

MASSIMO CACCIARI
INTERPRETAZIONE DI MICHELSTAEDTER

Nel quadro non solo della cultura triestina, ma dell'intera cultura mitteleuropea dell'inizio del secolo, l'opera di Carlo Michelstaedter ¹ rappresenta uno dei poli o una delle linee di confine che tutta l'abbracciano. Non si tratta, cioè, semplicemente, di un'esperienza *in* essa, ma proprio di una sua *achmé*: tanto profondamente radicata nei problemi che l'agitano, quanto straordinaria per la forma e la radicalità con cui li affronta, li "combatte". Un'affinità profonda – quasi un' "armonia nascosta" – collega quelle voci, più potente di tutte le palesi differenze di contenuto e di metodo della ricerca – con particolare intensità proprio quelle voci della generazione degli anni '80 che nel corso del decennio precedente la Grande Guerra si esprimono in opere che combinano in sé l'entusiasmo (nel senso etimologico del termine) della gioventù, la geniale solitudine di cui essa soltanto, a volte, è capace, e il doloroso disincanto, l'addio, la rinuncia della più sobria e lucida vecchiaia. Già questo "tono" basterebbe a spiegare la predilezione di tutte loro per quell'archetipo di ogni contemporanea "metafisica della gioventù" ² che è *Il Mondo* di Schopenhauer. Amicizia, *philotes*, sì, dunque, tra l'*Ibsen* di Slataper e l'*Anima e le forme* di Lukács, tra Wittgenstein e Michelstaedter, ma anche inimicizia profonda, *neikos*; su una trama analoga di rapporti, riferimenti, di

¹ Citeremo *La persuasione e la rettorica* (PR), nell'ultima edizione a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1982; le *Appendici critiche* a PR e gli altri scritti di Michelstaedter, salvo diversa indicazione, nel testo delle *Opere* (O), curato da G. Chiavacci, Sansoni, Firenze 1958.

² È il titolo di uno scritto giovanile di Benjamin, risalente al 1913-1914. *Metafisica della gioventù* ho intitolato un mio lungo saggio, di cui il presente costituisce una sorta di integrazione e ampliamento, dedicato al giovane Lukács, in G. Lukács, *Diario 1910-1911*, Milano 1983.

più: sulla base di un comune *ethos*, alieno da ogni compromesso, da ogni *mesotes*³, si stagliano scelte irriducibili, posizioni teoretiche violentemente contrastanti (che da sole basterebbero a liquidare quell'immagine da operetta della finis Austriae contrabbandata negli ultimi anni da innumeri "spettacoli"). Amicizia, sì, ma amicizia *stellare*.

Tre opere, io credo, emergono in questo contesto come opere-limite, capaci di "orientarne" la complessiva interpretazione: *L'Anima e le forme* del giovane Lukács, uscito a Budapest nel 1910 e in traduzione tedesca a Berlino l'anno dopo; *La persuasione e la retorica* di Michelstaedter, le cui appendici critiche furono terminate il 16 ottobre del 1910, il giorno prima del suicidio; il *Tractatus* di Wittgenstein, terminato, come è noto, a Vienna nel 1918, e pubblicato soltanto nel '22 (lo stesso anno della prima edizione completa della *Persuasione*), ma le cui idee fondamentali appaiono già definite intorno al 1912-1913. Gli stessi anni dei primi Libri di Kafka. Comune l'origine ebraica; un ebraismo che, per quanto "assimilato", costituisce ancora problema, viene ancora interrogato, non è un dato biografico, ma una "potenza" dell'opera. Neppure tanto in lontananza, come si vedrà, è già possibile scorgere la *Stella* di Rosenzweig. Opere in tensione, in contrapposizione – ma che soltanto grazie a tale reciproca contrapposizione possono essere pienamente intese nella loro irriducibile individualità.

Comune è il rifiuto della "cultura estetica"⁴. Lukács così la definisce nel saggio dallo stesso titolo del 1910: « esisteva un centro: il carattere periferico del tutto. Ogni cosa aveva acquistato valore simbolico: il fatto stesso che nulla era simbolico, che tutto era soltanto ciò che sembrava nell'attimo in cui veniva vissuto (...) niente infatti esisteva che potesse elevarsi al di sopra degli attimi singolarmente vissuti. Esisteva un rapporto tra gli uomini: la completa solitudine, l'assenza totale di ogni rapporto »⁵. L'unità della "cultura estetica" consiste nella sua mancanza di unità. Dovunque l'esteta rivolga lo sguardo, non è che la sua stessa, puntuale *impressione* a colpirlo. Nessuna cosa è davvero *res* per lui, ha propria esistenza, propria vita. Per l'esteta – così come per la *curiositas* dello specialista – mondo e io oscillano nella perenne *insecuritas* della *Stimmung*, dello stato d'animo, della *Einfühlung*. Nell'idea di "cultura

