



Citation: D. Micheletti (2017) *Amara è la giustizia di Radamante*. Carlo Michelstaedter e l'antica discordia tra poesia e filosofia. *Aisthesis* 10(2): 85-98. doi: 10.13128/Aisthesis-22411

Received: April, 2017

Accepted: September, 2017

Published: December, 2017

Copyright: © 2017 D. Micheletti. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/aisthesis>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The authors have declared that no competing interests exist.

Amara è la giustizia di Radamante. Carlo Michelstaedter e l'antica discordia tra poesia e filosofia

DAVID MICHELETTI
(Istituto Teologico di Assisi)
david.micheletti@istruzione.it

Abstract. What makes Carlo Michelstaedter's life and work (1887 - 1910) worthy of a reflection on Italian aesthetics is his erratic attitude when taking a stance in the ancient discord between Philosophy and Poetry. This, since Plato's times (*Republic* 607b-608b), as an original item, expects and transcends each historical chapter of the literary critique and each kind of philosophy of history. Michelstaedter justaposes names such as Parmenides, Sophocles, Socrates, Christ and the Ecclesiastes in an anti-genealogical manner, that is against fathers and masters as well as sons and disciples. Everything that, in his short life, he could read and study in Latin, Greek, German and Italian, was bound to death against institutions and codes, against the family and the University, against the audience and every literary genre attended by the world in which he was born. Michelstaedter reads Parmenides' *Carminum reliquiae* as a poetic emergency and sees in Socrates the one who becomes this poetry. The bold link between Parmenides' ontology and Socrates' dialectics constitutes the climax of an iconoclastic and anti-mimetic *poiesis*. Rhadamanthus' justice (*Gorgias* 523e), results bitter to Michelstaedter. It discerns, that is, the original relationship of Socrates with death (a dreamless slumber) from that which was superimposed by Plato (the dream of a naked soul in the isles of the blissful); he distinguishes Socrates' beautiful death from that which was enticed by Hegesias, the death-persuader, in the naive; he places Socrates next to Sophocles and the Ecclesiastes, against the mortal event of the birth. Socrates, in case, did not die because of the "cicuta" which parted him from the pain of living, nor because of the eternal idea that he's been contemplating ever since with his immortal soul. He died, instead, after having become something divine and devilish, something that distracts him since his childhood from everything he is about to do, every time, and eventually leads him nowhere (*Apology* 31c-d). From this anti-contemplative perspective, Michelstaedter acknowledges in every philosophy intended to reconcile the absolute and relative, the rhetoric artifice aimed at concealing an original aporia which can only be dishonestly swayed, rather than overcome.

Key words. Carlo Michelstaedter, Parmenides, Socrates, Plato, Aristotle, poetry, philosophy, rhetoric.

1. Contro le aspettative espresse in *Prefazione*, quello che «nel migliore dei casi» Carlo Michelstaedter è riuscito a fare de *La persuasione e la rettorica* non è una tesi di laurea. Ne è uscita invece

una sfibrante omelia, dove tutto quello che, nella sua breve vita, egli riuscì a vivere e a studiare in italiano, in tedesco, in latino e in greco, è stato riannodato per una comunicazione definitiva contro il mondo in cui nacque. In questa prefazione Michelstaedter allinea i nomi di quei pochi che per diverse vie egli intende sulla stessa via luminosa che non ha segni o indicazione che si possano comunicare, studiare o ripetere. A ciascuno di questi egli riconosce di aver avuto solo in se stesso il bisogno di trovare la via della salute e nel proprio dolore l'indice. Ognuno di loro ha aperto da sé nuovamente la via senza sperare aiuto che da se stesso. Michelstaedter giustappone nomi come quelli di Sofocle, Parmenide, Socrate, l'Ecclesiaste e Cristo, ma non secondo legami genealogici, come se uno di loro avesse generato qualcuno degli altri o l'uno potesse essere considerato maestro dell'altro. Contro la storia delle idee, ma anche contro qualunque filosofia della storia, tutta la moltitudine di quelli che si sono voluti loro interpreti, loro figli o loro discepoli, Michelstaedter giudica mentitori e traditori di questi che hanno saputo percorrere con onestà la via di non adattarsi alla sufficienza di ciò che è dato da un padre o da un maestro. Solo pochi Michelstaedter ha incluso entro la cornice di una prefazione che con le pagine che seguono non ha un rapporto digestivo/generativo, ma indigesto/evacuatorio: «È pur necessario che se uno ha addentato una perfida sorba la risputi» (Michelstaedter [1910]: 3-4, 36, 43-49, 62, 123; Michelstaedter [1905-1910a]: 807). È con disgusto che Michelstaedter indaga sui concetti di persuasione e retorica e su tutto ciò che, in atti e scritti, ha preceduto e accompagnato questa indagine, fino a quella minuta su foglio protocollo, macchiata del suo stesso sangue, indicata dai familiari come «ultimo foglio scritto da Carlo» (Michelstaedter [1902-1910]: 453)¹.

La metafora della “perfida sorba addentata e risputata” ricapitola tutta quella ripugnanza per lo «sminuzzamento del pensiero» che Michelstaedter patisce durante gli anni universitari (1906-1910),

quando la sua «ansiosa ricerca dell'*ubi consistam*», le sue contemplazioni inattuali e la sua inerzia si scontrano continuamente con l'esigenza paterna che il figlio si formi idee coniugabili con una vita che sappia presentarsi agli occhi del pubblico; o con i lavori d'obbligo impostigli da professori che lo vogliono conoscitore dello «svolgimento dell'estetica in generale» e, soprattutto, filologo metodico. La demiurgia e il paternalismo patiti da Michelstaedter non vogliono figli che lamentino come una condanna obblighi codificati da opinioni condivise, né che giudichino insignificante «fare la storia delle teorie sopra una parte di un complesso artistico», ma casomai che vi colgano l'occasione di scrivere «una pagina di storia della critica» (Michelstaedter, [1902-1910]: 170-171; Michelstaedter [1906-1908]: 61-62). Contro le istituzioni e contro i codici, contro la famiglia e contro l'Università, Michelstaedter nel 1910 ha voluto non scrivere una tesi di laurea; ha voluto non attenersi a un qualunque genere letterario codificato; ha voluto non potersi più intendere con alcuno dei professori; e in fine ha voluto non prendere quella laurea, tanto cara a suo padre, al caro prezzo che non è stato disposto a pagare (Michelstaedter [1902-1910]: 355, 452).

C'è del vero, quindi, nell'affermare che la strumentazione filologica e la padronanza delle lingue classiche a Michelstaedter servono esclusivamente a individuare nei testi antichi le autorità necessarie a mettere insieme una dossografia di asserzioni orientate, in cui, tra tanta roba che ha trasfuso, a volte assimila, a volte contrappone i frammenti dei presocratici alle citazioni estrapolate da Platone; che, nella sua scrittura, il controllo tecnico è inversamente proporzionale alle spinte speculative; che i prestiti possono prescindere dal significato e dal contesto d'origine per adeguarsi al nuovo testo ospitante; che scarso è il suo interesse per la letteratura critica; che, come avrebbe fatto un antico con le opere altrui, si appropria delle fonti a prescindere da una severa disciplina filologica che metta ordine tra i documenti a maggior gloria di un'interpretazione distaccata; che coinvolge i fatti letterari nella propria situazione esistenziale e che la sua risulta in definitiva una filologia in provvi-

¹ Sulla vita di Carlo Michelstaedter si veda almeno Campailla [1981] e Arbo [1997].

sorio o nel migliore dei casi una filologia creativa (Gianotti [2002]: 180-186; Michelstaedter [1905-1910b]: 109).

