



Utopía y Praxis Latinoamericana
ISSN: 1315-5216
ISSN: 2477-9555
edicionrevista@serbi.luz.edu.ve
Universidad del Zulia
Venezuela

Il potere della retorica e la via della persuasione. La critica esistenzialista di Carlo Michelstaedter alla società borghese attraverso il ritorno ai Greci

Auteri, Giuseppe

Il potere della retorica e la via della persuasione. La critica esistenzialista di Carlo Michelstaedter alla società borghese attraverso il ritorno ai Greci

Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 23, no. 80, 2018

Universidad del Zulia, Venezuela

Available in: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27956739015>

Il potere della retorica e la via della persuasione. La critica esistenzialista di Carlo Michelstaedter alla società borghese attraverso il ritorno ai Greci

The Power of Rhetoric and the Way of Persuasion. The Existentialist Critique of Carlo Michelstaedter to Bourgeois Society Through the Return to the Greeks

Giuseppe Auteri
Italia

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27956739015>

Received: 29/10/2017

Accepted: 03/12/2017

SOMMARIO:

Nell' Europa di inizio Novecento si delinea il problema dell'individuo impegnato a salvaguardare il proprio essere dai meccanismi di una realtà che si industrializza sempre più sotto la guida del ceto borghese. Le condizioni della società diventano oltremodo complesse: rapporti difficili, sapere frammentario, incomunicabilità. Di fronte all'impoverimento dei valori, svalutati e mercificati il singolo è costretto a rinunciare allo sguardo onnicomprensivo sulla totalità dei fenomeni storici, sociali e politici. Contro lo sbaraglio intellettuale Michelstaedter, analizzando l'impatto tragico della retorica del potere sulla società e sull'individuo, propone il ritorno ai Greci, ai modelli antichi assunti come fonti esemplari per confutare le false idee dominanti nella cultura contemporanea. L'inattualità del suo pensiero esprime una decisa sostanza morale che alla luce della persuasione socratica smaschera l'inganno della retorica fatale per la dignità della vita umana.

PAROLE: Michelstaedter, retorica, persuasione, Greci.

ABSTRACT:

In Europe of the beginning of the twentieth century outlines the problem of the individual committed to safeguard his being from the mechanisms of a reality that is increasingly industrialized under the guidance of the bourgeois class emerges. The conditions of society become extremely complex: difficult relationships, fragmentary knowledge, incommunicability. Faced with the impoverishment of values devalued and mercificed, the individual is forced to forsake the all-encompassing look on the whole of historical, social and political phenomena. Against intellectual defeat Michelstaedter, analyzing the tragic impact of power rhetoric on society and the individual, proposes a return to the Greeks, to ancient models assumed as exemplary sources to refute the false ideas dominant in contemporary culture. The outdatness of his thought expresses a decisive moral substance that in the light of socratic persuasion reveals the deception of rhetoric fatal for the dignity of human life.

KEYWORDS: Michelstaedter, rhetoric, persuasion, Greeks.

Gli anni della scelta esistenziale di Michelstaedter (1982) ¹ coincidono con un periodo di grande fermento culturale che promuove e sostiene il recupero della soggettività perduta, un periodo in cui gli intellettuali si concentrano sulle possibilità del singolo che si ritrova ad essere suo malgrado il mero prodotto del calcolo sociale dell'età moderna. Una scelta di rilevanza morale che auspica il ritorno ai valori dei Greci, partendo proprio dalla dimensione del "tragico" nel quale si manifestano le contraddizioni di ogni momento storico riferibili anche alla modernità e riassumibili nel conflitto tra realtà contingente e sovrasensibile, tra il divenire e l'immutabile. Da qui accanto anche all'ammirazione per l'eroe tolstoiano paladino della civilizzazione, s'impone nel giovane pensatore l'interesse di derivazione nietzscheana per la figura dionisiaca, fondamento essenziale della ritualità tragica. Ma il fenomeno che cattura maggiormente l'attenzione speculativa di Michelstaedter, osservatore attento del proprio tempo, è la gigantesca lotta per l'uomo, una lotta dell'anima contro la macchina. L'uomo non vive, è già vissuto, non è più libero, non riesce ormai ad assumere decisioni. L'esito della tenzone mostra un uomo privo dell'anima e una natura che si scopre a sua volta privata dell'uomo stesso. Infatti annotando che "tutti i progressi della civiltà sono regressi dell'individuo" (*Ibid.*, p. 156),

