e che ha aperto quella gioia al mondo, creando i presupposti di un nuovo *rispetto tra gli enti* e di un nuovo *principio di responsabilità* e di amore. Le parole di Michelstaedter sono, ancora una volta, devastanti nella loro bellezza, definitive pur nella loro programmaticità (le sottolineamo tutte in corsivo, visto che esse compendiano e confermano il senso della nostra interpretazione):

L'uomo d'azione, l'eroe è come uno zampillo d'acque che erompe dalla terra, s'innalza verso il cielo, riscende a ristorare il suolo. (...) L'eroe è uno slancio della volontà verso l'essere, la libertà, 'dio': nelle cose, con le cose, per le cose; nella vita e non fuori della vita; bisogna esser nella vita per uscirne - e l'unica via è l'universalizzazione della vita, lo slancio verso il principio della vita in un amore eguale per tutte le cose viventi: libertà e amore: quanto più l'uomo è libero tanto più sente sé identico all'universo; nell'amore verso l'intima ragione accomuna sé e l'universo; sente sé (nel proprio divenire verso l'essenza) la ragione dell'universo, ama sé in tutte le cose e tutte le cose in sé; in quanto ama e cerca quell'unica universale essenza. L'eroe vive in questa ultima fede e afferma se stesso trascinando il mondo verso la vera vita: il regno dei cieli è in te. (...) L'eroe presuppone negli uomini la medesima essenza, la stessa volontà che è in lui, rispetta sé negli altri. Cioè suppone negli altri la 'direzione verso l'assoluto, verso dio': nega e afferma per sé e per gli altri in nome di questa smisurata speranza. Respinge la vita terrestre, ma vive, nel pensiero de 'la vita'²⁴³.

Sta dunque a noi - che, seppur "storditi", avvertiamo comunque il riflusso della voce socratica - farne «attività infinita» o destinarla al bivacco dell'utopia, ostinandoci a bazzicare nelle rilassate menzogne della nostra «tranquilla e serena minore età»²⁴⁴, perché - direbbe Kant - in fondo «è così comodo essere minorenni!»²⁴⁵.

²⁴² L'eristica potrebbe obiettare che l'eteronomia, cacciata dalla porta, è rientrata per la finestra: in fin dei conti, anche Michelstaedter elegge un suo educatore, in Socrate. Ma l'appunto è inesatto. L'educazione socratica, infatti, ha il suo valore proprio nel negare... il proprio valore (il sapere di non sapere, tanto per usare un comodo luogo comune), ovvero nell'indicare all'individuo la strada della propria autonomia, disattendendo ad ogni sua stessa pretesa educativa (e qui è il fulcro del paradossale "messaggio" di Socrate, che si riflette nella paradossalità della Persuasione). In questo senso, nel richiamare l'individuo alla "reminiscenza" dell'autentico "demoniaco", più che un'educazione, quella socratica è una provocazione.

²⁴³ La figura dell'*eroe tragico*, come qui è tratteggiata, appare negli *Scritti vari*, cit., n. 110, pagg. 798-799.

²⁴⁴ Sono le parole con cui si conclude la versione "ufficiale" (prescindendo dalle *Appendici critiche*) de *La persuasione e la retorica*. Confessiamo che sono state proprio queste parole, che suggellano il messaggio di persuasione michelstaedteriano, ad incoraggiare il nostro approccio ermeneutico attraverso la prospettiva dell'etica kantiana, casomai non esplicita, ma sempre presente durante la stesura del nostro lavoro. Perché «uscire dalla minore età» è l'augurio e il monito programmatico (a tutto il suo pensiero) che Kant pone a principio di uno dei saggi che riteniamo tra i più belli e

sardonici: *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* [cfr. anche nota successiva]. E la coincidenza non c'è sembrata solo una contingente questione d'assonanza.

²⁴⁵ Cfr. Kant, : *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, contenuto in *Scritti politici e filosofia della storia e del diritto*, UTET, 1965, pag. 141.

Capitolo integrativo.

A - Le varianti deboli della Persuasione.

A1 - La variante nichilistica di Schopenhauer.

A2 - La variante Nietzsche, il "terzo Dioniso".

A3 - Leopardi: la variante "flessibile" alla Persuasione.

A4 - Kierkegaard: la variante "relazionale" della Persuasione.

B - Variazioni sul tema michelstaedteriano del "peso che di-pende".

C - La critica alla Rettorica come caricatura della Rettorica.

A - Le varianti deboli della Persuasione.

Intendiamo quali "varianti deboli" della Persuasione taluni esiti filosofici che hanno conosciuto, rispetto alla proposta michelstaedteriana, maggior fortuna nella storia del pensiero occidentale, pur condividendo, con quella proposta, presupposti e finalità, ovvero - per dirla con estrema sintesi - la *mechané* tragica per sopravvivere al Tragico (in questo senso le diciamo *varianti*). Esiti (l'egoismo di Stirner, il titanismo di Foscolo e Leopardi, il dionisismo di Nietzsche, il volontarismo di Schopenhauer, il "cristianesimo" di Kierkegaard e via dicendo) cui molto spesso la critica si è appoggiata nel tentativo di risolvere la complicata sciarada della Persuasione, incasellandola nel rapporto a soluzioni già note e definite, ma in questo modo giocoforza equivocando e/o svalutando la pregnanza e l'originalità profonde della sua portata.

Soluzioni, ancora, che Michelstaedter effettivamente tenne in conto, e che anzi costituirono (quale più quale meno) l'*humus* fertile della sua formazione culturale e soprattutto umana: ma esiti, infine, che Michelstaedter stesso ad un certo punto *superò* (nell'accezione, ci vien da dire, hegeliana), ritenendoli parziali o comunque non sufficientemente "persuasi" (e in questo senso le varianti le diciamo *deboli*). *Non sufficientemente persuasi* significa, come oramai si capirà, non garanti di quella *autonomia* e di quell'orizzonte *politico* che invece costituiscono per noi i tratti distintivi e *forti* della Persuasione michelstaedteriana.

Focalizzeremo la nostra analisi soprattutto sulle varianti schopenhaueriana, nicciana, leopardiana e kierkegaardiana, dato che - vista la loro portata - esse si impongono su altre satellitari, nel senso che ad esse possono comodamente riferirsi. In realtà, riguardo Kierkegaard, la questione è già stata ampiamente trattata nel corso del nostro lavoro, anche se per via indiretta, soprattutto nell'accostamento al *Brand*, trasposizione drammaturgica (come dicemmo) del cavaliere della fede; riguardo Leopardi, uno dei Persuasi per eccellenza secondo Michelstaedter, ci soffermeremo soltanto sulla lieve (ma in ordine di quantità e non di qualità) "sfumatura" che a nostro parere li distingue nelle soluzioni della *mechané*; per quanto concerne Schopenhauer, invece, ci limiteremo a sottolineare le affinità-differenze del *Wille* con la *deficienza* e il valore della Persuasione anche come decisa risposta alternativa al *Nirvana*, o comunque all'ideale ascetico; infine, la nostra analisi indugerà piuttosto su Nietzsche, dato che l'ermeneutica filonicciana rappresenta, secondo il nostro giudizio, l'equivoco più problematico e pericoloso della Persuasione, anche se, purtroppo, il più accreditato.

Nel tracciare la sinossi di questi autori con Michelstaedter, ovviamente si procederà con andamento sintetico piuttosto che analitico, ovvero sorvolando elementi critici oramai

assodati e casomai soffermandoci su spunti che, in apparenza tangenziali o cavillosi, possono rivelarsi cruciali nell'economia del nostro discorso.

Questa nostra metodologia "antagonista", infine, vuol far emergere, nel raffronto chiaroscurale, una evidenza della Persuasione chiara e distinta, chiara perché appunto *distinta*. E vuol ribadire il fatto che la riflessione di Michelstaedter, seppur originalissima, fermentò comunque nella sinergia di riflessioni affini alla sua²⁴⁶: il Goriziano, cioè, cercò continue *conferme* alla sua ipotesi di Persuasione (e di riflesso, alla sua analisi sulla Rettorica), spaziando tra le esperienze più complesse e "alternative", volte a garantirle anche un saldo impiantito speculativo.

Apparirà chiaro, dunque, come tra Michelstaedter e i quattro pensatori di cui sopra si venga a stabilire un vincolo che può apparire di filiazione, ma che in effetti è di "assonanza" (si respira, come dire, aria di famiglia): ossia apparirà sintomatico come la "consapevolezza del disincanto" acquisti, a certi livelli, una quasi perfetta corrispettività di intenti e di diagnosi e di espressioni talora anche (addirittura) terminologica. Laddove, però, le differenze si rivelano importanti almeno quanto le somiglianze.

Questo, a nostro parere, getta luce definitiva sul rapporto che il giovane filosofo instaura con i "suoi" autori: è come se da essi - volendo usare una perifrasi aritmetica - traesse il "minimo comune multiplo" o il "massimo comun divisore", e lo rielaborasse nel saldo tessuto connettivo della sua Persuasione.

Persuasione che, in un balzo, oltrepassa *anche* gli esiti dei suoi riferimenti privilegiati, e ciò davvero senza la pur minima ossequiosità; Persuasione che, infine, e non solo per l'amenità che la contraddistingue, può a buon diritto figurare accanto a quelli nel firmamento della *storia della filosofia persuasa* di tutti i tempi, seppur figlia "soltanto" dell'ibrida provincia italo-austriaca.

²⁴⁶ Sullo sfondo, non dimentichiamolo, l'orizzonte greco, presupposto di tale sinergia, già ampiamente trattato.

A1 - La variante nichilistica di Schopenhauer.

Come accennato più volte, alla lettura di Schopenhauer - all'unanimità riconosciuto come uno dei vertici speculativi di ispirazione per Michelstaedter - il nostro giovane filosofo fu introdotto dall'amico Enrico Mreule²⁴⁷, e presumibilmente attraverso Schopenhauer (si pensi alle suggestioni nirvaniche di intere pagine del *Mondo*) si avvicinò anche alla riflessione, se non proprio alla pratica, del Buddismo²⁴⁸. Eppure, il "filosofo della volontà"²⁴⁹ è il grande assente dagli scritti michelstedteriani: gli accenni che lo riguardano in modo diretto sono davvero scarsi, ammontano a quattro o cinque - egualmente distribuiti tra la tesi, l'epistolario e due saggi raccolti nelle *Opere complete* - e, nella maggior parte dei casi, ci sentiamo di dire, davvero di poco conto, accessori²⁵⁰.

²⁴⁷ Cfr. almeno il nostro capitolo II, nella fattispecie il paragrafo sul *Pretesto cronologico della proposta persuasa di Michelstaedter*.

²⁴⁸ Cfr. il nostro capitolo I, nella fattispecie il paragrafo sul *Porto della pace*.

²⁴⁹ Schopenhauer aveva individuato nella *Volontà [Wille]* il nome proprio del *noumeno* kantiano, vale a dire la radice strutturale di ogni realtà: un impulso cieco, inarrestabile, irrazionale, che non ha altro fine se non perpetuare sé stesso e che, in questo autoprodursi, informa il mondo (si "oggettiva" nel mondo) segnandolo di dolore e male. Essa è «la sostanza intima, il nocciolo di ogni cosa particolare e del tutto» (cfr. almeno *Mondo I*, § 21).

«Il fenomeno, l'oggettività dell'unica volontà di vivere è il mondo, in tutta la molteplicità delle sue parti e figure. L'essere, e il modo dell'essere, nel tutto come in ciascuna parte, è costituito solo dalla Volontà. Essa è libera, essa è onnipotente. In ogni cosa appare la Volontà, quale essa medesima in sé e fuori del tempo si determina. Il mondo non è che lo specchio di questo volere; ed ogni limitazione, ogni male, ogni tormento, che il mondo contiene, appartengono all'espressione di ciò che la volontà vuole: sono quali sono, perché essa così vuole» [ib. § 63].

Secondo il "filosofo del pessimismo", la Volontà stessa trova nell'uomo un insperato, inconsapevole alleato: essa, sempre più chiaramente oggettivandosi, agisce, prima come forza meramente impulsiva, poi come forza istintiva, infine, proprio nell'uomo, come conoscenza. Nell'uomo, nella conoscenza, la Volontà diviene forma organizzata, assume la falsa consistenza del "quadriplice principio di ragione sufficiente" (necessità logica, fisica, matematica, morale).

Ora, ad avviso di Schopenhauer, ci si può liberare dal dolore e dalla noia e sottrarsi alla catena infinita dei bisogni - tutte manifestazioni in cui appunto la Volontà si oggettiva nell'uomo - attraverso l'arte e l'ascesi. Un grado "intermedio" di liberazione è la *compassione*, che nasce quando l'uomo ha saputo superare ogni distinzione fra la propria e l'altrui persona, considerando il destino dell'altro uomo come uguale al proprio e sentendo come proprio l'altrui dolore. La morale ha come virtù la giustizia (che è un freno all'egoismo e quindi è una virtù negativa: "non fare il male") e la carità (virtù positiva: "allevia il male"). Tuttavia, se con la pietà si vince l'egoismo, comunque non ci si libera totalmente della vita e dunque della volontà.

Difatti, per Schopenhauer il comportamento che nega in modo assoluto l'individualità e la volontà dell'uomo è piuttosto quello ascetico. Nell'*ascesi* la Volontà cancella ogni affermazione di sé negando tutte le forme "positive" di vita e trasformandosi in quella che il filosofo chiama appunto la *volontà* (ossia il riflesso speculare - ma opposto, negativo - della Volontà). L'*ascesi* si profila come un insieme di pratiche che mortificano la volontà, che fanno capire come essa sia causa reale di sofferenza e sia essenza stessa del mondo: la *voluntas* è la perfetta castità, la povertà volontaria, la rassegnazione ed il sacrificio [cfr. almeno §§ 70-71].

Quello ascetico si configura come lo stato di chi ha annullato in sé medesimo ogni pulsione vitale, di chi si è distaccato dall'ordine degli eventi mondani e dai piaceri della vita e accetta serenamente la morte come liberazione dai lacci della volontà e delle sue illusioni. La completa soppressione dell'impulso vitale produce, per Schopenhauer, l'annullamento totale del mondo: pervenuto alla perfezione della *voluntas*, l'uomo scopre che il traguardo della propria autonegazione gli dona la contemplazione del nulla (cfr. almeno ib. § 71, ma vd. anche nel prosieguo del confronto).

Ma è proprio nella formazione di questo "nulla mortificante" artefatto che, secondo noi, Michelstaedter costruisce la propria critica e segna il suo distacco da Schopenhauer.

[le citazioni qui riportate da *Il mondo come volontà e rappresentazione*, e quelle che si riscontreranno nel corso del confronto, sono tratte dalla trad. it. proposta dall'ed. Laterza, 1968, a cura di C. Vasoli. Delle citazioni ci siamo limitati a riportare i paragrafi da cui esse son prese].

²⁵⁰ Alle citazioni che incontreremo nel corpo del confronto, si aggiungano queste altre tre, e il quadro è completo:

Schopenhauer, del resto, non rientra nell'eletta schiera dei persuasi: non è inserito neanche nell'elenco dei «perfetti pessimisti» (che coincide in pratica con quello dei persuasi), nel noto frammento contenuto negli *Scritti Vari*.

Questo silenzio e queste assenze sono a dir poco imbarazzanti, e molta critica tende a sua volta a sottacerli, dato che, diversamente, crediamo noi, verrebbe a cadere uno dei più importanti pretesti per incasellare Michelstaedter all'interno di una tradizione di riferimenti già stabilita. E' altrettanto vero, comunque, che da molte pagine della tesi di laurea e del *Dialogo* trapela netta la voce del *Wille*, soprattutto quando il Goriziano svolge la sua analisi sul *deficere* fisiologico-ontologico che struttura il mondo sublunare²⁵¹; com'è vero che, «con buona probabilità, [ritrae il volto di] Schopenhauer un disegno di Michelstaedter pubblicato da VI. Arangio-Ruiz²⁵², [al di sotto del quale disegno] è significativamente riportata la formula 'ΔΙ' ΕΝΕΠΤΕΙΑΣ ΕΣ ΑΡΤΙΑΝ' [dall'attività verso la pace] in cui il Goriziano ha più volte sintetizzato i compiti della [sua] ricerca filosofica»²⁵³. E, ancora, è forse proprio lo stesso ritratto che s'intravede sullo sfondo, tra i libri sulle scaffalature, nel famoso autografo *Disegno della soffitta di casa Paternolli* (il «ritratto della mia vita», com'egli lo chiama allegandolo ad una lettera al Chiavacci), la soffitta dove Michelstaedter letteralmente si segregò per ultimare la tesi, trascorrendo (come scrive) una «vita che non è vita», ma con la consapevolezza, comunque, che lì nasceva «una grande opera»²⁵⁴. Quasi che l'immagine del filosofo tedesco, come l'icona di un santo, vegliasse e "supervisionasse" il lavoro del Goriziano, dunque.

Del resto, Schopenhauer suggerisce a Michelstaedter anche il luogo privilegiato attraverso il quale, come filo d'Arianna, individuare la possibilità di un'armonia persuasa da estendere alla totalità delle cose viventi: il filosofo tedesco aveva visto, cioè, proprio nel *corpo* - che pur ad una considerazione superficiale si dà come mera rappresentazione tra le rappresentazioni - l'espressione più adamantina e perfetta dell'oggettivazione del *Wille*, e quindi la condizione della conoscenza della Volontà stessa, lo strumento euristico che permette di oltrepassare il "velo di Maia" interposto tra noi e la vera essenza del

«E' scritto in qualche parte (credo in Schopenhauer) che chi potesse guardare internamente in un vaso di terra non vi vedrebbe che un oscuro tendere al basso e un'oscura forza di coesione» [PR 162]; «Tu sai che la ragione dell'antisemitismo filosofico (Schopenhauer e Nietzsche) è il razionalismo della religione e della letteratura ebraica (pensa al Pentateuco e a Spinoza!) e la mancanza dell'elemento mistico nelle menti ebraiche [...]» (la già citata lettera al Chiavacci, del 22 dicembre 1907, E 267, che richiameremo anche in riferimento a Nietzsche); «Schopenhauer dice che ogni dialettica è in fondo un'eristica. Quella dialettica non è un'eristica dove l'uomo si comporta verso l'altro come verso di sé - dov'è presupposta in tutti e due un'eguale realtà, sicché tutti e due arrivano a purgare singoli concetti dalla relatività, giungendo ad affermare così l'assolutezza della loro comune fede» [O 711-712].

²⁵¹ Ma riguardo a ciò, ovvero alla re-interpretazione del *Wille*, cfr. quanto diremo oltre.

²⁵² In *Convegno*, luglio 1922, pag. 357.

²⁵³ Sono le parole di S. Campailla, in *Pensiero e poesia...*, cit., pag. 25, in nota.

²⁵⁴ La lettera cui il disegno e le parole citate fanno riferimento è quella del 25 aprile 1910.

mondo. Similmente, Michelstaedter individua un'*analogia* tra il *bisogno elementare* del nostro corpo e il bisogno della Persuasione: come ricorderete, dicemmo che «è come se [...] un'immagine sbiadita della Persuasione sopravvivesse nella forza che sottende all'equilibrio omeostatico (chimico e soprattutto fisiologico) del nostro corpo»²⁵⁵.

Ciò nonostante, il silenzio del Goriziano riguardo Schopenhauer è, secondo noi, non privo d'importanza, è anzi indicativo della curvatura autonoma che ben presto prese la sua ricerca esistenziale. A tal proposito, ci sembra utile riportare l'*unico* passaggio che abbiamo designato come significativo:

[Schopenhauer, in fin dei conti] non si occupa di far vedere la necessità dell'errore stesso implicito nel principio generale della vita che fece vivere chi aveva negato ogni ragione di vivere. Infatti così accadde proprio a lui che visse tutta una lunga vita a fare professione di pessimismo. Tanto che poi le sue negazioni gli divennero sistema e che morì accarezzando anche lui [s'intende, tra le righe, (soprattutto) come Hegel] una certa forma di 'assoluto' [O 839-840].

Come appare chiaro, Michelstaedter denuncia che *nella pratica* della vita il filosofo tedesco arrivò a sconfessare se stesso, o che comunque fece assurgere il suo pessimismo a sistema, la qual cosa è una contraddizione in termini. Appare altrettanto chiaro che, in questo senso, Schopenhauer diviene addirittura l'avversario privilegiato, seppur indiretto, di molte pagine michelstaedteriane incentrate sulla critica dell'«imperfetto pessimismo», cioè di quel pessimismo che viene infine a coincidere con «un punto alto dell'ottimismo vitale»²⁵⁶.

Il meccanismo, che in effetti ricorre in più passaggi della sua opera, viene descritto con limpidezza in un capoverso del *Dialogo*:

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 [D 78].

Qui, in verità, Michelstaedter sta fustigando coloro i quali, "forti" del loro pessimismo, credono di realizzarne con coerenza i presupposti nichilisti uccidendosi. Mentre invece Schopenhauer, come sappiamo, considerò il suicidio come «un atto di forte affermazione della volontà stessa» in quanto il suicida «vuole la vita ed è solo malcontento delle condizioni che gli sono toccate» (*Mondo*, § 69), per cui anziché negare veramente la volontà egli nega piuttosto la vita; e in questo Michelstaedter lo segue fedelmente (ed è importante, e deve far riflettere, una simile presa di posizione da parte di un suicida²⁵⁷).