estetica" convergono molteplici, dominanti correnti della cultura europea della fine del secolo: se l'impressionismo ne rappresenta quasi l'origine (e all'impressionismo Lukács, e non Lukács soltanto, opporrà Cezanne, Van Gogh, Gauguin), nel suo alveo si collocano sia lo psicologismo di impronta machiana (contro cui reagirà poderosamente la fenomenologia di Husserl), che ogni forma di "naturalismo dell'anima"⁶ (anche quelle di carattere simbolista o, più tardi, espressionista), che l'interminabile serie di travisamenti in senso vitalistico della *dura lectio* nietzschiana. È soprattutto a questi ultimi che sembra riferirsi Michelstaedter allorché, nel *Dialogo della morale e dell'estetica eroica*⁷, pone la « questione estetica »: di fronte alla decadenza osannante il « perenne slancio », « le forze vive della natura », la « bellezza » dell'« orgia dionisiaca », Michelstaedter prende la maschera del « coscienzioso impiegato di Madonna ragione » per dimostrare l'insuperabile aporia di quella pretesa « vita superiore », della sua pretesa "autonomia" rispetto ai logori schemi della tradizione. Nel grande *Dialogo della salute* (1910) il mondo dell'estetico appare come il mondo dell'insaziabilità e della mancanza: non tu in esso hai le cose, ma le cose (che ti illudi di aver pienamente "consumato" nella tua impressione, nella potenza "dionisiaca" della tua vita) hanno te. Costantemente tu ne *dipendi*; ti affermi soltanto nella misura in cui insaziabilmente ne consumi. Chi erge a verità l'assenza di verità e a centro la scomparsa di centro; chi su nessuna cosa può fissare lo sguardo e da nessuna cosa essere riguardato, non è l'uomo libero, ma il massimamente *servo*: *dipende* in ogni istante dal gioco delle apparenze e degli eventi nel loro essere fuggitivo, non può che *seguirne* le "insaziabili" trasformazioni. Un profondo *pathos* della verità, il senso di una responsabilità assoluta del pensare e della stessa scrittura accomunano, in questo, Lukács, Michelstaedter, Wittgenstein⁸. Come l'Ibsen e il Tolstoj di cui parla Michelstaedter (e in quegli stessi anni Slataper; ma Tolstoj è anche "stella fissa" di Wittgenstein) essi non si accontentano di « esprimere le sensazioni superficiali della loro anima » ma gridano in faccia alla folla: « Verità! Verità! » (O, pp. 653-654)⁹.

⁶ L'espressione è di Simmel – autore che esercita un'enorme influenza sia su Lukács che sul suo "Kreis": Balász ad esempio – il futuro grande teorico del cinema – dedica a Simmel la sua opera più importante di quegli anni, *Estetica della morte*.

⁷ Editto da M. Cerruti, *Carlo Michelstaedter*, Milano 1967, pp. 243-247.

⁸ E, sempre nell'ambiente della finis Austriae, autori così diversi, peraltro, tra loro come Weininger e Kraus, Mauthner, Haecker, Ebner. Ne ho in parte trattato nel mio *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Milano 1980.

⁹ Solo gli artisti "impotenti" cercano l'"impressione" (...) e sfruttano invano nella pietosa retorica il loro prezioso organismo dalle sensazioni raffinate » (PR, p. 107).

³ Da qui la comune avversione per Aristotele in generale, e non solo per la sua etica. Si ricordi il "detto" kantiano: « la via di mezzo assomma i vizi degli estremi ».

⁴ Non possiamo qui neppure accennare ai rapporti tra questa nozione di "estetico" e quella kierkegaardiana (problema dibattuto da Lukács in particolare nel saggio dedicato appunto a Kierkegaard in *L'anima e le forme*).

⁵ G. Lukács, *Cultura estetica*, trad. it. Roma 1977, p. 15.

Ma quale Verità? Qui le vie divergono. Qui la "metafisica della gioventù" si rivela complexio oppositorum. E qui emerge la straordinarietà dell'opera di Michelstaedter. La risposta del giovane Lukács alla crisi di ogni unitaria Kultur si appunta sul problema della forma del saggio. Lo scritto che gli è dedicato – la famosa "lettera" all'amico Leo Popper, scritta proprio a Firenze nello stesso anno della morte di Michelstaedter – è posto da Lukács a introduzione dell'intera raccolta dell'*Anima e le forme*. Si potrebbe definire il saggio lukácsiano una versione "trauerspiel", drammatico-luttuosa del saggio simmeliano (teorizzato in particolare nel breve, illuminante scritto del 1909: *Ponti e porta*): per quest'ultimo, l'impossibilità di ricomporre il quadro di una cultura "simbolica" riesce ancora, "positivamente", nella reciproca relativizzazione – perciò, inseparabilità – del momento dell'unione e di quello della dissoluzione o della "crisi". Il saggio simmeliano è pensato dialetticamente, come la specifica forma contemporanea del pensiero dialettico, come forma non sistematica della dialettica. L'ispirazione fondamentale del saggio lukácsiano sembra piuttosto kantiana – improntata a quella paradossale radicalizzazione della dimensione etica, che già era dominante nell'opera di un altro autore che sarebbe necessario far rientrare nel quadro della nostra ricerca: Weininger. Il saggio non rappresenta qui l'inquieto equilibrio tra "solve" e "conjunge", ma la posizione di chi "possiede" il centro nella forma dell'insuperabile lontananza: il saggio che "ruota" attorno al suo fuoco, lo comprende nella misura stessa in cui ne è inesorabilmente separato. La verità è l'idea (proprio in senso kantiano) del saggio. Esso pertanto non "fingerà" composizione, unione, ma dovrà compiutamente mostrare proprio l'insuperabile distanza che separa dalla verità – con ciò stesso custodendone l'idea. Il saggio non si acquieta in nessun impressionismo o relativismo – mostra la verità, ma precisamente come assenza. Il saggio non "rinuncia" al suo proprio – ma proprio perché lo ama assolutamente, mai potrà obbiettivamente averlo¹⁰.