Ma ancor più vero è che – contro l'Istituto di Studi Superiori di Firenze e tutto ciò che hanno preteso da lui professori come Guido Mazzoni, Ermenegildo Pistelli e Gerolamo Vitelli – Michelstaedter annovera la filologia e la critica letteraria tra i sinonimi di una filosofia (amore per la sapienza) che riferisce il contenuto di una sapienza che non rende sapiente colui che la ama; ma ne fa l'erudito appassionato di ricerca storica, di ecdotica, di antichità, leggende, saghe e dei loro generi letterari. Il filologo, per Michelstaedter, ama solo le chiacchiere e le dispute che i dotti ci fanno sopra bramando i piccoli onori conferiti a chi indovina la *lectio difficilior*. Per lui, il nome “filologia” non appartiene al vocabolario di colui che è sulla via di divenir sapiente e tanto meno a quello del sapiente; fa invece ricorso a questo nome solo chi si compiace della forma esterna della conoscenza, chi filosofa amando un cosmo di cavilli e l'iconostasi d'orpelli che fanno velo all'oscurità dell'insipienza. La filologia è un amore per la sapienza che non porta ad alcuna sapienza, perché il filologo la concepisce a prescindere dalla possibilità che essa possa contenere una verità assoluta; anzi, la vuole contro la possibilità che essa abbia una qualche sostanza o possa essere desiderata in quanto via al bene assoluto che renderebbe il filologo non più filosofo, ma il sapiente finalmente non scisso dalla sapienza che necessariamente nega valore e realtà a tutti i nomi, a tutte le parole e agli ornamenti (Michelstaedter [1905-1910a]: 715-717).

2. Il Michelstaedter lettore e interprete del *Parmenidis carminum reliquiae*² non distoglie mai lo sguardo dall'inconciliabilità tra l'essere e il dive-

² Michelstaedter legge il *Parmenidis carminum reliquiae* contenuto nell'edizione *Fragmenta philosophorum graecorum. Volumen primum: poesos philosophicae caeterorumque ante Socratem philosophorum quae supersunt*, Mullach, Parisiis, Firmin Didot, 1860 (ristampa del 1968). Sull'interpretazione michelstaedteriana di Parmenide si veda almeno Brianese [1990]; De Leo [2001]; Cariolato, Fongaro [2003]; Micheletti [2006].

nire – che il lascito parmenideo consegna irrisolta ai filosofi come ai filologi – e respinge tenacemente le soluzioni che a questo problema offrono Platone, Aristotele e tutti i saperi occidentali figli dell'Accademia e del Liceo. Il Michelstaedter lettore e interprete di Platone³ beve la cicuta di Socrate per respingere la dottrina delle Idee, la Reminiscenza e la Metempsicosi. In questa cicuta egli assapora l'inconciliabilità tra essere e divenire, verità e opinione, giustizia e ingiustizia; ma non è tanto l'amarezza del farmaco (medicina/veleno) a disgustarlo quanto tutto quello che giudica volergliela edulcorare.

Per Michelstaedter è solo alla luce dei postulati parmenidei dell'essere che, nei dialoghi platonici, può essere rintracciata quella via che Socrate percorre intendendo questi medesimi postulati contro tutto quello che Platone aggiunge. Quanto più Michelstaedter resta persuaso del tentativo socratico di vivere e praticare la postulazione parmenidea, tanto più si struttura in lui il criterio con cui distinguere i dialoghi in cui Platone lascia parlare Socrate – *Apologia*, *Critone*, *Menone*, *Gorgia* – da quelli del Platone che, proprio col volersi discepolo di Socrate, fa del maestro il cavillo mistico della propria *rettorica* filosofica – *Liside*, *Fedro*, *Simposio*, *Repubblica*, *Timeo*, *Politico*, *Parmenide* (Michelstaedter [1910]: 143-174; Michelstaedter [1908-1910]: 51-71). Questo criterio, nella sua essenza, ha ben poco di filologico, perché Michelstaedter lo assume non come il filosofo che ama la filologia necessaria al saper filosofare, ma come il filosofo che è sulla via di divenir sapiente. Il filosofo, che non ama la *filosofia* ma la *sofia*, ama solo e soltanto il bene assoluto che suppone contenuto nella sapienza, che, col pervenire al bene che essa contiene, scarterà come un guscio inutile e indigesto.

A fare dell'ontologia di Parmenide una viva e insistente postulazione è il “che cos'è?” con cui Socrate persegue ostinatamente il bene che esclude il male (Michelstaedter [1902-1910]: 396-397; Michelstaedter [1908-1910]: 75). Questo intendi-

³ Sull'interpretazione michelstaedteriana di Platone si veda almeno Cacciari [1986]; Cacciari [1992]; Cacciari [2002]; Micheletti [2005].

mento socratico dei postulati parmenidei stabilisce che se mai ci fosse qualcuno davvero persuaso, costui tacerebbe, perché non avrebbe movente a parlare, perché il suo pensare sarebbe saziato dall'essere, sarebbe identico con ciò che non era né sarà ma è ora tutt'uno, continuo, senza fine e immobile, per il quale non v'è necessità esteriore che possa averlo suscitato o che lo susciterà. Ma d'altro canto Michelstaedter intende pure che se ci fosse qualcuno tanto onesto da ammettere di non essere persuaso, anche costui tacerebbe, perché non avrebbe niente da dire, perché il suo pensiero resterebbe annientato dall'inconoscibilità, dall'inafferrabilità e dall'inesprimibilità di ciò che non è. Il silenzio appartiene alla persuasione del saggio come all'onestà di chi non parla se non per l'ultima volta e per nessun altro motivo se non per ammettere di non esser persuaso. Patisce il divenire folle delle parole solo la moltitudine d'illusi che credono d'esser persuasi e ad agirlo è, soprattutto, la *rettorica* con cui i disonesti si attribuiscono ciò che al saggio è ragione del suo silenzio (Michelstaedter [1908-1910]: 94-96). Disonesto, infatti, è colui che collude con l'assenza di persuasione, per profittare delle illusioni altrui e godere del potere demiurgico/semiurgico di mantenere in propria balia la moltitudine scriteriata delle parole, delle immagini e delle genti.

In questa infinita correlatività di coscienze ingannate o disoneste, vincenti o perdenti, la congiunzione audace di ontologia parmenidea e via socratica contrappone all'esercizio eristico una prassi dialettica volta a silenziare nel nulla tutto ciò che non soddisfa i postulati che la motivano. È in forza di questo che per Michelstaedter il "che cos'è?" di Socrate esaurisce l'ultima possibile conoscenza umana nella persuasione che la nullità dell'io, insieme a tutto lo stuolo pazzo di parole che volano lontano da un referente ontologico, non può essere. È necessario, giusto e bello, allora, che l'io e, nell'io, l'insipienza retorica del mondo non possano essere in alcun modo (Michelstaedter [1905-1910a]: 692, 773-774; Michelstaedter [1909-1910]: 92).

Questo silenzio – che tanto è dell'essere quanto del nulla – è la persuasione che fa della via socra-

tica una via che non ha segni o indicazione che si possano comunicare, studiare, ripetere. Michelstaedter, infatti, dichiara che, con le sue parole, altro non ha da dire se non che, consunte insieme la speranza della libertà e le catene della schiavitù, Socrate non fu indipendente né fu schiavo, non fu felice né misero. Altro non si può aggiungere perché con parole di vita e di morte, del più e del meno, del prima e del dopo, non si può parlare di colui che nel punto della salute, consistendo, ha vissuto la bella morte (Michelstaedter [1910]: 66; Michelstaedter [1909-1910]: 86).