²⁵⁵ Cfr. ci sia concessa questa autocitazione dal paragrafo su Empedocle, nel nostro Capitolo V, per rendere più scorrevole il discorso.

²⁵⁶ in *Scritti Vari*, cit., pag. 825.

²⁵⁷ Cfr. le analisi contenute ad esempio in D 75-78.

Tuttavia, pur se non morte, cos'altro è la *noluntas* se non una forma di "mortificazione", di *consapevole eutanasia*? La pace del Nirvana²⁵⁸ si propone come esperienza del nulla, un nulla relativo al mondo, cioè, in definitiva, *una negazione del mondo*.

Certo, anche la Persuasione presuppone una spoliatura progressiva delle "valenze inadeguate" che il *vir* intrattiene col mondo: ma il risultato non è un divorzio del Persuasore da ciò che lo circonda, non è una sua mortificazione, bensì - e lo abbiamo più volte ripetuto - un *recupero* del mondo nell'apprezzamento di una rinnovata dolcezza.

Per semplificare la questione, possiamo ammettere che talune affermazioni del Goriziano tradiscono, in effetti, già nell'argomentazione, una discendenza molto chiara dal dettato schopenhaueriano (ad es., passaggi importanti come il seguente: «Vita è volontà di vita, volontà è deficienza, deficienza è dolore, ogni vita è dolore»²⁵⁹): e proprio seguendo la falsariga del Tedesco (e con profonde affinità anche con Leopardi) per Michelstaedter la vita - e *non solo* quella rettorica - oscilla decisamente tra dolore, piacere effimero e noia. L'argomentazione è addirittura sillogistica, come sappiamo²⁶⁰: ogni essere vivente, oggettivazione puntuale/empirica del *Wille/deficere*, è afflitto dal bisogno e dal desiderio, da una brama che pone in lotta le forme viventi tra loro. Unica alternativa, dopo i brevi e occasionali istanti dell'appagamento (natura *negativa* del piacere), è la noia.

²⁵⁸ «Davanti a noi - scrive Schopenhauer - non resta invero che il nulla. Ma quel che si ribella contro codesto dissolvimento nel nulla, la nostra natura, è anch'essa nient'altro che la volontà di vivere. Volontà di vivere siamo noi stessi, volontà di vivere è il nostro mondo. L'aver noi tanto orrore del nulla, non è se non un'altra manifestazione del come avidamente vogliamo la vita, e niente siamo se non questa volontà, e niente conosciamo se non lei. Ma rivolgiamo lo sguardo dalla nostra personale miseria e dal chiuso orizzonte verso coloro, che superarono il mondo; coloro, in cui la volontà, giunta alla piena conoscenza di sé, se medesima ritrovò in tutte le cose e quindi liberamente si rinnegò; coloro, che attendono di vedere svanire ancor solamente l'ultima traccia della volontà col corpo, cui ella dà vita. Allora, in luogo dell'incessante, agitato impulso; in luogo del perenne passar dal desiderio al timore e dalla gioia al dolore; in luogo della speranza mai appagata e mai spenta, ond'è formato il sogno di vita d'ogni uomo ancor volente: ci appare quella pace che sta più in alto di tutta la ragione, quell'assoluta quiete dell'animo pari alla calma del mare, quel profondo riposo, incrollabile fiducia e letizia [...]. La conoscenza sola è rimasta, la volontà è svanita. E noi guardiamo con profonda e dolorosa nostalgia a quello stato, vicino al quale apparisce in piena luce, per contrasto, la miseria e la perdizione del nostro. Eppure quella vista è la sola, che ci possa durevolmente consolare, quando noi da un lato abbiam riconosciuto essere insanabile dolore ed infinito affanno inerenti al fenomeno della volontà, al mondo; e dall'altro vediamo con la soppressione della volontà dissolversi il mondo, e soltanto il vacuo nulla rimanere innanzi a noi. In tal guisa adunque, considerando la vita e la condotta dei santi [...] dobbiamo discacciare la sinistra impressione di quel nulla, che ondeggia come ultimo termine in fondo a ogni virtù santità e di cui noi abbiamo paura, come della tenebra i bambini. Discacciarla, quell'impressione, invece d'ammantare il nulla, come fanno gl'Indiani, in miti e in parole prive di senso, come sarebbero l'assorbimento in Brahma o il Nirvana dei Buddhisti. Noi vogliamo piuttosto liberamente dichiarare: quel che rimane dopo la soppressione completa della volontà è invero, per tutti coloro che della volontà ancora son pieni, il nulla. Ma viceversa per gli altri, in cui la volontà si è rivolta da se stessa e rinnegata, questo nostro universo tanto reale, con tutti i suoi soli e le sue vie lattee, è il nulla» [*Mondo* § 71 *passim*].

²⁵⁹ In *Scritti Vari*, cit., pag. 705.

²⁶⁰ «Qualsiasi soddisfacimento - scrive Schopenhauer - o ciò che in genere suol chiamarsi felicità, è propriamente e sostanzialmente sempre negativo, e mai positivo. Non è una sensazione di gioia spontanea, e di per sé entrata in noi, ma sempre bisogna che sia l'appagamento d'un desiderio. Imperocché desiderio, ossia mancanza, è la condizione preliminare d'ogni piacere. Ma con l'appagamento cessa il desiderio, e quindi anche il piacere. Quindi l'appagamento o la gioia non può essere altro se non la liberazione da un dolore, da un bisogno: e con ciò s'intende non solo ogni vero,

Dolore, piacere e noia sono le passioni, potremmo dire con Cartesio, «semplici e primitive», da cui si diramano passioni più particolari; di queste, il Goriziano fornisce una vera e propria casistica eziologica ed ontologica, che può ricordare altre simili presenti, ad esempio, nell'*Ethica* di Spinoza: l'impotenza, il rimorso, la malinconia, la paura, l'ira, la «gioia 'troppo' forte»²⁶¹. *Ontologica* perché esse tutte, primitive e derivate, in effetti poggiano sulla passione fondamentale, quella esistenziale per eccellenza, quella insomma che gli esistenzialisti (ma già Kierkegaard) chiameranno *Angoscia* [*Angst*] ovvero, secondo il giovane tesaista, la condizione per la quale l'uomo «sente d'esser già morto da tempo e pur vive e teme di morire»²⁶²: l'angoscia testimonia «dappertutto lo stesso dolore della vita che non si sazia e crede di saziarsi, reso perspicuo per la qualunque contingenza dell'una coscienza col fluire delle altre coscienze». E' l'angoscia, la malattia mortale, la passione "motrice" che, nella pratica, induce gli uomini a stringere la "cambiale" della società, per una sorta di compensazione/conservazione del proprio impulso vitale, altrimenti annichilito.

Tuttavia, se tale analisi ha una radice palesemente schopenhaueriana, il nostro filosofo già da subito reinterpreta/sussume il *Wille* all'interno di un'originalissima «ontologia della privazione che concepisce la vita secondo i termini di una deficienza originaria»²⁶³, ovvero «la volontà per Michelstaedter non è un oscuro impulso fondato in se stesso [come appunto in Schopenhauer], ma una 'deficienza', una mancanza, la maniera d'essere dell'esistenza finita, della falsamente infinita 'vita'»²⁶⁴. E i nostri approfondimenti in proposito dovrebbero rendere questa differenza oramai scontata.

La Persuasione, di contro, non sarà un riparo egoistico nella *turris eburnea* dell'autosufficienza nichilista (così come appare nella *noluntas*), ma una consapevolezza viva e politica del Tragico, volta a creare una nuova solidarietà tra *tutti* gli enti del mondo sublunare, al di là di ogni pregiudiziale cesura metafisica²⁶⁵. Il Persuaso, infine, è il *vero pessimista* perché sa farsi ragione della «brutalità della vita», e ciò facendo - scrive Michelstaedter - «vive con la chiara coscienza dei valori e delle possibilità: non spera dalle cose più di quanto possano dare, non teme più di quanto sia da temere». Ancora una volta, il pessimismo persuaso coincide con la *consapevolezza* del Persuaso, ovvero con la consapevolezza

aperto soffrire, ma anche ogni desiderio, la cui importunità disturbi la nostra calma, e perfino la mortale noia, che a noi rende un peso l'esistenza». [cfr. *Mondo*, § 58]

²⁶¹ Per l'analisi delle quali, cfr. - del nostro II capitolo - il paragrafo sul *Cerchio della violenza*.

²⁶² Per queste considerazioni, e quelle che seguono immediatamente, cfr. *ibidem*.

²⁶³ Cfr. G. Pulina, *L'imperfetto pessimista - Saggio sul pensiero di Carlo Michelstaedter*, ed. Lalli, pag. 61.

²⁶⁴ Cfr. A. Michelis, *Carlo Michelstaedter*, cit., pag. 71.

²⁶⁵ Per i riferimenti e le citazioni che seguono immediatamente, cfr. almeno, del nostro capitolo II, il paragrafo sulle *Radici della violenza*. In effetti, che tra l'uomo e gli altri enti non ci fosse alcuna cesura metafisica è un lascito anch'esso schopenhaueriano (tutto è Volontà).

dell'*impermanenza* esistenziale²⁶⁶, e quindi con la *gioia* che da questa consapevolezza scaturisce.

Ne vien fuori una figura di *eroe tragico* che nulla ha a che vedere con l'asceta schopenhauriano, o col superuomo nicciano (che più che tragico, apparirà grottesco²⁶⁷). Un eroe tragico che, come abbiamo concluso²⁶⁸, è uomo d'azione, uno zampillo d'acque che erompe dalla terra, s'innalza verso il cielo, ma riscende a ristorare il suolo: vive in uno slancio che è nella vita e non fuori della vita: lo slancio verso il principio della vita in un amore eguale per tutte le cose viventi. L'eroe vive in questa ultima fede e afferma se stesso trascinando il mondo verso la vera vita; e poiché presuppone negli uomini la medesima essenza, la stessa volontà che è in lui, rispetta sé negli altri, creando un vincolo di libertà e di amore²⁶⁹.

²⁶⁶ Come la chiamerebbero anche i maestri orientali; e la coincidenza terminologica che non può essere soltanto un caso.

²⁶⁷ Ma cfr. quanto diremo fra poco in proposito della *variante Nietzsche*.

²⁶⁸ Il riferimento è alla parte conclusiva del nostro capitolo II. Di quelle conclusioni riprendiamo, in parafrasi, nelle parole che appena seguono, i punti salienti della descrizione dell'eroe tragico così come tratteggiata dal Goriziano, come detto, negli *Scritti vari*, cit., n. 110, pagg. 798-799.

²⁶⁹ In questo modo, Michelstaedter recupera e rivaluta anche l'orizzonte importante della *compassione*, che Schopenhauer aveva inteso soltanto come uno dei momenti - inadeguato e transitorio - per assurgere alla contemplazione nullificante del Nirvana [per cui cfr. *supra*].

A2 - La variante Nietzsche, il "terzo Dioniso".

C'è un pessimismo della forza?
Nietzsche, Tentativo di autocritica

Confessiamo che affrontare la variante nicciana della Persuasione ci mette un po' a disagio. Nietzsche è un autore che attrae inevitabilmente nel vortice del suo pensiero e della sua "follia" ogni tentativo di accostamento; anche il nostro, per quanto contingente e irrisorio, cioè votato a tracciare *esclusivamente* eventuali affinità o meno col dettato michelstaedteriano. Proprio il fatto che quest'accostamento nostro malgrado "ci si imponga" pur parlando di Michelstaedter (che è per noi, negli esiti, un altro mondo rispetto al filosofo tedesco) testimonia, nel suo piccolo, di come la potenza e il fascino "ambiguo" di Nietzsche faccia valere tutta la sua autorità; ossia di come si sia iniettato a livello genetico nell'orizzonte pensante della sua posterità al punto che, a tutt'oggi, ogni nuova ricerca filosofica, ogni nuova proposta etica, insomma ogni "progresso" della speculazione deve fare innanzitutto i conti col suo *nichilismo*, eletto all'unanimità a spartiacque, e deve innanzitutto difendersi dall'accusa terribile di essere un *valore*, la più immediata che le viene rivolta contro, al pari di un'offesa. Ribaltando la prospettiva (ma il senso permane identico), ogni affermazione di forza genuina, ogni progetto di nuova umanità, ogni rinnovato accenno "persuasivo" viene inteso come partorito, per germinazione più o meno consapevole, in seno alla *transvalutazione*, come se nella *debacle* di cui siamo gli omertosi testimoni Nietzsche fosse l'unico garante di sincerità, l'unico punto di riferimento, l'unico abbrivo di pensiero che prometta onestà.

Così, anche la Persuasione michelstaedteriana è passata al vaglio del "pensiero danzante", e a tal proposito il travaglio ermeneutico dei suoi esegeti filonicciani è stato alacre: si è visto, cioè, nel *vir* un figlioccio o un fratellastro minore dell'*Übermensch*, nella sua aspirazione "autarchica" (ovvero, autonoma) una volontà di potenza più ingenua ma non meno violenta: una sorta di carbonio impoverito. Michelstaedter sarebbe la traduzione provinciale del nichilismo cosmico-europeo: egli starebbe a Nietzsche come il grimaldello al martello.

Ci viene voglia di liquidare il discorso con due battute: [1] la Persuasione è effettivamente e fieramente un *valore*; [2] definire nicciano Michelstaedter sarebbe come chiamare nicciano Socrate (è Socrate, infatti, il riferimento dichiarato del Goriziano), il che paleserebbe la vanità e la risibilità dell'accostamento.

Tuttavia, per non prestare il fianco ad inevitabili contrappelli, preferiamo - come sempre - parlare di Michelstaedter (e qui della sua presunta filiazione da Nietzsche) attraverso le sue stesse parole.

Innanzitutto, è da dire che chi cercasse riferimenti espliciti al filosofo tedesco nelle opere del Goriziano, come nel caso di Schopenhauer, rimarrebbe deluso. Si contano a stento sulle dita di una mano, e Nietzsche risulta praticamente ignorato ne *La persuasione e la*

rettorica. Difatti, Michelstaedter menziona Nietzsche cinque o sei volte - in maniera incidentale e mai in un contesto "pacifico" - solo nelle lettere e in qualche appunto "minore" contenuto nelle *Opere complete* a cura del Chiavacci. Ma procediamo con ordine, partendo da un elemento in apparenza occasionale.

Una sera del gennaio 1907, Michelstaedter va a teatro (una delle sue attività preferite) ad assistere ad una *pièce* allora in voga: *Più che l'amore*, di Gabriele D'Annunzio. Il Goriziano, com'era solito fare, in una lettera alla famiglia descrive puntualmente le impressioni che ne ricavò [E 167-168]:

Questa sera andai a sentire *Più che l'Amore*. - 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. - A me pare che non solo si espliciti ciò (come i giornali dissero sempre) nell'uccisione del baro ma anche e più, nel calpestare che Corrado Brando [il protagonista del dramma] fa e dell'amore di Maria e dell'amicizia di Virginio. Anzi unicamente in questo consiste l'azione, nell'altro soltanto l'antefatto e il mezzo per poter esprimere tutti i concetti che l'autore magnificamente fa esporre continuamente a Corrado, e ci spiegano l'azione la quale azione invece è di fatto soltanto, non di parole. Più che l'amore agita Corrado la passione per la natura africana, in nome di questa egli spezza il cuore di Virginio e di Maria. Non è vero dunque che il lavoro manchi d'azione. Anzi è azione psicologica serrata continua. La forza individuale di Corrado non cozza meschinamente contro l'impossibilità di aver 3000 o 4000 lire ma contro i legami sociali, contro i legami della coscienza, soprattutto contro i legami del cuore che dalla società nascono, quei legami che sono i più forti di tutti. Quindi la situazione è corrispondente esattamente a quelle del D'Annunzio stesso di fronte alla sua famiglia nelle *Laudi* quando prende quasi commiato da lei, corrispondente a tutta l'Attività sua poetica e pratica, corrispondente alla situazione attuale della società (come si diceva quella sera). - Ma perché questa azione spicchi è necessario drammaticamente l'ambiente sociale con tutte le sue leggi, i suoi affetti, i suoi pregiudizi, o un suo rappresentante convinto inesorabile, che non possa nemmeno intendere altre idee, oppure infine un resto di questo mondo nell'animo dell'eroe, a produrre la lotta, la crisi, la catastrofe. Invece l'autore piega tutti i presenti sotto il fascino di Corrado: Virginio malintende e tentenna, Maria lo segue con entusiasmo, il servo negro si farebbe in pezzi per lui. Quindi l'azione resta avviluppata, affidata quasi all'immaginazione del pubblico, che, se sente, deve intendere lo schianto dell'animo dei due altri, deve capire come la società calerà la sua mano pesante sul capo di Corrado: il fato. E l'autore per aiutar l'immaginazione appoggia tutta l'azione al fatto dell'uccisione che produce la catastrofe dell'intervento della polizia. - In conclusione credo che abbia tutti gli elementi ma che non sia affatto un dramma. È però un gioiello, una cosa splendida per concetto ed immagini. -

Questo stralcio, che può leggersi anche come un piccolo e acuto saggio di critica teatrale, c'introduce proprio nel cuore della nostra questione. Cerchiamo di de-costruirlo.

E' nota la deformazione dannunziana del mito del superuomo, reinterpretato in chiave estetizzante e decadente: l'intuizione nicciana si volgarizzava, in tutti i sensi, nell'ambigua figura di Andrea Sperelli, il protagonista del *Piacere*, *alter ego* dello stesso D'Annunzio, personaggio insieme raffinato e gelido, aristocratico e spregiatore di quel «grigio diluvio democratico moderno che tante belle cose e rare sommerge miseramente» (l'ispirazione nicciana doveva intensificarsi nei cosiddetti *romanzi del giglio*, fiore simbolo appunto del superuomo, della passione che si purifica). Fu soprattutto attraverso questa distorta prospettiva (sin dai primi anni novanta dell'Ottocento, quindi) che il pensiero di Nietzsche

fece il suo ingresso e la sua fortuna in Italia, andando ad affascinare una gioventù ancora scapigliata e destando voluttuoso, e dunque ipocrita, scandalo nella borghesia giolittiana. L'intelligente Michelstaedter, tuttavia, mostra di non leggere Nietzsche attraverso D'Annunzio (qual era l'abbaglio del suo tempo e a quanto presumono i critici michelstaedteriani di oggi), bensì *D'Annunzio attraverso Nietzsche*: «il concetto è prettamente Dannunziano, o meglio Nietzscheano», dice, e confessa indirettamente, in questo rilievo correttivo, di aver avuto tra le mani le opere del filosofo tedesco e di poter valutare criticamente i distinguo. Distinguo che, in questa sede, non interessano: interessa piuttosto individuare in cosa consistesse quel «concetto prettamente nietzscheano» che Michelstaedter menziona. Ovvero, qual era l'impressione ch'egli aveva desunto dalla lettura di Nietzsche? Le parole del Goriziano sono chiare: «L'uomo superiore nel suo immediato congiungimento d'amore, d'entusiasmo con la natura, con le forze vive della vita [la «fedeltà alla terra», il «sì alla vita», dice Zarathustra], 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».

L'impressione si metallizza in una serie di nette opposizioni: individuo (uomo superiore) - società; aspirazione alla realizzazione/autenticità (forze vive della vita) - sua castrazione/inautenticità (concetti morali, barriere); dinamismo (forze vive della vita) - stabilità sociale. In effetti, sembra già enuclearsi la dicotomia Persuasione-Rettorica²⁷⁰. Ma prestiamo attenzione a un punto essenziale: in che modo si realizzano le aspirazioni dell'uomo superiore, ossia in che modo esso reagisce all'impasse sociale e riesce a «conseguire il suo ideale»?

Il suo aderire alla natura, alle forze della vita è «immediato», «entusiastico»: c'è una sorta di processo di accumulazione energetica in questa immediatezza, un'integrazione di "vitamine esistenziali": si galvanizzano forze pericolose per il labile equilibrio salutare (l'armonia vitale).

Questa continua tensione, scrive Nietzsche, «sarebbe fatale per nature troppo delicate [ma] fa parte degli stimolanti della grande salute». In un appunto tralasciato, relativo alla *Volontà di potenza*, il

²⁷⁰ Come s'evince dall'indiretta accusa di estetismo "psicologizzante" che Michelstaedter rivolge a D'Annunzio. L'appunto è anche qui in apparenza estemporaneo, cioè si offre come un mero rilievo di critica teatrale (la vera "azione", il vero "dramma" della *pièce*), mentre a ben vedere Michelstaedter mostra già di presentire quelle che sarebbero state le ragioni motrici dello scontro Persuasione-Rettorica nella sua visione matura. Perché l'azione drammatica decolli, dice il Goriziano, «è necessario drammaticamente l'ambiente sociale con tutte le sue leggi, i suoi affetti, i suoi pregiudizi, o un suo rappresentante convinto inesorabile, che non possa nemmeno intendere altre idee, oppure infine un resto di questo mondo nell'animo dell'eroe, a produrre la lotta, la crisi, la catastrofe». Spostando, per analogia, il rilievo nel "teatro della vita", il gioco è fatto. Di contro, D'Annunzio «piega tutti i presenti sotto il fascino di Corrado»: questo sposta, ed elude, la consapevolezza dello scontro effettivo e del suo effetto tragico, che dovrebbe corrispondere allo smacco sociale. E' una critica embrionale, qui ancora inconsapevole, anche ai presumibili risvolti sociali e politici di un'operazione simile: chiunque indugi a effondere il carisma dell'uomo superiore falsa la portata tragica del conflitto impersonale-universale, rischiando di risolverlo (e dunque di ridimensionarlo) a livello *esclusivamente* personale-individuale. Giocando col riferimento di Michelstaedter a Corrado, possiamo dire che Nietzsche, in questo senso, «piega tutti i presenti sotto il fascino di Zarathustra», ossia di se stesso.

filosofo affina il suo concetto: «Salute e malattia: si vada cauti nel giudicare! Pietra di paragone resta l'efflorescenza del corpo, l'elasticità, il coraggio e la giocondità dello spirito; ma, naturalmente, anche *quanto di malato esso può prendere su di sé e superare - rendere sano*» [il corsivo è di Nietzsche].

