

Jan Bednarik

MORJE BESED. ORIS FILOZOFSKE MISLI CARLA MICHELSTAEDTERJA

Pri preučevanju predstavnikov filozofske misli, ki se je izoblikovala v nemirnem času, ko se je dediščina svetobolja začejala spogledovati z mračnimi slutnjami o skorajšnjem izbruhu prve svetovne vojne, je vredno posvetiti nekaj pozornosti tudi manj znanim, a izjemno prodornim mislecem, med katere nedvomno sodi Goričan Carlo Michelstaedter. Sam je namreč živo občutil značilno duhovno razklanost tiste *generatio aequivoca*, ki je na obrobju zahajajočega srednjeevropskega kulturnega sveta doživljala zgodovinske pretrse ob sunkovitem prihodu dvajsetega stoletja, tako da jih je znala na poseben način izpovedati in jim dati enkratni izraz. Mogoče v tem smislu ni pretirano reči, da Michelstaedterjevo delo lahko razumemo kot »poseben pol srednjeevropske kulture iz tega časa ali celo kot mejno črto, ki jo zaobjema v celoti. Pravzaprav ne gre zgolj za izkušnjo znotraj te kulture, marveč za vrhunec njene bolezni.«¹

131

¹ M. Cacciari, *Interpretazione di Michelstaedter*, v: Rivista di estetica, 26 (1986), št. 22, str. 22. Po njegovem mnenju sta poleg Michelstaedterjevega samo še dva »mejni deli« sposobni podati »globalno interpretacijo« tega obdobja, in sicer *Duša in oblike* (1910) mladega Lukácsa in Wittgensteinov *Tractatus*, ki je bil objavljen šele leta 1922, čeprav so bile njegove temeljne zamisli že izoblikovane med 1912 in 1913. Vsa ta dela naj bi združeval globok »pathos resnice, občutek absolutne odgovornosti, ki jo zahtevata razmišljanje in pisanje.«

Carlo Michelstaedter se je rodil 3. junija 1887 v Gorici. Bil je četrti otrok znane meščanske družine judovskega porekla, ki je izhajala iz kraja Michelstadt pri Dortmundu. Njegov stric je bil veliki jezikoslovec Graziadio Mario Ascoli, utemeljitelj primerjalne metode v glotologiji, oče Alberto (1850–1929) pa se je uveljavil na področju zavarovalniške dejavnosti in bil cenjen sooblikovalec mestnega kulturnega življenja. O materi Emmi Luzzato (1854–1943) pripovedujejo, da je imela močen značaj in da je nudila oporo in srčno uteho sotrpinom, ki so jih doletele grozote uničevalnega taborišča v Auschwitzu.

Po opravljeni maturi na državni gimnaziji (*Staatsgymnasium*) v Gorici je Carlo Michelstaedter najprej študiral matematiko na Dunaju, nato pa je študij opustil, ker se je nameraval posvetiti slikarstvu, za katero je že zgodaj pokazal precejšnjo nadarjenost. Preselil se je v Firence, kjer se je spet vpisal na univerzo, še posebej pa se je ukvarjal s pesništvom in grško filozofijo. Iz nepojasnjenih razlogov, ki so še danes predmet različnih domnevanj in ki tako ali drugače tudi usmerjajo recepcijo njegove filozofije, si je šele triindvajsetleten 17. oktobra 1910, na materin rojstni dan, vzel življenje v svojem stanovanju na Travniku v Gorici. Dan pred tem je dokončal diplomsko nalogo *Prepričanje in retorika* (*La persuasione e la rettorica*). Pokopan je na slovenskih tleh na judovskem pokopališču v Rožni dolini pri Novi Gorici.

132

Michelstaedterjevo življenjsko pot so v marsičem primerjali z Weiningerjevo. Podobna so zanimanja in izkušnje, oba pripadata istemu zgodovinskemu obdobju in sorodnemu duhovnemu miljeju.² Gre za obdobje kriznih stanj, ki smo jim po celi Evropi priča na najrazličnejših področjih človekovega delovanja in ustvarjanja, od Nietzscheja skozi Pirandella in Tolstja do Ibsena, da ne omenjamo sprememb v izrazni govorici sočasne likovne umetnosti. Takšen nemir je dobil poseben pečat v srednjevropskem okviru. Musil je v *Možu brez posebnosti* s trpko ironijo nakazal, kako »Avstrija nekako ponazarja svet v celoti, saj oznanja krizo celotnega Zahoda.« Značilna nota, ki jo v ta kontekst vnaša kulturno okolje narodnostno mešanih območij severnega Jadrana, kakor sta Gorica in Trst, kjer so medsebojna stičišča slovenske, nemške, italijanske, furlanske in judovske kulture, bodisi v obliki sožitja bodisi v obliki nerešenih sporov, spodbadala ljudi k težavnemu iskanju definicije in razmejitve pripadnosti in identitete, je tako ali drugače razpoznavna v delih različnih besednih ustvarjalcev, od Sabe do Biagia Marina. Lahko bi jo označili kot stremljenje ali

² Prim. S. Campailla, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, Patron, Bologna 1973.

celo kot nostalgijo po pristni, resnični besedi, po življenju brez okrasja, ki se na samosvoj način premočno uveljavlja tudi v filozofski misli Carla Michelstaedterja, v kateri se taka naravnost na neobičajen način pridružuje gorečemu romantičnemu pathosu.³

Filozofovo pomembnejše delo, *Prepričanje in retoriko*, so že sodobniki ocenili kot izvirno in globoko stvaritev. Joachim Ranke je bil na primer prepričan, da sodi med »najboljše in najbolj izvirne diplomske naloge sploh«.⁴ Povezovanje starogrške filozofije, predvsem predsokratikov Parmenida, Heraklita in Empedoklesa, s Svetim pismom Stare in Nove zaveze je samo preludij kompozicije, v kateri se širok miselni lok nato ponovno vrača k Ajshilosu in Sofoklesu, da bi se skozi Petrarkovo poezijo in novoveško filozofijo sunkovito prebil do bregov sodobnosti, do Michelstaedterjevih priljubljenih besednih ustvarjalcev, umetnikov, glasbenikov – Leopardija, Ibsena, Beethovna, Tolstoja.⁵ Pri tem je osupljivo, da se filozof včasih izraža v grščini: Michelstaedter govori svojim sodobnikom, kot da bi šlo za ljudi bodočih rodov, kot da bi sam spregovoril iz daljnc davnine. Na prvi strani rokopisa, k uvodni besedi k delu, je s svinčnikom pomenljivo pripisal grško besedo *apesbesthen*, »ugasnil sem«. Trenutek samoljubja, s katerim si je mladi človek pred usodno odločitvijo bržkone hotel prikrojiti mit svoje življenjske zgodbe, še danes razumejo kot tragično prisposodo njegove misli.