L'anima ignuda di Socrate e la sfera di Parmenide, per Michelstaedter, altro non sono che figure di una risposta che non può essere udita, di una sazietà che non può essere gustata, equiparabili a guardiani kafkiani che premiano colui che muore sulla soglia sbarrando il varco destinato solo a lui⁴. Quella dell'anima, della sfera e della bella morte, è poesia atopica che non concede parafrasi, disegno invisibile o scrittura analfabetica sottratti al conflitto delle interpretazioni. Non si tratta, quindi, di un figurale non figurativo o anti-narrativo che ancora ammette un lettore o uno spettatore; ma di quell'identità, puramente tetica di pensiero ed essere, che annienta la dialettica, omologando (accordando) gli interlocutori in un *logos* svoltosi fino alla fine a prescindere dagli interessi delle parti (Michelstaedter [1908-1910]: 107-108, 112-113).

Contro gli interessi delle parti in gioco, contro gli interessi di chi questo gioco sponsorizza o organizza e contro gli interessi del pubblico che accorre allo spettacolo, questa è la *forma mentis* con cui Michelstaedter ritaglia dagli scritti neotestamentari un Cristo che sale al Calvario per morire e basta, non per mettersi in posa e non per accomodarsi alla vita di chi lo ammira come un'icona, di chi ne fa un modello da imitare (asceti, stiliti, monaci, ordinati, pittori e artisti) o un dogma da interpretare (Sacramentaria, morale, Chiesa e clericalismo). Per Michelstaedter amare la gloria degli uomini più della gloria di Dio (*Gv* 12, 43) significa resistere all'inno con cui l'Apostolo esorta ad *avere la mente* di Cristo (*Fil* 2, 5ss), per poter più como-

⁴ Cfr. Kafka [1914]: 112.

damente *riflettere* sul Salvatore e prendere, in ciò, distanza utile dalla verità evangelica che allinea il buon ladrone alla destra di Cristo e non alla destra di chi ammira la scena dipinta del Calvario. In Cristo, come in Socrate, Michelstaedter coglie un medesimo monito: l'assoluto non è se non è persona assoluta e, se il Giusto non c'è, non c'è neppure Giustizia (Michelstaedter [1902-1910]: 395-396; Michelstaedter [1905-1910a]: 725-727; Michelstaedter [1910]: 53. 62)⁵.

3. Se «necessario è che anche il giudice sia nudo, morto, che si trovi a scrutare, con l'anima stessa, la stessa anima di ciascuno subito dopo che è morto, privato di tutti i consanguinei e lasciato in dietro sulla terra tutto quell'ornamento, affinché giusto sia il giudizio» (*Gorg.* 523e), allora – conclude Michelstaedter – amara è la giustizia di Radamante. Bisogna, infatti, essere morti per essere nelle condizioni postulate e, conseguentemente, avere ben chiaro che collocare nella morte la possibilità di un giudizio assoluto sopra una qualche bislacca essenza di anime ignude tradisce il sogno in cui Platone ama indugiare pur di non ammettere che, se la morte di Socrate qualcosa gli ha insegnato, questa è l'impossibilità della somma felicità e dell'assoluta conoscenza (Michelstaedter [1905-1910a]: 715; Michelstaedter [1908-1910]: 34).

È a partire da qui che Michelstaedter capisce cosa, nel *Gorgia*, rappresenti l'irremovibilità di Callicle a non lasciarsi persuadere. Callicle non vuole concepire la sua vita altrimenti da quella del Caradrio – l'uccello mitico di cui si narra che mangiasse e defecasse al tempo stesso, tanta era la sua voracità –, simbolo efficace del bene identificato col piacere procurato dall'aver i desideri e, insieme, il potere di soddisfarli: se si ha sete, bere; se si ha fame, mangiare; se si ha prurito, grattarsi; e altra felicità non c'è se non quella dei versi osceni (*Gorg.* 491d-494e; Michelstaedter [1908-1910]: 123-125). Callicle *liquescit voluptate*, perché altro non vuole - fino alle orge oscene di una Grande

Abbuffata - se non il potere di eludere che il caso mortale è propriamente quella nascita, a causa della quale i mortali muoiono in tutto ciò che vogliono (Michelstaedter [1909-1910]: 51, 72). Questo vile attaccamento alla vita riduce il senso e la realtà della giustizia al divorare prima di essere divorati; e l'attività dell'intelletto ad amministrare di funzioni corporali; e il *logos* ai calcoli dettati dalla paura della morte (Michelstaedter [1910]: 154-158). Michelstaedter comprende perché Callicle non vuole abbandonare tutto questo per seguire Socrate a guadagnare la duplice potenza di non subire né commettere ingiuria, fino a giungere «là dove» si è felici indipendentemente dal vivere come dal morire secondo quanto indicato dal *logos* (*Gorg.* 509d-510a, 527c).

Michelstaedter vede chiaramente che quella di Callicle è la prospettiva di chi si rende conto che il «là dove» di questa felicità – la sfera di Parmenide o l'anima di Socrate – è accertabile quanto la somma felicità che «qui» si può riconoscere a un sasso o a un morto (*Gorg.* 492e; Michelstaedter [1908-1910]: 123-125). L'attaccamento alla vita del Caradrio, allora, trova la sua occasione nell'impossibilità di porre «qui» un distinguo tra il silenzio dell'essere e quello del nulla, tra quello di chi non è mai nato e quello di chi ha finito per farsi ammazzare. Proprio «qui» la giustizia di Radamante si fa amarissima e Socrate tace per grande aporia passando sotto silenzio quella cicuta davvero apportatrice di bella fine in prigione (Michelstaedter [1909-1910]: 131). Proprio «qui» Michelstaedter unisce la propria voce a quella di Egesia, convocando esplicitamente quel persuasore di morte⁶ non trascritto nell'anti-genealogia in cui, invece, leggiamo il nome di Socrate giustapposto a quello dell'Ecclesiaste e a quello di Sofocle.

4. Nonostante le mancate citazioni – se ne contano solo due – l'insegnamento di Egesia

⁵ Su Michelstaedter interprete della figura di Cristo si vedano almeno Moretti, Costanzi [1953]: 135-139; Campailla [1980]: 23-38; Micheletti [2009b]: 173-191.

⁶ Egesia, discepolo della Scuola Cirenaica, vissuto nel III sec. a. C., portò alle estreme conseguenze l'identificazione della felicità col piacere, iniziata da Aristippo di Cirene fondatore della Scuola (Diogene Laerzio [2005]: X, II, 65-95).

è coinvolto in molte osservazioni critiche che Michelstaedter conduce sopra la natura del piacere. Con Egesia, Michelstaedter conviene nel ritenere che l'unica felicità, di cui possa godere chi muore in tutto ciò che vuole, è quella che gli proviene dal piacere; che l'edonismo subordina ogni relazione e ogni reciprocità, come la gratitudine, l'amicizia e la beneficenza, al calcolo interessato e all'opportunità; ma anche come sia un'illusione pretendere che questa felicità del piacere possa appartenere all'uomo indipendentemente dai limiti fissati da una corporeità mortale in balia degli incontri e della malasorte; che il piacere equivoca tanto la vita quanto la morte come oggetti eventuali del desiderio; che al saggio non resta altro se non giudicare la vita, come la morte, utile solo allo stolto in balia del piacere (Michelstaedter [1910]: 13-22, 42-43, 63-65).