La posizione di Michelstaedter si presenta, invece, metafisicamente opposta ad ogni idea di saggio (e, da questo punto di vista, analoga a quella wittgensteiniana). Le ragioni di questa opposizione non potranno chiarirsi che procedendo nell'interpretazione di PR, poiché esse coincidono con i fondamenti stessi del pensiero di Michelstaedter. Per essenza, il saggio, qualsiasi forma di saggio, è interminabile interpretazione, mai

¹⁰ L'idea benjaminiana del saggio (si vedano in particolare le pagine introduttive dell'*Origine del dramma barocco*) costituirà nelle sue linee essenziali una più rigorosa teorizzazione della posizione lukácsiana. Quest'ordine di problemi resta, invece, in sott'ordine o comunque mai viene direttamente interrogato in Adorno.

Tempo ≠ salute

persuasa; il saggio è perenne "attesa" del fuoco del testo, che pure custodisce, ma mai nel suo tempo potrà darsi il *kairòs* che fa « permanere », « resistere » (PR, p. 71), il *kairòs* del « possesso attuale » (PR, p. 72) del presente, « ergon achmé » (secondo le parole di Sofocle, citate da Michelstaedter, p. 72): punto culminante di tutte le opere e in cui ogni dis-correre tace¹¹.

Come esprimere tale achmé? È alla parola della *sophia* che Michelstaedter si rivolge. Questo "ritorno" alla Grecità presenta tratti straordinari – è assolutamente agli antipodi di quello dell'idealismo classico, ma appare anche radicalmente "polemico" rispetto a quello nietzschiano. Il primo ha un "testo sacro" (l'espressione è di Hegel): il *Parmenide* platonico, che è il testo "maledetto" di Michelstaedter. Il secondo (che mantiene rapporti essenziali con il primo: basterebbe pensare alla presoché comune interpretazione di Eraclito) dissolve nella forma *tragica* della sua dialettica lo stesso problema della Verità e della Persuasione. L'achmé di Michelstaedter si esprime nel nome di Parmenide – di una classica *sophia*, la cui verità contraddice tragicamente la via dei mortali a due teste, dei mortali che dis-corrono nell'*onomazein*, che dipendono da quel tempo-chronòs della successione che è quello stesso del discorso e dei suoi nomi. Si tratta – ripeto – di un "ritorno al classico" *in-audito* per la cultura europea a cavallo del secolo (e toto caelo diverso da quello implicito nel saggismo, anche lukácsiano, che verte sull'idea platonica di Eros, e ha il *Simposio* come proprio "testo"). Ciò che di Parmenide "fulmina" Michelstaedter è l'affermazione netta, priva di chiaroscuro, *immobilità* (« necessità per gli uomini è appunto il muoversi: non bianco, non nero, ma grigio; sono e non sono, conoscono e non conoscono: il pensiero diviene » (PR, p. 102) del carattere *a-intenzionale* della verità. Ciò distingue radicalmente Michelstaedter anche dalla « Philosophie als strenge Wissenschaft » husserliana (si noti: il "programma" husserliano così intitolato esce su « Logos » nel 1910-1911), radicale "rammemorazione", invece, della tradizione cartesiana. Il rigore della filosofia non può essere definito sulla base del *fundamentum inconsummum* del Cogito – poiché Cogito non significa *so*, ma « cerco di sapere: cioè manco di sapere: non so » (PR, p. 102). Il Cogito caratterizza l'essere *anfibo* della filosofia, in quanto *diventre* conoscenza e dunque *sempre* vuota nel presente, sempre *cura* del futuro. Se Cogito è questo pensare che attende, che ha

¹¹ L'insistenza sul termine greco non è di maniera; la sua problematica è sottesa in tutto lo svolgimento di PR. Il tema dell'*aitrion*, su cui torneremo a conclusione del nostro lavoro, deriva, io credo, dal confronto col *kairòs* greco, nei suoi rapporti con la "salute" e il "piacere" (*edoné*).