133

Obravnava pojmov »retorike« in »prepričanja« pri Platonu in Aristotelcu, kakor jo napoveduje naslov knjige, s formalnega vidika pravzaprav izostane. Tudi slogovno knjiga močno odstopa od utečenih akademskih obrazcev. Z vsebinskega vidika se delo najprej spopada z vprašanjem nepremostljive bivanjske razpetosti med teorijo in prakso, mišljenjem in dejanjem, ki pogojuje človeško stanje, v drugem razdelku knjige pa se preoblikuje v lucidno analizo konstitucije družbenega tkiva in njegovega potlačenega ozadja. Opustitev začrtane naloge ni znamenje »filozofske nezvestobe«, marveč nasprotno namiguje na spoprijem s pozabljenim dogodkom, ki se je na skrivaj prigodil v zrelem

³ Prim. A. Benvenuto, *Scrittori giuliani. Michelstaedter, Slataper e Stuparich*, Azzate 1992.

⁴ Prim. S. Campailla, *Introduzione*, v: C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, ur. S. Campailla, Milano, Adelphi, 1982, str. 11. Prim. J. Ranke, *Das Denken Carlo Michelstaedters. Ein Beitrag zur italienischen Existenzphilosophie*, »Zeitschrift für philosophische Forschung«, XV, 1961, str. 101–123.

⁵ Michelstaedterjevo vračanje h grštvu je antitetično ne samo glede na klasicistično zavest, marveč tudi glede na Nietzschejeve poskuse.

obdobju Platonove filozofije, ko je ob poldnevu grštva veliki mislec izdal Sokratovo izkustvo – zgodbo o iskanju resnice vednosti – s sistematskim očrtom nauka o idejah. Aristotelova filozofija ni kritika Platonovega početja, marveč njegova eksploatacija, najbolj funkcionalna prerazporeditev kategorij, ki jih je Platon izdelal in utemeljil. Kategorialni sestav se odreka živemu utripanju eksistence in si s tem pridobi možnost začrtanja smisla in opravičenja bivanja. Da bi orisal omenjeni prehod, Michelstaedter uporablja literarni intermezzo, ki mu sicer sam pravi »zgodovinski eksemplum«: Platonovo filozofijo opisuje kot polet z balonom; zračno plovilo obvisi negibno na meji atmosfere. Izkaže se, da »lahkost«, ki omogoča vzpon, ima svojo naraven pogoj in mejo obenem v »specifični teži zraka«. Tedaj nastopi učenec Aristoteles, ki iz Platonovega sklepanja potegne vse potrebne posledice in zrakoplov ponovno ponese na zemljo.⁶ Učitelj mu ne more odreči te svobode, ker je sam povzročil njegovo izdajo. Bralec bi skorajda pomislil na karikaturno sprevrnitev zračnega upora kot prisposodbe za filozofske pojme in metodo, ki po Kantu omogoča polet mišljenja. Podobnih skritih sugestij in namigov je v Michelstaedterjevem delu na pretek.

- 134** Tudi samo izrazje je nekonvencionalno, kar je mogoče zaslediti že pri naslovu. Pojemovni par »prepričanje-retorika« namreč zaznamuje dialektično os, okoli katere se vrti svet Michelstaedterjeve filozofije. Konceptualno dvojico je potrebno razumeti v izrazito ontološkem smislu. »Prepričanje« ni goli dialektični pojem niti rezultat sofistične spretnosti, temveč v nasprotju s tem namiguje na ontološko dimenzijo, ki jo je v grški filozofiji razgrnil Parmenides, izpovedal pa Ajshilos v Agamenonu,⁷ preden se je le-ta umaknila svojemu nasprotju, »retoriki«. »Prepričanje« je uresničitev resničnega življenja, človekove edine neizprijene možnosti. V tem smislu prepričanje pomeni toliko kot identiteto med mišljenjem in bitjo, *kairos*: tudi plamen besede, Sofoklesov »ergôn akmé«, vrhunec, v katerega tone in izgine vsako razpravljanje, tako da se pogrezne v razbeljeno, železno tišino. Če je »prepričanje« trenutek, ko je človek sposoben zaobjeti svojo bit in priti do samolastnosti (»Prepričan je tisti, ki nosi v sebi svoje življenje.«), v nasprotju z njim »retorika« predstavlja vse, kar si prizadeva potlačiti možnost in celo samo potrebo po prepričanju. Gre za vse življenjske oblike, ki se ne znajo osvoboditi suženjstva varnosti in niso sposobne sprejeti

⁶ Prim. C. Michelstaedter, *La Persuasione e la Rettorica*, n. d., str. 110–113.

⁷ Prav tu, str. 67. V Agamenonu 104–105, Ajshil omenja »božansko prepričanost«, *theothēn peitho*.

tevanja in svobode kot temeljnih lastnosti pristnega prebivanja: retorična bo-
lezen zaobjema besede, znanost, institucije, celo jezik kot orodje prepričevanja,
skratka, vse, kar daje občutek zavetja in zanesljivosti. Pravzaprav pomeni
retorika skrbno izgrajen smiselni sestav, ki je namenjen zaščiti človekovih
združb: človeku daje občutek obvladljivosti lastne bitnosti in smisla sveta.

Dihotomija postane še bolj razvidna in problematična, ko se izkaže, da je
vsakršen upor retoriki že spet retorično pogojen. Prepričanje je nekakšna dvo-
umna sopomenka za samo bit, ki jo karakterizira odsotnost razmerij. Išče
svojo bit v drugem, se jaz odpove svojemu sebstvu: tedaj že pripada stvarem in
se sprevrže v retoriko. Jaz ne more nikdar obstati in si v vsakem trenutku bodisi
želi zaobjeti sam sebe bodisi sam sebi ubeži: človek mora ostati na poti, ne da
bi se lahko kdaj dokončno vrnil k sebi (*in teipsum redi*). Zdi se torej, da je
poskus dosege prepričanja obsojen na neuspeh, saj stalno znova spodleti. Člo-
vekovo bivanje pri tem ostaja v objemu skrbi in tesnobe, ki stalno na novo
razdirata zasnovo retorične resnice, dokler jih ta ponovno ne pregrne. Marsikdo
je v Michelstaedterjevih spisih, še celo v nekaterih ključnih izrazih, zasledil
več analogij z vprašanji, ki se jih bo nekaj let kasneje dotaknil Heidegger. Še
bolj razvidno pa je, da je v nekem smislu filozof še vedno predvsem dedič
»estetske kulture« svojega časa. Položaj jaza še vedno opisujeta pojma, kot sta
Stimmung in *Einführung*.⁸ To še posebej izstopa pri kontrapunktični opredelitvi
prepričanja kot popolne samote in odsotnosti vsakega stika, ki se vleče skozi
argumentacijo kot zagonetna senčna stran pogumnega premisleka o polnosti
prebivanja.