Il *Dialogo della salute*, dove Michelstaedter compendia quanto volle trasmettere al cugino Emilio, è forse l'occasione in cui più si fa sentire il confronto con Egesia (Michelstaedter [1909-1910]: 43-53, 72-79). Ma anche in questo scritto il nome di Egesia resta completamente taciuto. Potremmo supporre che Michelstaedter, in ciò che egli concepì per un neofita, scelse di censurare Egesia, per le stesse ragioni di cui ci dà notizia Cicerone (106-43 a. C.): Egesia insegnò che la morte non ci separa dai beni ma dai mali, e fu questo un insegnamento che finì per essere taciuto nelle scuole dopo che molti, avendolo accolto, si erano dati la morte (*Tusc. Disput.*, I, 34, 83-84). Se, quindi, l'insegnamento di Egesia suscitò in chi lo apprese un desiderio di morte, allora forse chi lo tramandò non ha sufficientemente messo in chiaro che la morte non costituisce un oggetto del desiderio e tanto meno una soddisfazione godibile, perché la morte di fronte alla domanda risponde con l'incoscienza e, meno che mai, con una realtà sciolta dal male del bisogno che sia anche un'isola beata di cui un'anima nuda possa avere coscienza (Michelstaedter [1909-1910]: 74).

Il fatto che Michelstaedter insista a riguardo con tante precisazioni, fino a ricorrere all'insiemistica per dare chiarezza visuale alle sue mappe concettuali (Michelstaedter [1909-1910]: 74-78),

ci fa intendere che lui aveva capito benissimo Egesia e che di certo lui, Carlo Michelstaedter, non si suicidò perché da Egesia fu persuaso alla morte. Se, quindi, egli non ne fa citazione diretta - nelle opere dedicate o destinate - fino alla parvenza di volerlo censurare; o, meglio, se non pone il suo nome accanto a quello di Socrate, se non per chiedersi quale ruolo e quale significato abbia la cicuta nella bella morte di Socrate; è perché Michelstaedter ricapitola l'insegnamento di Egesia in quella sfinitezza greca che non riuscì a procedere oltre Sofocle, dopo Socrate, ma di cui seppe nutrirsi l'Ecclesiaste per forgiare la sua novità ebraica (Ceronetti [1988]: XXV). Non direttamente Egesia, ma Sofocle e Qohelet assurgono, allora, in sacra conversazione con Socrate. L'insegnamento di Egesia non è censurato, ma stritolato tra l'arcaica sapienza di Sofocle - secondo la quale «non nascere vince ogni discorso ma, un volta venuti alla luce, secondo [*a vincere ogni discorso*] è chi si affretta a tornare da dove è venuto» (*Oedipus Col.* 1124-1137)⁷ - e il pessimismo antimistico dell'Ecclesiaste che loda «i morti che sono già morti, piuttosto che i vivi che continuano a vivere. Ma di entrambi meglio chi ancora non è stato, chi non ha visto l'opera malvagia che si fa sotto il sole» (*Eccl.* 4, 2-3)⁸.

5. Ai tempi di Michelstaedter, quando il ricco materiale comparativo offerto dalla letteratura sapienziale egizia e babilonese non era ancora stato esplorato e valutato, era abbastanza usuale ravvisare sempre nuove attinenze tra l'*Ecclesiaste* e l'Ellade, tanto che «Qohelet e la filosofia greca» divenne un capitolo d'obbligo nelle introduzioni e nei commentari. Già dal 1883 studenti e speciali-

⁷ Questi versi sono citati in Michelstaedter [1908-1910]: 98. Si tratta di una massima che Sofocle ribadisce a più riprese facendo sua una tradizione sapienziale cara alla lirica arcaica (cfr. p. es. *Theognis*, 425-427: «tra tute le cose per gli uomini la migliore è non nascere e non vedere la luce violenta del sole, e per chi è nato varcare al più presto le porte dell'Ade»).

⁸ Per questo passaggio cfr. Michelstaedter [1905-1906]: 72. Su Michelstaedter e *Qohelet* si vedano almeno Ceronetti [1988]: 73-76; Micheletti [2012].

sti, in grado di leggere il tedesco, potevano fruire di rassegne critiche dei primi tentativi, in sede scientifica, di interpretare l'*Ecclesiaste* alla luce della filosofia greca⁹.

Se Michelstaedter figura tra questi fruitori non c'è dato saperlo, ma ci è dato confrontare e fare almeno due osservazioni. La prima è che, rispetto a questi specialisti e studenti del suo tempo, Michelstaedter va collocato tra coloro che colgono in Qohelet un originale interprete ebreo della sapienza greca, più che tra coloro che interpretano l'*Ecclesiaste* alla luce della sapienza greca; ma, ancor prima di questa partizione, Michelstaedter legge l'*Ecclesiaste* anti-genealogicamente, ossia per diversa via sulla stessa via luminosa di Parmenide, Sofocle e Socrate. La seconda è che Michelstaedter trasfonde tanto della scrittura di Qohelet nella sua al punto che, tra le parole con cui, nell'arco del secolo trascorso, la critica storica ha riferito la sua ricezione dell'*Ecclesiaste*, ce ne sono molte che si possono spendere per Michelstaedter

⁹ Ci stiamo innanzitutto riferendo a Kleinert [1883], Kleinert [1909] e a Hengel [2001]: 244. Se, quindi, tra gli appunti che Michelstaedter stilò tra il 1905 e il 1910 figura una riflessione sull'*Ecclesiaste* che chiama in causa la sapienza greca, questo non deve stupirci più di tanto, perché di quegli stessi anni sono gli studi specifici che si pongono il problema di un possibile influsso greco sul pensiero di Qohelet. Gli studi, che godono oggi di maggiore autorità, negano una vera e propria dipendenza diretta dell'*Ecclesiaste* dalla filosofia e dalla letteratura greche, ma riconoscono che la sua opera presenta evidenti attinenze con il pensiero e la mentalità propri dell'età ellenistica. Buona parte della critica storica concorda, infatti, per una datazione tra il 270 e il 220 a. C., un periodo nel quale i greci dispiegarono in Palestina una considerevole attività politica ed economica (ivi, 246-247). È probabile allora che Qohelet venne in contatto non tanto con le dottrine filosofiche, quanto invece con la critica che la *middle class* greca muoveva alle concezioni religiose tradizionali, e con la nuova fede nel destino che, dall'Egitto ellenistico, veniva ad animare i discorsi dei funzionari, dei commercianti e dei soldati tolemaici che, stando a molti documenti, svolgevano le loro attività a Gerusalemme. Gli stimoli, che provenivano da questa parte di mondo, Qohelet seppe fonderli in modo del tutto originale con le proprie considerazioni personali e con quanto portava in sé d'ebraico (ivi, 267).

così come sono state spese per Qohelet (tra tanti si veda Von Rad [2000]: 205, 210, 212-213; Beauchamp [1985]: 150; Hengel [2001]: 248-251, 269-270): entrambi sono acuti osservatori e pensatori indipendenti che prendono distanza dall'ottimismo dei saperi che li precedono; in entrambi l'esigenza di autarchia è acuitizzata da una soverchianta pressione sociale che trascende infinitamente gli specifici percorsi identitari, le appartenenze etniche o le differenze culturali (l'età ellenistica per l'uno, la modernità per l'altro); l'uomo di Qohelet, come quello di Michelstaedter, è prigioniero del cerchio delle esperienze in cui si muove e che gli viene offerto di volta in volta dalla sua comprensione del mondo; entrambi criticano la razionalità e l'operosità, orientate alla sicurezza e al godimento dei piaceri, che caratterizzano le classi sociali benestanti di cui sono figli loro stessi; in entrambi la rottura con tradizioni, riti, culti e altre retoriche confortanti non sollecita il sogno di nuovi cieli e nuove terre, utopie terrene o ultramondane, in cui l'uomo possa godere finalmente di una qualche forma di giustizia retributiva.