Michelstaedter ribatte al trionfalismo positivista, sottolineando come la società borghese nel suo complesso assuma via via i contorni di una “*koinonia kakon*, una comunella dei malvagi” (*Ibid.*, p.124), dove gli uomini mal sopportando la mancanza di un fondamento ontologico chiedono almeno di *essere per qualcuno*, consegnando così la propria esistenza all’alienazione. Di conseguenza nel contratto sociale affidano ogni potere all’organizzazione statale, ricevendone in cambio una faticosa promessa di felicità e sicurezza. Poiché quest’ultima si fonda però sulla violenza, altro non avviene se non l’istituzionalizzazione delle divisioni e delle sopraffazioni nei rapporti tra uomo e natura, tra uomo e uomo. Siamo chiaramente distanti dalle dinamiche della *Fenomenologia* hegeliana, infatti il tutto rimane per Michelstaedter un nodo che non si riesce a sciogliere, un equilibrio tra poteri che perpetua la propria esistenza. Anzi egli trova nella dottrina hegeliana dello Stato etico una copertura ideologico-teoretica alla società borghese, così come una copertura ideologico-giuridica la garantisce il Codice austriaco delle leggi che egli in pieno irredentismo critica anche come “uomo di terra di confine”². Qualsiasi organizzazione, qualsivoglia assetto societario, qualunque aspetto vitale vengono fagocitati dalla retorica del potere, “l’uomo sociale è sotto tutela” (*Ibid.*, 160). e l’unica via che ha per riscattarsi non è una via politica ma quella filosofica della persuasione, descritta come l’aurora di un giorno nuovo per l’umanità³. Nella filosofia e nella cultura egli vede la possibilità di spiegare e comprendere la realtà per poterla modificare⁴. Da qui la critica che Michelstaedter muove a ogni filosofia che crede di potersi fondare ottimisticamente su premesse insufficienti, magari supportata da visioni dogmatiche della realtà. Una critica che si rivela di una gravidanza tale da scardinare qualsiasi illusione di richiesta cosciente di un assoluto, avviato sempre più a coincidere con il sapere e la conoscenza dell’*ousia* delle cose. Una conoscenza che, snaturato l’assunto socratico del *conosci te stesso*, affiancandolo all’essenza, vuole concedere a questo ricercarsi una impossibile consistenza che non sfugge alla radicale negazione dell’essere, cosa a cui Michelstaedter giunge proprio attraverso la negazione della sostanzialità della coscienza. Negare l’essere è affermare che l’esistente non è, esaltando una dimensione tragica che sconfinata nel mondo dell’illusione, per cui la morale, la scienza, la storia, la politica o il progresso divengono risultati di quell’arte adulatoria del persuadere che è la retorica. Scatta così l’inganno che adessa l’uomo facendolo padrone di un essere che non possiede, di una vita che in definitiva è il costituirsi ciclico delle manchevolezze umane, raccolte in un compendio di atti solidali predisposti a celare seppur malamente il dominio sociale della retorica. Ramificata nei gangli del sapere umano, quest’ultima, ha tessuto una rete di speranze che ricondotte alla finitezza dell’esistenza ci insegnano la cifra della nullificazione dell’esistere. La coscienza del nulla è quindi la nullità degli ideali assoluti, è lo smascheramento di categorie come spazio e tempo votate all’inutilità del loro inseguirsi sulle sabbie mobili dell’esercizio retorico. Nella critica alla società borghese Michelstaedter accoglie la censura che Platone opera nel *Gorgia* rispetto al fare della retorica stessa una contraffazione dell’arte politica, una pura attività di mistificazione alla quale si unisce l’accusa di immoralità, per la mancanza totale di garanzie di un corretto uso della parola ai fini della persuasione.

Aristotele aveva invece contrapposto la retorica alla dialettica e l’aveva passata al vaglio dei *Topici*, ravvisandola come l’*antistrophos* della dialettica (Aristotele: *Retorica*, 1354 a I), precisando che quest’ultima ha come oggetto gli argomenti utilizzati nella disputa con un interlocutore, mentre la retorica concerne la *techne* dell’oratore (Aristotele: *Retorica*, 1357 a I. – 3), dispiegata per arringare una folla sprovvista di sapere a colpi di ragionamenti volutamente elaborati⁵. La retorica moderna riguarda comunque i discorsi rivolti a qualsiasi soggetto, folla o individuo, ma ancor più prende in esame gli argomenti che si rivolgono alla sfera delle connessioni più profonde come i discorsi rivolti alla propria *anima*, alla propria *psyche*⁶. L’oggetto del suo studio è il discorso non dimostrativo, l’analisi dei ragionamenti che non si limitano a inferenze formalmente corrette, è la teoria dell’argomentazione concepita come retorica che coinvolge tutti gli ambiti di un discorso volto a persuadere. Subordinando la logica filosofica alla retorica dei moderni si entra nel vivo della contrapposizione filosofia-retorica che origina dal poema parmenideo. La tradizione della metafisica occidentale, da Parmenide a Kant, ha sempre contrapposto la ricerca della verità, scopo dichiarato della filosofia, alle tecniche dei retori e dei sofisti che ammettevano opinioni disparate e ingannevoli. Ma