135

Nadvse značilno in izvirno pa je to, da pojem prepričanja pri Michelstaedterju
razodeva posebno etično poanto, ki so je že primerjali z nekaterimi potezami
Nietzschejevega samotnega ponosa, čeprav se od njega v marsičem razhaja.
Vredno je, da se najprej pomudimo pri etimologiji. Grški glagol *peitho* izvirno
ne pomeni »prepričati«, marveč »zaupati«; koren *peith-* je etimološko podoben
hebrejskemu *bth-*, s katerim Stara zaveza označuje duhovno naravnost pra-
vičnega.⁹ Zaupanje se pri tem razlikuje od novoveške *pistis*, kolikor ta pomeni
upanje, se pravi pričakovanje bodoče pristnosti, medtem ko zaupanje izpo-
veduje živo prisotno pripadajočega predmeta.¹⁰ Predmet prepričanja je tisto,

⁸ Prim. M. Cacciari, *Interpretazione di Michelstaedter*, n.d., str. 23.

⁹ Prim. Ps 1,3.

¹⁰ M. Perniola, *La conquista del presente*, »Mondo Operaio«, XL (apr. 1987), str. 108.

kar je človeku obenem najbližje in najbolj oddaljeno: človek sam oziroma njegova bit, njegovo življenje. Človek prepričanja je vsakdo, kdor je sposoben živeti svoje življenje do skrajnosti, v pristnem in neodtujenem smislu. To je dano le redkim posameznikom – izbrancem. Človeštvo je za razliko od tega povečini shodilo po poti retorike, le maloštevilni posamezniki so znali prekusiti pot resnice prepričanja; večina ljudi nima posluha za klic k spreobrnjenju. Tu nastaja vtis, da sta si prepričanje in retorika v golem nasprotju, kot nadčasovna pola nekega cdinega bivanjskega obrazca (resnica nasproti neresnici), in da se med njima vzpostavlja logika čiste antiteze. Tudi dejstvo, da pri svojem razglabljanju Michelstaedter eklektično navaja predstavnike različnih obdobj, predsokratike, svetopisemska besedila in sodobne mislece in umetnike, tja do Ibsena in Beethovna, potrjuje takšen vtis. Sovisje pa postane daleč bolj problematično, čim se soočimo z interpretacijo »prepričanja«, ki preseva iz zgodovine grške filozofije. Če se v Parmenidovi pesnitvi namreč prepričanje preoblikuje v pot svetlobe in resnice, ki se izmika laži in neresnici, in če prav tako velja, da kot živ zgled takšne življenjske drže še vedno nastopa veliki vzgojitelj Sokrates s svojim stremljenjem po dobrem in s svojo sposobnostjo spodbujanja ljudi k filozofskemu premišljevanju in k praktični življenjski kreposti,¹¹ je za razliko od tega že pri Platonu prepričanje pojmovano kot »vernost, ki je ne spremlja vednost«.¹² Smisel prepričanja se začenja sprevrčati v istem trenutku, ko se filozofski pogled loti proučevanja njegovega pragmatičnega ustreznika, prepričevanja. Ne gre zgolj za vprašanje prepričljivosti, ki so ga sofisti razumeli v smislu okrepitve zmožnosti in moči govora (*ton hetto logon kreitton poiein*), marveč za samoironijo prepričanja, ki se mora pozunanjiti skozi to ali ono retorično sredstvo, ne da bi jih lahko zaobšla.

V srčiki prepričanja domuje težnja k samonegaciji in spodletelosti. Čista beseda ostaja nesporočljiva, sporočilo ostaja ujetnik lastne ubeseditve. Čim je izrečena, postane že banalna in potemtakem za poslušalca že neresnična. Na tej točki se izkaže, da je prepričanje venomer obsojeno na zapadanje v retoriko. To je dobro vidno iz usode prepričevalne besede: »Grkom so to rekli Parmenides, Heraklit, Empedokles, Aristoteles pa jih je obravnaval kot nepodučene naturaliste; to je povedal tudi Sokrat, a so na njem izdelali štiri sisteme. To pravi Pridigar, a so ga obravnavali in razlagali kot sveto knjigo, ki ne more govoriti ničesar, kar bi bilo v nasprotju s svetopisemskim optimizmom.«¹³

¹¹ Za razliko od Nietzscheja po Michelstaedterju Sokrat ni prototip teoretskega optimista.

¹² Prim. Platon, *Gorgijas*, 454 e–455 a.

¹³ C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, n. d., str. 35.

Pot k prepričanosti torej ni pozunanjena, ne pozna dvojnikov, utečenih obrazcev, nima »smerokazov«, po njej se ne vozijo »omnibusi«, marveč jo lahko najdem v sebi.¹⁴ Prepričanje se navidez lahko pozunanji samo s »pričevanjem«: z življenjem, ki s titanskim naporom vztraja pri večni sedanjosti svojega sporočila in ne dopušča, da bi to postalo preteklost in se sesedlo v čas. Pa vendar se slednjič tudi samo pričevanje prevesi v retoriko. Na eni strani se prepričanja oklepa sla po izraznosti, ki je ni mogoče posredovati niti z besedami niti z znamenji in ki namiguje na nemoč preseganja metafizične osame, na drugi pa je vsaka opredelitev prepričanja še vedno v kompromisu z retoriko, z besedo. Zaradi tega se prepričanje vsakič sprevrne v svoje nasprotje. Ostaja samo še ena možnost. Začenja se paradokсна gigantomahija »besed z besedami«: retoriko je treba spodbiti z retoriko, dokler ne pride do implozije. Že spet pa se pojavi aporija, ki jo že poznamo. Tudi sama retorika lahko seže po tragični govorici; ravno tu pa se odigrava največja travestija. Tudi tragedija – junaško pričevanje – se slednjič izkaže za retorično sredstvo. Njena spodletelost postane že sama šifra oscilacije: ne govori, marveč se kaže. V istem trenutku, ko neresnično življenje poskuša izreči resnico, že spet postane znamenje neresnice. Samonegacija razgrne obenem nasilje in brodolom prepričanja.