La *grande salute* è, possiamo dire, una questione di "entropia"²⁷¹ del superuomo. Come si sa, l'aspetto forse più importante dell'entropia è quello per cui noi, studiando appunto le variazioni entropiche di un dato sistema (nel nostro caso, del superuomo), possiamo "predirne il futuro", siamo in grado cioè di capire quali sono gli stati verso cui il sistema può evolvere e quali sono invece quelli che gli sono preclusi. La fisica, infatti, ci insegna che l'energia si conserva, è costante, ma altresì che essa evolve, assumendo forme non tutte ugualmente pregiate: l'energia può infatti dissiparsi (e la trasformazione è *irreversibile*) oppure essere opportunamente imbrigliata, e realizzarsi in lavoro (energia utile, trasformazione almeno parzialmente *reversibile*). Come evolve allora l'energia del superuomo, qui incarnato in Corrado Brando? Il superuomo - scrive Michelstaedter - «ha diritto di schiacciare senza riguardo». La sua energia, cioè, esplose in violenza.

Sottolinea il Goriziano: «A me pare che non solo si espliciti ciò [...] nell'uccisione del baro ma anche e più, nel calpestare che Corrado Brando fa e dell'amore di Maria e dell'amicizia di Virginio». E' questo un tratto tipicamente michelstaedteriano: la violenza (del superuomo) non si esplica solo nel "fatto" brutale (qui, dell'omicidio), ma ancor più nel rescindere, nel tradire, nel *calpestare* i sentimenti umani più veri e più belli: l'amore e l'amicizia; ovvero, la violenza non è soltanto sopraffazione: è anche - soprattutto - *contraffazione*, mancanza di rispetto per la dignità dell'uomo che ci è accanto, preclusione dell'orizzonte politico del confronto e della relazione umana nell'imposizione rutilante della propria "egoità", attraverso un *progressivo, disonesto avvelenamento* (Rettorica, appunto, avrebbe detto pochissimi anni dopo Michelstaedter). La Rettorica nasce dunque da una dissipazione di energia esistenziale, e si profila, conseguentemente, come un processo irreversibile. Lasciamo per ora in sospenso questo punto; teniamolo tuttavia bene a mente.

E così, Michelstaedter lesse Nietzsche. Il Cerruti, convinto di una parabola evolutiva del pensiero michelstaedteriano, appronta una schematizzazione utile, per quanto giocoforza farraginoso, fotografando i «momenti dell'esperienza ideologico-esistenziale» del nostro giovane filosofo: in essa, portando a testimonianza soprattutto la primissima parte dell'*Epistolario* (laddove effettivamente il tono espressivo e la sensibilità emotiva rasentano posizioni dannunziane e nicciane), il critico dimostra che Michelstaedter, almeno nella sua prima giovinezza, aderì al culto del superuomo e alla sua "morale eroica". Nel suo schema, questo periodo di eroico furore corrisponderebbe agli anni immediatamente precedenti il 1906 (dunque, 1905 incluso), anni in cui «oltre i diversi stimoli di una cultura eclettica e ancora in

certa misura scolastica, [il Goriziano si collocherebbe appunto] entro una temperie logico-sentimentale di ascendenza nietzschiana, o meglio [...] nietzsche-dannunziana». L'analisi del Cerruti, puntuale ed argomentata, alla fine riesce anche convincente: evidentemente, pensiamo noi, Michelstaedter dovette ritrovare in quei due autori, a quel tempo, gli unici o almeno i massimi punti di riferimento per una germinale polemica anti-rettorica che già agitava la sua intelligenza e la sua sensibilità.²⁷²

Questa sinergia si può arricchire, secondo noi, di un ulteriore innesto²⁷³: se si tiene a mente l'analisi demolitrice dell'apparato rettorico fornita da Michelstaedter, si può scoprire che, almeno nelle linee essenziali, essa deve in realtà molto al giovane Nietzsche, che scriveva, non molti anni prima del Nostro, cose altrettanto "inaudite" nel libello *Su verità e menzogna in senso extramurale*²⁷⁴. In esso, il filosofo tedesco indagava col medesimo cipiglio le costruzioni del filisteismo intellettuale e sociale e, soprattutto, traeva conclusioni analoghe di disincanto: rispetto al male, al dionisiaco, all'assurdo della vita (non solo umana, ma universale) l'intelletto - «strumento ausiliario alle più infelici, alle più fragili, alle più transitorie delle creature» - «come mezzo per la conservazione dell'individuo, sviluppa le sue forze più importanti nella simulazione». La "patetica" (nel senso del *pathos* in Nietzsche) verità dell'uomo non è, piuttosto, nient'altro che «un esercito mobile di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane, che sono state sublimite, tradotte, abbellite poeticamente e retoricamente, e che per lunga consuetudine sembrano a un popolo salde, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni, delle quali si è dimenticato che appunto non sono che illusioni, metafore, che si sono consumate e hanno perduto di forza».

²⁷¹ L'*entropia*, in fisica, è la misura del grado di casualità e di disordine di un sistema, ovvero della sua energia.

²⁷² Riferimenti che Michelstaedter abbandonerà altrettanto presto, come visto. Lo stesso Cerruti, nella sua schematizzazione, alle convinzioni del 1905 fa subentrare due anni di «ricerca e crisi» (il 1906-1907), anni che non a caso preluderanno alla scoperta di Ibsen e Tolstoj da parte del Nostro (nel 1908). In questo periodo di travaglio intellettuale, Michelstaedter si presenta «secondo una prospettiva interiore se non contraddittoria, certo complessa. Nietzsche-dannunziano per un verso, inteso a superare inquietudini e dubbi in un incontro profondo e rigenerante con le forze vive della natura; ma preoccupato al tempo stesso di risolvere quei dubbi e quelle inquietudini sulla base di un rigoroso esercizio intellettuale, di un'analisi disincantata e penetrante della propria condizione; tutt'altro che chiuso infine, sia pure ancora entro certi limiti, nei riguardi del mondo contemporaneo, anzi già consapevole di talune obiettive difficoltà di quest'ultimo». Nel 1908, infine, «l'incontro con Ibsen e Tolstoj» segnerà «il superamento della morale eroica». [Per queste analisi del Cerruti, che abbiamo riassunte, rimandiamo alle pagg. 7-56 della sua monografia *Carlo Michelstaedter*, Mursia (Civiltà Letteraria del Novecento), 1987 2ed.; in particolare, le nostre citazioni sono tratte dalle pagg. 12-24-33]

²⁷³ Innesto ch'è una nostra supposizione, non avvalorata, ma neanche smentita, da effettivi riscontri testuali. Tuttavia, data la profonda affinità che dimostreremo, crediamo che l'innesto sia semplicemente sottaciuto.

²⁷⁴ Sia detto per inciso, è questo uno scritto che noi consideriamo già cruciale (ovvero, frutto di un pensiero già compiuto) e rispetto al quale, a nostro parere, tutta la riflessione successiva del Tedesco si pone come complessa e sofferta postilla, da quella più immediata e "ponderata" della *Nascita della tragedia* e della *Filosofia nell'età tragica dei greci* su su fino alle forme più esasperate dello *Zarathustra* e della *Volontà di potenza*. Leggiamo lo scritto nicciano nella traduzione dell'ed. Newton, Nietzsche, *Opere*, cit., pagg. 93-101 (a cura di S. Givone). Le nostre citazioni si intendano *passim*.

Ma perché gli uomini si ostinano «attraverso questa incoscienza»? "semplicemente" perché - spiega Nietzsche - «l'uomo vuole anche esistere, sia per bisogno sia per noia, socialmente e come in gregge», e per far ciò «stipula un patto di pace e si adopera per cancellare dal suo mondo almeno il più brutale *bellum omnium contra omnes*. Questo patto di pace porta qualcosa con sé, che è come il primo passo verso il raggiungimento di quell'enigmatico impulso alla verità. A questo punto cioè viene fissato ciò che da allora in poi dovrà essere la 'verità', il che significa che si è trovata una connotazione vincolante e uniformemente valida delle cose e che la norma linguistica istituisce anche le prime regole della verità».

L'assoluta aderenza - ci sentiamo di dire - delle parole nicciane col dettato "maturo" michelstaedteriano è a dir poco imbarazzante: anche per Michelstaedter la *ratio* umana è *relatio*, e si risolve in una «costruzione di ragnatele, così leggera da lasciarsi trasportare dalle onde e così salda da *non* essere soffiata via dal vento» [corsivo nostro], come scrive Nietzsche (l'immagine della ragnatela ritorna significativamente anche in Schopenhauer e Leopardi). Anzi, Michelstaedter è addirittura più drastico: come detto, la *relatio* per lui non è soltanto conoscitiva, ma strutturale, coinvolge cioè tutti i rapporti di interazione con le *altrui vites* espressione di violenza, perché termine ultimo di quel "moto violento" cui l'uomo sottopone il mondo [cfr quanto affermato sul *luogo naturale* e sul *moto violento* nel nostro cap. II].

Ancora, similmente che in Nietzsche, la *relatio* trova la sua espressione più palese e nello stesso tempo la sua giustificazione e realizzazione più completa nella comunità sociale: alibi "politico" della menzogna comune per l'uno, *comunella di malvagi* per l'altro; per entrambi, sovrastruttura di un bisogno di tutela, di sicurezza reciproca, che si concreta in un *patto di pace* come dice ironicamente Nietzsche o - in modo più forte Michelstaedter - nella stipulazione di una *cambiale* (assicurativa) sociale.

Per entrambi, inoltre, la (presunta) "verità" si costruisce un saldo impiantito (sottile come una ragnatela, l'è vero, ma «resistente al vento», tant'è intricata e ben tessuta) nel linguaggio, nella scienza-tecnica e nella filosofia: a tal proposito, come visto, le analisi del filosofo goriziano arrivano ad eguagliare, per acrimonia e per forza di "smascheramento", quelle del filosofo tedesco.

Per entrambi, infine - ma era presentimento anche di Schopenhauer e di Leopardi -, la Rettorica si manifesta, soprattutto negli uomini, così come inganno, ma come inganno a ben vedere indifferente, e in certo senso addirittura involontario, vale a dire necessitato dalla stessa matrice bio-fisiologia, prima che ontologica, della Rettorica stessa: l'insensato procedere della natura (non più madre, ma neanche matrigna, direbbe Leopardi), del *Wille*, del dionisiaco, della Rettorica, appunto perché insensato, nella sua forma più nuda e cruda, è... «extramorale».

Ma torniamo alle conclusioni della critica professionale. Campailla dà in pratica per assodato che Michelstaedter lesse, tra le altre opere (di sicuro almeno lo *Zarathustra*²⁷⁵) anche *La nascita della tragedia*²⁷⁶: la cosa a questo punto non ci stupisce, anzi ci appare ovvio che il capolavoro di un allora giovane geniale originale filologo quale fu Nietzsche capitasse tra le mani di un altrettanto geniale ed eterodosso ermeneuta della grecoità, qual era Michelstaedter²⁷⁷. Anzi, se c'è davvero un importante punto d'incontro tra i due pensatori, noi presumiamo che esso si consumi soprattutto qui, nel loro amore per il mondo greco, nella riscoperta di un equilibrio, di un'armonia che si realizzò nella tragedia classica, breve ma intenso bagliore di autenticità agli albori della nostra storia occidentale, che poi andò incontro al declino che tutti conosciamo. Corollario di quell'incontro (ma non secondo per importanza) la considerazione della figura di Cristo: per Michelstaedter Cristo è il *vir*; per Nietzsche l'unico vero, onesto cristiano morì sulla croce: voleva dire, secondo noi, l'unico vero uomo²⁷⁸.

Come dicemmo²⁷⁹, i due pensatori aspirarono a riprodurre, ognuno a suo modo, quell'armonia, ritenendola foriera di autenticità: per il giovane Nietzsche era l'equilibrio dinamico di Apollo e Dioniso, l'elemento "letargico" che "gioca" con l' "impulso

²⁷⁵ Campailla fa notare che, a chiosa di un passo centrale della *Hedda Gabler* di Ibsen, Michelstaedter scrisse queste parole: «Stirb zur rechten Zeit», una chiosa che altro non è che una citazione testuale dal paragrafo *Della libera morte* dello *Zarathustra*. Il critico utilizza il rilievo a prova del sostrato nicciano che sottende alla lirica I figli del mare (che abbiamo già analizzato), il cui refrain a suo parere riproduce l'esaltazione della morte fatta da Zarathustra nel succitato paragrafo, e addirittura chiama quel riferimento a testimoniare «la componente nietzschiana della prima formazione culturale di Michelstaedter, sulla cui concretezza storica critici di valore hanno espresso la loro perplessità» [l'analisi e il giudizio dello studioso, che abbiamo semplicemente parafrasati, si trovano a pag. 23 dell'*Introduzione* alle PP].

²⁷⁶ Cfr. Campailla, *Due lettere inedite di VI. Arangio-Ruiz a Michelstaedter*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, anno LIV, gennaio-marzo 1975.

²⁷⁷ Un punto a favore del Goriziano è il fatto che praticasse correntemente, tra le altre, la lingua tedesca, potendo così apprezzare in immediato il testo, senza alcun filtro di traslitterazione.

²⁷⁸ Cfr. Nietzsche, *L'Anticristo* (in *Opere complete*, cit.), 39, pag. 795.

Per Nietzsche, Gesù fu un «santo anarchico», un «lieto messaggero», che decise, in prima persona, di «contraddire l'ordine dominante». Tutto questo «lo portò sulla croce»: Egli dunque «morì per colpa sua» e non «per colpa altrui»: Cristo [e si noti l'affinità con la posizione michelstaedteriana] «morì come visse, come *aveva insegnato* - non per 'redimere gli uomini', ma per indicare come si deve vivere. La *pratica della vita* è ciò che egli ha lasciato in eredità agli uomini: il suo contegno dinanzi ai giudici, agli sgherri, agli accusatori e a ogni specie di calunnia e di scherno - il suo contegno sulla croce». «Le parole rivolte al *ladrone* sulla croce» racchiudono il senso dell'intero Vangelo (che è per Nietzsche «non difendersi, non andare in collera, non attribuire responsabilità», amare perfino il malvagio) [ib., 27 e soprattutto 35, pagg. 792-793 *passim*; tutti i corsivi sono del filosofo].

Ora, il riscontro di affinità (come ad esempio queste appena accennate, e quelle che seguiranno) tra i due nostri filosofi non contraddice il nostro assunto di fondo di una totale disparità di esiti: ripetiamo: non vogliamo mettere in dubbio influenze e suggestioni che certamente Michelstaedter trasse dalla lettura delle opere del pensatore tedesco (soprattutto in relazione allo smascheramento rettorico); quel che ci preme piuttosto sottolineare è come non si debba concepire la Persuasione sulla falsariga della "nuova umanità" nicciana, rispetto alla quale Michelstaedter stesso prende posizioni anche *dirette* di distacco [ma cfr. oltre]. E' bene dunque ribadire che la matrice profonda e *unica* della Persuasione non è il superomismo, bensì il *socratismo*.

²⁷⁹ Cfr. il nostro *Intermezzo*.

primaverile"²⁸⁰ e che si realizzava nelle forme perfette dell'arte e nelle compite costumanze dell'umanità greca; per Michelstaedter il trasfondersi di vita e morte nella crisalide umana²⁸¹.

Entrambi i pensatori attraversarono il Tragico, e tradussero la loro sincera, sofferta testimonianza nella formulazione di un progetto etico. Abbiamo altresì già segnato gli esiti di tali progetti: in Nietzsche, dicemmo, l'equilibrio era destinato a bruciarsi nell'exasperazione, nella "superfetazione" della volontà dionisiaca (si dovrebbe citare a questo punto *tutto lo Zarathustra e tutta la Volontà di potenza*, almeno); nel pensatore

²⁸⁰ Ricordiamo che nella già citata lettera al Chiavacci del 22 dicembre 1907, Michelstaedter fa riferimento esplicito all'«elemento dionisiaco» [sic], assimilandolo all'«elemento mistico» che - per il Goriziano - mancherebbe nella «razionalistica» religione ebraica: proprio questa assenza, dice Michelstaedter, spiegherebbe «la ragione dell'antisemitismo filosofico» (Schopenhauer e Nietzsche, annota in parentesi). E' forse l'unico caso in cui Michelstaedter cita il Tedesco per nome, e per ben due volte nel giro di poche righe, in un contesto - e questo è indicativo - aspramente polemico. In effetti, la datazione della lettera la fa cadere proprio nel mezzo degli anni di «ricerca e crisi», come li chiama il Cerruti [riguardo a ciò, cfr. *supra*].

²⁸¹ Com'è noto, la dialettica apollineo-dionisiaca intesse tutta *La nascita della tragedia*, in modo ampio e poetico; tuttavia, ha il suo luogo natale in uno scritto giovanile, *La visione dionisiaca del mondo*, uno di quei saggi che poi andranno a confluire nel capolavoro. Privilegiamo, in questa sede, proprio quel saggio, perché in esso - anche in virtù della sua brevità - la suddetta dialettica ci appare più focalizzata e meno ridondante [lo leggiamo nella traduzione contenuta in Nietzsche, *Opere*, cit., pagg. 60-73; segnaliamo con numeri in parentesi quadre eventuali riferimenti delle citazioni]. *La visione dionisiaca del mondo* contiene l'intuizione che accompagnerà il filosofo in tutta la sua speculazione: Nietzsche, cioè, scopre nel principio di equilibrio dinamico tra Apollo e Dioniso la cifra che spiegherebbe la "possibile vita" dei Greci, altrimenti compromessa dalla dolorosa consapevolezza del Tragico, l'inquietante verità del Sileno.

«Qui - dice Nietzsche - si tocca il limite più pericoloso che la volontà ellenica con il suo principio fondamentale apollineo-ottimistico abbia concesso di toccare. Qui essa operò con la sua naturale forza guaritrice, per piegare nuovamente quella disposizione negativa: suo strumento è l'opera d'arte tragica e la concezione tragica. La sua intenzione *non poteva in alcun modo essere quella di temperare o di reprimere lo stato dionisiaco*: soggiogarlo direttamente era impossibile, e anche se non lo fosse stato, restava pur sempre una cosa pericolosa, dal momento che se quell'elemento fosse stato trattenuto nella sua espansione *si sarebbe aperto altrove una via e sarebbe penetrato in tutti i vasi sanguigni della vita*. Per prima cosa si trattava di *trasformare quei pensieri di disgusto sull'assurdo e l'orrore dell'esistenza in rappresentazioni con le quali convivere*: esse sono il sublime in quanto imprigionamento artistico dell'orrore e il comico in quanto liberazione artistica dalla nausea dell'assurdo. Questi due elementi intrecciati insieme si riuniscono in un'opera d'arte che imita l'ebbrezza e *gioca con essa*» [67, i corsivi sono nostri].

Dunque, Nietzsche individua nel *gioco* l'unica ipotesi euristica plausibile per esprimere la relazione tra le due divinità: entrambi potenti - potenze contrarie che si equivalgono e si annullano - preferiscono alla insidia reciproca (che mai porterebbe frutto e vittoria definitiva) una "ludica convivenza" che spinge addirittura all'identificazione, laddove Dioniso viene a porsi come il lato oscuro, terribile e segreto di Apollo, ed Apollo (per usare un tecnicismo informatico) come l'*interfaccia* di Dioniso.

Per dirla con le stesse parole di Nietzsche, fra le due divinità viene a crearsi un "vincolo di fratellanza" (realizzato concretamente nella tragedia), tale che «Dioniso parla la lingua di Apollo, ma *infine Apollo parla la lingua di Dioniso*» [cfr. *La nascita della tragedia*, in *Opere*, cit., pag. 178; corsivo nostro].

Michelstaedter, da parte sua, riproduce un simile equilibrio nel già citato *Canto delle crisalidi*, attraverso la tensione esistenziale di vita e morte che intride l'essere dell'uomo: un oscuro peana che siamo tentati di decifrare proprio ricorrendo alle "categorie" nicciane di apollineo e dionisiaco, con tutti i più profondi significati ch'esse coprono.

Ma, a parte questo, è l'elemento del *gioco* che ci interessa, perché in Nietzsche si rivelerà fondante: la componente ludica è forse il tratto più caratteristico del suo pensiero, ed anche il più terribile: perché l'equilibrio del gioco (per quanto questo sia "nobile" e "difficile") è per definizione precario, e perché il gioco non è solo capacità della coscienza dell'*homo ludens* di *darsi delle regole* e vivere in esse (nel suo "spazio sacro"), il che sarebbe la situazione ottimale, ma più volentieri - e l'accezione comune del termine lo conferma - è un'attività in cui "non ci si prende sul serio".