pensiero del Novecento, *Leven Kunst en Mystiek* (1905), nel quale, attraverso un confronto serrato con gli stessi testi di Michelstaedter, di Lukács, di Wittgenstein (da Schopenhauer, a Eckhart – fino a certi influssi dell'antica mistica indiana), al linguaggio intrinsecamente espressione della *philopsichia*, strumento-veicolo di appiamento, addomesticamento, comunicazione-alienazione, si oppone la forma in sé persuasa, l'*ou-topia* sradicata da ogni rapporto di dipendenza, dell'intuizione matematica e della grande arte. Che Michelstaedter, allorché cerca di indicare la dimensione della Persuasione, pensi proprio a queste forme, mi pare non azzardato affermarlo. Se Michelstaedter ritrova anzitutto in poeti (dai tragici greci, a Petrarca, a Leopardi), in grandi "denkende Dichter", la denuncia del « dio che onorano tutti » (PR, p. 55), quello della *philopsichia*, è perché proprio nell'arte mostra sé massimamente quella verità « che sommuove l'individuo dalle radici e scatena in lui la domanda d'un presente più pieno » (O, p. 157), è perché l'arte appare, tra tutte le forme di espressione, quella più estranea a ogni "dis-corsività", gratuita, libera dallo schema di scopo e progetto che domina le altre¹⁴. E in questo contesto andranno pure intese le continue immagini, nell'opera di Michelstaedter, alla solitudine e al deserto: esse vogliono indicare l'*ou-topia*, letteralmente: il non-luogo, di un'espressione che non discorra, che non "dipenda" (così, per Brouwer, la matematica « è affatto senza parole »). È certamente giusto cogliere in queste immagini anche il senso dell'origine ebraica di Michelstaedter (*persuaso* è colui che è "solo nel deserto", e soltanto in tale solitudine « vive una vertiginosa vastità e profondità di vita » (PR, p. 70; p. 88) – che nel deserto, libero dall'"estetico" delle relazioni particolari (PR, p. 82) l'individuo possa affermarsi nella sua più profonda e invincibile libertà, è un'idea che ricorda prepotentemente il *Mosé e Aronne* schönberghiano – ma bisogna badare a non dimenticarsi che l'opera di Michelstaedter dibatte un problema eminentemente filosofico (proprio per la sua pretesa di valere come radicale critica della tradizione filosofica) e non può perciò essere trattata alla stregua di una congerie di disparati motivi, ora teorici, ora letterari, ora religiosi. Solitario – completamente sradicato dal flusso dell'onomazein, di cui la filosofia è null'altro che il ricorrente tentativo di ordine, di sistema – è « il possesso di sé », solitaria la « divina persuasione » dell'intuizione tutt'uno col proprio "oggetto", del pensare identico all'essere-pensato e che dunque, nel suo esercizio, non

¹⁴ Perciò Platone « non tollera più l'arte » (O, p. 158). Per la solidarietà essenziale tra arte e persuasione, cfr. O, p. 705.

tende ad altro da sé, non si "aliena", ma persiste nel suo stesso presente, *sta*. Solitaria è l'espressione pura da ogni *mimesis*, che crea da sé la propria vita, che è il proprio mondo, « padrone e non schiavo nella sua casa » (PR, p. 75) (abbondano in Michelstaedter espressioni che potrebbero richiamare motivi gnostici – ma vedremo subito come essi siano assolutamente privi della loro originaria dimensione soteriologica. In termini analoghi, si presentano i motivi gnostici nell'opera di Leopardi, forse l'unico, vero "autore" di Michelstaedter).

Che il linguaggio rimanga inesorabilmente *al di qua* di una tale solitudine, e dunque di una tale vita – e che, ad un tempo, la filosofia non sia essenzialmente che classificazione-logicizzazione dei termini del linguaggio, dunque essenzialmente inadeguata a "toccare" la vita – è il tratto che rende Michelstaedter davvero affine a Wittgenstein¹⁵. Non solo al Wittgenstein del *Tractatus*, che la consapevolezza dell'arbitrarietà dei limiti della significazione, della metafisica differenza tra il significare e il « dar la ragione » (O, pp. 294-295), accompagna Wittgenstein lungo tutta la sua opera. Tutto il suo lungo lavoro, così come l'istantanea fiamma di quello di Michelstaedter suonano critica radicale dell'illusione del soggetto parlante di erigersi come Soggetto assoluto, e cioè di fingere che le proprie parole siano il movimento stesso della vita, ovvero che i limiti della potenza delle parole coincidano con i limiti della realtà (O, p. 143). Questa critica fonda il comune, intransigente rifiuto di ogni forma di idealismo (vedi, in Michelstaedter, le "feroci" battute, ad es., su Croce).

Che la filosofia – in quanto « organismo sintattico », in quanto fondata sul valore delle relazioni e delle reciproche "dipendenze" – non possa intuire la cosa stessa, non possa possedere *parola viva* per esprimere ciò che all'uomo nella sua vita "sta a cuore", e dunque non abbia alcun potere di autentica persuasione (O, p. 287) – che il suo argomentare possa soltanto « vincere », ma non « convincere » – è esattamente il contenuto delle ultime proposizioni del *Tractatus*. Un identico "odio" anima entrambi nei confronti delle parole che si fingono vita – un identico disperato senso del limite tautologico dell'argomentazione filosofica (O, p. 236) (si badi: dell'argomentazione filosofica rigorosa). Ma Wittgenstein non azzarda parola oltre tale limite; l'unico modo di indicare ciò che lo oltrepassa – la vita – è il silenzio. La posizione di Michelstaedter

¹⁵ Cfr. C. La Rocca, *Nihilismo e retorica. Il pensiero di Carlo Michelstaedter*, Pisa 1983, che costituisce, in genere, un'accurata ricostruzione filosofica dell'opera di Michelstaedter.