137

Tu postaja še jasno, da retorika ni samo oblika govora, tako kot na primer pri Heideggru govorica »se«-ja, marveč slej ko prej samo bistvo govorice. Beseda se ne more rešiti svoje vpreženosti v smisel. Isti duh težnosti, ki potiska utež k tlom, se polasti besed na tak način, da jih sili v svoje »drugo«. Tudi »prepričanje« je zgolj »retorika«. Tisto, kar želi spregovoriti o prepričanju, ni prepričanje po sebi, kolikor je njegov dom tišina, marveč prepričanje *kot* retorika, ki že vedno prežema oblike človeškega življenja in že posreduje možnost prepričevanja. Vsaka filozofija ostaja gola ubeseditev in tako rekoč artikulirana kategorizacija osnovnih ontoloških razmerij, ki jih ni mogoče razpresti na ravnini govora. Mislec uvodoma pravi: »Vem, da govorim zgolj zato, da bi govoril, in da ne bom nikogar prepričal; in to je nepošteno – a retorika *anagkazei me tauta dran bia*.«¹⁵ Kljub vsemu – kljub zavesti o spodletelosti vsakega poskusa – pa se oglašja glas zavesti: spregovoriti je treba, potrebno je kaj storiti (*dran*). V tem razkoraku med plemenitim vzgibom in njegovim predvidljivim koncem je tragično junaštvo spopada z besedami. Govorico je treba pregnati iz

¹⁴ Prav tu, str. 104.

¹⁵ Prav tu, str. 35.

svoje ječe s silo, pa najsi to pomeni »tolči z glavo ob zid«, dokler ne začne krvaveti.¹⁶

Nekateri v zvezi s tem omenjajo Michelstaedterjevo »tragično nepoštenost«, zrcalno sliko Wittgensteinove »asketske poštenosti«. Mislec ve, da znamenje postane »čvekanje« (zapadlost), a se kljub temu odloči za retoriko. To pa pomeni, da ji v nekem smislu že pripada.¹⁷ Drugi menijo, da je že sam poskus izpovedovanja prepričanja – ali preprosto: spregovoriti o njem – po svoji naravi kompromisen in potemtakem istoveten s predajo. Mislec ne more ostati zvest tišini, kakor bi jo narekovala veličastna osamljenost prepričanja.¹⁸ V drugem pogledu pa je treba upoštevati tudi dejstvo, da je poskus govora oziroma besede mogoče obravnavati tudi kot »vajo v strogosti«, kot znamenje odgovornosti, ki se jo zahteva od človeka ne glede na njeno stvarno učinkovanje. Ta pojem je še posebno prisoten pri Ibsenu (»Pisati pomeni biti strog do samega sebe.«), ki ga je Michelstaedter visoko cenil. Vsekakor ostaja interpretacija Michelstaedterjeve misli na tej točki zelo kontroverzna; pravzaprav ravno vprašanje sporočilnosti resnice prepričanja predstavlja morfološko presečišče različnih eksegetičnih smernic. V tem je bržkone tudi njen pozitiven prispevek.

138

Na podoben način ostaja problematična tudi opredelitev faktičnega življenja. Že sama antiteza prepričanje-retorika napoteva na problem človeškega prebivanja v najbolj osnovnih obrisih. Pojav življenja je že biološko nerazdružljivo povezan z voljo in z občutkom bolečine, kakor nazorno prikazuje sledeče sklepanje: »Življenje je volja po življenju, volja je pomanjkanje, pomanjkanje je bolečina, vsaka volja po življenju je bolečina.«¹⁹ Tu je seveda nadvse jasno viden vpliv Schopenhauerjevega pesimizma. Najpomembnejše delo nemškega filozofa, *Svet kot voljo in predstavo*, je Michelstaedter premleval že v gimnazijskih letih, ko se je v zimskih nočeh družil s prijateljem Ninom Pater-nollijem na podstrežju njegove hiše. Včasih se jima je pridružil tudi Enrico Mreule, Carlov prijatelj slovenskega rodu, čigar razburkano življenje lepo opi-suje Claudio Magris v delu *Drugo morje*.²⁰ Njegova zgodbo tržaški pisec raz-ume kot posebno obliko interpretacije Michelstaedterjeve filozofije. Schopen-

¹⁶ Prim. M. Cacciari, *Interpretazione di Michelstaedter*, n. d., str. 29–30.

¹⁷ Prim. npr. omenjeno Cacciarijevo interpretacijo.

¹⁸ A. Asor Rosa, *La persuasione e la retorica di Carlo Michelstaedter*, v: *Letteratura italiana IV. Il Novecento. L'età della crisi*, Einaudi, Torino 1995, str. 265.

¹⁹ C. Michelstaedter, *Opere*, ur. G. Chiavacci, Sansoni, Firenze 1958, str. 705.

²⁰ C. Magris, *Un altro mare*, Garzanti, Milano 1991.

hauerjeva dediščina se oglašča tudi skozi metaforo o uteži, ki upodablja dinamiko hrepenenja in težnosti, kakor jo poznamo iz uvodnih besed prvega poglavja *Prepričanja in retorike*: »Vem, da si želim, vendar nimam tega, česar si želim. Utež je obešena na kavelj. Visi in trpi, saj ne more z njega. Visi, ker teži k tlom; če visi, pa je tudi odvisna od njega. Ustrezimo ji, rešimo jo odvisnosti. Spustili jo bomo, da bo potešila svojo lakoto in prosto padala, dokler se bo padanja veselila. Nikjer ne bo potešena. Še vedno bo silila naprej: naslednja točka leži nižje od sedanje. Dokler bo obstajala nižja točka (οφθα αὐ μὲν ἄντων), se ne bo zadovoljila. Ko bo dosegla to točko, le-ta ne bo več privlačna, saj ne bo več nižja. Nižje točke privlačujejo utež, a ji neprenehoma uhajajo. Venomer se je oklepa želja po nižjem: neskončno bo hrepenela in silila navzdol.«²¹

»Bolečina«, občutek manka, je ontološka srž življenja; njen kontrapunkt, Schopenhauerjevo *Wille* – voljo, ki se želi otresti bolečine, pa vendar s tem vse bolj pada vanjo, dokler se slednjič ne izkaže, da je bolečina istovetna z voljo, kar pa pri nemškem mislecju ujava premislek o vesoljnem pesimizmu (*noluntas*) –, pri Michelstaedterju nenehno srečujemo v sintagmah, kot so »volja po življenju« (volontà di vita), »volja« (volontà), še celo »lakota« (fame) itn. Bolečina je inherenten ontološki manko, smrtna bolezen življenja. V ontološkem smislu velja trditev, da »je življenje življenje, kolikor mu življenja primanjkuje.«²²