6. A questo punto, vogliamo tradurre questa trasfusione dell'ebreo Qohelet nell'ebreo Carlo in una parafrasi michelstaedteriana di *Eccl.* 4, 2-3: lode a coloro che sono morti persuasi di una morte che li ha separati non dai beni ma dai mali (Egesia); più che ai vivi che, tra ingiustizie subite e ingiustizie commesse, continuano a morire in tutto ciò che vogliono (Callicle); ma di entrambi meglio chi non è mai nato e non ha visto l'opera malvagia che si compie sotto il sole. Ora, la parafrasi vorrebbe esser conclusa col nome di Socrate tra le parentesi per dire, appunto, che Socrate è meglio di Egesia e di Callicle. Per fare questo, però, è necessario primariamente affrontare alcune domande: come e in quale senso Socrate, percorrendo la sua via, ha potuto in qualche modo sottrarsi alla nascita e, con ciò, alla vista del male che si compie sotto il sole?

In primo luogo, Michelstaedter vede bene che la dialettica di Socrate – quella con cui tanto attirò su di sé l'accusa di corrompere i giovani, quanto convinse gli amici che la vita non è qual-

cosa da perseguire a tutti i costi e la morte non è qualcosa da fuggire in ogni caso (*Apol.*; *Crit.*) – muove dalla persuasione che, se la morte toglie qualcosa, niente toglie se non ciò che ha già preso dal di che uno è nato, e che, quindi, non possiamo dar credito alla nascita e alla vita soltanto perché si è nati e si vive (Michelstaedter [1910]: 33). In secondo luogo, non abbiamo dubbi che, per Michelstaedter, è il Platone più socratico a far dire a Socrate che morire, per il morto, equivale al nulla e all'annientamento di qualunque percezione estetica; e che, invece, è il Socrate più platonizzato ad accarezzare il sogno di una morte come passaggio dell'anima da questo a un altro luogo (*Apol.* 40c-d).

Tenendo nel dovuto conto queste considerazioni, potremmo concludere che, per Michelstaedter, Socrate è migliore non solo di Callicle ma anche di Egesia, perché egli, nella persuasione che la morte sia un sonno senza sogni – più che mai priva di platonici incredibili sogni –, è riuscito a sottrarsi al diritto di credersi nato e vivo. Se anche la morte che separa dai mali è preferibile al male di vivere, questa scelta di Egesia non mette in chiaro di muovere dal misconoscimento della nascita del bisogno, dell'esserci dei bisogni o della semplice perseveranza animale di questi bisogni; ma si rende sospetta di muovere addirittura dalla loro valorizzazione e dal concepire ancora la morte come una loro possibile soddisfazione. Vetta socratica, invece, è concepire la morte come negazione di questa valorizzazione e di qualunque soddisfazione, perché chi non ha bisogni non ha valori, non ha coscienza e non parla di vita né di morte «ma muore senza accorgersi» (Michelstaedter [1909-1910]: 75).

Questa inerzia/pace dell'incoscienza fa sì che, in Socrate, morire coincida con l'atto vitale che sottrae la sua singolarità al caso mortale della nascita. È propriamente questo che muove Michelstaedter a giudicare la fine di Socrate una bella morte, ma propriamente questo è anche ciò che suscita in noi la prossima domanda: la via socratica alla persuasione di non esser mai nati – la bella morte di chi muore senza accorgersi – è anche la via luminosa che condusse Parmenide a con-

templare il non-esser-mai-nato come un necessario attributo di ciò che è e non può non essere e, quindi, meno che mai perire?

7. Il “pensiero forte” (Brianese [1985]: 71, 74-80, 159ss; Severino [1987]: 114-115) ritiene che Michelstaedter, nell'audacia di coniugare via socratica e ontologia parmenidea, incappi nella stessa aporia in cui incappa Nietzsche quando viene a coniugare la dottrina della Volontà di Potenza con quella dell'Eterno Ritorno. Come in Nietzsche la contemplazione dell'eterno ritorno contempla non una ragione fondante ma la volontà che il mondo del divenire si approssimi in modo estremo a quello dell'essere, allo stesso modo il pensiero forte non trova in Michelstaedter alcuna ragione in base alla quale è necessario affermare che l'essere è immutabile, eterno, ingenerato, imperituro, mentre il divenire è solo illusione. La via alla persuasione, allora, risulta tracciata dalla fede e dalla volontà che l'essere sia immutabile e da ciò consegue che, se il persuaso riesce nell'incoscienza a sottrarsi alla propria nascita, di certo non si sottrae all'annientamento. In Michelstaedter, la contemplazione metafisica non scorge mai la potenza del pensiero che afferma l'eternità dell'essere, ma solo una volontà d'essere che presuppone aporeticamente che l'essere, per essere, debba essere voluto e che se non è voluto si dissolve nel niente. Se infatti c'è qualcosa che, per definizione, non può essere voluto, è proprio l'eternità dell'essere parmenideo, perché in Parmenide il presente eterno dell'essere esclude l'annientamento e la persuasione è data dalla visione della fondata impossibilità che l'essere sia niente e si annienti. In conclusione, come in Nietzsche, quando l'irrevocabilità del “così fu” si trasforma nel “così volli che fosse”, altro non viene contemplato se non il culmine della volontà di potenza; allo stesso modo in Michelstaedter la persuasione che sottrae il persuaso alla nascita non dà modo di contemplare altro che la bellezza dell'annientamento. Una bellezza – ben s'intenda – senza soddisfazione e senza felicità, perché chi muore senza accorgersi diviene questa stessa bellezza sottraendosi progressivamente alla contemplazione del bello.

La bellezza della morte, allora, è una bellezza davvero aporetica, perché costitutivamente respinge qualunque forma di contemplazione: tanto l'auto-ammirazione di chi diviene bello annientando la propria coscienza, quanto l'ammirazione di chi lo vede divenir bello, perché il nulla non può essere visto o pensato se non facendolo passare per quello che necessariamente non può essere, ovvero l'idea di Bellezza, Bontà e Giustizia per cui Socrate sarebbe morto. Socrate non è morto per un'idea ma è la sua morte ad aver generato tante idee nella mente di Platone, la sua spietata gerarchia di valori e quel suo sistema che si tiene in piedi solo in forza della disperata speranza che Socrate non sia morto in vano (Michelstaedter [1905-1910a]: 841).

La bella morte di Socrate, in definitiva, è bella della bellezza che ha fatto scrivere a Michelstaedter che bello è restare irrisolti fino a divenire l'aporia stessa (Michelstaedter [1909-1910]: 84). Socrate – conclude infatti Michelstaedter – non volò fino al sole sotto cui si compie il male, ma neppure appartenne alla terra in cui il male continua a perpetuarsi (Michelstaedter [1910]: 66). Se Socrate muore per qualcosa, non è per via della cicuta che lo separa dal male di vivere tanto per vivere, né è per l'idea eterna che da sempre contempla con la sua anima immortale, ma è per esser divenuto quel qualcosa di divino e demoniaco che fin da fanciullo lo distoglie da quanto ogni volta si accinge a fare, per condurlo, infine, da nessuna parte (*Apol.* 31C-d; Michelstaedter [1910]: 172).

Riteniamo, quindi, di poter convenire con chi sostiene che il rapporto di Michelstaedter con la persuasione di Parmenide sia caratterizzato non dalla visione della fondata impossibilità che l'essere si annienti, ma dal primato della prassi, della volontà e, in ultima istanza, della *poiesi* sulla filosofia. Michelstaedter, dal canto suo, si mostra pienamente consapevole di tutto questo quando scrive che «la volontà forte riconosce che non è tanto quanto vuole essere, che l'assoluto è la soluzione delle determinazioni della vita; e che un mondo assoluto non c'è perché se ci fosse non ci sarebbe questo; esso sarebbe ragione e fine a se stesso e non avrebbe mai potuto esser causa di un mondo

relativo. – I filosofi in genere scappano da queste strette con l'istituzione d'una *idea del Bene* che è ricca di tutte le negazioni che essi sentono in sé» (Michelstaedter [1905-1910a]: 840). Michelstaedter, quindi, ha ben chiaro che, in tutto quello che all'uomo è dato di volere/creare/praticare, l'eternità dell'essere non c'è, tuttavia per lui questo mette maggiormente in risalto l'inconciliabilità in cui Parmenide lascia il rapporto tra l'assoluto e il relativo, nonché la *rettorica* di ogni filosofia vocata a superarla/sviarla.