sfida il paradosso: cerca la via di parole in cui pure risuoni il timbro della persuasione. Che Michelstaedter sia ben cosciente del carattere più che paradossale, *antinomico*, del suo tentativo, è evidente dalla Prefazione a PR: « io so che parlo perché parlo ma che non persuaderò nessuno; e questa è disonestà – ma la retorica anankazei me tauta dran bia – citazione di Sofocle: mi spinge di forza a fare ciò... ». Dunque, anche PR è retorica! Poiché, appunto, come già abbiamo visto, retorica non è una forma del linguaggio, ma il linguaggio nella sua essenza. Ogni tentativo di “parlare” della persuasione si rivela intrinsecamente antinomico. Eppure questo va fatto: *dran*, fare – verbo tragico per eccellenza, che indica non il fare nella sua quotidiana discorsività, ma l’istante, l’achmé suprema della decisione, il culmine dell’azione, dove il carattere dell’eroe emerge in pieno, irreversibile. Questo va fatto, *nonostante tutto*: sommuovere dall’interno il linguaggio forzandolo, *bia*, a uscire da sé, come se potesse oltrepassarsi. O, per parafrasare Wittgenstein: questo va fatto: battere con la fronte contro i suoi limiti, la sua gabbia, fino a sanguinare. Questo fare-nonostante-tutto segna la tonalità tragica dell’opera di Michelstaedter e la differenza in ciò nettamente dal *Tractatus*. Il logos di PR è “doppio”: retorica che vuole sopprimersi (e ne sa l’impossibilità), retorica “infedele” nei confronti di se stessa – infedeltà sacra, potremmo dire con Hölderlin, come quella che agita l’eroe tragico nei confronti del mondo divino. Per tutta la vita Wittgenstein lotta contro il demone della tragedia – riesce a “sopravvivergli” – ma senza mai consolarsene, senza mai crederlo vinto, senza mai veramente addomesticarsi nella retorica. All’onestà ascetica di Wittgenstein si “oppono” la “disonestà” tragica di Michelstaedter.

Ma il carattere tragico del pensiero di Michelstaedter contrasta anche con la posizione di Brouwer, che vede nell’intuizione matematica opposta alla discorsività logica proprio il compiuto superamento della forma tragica. (Nell’idea della matematica come *assoluta* dal linguaggio, Brouwer è, ovviamente, anche agli antipodi del “secondo” Wittgenstein). Neppure la “persuasione matematica” (ammesso – ciò che appunto Wittgenstein negherà – che la forma matematica possa apparire in se stessa persuasa) può rappresentare la *vita* persuasa. Il suo *serio gioco* si fonda, anzi, come lo stesso intuizionismo brouweriano dimostra, sull’*a priori* del tempo: la possibilità trascendentale del gioco matematico consiste nell’originaria *bisecazione* dell’unità: che l’uno dicendosi è due, uno-duità. Ma questo non è che il movimento fondamentale dello stesso *Parmenide* platonico! Accomuna, dunque, la *mania* di questi tre autori un’analogo

disperazione nei confronti della parola (in questo senso appaiono davvero tutti espressione del lord Chandos hofmannsthaliano); per tutti e tre potrebbe valere come motto il detto dell’*Ecclesiaste*: *stultus verba multiplicat*; analoga in tutti è la critica del carattere meramente tautologico della proposizione logico-filosofica. Con pari intensità essi vivono – ma per i motivi appena esposti, e non per una vaga Stimmung! – la condizione di senza-patria in quella krausiana “antica dimora del linguaggio”. Ma Brouwer pensa all’intuizione matematica come *outopia reale* rispetto a tale dimora; Wittgenstein, invece, in essa permane, proibendosi ogni immagine “oltrepassante”, ma vi permane sempre ribadendo che ciò che veramente conta, non è afferabile nei suoi limiti, vi permane, cioè, come “anima straniera”¹⁶; Michelstaedter tenta la via – certamente “disonestà” agli occhi di un Brouwer o di un Wittgenstein – del “logos doppio”, del discorso tragico che dicendosi quasi si nega in quanto tale, della retorica che si accanisce contro se stessa, che “implode”. E in ciò egli incontra la stessa aporia della “via interiore” schopenhaueriana: l’aporia della volontà che *vuole* il non-volere, della volontà che dovrebbe rivolgersi contro se stessa – ma, che non *volendosi*, proprio in ciò riafferma se stessa¹⁷. L’aporia del « *descando nada* » di San Juan de la Cruz.

Hanno certamente buone ragioni, dunque, quei critici che ravvisano in Michelstaedter la presenza “vittoriosa” della volontà nella stessa dimensione della Persuasione. E se volontà comporta – come appunto già in Schopenhauer – volontà-*alla-vita*, se volontà significa rappresentazione, allora un legame indistricabile ne collega la dimensione a quella della retorica¹⁸. L’aporia si agita fin nella scrittura di Michelstaedter: egli parla di « *impossessarsi* del presente », parla di *dover* permanere, resistere, « essere *padrone* » (c.n., PR, p. 69 sgg.). Un martellante *imperativo* scandisce il mondo della Persuasione (cfr. O, pp. 149-150). Ma come può nascere autentico, *compiuto presente* dalle forme del *volere*, del *dovere*, dell’*imperativo*? come districare quell’*impossessarsi* (del presente) dalle forme del pro-getto, dell’infuturamento, della « mente vaga, al fin sempre digiuna »¹⁹. I critici hanno ragione – ma mai come in questo

¹⁶ L’« anima straniera sulla terra » è espressione del grande poeta austriaco Trakl, amato da Wittgenstein – espressione che anche Heidegger riprenderà nelle sue opere successive alla “svolta”.