139

Za razliko od Schopenhauerjevega toka, ki ta manko občuti kot kozmično dejstvo, kot vesoljno »pretakanje bolečine«, se pri Michelstaedterju pomanjkanje vsakokrat spremeni v določen korelat želje, v popredmeteno individualizacijo volje, ki usmerja človekovo delovanje: »Če bi življenje našlo svoj pristan, če bi našlo potešitev, če bi doseglo mir in nespremenljivost, ne bi bilo niti pomanjkanja niti zavesti o absolutni biti. Vse se spreminja v neskončnem, infinitezimalnem valovanju; ni stvari, ki bi se lahko zavedela samega valovanja. 1. Volja pa je v vsakem trenutku volja do danih stvari. Kot ji povsod jemlje obstanek, tako ji čas tudi jemlje prepričanje: stvari ni mogoče imeti, marveč je mogoče edino spreminjati se glede na neko stvar, stopiti v razmerje z njo. Kolikor nekdo ima kako stvar, tudi ta stvar ima njega. 2. Določevanje je prisojanje vrednosti: zavest. Točka »imeti« pravzaprav ne obstaja. Obstaja le – in to je vse – volja imeti kaj določenega, se pravi, obstaja le določeno prisojanje

²¹ C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, n. d., str. 39.

²² Prav tu, str. 40.

vrednosti, določena zavest. Če v sedanjosti vzpostavi *razmerje* s kako stvarjo, ta, ki je razmerje vzpostavil, meni, da to stvar že ima. V resnici pa smo tu pred golo možnostjo: *finita potestas denique cuique.*²³

Razvejena mreža relacij, ki se razpreda na podlagi nenehnega pojavljanja novih predmetov željnosti, razgrne obenem fenomenologijo časovnosti, ki mogoče spominja na Kierkegaardovo, in funkcijo realnega. V skrbi za bodočnost, ki v bistvu pomeni skrb za zadostitev določenih potreb, se življenje razsipa, izgubi svojo zveznost. Skrb se ravna po logiki vmesja, ki ločuje željo ali potrebo od njene neposredne zadostitve: ljudje živijo v pričakovanju, s tem pa pravzaprav iz trenutka v trenutek odlašajo svoj življenjski čas in zgubljajo svoje življenje.²⁴ Bodočnost se kaže kot slepilo, zaradi katerega ljudje pozabljajo na svojo sedanjost, dokler jih ne pogoltne vrtimec trenutkov, ki zahtevajo nove trenutke. Opis bednega stanja spremlja zavest, da čistega izhoda pravzaprav ni: ko bi se življenje zmoglo zaobjeti, biti zares življenje, ne bi bilo več življenje, saj bi zatrlo svojo rast, svoje nastajanje.²⁵ V nekem smislu je življenje »logična napaka: obstaja, kolikor ga ni.«²⁶ Zato prepričanju Michelstaedter pravi tudi *bios abois*. Gre za reinterpretacijo Heraklitovega protislovnega reka. Ta trditev je nagovorila Emanueleja Severina, da je Michelstaedterja označil za Parmenidovega nezvestega učenca: Parmenid razume nastajanje kot iluzijo, pravzaprav kot konstrukt poti mnenja, za Michelstaedterja pa je neprestano nastajanje in sprememba edina resnica. Skozi eleatsko sugestijo si utira pot sredinska antinomija Michelstaedterjeve ontologije: bit ni podlaga eksistence, marveč ostaja nezmanjšljiva drugost, ki je življenje ne more zaobjeti.²⁷

Človek lahko potemtakem samo izreče svojo nebit in prenaša breme svojega nebitvanja. Ta premislek ima pri Michelstaedterju že spet nepričakovano etično poanto in je čisto nasprotje Schopenhauerjevega pesimizma, ki se mu goriški mislec upre s posebno obliko vitalizma. V bistvu se pesimist slednjič sprijazni z negativnostjo življenja, ki jo na teoretskem nivoju še vedno zavrača. Gre za spodletelo titanstvo; človek mora še vedno iskati vrednoto. Če pa človek sprejme svojo ničnost in s tem postane popolni pesimist, ta ničnost postane neko-

²³ C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, n. d., str. 44.

²⁴ A. Ara - C. Magris, *Trieste. Un'identità di frontiera*, Einaudi, Torino 1982, str. 59.

²⁵ C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, n. d., str. 44.

²⁶ C. Michelstaedter, *Opere*, n. d., str. 730.

²⁷ E. Severino, *Carlo Michelstaedter. Discepolo infedele di Parmenide*, v: *Mondo Operaio*, XL, št. 4, 1987, str. 114–115.

ristna. Če je v *Rojstvu tragedije* Nietzsche še vedno cenil pesimizem starih narodov kot izraz mladosti, ki se drzne spopasti s temnostjo življenja, se Michelstaedterjeva mladostna velikodušnost prej izraža v zavesti, da se mora človek, potem ko je spoznal nespravljalivost bitja in nastajanja, stalno darovati ničnosti; v obupani predanosti prepričanju človek presega sebe kot oviro, obenem pa s tem postane pričevalni – četudi že retorično nevtralizirani – izraz resnice o ontološkem rezu med bitjo in nastajanjem. Vitalizem prepričanega človeka pomeni dvoumno *anagke stenai*; nujnost, da živiš – ne zato, da bi stoisko prenašal življenje, marveč zato, da bi se v njem brezkompromisno daroval sebi; obenem pa tudi odgovor neprestani sli po življenju, ki se je oklepajo ljudje, ki pravzaprav ne iščejo izhoda iz svojega bednega stanja. Zaradi tega sodobna eksegeza spodbija utemeljenost trditve futurista Papinija, ki je Michelstaedterjevo tragično življenjsko odločitev označil za »metafizični samomor« in nujno posledico njegove filozofije.²⁸

Človek retorike se po svojem počuti varnega in si sploh ne postavlja posebnih pomislekov. Čeprav bi bilo namreč z logičnega vidika bolj smiselno, da bi se ljudje odločali za nebit, ni težko uvideti, da jih navsezadnje sploh ne moti slepo premetavanje v svetu pomanjkanja. V tem Michelstaedter vidi zvijačnost boga zadovoljstva, *philopsychia*. Že spet smo pri Platonovem pojmu, ki ga na primer zasledimo v Gorgijas 512e, Apologiji 37c in Zakonih 944e in ki ga tudi grški filozof označi negativno: pretirana ljubezen do življenja je povezana s plašnostjo, nizkotnostjo in pomanjkanjem poguma. Užitek je pretkano sredstvo, ki ga *philopsychia* uporablja zato, da bi pri človeku vzbujala varljiv občutek, da je dosegel prepričanje. Gre za retorično *adulatio* (*kolakeia*), ki jo Platon omenja v zvezi z zdravilstvom. Načine, kako užitek izigrava ljudi, je Michelstaedter upodobil z jedko ironijo na različnih risbah in skicah.²⁹ Kakovostna razlika med začetnim pričakovanjem in potešitvijo potrebe kaže na varljivost užitka, ki se pojavi le zato, da bi v sledečem trenutku že izginil.