se Parmenide preferisce il cammino della verità a quello dell'apparenza, Platone contrappone il sapere all'opinione comune. E proprio al *Fedro* di Platone Michelstaedter dedica tra l'altro l'*Appendice V* della sua tesi di laurea nonché sua unica dirompente opera, sottolineando il potere del linguaggio⁷. Il motivo di fondo dell'intero dialogo è funzionale alla grande potenza della parola: come bisogna parlare? Qual è la migliore arte oratoria? A metà del dialogo il secondo grande discorso di Socrate⁸ apre una prospettiva sull'essere vero, ideale. Tramite l'eros si arriva alla conoscenza della verità. In relazione a ciò, Socrate indica la conoscenza filosofica dell'essere come presupposto necessario alla migliore arte oratoria. Platone fonda dunque la retorica nella dialettica filosofica. Il miglior oratore è il filosofo che possiede, grazie all'*erotica* e alla dialettica, un sapere superiore rispetto all'ordine dell'essere e dell'anima dell'uomo. Socrate, il persuaso, spiega attraverso una leggenda egiziana (Platone: *Fedro*, 274c, 275b), come la scrittura non può comunicare il sapere, ma solo servire alla memoria del sapiente. Il filosofo non rivela dunque nello scritto i fondamenti ispirati alla teoria dei principi, ma li tiene per sé, non suscitando quindi l'illusione della compiutezza e rinviando il pensiero al cuore del fondamento di tutte le cose. Platone con il *Fedro* si dimostra poeta e oratore, si assume i compiti della poetica e della retorica non proponendosi di istruire attraverso i suoi scritti, ma bensì di persuadere gli uomini del *giusto*, del *bello*, del *bene*.

Per avere certezza che le tesi dei filosofi non rappresentino opinioni incerte, ma verità inoppugnabili, bisogna che esse godano di un fondamento solido e indiscutibile, di un'intuizione capace di garantire la verità di ciò che è percepito come evidente. Tutto ciò è però affidato ambigualmente alla potenza della parola dalla quale dipendono i destini degli uomini. Una grave responsabilità che Michelstaedter sottopone a una critica stringente sostenendo che il binomio parola-retorica si rivela devastante dal momento che ostacola la persuasione e tradisce le aspirazioni umane, accostando così il proprio pensiero al tema della retorica gorgiana, a quell'espressione di fede nella carica persuasiva del *logos* che permette l'elaborazione del concetto di cultura come *paideia*, nonché allo studio della filosofia e della natura umana come espressioni vitali per la *polis*. La teoria gorgiana del *logos* tende a dimostrare che l'alterità della parola esiste così come ne esiste l'assoluta identità. Nell'*Encomio di Elena* (Gorgia: V.13), questa alterità è dimostrata in un contesto volto a ingannare e convincere, che però subisce un effetto contrario proprio perché l'alterità della parola riesce ad assimilare a sé gli ascoltatori, vincendone l'indifferenza, ma ingannandone l'opinione traducendo la funzione uditiva in quella immaginativa di un *pragma*, oggetto di una nuova opinione, inservibile ai fini della conoscenza reale e del tutto ingannevole, dato che non riesce a cogliere la natura dei fatti rimanendo dissimile dalla realtà. Michelstaedter trova nel nichilismo metafisico di Gorgia, sostenuto da una parola che finge valori che tali non sono, il principio fondante di una concezione della realtà e di un modo retorico di vivere. La persuasione gorgiana rovescia così la sua forza negativa contro la disperata volontà di resistenza dell'individuo. Una volontà che attraverso la persuasione michelstaedteriana diventa, come vedremo, azione necessaria.