Apollo e Dioniso giocano nell'orizzonte tragico greco, segnando appunto lo spazio del sacro; nell'orizzonte tragico nicciano, invece, Dioniso rinuncerà al suo "compagno di giochi", le sue regole diventeranno *di esclusione*, e pretenderà di poter giocare da solo, ossia, fuor di metafora, di poter sostenere da solo il peso dell'assurdo. E' questo ciò che noi intendiamo per "superfetazione" del dionisiaco [ma cfr. quanto diremo tra poco].

tedesco l'equilibrio collassa e si esaspera nell'opposizione senza continuità: al male estremo della Rettorica (superfetazione dell'elemento apollineo, il "socratismo", la menzogna, il "cristianesimo", l'Europa²⁸²), si oppone l'estremo rimedio del pensiero negatore, del dionisiaco travolgente e beffeggiante, che assume su di sé anche il passato e dice: non così fu, ma così *voll*i che fosse, anzi «così voglio! così vorrò!». Ma c'è un'infinita tristezza che cova sotto l'ilarità paradossale del profeta del nulla, una coscienza infelice che caldeggia la scissione, il superamento, il ribaltamento ma che soffre, al tempo stesso, la frattura, il distacco che quella negazione comporta; e che si lenisce la ferita ripetendosi che tutto, dall'avvicinarsi dei mondi e degli universi ai singoli gesti dei singoli uomini, non è altro che il gioco di un fanciullo eracliteo che è dis-umano e *sconveniente* fingere di ignorare²⁸³.

Su opposto versante, Michelstaedter avrebbe trovato l'espedito per preservare l'equilibrio del *vir* col mondo e con le *altrui vite* nel tornio della Persuasione: un equilibrio difficile, ma saldo, faticato ma gioioso, perché riscopre il mondo nella sua bellezza, l'umanità nella sua dolcezza persuasa, l'esistenza non come un "gioco innocente" che necessita (*amor fati!*) e che quindi de-responsabilizza²⁸⁴, ma come un'attività infinita e impegnata, che si realizza *con e tra* gli uomini.

Da un lato, Nietzsche stringe il mondo in un abbraccio troppo forte: è come un amante goffo e patologicamente premuroso che finisce per soffocare la sua compagna per un eccesso di amore, e ne viene lasciato; l'amore intenso, allora, nell'abbandono, ci vuol poco a mutarsi in gelosa e passionale violenza, come la fede intensa in fanatismo. L' "ultimo" Nietzsche stilla il suo odio e il suo disprezzo, anche se parla di amore, proprio

²⁸² Dice Zarathustra: «In verità, amici miei, io vado tra gli uomini come tra frammenti e membra di uomini! Questo è spaventoso per il mio occhio: trovare gli uomini spezzettati e sparsi come su un campo di battaglia o in un macello. E se il mio occhio fugge dall'oggi a un tempo trova sempre lo stesso: frammenti e membra e atroci casi, ma niente uomini!». [cfr. il capitolo *Della redenzione* di *Così parlò Zarathustra* (in *Opere complete*, cit.), pag. 305.

Si ricordi, a questo proposito, come Michelstaedter abbia descritto la Rettorica, nella sua accezione estrema, come un' "anarchia delle membra", anche su suggerimento di Empedocle [cfr. il nostro paragrafo corrispondente, nel I capitolo]. L'Armonia empedoclea, la Persuasione michelstaedteriana, la volontà affermatrice (la "felicità del circolo") di Nietzsche si offrono come tre proposte diverse, anche se in certo modo affini, per far fronte alla dis-integrazione dell'umano: affermazioni di vita che si realizzano nello strenuo tentativo di conferire senso a tutto ciò che altrimenti si presenterebbe come frammentario ed enigmatico.

²⁸³ Cfr. ancora il capitolo *Della redenzione* di *Così parlò Zarathustra*, stavolta soprattutto pag. 306.

²⁸⁴ «[...] l'uomo non può essere considerato responsabile per nulla, né per il suo essere né per i suoi motivi né per le sue azioni né per i suoi effetti. Si è con ciò arrivati a riconoscere che la storia dei sentimenti morali è la storia di un errore, dell'errore della responsabilità - che, come tale, poggia su quello della libertà del volere. [...] Giudicare equivale ad essere ingiusti». [Nietzsche, *Umano, troppo umano* (in *Opere complete*, cit.), II, 39, pag. 541]

«Che nessuno sia reso più responsabile, che non sia consentito ricondurre a una *causa prima* la natura dell'essere, che il mondo non sia un'unità né come *sensorium* né come 'spirito': *solo questa è la grande liberazione* - solo così si ripristina l'innocenza del divenire» [Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli* (in *Opere complete*, cit.), *I quattro grandi errori*, 8, pag. 727; i corsivi sono del filosofo].

Sull'intuizione dell'eterno ritorno, propinata all'uomo da un demone beffardo, cfr. il famoso aforisma 341 della *Gaia scienza*.

come farebbe un amante rifiutato: io sono un uomo-fanciullo ed è il mondo degli uomini a non apprezzare la mia bellezza: per ciò, merita il mio disprezzo, o anche solo il mio disinteresse, e la mia gioia è nella mia autarchia e nella mia creazione di nuova bellezza²⁸⁵.

L'*Übermensch*, una volta privato della memoria di sé e della permanenza dell'essere, appare come l'eterno fanciullo che cerca l'ebbrezza adolescente dell'*io sono* nella propria autoaffermazione, dentro l'*istante* che gli restituirebbe l'eterno del destino, e dunque (direbbe Michelstaedter) la *permanenza*: l'*uomo nuovo* è tale perché vive (o crede di vivere) senza risentimento, bensì sospeso tragicamente all'assenza di significato del tutto ed imprigionato in una libertà che, in fondo, gli permetterebbe *soltanto* di accettare il proprio destino di nulla; egli dunque dovrebbe essere un eroe tragico, la cui unica "dignità" risiederebbe nell'accettazione del flusso degli eventi, misurati da un atto di disperata fedeltà alla terra²⁸⁶. Un destino che egli, con un testa-coda, pur si ostina a non subire e ad intendere piuttosto come *istituzione di nuovi valori*: e allora se l'uomo è *colui che misura*, dice Nietzsche con Protagora, egli è tale perché è innanzitutto un creatore, e in questo agisce come *volontà di potenza*.

Nel far ciò, direbbe ancora Michelstaedter²⁸⁷, egli si finge una persuasione che non ha, *tesse relazioni sufficienti*, in cui irretisce le *altrui vite* in un atto di creazione, ch'è poi un *atto di ri-organizzazione* intorno al perno della propria *falsa consistenza*; ovvero, integriamo noi, dà libero sfogo al suo urgente bisogno di liturgie *rassicuranti*, ma anche *escludenti* (secondo la nostra interpretazione, una comunità di "eterni fanciulli" sarebbe un sistema energetico di punti di forza, laddove "cariche dello stesso segno" si porrebbero alla massima distanza possibile). Il Dioniso dell'armonia panica si muta in un «terzo Dioniso» la cui parola d'ordine (o di disordine) è il dominio²⁸⁸.

²⁸⁵ Cfr. il pensiero *Per l'anno nuovo* [276] nel IV libro della Gaia scienza (in *Opere complete*, cit.), pag. 145. «[...] Oggi chiunque si permette di esprimere il suo desiderio e il suo pensiero più caro: orbene, anch'io voglio dire ciò che oggi desidero da me stesso e qual è stato il primo pensiero che, quest'anno, mi ha sfiorato il cuore; quale pensiero sarà motivo, pegno e dolcezza della mia vita a venire! Voglio imparare sempre più a vedere la bellezza nella necessità delle cose: così diverrò uno di coloro che rendono belle le cose. *Amor fati*: questo sia, d'ora innanzi, il mio amore! Non voglio condurre nessuna guerra contro il brutto. Non voglio accusare, non voglio accusare neppure gli accusatori. La mia unica negazione sia *distogliere lo sguardo*! E, complessivamente e grossolanamente: voglio arrivare ad essere uno che dice soltanto di sì! » [corsivi di Nietzsche].

²⁸⁶ Tale posizione della volontà di potenza si sostituisce nelle intenzioni di Nietzsche - alla figura della perfezione, incarnata nel saggio filosofo o nel santo cristiano.

²⁸⁷ Stiamo utilizzando la terminologia michelstaedteriana per "smontare" il superuomo, espediente per far apparire al lettore questo "smontaggio" (operazione che ovviamente Michelstaedter non fece) alla luce della posizione persuasiva.

²⁸⁸ L'espressione ci viene ispirata da quanto Nietzsche stesso asserisce nella *Nascita della tragedia*, uno dei suoi scritti che preferiamo.

Richiamare quei passaggi del testo non solo significherebbe rendere dovuto omaggio al "primo" Nietzsche, il vero poeta e vero filosofo, ma ci aiuterebbe anche a discernere la parabola involutiva cui, a nostro giudizio, il pensatore andò incontro. Nel Dioniso dei cori bacchici greci, Nietzsche vide l'incarnazione del «*vangelo dell'universale armonia*» [espressione di Nietzsche, ma corsivo nostro; cfr. quanto detto sopra in considerazione della "nuova armonia" vagheggiata dal filosofo

Di contro, come abbiamo più volte visto, il Goriziano ristabilisce la misura dell'amore tra gli esseri nella gratuità del reciproco donarsi: l'equilibrio dell'armonia che la Persuasione forgia e protegge non è il compromesso della "compravendita" morale (*do ut des, do ut facias, facio ut des, facio ut facias*), ma non è neanche la sdegnosa, "egregia" solitudine zarathustriana, pur mascherata da amore panico per la "terrestrità": l'equilibrio persuaso è piuttosto un rapporto di fiducia e gratitudine senza pretesa di risposta, che fonda la comunità autentica, la *philia* (*do quia do, scilicet relinquo*: ci viene in mente la parola evangelica: «*Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis: non quomodo mundus dat ego do vobis. Non turbetur cor vestrum neque formidet*» [Giovanni 14, 27, nella *Vulgata*]).

tedesco], dove «ognuno si sente non solo riunito, riconciliato, fuso con il suo prossimo, ma una sola cosa con esso, come se il velo di Maia fosse stato strappato e soltanto brandelli sventolassero ancora di fronte alla misteriosa unità originaria».

Infatti, «con l'incanto del dionisiaco non solo si rinsalda il legame fra uomo e uomo: anche la natura estraniata, nemica o soggiogata, celebra nuovamente la sua festa di conciliazione con il proprio figlio perduto, l'uomo. Liberamente offre la terra i suoi doni e pacificamente si avvicinano i feroci animali delle rocce e dei deserti. Con fiori e ghirlande è coperto il carro di Dioniso: sotto il suo giogo avanzano la pantera e la tigre. Si trasformi l'inno alla 'gioia' di Beethoven [il preferito anche da Michelstaedter] in un quadro e non ci si attardi nell'immaginazione quando a milioni si prosterneranno rabbrivendo nella polvere: così ci si potrà avvicinare al dionisiaco. Ora lo schiavo è libero, ora si infrangono tutte le rigide, maligne delimitazioni che la necessità, l'arbitrio o la 'moda sfacciata' hanno posto fra gli uomini. [...] Cantando e danzando, l'uomo si mostra come membro di una superiore comunità: ha disimparato il camminare e il parlare ed è sulla via di volarsene in cielo danzando. Nei suoi gesti parla l'incantesimo. Come ora gli animali parlano e la terra dà latte e miele, così anche in lui risuona qualcosa di soprannaturale: egli si sente come dio e cammina così estasiato e sollevato, come in sogno vide camminare gli dèi. L'uomo non è più un artista, è divenuto opera d'arte: la potenza artistica dell'intera natura, con il massimo appagamento estatico dell'unità originaria, si rivela qui fra i brividi dell'ebbrezza».

Nietzsche parla di armonia, di riconciliazione, di liberazione, di incantesimo vitale che lega l'uomo alla terra, a tutti gli esseri che la vivono, in una nuova solidarietà, e rende l'uomo simile a un dio. E' questo il grande dono di Dioniso. Poche pagine dopo, tuttavia, Nietzsche smaschera l'ebbrezza di Dioniso (operazione, del resto, ampiamente preparata) e scopre, con perplessità ma anche con profondità tragica, che quell'ebbrezza "equilibrava" una persuasione di morte, e nel far ciò - ovvero nel garantire la propria stessa sopravvivenza - abbisognava dell' "apporto" di Apollo, del *principium individuationis*: «l'unico Dioniso veramente reale - scrive il filosofo - appare in una molteplicità di figure, nella maschera di un eroe che lotta, preso, per così dire, nella rete della volontà individuale. Così ora il dio che appare nel parlare ed agire assomiglia ad un individuo che erra, lotta e soffre: e che egli appaia in generale con questa epica determinatezza e chiarezza è effetto dell'interprete di sogni Apollo[...]».

Ma se l'individuazione "salva" Dioniso, tuttavia gli è fonte di dolore, perché ne tarpa l'impulso vitale: «In verità però quell'eroe è il Dioniso sofferente dei misteri, quel dio che prova su di sé i dolori dell'individuazione, e di cui meravigliosi miti narrano come da fanciullo fosse fatto a pezzi dai Titani e come poi, in questo stato, fosse venerato come Zagreus: con ciò è significato che questo smembramento, la vera e propria sofferenza dionisiaca, sia come una trasformazione in aria, acqua, terra e fuoco, e che dunque dobbiamo considerare lo stato d'individuazione come la fonte e la causa prima di ogni soffrire, come qualcosa in sé riprovevole».

Dioniso appare dunque come una divinità smembrata, scissa in due: «Dal sorriso di questo Dioniso sono nati gli dèi olimpici, dalle sue lacrime gli uomini. In quell'esistenza, come dio smembrato, Dioniso ha la doppia natura di un demone crudele e selvaggio e di un dominatore mite e clemente. La speranza degli epopti andava però ad una rinascita di Dioniso, che ora noi pieni di presentimento dobbiamo intendere come la fine dell'individuazione: per la venuta di questo terzo Dioniso risuonava l'ardente canto di giubilo degli epopti».

Queste considerazioni autografe sono per noi di capitale importanza non solo nell'economia di una corretta valutazione della *Nascita della tragedia*, ma anche dell'intero pensiero nicciano: sono parole inconfutabilmente programmatiche: Nietzsche assume su di sé il compito di preparare «la venuta di questo terzo Dioniso», che nell'intenzione doveva risanare lo "smembramento": ma l'epopta diviene egli stesso il dio. Un nuovo dio, un terzo dio, che ricorda le trasformazioni dei personaggi di Tolkien quando calzano il famoso anello: perdono, cioè, per rimanere alle parole del filosofo tedesco, la "mitezza" e la "clemenza", per rendersi solo ed esclusivamente "dominatori". L'involutione di Nietzsche consiste, per noi, proprio in questo: aver prefigurato l'avvento di un nuovo Dioniso che sta al suo progenitore (e alla sua intenzione) come un'escrescenza tumorale sta ad un sano tessuto epidermico. Viene da chiedersi quali fossero i motivi di questa "metastasi", ma una simile analisi non può essere svolta in questa sede.

[per le citazioni, che si intendano *passim*, cfr. Nietzsche, *Nascita della tragedia* (in *Opere complete*, cit.), vol. I, soprattutto pagg. 121 e 143].

La critica agiografica si affatica a scagionare Nietzsche da ogni responsabilità storica, asserendo che «Quanto all'idea del superuomo, inteso come il giusto trionfatore di una massa di deboli o schiavi, va senza dubbio corretta: Nietzsche non fu l'estensore d'un vangelo della violenza, ma intese porre le condizioni di sviluppo d'una civiltà e di un'idea dell'uomo radicalmente rinnovate!».

Del resto, chi si azzardasse a giudicare (detto in senso spregiativo) il pensiero del Tedesco, incapperebbe facilmente nella sua trappola dei *valori*: un pensiero che si autoproclama «al di là del bene e del male» si sottrae consapevolmente e sdegnosamente (e con astuzia) ad ogni valutazione. Ma ci sarà pure un motivo per il quale la «grande salute» si sia tradotta in "sanità razziale", oppure (e ci si perdoni l'accostamento) per il quale l'estetica del disincanto abbia trovato la sua trasposizione più consequenziale in una *pièce* teatrale dannunziana in cui si respira solo aria di morte. L'esperienza c'insegna che il retaggio di un pensiero (di uno qualsiasi, non solo *del* Pensiero) non è consegnato soltanto alle parole che lo sottendono, ma anche alla storia della sua fortuna (o sfortuna), per quanto ci si industri in edizioni critiche o si contestino palesi deformazioni²⁸⁹. Le ipotesi allora sono due: o, come si dice volgarmente, in quel pensiero c'è "nascosto del marcio", oppure la malafede dei fruitori è così radicata da riuscire a rovesciare e render funzionali al proprio usufrutto anche le proposte migliori e più sincere. Michelstaedter, del resto, ci ha rivelato questa eccezionale capacità di "assorbimento" della Rettorica: in tal senso, il Nietzsche nazionalsocialista condividerebbe la "sfortuna" di Cristo e di Socrate e, volendo, dello stesso Michelstaedter. Ancora due ipotesi, allora, ma in pratica equivalenti alle prime: o la voce della Persuasione è viziata da una sua intrinseca impossibilità fondativa di "fedele" realizzazione (è troppo complessa per essere compresa, l'equilibrio dell'autonomia si svolge sul filo di un rasoio *et cetera*) o è altrettanto viziata da un'*ambiguità* che non riesce a scrollarsi di dosso, tal che la sua ingiunzione perentoria di autenticità finisce con l'esprimersi *soltanto* attraverso l'imposizione e l'equivoco della forza. E qui l'interrogativo, data la sua natura complessa, è destinato a rimanere tale.

Ma barattare le accuse è un'attività futile: ciò che conta ed inquieta è il dominio presente della Rettorica, e in quest'ottica si deve meditare non solo sul *perché* del suo dominio, ma anche, se non soprattutto, sul *poiché* dei suoi effetti. Dunque, pur non volendo inficiare la sincerità nicciana con l'ingratitudine del sospetto, ciò nondimeno non possiamo tacere che, proprio in Nietzsche, quell'*ambiguità* s'evince più solida che in altri: la danza di Zarathustra, che voleva farsi simbolo di un'armonia alternativa al caos mascherato del filisteismo, si scopriva "tarantolata" già nel suo stesso autore, precursore di un nuovo caos, i cui sbiaditi epigoni (per fortuna sbiaditi) scorrazzano tuttora nelle aule dove si pensa, forti della "debolezza" del loro pensiero.

A tal proposito, c'è da ammettere che l'estrema sensibilità e intelligenza fecero davvero di Michelstaedter uno straordinario sismografo di ciò che era già in fermento e che sarebbe maturato, in un futuro a lui non lontanissimo, sulla scena ideologica e politica europea; ossia, lo resero acuto e (purtroppo) facile profeta²⁹⁰ quando scrisse di «un germanico Zarathustra, che fu anche bestialmente fulvo», fautore di un pensiero «mistico filosoficamente e disonesto artisticamente», padre putativo di tutte quelle «bestie più o meno fulve che da allora cominciarono a infestare il mondo» [O 665].

Ma, come si sa, la voce della Persuasione condivide la maledizione di Cassandra.

²⁸⁹ La spietata eristica potrebbe ribaltarci contro, e forse non a torto, questa nostra obiezione: anche la Persuasione michelstaedteriana è andata ad "incrementare"... la *purità* di Evola.

²⁹⁰ Acuto profeta anche Nietzsche, la cui lungimiranza a questo punto ci si rivela però in tutta la sua portata *beffarda*: «L'aspetto dell'attuale Europeo mi dà molte speranze: va formandosi un'audace razza dominatrice [...] Le stesse condizioni che favoriscono l'animale gregario provocano anche la formazione dell'animale-capo».

A3 - Leopardi: la variante "flessibile" alla Persuasione.

Portare a radura il sottobosco leopardiano in Michelstaedter sarebbe tentativo improbo anche per uno scoliaste armato di tutta la perizia e la pazienza possibili²⁹¹. Il Leopardi poeta, e soprattutto il Leopardi pensatore (il pensatore attraverso il poeta), è, per il Goriziano, come una seconda pelle. Compulsarne le opere alla ricerca di rimandi al Recanatese sarebbe un po' come riscrivere la *Persuasione* e i *Pensieri*, ad esempio. E a differenza che per altri riferimenti (Nietzsche, lo stesso Schopenhauer), non si può individuare un momento in cui Michelstaedter fu "leopardiano" *stricto sensu*: la voce del poeta attraversò sempre l'esistenza del nostro giovane filosofo, e i *Canti*, come mostra l'edizione ritrovata tra i libri posseduti dal Goriziano, erano una delle sue ri-letture più frequenti e più gradite. E più annotate e meditate.