¹⁷ Ho sviluppato queste idee, con particolare riferimento ai problemi estetici connessi all’opera di Schopenhauer, in *Schweigender Bote. Note sul rapporto Schopenhauer-Wagner*, in « Annali di Ca’ Foscari », Venezia-Roma 1984, e in *La scena del tutto*, « Il Centauro » 15/1985.

¹⁸ È la tesi sostenuta, con una qualche compiaciuta petulanza, nel libro, di stretta osservanza severiniana, di G. Brianese, *L’arco e il destino*, Abano Terme 1985.

¹⁹ Sono parole del *Triumphus Eternitatis* del Petrarca; a quest’opera Michelstaedter

caso è vera quella battuta che nulla al mondo è in vendita a più buon mercato dell'« avere ragione ». Come mostrano quelle parole già citate della Prefazione a PR, Michelstaedter è perfettamente consapevole della antinomicità costitutiva della propria opera. Ma anti-nomica, in senso letterale, opposta cioè al *nomos* del linguaggio discorsivo, alla legge che domina tutti i « soggetti » della comunicazione e della relazione, è quella espressione che cerca di persuadere l'« umana vita », i « miseri mortali », « egri del tutto », all'« è »²⁰ solo, al *presente*. Anti-nomica, rispetto al *nomos* della dialettica che vuole « vincere » l'altro, « impadronirsi » delle sue parole, è l'espressione che lo « ama » e lo vuol costituire in quanto *persona* (O, p. 297). Non può darsi nei limiti del linguaggio vita persuasiva, eppure proprio l'avventarsi assolutamente disperato contro tali limiti, è *segno* anti-nomico: è un *segno* irriducibile rispetto a quel sistema di segni che informano sul mondo « comune ». Esso non dice, come quest'ultimi – ma neppure è semplice silenzio, negativo non-dire²¹. Si mostra, nello stesso naufragio del dire « comune » quando pretenda di dire la vita – la vita fa-segno. La « poesia pensante » che Michelstaedter interpreta come unica testimonianza della persuasione, è questo far-segno: in essa proprio la disperazione del dire, la disperazione che afferra il dire alla sua *achmé*, indica, « mostra » la vita indicibile – la vita « libera » dalla volontà « in nessun punto soddisfatta » (PR, p. 43), la vita non più « sopravvivenza », non più mero « temere la morte » (PR, p. 69). Poiché è proprio alla *vita* che deve condurre la scala del disperato stravolgimento della retorica. In Wittgenstein, si badi, non vi « conduce » affatto – non è che al termine del *Tractatus* si sia più « vicini » alla vita che all'inizio. In Schopenhauer, il problema si pone in termini addirittura opposti: la volontà che si rivolge contro se stessa, si rivolge contro la vita che continuamente riproduce. Dalla morte, invece, dalla paura della morte, che spinge l'uomo a voler continuare²², dall'impersonale *philosophia* che fa sopravvivere proprio nella misura in cui ci manifesta continuamente « già morti nel presente » (PR, p. 69), il paradossale-antinomico *semainein* di Michelstaedter vuole « condurre » alla vita. Ciò che

si riferisce in più luoghi di PR, e ai *Trionfi* in generale nella *Prefazione*, allorché afferma « quanto io dico è stato detto tante volte (...) agli italiani lo proclamò Petrarca *trionfalmente* » (c.n.).

²⁰ Petrarca, *Triumphus Eternitatis*, v. 54.

²¹ Né dire, né nascondere – ma *semainein*. Non si troverà proprio qui l'ispirazione più profonda che Michelstaedter trae da *Eradiro*?

²² E che è fondamento di ogni volontà di potenza. Sul rapporto tra sopravvivenza e potere ha scritto cose indimenticabili Canetti, che, per molti versi, potrebbero richiamare Michelstaedter.

nessun dire, nessuna fantasia per quanto « alta » può davvero toccare-intuire, ciò di cui nessuna « possa »²³ del linguaggio può essere verità (nel senso dell'*aletheuein*: dello svelare), è la vita stessa. Identica forma ha la « via » di Rosenzweig: vom Tode... zum Leben – è lì, « giunti » alla vita, *il libro* tace²⁴. Ma la vita di Rosenzweig è intrinsecamente connotata dall'esserci effettivo del popolo ebraico – è la vita che nel suo svolgersi nel tempo è più che temporale, dell'ebraismo. In Michelstaedter, invece, è la perfetta *ou-topia* della vita persuasiva, dell'idea in generale di persuasione. Ma l'assenza di ogni radice – sia pure di quella « errante » radice che costituisce la vita di Israele – non produce, nel consapevole paradossale-antinomico linguaggio di Michelstaedter, alcun pessimismo. Tutti gli autori nel cui ambito abbiamo affrontato « il problema Michelstaedter » sono perfettamente estranei alla sua « aura » greve – ma Michelstaedter (proprio lui, suicida a ventitre anni) con più forza, convinzione. Ogni dichiarato pessimismo (questa è la tesi fondamentale del *Dialogo della salute*) è soltanto *imperfetto* pessimismo. Se la vita è (schopenhauerianamente) volontà di vita, e perciò deficienza e dolore, occorre « portare tutto il peso del dolore e trarre da questo peso la gioia e la vita ». La « lieta parola della salute » non viene qui pronunciata, come, semmai, in Schopenhauer, in contrapposizione alla vita, non è la parola della negazione della vita, ma si afferma come la forza perfetta di portarne il peso, senza vanità, senza illusioni e senza adularlo. I perfetti pessimisti sono coloro che già ne hanno oltrepassato il segno: non chiedono alla vita di oltrepassare il dolore ad essa connesso, né se ne lamentano (né accusano, né piangono), ma stanno in esso, pongono in esso la loro opera, sono *en-ergoi* nel dolore e stanno *en argbia* proprio nel suo abbraccio. La vita persuasiva non appare astrattamente altra rispetto a quella « malata » dell'attendere e pretendere, ma la coincidenza *in atto* tra l'esserci della persona e radicale sopportazione del dolore all'esistere connesso. Il presente della persuasione significa l'essere *en argbia* nel dolore, non al di là di esso. E la possibilità, dunque, di questa vita, persuasiva, autonoma, in pace nel presente del suo proprio « male » (non anelante a qualche trascendente dimensione di salvezza – che proprio questo ne annullerebbe il presente e ci farebbe ripiombare nel nihilismo della retorica), a costituire l'*ou-topia* indicibile della parola di Michelstaedter.