Nella trattazione della retorica di Gorgia, Michelstaedter trova un necessario collegamento con la retorica aristotelica, seppure agli antipodi della sofistica. Il trattato gorgiano sancisce il carattere eristico e nominalistico del metodo eleatico, contestando implicitamente ad esso la capacità di costruire un sapere metafisico coerente, ponendo così problemi complessi di ordine logico e gnoseologico alla cui soluzione lavoreranno Platone e soprattutto Aristotele. Nella *Retorica* si sostiene che l'oratore ha a che fare in prima istanza con i fatti, *ta pragmata* e che proprio sui fatti si fonda la dimostrazione di qualsiasi tesi. Tutto ciò che esula dal fatto sembra essere ininfluenza, ma in realtà incide sulla *mochthēria* dell'ascoltatore, quella perversa inclinazione a lasciarsi attrarre dalle parole del persuasore che abilmente fa leva sui sentimenti di pietà, dolore e collera. Ecco che Platone rifiutando una tale posizione, pur di salvare la retorica, pone la verità alla base delle sue regole (Platone: *Fedro*. 266d e ss). Aristotele, invece, approfondendo proprio la questione della verità che evidentemente non può sempre essere nota, introduce il concetto di *eikos* (Aristotele: *Retorica*. 1537a 34, 1403a 1, 1402b 16), il verosimile, ridimensionando la posizione di Gorgia nel rapporto tra cose verosimili (*ta eikota*) e cose vere (*ta alethe*) (Platone: *Fedro*. 267a). La Retorica sembra comunque voler studiare la funzione della parola, mezzo semplice e suggestivo della *mimesis* attraverso la

quale si esplica la potenza dimostrativa del nome, e sulle cui caratteristiche Aristotele torna più volte. Per Michelstaedter in definitiva Aristotele concepisce la retorica come dimostrazione della necessità di una data cosa attraverso l'enunciazione di altri casi, evidenziando nel percorso dimostrativo due momenti: l'uno che conduce dall'esempio⁹ al principio, l'altro che dà validità al principio stesso. E' qui che Michelstaedter concentra la sua critica: se posso riferire una cosa al suo principio formale, potrò dire, a seconda se il rapporto con il principio stesso è di identità o contraddizione, che quella data cosa è o non è, ma va da se che in qualche modo già la conosco, l'ho colta nella sua individualità e così non potrei conoscere altra cosa se non accostandola e contemplandola. Tutto ciò diviene un mezzo retorico che non ha come criterio e come fine la conoscenza, ma la contingenza di chi ascolta, rivelandosi del tutto inutile ai fini della *sophia*. Quella che Michelstaedter ritiene l'eresia filosofica aristotelica non è altro che l'ancoraggio della conoscenza del singolo a un processo d'inserimento dell'universale che scaturisce dalla necessità della conferma ontologica della contingenza dell'universale e del *qui e ora* nel particolare. Ma il contingente non è altro che ciò che è come non essere, di conseguenza cancella l'illusoria istanza umana di essere assolutamente o non essere affatto, sostenuta da un piano di realtà che altro non è se non una operazione intellettualistica a sostegno di una oggettivazione reale in cui ciò che è relativo diventa *ente*, quindi ciò che è in sé. E' lo stesso domandarsi dell'uomo che è privo persino di ogni contingenza empiricamente attestata, dunque pura negazione, che attraverso la lezione di Parmenide, Michelstaedter accoglie categoricamente configurando la possibilità che se tutto è io posso realizzare il tutto, se niente è io non sono. Questa è anche in sintesi l'arroganza dell'uomo che domanda, che riesce a fare a meno della conoscenza perché il suo obiettivo è solo essere. Qui il cerchio si chiude, la cultura umana costruisce un conoscere che presenta a "parole" la vita. In preda all'effimero perdersi e persuadersi in mille illusioni socialmente finalizzate, scatta il chiavistello della retorica che ci chiude a doppia mandata, fuori da ogni possibilità. Il destino assoluto del singolo appare irrimediabilmente segnato. Se le radicali negazioni di Nietzsche portano l'*oltreuomo* a "volersi", annientando ogni cosa sul piano del finito, cioè attuando un piano di nullificazione che è però condizione del ritrovamento del tutto nell'unità proclamata dell'individuo, Michelstaedter per il suo uomo della persuasione ha constatato l'impossibilità di dominare quel nulla. Egli arriva anche a disconoscere i valori che gli uomini riescono ad esprimere attraverso la società, disconoscendo implicitamente in quel contesto l'individuo come elemento positivo. In questo atteggiamento è chiara la critica rivolta alla società come espressione dei valori storici e politici che attraverso il sociale si realizzano. Lo strumento politico si rivela così illegittimo, tanto quanto il sovrapporsi della società alla vita del singolo, ed è altresì votato a delle finalità illusorie. La politica per Michelstaedter, infatti, è l'esplicitarsi della *philopsychia*, quell'"amore vile per la vita" con il quale il politico cerca di millantare la conquista del contingente che come uomo gli sfugge, ma nel caso in cui arrivasse a possederlo confermerebbe l'insufficienza della vita politica poiché condurrebbe spedita al totalitarismo, a quel buio della tirannide di cui riferisce Platone. L'uomo persuaso che Michelstaedter identifica con Socrate, deve fare i conti con il dramma della storia coincidente con la tragedia socratica che ci mostra uno scontro devastante tra principi. Il singolo o la coscienza comune che si erge come principio assoluto, si trova opposto alla *polis* o alla tradizione civile e contestualmente alla ricerca attraverso la dialettica di quella necessaria unità tra storia e vita. Nulla vi è di più attuale per Michelstaedter, in un contesto moderno che rende impossibile quella prassi del *dialeghesthai* anche tra le classi sociali, che per potersi attuare necessita dell'unità della coscienza comune e del reciproco riconoscimento degli individui. Come nella vicenda socratica accade con l'ingiusta condanna, così si delinea modernamente il quadro preparatorio alle ingiustizie sociali che rendono arduo ogni tentativo di persuasione.