Michelstaedter coglie pienamente la straordinaria forza con cui Parmenide minaccia l'esistenza dei mondi pensati, voluti e difesi da Platone e da Aristotele; e questo fa sì che non lo si possa accusare d'infedeltà, perché infedeli a Parmenide sono solo i filosofi che si riconoscono suoi discepoli, e parricidi solo gli oratori che si riconoscono suoi figli. Il rapporto di Michelstaedter con Parmenide – come quello con Sofocle, Socrate, Qohelet e Cristo – è anti-genealogico, ossia non riconosce in lui un padre o un maestro, ma un altro autorevole indice di un dolore inconsolabile con cui entrare in sacra conversazione.

8. «C'è un'antica discordia tra filosofia e poesia» (*Resp.* 595a-608b) e, stando ai termini in cui ci si misura Platone, il suddetto rapporto colloca l'estetica michelstaedteriana nella posizione erratica ed eccentrica di una cometa rispetto a un pianeta (Michelstaedter [1909-1910]: 113-116). Michelstaedter legge il *Carminum reliquiae* di Parmenide come una poema e, per diversa via sulla stessa via luminosa, vede in Socrate colui che diviene questa medesima poesia. Ontologia parmenidea e dialettica socratica s'incontrano in un'aporia originaria e fanno scoppiare una *poiesi* iconoclasta e radicalmente anti-imitativa, *via negationis* di ogni soddisfazione/consolazione non solo filologica o retorica, ma anche filosofica. La poetica indovinata da Michelstaedter, infatti, si oppone alla seduzione retorica come a questa si oppone la dialettica, si oppone alla seduzione culinaria come a questa si oppone la medicina e si oppone alla seduzione cosmetica come a questa si oppone la ginnastica (*Gorg.* 462b-465d; Michelstaedter

[1908-1910]: 120-122). Procedendo su questa via erratica ed eccentrica, Michelstaedter non si oppone soltanto alle arti simulatorie lontane dalla verità di tre gradi a cui si oppone Platone, ma soprattutto alla filosofia con cui Platone giudica buono, giusto e bello porsi lontano dalla verità di un solo grado in virtù dell'affinità, della partecipazione e dell'imitazione diretta delle Idee di Bene, Giustizia e Bellezza. Se anche il tragediografo venisse a rappresentare un Re – che agisce per necessità oppure spontaneamente, credendo di trarre dalle sue azioni un vantaggio o uno svantaggio e, mentre fa tutto ciò, prova tristezza o gioia – senza sapere o insegnare nulla di utile su come concepire e realizzare al meglio il buon governo di una città o di un regno, ciò non metterebbe in risalto il suo minor grado di imitazione dell'idea di Giustizia per il bene della comunità rispetto a quella di un Re filosofo, ma l'impossibilità della Giustizia nella vita di ogni individuo.

Valutando la catarsi tragica, Michelstaedter è molto più vicino alla posizione di Platone che a quanto sostiene Aristotele in proposito dissentendo da Platone (*Poet.* VI, 1449b, 27). Se Platone con la dottrina delle Idee, dell'immortalità dell'anima e della metempsicosi trova il modo di dare un'esistenza iperuranica alla Giustizia, al *summum bonum* e alla perfetta conoscenza a prescindere dall'esistenza effettiva di un Giusto sotto il sole e, in nome del buon governo dell'anima e della città, si vede costretto a bandire la poesia tragica che gli ricorda il dolore inconsolabile di quest'assenza; allo stesso modo, secondo Michelstaedter, l'estetica della catarsi tragica concepita da Aristotele riesce ad ammettere la buona funzione sociale dell'arte solo in quanto imitativa e, quindi, imperfetta ad allestire uno spettacolo tragico capace di offrire al singolo spettatore una catarsi individualmente vissuta. Aristotele, secondo Michelstaedter, progetta di offrire allo spettatore solo un genere letterario, ovvero le parole del poeta necessarie a una riflessione che assurga a forma corrente e convenzionale in cui gli spettatori possano accettare che, per tutti, ci sono oscurità irriducibili. In questo senso, dunque, non può esserci azione drammatica, antica o moderna, che

sia pura azione e che non abbia in sé un più o meno vasto elemento riflessivo. Questa riflessione, a parole, dà l'illusione di una necessità tragica individuale che, in realtà, nell'azione teatrale, come nel genere letterario, non c'è. In queste forme, infatti, non vive la catarsi dell'eroe tragico, ma quella della società degli spettatori che vive della riduzione della catarsi tragica a una riflessione condivisa e a un'accettazione comunitaria dell'attrito secolare e delle leggi della materia. In questo modo il corpo sociale ha modo di aggirare l'ostacolo della tragedia individuale e di evitare l'urto che minaccia il buon governo della propria continuazione. Contro i timori di Platone, questo concepimento aristotelico della catarsi tragica, e il necessario ruolo attoriale che Aristotele riconosce al coro nelle tragedie di Sofocle (*Poet.* XVIII, 1456a, 26-29), vorrebbe non più escludere l'utilità dell'arte dai mezzi utili al buon governo della società, in quanto solo simulatoria. Aristotele, valorizzando l'arte imitativa del tragediografo e riconoscendo la catarsi del pubblico come un prodotto socialmente utile di questa stessa arte, fa del tragico un'altra strategia potenzialmente utile a neutralizzare l'immedesimazione di ciascun spettatore con il referente reale della propria individuale tragedia. A questo concepimento Michelstaedter resiste platonicamente continuando a vedere che tale immedesimazione è proprio quella che Platone vuol scongiurare cacciando direttamente il tragediografo, perché, come Platone, egli non vede alcuna occasione di sfruttare un consolante genere letterario condiviso, ma solo l'inconsolabile volontà dell'eroe che non cedendo manifesta, nel suo contatto tragico con le ostilità esterne, l'illusorietà della propria ragion d'essere e tutto il contenuto della propria illusione vitale che cessa d'essere per la rovina di questo, lasciando niente di sé a continuare istintivo, oscuro e senza trasparenza. Questo render manifesta e trasparente l'azione è, secondo Michelstaedter, la purificazione e l'autentica catarsi che suscita in ogni spettatore non un'imitazione comunitaria ad accettare le oscurità della vita, ma la medesima mente pura con cui vivere concretamente la propria individuale necessità dell'assoluto e la conseguente tra-

gica negazione di ogni vita possibile (Michelstaedter [1906-1908]: 119-128; Michelstaedter [1905-1910a]: 770-773).

9. Questa valutazione critica del concepimento aristotelico della catarsi restituisce alla poesia tragica la sua forza anti-politica e non addomesticabile, fino a farla tornare in somma discordia con la filosofia del Platone che si vede costretto a volerla esiliare. Secondo Michelstaedter, Platone non tollera la poesia tragica perché in essa teme ciò che anima il poema di Parmenide e il demone di Socrate, ovvero l'aporia originaria che sommuove l'individuo alle radici scatenando in lui la postulazione viva, la domanda insopprimibile e insistente di una risposta che necessariamente e dolorosamente, insieme a questa domanda, sopprime anche il postulante (Michelstaedter [1910]: 149). La Giustizia, il Bene e la Bellezza sopprimono il Giusto, il Buono e il Bello, senza i quali queste medesime non sono che Idee arbitrarie nella mente di Platone e che il Re filosofo impone ai sudditi di imitare secondo il grado opportuno. La poetica anti-imitativa di Michelstaedter rivaluta i timori di Platone non solo contro Aristotele ma contro Platone stesso, perché, tanto che l'imitazione ponga l'uomo lontano dalla Verità di tre gradi o di un solo grado, non fa differenza rispetto al non esserci della Verità nella vita concreta che ogni singolo uomo vive sotto il sole.