²³ « All'alta fantasia qui mancò possa », *Paradiso*, XXXIII, 142.

²⁴ Cfr. *Icone della Legge*, cit., Parte I, Cap. I.

Questo aspetto è essenziale alla comprensione dell'opera di Michelstaedter. La dimensione della persuasione non annulla il dolore²⁵ – in quanto idea contrassegnata da una intenzione radicalmente anti-nihilistica, essa non può presentarsi neppure come negazione del dolore. È la retorica che cerca invano di ingannare o in-ludere il dolore. È la filosofia – come dirà Rosenzweig – a voler illudere di “giocare”, nelle sue parole che pretendono di farsi vita, l'angoscia del singolo di fronte alla morte (« Abschaffung des Todes »). La persuasione non vale affatto come ennesima “rimozione” – ma perfetta sopportazione di tale angoscia. Persuasiva non è affatto la vita che la « supera » (come insegnerà Canetti, la figura del superamento è quintessenza del nihilismo), ma la vita che in essa sta e stando in essa opera – la vita, insomma, padrona del proprio presente, là dove tutto sembrerebbe spingere all’“infuturamento”, alla ricerca “altrove” di salvezza, o alla mera rassegnazione del “weiter-leben”. La vita persuasiva non è ek-statica rispetto al divenire, al discorrere del tempo e del logos, ma costituisce in qualche modo l’istante che li interrompe, l’attimo del loro arresto. Questo è il vero “pensiero abissale” di Michelstaedter (e la citazione nietzschiana, come vedremo, non è affatto a caso: qui davvero Michelstaedter incontra il Nietzsche ancora perfettamente “inattuale”, il Nietzsche postumo – per il quale non il cerchio, non l’anello dell’eterno ritorno, è figura della negazione dello « spirito di gravità »²⁶ – ma l’attimo, l’Augenblick, che sospende il dominio di chronos, che ne decide il continuum. Questo è il presente di cui parla Michelstaedter): nel tempo-chronos può aprirsi l’attimo della decisione, l’istante che ne mette radicalmente in crisi l’andar-oltre, il fluire, l’ansiosa attesa di futuro che annulla il presente. La vita persuasiva si concentra nel fuoco dell’attimo: non vede nel suo presente il non-più del passato, il non-ancora del futuro, non coglie il suo presente come un punto indifferente nella successione dei nyn (sullo sfondo, una critica

²⁵ Così avviene anche in Parmenide. La via dell’essere non “annulla” l’altra, quella dei mortali a due teste, quella dell’opinare-nominare. Anche questa viene insegnata ed appresa. Potremmo davvero anche qui affermare che la prima non è una via – ma un “fenomeno” che interrompe-decide (da qui il suo esplicito carattere iniziatico-maniaco) quell’unica via, che è il divenire mai in sé “contenuto” della doxa.

²⁶ Per Michelstaedter, il cerchio è figura della persuasione inadeguata. È molto interessante riscontrare lo stesso rifiuto dell’ideogramma in Weininger. Ma Weininger oppone al cerchio – i « volubili circoli » di Agostino! – la morale dell’irreversibile: l’irreversibilità della freccia del tempo come fondamento delle capacità umane di ante-cedere, di progettarsi. Weininger si muove perciò nella tradizionale dicotomia tra tempo circolare e tempo lineare, superata, invece, sia da Michelstaedter che da Heidegger (in una pagina di *Essere e tempo* Heidegger critica l’idea della successione non-reversibile come propria della concezione volgare del tempo). Per comprendere come il “pensiero abissale” dello Zarathustra non consista affatto nell’idea di eterno ritorno, cfr. i saggi di vari autori da me raccolti in *Crucialità del tempo*, Napoli 1980.

alla concezione aristotelica del tempo, che ritroveremo perfettamente analoga in *Essere e tempo* di Heidegger), ma vede ogni presente come l’ultimo (PR, pp. 69-70).