Celo Platonova Država je po Michelstaedterjevem mnenju primer konstrukcije družbe na podlagi *philopsychie* – brzdanje iracionalnih potreb, njihova postavitev v racionalna in instrumentalna odvisja se dovrši z odstranitvijo umet-

²⁸ G. Papini, *Un suicidio metafisico*, v: *Il resto del Carlino*, 5. 11. 1910. Prim. tudi: S. Benico, *Il suicidio filosofico*, v: *Il piccolo della sera*, 10.8.1913, str. 1–2 in G. Caprin, *Un logico della morte*, "Il Marzocco", 24. 8. 1913, str. 3–4.

²⁹ Grafičnemu delu je posvečen katalog *L'immagine irraggiungibile*, ur. A. Gallarotti, Ed. Della Laguna, Gorica 1992. Prim. tudi študijo D. Bini v tem delu, *L'autenticità del segno*, str. 15–52.

nosti, znanilke resnice prepričanja. Prilizovanja kljub vsemu človek ne občuti kot prevaro, saj je v samem užitku že prisotna zaobljuba, da se bo trenutek sreče tudi ponovil. Na zelo podobno dinamiko opozarja Giacomo Leopardi v Zibaldoneju.³⁰ Namesto z resnično srečo se na tej ravni srečujemo z zadovoljstvom; upanje samo po sebi prinaša neko pritajeno zadovoljstvo in z njim tudi iluzijo življenjske sreče. To je trenutek sprostitev po potešitvi potrebe: volja po biti se tu zgosti v iluzijo o pravi, resnični biti. Pri tem se goriški filozof pomudi pri etimološki sorodnosti grške besede *elpis* in latinske *voluptas*, kar ponuja nastavek fenomenološkega orisa temeljnih čustvenih stanj. Upanje še vedno razkriva prisotnost želje. Človek se poda na krožno pot potreb, da bi ubežal sam sebi. Stvari ga s tem začnejo vpijati vase, dokler ne nastopi življenjska alicenacija in popredmetenje v stvareh. Gre za »brezizhodni krog iluzorične individualnosti, ki povišuje določeno osebo, določen namen, določen razlog. To je *neadekvatno prepričanje*; primerno se zdi samo svetu, ki si ga predstavlja. – Vsakdo ima svoj svet za *sam* svet: vrednost tega sveta je korelat njegove *valence*, njegov *okus* je korelat *vednosti*. Moj svet ni drugo kot moj korelativ: je moj užitek. Filozof zato pravi: ονομαζεται κατ'ηδονην εκαστου (Hera-klit). – Vsakdo *ve*, kolikor *hoče*, vidi, kolikor *živi*: kolikor mu užitek vsakokrat napoveduje in približuje oddaljene stvari. Toliko jih lahko *zaohjame*, kolikor jih *more* zajeti. Isto *sta* moje življenje in svet, ki ga živim.«³¹

Krožnosti *philopsychia* človek ne more preseči z energetično dinamiko afektov, tako kot predlaga Spinoza, saj se v bistvu stalno prepoznava v vračanju istih strukturnih povezav. Gre za zelo naravno prevaro, za samo igro narave: nepotlačljivo prisotnost upanja. Kroženje užitka v obliki pričakovanja potlači prisotnost bolečine kot ontološke podstat bivanja. Volja s tem postane pozitivni korelat dolgočasje: v obeh primerih smo pred dinamiko potrebe in potešitve, ki išče kak predmet, prvič kot prisotnega, drugič pa se sooča z njegovo trenutno odsotnostjo: dolgčas je degeneracija potešenosti.³²

Retorika pa se včasih vsaj za kratek trenutek umakne v ozadje tudi pri njenih najbolj zaverovanih pristaših. Pojav bolečine ali nelagodja na primer pokaže, da je bil domači sestav pomenov le pajčolan, v katerega so odete stvari. Ne-pričakovano se pojavi občutek nedomačnosti, kakršnega je Freud opredelil v podobnih obrisih, tako da je *Das Unheimliche* povezal z rimocijo. Človek se

³⁰ Prim. npr. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, Milano 1988, I, str. 306–307.

³¹ C. Michelstaedter, *La Persuasione e la Rettorica*, n. d., str. 53.

³² Prim. prav tu, str. 60.

naenkrat čuti prepuščenega milosti in nemilosti naključja. To se na primer dogaja v nočnih morah.³³ Bolečina je tu grški *pónos* v etimološkem smislu: prizadetost, trenutek, ko te kaj prizadene. Kmalu po izkustvu bolečine pa retorika nemudoma poskrbi za ponovno vzpostavitev domačega reda pomenov.

Samoohranitev iluzorične individualnosti zahteva od človeka, da se iz strahu, da ne bi izgubil prihodnosti, odpove že sami sedanjosti. Proteična narava iluzorične potrebe po drugem kot odgovor na občutek manka se lahko pojavi tudi v obliki erosa. Eros je odgovor na thanatos, strah pred smrtjo, zato pa je tudi velik zaveznik ljubezni do življenja, *philopsychia*. Na podoben način ga je označil Schopenhauer, ki ga je štel za zvijačo, ki jo narava uporablja kot sredstvo za ohranjanje vrste. Povezavo med užitkom in smrtjo Michelstaedter opisuje s primerom kemijskega spajanja klora in vodika: »Takšna ljubezen ne izhaja iz potešenega življenja, iz prepričanja, marveč iz medsebojne potrebe, ki ne pozna življenja drugih. Njuna svetova sta bila različna, a v nekakšnem sovisju: klorovodikova kislina je pričakala in prejela življenje iz njunega smrtne spajanja. Eno določilo se uveljavi z uveljavljanjem drugega, ker je v drugem videlo lastno uveljavitev. Njuna ljubezen je sovraštvo, njuno življenje pa je smrt.«³⁴ Dvournje smrti je v tem, da se sama pokaže kot življenje, življenje pa se kaže kot smrt. Temu samosvojemu prepletu je Michelstaedter posvetil več pesniških poskusov, med katerimi je najbolj znan t.i. *Canto delle crisalidi*.