La sensazione che viene fuori dalle riflessioni michelstaedteriane è che tutto ciò che accade è già accaduto. Prima ancora di Nietzsche, Aristotele nella *Metafisica* dimostra che senza una causa in atto non è possibile spiegare il movimento, e conclude che *Caos e Notte* non ci furono per un tempo indefinito, ma che sempre ci sono state e ci saranno *tauta aei*, le stesse cose (Aristotele: *Metafisica*. L 107 1b 12, 1072a 18). L'orizzonte immutabile del tempo perpetua l'attimo del persuadersi, così come l'eterno cattura in quello stesso istante il

movimento e lo nega. Il presente allora si rivela come mancata promessa di un qualche futuro. E' proprio in quell'attimo di persuasione che per Michelstaedter si consuma la tragedia umana: credere di possedere la vita, mentre "l'uomo impotente a curar la sua vita soffre ad ogni attimo il dolore della morte" (Michelstaedter: 1982, pp. 26-28). Così come in Dostoevskij: "Vi siete messo a credere nell'eternità della vita futura? – gli chiede sprezzante Stravogin. E Kirillov: no, non nell'eternità della vita futura, ma di questa vita. Ci sono dei momenti, voi arrivate a certi momenti in cui il tempo tutt'a un tratto si ferma e diventa eternità. Nell'Apocalisse un angelo giura che non ci sarà più tempo" (Dostoevskij: 1976, pp. 220-221). Il demone religioso che assale Kirillov è lo stesso demone dell'uomo persuaso che vive un tempo senza scansione, dove la volontà è annullata da una infelicità, questa sì eterna, pronta a sconfinare nel dolore che si propone come comune denominatore dell'umanità.

L'attimo della persuasione è dunque segnato dall'esperienza del dolore e paradossalmente si dibatte tra l'angoscia di esistere e la coscienza di non essere. L'uomo nel tentativo di persuadersi risolvendo questo paradosso, si mostra allo specchio della vita con le facce sconcertanti dei suoi sentimenti più profondi: il rimorso che prelude all'irreversibilità del tempo rendendoci una sensazione d'impotenza davanti al futuro, la malinconia che svela l'illusione dell'infinità, la paura dell'incognita delle reali possibilità, la gioia troppo forte che svuota in un attimo "la ragione di vivere" (Michelstaedter: 1982, p. 31), l'ira che si nutre della nostra vita consumandola.