Non si dà persuasione che nell’attimo: l’idea di persuasione coincide con l’a-discorsività e a-intenzionalità dell’attimo, escatologicamente inteso. Alla luce di tale idea sembrano “spegnersi” quei connotati possessivo-imperativi che improntano di sé anche, di necessità, ogni voler significare la persuasione. Nell’attimo, opposto al mero momento-nyn, nell’attimo come estremo presente, arrestante ogni volontà di progetto, ogni forma di “infuturamento”²⁷, è la pura Giustizia che regna. Gerechtigkeit – si direbbe con Nietzsche – non das Recht. Il diritto appartiene alla retorica dello scambio, della comunicazione, del sopravvivere: nel regno del diritto « tutti hanno ragione, nessuno è giusto » (PR, p. 77). È il regno dei diritti e dei doveri, del ricevere e del dare, del reciproco richiedere. Nella persuasione, nell’istante della vita persuasiva, nulla si chiede o si attende; il pensiero acquisitivo-impositivo non trova, letteralmente, spazio nell’attimo. La vita persuasiva è puro dono, assoluta *dépense* (immagini e motivi analoghi si possono trovare in alcune delle più intense opere del giovane Lukács, come nel dialogo *Sulla povertà in ispirito*). L’affermazione non ammette plurali: « tutto dare e niente chiedere: questo è il dovere – dove sono i doveri e i diritti io non so » (PR, p. 80)²⁸.

Violenza della retorica e del diritto. Violento è il nomos che obbliga al linguaggio e al tempo comuni. Violento lo strappo progettante, l’idea di indeterminabile oltrepassamento che quel logos “comune” esprime. Violenta la natura più intima del Cogito come co-agitare parole e termini per ridurre ad essi la vita, per sussumerla in essi. La persuasione, invece, è in pace, en arghia – è l’energia attuale che strappa alle radici la violenza, poiché qui-ora-tutta (PR, pp. 80-81), nulla attende, nulla pretende. Nella retorica « si lotta per una sapienza rivolta alla potenza »²⁹ (per vincere l’avversario-interlocutore), nella persuasione non c’è andare né « premio » (O, p. 365): il suo consistere istantaneo non “vince” nulla – l’allucinazione della potenza si è qui dissolta come nebbia.

²⁷ Qui cade la differenza decisiva con Heidegger, per il quale l’esserci è autentico soltanto nel poter-essere, nel progettarsi. Che non si tratti però affatto del progetto di cui ne va nella *techné* moderno-contemporanea, ho cercato di spiegare nel saggio *Progetto*, « Laboratorio Politico » 2/1981.

²⁸ È lo Zarathustra di Nietzsche ad affermare: « Io amo colui che dona sempre e non vuole conservare se stesso ». Proprio qui, nell’idea della pura *dépense*, consiste anche per Nietzsche l’*achmé* della “potenza” (aspetto tanto evidente quanto quasi sistematicamente frainteso dall’interminabile chiacchiera del Nietzsche-Debate).

²⁹ G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milano 1975, p. 101.

Per chi non chiede la vita e non teme la morte, vita e morte sono « senza armi » (O, p. 366). E questa è felicità e salute.

Ma questo è altresì *l'impossibile*. La via (che non è "via", poiché "vie" sono il fluire e contraddirsi delle cose e delle parole) della persuasione non è ardua o difficile o anche, come finora s'è detto, "inimmaginabile" nella parola. È, *aplòs*, impossibile. Salvarsi dall' "agonismo" del logos, consistere nell'istante della persuasione è l'impossibile in senso proprio, rigoroso: poiché tutta la dimensione del possibile appartiene a ciò che è dato (PR, p. 81). Tra ciò che si afferma "possibile" (pur anche nella più estrema improbabilità) e ciò che di fatto esiste, non vi è alcuna differenza di principio. Si dice possibile ciò che può essere *reale*, e dunque ciò che appartiene principalmente alla *timé* della philopsichia. Solo l'assolutamente impossibile vi si sottrae. « Il possibile sono i bisogni, le necessità del continuare, quello che è della limitata potenza volta al continuare, quello che è della paura della morte » – se la persuasione è radicale arresto di ciò, la persuasione è l'impossibile. Impossibile la pura Giustizia del dare-per-dare, la perfetta gratuità del dare; impossibile la "parola viva" che persuade senza vincere, che dona la vita persuasa senza traccia di violenza; impossibile l'amore esente da ogni philopsichia che queste immagini evocano³⁰. Affermare che ciò è impossibile non significa decretare il fallimento dell'idea di persuasione, ma indicarne, all'opposto, la dimensione propria. Non si può far-segno veramente di tale idea, se non se ne afferra l'impossibilità. Ed è evidente: per chi conosce solo il possibile, nessuna persuasione è "possibile". La persuasione è un frutto del giardino dell'impossibile e dell'inutile.

La "passione" per questo impossibile domina, da un capo all'altro, le pagine di Michelstaedter. La sua solitudine, il suo deserto non esprimono che quest'impossibile. È lo stesso che « mostra sé », e basta, al termine del *Tractatus*. Chi non sente nel silenzio di Wittgenstein questo disperato tentare-di-dire di Michelstaedter (e non era Agostino uno degli autori di Wittgenstein stesso?), meriterebbe davvero un monumento equestre nella schopenhaueriana "filosofia delle università".

³⁰ Questo amore assume, a volte, i tratti dell'agape cristiana (contrapposta, per Michelstaedter, al cristianesimo). Un discorso analogo si potrebbe fare per il Lukács di questi