143

Podobna dvournja prežemajo tudi možnost prepričanja, *bios abios*. V bistvu gre za upor svetu, ki nasprotuje retorični spravi z življenjem, ki ga narekuje strah pred smrtjo: »*Pros ton bion pantoios gignetai philopsychia peithomenos hostis hormatai aneu peithous*.«³⁵ V zvezi s tem Vattimo ugotavlja, da je pot k prepričanju nujno povezana s popolnim prevzemanjem bolečine, v katero je življenje vrženo.³⁶ Pa vendar tudi človek, ki je shodil na poti k prepričanju, po navadi ni sposoben vztrajati na njej. Kaj kmalu se pojavita občutek samote in utrujenosti. Celotni človek prepričanja, Michelstaedterjev monofizitski Kristus, upa, da bo bolečina noči na Oljčni gori kmalu minila. Iskanje prepričanja ima v sebi tudi drugo, senčno plat: človeka sili v omagovanje in predajo, čim mu za trenutek zmanjka poguma.

³³ Prim. prav tu, str. 58–59.

³⁴ Prav tu, str. 46–47.

³⁵ Prav tu, str. 66.

³⁶ G. Vattimo, *C'è una sola verità: il dolore. Il pensiero dello scrittore goriziano suicida a 23 anni*, v: La Stampa, Torino, 23. 4. 1983.

Podobno kot je Nietzsche uvedel pojem pozitivnega nihilizma, tu Michelstaedter uvaja pojem pozitivnega pesimizma, se pravi brezkompromisnega spopada s svetom v zavesti, da ne moreš ničesar izgubiti, a tudi prepričanje, da skoraj zagotovo ne boš ničesar dosegel. V tem sklopu Michelstaedter omenja »pogum za nemogoče«. ³⁷ Njegovo prizadevanje je naznačeno v skrivnostnem motu *di'energeian es argian*, ki z besedno igro namiguje na nesrečno razmerje z ljubljeno Argio Cassini. ³⁸ Michelstaedterjeva pesniška izpoved je v tem smislu zelo občutljiva za slikanje morskega kraljestva med opustošeno zemljo in nedosegljivim nebom. Gre za dvoumno metaforiko plovbe, še prej pa vodnega elementa kot simbolnega arhetipa. Človek do življenja ne sme biti gledalec, ki ostaja na obali in se sam pri sebi veseli, da se ne bori z valovi tako kot mornar v viharju. Nasprotno, »ladjici sredi viharja se večja ladja zdi varen pristan.« ³⁹ Obenem pa vesoljni mir morja naznačuje paradoksalno odsotnost retoričnega nasilja. Vodna gladina ostaja večno enaka, ničesar se ne spominja in prav tako tudi ničesar ne pričakuje. V pesnitvi *Sinovi morja* nastopajoči figuri Itti in Senia (imena imata simbolni pomen: Ithrus – Kristusov pentagram, Ksenija – tujka) obljubljata po dolgotrajnem boju z razburkanimi valovi tudi neskončno morsko planjavo: *Argia*, ki je na skrivnosten način povezana s smrtjo. Prispodoba morja se vrača tudi v drugih spisih. Michelstaedter na primer omenja Gilliatto iz Morskih delavcev Victorja Hugoja: ta se prepusti smrti, tako da sede na skalo in čaka, da ga morski valovi zasujejo. ⁴⁰ Morje torej pomeni tudi nemoč identitete: morje ostaja večno drugo. Življenjsko izkustvo Enrica Mreuleta, ki se je odselil prek oceana v Patagonijo, bo zato Claudio Magris opisal kot iskanje drugega morja, kakor se glasi naslov že omenjene knjige. Od prostranstev oceana ga bo njegovo iskanje popolnosti zopet privedlo pred živo obličje nič, k samotnemu puščavništvu na skalnatem otoku sredi Jadrana. Prav tako pomenljiva kot prispodoba vodne planjave je tudi metafora nasprotnega elementa, ognja. Trenutek prepričanja Michelstaedter prikazuje (temu ni tuj svetopisemskim pridih – Jn 5, 35) kot čas, v katerem človek iz sebe naredi plamen in izgori v svoji strasti.

Zadnji del *Prepričanja in retorike* je posvečen zgradbi kraljestva retorike. Pisec proučuje način, kako si je človek v iskanju samozavarovanja uredil osnovna sredstva za obvladovanje življenja in zatrl smiselnost slutnje o nujnosti pre-

³⁷ C. Michelstaedter, *La Persuasione e la Rettorica*, n. d., str. 82.

³⁸ Prav tu, str. 89.

³⁹ Prav tu, str. 87.

⁴⁰ Prav tu, str. 128.

pričanja. Michelstaedterjeva družbena kritika je tu zelo ostra in razdiralna, kolikor filozof opredeli delo kot nasilje do narave, lastnino pa kot nasilje do človeka. Iz dela izhaja suženjstvo – prodaja lastne biti za dosego materialne gotovosti –, iz tega pa zajezitev svobode. Čedalje večja specializacija na vseh delovnih področjih povzema parcialno logiko užitka: zaradi zadostitve ene same spretnosti, najsi bo tudi najboljše, trpijo vse druge spretnosti, to pa sproži ošibitev telesa in človeka kot celote. Iz posebnega nasilja, ki ga človek izvaja nad sabo in svetom, pa izhaja nekakšno zadovoljstvo: človek postane tvorec smisla sveta. Ta smisel pa ostaja zgolj neresničen videz, saj sloni na logiki retoričnih nadomestil.

Razvoj filozofske misli jasno povzema osnovno naravnost takšnih substitucij. Michelstaedter je na primer prepričan, da filozofi izrekajo zgolj retorično resnico (se pravi laž), ko trdijo, da spoznanje o življenju dela življenje ljudi srečnejše. Navsezadnje je celo filozofska govorica, tako kot jo je posredovala tradicija, zgolj zbor *kallophismata orphnes*, okras teme, pletivo neresnice:⁴¹ spodleteli poskus, da bi se ljudje med sabo prepričali o resnici življenja in zatrli resnico prepričanja. Kakor smo videli, se disimulacija začenja že zelo zgodaj, pri Platonu in Aristotelesu, ki izgubita smisel za sopripadnost življenja in mišljenja, tako kot jo še izpovedujejo stari filozofi. Retorika se namreč poigrava s skrbjo po zaobjetu vednosti skozi konvencionalno rabo imen (*onomazein*), dokler se ta ne spremeni v gol »sistem poimenovanj«.⁴² V času krize grške filozofske misli, ki je po Michelstaedterjevem delu značilna za zadnje Platonove spise in za Aristotelova dela, se s samosvojim dialektičnim obratom raziskovanje biti bivajočega spremeni v izpraševanje po besedah in načinih jezikovnega izražanja na podlagi skrite predpostavke, da se sama stvar ujema z njenim imenom, da taksonomija govornih načinov in sovisij med besedami natančno ustreza sliki sveta. Michelstaedter Aristotelu še zlasti očita, da z *Retoriko* ni sestavil traktata o kreposti prepričevanja, marveč podal katalog obrazcev prepričevanja, ki ga je izdelal na podlagi splošnih vedenjskih vzorcev

⁴¹ Prav tu, str. 132. Prim. Platon, *Gorgijas*, 492 c.