In effetti, si andrebbe incontro a molte sorprese, ne siamo convinti, se si leggessero *La Persuasione e la Rettorica*, le *Poesie*, o il *Dialogo della Salute* alla luce delle meditazioni del Recanatese: si potrebbe scoprire, ad esempio, come la tesi di laurea fosse anche un vero e proprio commento "aggiornato" della Ginestra (così almeno essa ci appare), o come l'aspirazione alla condizione persuasa dovesse molto alla "vaghezza" dell'Infinito, o di come l'ispirazione poetica (al di là della forma) fosse fedelmente leopardiana nel farsi veicolo di "vaga" meditazione, casomai in Michelstaedter solo un po' più trasparente.

Ci vien da dire che, in Leopardi, Michelstaedter trovava innanzitutto la variante parallela, poetica (ma altrettanto rigorosa) della certezza "cartesiana" del dolore e dell'inganno, che aveva assimilato in forma di salda filosofia dai Greci e Schopenhauer; ma riconosceva anche un coetaneo che, come lui, s'era arrovellato nello sviscerare l'assurdo della vita e nello scarnificare se stesso, alla ricerca di un'alternativa possibile al Tragico: l'affinità di una giovinezza eroica e titanica che vorrebbe «comunicar la ribellione / all'universo» [PP 35], senza alcun compiacimento estetizzante.

Dunque, non ci trova per nulla d'accordo certa critica che, puntando su un'acribia spropositata, conclude che, nei fatti, il gesto persuaso si affermi negando «sostanzialmente» il gesto poetico leopardiano²⁹². Tutt'altro. Bisognerebbe innanzitutto ridiscutere il valore di *poesia*, e non soltanto nei nostri due autori (ma comunque, non ne è questa la sede); o più semplicemente saper leggere oltre le parole.

Del resto, sbirciando le poesie di Michelstaedter, non è raro che si aprano squarci leopardiani:

²⁹¹ Operazione, tuttavia, egregiamente tentata da S. Campailla, in *Postille leopardiane in Michelstaedter*, contenute in *Scrittori Giuliani*, Patron Editore, Bologna 1980. Lettura, questa, obbligata, nel nostro contesto, e non solo perché riporta con precisione la presenza dei prelievi leopardiani nel nostro filosofo.

²⁹² Cfr. ad es. Davide Rondoni, "Neutralizzare" Leopardi. *Intorno ai rapporti tra Michelstaedter e il poeta del Canto notturno*, in *Testo*, rivista di "studi di teoria e storia della letteratura e della critica", XIII, 23 (gennaio-giugno 1992), pagg. 26-39.

"mi parve dolce cosa naufragare
nel seno ondosso che col ciel confina,
né temuta ho la morte..."²⁹³

solo per fare un riferimento ovvio.

Di contro, se si leggesse, ad esempio, questo pensiero che si trova nello *Zibaldone*:

Tutto è male. Cioè tutto quello che è, è male; che ciascuna cosa esista è male; ciascuna cosa esiste per fin di male; l'esistenza è un male e ordinata al male; il fine dell'universo è il male; l'ordine e lo stato, le leggi, l'andamento naturale dell'universo non sono altro che male, né diretti ad altro che al male. Non v'è altro bene che il non essere... non gli uomini solamente, ma il genere umano fu e sarà sempre infelice di necessità. Non il genere umano solamente ma tutti gli animali. Non gli animali soltanto ma tutti gli altri esseri al loro modo. Non gl'individui, ma le specie, i generi, i regni, i globi, i sistemi, i mondi [nn. 4174-4177].

e si provasse, alla stregua di un semplice gioco enigmistico, a sostituire il termine "male" dell'appunto col termine "Rettorica", già si scoprirebbe la punta dell'iceberg.

Lo stesso *Dialogo della salute*, prima di essere un'etica peripatetica, è - con tutta evidenza - un'operetta morale. Con una citazione tratta dalla *Palinodia al marchese Gino Capponi* si apre poi l'ultima parte della *Persuasione (La Rettorica nella vita)*, ch'è la più spietata e definitiva nel bacchettare una Rettorica altrettanto «superba e scbcca» quale quella presa di mira a suo tempo dal Leopardi. «Tutti i progressi della civiltà sono regressi dell'individuo», vi asserisce - tra l'altro - Michelstaedter, e questa «è una frase che potrebbe essere del Leopardi»²⁹⁴ (eppoi, non si dimentichi che quest'ultimo occupa un posto di tutto rispetto nella schiera dei Persuasi).

Eppure... eppure, a nostro giudizio, l'accordo comune su una considerazione del mondo come dominato dalla Rettorica (o dal male, ch'è lo stesso) non è il vero - o il solo - punto di contatto tra i due poeti-filosofi. Sarebbe piuttosto semplicistico ridurre la portata a questo rilievo. Del resto, il pessimismo ha parole e pensiero comuni in tutti i pessimisti di tutti i tempi, dai più ai meno raffinati.

Tralasciamo, allora, eventuali "omografie", e partiamo, piuttosto, da una giusta osservazione del Campailla, che fa autorevole resoconto della questione, e dà il "la" al nostro *escamotage* interpretativo. Scrive lo studioso:

"[L'influenza del Leopardi] va considerata come la più ricca di sollecitazioni nella produzione poetica del Nostro. Infatti, è difficile scoprire reminiscenze dai *Canti* leopardiani, si deve subito riconoscere che esse *non hanno un valore di per sé, sono disciolte in un'atmosfera sentimentale diversa, divengono le voci di un dramma irriducibile ad altri che a se stesso*. C'è da dire, se mai, che il Leopardi assimilato da Michelstaedter *non è il poeta idillico che riesce a trasformare il dolore in bellezza nella contemplazione del mistero dell'universo o nell'operazione magica del ricordo delle proprie deluse speranze; è invece il giovane che si affaccia alla vita imperioso e reclama un rendiconto*. È, per energia sentimentale, per costruzione sintattica,

²⁹³ Versi di *A Senia*, in C. Michelstaedter, *Poesie*, cit. pag. 89.

²⁹⁴ S. Campailla, *Pensiero e poesia...*, cit., pag. 143;

per ritmo della frase, il *Leopardi eroico e agonistico dell'ultimo periodo*. Ma di là da ogni possibile richiamo testuale, l'eredità che Michelstaedter ha raccolto dal Leopardi va considerata in un senso più alto: *nel drammatico intendimento della poesia come sfogo e liberazione delle proprie pene interiori, presa di coscienza dello stato esistenziale, determinazione sovrumana a non barare con le cose. Il Michelstaedter ha sentito nel Leopardi una lezione di vita, un impegno con la vita*. Nella nostra tradizione letteraria che così spesso si è rifatta e si rifà al Leopardi per ricavarne un magistero formale, quello di Michelstaedter si rivela uno dei tentativi più incondizionati di riprendere e di svolgere la parola del grande Recanatese nello spirito in cui essa è stata pronunciata. Ma nella tensione ad essere se stesso Michelstaedter *si è trovato naturalmente oltre Leopardi: si avverte in lui una eccedenza di volontà, una originaria disposizione tragica che è la zona più inaccessibile della sua poesia* [e non solo della sua poesia, aggiungiamo noi]²⁹⁵.

Permettendoci d'integrare la correttissima valutazione del critico, diremmo che più che «un'eccedenza di volontà» noi riscontriamo, in Michelstaedter, un'eccedenza di *determinazione* (anche se difficile da mantenere). Sciogliamo la complessità di ciò che vogliamo dire in un semplice riscontro testuale (è questo il senso del nostro *escamotage* interpretativo), risparmiandoci una riscrittura di cosa sia la Persuasione in Michelstaedter e di cosa essa sia in Leopardi e lasciando implicite le conseguenze.

Così Leopardi conclude la sua *Ginestra* [vv. 297-317]:

E tu, lenta ginestra,
che di selve odorate
queste campagne dispogliate adorni,
anche tu presto alla crudel possanza
soccomberai del sotteraneo foco,
che ritornando al loco
già noto, stenderà l'avarò lembo
su tue molli foreste. E piegherai
sotto il fascio mortal non renitente
il tuo capo innocente:
ma non piegato insino allora indarno
codardamente supplicando innanzi
al futuro oppressor; ma non eretto
con forsennato orgoglio inver le stelle,
nè sul deserto, dove
e la sede e i natali
non per voler ma per fortuna avesti;
ma più saggia, ma tanto
meno inferma dell'uom, quanto le frali
tue stirpi non credesti
o dal fato o da te fatte immortali.

Da parte sua, nella lettera datata 25 aprile 1910, Michelstaedter così scrive a Gaetano Chiavacci, rassicurandolo:

Di che ti preoccupi? di che temi? Nessuno ci potrà mai togliere niente. La vita non vale che noi ce ne affliggiamo. Ma andiamo sempre avanti, e cerchiamo noi d'esser sufficienti a tutto; non c'è cosa che sia troppo grave, non c'è posizione che sia insostenibile. Dove gli altri gemono, e transigono, noi godremo e resteremo *duri* e sempre uguali così da poterci sempre stringer la mano come io ora te la stringo [E 438. Il significativo corsivo è di Michelstaedter].

²⁹⁵ S. Campailla, *Pensiero e poesia...*, cit., pagg. 53-54-55 [corsivi nostri].

La consapevolezza dell'ineluttabilità è ovviamente comune a entrambi: la necessità cieca, il non-senso dell'esistenza, l'innocenza tragica degli uomini... cose note. Ma Leopardi, in quello che vien considerato da tutti il suo "testamento poetico ed esistenziale", addita infine nella ginestra un ideale di "stoicismo" che non è rassegnazione né presunzione, ma comunque una "*flessibilità*" al Tragico, seppur eroica. La Ginestra è *lenta*, si piega - come si dice - ma non si spezza. Michelstaedter, invece, invoca la durezza: il Persuaso è *duro*, preferisce spezzarsi piuttosto che anche solo piegarsi. Il fiore del deserto accoglie la morte, china sotto il fascio mortale il suo capo innocente e non renitente, si copre di eroica umiltà, «al cielo / di dolcissimo odor [mandando] un profumo / che il deserto consola» [vv. 35-37]. Il Persuaso, libero, sfida la morte nella «furia del nembo più forte / quando libera ride la morte / a chi libero la sfidò» [Sono i versi conclusivi (ma in realtà è un *refrain*) de *I figli del mare*, PP 84]. La ribellione alla vita, o meglio la *ribellione della vita*, per Michelstaedter è ancora possibile.

A4 - Kierkegaard: la variante "relazionale" della Persuasione.

Al pensatore danese abbiamo largamente accennato, e sottinteso, nel corso del nostro lavoro. Abbiamo cioè detto che, per ragioni fossero solo puramente storiografiche, Michelstaedter non ebbe la possibilità di avere sottomano i testi kierkegaardiani, inaccessibili per la lingua (il che rese tardiva una loro traduzione e diffusione in italiano o in tedesco), oltreché ostacolati dall'ancora imperante hegelismo. Ma sottolineammo che, seppur per via indiretta, Michelstaedter respirò comunque la temperie kierkegaardiana desumendola dalla lettura dei capolavori di Ibsen (la nostra analisi si concentrò soprattutto sul *Brand*, un'opera tra le preferite dal Goriziano): del resto, proprio attraverso Ibsen, si consumò virtualmente anche l'incontro - mai storicamente avvenuto (cosa strana, visto che studiarono entrambi a Firenze e che entrambi provenivano dalle regioni carsiche) - con Scipio Slataper, il cui *Ibsen* è certamente l'opera più bella e profonda dopo quella autobiografica²⁹⁶.

Alludemmo, infine, al crescente "brandismo" di Michelstaedter, che trascorse i suoi ultimi giorni in un ritiro praticamente ascetico, o comunque di intenso e raccolto lavoro interiore; brandismo, nei fatti, che contraddirebbe la nostra interpretazione politica del *vir persuaso*: ma altresì sappiamo di quanto Michelstaedter fosse in attesa di "prendere il largo" (tanto per riesumare l'allegoria marina) nell'*infinita vita*, e allora leggiamo quel ritiro non tanto come una condizione definitiva e rassegnata, quanto come un momento necessario per raccogliere le forze, temprarle e padroneggiarle, in vista del progetto di persuasione.

Sul versante più prettamente speculativo, invece, abbiamo individuato nel cavaliere della fede la "figura" ultima e preferita in cui l'autore di *Timore e Tremore* compendì il suo pensiero e la sua sincera persuasione religiosa. E abbiamo visto come quest'ultima fosse la pietra di paragone più opportuna per rendere, nell'immaginario comune, una dimensione così "astrusa" quale quella di Persuasione. Abbiamo allora suggerito come l'utilizzo di "categorie" e terminologie di ascendenza kierkegaardiana (salto, scacco, singolo, paradosso, malattia mortale, angoscia e così via) ritornassero utili - anche alla luce del loro recupero esistenzialista - per cercare di rapprendere concettualmente taluni aspetti in apparenza frammentari della Persuasione.

Abbiamo, infine, creato un parallelo tra il cavaliere della fede e il *vir persuaso*, focalizzando elementi di tangenza (la "dialettica" del paradosso, svolta nella fattispecie in senso antihegeliano; il coraggio dell'atto esistenziale; la solitudine a cui quell'atto sembra destinarli e il sacrificio che imponeva ad entrambi), ma anche marcando differenze altrettanto sostanziali (e allora il paradosso del *vir* ci è parso funzionale alla sua liberazione persuasa, mentre quello del cavaliere ci si è rivelato come la condizione

²⁹⁶ Detto per inciso, l'affinità tra Michelstaedter e Slataper, che qui assurge a cifra del "mitteleuropeismo" del Goriziano, si può leggere anche attraverso l'affinità di approccio ch'essi usarono nei confronti del drammaturgo norvegese.

definitiva del rapporto con Dio; coerentemente, abbiamo rilevato il recupero della dimensione politica della persuasione, assente nella pratica esistenziale della fede, che si risolve in un rapporto "monogamico" con l'Eterno; infine, abbiamo considerato il *vir* nel sacrificio di se stesso in senso immediato e il sacrificio di Abramo come sacrificio di se stesso attraverso l'*altro*, e dunque mediato).

Sintetizzammo il tutto ammettendo che la persuasione kierkegaardiana si muoveva ancora in un orizzonte veterotestamentario, mentre quella michelstaedteriana riviveva la suggestione neotestamentaria (correggendola in senso "monofisita") eleggendo il Cristo di S. Matteo ad emblema assoluto della "virilità" persuasa.

Infine, alla luce di tutto questo, già lasciammo trapelare - e proprio nell'analisi del *Brand* - le nostre conclusioni, individuando l'elemento che, a nostro giudizio, scongiurava in assoluto ogni plausibile accostamento, pur nella fugace affinità: in una parola, cioè, l'uomo di fede ci apparve come implicato, in modo irreparabile, in un rapporto di dipendenza, in un'*eteronomia*, che non è certo quella della dimensione mondana, ma che comunque - in modo fiero e consapevole, tra l'altro - è una *relazione sufficiente*, e dunque l'esatto contrario dell'aspirazione persuasa.

Insistiamo su questo punto, e ci limitiamo ad integrarlo servendoci delle stesse parole di Kierkegaard, il quale - spogliatosi dei suoi pseudonimi romanzati per calzare quello rigoroso ed edificante dell'*Anti-Climacus*, e abbandonata la veste poetica cui affidava la sua riflessione - così lo affronta e lo delucida nel suo breve scritto *La malattia mortale*²⁹⁷, in periodi di densissima risonanza concettuale:

La disperazione è una malattia nello spirito, nell'io, e così può essere triplice: disperatamente non essere consapevole di avere un io (disperazione in senso improprio); disperatamente non voler essere se stesso; disperatamente voler essere se stesso. -

- L'uomo è spirito. Ma che cos'è lo spirito? Lo spirito è l'io. Ma che cos'è l'io? È un rapporto che si mette in rapporto con se stesso oppure è, nel rapporto, il fatto che il rapporto si metta in rapporto con se stesso; *l'io non è il rapporto, ma il fatto che il rapporto si mette in rapporto con se stesso*. L'uomo è una sintesi dell'infinito e del finito, del temporale e dell'eterno, di possibilità e necessità, insomma, una sintesi. *Una sintesi è un rapporto fra due elementi*. Visto così l'uomo non è ancora un io.

Nel rapporto fra due elementi, il rapporto è il terzo come unità negativa; cioè i due si mettono in rapporto col rapporto; e nel rapporto sono loro che si mettono in rapporto col rapporto; un rapporto, in questo senso, è, sotto la determinazione dell'anima, il rapporto fra anima e corpo. *Se invece il rapporto si mette in rapporto con se stesso, allora questo rapporto è il terzo positivo, e questo è l'io.*

Un tale rapporto che si mette in rapporto con se stesso, un io, o deve esser posto da sé o dev'esser stato posto da un altro.

Se il rapporto che si mette in rapporto con se stesso è stato posto da un altro, il rapporto è certamente il terzo, ma questo rapporto, il terzo, è poi a sua volta un rapporto che si mette in rapporto con ciò che ha posto il rapporto intero.

Un tale rapporto derivato, posto, è l'io dell'uomo, rapporto che si mette in rapporto con se stesso e, mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con un altro. Da ciò risulta che possono nascere due forme di disperazione in senso proprio. Se l'io dell'uomo si fosse posto da sé, si potrebbe parlare soltanto di una forma, quella di non voler essere se stesso, di volersi liberare da se stesso, ma non si potrebbe parlare

²⁹⁷ La nostra citazione fa riferimento alla trad. it. dello scritto proposta dall'ed. Newton, 1995, a cura di Remo Cantoni, pagg. 20-21; abbiamo sottolineato in corsivo i passaggi per noi più significativi.

della disperazione di voler essere se stesso. Questa formula è infatti l'espressione del fatto che l'io, da sé, non può giungere all'equilibrio e alla quiete, né rimanere in tale stato, ma soltanto se, mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con ciò che ha posto il rapporto intero [questa impossibilità sancita da Kierkegaard viene invece sconfessata da Michelstaedter: il *vir*, da sé, può giungere all'equilibrio e alla quiete senza porre il proprio rapporto con se stesso nel rapporto con l'altro: l'autonomia]. Anzi, quella seconda forma di disperazione (disperatamente voler essere se stesso) non significa affatto soltanto un genere speciale di disperazione, ma al contrario, ogni forma di disperazione può, in ultima analisi, risolversi in essa o esserne derivata. Se un uomo in disperazione osserva come egli pensa la sua disperazione, senza parlarne insensatamente come di qualcosa che gli capita [...] e ora a tutta forza cerca di togliere di mezzo la disperazione da se stesso e soltanto a se stesso: allora è ancora dentro alla disperazione, e con tutti i suoi sforzi presunti non riesce che ad inoltrarsi di più in una disperazione più profonda. Il rapporto falso della disperazione non è un semplice rapporto falso, ma un rapporto falso in un rapporto che si mette in rapporto con se stesso, essendo stato posto da un altro; quindi il rapporto falso in quel rapporto che è per se stesso, si riflette nello stesso tempo infinitamente nel rapporto con la potenza che l'ha posto.

Infatti, la formula che descrive lo stato dell'io quando la disperazione è completamente estirpata è questa: mettendosi in rapporto con se stesso, volendo essere se stesso, l'io si fonda, trasparente, nella potenza che l'ha posto [ed è questa, appunto, la Persuasione di Kierkegaard].

Al di là dell'ostentata cavillosità del dettato kierkegaardiano, il concetto è semplice: la disperazione - la *malattia mortale* - nasce quando l'individuo sfasa la prospettiva del rapporto, obliterando la radice che lo autentica («la potenza che lo ha posto», ovvero Dio) e pretendendo di autofondarlo nel circuito della propria esistenza (la *hybris*): ovvero, l'uomo sostanzia di se stesso la carenza relazionale - il Goriziano la direbbe *deficienza* - che lo fonda in Dio. La disperazione è una malattia mortale perché provoca la morte spirituale dell'uomo e la malattia mortale è disperazione perché l'uomo non potrà mai sperare di liberarsi da essa, vista l'eternità del suo essere spirituale.

Rispetto a Michelstaedter, ci troviamo in una posizione antagonista che possiamo così risolvere: per costui, rapportarsi ad una "potenza altra" significa tradire l'autonomia della Persuasione; per Kierkegaard, pretendere di fondare in se stessi un'autonomia che non possediamo significa tradire l'autenticità del rapporto esistenziale che ci vincola a Dio. Come si vede, le due posizioni - da un punto di vista puramente razionale - si pongono come inattaccabili, e solo la persuasione del singolo può dar credito, e verità, all'una o all'altra. In questo senso, entrambe le persuasioni si danno come possibilità esistenziali: il fatto che questa possibilità esista non è per il filosofo danese espressione di libertà, bensì di arbitrio, ed espone l'uomo alla tragica evenienza del peccato, sempre presente, il che è appunto la *malattia mortale*. L'unica libertà (e si noti il paradosso) è quella che ci *lega* a Dio. Per Michelstaedter, invece, ogni relazione sufficiente, per quanto alti siano i suoi "agganci", è comunque una violazione del $\mu\epsilon\nu\epsilon\tau$, nel quale, al contrario, «consiste» la vera libertà.

B - Variazioni sul tema michelstaedteriano del "peso che di-pende".

La gravità va essenzialmente distinta dall'attrazione. L'attrazione è, in generale, soltanto la rimozione dell'esteriorità reciproca e dà luogo a mera continuità. La gravità, per contro, è la riduzione della particolarità, tanto scomposta quanto continua, all'unità come relazione a sé negativa, cioè alla singolarità, a un'unica soggettività (soggettività, tuttavia, ancora del tutto astratta).