La morte di Socrate il giusto, anzi la morte del più giusto fra gli ateniesi, fa dell'idea di Giustizia, a cui Platone perviene, null'altro che una delle più grandiose, quanto sciaguratamente fallite, elaborazioni del lutto. Ogni idea costituisce una lapide che va ad arricchire il suo cimitero iperuranico. In ciascuna di queste lapidi sta scritto sempre e solo il nome di Socrate. Di questa idea di Giustizia i mortali non possono partecipare se non come di una spietata gerarchia di valori volta a disciplinare quelli come Callicle o a esiliare quei poeti che fanno della morte di Socrate una tragedia inconsolabile. All'ombra di tutto questo, Platone ottiene non solo che Socrate e la sua giustizia continuino ad avere degna sepoltura, ma che ogni soddisfazione e piacevolezza altro non siano se non surrogati violenti di questa morte e simulacri schiacciati di questa sepoltura.

Tale regime è riconosciuto da Michelstaedter nell'armonica organizzazione di bisogni, poteri e soddisfazioni che Platone elabora per la sua *Repubblica*; oppure nel *Timeo*, con l'intuizione intellettuale di una causa divina capace di dominare la causa necessaria del bisogno (*Tim.* 48a); o anche nel *Liside*, quando Platone vuol rendere la vita, se non identica col Bene, per lo meno affine all'idea del Bene (Michelstaedter [1910]: 143-174; Michelstaedter [1908-1910]: 51-71). Partecipazione o affinità al Bene, al livello politico della *Repubblica* come a quello cosmogonico del *Timeo*, entrambe fanno della vita mondana una lotta continua per conciliare la malacupidine di Callicle col demone di Socrate, per contrastare il caos che disgregherebbe tanto la politica quanto il cosmo. Il ruolo del Demiurgo, sul piano cosmogonico, è quello che il filosofo dovrebbe assumere in politica. Ma a questo punto la modalità di partecipazione al bene che permetta agli uomini di eludere il caso mortale della nascita si fa molteplice. Essa si moltiplica in prospettive, situazioni, contesti, fazioni, città e popoli. Platone stesso si vede costretto – osserva Michelstaedter – ad ammettere la modalità di partecipazione al bene che interessa anche le bande di briganti (*Resp.* 352C; Michelstaedter [1908-1910]: 62). La Repubblica deve continuamente darsi da fare per non trasformarsi nella tirannide che, ogni volta, mette a morte Socrate, fino all'estrema *ratio* di organizzarne la fuga, l'esilio o la censura.

È indossando la maschera di Callicle che Platone rifiuta esplicitamente di concepire la morte come un sonno senza sogni, per poi abbracciare con la maschera di Socrate la dottrina delle Idee e delle anime immortali. La rinuncia alla poetica del sasso sferico o dell'anima morta, per la necessità sfonda del Caradrio, fa sì che la rinuncia al silenzio della persuasione faccia tutt'uno con quella al silenzio per assenza di persuasione. Ciò necessita l'immediata e oscura assunzione di un'infinita correlatività materica di coscienze, volontà e desideri determinati (Michelstaedter [1910]: 12-19); insieme a quella delle demiurgie che dal manipolare questa materia traggono il loro unico e possibile godimento. Immediata è la codificazione dei desi-

deri leciti e, insieme, dei leciti poteri preposti alla loro soddisfazione.

Qui sta tutta la matrice della scienza del cavillo che connota le società mature (Michelstaedter [1906-1908]: 189-195; Michelstaedter [1908-1910]: 35-47), ovvero la loro capacità di ordinare la rappresentazione di uno stato di cose (la propria condizione, il proprio nome, l'essere giudicati e il giudicare) in modo tale da potergli applicare i termini di una formula che già esiste in uno dei codici. Tra i molteplici sistemi di interessi codificati (cioè che si deve desiderare e ciò che si può fare per ottenerlo), la scelta dell'oratore accorto cade su quelli più convenienti alla situazione (storica, geografica, politica, sociale, psicologica, antropologica). Il cavillo di questa scienza è mistico quando il codice di riferimento viene patito, non scelto ma assunto per l'arco riflesso semplice che marca d'inconsapevolezza l'assenza di persuasione. Questo cavillo diventa, invece, disonesto e mistificante quando lo si sceglie, calcola e assume nella rinuncia consapevole alla persuasione.

10. La posizione erratica ed eccentrica che Michelstaedter prende nell'antica discordia tra poesia e filosofia costituisce il punto di vista anti-imitativo da cui e con cui egli recepisce, interpreta e affronta il mondo dei suoi dati anagrafici. Egli giudica, innanzitutto, la sua figliolanza ebraica un cavillo mistico trasmessogli come tale dalla demiurgia di suo padre: tutto un «catechismo di menzogne» (Michelstaedter [1894]: 35-36) che egli risputa contro genitori e professori come *pedagogia corrottrice* (Michelstaedter [1910]: 127-131). Carlo si percepisce figlio di una genealogia che, in suo padre Alberto, non distingue più tra emancipazione ebraica e completa assimilazione ai modelli culturali d'Occidente. L'assimilazione riduce la tradizione ebraica a uno dei tanti codici – quindi, alla sostituibilità che caratterizza ognuno dei codici – e ne fa l'oggetto conveniente o sconveniente di un calcolo eclettico finalizzato alla sopravvivenza¹⁰.

Carlo reagisce ad Alberto che gli sta proponendo il suo ruolo paterno unitamente a quello di uno scienziato del cavillo ossequiante interprete dei codici dati in una coscienza generale. Alberto, infatti, è un attento scrutatore dell'opinione pubblica che giustifica le proprie incoerenze e le proprie debolezze come transazioni dettate dall'istinto per la felicità propria e dei suoi figli. Per questo, Alberto sostiene la subordinazione della coscienza individuale alla coscienza generale. Per Carlo, invece, l'universalità dei concetti di bene e male non può fondarsi in altro se non su una coscienza individuale recisa da quella generale e, su questo punto, i rapporti tra padre e figlio si fanno tesi. Carlo, per smorzare la tensione, cerca di convincere il padre che, se anche la sua coscienza individuale fosse giunta a considerare i corpi altrui null'altro che prodotti artificiali della scienza del cavillo, egli non riterrebbe legittimo quello che la coscienza generale e il codice condannerebbero come suicidio o omicidio, perché la sua coscienza individuale riconosce comunque a loro la propria formazione materiale e spirituale. Ma Alberto continua ad accusare Carlo di immoralità, perché si è reso conto benissimo che la coscienza individuale di suo figlio gli sta riconoscendo autorità soltanto in forza degli artifici con cui la scienza del cavillo continua a sottrargli la morte sin dalla nascita, per ridurre la sua vita individuale a una sopravvivenza ricattabile, addomesticata da quella rispettabilità sociale che la coscienza generale codifica come *curriculum vitae* o carriera (Michelstaedter [1902-1910]: 229-230, 236).