⁴² Prim. prav tu, str. 98. Tudi znanost je po Michelstaedterju le oblika retorike. Človek namreč meni, da človeku podaja objektivno sliko dejstev. Na tem mestu nastopi razlika med resnico in stvarnostjo. Znanost sicer razume sebe kot progresivno prisvajanje vednosti, pa vendar takšno prisvajanje, ugotavlja Michelstaedter, še vedno pomeni nevednost. Znanost skladišči drobce resnice, nikoli pa ne more doseči niti celote resnice niti celostnega pogleda na resnico. Tudi objektivnost mikroskopov in teleskopov ne more zatreti človeškega očesa, s katerim za začenja proces gledanja. Še vedno obstaja neuničljiv reziduum subjektivitete in življenjskega sveta. Prim. v zvezi s tem str. 127–128.

in uveljavljenih praks, kakor kažejo nadvse pogosto rabljeni izrazi *to poly* in *hos epi*. Za razliko od tega prepričanje ne sprejema klasifikacij in dokončnih, občeveljavnih vrednostnih razporeditev. V nekem smislu smemo trditi, da je njegov psihološki ustreznik ravno ironija. Po Michelstaedterju je namreč le-ta konstruktivna faza Sokratove filozofije, ker razgrne lažnost retorike prepričevanja, medtem ko majevtika ostaja nemetodična, saj je subjektivni odgovor na boleče izkustvo ironije. Ironija prav tako vselej ostaja na poti in nikjer ne najde svojega sidrišča. V zvezi s tem Michelstaedter poudarja, da Platonovo izdajstvo najbolj izstopa v Fedru, ko se Sokratova pot – se pravi pot večnega iskanja – zdi navidezno dovršena. Ironija se polasti tudi možnosti posredovanja prepričanja oziroma njegove spodletelosti: »Alle haben recht – niemand ist gerecht.« Ne samo: »Si duo idem faciunt non est idem.«⁴³

146

Drugost v identiteti simbolno ponazarja neodpravljljive amfibolije Michelstaedterjeve misli. Tragika Michelstaedterjeve filozofije je v tem, da bit ostaja venomer drugo – ne zato, da bi se s tem darovala prebivanju in pustila biti, marveč zato, da bi v človeku sprožila plamen, dvoumno apoteozo njegove samolastne moči. Eksistencialna izkušnja zavračanja slehernega filozofskega sistema in družbenega vzorca obenem sproži vrsto nerešenih in nerešljivih filozofskih antinomij. Michelstaedterjeva filozofija življenja bržkone ohranja nekakšno zagonetno razmerje s smrtjo, ki je, prav tako kot prepričanje, tesno povezana s tišino smisla kot čistim bistvom vsakega smiselnega življenja.

Pa vendar, kakor ugotavlja *Dialog o zdravju*,⁴⁴ ki razgrinja tudi drugačne vidike Michelstaedterjeve misli, predvsem njegovo etiko vzgoje, življenje kljub vsemu ostaja plemenit boj za obvarovanje biti pred omamno skušnjo dokončne pridobitve njenega iluzoričnega smisla. *Kalon esti diaporein*: retorični sklep pravzaprav šele predaja besedo bralcu in ga vabi, naj sam poišče svojo pot.

⁴³ Prim. C. Michelstaedter, *La Persuasione e la Rettorica*, n. d., str. 104.

⁴⁴ C. Michelstaedter, *Il Dialogo della salute* (1910), ur. S. Campailla, Adelphi, Milano 1988.

LITERATURA:

Aischilos, *Agamemnon*.

Ara, A. – Magris, C., *Trieste. Un'identità di frontiera*, Einaudi, Torino 1982.

Asor Rosa, A., *La persuasione e la retorica di Carlo Michelstaedter*, v: *Letteratura italiana IV. Il Novecento. L'età della crisi*, Einaudi, Torino 1995, str. 265–332.

Benco, S., *Il suicidio filosofico*, v: *Il piccolo della sera*, 10. 8. 1913, str. 1–2.

Benvenuto, A., *Scrittori giuliani. Michelstaedter, Slataper e Stuparich*, Azzate 1992.

Bini, D., *L'autenticità del segno*, v: Michelstaedter, C., *L'immagine irraggiungibile*, ur. A. Gallarotti, Ed. Della Laguna, Gorica 1992.

Cacciari, M., *Interpretazione di Michelstaedter*, v: *Rivista di estetica*, 26 (1986), št. 22, str. 21–39.

Campailla, S., *Introduzione*, v: C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, ur. S. Campailla, Milano, Adelphi, 1982, str. 11–32.

Campailla, S., *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, Patron, Bologna 1973.

Caprin, G., *Un logico della morte*, "Il Marzocco", 24. 8. 1913, str. 3–4.

Leopardi, G., *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, Milano 1988.

Magris, C., *Un altro mare*, Garzanti, Milano 1991.

Michelstaedter, C., *Il Dialogo della salute*, ur. S. Campailla, Adelphi, Milano 1988.

Michelstaedter, C., *La Persuasione e la Retorica*, ur. S. Campailla, Adelphi, Milano 1982.

Michelstaedter, C., *L'immagine irraggiungibile*, ur. A. Gallarotti, Ed. Della Laguna, Gorica 1992.

Michelstaedter, C., *Opere*, ur. G. Chiavacci, Sansoni, Firenze 1958.

Papini, G., *Un suicidio metafisico*, v: *Il resto del Carlino*, 5. 11. 1910.

Perniola, M., *La conquista del presente*, »Mondo Operaio«, XL (apr. 1987), str. 108–109.

Ranke, J., *Das Denken Carlo Michelstaedters. Ein Beitrag zur italienischen Existenzphilosophie*, »Zeitschrift für philosophische Forschung«, XV, 1961, str. 101–123.

Severino, E., *Carlo Michelstaedter. Discepolo infedele di Parmenide*, v: *Mondo Operaio*, XL, št. 4, 1987, str. 114–115.

Vattimo, G., *C'è una sola verità: il dolore. Il pensiero dello scrittore goriziano suicida a 23 anni*, v *La Stampa*, Torino, 23.4.1983.