Hegel, Enciclopedia.

Lui è il pittore stesso, che volteggia nell'aria; in una torsione impossibile, volge le labbra alla sua donna, per baciarla e ringraziarla del dono dei fiori che lei sta per fargli, perché è il suo compleanno; la donna accetta il bacio con uno sguardo mezzo sorpreso (l'occhio leggermente sbarrato), ma le labbra accennano ad un sorriso, o stanno semplicemente per aderire a quelle dello sposo. Anche la donna sembra esser lì lì per spiccare il volo; il suo piede destro (o il sinistro?) appare puntato a terra, come per darsi la spinta di uno slancio, mentre l'altro è già leggermente sollevato, come fotografato nell'atto di una piccola corsa. Il pittore, nell'assenza di gravità, sembra a sua agio: il suo corpo è agile, allungato: la colonna vertebrale deve essere particolarmente elastica, vista la torsione: il suo corpo si è felicemente adattato alla nuova condizione: le braccia aderiscono con forza ai fianchi, vi si confondono, anzi forse sono addirittura assenti. Il lembo del bavero pare una piccola ala che spunta, potremmo giurarci. L'artista deve sentirsi libero, nella sua fluttuazione, non deve avere impacci. Tutt'intorno una prospettiva piatta, senza volume, destrutturata, schiacciata dalla gravità alle pareti ed al pavimento, riscattata soltanto dalla gradevolezza riposante dei colori: l'unico volume è dato dalla torsione del bacio. La visione è particolarmente estatica.

Stiamo parlando del quadro *Il compleanno* di Chagall, del 1919²⁹⁸: Chagall, un artista ossessionato dalla legge di gravità, che ci vincola alla terra; al suo tentativo di liberazione, in questo quadro e in molti altri, egli sacrifica volentieri tutti i dati dell'anatomia e i principi della logica quotidiana: nelle sue tele la testa di un personaggio si stacca dalle spalle, e fluttua libera finalmente del corpo; un passante, che si staglia sullo sfondo di un paesaggio, occupa più posto degli alberi e delle case d'intorno; un asino suona il violino; se necessario, questo strumento e la pendola saranno provvisti di ali; si cammina sui tetti... Chagall, un ebreo che ha sfidato la legge di gravità, un ebreo che si è ribellato ai vincoli della Terra Promessa. Un eretico. La critica rettorica ha inglobato il dissenso ed ha etichettato il tentativo di Chagall come "leggerezza surrealista" (che condivide con Masson, Mirò, Picasso e Calder), come per Ibsen aveva parlato di "simbolismo".

Più o meno dieci anni prima, un altro ebreo eterodosso, proprio il nostro Michelstaedter, così descrive la condizione "sospesa", "aporetica", del suo amato Socrate:

²⁹⁸ Cfr. la diapositiva P nel supporto iconografico.

Nel suo amore per la libertà, Socrate si sdegnava d'esser soggetto alla legge della gravità. E pensava che il bene stesse nell'indipendenza dalla gravità. Poiché è questa - pensava - che ci impedisce dal sollevarci fino al sole. - Essere indipendenti dalla gravità vuol dire non aver peso: e Socrate non si concedette riposo finché non ebbe eliminato da sé ogni peso. - Ma consunta insieme la speranza della libertà e la schiavitù - lo spirito indipendente e la gravità - la necessità della terra e la volontà del sole - né volò al sole - né restò sulla terra; - né fu indipendente né schiavo; né felice né misero; - ma di lui con le mie parole non ho più che dire [PR 66]²⁹⁹.

Socrate sdegni la gravità: il suo discepolo più diretto, agli occhi del filosofo goriziano, tenta invano di far suo quello sdegno, di conservarne la lezione genuina, costruendo una macchina volante³⁰⁰ che gli permetterà di sganciarsi dal suolo. Ma Platone scimmiotta Socrate.

«La 'leggerezza' prese a dire Platone contemplando il mirabile spettacolo delle cose, che al suo sguardo più forte erano chiare come se fossero state vicine «la 'leggerezza' contiene tutte le cose; non come sono col loro peso nel mondo basso, ma senza peso; e come il peso appartiene al corpo, alla leggerezza appartiene, 'l'incorporeo'; e se al corpo appartiene l'estensione, la forma, il colore, tutto ciò in cui gli uomini in terra sono implicati, alla leggerezza appartiene l'inessenza [sic], l'informe, l'incolore, lo spirituale. Colla sola contemplazione della leggerezza, noi che abbiamo la leggerezza, vediamo e possediamo tutte le cose non come appaiono [sic] in terra ma come sono nel regno del sole» [PR 68].

Una macchina per sfidare la gravità: l'uomo perde fiducia nelle proprie forze di Persuasione, e si affida alla scienza, ammantandola di filosofia.

Giusto cinquant'anni dopo le pagine del nostro scrittore-filosofo, e più di duemila anni dopo il finto esempio storico, Hannah Arendt apre uno dei suoi capolavori - *Vita Activa* (è del 1959) - commentando un fatto astronomico stavolta realmente accaduto: «nel 1957 un oggetto fabbricato dall'uomo fu lanciato nell'universo, e per qualche settimana girò intorno alla terra seguendo le stesse leggi di gravitazione che determinano il movimento dei corpi celesti - del sole, della luna e delle stelle»³⁰¹.

La posizione della Arendt - non davanti all'evento in sé (salutato, volendo, anche con orgoglio, perché ulteriore conquista dell'intelligenza umana), bensì davanti alle reazioni dell'opinione pubblica - trasuda perplessità:

Questo avvenimento, che non era inferiore per importanza a nessun altro, nemmeno alla scissione dell'atomo, sarebbe stato salutato con assoluta gioia se non si fosse verificato in circostanze militari e politiche particolarmente spiacevoli. Ma, per un fenomeno piuttosto curioso, la gioia non fu il sentimento dominante, né fu l'orgoglio o la consapevolezza della tremenda dimensione della potenza e della sovranità umana a colmare il cuore degli uomini che ormai, sollevando lo sguardo dalla terra verso i cieli, potevano scorgervi una loro creatura. La reazione immediata, espressa sotto l'impulso del momento, fu di sollievo per 'il primo passo verso la liberazione degli uomini dalla prigione terrestre'. E questa strana affermazione, lungi dall'essere la trovata accidentale di qualche reporter americano, involontariamente riecheggia la

²⁹⁹ È l'incipit del famoso "esempio storico" michelstaedteriano.

³⁰⁰ Si tratta, ovviamente, di un apologo inventato da Michelstaedter, com'egli stesso del resto giustifica nelle *Note alla triste storia*, contenute nella seconda delle *Appendici critiche* [PR 143 sgg.].

³⁰¹ cfr. il Prologo di *Vita Activa, La condizione umana*, Tascabili Bompiani, 2000 (VIII ed), pagg. 1-6; questo, e gli altri riferimenti della Arendt, sono tratti tutti dal prologo, e dunque s'intendano *passim*.

straordinaria epigrafe che, più di vent'anni prima, era stata scolpita sul monumento funebre di un grande scienziato russo: 'l'umanità non rimarrà per sempre legata alla terra'.

La Arendt commenta:

La banalità dell'affermazione [quella riportata dai giornali; cfr. *supra*] non dovrebbe farci trascurare il suo carattere straordinario; infatti benché i cristiani abbiano parlato della terra come di una valle di lacrime e i filosofi abbiano considerato il corpo come prigioniero della mente o dell'anima, nessuno nella storia dell'umanità ha mai concepito la terra come una prigioniera per i corpi degli uomini, o manifestato realmente la brama di andare letteralmente fin sulla luna. Sarebbe questo l'esito dell'emancipazione e della secolarizzazione dell'età moderna, iniziate con l'abbandono, non necessariamente di Dio, ma di un dio che era il Padre celeste: il ripudio sempre più fatidico di una Terra che era la Madre di tutte le creature viventi sotto il cielo?

La risposta, per banalizzarlo, è: spero di no, ma credo purtroppo di sì. Ora, se la Arendt avesse potuto leggere Michelstaedter, e Socrate-Platone (e anche Ibsen) attraverso gli occhi di Michelstaedter, se avesse tenuto conto delle "estasi" di Chagall, avrebbe certamente corretto la prima parte del suo intervento («[...]nessuno nella storia dell'umanità ha mai concepito la terra come una prigioniera per i corpi degli uomini [...]»). Eppure, siamo convinti, la sua posizione *di fondo* non sarebbe per nulla mutata. Il fatto è che, rispetto alle posizioni forti e polemiche di Michelstaedter e di Chagall, l'autrice di *Vita Activa* occupa una posizione, come dire, "*ingenua*" (ma può darsi benissimo il contrario): anch'ella ebrea, mostra piuttosto fedeltà alla terra, «la vera quintessenza della condizione umana»: «la natura terrestre, per quanto ne sappiamo, è l'unica nell'universo che possa provvedere gli esseri umani di un habitat in cui muoversi e respirare senza sforzo e senza artificio». Questa gratitudine nei confronti della Terra (la Terra "naturale", beninteso, e non quella "artificiale" della scienza e della tecnica) è anzi il presupposto della sua grande ipotesi d'apocatastasi politica, che conosciamo. Per la Arendt, il mondo della Rettorica (della "cattiva" politica, del male) avviene solo nella comunità degli uomini: per Michelstaedter (e per Chagall), invece, la Rettorica innerva la struttura stessa del reale fisico, prima che politico, e l'attrazione gravitazionale ne è la forma più lampante. L'assunto del nostro giovane filosofo è *drastico*: la forza di gravità è il segno esplicito di una dipendenza (il peso che "di-pende"), e ogni di-pendenza, nella sua ottica, viene associata automaticamente a violazione della libertà (per lui *assoluta*), a *violenza*. L'autarchia del Persuasivo non può tollerare che la prima, e più forte, dipendenza (e dunque la più evidente violazione della propria libertà) sia insita addirittura, e in modo ineluttabile, nel suo stesso organismo: il Persuasivo deve liberarsi di tutto, anche della gravità: il liberarsi, per lui, è innanzitutto un *librarsi*. La predilezione, come sappiamo, è per il terzo regno, quello del mare, dove ogni gravità pare assente, dove la forza delle onde può essere anche sconfitta dalla potenza delle proprie braccia: mentre neanche il salto del più ardito pensiero può superare il "gancio" della gravità terrena. La Arendt, al contrario, ha superato questa "pregiudiziale naturalistica" presente nell'autore della *Persuasione*: a suo modo, anche Michelstaedter supererà se stesso (il se stesso della tesi) nella sua opera ultima, laddove - anche per lui - la Persuasione e la Rettorica se la

giocheranno *ad armi pari* sul terreno della politica, nel senso che già abbiamo più volte ripetuto.

Tutto sommato, dunque, nonostante questa diversità, le proposte di Michelstaedter e della Arendt si muovono entrambe sul terreno della Persuasione. Bisognerebbe valutare la "sostenibilità" di entrambe, ma non è questo che ora ci interessa: l'esistenza è un impegno quotidiano che solo fino a un certo punto ha bisogno di un appiglio o di un'ispirazione eteronoma, per quanto "persuasivamente" fondata (è questa, ricordiamolo, l'opinione dello stesso Michelstaedter).

Ora, anche nel rispetto dell'economia del nostro discorso, c'interessa piuttosto valutare la barricata rettorica di fronte a simili proposte, di fronte alla pericolosa insorgenza umana di liberarsi dalle maglie della gravità. Lo faremo in modo "stravagante", ma pilotato. Partiamo da un annuncio pubblicitario:

Il *** è il metodo creato dalla dr. X per migliorare l'allineamento del corpo umano nello spazio e in relazione alla forza di gravità. Si attua in un ciclo di 10 sedute di manipolazione del tessuto connettivo e di educazione a un movimento fluido e corretto. Questo efficace lavoro permette di sentirsi più elastici, sciolti e leggeri in breve tempo. Gli effetti sono durevoli.

Chiunque vuole "sentire" di più il proprio corpo, viverne meglio le emozioni, o ritardarne i processi di invecchiamento [...] può trarre grande giovamento da questa tecnica.

L'ideatore del metodo *** si propone di migliorare l'allineamento del corpo umano nello spazio e in relazione alla forza di gravità: Ballested salterebbe volentieri questo invito ad un felice e comodo "acclimatarsi"³⁰². Il metodo per giunta promette effetti durevoli.

Ora, al di là della facezia, invitiamo a concentrare tutta la serietà e l'attenzione su almeno due passaggi-chiave del messaggio promozionale: la cura «si attua in un ciclo di 10 sedute di manipolazione del tessuto connettivo e di educazione a un movimento fluido e corretto. Questo efficace lavoro permette di sentirsi più elastici, sciolti e leggeri in breve tempo».

Entra in gioco la Rettorica allo stato puro, secondo la curvatura foucaultiana che le stiamo conferendo: il dominio del corpo, nella sua "fisicità", attraverso la "manipolazione" (termine davvero infelice, anche per uno spot) e l' "educazione al movimento"; dunque, una considerazione *sportiva* del corpo³⁰³, volta al suo miglioramento: la Rettorica abbisogna di corpi sani; la sua *salus* non è Salute ovvero Salvezza (come l'intende il *vir*), ma *valetudo*, *benessere*³⁰⁴. Una congerie di corpi robusti e sani, per giunta controllati, è infatti il presupposto sufficiente di una sana e forte comunità rettorica.

Secondo punto: subentra il cavallo di battaglia della Rettorica: la paura della morte, ovvero, qui, della sua fase immediatamente precedente: l'invecchiamento. Il pubblicitario

³⁰² Ballested è il già citato personaggio della *Donna del mare* di Ibsen; cfr. il nostro paragrafo *Il porto della pace.*, nel capitolo I.

³⁰³ «Lo sport è la rettorica della vita fisica», scrive Michelstaedter in una nota, PR 107.

³⁰⁴ Sull'oscillazione ambigua del termine nella traduzione s'impenna tutto il *Dialogo della salute*.

adesca il consumatore giocando sulla promessa speciosa che la cura è in grado di ritardare i processi di invecchiamento. Michelstaedter, nella sua tesi, e non solo, scrisse pagine e pagine per spiegarci che l' "equivoco" sulla morte è la ragione decisiva che spinge gli *homines*, ma anche i *domini*, a sottomettersi vicendevolmente al *Dominus* per eccellenza, il Leviatano sociale. L'analisi del filosofo goriziano è tutta volta a scongiurare quell'equivoco, a tratteggiare il concetto di una morte che può essere sfidata dal *vir* e addirittura accettata, come accadimento che non annichila, bensì potenzia, in prospettiva, la nostra *dynamis*.

Quello che abbiamo or ora fornito è un esempio molto particolare, esasperato, di «Rettorica applicata alla vita», come la chiamava il Nostro. Ad esso ne aggiungiamo un altro, tratto stavolta da un articolo scientifico³⁰⁵ dei nostri giorni, che tratta - manco a dirlo - di un'ipotetica vita in un ipotetico mondo a gravità zero (= assenza di gravità), ad esempio un altro pianeta. L'autore dell'articolo argomenta che, in simili condizioni, la specie umana, potrebbe orientarsi, attraverso gradualità aggiustamenti «secondo le leggi naturali dell'evoluzione verso un nuovo tipo di uomo, l'Uomo Cosmico». Tutte variazioni ipotizzabili, naturalmente: dalla statura (maggiore del comune, perché in assenza di gravità la colonna vertebrale perde le sue curvature fisiologiche diventando rettilinea), al torace (più corto, poiché il diaframma si solleverà in seguito all'alleggerimento dei visceri addominali), dal cuore (più piccolo per ipotrofia muscolare) agli arti inferiori (più sottili, proprio per la dislocazione dei liquidi verso le parti superiori del corpo) e al cervello che, fortunatamente, secondo le ipotetiche previsioni, «verosimilmente continuerà ad aumentare di volume, come è avvenuto nell'evoluzione del genere umano, stimolato dalla necessità di un'informazione mentale sempre più copiosa e intelligente e da una maggiore irrorazione, e quindi nutrizione, in assenza di gravità».

Ora, al di là della vaghezza mondana che l'articolo si ripromette, e al di là del sempre esplicito riferimento alla corporeità, vi si potrebbe riscontrare un altro noto (e qui ben nascosto) dispositivo retorico, quello che i sofisti chiamavano *anfibologia*. L'articolo, dietro il pretesto di suscitare curiosità, ci fornisce un quadro del nuovo "Uomo Cosmico" che finisce con lo scoraggiare il lettore: la vita in gravità zero sarebbe possibile, ma solo a condizione che la nostra struttura umana, la nostra *bellezza* umana, venisse "storpiata": sarebbe un luogo popolato da mostri (e si confronti, invece, questo ipotetico storpiamento scientifico con l'armonia raggiunta da Chagall nelle sue "figure fluttuanti"). E' quella che Michelstaedter chiama la «falsa adulazione», qui rovesciata: l'articolo, cioè, invita *indirettamente* i lettori a mantenere le loro *belle* sembianze umane, garantite e protette dalla legge di gravità. La Rettorica richiama gli uomini al vincolo della gravità, necessaria alla perpetuazione del dominio (l'Uomo Cosmico rischierebbe di essere pericolosamente

³⁰⁵ Purtroppo ne abbiamo perso la fonte, ma il nostro appunto, a suo tempo, fu abbastanza fedele.

forte, e la sua vita oltremodo allungata: rischi che la Rettorica non può permettersi di correre: forza e longevità sì, ma sempre "manipolabile").

Ora, abbiamo volutamente presentato esempi al limite della "fantasciezza", e volutamente abbiamo condotto un'analisi altamente prevenuta, ostentando un metodo d'approccio viziato oltremisura dal "sospetto": una sorta di *eccesso di zelo dell'ottica persuasa*, che rischia di degenerare in una vera e propria *mania di vittimismo* di una persecuzione, sempre operante, perpetrata dalla Rettorica.

Ora, siamo convinti che una simile "paranoia rettorica" dovette aggredire Michelstaedter nei suoi ultimi giorni di vita, attecchendo per giunta su un fisico stremato dai dolori personali e stressato dal lavoro di compilazione della tesi. Con questo, non vogliamo alludere a nulla, riguardo al suicidio del giovane goriziano (benché lo stesso Campailla sembra sbilanciarsi, ma solo appena, in proposito). Lo assumiamo semplicemente come un *fatto*.

Concludiamo questo paragrafo richiamando alla memoria, come all'inizio, un altro quadro celebre: nei suoi *Orologi molli*³⁰⁶, Salvator Dalí sembra denunciare (o sublimare?), in modo bizzarro ma efficace, il risultato vincente della Rettorica, come forza di gravità³⁰⁷ (l'opera è del 1931; anni bui): gli orologi, attratti da una vigorosa forza centripeta, cedono mollemente verso il suolo: una mosca (rettorica?) insozza quello in primo piano; una comunità (persuasa?) di formiche sembra preservare/proteggere quello in primissimo piano. Il messaggio appare chiaro: anche il tempo si *curva* dinanzi alla forza di gravità, vi si sottomette e vi si allea, a meno che.... Sembra un'amenità. Eppure era ciò che, grosso modo, il genio ebraico di Einstein aveva postulato, pochi anni prima, nella sua ipotesi di *curvatura dello spazio-tempo*.

³⁰⁶ Ovvero, *La persistenza della memoria*, detto anche *Il tempo che si scioglie*. Cfr. la diapositiva Q nel supporto iconografico.

³⁰⁷ La nostra interpretazione è del tutto funzionale al discorso e, del resto, le opere di Dalí si prestano agli azzardi più innominabili. Anche se, per la cronaca, il pittore, proprio riguardo a questo quadro, fu estremamente chiaro: il soggetto gli proveniva dall'ossessione per tutto ciò che è molle.

C - La critica alla Rettorica come caricatura della Rettorica.

A partire da un'intuizione che ha avuto già a suo tempo il Campailla, e che noi condividiamo in pieno (ovvero che non si può leggere l'opera di Michelstaedter scrittore-filosofo separatamente da quella di Michelstaedter "ritrattista"), la critica specializzata nel settore si è adoperata per trovare punti di riferimento "europei" all'opera del Goriziano. Il bilancio di tale lavoro (volto comunque a reclamare anche una decisa originalità michelstaedteriana rispetto alla contemporaneità o alla più prossima posterità) è stato egregiamente redatto da Fulvio Monai (a nostro parere, il *non plus ultra* in questo contesto), di cui riportiamo alcune valutazioni essenziali, cercando anche noi - in questo modo - di caldeggiare un simile approccio.

Nell'ambito figurativo i pittori dell'angoscia come Munch, Van Gogh, Ensor, Gauguin avevano creato le premesse per la nascita dell'Espressionismo che a una prima realizzazione formale giunse tuttavia soltanto con il gruppo della Brücke (Il Ponte), fondato nel 1905 a Dresda da Kirchner, Heckel e Schmidt-Rottluff, e avviato, sulla spinta di un programma di spontaneismo e di immediatezza espressiva, a estrinsecare per immagini, al di là di ogni schema preordinato, le inquietudini interiori. Ebbene, in quel momento, Michelstaedter, che dall'angolo visuale fiorentino non aveva potuto nemmeno supporre i prodromi della nuova esperienza artistica, anche se nutrito di cultura tedesca, aveva già fissato sulla carta i segni di un'umanità demitizzata, i cui connotati volevano corrispondere a una realtà interna più che alle apparenze sensibili.