Carlo, infatti, esorta il cugino Emilio e i giovani, che non hanno posto ancora in questa carriera il proprio Dio, a non colludere con la *malacupidine* della vita che li vuole abituare a individuare cose e persone come corporeità date da disposizioni organizzate, volte a giustificare la violenza che fa di ciascuna nascita un caso mortale; ad astenersi dai nomi che non hanno per referente alcuna individualità fattuale che non sia anche un'ingiuria; a non fare del nome un giudizio interessato, una maldicenza o una benedicenza istitutive della comunella dei malvagi e della fiamma vicendevole di cui vive la vanità sociale; a far sì

¹⁰ Sui rapporti di Michelstaedter con la propria genealogia ebraica si vedano almeno Grusovin [2010]; Micheletti [2009a].

che ognuno non si faccia complice delle menzogne altrui affinché l'altro colluda con le proprie (Michelstaedter [1909-1910]: 50-55).

Alberto si rende conto che Carlo ha riconosciuto la formazione e l'autorità, che lui gli ha offerto da padre, come il catechismo di menzogne che lo espone al misconoscimento esplicito del figlio. Insistendo sulla coscienza e il valore individuale, Carlo batte la via di riappropriarsi della morte sottrattagli dalla paura di cui si nutrono l'autorità del padre, la coscienza generale e in ultima istanza il codice. Tutta la poetica e l'estetica di Michelstaedter riferiscono il fiore di un negare, che non nega per affermare ma per negare e ancor negare (Michelstaedter [1910]: 63). Questo fiore nasce dalla scrittura/scoria evacuata da chi si riappropria della morte per sottrarsi alla nascita. Il referente di questa scrittura è un'inerzia pacificata e incosciente che non ha bisogno di parole che la facciano sussistere, come di parole che ne dissimulino l'assenza (Michelstaedter [1909-1910]: 93; Michelstaedter [1910]: 49).

BIBLIOGRAFIA

- Arbo, A., 1987: *Carlo Michelstaedter*, Studio Tesi, Pordenone.
- Beauchamp, P., 1985: *L'uno e l'altro testamento*, Paideia, Brescia.
- Brianese, G., 1985: *L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*, Francisci, Albano Terme.
- Brianese, G., 1990: *Michelstaedter e i Greci. Appunti per un confronto*, "Studi Goriziani", 72, pp. 23-48.
- Cacciari, M., 1986: *Interpretazione di Michelstaedter*, "Rivista di Estetica", 22, pp. 21-36.
- Cacciari, M., 1992: *Leopardi platonius?*, "Contratto. Rivista di filosofia tomista e di filosofia contemporanea", 1, pp. 143-153.
- Cacciari, M., 2002: *La lotta su Platone. Michelstaedter e Nietzsche*, in *Eredità di Carlo Michelstaedter* (Atti del Convegno Internazionale di Studi Michelstaedter, *Il coraggio dell'impossibile*, Gorizia, 1-3 ottobre 1987), a cura di S. Cumpeta e A. Michelis, Editrice Universitaria Udinese, Udine, pp. 93-105.
- Campailla, S., 1980: *Scrittori Giuliani*, Pàtron, Bologna.
- Campailla, S., 1981: *A ferri corti con la vita*, Il Comune di Gorizia, Gorizia.
- Cariolato, A., Fongaro, E., 2003: *Figure dell'infigurabile*, in Michelstaedter, C., *Parmenide ed Eraclito. Empedocle*, Se, Milano, pp. 81-92.
- Ceronetti, G., 1983: *Qohélet o l'Ecclesiaste*, Einaudi, Torino.
- De Leo, D., 2001: *Mistero e Persuasione in Carlo Michelstaedter. Passando da Parmenide ed Eraclito*, Milella, Lecce.
- Diogene Laerzio, 2005: *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Bompiani, Milano.
- Gianotti, G. F., 2002: *Carlo Michelstaedter tra "persuasione" e "rettorica": inattualità della filologia?*, in *Eredità di Carlo Michelstaedter* (Atti del Convegno Internazionale di Studi Michelstaedter, *Il coraggio dell'impossibile*, Gorizia, 1-3 ottobre 1987), a cura di S. Cumpeta e A. Michelis, Editrice Universitaria Udinese, Udine, pp. 171-191.
- Grusovin, M., 2010: *Radici Ebraiche di Carlo Michelstaedter*, in *L'inquietudine e l'ideale. Studi su Michelstaedter*, a cura di F. Meroi, ETS, Pisa, pp. 101-127.
- Hengel, M., 2001: *Giudaismo ed Ellenismo*, Paideia, Brescia.
- Kafka, F., 1914: *Dinanzi alla legge*, in *La metamorfosi e altri racconti*, intr. di F. Desideri, tr. it. di L. Coppè e G. Raio, Biblioteca Economica Newton, Roma, 2002, p. 112.
- Kleinert, P., 1883: *Sind im Buche Koheleth ausserhebraische Einflüsse einzuerkennen?*, "Theologische Studien und Kritiken", 56, pp. 761-782.
- Kleinert, P., 1909: *Zur religions – und kulturgeschichtlichen Stellung des Buches Koheleth*, "Theologische Studien und Kritiken", 82, pp. 493-529.
- Micheletti, D., 2005: *Platone a partire da Michelstaedter*, in Michelstaedter, C., *L'anima ignuda nell'isola dei beati. Scritti su Platone*, Diabasis,

- Reggio Emilia, pp. 147-206.
- Micheletti, D., 2006: *Ontologia e prassi della persuasione*, in *Libertà e destino*, "Quaderni del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Perugia", a cura di E. Mirri e F. Valori, 17, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Micheletti, D., 2009a: *Il razionalismo delle menti ebraiche. Nuove prospettive su Michelstaedter e l'Ebraismo*, in «E sotto avverso ciel luce più chiara». *Carlo Michelstaedter tra nichilismo, Ebraismo e Cristianesimo*, a cura di S. Sorrentino e A. Michelis, Città Aperta, Enna, pp. 39-60.
- Micheletti, D., 2012: *La "minùt" di Qohelet. Michelstaedter, la lingua ebraica e la retorica delle traduzioni*, in *Carlo Michelstaedter un intellettuale di confine*, a cura di M. Pistelli, Morlacchi, Perugia, pp. 145-175.
- Micheletti, M., 2009b: *Seguire non è imitare. La sequela di Cristo e la via della Persuasione*, in «E sotto avverso ciel luce più chiara». *Carlo Michelstaedter tra nichilismo, Ebraismo e Cristianesimo*, a cura di S. Sorrentino e A. Michelis, Città Aperta, Enna, pp. 173-191.
- Michelstaedter, A., 1894: *La Menzogna* (Conferenza tenuta al Gabinetto di Minerva di Trieste la sera del 13 aprile), Tipografia Del Bianco, Udine.
- Michelstaedter, C., 1902-1910: *Epistolario*, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano, 1983.
- Michelstaedter, C., 1905-1906: *Sfugge la vita. Taccuini e Appunti*, a cura di A. Michelis, Aragno, Torino, 2004.
- Michelstaedter, C., 1905-1910a: *Scritti vari*, in *Opere*, a cura di G. Chiavacci, Sansoni, Firenze, 1958, pp. 629-873.
- Michelstaedter, C., 1905-1910b: *Poesie*, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano, 1987.
- Michelstaedter, C., 1906-1908: *Scritti scolastici*, a cura di S. Campailla, ICM, Gorizia, 1986.
- Michelstaedter, C., 1908-1910: *L'anima ignuda nell'isola dei beati. Scritti su Platone*, a cura di D. Micheletti, Diabasis, Reggio Emilia, 2005.
- Michelstaedter, C., 1909-1910: *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano, 1988.
- Michelstaedter, C., 1910: *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano, 1995.
- Moretti-Costanzi, T., 1953: *Meditazioni inattuali*, Editoriale Arte e Storia, Roma.
- Severino, E., 1987: *Carlo Michelstaedter. Discepolo infedele di Parmenide*, "Mondo Operaio", 4, pp. 114-115.
- Von Rad, G., 2005: *La sapienza d'Israele*, Marietti, Genova.