[...] Quando Michelstaedter schizzava a lapis la *Processione d'ombre* nel 1903, a sedici anni (anticipando largamente i disegni di Klee eseguiti nel 1911), nulla poteva sapere dei fermenti che avrebbero portato alla figurazione espressionista. Non poteva nemmeno aver conosciuto, quando l'informazione sull'arte a Gorizia era ancora precaria se non assente, né la tipologia umana di Toulouse-Lautrec, né la visione precorritrice degli artisti che avevano fatto tesoro della lezione di Cézanne e Van Gogh. Non ci sono comunque prove [...] che possano documentare un qualsiasi contatto, del resto cronologicamente insostenibile, con il mondo figurativo che si agitava nell'Europa centrale osteggiato dalla cultura ufficiale [...] Indubbiamente *Processione di ombre* è una testimonianza stupefacente di un espressionismo ante-litteram: una sfilata di personaggi tratteggiati sommariamente, figure emblematiche la cui deformità impietosa riflette le ipocrisie e le storture della società conformista. La matita che delinea realisticamente il profilo del Castello di Gorizia, simbolo del potere, non indugia sui dettagli delle figure umane ma, guidata da un'intuizione psicologica sorprendente per un sedicenne, si limita a suggerirne le forme contoluce.

Processione d'ombre resta dunque opera di un giovanissimo che, per virtù di un'acuta intelligenza, stava respirando un'aria comune a tutti gli ingegni più vivi senza ancora rendersene conto, con le percezioni discendenti da una sofferta coscienza del male del tempo, in inconsapevole sintonia con artisti che egli non aveva mai conosciuto. Dopo questa prova [...], altri disegni confermeranno negli anni successivi la sua ricerca dell'uomo, il suo bisogno di agire direttamente sulla persona, interpretandone le contraddizioni, le debolezze, il ridicolo, con segno che non è caricaturale nel senso corrente della parola, inteso cioè a cogliere gli aspetti più scoperti del soggetto per metterne a nudo l'immagine apparente o i sentimenti più manifesti. La sua matita scava e blocca il volto nell'attimo in cui la mente ne fissa i connotati che meglio corrispondono alla realtà più intima e tramuta la figura in maschera che sollecita pena e amarezza più che ilarità.

[...] Solitario come filosofo e come pittore, Michelstaedter avrebbe comunque continuato ad alimentare la segreta vocazione fino a quando, con il disegno di una lampada dalle fiammelle ormai spente, avrebbe riassunto sul primo foglio della *Persuasione e la rettorica* il senso della propria parabola terrena. [Si può altresì rilevare] la sua estraneità a qualsiasi movimento intellettuale e filosofico. Si può affermare analogamente che non appartenne consapevolmente ad alcun movimento artistico del suo tempo[...]

Come pittore Michelstaedter rientra dunque nella sfera dell'espressionismo, di cui preavverte le tensioni. Ed espressionista rimane fino in fondo, anche dipingendo, prima di morire, l'olio dedicato alla madre e intitolato nel retro *E sotto avverso ciel luce più chiara*. In questo senso è stata concordemente valutata ne[gl]i ultim[i] decenni l'opera grafica e pittorica di Michelstaedter, e si è convenuto che essa non può essere ignorata,

costituendo uno degli aspetti fondamentali per capire la genesi della *Persuasione e la retorica*, e l'autore stesso, come uomo, nella sua totalità. [...] [Dunque], un rapporto molto stretto lega la ricerca grafica di Michelstaedter alla sua filosofia... Lo schizzo, il disegno immediato, l'aforisma figurativo si può considerare una traduzione visiva della via alla persuasione... La linea, secondo una grammatica preespressionista, si spezza in segmenti, si anima in curve ed evoluzioni, si condensa con insistenze e ripetizioni in alcuni passaggi per poi sfumarsi e annullarsi in altri.

Esiste una concordanza di giudizi sul fatto che soltanto un'esigenza interiore indusse Michelstaedter a farsi testimone di situazioni umane con l'immediatezza di chi ha in animo non di edulcorare la realtà o di darne una versione umoristica ma di penetrarne i significati, uscendo dalla sfera della rappresentazione per entrare in quella cruda e disincantata dell'osservazione dei fatti, al di là di qualsiasi calcolo e senza il desiderio, comune ai protagonisti dell'arte, di farsi portatore di nuovi linguaggi. Insistere nella ricerca di modelli, di influenze precise per giustificare formalmente il mondo grafico e pittorico di Michelstaedter equivarrebbe a sminuire - pur considerando i rarefatti indici di un'attività non dominante - la portata del suo messaggio, la sua originalità. Più giusto è constatare che quanto possediamo è sufficiente a dichiarare le sue innate doti di disegnatore estraneo alla cultura figurativa imperante nei primi anni del Novecento in Italia, e a rivelare nello stesso tempo con incisiva evidenza le spinte che, sempre più incalzanti, determinarono la sua ricerca esistenziale³⁰⁸.

A tutto ciò, aggiungiamo soltanto due nostre vaghe considerazioni: innanzitutto, in Michelstaedter ci sembra davvero riproporsi quella che Nietzsche connotava come capacità «pentatletica» dell'artista "persuaso" (che lo rendeva davvero «uomo integrale»), nella fattispecie con riferimento agli autori tragici della classicità (ma anche al loro "pubblico"), come il filosofo tedesco aveva scritto in un passaggio fondamentale della sua *prima conferenza pubblica sulla tragedia* [quella sul *dramma musicale greco*]: Nietzsche auspicava (e credeva di intravederne i prodromi nell'opera wagneriana) una riproposizione di tale "integrità" nella nuova gioventù tedesca³⁰⁹. Anche sotto questo rispetto, dunque, Michelstaedter ci sembra pare fedele all'orizzonte greco che struttura la sua speculazione e, perché no?, anche tutta la sua vita.

Seconda considerazione (che approfondisce quanto già profilato dal Monai): è significativo, per noi, che Michelstaedter s'impegnasse soprattutto nell'affinare la sua pratica di "caricaturista": com'è noto, il pregio della caricatura è quello di scarnificare il soggetto che ad essa si presta, esagerandone (e distorcendone) i tratti caratteristici: l'effetto che si vuol provocare è di natura comica o grottesca. Il pittore-filosofo goriziano, evidentemente, intuì la profonda valenza dissacrante che un simile strumento gli metteva a disposizione: poter meglio individuare o evidenziare i "difetti" della Rettorica e utilizzare il pretesto umoristico per porli, in modo impietoso, all'attenzione di tutti: riconosco qualcosa come "caratteristico" e lo "carico" distinguendolo dal resto (che rimane meno percepibile).³¹⁰

³⁰⁸ Estratto dal saggio *Michelstaedter anticipatore in arte dell'espressionismo*, di Fulvio Monai (pubblicato in *Dialoghi intorno a Michelstaedter*, a cura di Sergio Campailla, Gorizia, Biblioteca Sta tale Isontina, 1987), che qui riportiamo per gentile autorizzazione concessaci dalla redazione di www.michelstaedter.it e del Comune di Gorizia.

³⁰⁹ Cfr. almeno le sue *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, in particolare le *Riflessioni sul futuro delle nostre scuole*.

³¹⁰ In questo senso, la caricatura, sotto la forma soprattutto della satira (letteraria) politica e sociale, ha una lunga tradizione nell' "aceto italico", almeno a partire da Lucilio.

A parallele, analoghe e praticamente contemporanee conclusioni - il suo saggio sull'*Umorismo* è del 1908 - era giunto anche Pirandello: nel saggio, lo scrittore agrigentino segnalava nella pratica umoristica uno degli strumenti privilegiati che consentivano di introdurre nell'arte, e dunque attraverso l'arte, la problematica dell'esistenza e la critica sociale: l'umorismo si serve del comico - *avvertimento del contrario* - per assurgere a riflessione, al *sentimento del contrario*, ovvero, associando le immagini in contrasto³¹¹, sottolinea espressionisticamente gli aspetti disarmonici, deformanti e paradossali dell'esistenza, come lo scrittore effettivamente fece nei romanzi e (soprattutto) nelle novelle³¹².

Per fortuna, l'interesse per l'opera grafico-pittorica di Michelstaedter è venuta crescendo col tempo (anche se fatica ad oltrepassare l'orizzonte della provincia goriziana e triestina), come testimoniano le sempre più numerose esposizioni del suo catalogo.

³¹¹ cfr. L. Pirandello, *Saggi, Poesie e scritti vari*, Mondadori, 1977, pag. 127 soprattutto

³¹² Non a caso, alcuni critici (il Salinari e il Piromalli, sopra tutti) hanno letto l'opera di Michelstaedter anche attraverso il confronto con la produzione e la "filosofia" di Pirandello, entrambi massimi rappresentanti della crisi spirituale apertasi all'inizio del secolo scorso.

Conclusioni ³¹³.

Auctoritas, non veritas facit legem.

Thomas Hobbes

Parte migliore è quella che cerca il meglio; cercare con persuasione il meglio è l'unico primato; e quando si vorrebbe ostacolare ciò, si fa, sotto tanti aspetti, del materialismo, e, prima o poi, si è sconfitti dalla forza dell'anima.

Aldo Capitini

«Mi manca una concezione salda e universale della vita [...] Oggi io non vedo alcuna possibilità di trovare un nuovo principio, né di rispettare i vecchi principi. Cerco dunque questa idea, da cui dipende tutto il resto, senza poterla trovare», scriveva Flaubert all'amico George Sand, poco più di un secolo e mezzo fa. Questa urgenza di verità e di valori la facciamo nostra, in un'epoca in cui - e lo affermiamo al di là di ogni moralismo enfatico ed infame da *parvenu* - il rapporto degli uomini col mondo e con i propri simili ci appare quanto mai irrisolto e problematico, e sembrano venir meno l'orientamento, i motivi, le ragioni stesse delle scelte etiche.

La nostra tesi, benché sia strano, è nata ed è stata scritta in tempo di guerra, e ciò non ha potuto non influire sulla veemenza e sulla perentorietà di certe nostre affermazioni, convinzioni, presupposti. Il fascino che il pensiero michelstaedteriano, *misconosciuto*, ha esercitato su di noi si spiega, allora, soprattutto nella sua premura etica, nel suo "massimalismo etico": solo un'etica forte come quella di Michelstaedter - per quanto, per i più, "ingenua" - può misurarsi oggi con la potenza devastatrice del male. La straordinaria energia che ogni uomo nasconde conosce le espressioni più sublimi e divine, ma anche le degenerazioni più abiette e nefaste: si tratta di convogliare quell'energia a *vantaggio dell'uomo*, ovvero sulla via della Persuasione. Questa è l'epitome del monito persuaso.

La voce della Persuasione è la voce socratica, la voce che coinvolge, la voce per eccellenza. La voce che invita alla «infinita vita», che chiama all'autonomia ed all'autenticità del nostro essere uomini, che non si presta alla risonanza disinteressata o scolastica o intellettuale, ma che ingiunge un impegno militante ad ogni animo sensibile. Qui, ovviamente, entra in gioco e in crisi il significato stesso di filosofia, e quindi di esistenza, e il coinvolgimento personale e responsabile di ogni posizione. La "lezione" di Michelstaedter è, infatti, un invito alla responsabilità *pura*, e dev'essere accolto come tale in un'epoca in cui il totalitarismo non è esplicito, ma sornione, non punisce, ma sorveglia,

³¹³ Nel contesto di queste Conclusioni, utilizzeremo una specifica bibliografia minima:

1 - Aldo Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, con prefazione di Norberto Bobbio, Biblioteca Cappelli (ristampa anastatica della seconda edizione, pubblicata nel 1947 dall'Editore Laterza, Bari), 1990;

2 - Martin Buber, *La regalità di Dio*, Marietti, 1989;

3 - E. Lévinas, *L'aldilà del versetto*, a cura di G. Lissa, Saggi Guida, 1986;

4 - Antimo Negri, *Il lavoro e la città. Un saggio su Carlo Michelstaedter*. Roma, Lavoro, 1996. (I grandi piccoli 11). Le citazioni dal testo di Capitini saranno segnalate da una C con numero di pagina cui si riferiscono [C ...]; quelle da Buber da una B [B ...]; quelle da Lévinas da una L [L ...]; quelle da Negri da una N [N ...].

non opera soltanto attraverso l'aperta coartazione, ma s'innesta a presupposto tacito comune, servendosi di una sopraffina ikebana di prevenzione, volta a scongiurare quello che gli agenti assicurativi chiamano, come per un gioco di ironia, *moral hazard*³¹⁴. In un'epoca in cui il totalitarismo, a volte, addirittura soffre il proprio mascheramento, ed esplose (*stricto sensu*) nelle tensioni belliche del "nuovo ordine mondiale".

La sua violenza, oggi, è un "mal sottile" che avvelena. La Rettorica è un processo di avvelenamento, scrive Michelstaedter, il che vuol dire non soltanto che è un veleno, ma che è una continua somministrazione di veleno. Il pensiero di Carlo Michelstaedter, con tutta la sua giovanile esuberanza, si pone allora come antagonista, come disinfestazione: si arroga un effetto depurante, si autopromuove ad antidoto al veleno, e (forse) in questo pecca di presunzione e corre il rischio, anch'esso, di prestarsi a traduzioni violente ed autoritarie. Ma ci si mostra come faro quando addita nell'autonomia e nella politica (termini solo in apparenza contraddittori, termini da assumere piuttosto nella loro straordinaria bellezza) l'*unica* istanza regolatrice di ogni persuasione *concreta*, «a ferri corti con la vita», l'unica alternativa all'acclimatamento rettorico, al compromesso eteronomo, all'abulia o alla disperata (per alcuni, vile) risoluzione del suicidio. Di una persuasione, infine, che non si pone come compito quello di passare «dalla teoria alla pratica» (uno dei più ostentati imperativi sociali), ma di far le proprie parole azione, di sollecitare la propria *dynamis* umana all'entelechia che, in modo autentico, la realizza. Come scrisse Aldo Capitini, «dobbiamo essere musica e non statua. Questo sembra un sogno, un qualche cosa di poetico; e credo invece che sia prova di realismo. Vi sono forze potenti da fronteggiare, e solo un'opposizione dal profondo e appassionata può vincerle»³¹⁵ [C 31].

³¹⁴ Lett. "rischio morale". Maggior rischio che un evento assicurato si verifichi per effetto della minore attenzione posta nel prevenirlo da parte di chi ha stipulato l'assicurazione [def. dizionario Garzanti]. Chi ha letto quanto da noi argomentato in precedenza, apprezzerà la puntualità di questa definizione.

³¹⁵ Come scrive Norberto Bobbio, compagno e grande estimatore di Capitini, «chiunque abbia una certa familiarità con gli scritti di Capitini sa che uno dei termini-chiave del suo linguaggio personalissimo è "persuasione", che sta per "credenza" o per "fede" (il bel capitolo autobiografico con cui ha inizio il libro *Religione aperta* è intitolato *La mia persuasione religiosa*), onde "persuaso", parola da lui usatissima equivale a "credente". Egli stesso ne riconosce la derivazione da Michelstaedter:

«... del quale mettevo in rilievo, anche in una conferenza che tenni a Firenze, la "persuasione" (un termine che ho assunto, preferendo "persuaso" a "credente", persuaso nel senso di "autopersuaso", quasi di "pervaso"), l'antiretorica, quel tipo di esistenzialismo, che poteva divenire supremo impegno pratico [...]: insomma mi pareva esatto considerarlo come la premessa di una tensione etico-religiosa». [Bobbio trae questa citazione dall'opera di Capitini *Antifascismo tra i giovani*; la testimonianza di Bobbio su Capitini la si trova in N. Bobbio, *Maestri e compagni*, Firenze, Passigli, 1984, nel capitolo a lui dedicato].

Dunque, lo sfondo di Capitini è religioso, la sua è una credenza e una fede; tuttavia la sua religiosità, "antiistituzionale", ci pare non identificarsi esclusivamente con la dimensione divina, ma coincidere piuttosto con la sacra umanità (il sacro dell'umanità) che ogni individuo porta dentro di sé: dunque, se «la religione è consapevolezza della liberazione spirituale, del superamento della finitezza mediante la vita spirituale» [C 110], anche noi ci sentiamo di condividere questa religiosità.

Un ebraismo atipico o un rinnovato ebraismo?

Michelstaedter ripropone la visione antica del mondo nel momento di più intensa crisi della sua visione moderna, e chiama in causa soprattutto due testimonianze inattuali di Persuasione, nella Persuasione "confondendole": Socrate e Cristo. Il Socrate di Michelstaedter - ma oramai è chiaro - non ha alcuna paternità del *logos*, se per *logos* s'intende una facoltà, ch'è pretesa, di ordinare il nostro rapporto "scientifico" con la realtà e di promuoverne un'arbitraria fondazione di valori. In un'espressione, un atteggiamento di dominio che non riesca a pensare il mondo se non come rapporto di forze e come fruizione senza mistero. In senso analogo, la verità cristiana viene apprezzata non come pura verità filosofica o settaria, ma rivissuta quale verità di esistenza e di salvezza assolute. Nella dimensione persuasa, cui queste due rinnovate prospettive collaborano, il vero, il giusto e il bello condividono un rapporto sponsale (l'*agathon* di socratica e platonica memoria), al cui interno è un non senso l'imposizione. Un assunto, questo, che Michelstaedter tende disperatamente a dissuggellare dall'ambito della propria coscienza individuale, cercando di puntare su di esso non solo per un impegno morale singolo, ma per una "rivoluzione" sociale ch'è innanzitutto una rivoluzione etica collettiva.

Il *vir* è completamente titolare dell'azione etica, e in questo è scrigno d'infinito, perché infinite sono le possibilità di realizzare il bene: la sua esistenza è un "grande miracolo", che riflette in sé tutta l'ineffabile portata della Persuasione, una dignità e una libertà di sapore, diremmo, rinascimentale.

L'Europa (il mondo) deve guardare alla Bibbia ed alla greicità, dunque. Una persuasione di Lévinas, che anche Michelstaedter avrebbe sottoscritto. Anzi, come visto, la speculazione del Goriziano oscilla proprio, ed in maniera consapevole e in certo modo sistematica, tra questi due poli. Tuttavia, nella riconsiderazione ch'egli fece del pensiero biblico, si segna, secondo noi, una nuova possibilità del pensiero ebraico, che mantiene dell'ebraismo la valenza etica, la tenacia e la determinazione che quello ha mostrato nella sua storia millennaria, ma altresì lo rinnova, senza cadere, a nostro giudizio, nell'apostasia dei *conversos* o dei *marranos*.

Da una parte, infatti, l'identità ebraica di Michelstaedter - per quanto inconsapevole, sottaciuta o addirittura rimossa dallo stesso - è fuori discussione: l'appartenenza ebraica è una questione cromosomica, volendo parafrasare Martin Buber. Dall'altra, Michelstaedter, ebreo, dell'Antico Testamento predilesse soprattutto l'*Ecclesiaste*, e pur vide in Cristo l'eccellenza del *vir* persuaso, ritagliandone una figura terrena e sofferta che nulla ha a che vedere col Cristo figlio di Dio: Michelstaedter, ebreo, pure accettò il messaggio di

In effetti, Capitini appare quale uno dei michelstaedteriani più "coerenti", e il fatto che il suo capolavoro, gli *Elementi*, fosse uno dei luoghi di spiritualità intorno al quale si condensò molto antifascismo, è una delle prove più evidenti e più belle di una Persuasione che passa dalla parola all'atto, che si fa storia ed opposizione anti-rettorica.

liberazione terrena del Cristo, «la circoncisione del cuore, in ispirito, non in lettera» [S. Paolo, Rom. 2,29], il «battesimo del fuoco» [Lc. 3,16] nella Persuasione³¹⁶.

Il pensiero michelstaedteriano, insomma, è anche un pensiero ebraico, semplicemente perché Michelstaedter fu un ebreo. E, per quanto detto, fu un pensiero ebraico *sui generis*, rivoluzionario, inaudito, e purtroppo dimenticato.

Il pensiero ebraico si pone, per principio, come inattuale, come Talmud, interpretazione incessante ed appassionata della Torah, della Legge, la «salvaguardia più sicura e la memoria più fedele dell'etica di Israele» [L 77]. L'ermeneutica della Torah si assume il compito di individuare e proteggere l'«energia misteriosa che scaturisce da [gesti] antiquati» [L 77], e d'imbrigliarla in direzione etica. Questa etica è accoglienza di una «incitazione divina» [L 102]: «anche Dio incita, anche Dio seduce, come se anche Dio avesse la sua retorica». L'ascolto, dunque, la pedagogia dell'ascolto come essenza dell'ebraismo: vi si forgia un'etica che scaturisce da un'interazione responsabile di uomini: una redenzione, un «faccia-a-faccia degli uomini [...] che mostrano il loro volto e cercano il volto del loro prossimo» [L 93], in una «tensione del santo verso il più santo» [L 91], in una «permanenza dell'umano [...] assicurata dalla solidarietà che si costituisce intorno a un'opera comune; dallo stesso compito svolto senza che i collaboratori si conoscano o si incontrino» [L 93], perché «la totalità del vero è realizzata dall'apporto di molteplici persone» [L 218]. Un'etica, inoltre, che non teme, e anzi accoglie, il confronto con le culture altre, perché «malgrado tutte le critiche rivolte contro l'assimilazione, noi usufruiamo dei lumi che essa ci ha apportato, affascinati dai vasti orizzonti che questi ci hanno aperto» [L 288].

Tuttavia, «la dialettica del regno che educò il popolo di Israele» - scrive Buber - coincide con la «storia del dialogo fra la divinità che domanda e l'umanità che nega la risposta ma che tenta anche di rispondere, il dialogo che ha per oggetto un *eschaton*». [B 56]. La risposta dell'essere umano, a questo domandare che s'impone più che altro come un comandare, non può essere se non l'obbedienza. Buber non lo nasconde, anzi fonda proprio su questa impari dialettica la radice dell'istanza etica e ogni possibile dignità dell'uomo, «costituita dalla originaria possibilità di questo comandamento e dall' 'obbedienza' intesa come risposta umana ad esso: una risposta balbettante, riluttante, risorgente, ma pur sempre la risposta del fragile essere umano» [B 136]. «Nel 'monoteismo' - scrive ancora Buber - l'unicità non è [...] quella di un 'esemplare', bensì quella del Tu nella relazione io-

³¹⁶ Ancora una volta, è importante - in questo contesto - ricordare l'interesse esclusivo di Michelstaedter per il vangelo di Matteo. Questo vangelo è il «più completo, ordinato e dottrinale dei primi tre e rispecchia più e meglio degli altri la primitiva catechesi apostolica, motivo per cui fu il più utilizzato nei primi tempi della Chiesa, per l'istruzione sia dei catecumeni che degli adulti. Esso fu scritto per gli Ebrei, per provare ad essi che Gesù Cristo è il Messia promesso. Infatti fin - dal principio, con la genealogia, così importante per gli Ebrei, Mt intende dare non soltanto la realtà ebraica e davidica di Gesù, ma inserire lui, la sua storia e la sua opera nel complesso della storia della salvezza, che forma l'ossatura di tutto l'AT. Così, nel discorso posto come a base del nuovo Regno fondato da Gesù, egli è proposto come il nuovo Mosè che sul monte promulga la nuova legge; e in tutto il corso del Vangelo è dato il massimo valore all'AT, considerato come profetico e pedagogo al nuovo Regno» [F. Pasquero, Introduzione al vangelo di S. Matteo, ed. Paoline, Milano, 1987].

tu, che non conosca sospensioni nell'ambito della vita vissuta» [B 123]. Il Tu divino è una continua presenza nel rapporto io-tu, sia nel rapporto stesso che nella singolarità dei contraenti: «la fede in Dio di Israele è contraddistinta in definitiva dal fatto che il rapporto di fede esige per essenza di valere per tutta la vita e di agire in tutta la vita» [ma cfr. l'intero capitolo *JHWH il melek*, pagg. 106-120].

E' qui che Michelstaedter segna il suo distacco e il suo superamento: egli, ebreo, combatte in assoluto ogni adescamento eteronomo, e intuisce che l'etica è Persuasione, ovvero - e in modo esclusivo - autonomia responsabile e responsabilità autonoma, conquista che avviene nell'immediato dell'uomo senza alcun tramite, se non la considerazione dell'altro come specchio di sofferenza, come *omousia* del Tragico, e non come riflesso del volto di Dio o comunque di entità superiori e costituite.

Michelstaedter conclude la prima *Appendice critica* alla sua tesi di laurea con un enfatico «Evviva l'imperativo!» [PR 142]. Quest'appendice, apparentemente svolta su questioni di linguistica logico-formale (i modi verbali), s'impenna su un assunto etico-filosofico che compendia le convinzioni michelstaedteriane su un linguaggio, quello degli uomini, ch'è la traduzione più concreta ed esaustiva dei «modi di relazione sufficiente» [PR 135]: infatti, «ogni parola detta è la voce della sufficienza - quando uno parla, afferma la propria individualità illusoria come assoluta», ovvero «ogni cosa detta ha un *Soggetto* che si finge assoluto» [id., corsivo di Michelstaedter; in base alle analisi approntate nel corso del nostro lavoro, il significato di queste affermazioni dovrebbe essere oramai pacifico].

Alla luce di questo assioma, Michelstaedter de-struttura i modi del linguaggio: quello diretto, quello congiunto e infine quello correlativo. Fino a che giunge al modo imperativo, «che non è modo» [PR 141]. Perché quello imperativo non è un modo? E perché il giovane filosofo lo predilige? Perché esso non sottende una "relazione sufficiente", «*non è realtà intesa, ma vita; è l'intenzione che vive essa stessa attualmente, e non finge attualità in ogni modo finita e sufficiente*» [PR 141, c. Mich.]: insomma, il *Soggetto* «*non fa parole, ma vive*» [PR 142, c. Mich.]. Ma in che modo il Persuaso vive?

Innanzitutto, si parta da questa importante sfumatura: per Michelstaedter, l'imperativo non è il modo dell'ingiunzione, del comando, della coercizione, non è neanche «imperativo di Dio» [B 58]³¹⁷, ma quello della libertà, della realizzazione concreta della libertà, ovvero è un atto di liberazione. Il *Soggetto*, innanzitutto, si libera da se stesso, dalla falsa consistenza che lo intride. Ma l'imperativo non è neanche un modo impersonale: esso è piuttosto un modo che coinvolge, che chiama in causa una relazione, una responsabilità, che evidenzia la sostanza di un *tu* cui esso si rivolge.

Delucidando il senso e l'*abisso* di tale responsabilità, si giunge nel cuore dell'essenza persuasa. E' la Persuasione che mette in gioco la responsabilità, e non viceversa. Non è

Dio che ci destina in un orizzonte responsabile, non è YHWH che c'ingiunge o ci dona il senso di responsabilità, che ci *forma* alla responsabilità.

Per Lévinas, ad esempio, la responsabilità umana è «una responsabilità che precede la libertà, una responsabilità che precede l'intenzionalità!» [L 210]: poche righe dopo, il filosofo ebreo-francese esplicita il senso delle sue parole: «si deve comprendere piuttosto questa anteriorità della responsabilità rispetto alla libertà come *l'autorità stessa dell'Assoluto* [c. n.], 'troppo grande' per la misura o la finitezza della presenza, della manifestazione, dell'ordine e dell'essere» [L 210]; «l'uomo esercita la sua padronanza e la sua responsabilità come mediatore tra *Elohim* e i mondi, assicurando la presenza o l'assenza di *Elohim* dal concatenamento degli esseri» [L 246-247]. Nell'orizzonte della Persuasione, al contrario, la responsabilità non è la premessa teologica al rapporto io-tu, non è il vincolo condizionante preparato da qualsivoglia Torah, Assoluto o «lleià» [L 211], ma la messa-in-atto di questo rapporto nel momento in cui esso avviene, sul terreno dell'autonomia senza presupposti, nella condizione di una consistenza che trova fondamento *esclusivamente* nella propria finitezza, nella propria solitudine³¹⁸. Ovvero nel momento in cui la consapevolezza del Tragico assurge alla sua espressione massima, e si converte da consapevolezza in attualità poetica. La stessa «responsabilità della responsabilità» [L 158-159] non è una delega etica che un essere superiore affida agli uomini, lasciandoli liberi o meno di rispondere (la presenza o l'assenza di *Elohim*), ma un atto di autofondazione di libertà, in cui libertà e responsabilità vengono a coincidere; non riflesso di una Legge, ma essa stessa legge di se stessa.

Il *vir* attraversa la morte, convive con la malattia mortale ed estende la mortalità a termine di confronto con le altrui vite: ristabilendo un corretto rapporto con l'essere-*per-la-morte* dell'uomo, correggendo la prospettiva lontananza-vicinanza dalla morte, la Persuasione rende manifesto l'essere-*nella-morte* dell'*homo* (la vita che vuole se stessa e crede d'esser vita, l'*horror vacui* che diviene propellente del *conatus essendi*, il *deficere* preso a pretesto del proprio *sufficere*) e nobilita l'essere-*con-la-morte* del Persuasore. Di fronte al Tragico, e non di fronte a YHWH, si fonda la solidarietà e la democrazia di un destino, per il quale tutti sono miei pari nella morte.

Vedendo nell'*altro* se stesso come mortale, il *vir* elegge l'*altro* in un orizzonte di compassione, e quindi di rispetto: in questo specchiarsi nell'innocenza tragica dell'*altro*, il Persuasore abdica alla propria consistenza, avvertendo già la sua stessa affermazione individuale come violenza "attuale" agita ai danni dell'*altro*.

³¹⁷ «[...] né la storia biblica ha altro senso se non quello per cui l'imperativo della natura può cedere all'imperativo di Dio e così elevarsi, la pura passione alla santità pura, la creazione al regno» [B 58].

³¹⁸ Nella dimensione persuasiva, dunque, espressioni quali «dipendenza senza eteronomia» [L 162], «trascendenza che si fa etica» [L 208], «decisione umana che interviene in un dominio che oltrepassa l'uomo» [L 181], o ancora «timore libero: riconoscenza sotto forma d'obbedienza, ma obbedienza senza servitù etc. etc.» [L 173], o infine la *summa* - «idea di un potere senza abuso di potere» [L 266], non hanno alcun senso.

La persuasione, dunque, si pone come eccesso d'amore, come olocausto d'amore, che sacrifica l'*io attuale* al *tu*, e fa del *tu* non soltanto il termine privilegiato del rapporto, ma il luogo in cui «brucia come fiamma» il rapporto stesso. Il sacrificio è l'annullamento del sé per la salvaguardia del *tu*: l'agire del Persuaso ($\delta\omicron\upsilon\nu\alpha!$) è l'accollarsi di un surplus di responsabilità verso il *tu*. Per recuperare l'umanità del *tu* c'è bisogno di un'eccedenza d'umanità nel Persuaso, tal che il Persuaso - alla stregua dell'Essere plotiniano - trabocchi di essere e doni, sacrifichi la sua eccedenza in vista della Persuasione del *tu*, ch'egli non prepara o sollecita, ma salvaguarda e protegge.

In questo atto di amore puro e assoluto della Persuasione, l'unico rimprovero che le si può muovere contro è l'essersi arrogata una pretesa di salvezza che nessuno le ha chiesto. Ma cosa è l'amore, il donare, se non dare anche quando nessuno chiede?

Un nuovo umanesimo.

Uno, tra i motivi occasionali che ci hanno spinto a scrivere una tesi su Carlo Michelstaedter, è stata la lettura di un libello (in senso proprio e lato), che porta la firma di Antimo Negri, dal titolo accattivante: *Il lavoro e la città*. Il piccolo studio si propone come «un saggio su Carlo Michelstaedter» (così recita il sottotitolo) e, in effetti, la prima metà di esso sorvola l'opera del Goriziano, fissandone punti fondamentali e azzeccando spunti intelligenti. Ad un certo punto, però - e siamo al capitolo *E' veramente 'vita che non è vita', quella civile?* - l'analisi del critico prende una svolta inaspettata di sferzante polemica.

Partendo dalla convinzione (del resto per noi condivisibile e sensata) che «nella società, è giocoforza responsabilizzarsi come uomini civili e lavoratori divisi» [N 74], per il Negri prospettare ai lavoratori "distinti" e agli uomini "civili" una vita altra da quella ch'essi conducono è soltanto grossolana retorica, una presa in giro, una «promessa del diavolo» [N 75], pericolosa e assolutizzante, metafisica e irraguardosa. L'avversario da ardere al rogo, nel contesto del saggio, è proprio Michelstaedter:

[...] se gli 'autori' hanno veramente detto ciò che egli 'ripete' [il riferimento è alla prefazione della tesi di laurea], Michelstaedter non fa altro che accomunarli nel destino del fallimento del loro messaggio 'persuasivo'. La ragione di questo fallimento? Sta nel fatto che gli uomini, la maggioranza degli uomini, nonostante ogni 'riduzione' della loro individualità, nonostante il loro risolversi in 'persone sociali', nel 'mondo della sicurezza' borghese, nel mondo del lavoro diviso o nel 'regno della retorica', finiscono col credere più a Platone che a Socrate, più a Hegel che a Schopenhauer, eccetera. Solo perché disponibili a farsi 'giusti' per naturale desiderio di sicurezza? Solo perché hanno paura della morte? Forse, anche perché hanno il coraggio di vivere, lungo le 'sanguinate vie della storia', la 'piccola vita' delle 'individualità ridotte', in obbedienza alle ragioni della civiltà del lavoro e della tecnica. Anche il pescatore stanco de *I figli del mare* ha questo coraggio; e gli si deve rispetto, perché è anche un uomo 'temprato all'oggettività' nel senso hegeliano, un uomo 'giusto' nel senso platonico. Rispetto non gli porta di fatto, Michelstaedter.

In realtà, la lettura del filosofo del lavoro è altamente prevenuta, e questo gli obnubila il senso della Persuasione michelstaedteriana. Ne è prova quanto scrive in seguito, indirizzando le sue frecciate a « quanti filosofeggiando si atteggiano a flebili 'pastori dell'essere' » [N

61], ossia «agli scopritori e ai riscopritori più o meno nichilisteggianti di Michelstaedter» [N 71] (e anche qui ci trova concordi). Ma per lui, già in partenza, quello di Michelstaedter è «il desiderio di un libero volo oltre il mondo in cui vivono le 'anime implicate'» [N 70], e, in quanto tale, «è desiderio di morte»: «Michelstaedter tende a 'persuadere' ad un 'in-curia' o 'non-curanza' della stessa società» [adattato da N 81], ed egli, in questo, si rivelerebbe davvero «maestro di *δυσπαιδαγωγία*» [N 81], ma un maestro così malefico, sottile e coerente da giungere persino ad uccidersi per far valere tutta la cattiveria delle sue proposte; tal che il suo suicidio [a] è un «gesto necessario della sua 'pedagogia', che preferisce l' 'essere' al 'vivere', la 'vita autentica' alla 'vita inautentica' [!],» e visto che [b] «c'è pure un egoismo nel darsi volontariamente la morte [!], senza curarsi di quanto si può fare per gli altri anche o soprattutto come 'individualità ridotte'».

Ciò di cui il Negri priva i suoi lavoratori distinti e i suoi soggetti civili è quello che Ernst Bloch chiamava *principio speranza*: il che sarebbe anche la cosa meno grave. Infatti, egli dimentica altresì che dietro tali figure sociali, inserite negli ingranaggi della città giusta, ci sono degli uomini, e che le conquiste - e la dignità che ne deriva - sono innanzitutto conquiste di consapevolezza umana, prima che acquisizioni prettamente sociali o giuridiche o politiche. Egli scrive:

Il nostro posto è nella città, nel mondo del lavoro. Non c'è ideologia 'antilavoristica' che tenga: il nostro compito resta quello di fare più giusta la città, più umano il mondo del lavoro, non di uscirne fuori, di abbandonarlo [N 81-82].

Parole che rivelano un grande, e giustificato, "pragmatismo", e ciò detto senza alcuna allusione spregiativa. Il fatto è che Michelstaedter, scrivendo della Persuasione, si pone su uno scalino indietro (o avanti, dipende dai punti di vista) quando appunta il suo interesse piuttosto sulla dimensione dell'umano che precede la sovrastruttura della giustizia cittadina e della socialità del lavoro. Sinceramente, non vediamo in ciò alcuna «ideologia antilavoristica», né una presa di posizione, come dire, gratuita e tignosa contro la "vita empirica" degli uomini. Il merito di Michelstaedter è stato quello d'aver individuato, al di là o al di sotto dell'alacrità sociale, un peccato umano tra i più puniti anche da Dante: l'*accidia* spirituale. Di contro, il più grande demerito dell'invincibile illusione sociale della retorica - propinata attraverso lo strumento ipnagogico della *δυσπαιδαγωγία* - è quello di obliterare l'umanità degli uomini e d'incoraggiarne appunto l'accidia: tal che quando Michelstaedter parla di «possesso presente della propria vita» non intende un allontanarsi dalla congerie sociale, o semplicemente un disdegnarla (il che sarebbe, oltre tutto, impossibile, vista la politicità che contraddistingue gli uomini), ma un vivere la nostra esistenza, anche sociale, alla luce di una nuova consapevolezza, di tipo socratico, che precede la stessa "coscienza civile": ovvero, nella consapevolezza che in ogni uomo c'è un fondo di Persuasione - un «centro religioso», direbbe Capitini - che dev'essere recuperato e

salvaguardato, una *plenitudo* ed un'*aeternitas* che non è astorica o ultramondana o antimondana, ma che rivela una dignità che chiameremmo ontologica, se non avessimo timore di equivocare adottando un termine abusato. La vita degli uomini, prima di essere vita di relazione in cui ognuno dà e ognuno chiede (il cosiddetto *mutualismo*), è una *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*³¹⁹, tanto per prendere in prestito le parole di S. Tommaso, e in questo l'uomo è assimilabile addirittura a Dio.

In suddetta convinzione michelstaedteriana - che è una bestemmia in bocca ad un ebreo, e che forse segna il traguardo di presunzione di un pensiero che, al di là della religiosità che lo sottende, si pone, per via di principio, come pensiero "laico" - si palesa tutto l'amore e il rispetto di cui il Goriziano investe gli uomini, il mondo e la vita stessa. Il Persuaso non vuol essere un "persuasor di morte", un apolide o un paria, e se lo è, è l'ingiusta conseguenza cui l'emarginazione rettorica lo destina; ed anche allora, il *vir* non è un asceta che si rinchiude, beato, nella sua sdegnosa autosufficienza, o un moralista che, da uno scranno, discetta sull'inettitudine o sulla "senilità" degli uomini che, ignari del loro non-essere, si affaccendano nel mondo. Il *vir* è Qohelet, partecipa comunque all'assemblea degli uomini, «ancora la [sua] vita nella concreta molteplicità del prossimo» [C 66]. La sua «anima ignuda» [PR 10] non è un abito di santità ch'egli indossa per distinguere la propria nobiltà di spirito, ma il risultato di una spoliazione dei travestimenti rettorici entro cui siamo «incamiciati», un raggiungere la nudità del nostro essere sfrondando gli orpelli del *sufficere*, e non un'angelolatria; e, ancora, l'«isola dei beati» [PR 10] non è un mondo marziano o iperuranico, ma la città veramente giusta, la Gerusalemme dei liberati, la *agathon philia*: «Paradiso non è l'assenza della finitezza, ma il vincerla, con impeto di spirito sereno» [C 64].

Infine, l'esperienza della Persuasione non è un'esperienza elitaria od escludente, visto che non ci sono libri, ricettari o raccomandazioni che ci facilitano sulla via della Persuasione: essa, per principio, si pone come democratica, e l'unica condizione ch'essa ingiunge (se si può dir così) è che sta ad ogni singolo individuo assumersi la responsabilità di imboccarla, prendere su di sé il compito della propria realizzazione, avere il coraggio di costruire la propria dignità di uomo: e quale migliore *artifex* di colui il quale è l'artefice unico della propria umanità?

«La persuasione religiosa suscita un sentimento e un'iniziativa assoluta, e un fermento da rinnovare perennemente, e proprio movendo da sé stessi, anche se soli» [C 113]: «libertà deve essere continuamente liberazione» [C 108].

La consapevolezza del Tragico, in cui "consiste" la Persuasione e la sua libertà, dunque, non mortifica l'attività degli uomini, ma le conferisce un senso e una dignità addirittura sovraumane, perché non accetta la vita così com'è, o come ci è data, ma testimonia la "caparbietà" degli uomini, la loro eccedenza di vita, anche nella consapevolezza di esseri-

³¹⁹ Tommaso, *Summae Theologiae*, prima pars quaestio X, De Dei aeternitate in sex articulos divisa, articulus I.

per-la-morte: e la stessa relazione dare-chiedere ne viene promossa a *donare*, in un orizzonte di rispetto e di amore che coinvolge *tutti* gli enti mondani, senza alcuna cesura metafisica o etica.

E allora, non si incorra nell'equivoco di scambiare la Persuasione per semplice determinazione, per mera disposizione di volontà, per arbitrio di proprie convinzioni imposte alla comunità degli uomini, per malevola, pertinace coerenza d'intenzioni eccentriche o malsane: diversamente, si potrebbero a buon ragione dire persuasi un Hitler o un Callicle. La dimensione persuasa non è una dimensione anarchica, dove ognuno dice o fa ciò che vuole, convinto di realizzare una propria, singolare, gretta persuasione: essa ha l'unico suo limite e l'unica sua legge (che non è sintomo di eteronomia, perché autonoma assunzione di responsabilità) nel confine segnato dalla libertà e dal diritto dell'altra persona: la Persuasione «è stretta sulla base della non menzogna che è il riconoscimento in altri della stessa volontà operante vicino alla mia finitezza, superamento della separazione, atto di fede che attua la vicinanza, la trasparenza» [C 111]. La Persuasione è trasparenza etica.

Che un simile "programma" di umanità sia destinato al fallimento - o sia guardato con ironia, o sia tacciato di melliflua retorica, che condisce una "adolescenziale" illusione - non è una prova schiacciante da ribaltare sardonicamente contro il suo autore, ma un ulteriore elemento di meditazione sulle dilaganti potenzialità oniriche e violente - ovvero di una violenza occulta o scoperta, a seconda dei casi - del dispositivo e dell'armamentario rettorico, che da sempre ci affligge.