L'impronta schopenhaueriana è indelebile. Volere significa mancanza, dolore per la privazione di qualcosa che si desidera. Il principale obiettivo del volere è conservare l'esistenza, annullandosi in uno sforzo così immane. La via alla persuasione è dunque lastricata di un pessimismo che Michelstaedter delinea in maniera chiara: l'essere in ogni momento si compie, ritrovandosi nell'eternità di un continuo presente che comprende tutto ciò che deve essere. La persuasione si staglia lungo uno sfumato orizzonte che egli ambiguamente definisce pace, che circonda la totalità del relativo divenendo istante di gioia per la pienezza di vita raggiunta. Ma solo istante, attimo che precede la destinazione dell'individuo condannato a perdere la soggettività. Difficilmente l'uomo potrà persuadersi della morte, che implica l'abbandono del suo microcosmo di ricordi, affetti e ruoli particolari che costituiscono l'esistenza in quanto tale. La paura della morte è dunque legata all'abbandono dell'individualità, costruita sulla base di una logica conseguenza teoretica della dottrina del *Wille*, ma ad uso e consumo dei filosofi. Per l'uomo comune persuadersi che l'immortalità del *Wille* conti qualcosa per se stesso appare abbastanza arduo. Ma ancor più è arduo comprendere come l'uomo si ritrovi all'improvviso a passare dal divenire al consistere, in un vuoto che lascia trapelare l'insufficienza dialettica tra i due piani della persuasione e della retorica, mentre sul piano della costruzione filosofica l'intuizione della persuasione ha necessità di distinguersi e al contempo di legarsi come concetto a quello della vita come retorica, pena una sovrapposizione filosoficamente infondata. E' lo stesso Michelstaedter a negare ogni continuità dialettica tra i due piani di vita. Ovviamente non si tratta di una negazione fine a se stessa, ma è il rifiuto di una dialettica che conferisca la modalità delle cose attraverso la modalità del discorso e che trasformi il vero problema in una questione elegantemente esposta. Non manca a proposito il riferimento ad Aristotele compartecipe a "tutto il vario e continuo vociare dei cercatori della verità, in cui la sua stessa voce era frammista, nelle accademie, nei ritrovi, nei ginnasi, nelle lezioni parlate o scritte, dappertutto dove lo spirito greco si assottiglia disputando e teorizzando" (Michelstaedter: 1982, p. 289). Nel mirino c'è una dialettica di cui si rischia di smarrire il senso concettuale nel mare del sapere, e le cui caratteristiche rappresentano, all'origine del sistema filosofico, il momento topico della negazione. Parliamo di quel *non ancora* che è fondamento reale del sistema e punto di convergenza di filosofia e storia, che viene a sua volta negato nella costruzione e nell'universalità del discorso del filosofo. Il punto controverso rimane però il rapporto tra alterità della situazione e dialettica. L'alterità di fatto ripete e riflette l'estraneazione originaria dell'uomo rispetto al mondo e quella ultima del filosofo in relazione alla violenza delle cose (*Bia*). Il criterio che sovrintende alle cose stesse rimane comunque ignorato, cosicché il dialettico si asterrà dal porre in discussione i principi primi che non può dimostrare, sancendo l'incapacità della propria scienza a produrre la

pistis necessaria a persuadere. Tuttavia rimane, oltre la soluzione negativa, il fatto che il dialettico si pone come autore dell'atto persuasivo, poiché proprio nel momento in cui oppone il suo atto di volontario rifiuto realizza quel passaggio dalla mera realtà alla vita autentica in cui s'innesci un vero processo dialettico. L'opposizione di Michelstaedter mette in evidenza non l'insufficienza di tutta la dialettica, ma di quella dialettica che vuole ribaltare la concezione eleatica alla quale egli saldamente si ispira. Di contro quindi a Platone, che constatò l'impossibilità dei contrari a dar ragione del loro stesso rapporto e giunse al concetto di *koinonia* che trasformò il contrario in diverso consentendogli di positivizzare il finito, egli oppone l'irriducibilità parmenidea del correlativo. E' questo in definitiva il segno autentico della persuasione che si traduce nell'incomunicabilità dei logoi, proprio come insegna Socrate uomo della persuasione per antonomasia. Una incomunicabilità che inerisce alla successione delle negazioni che reggono intimamente il percorso dialettico e che priva l'atto della persuasione della volontà di assentire a ciò che persuade. Così nel *Critone* la perorazione affinché Socrate lasci il carcere non si dimostra persuasiva e con lo stesso moto di intransigenza Michelstaedter si predispone ad affrontare l'attimo di persuasione che lo allontana dalla vita, incarnando le fattezze del pensiero che si apre al nulla come compimento unico e definitivo. Ma l'esperienza socratica traspare in Michelstaedter anche come modello di denuncia spietata sull'insignificanza della cultura della corporeità, nonché della città degli uomini fondata su un assetto che egli stesso modernamente definisce borghese e capitalistico che li aliena. Tutto ciò con alle spalle la certezza che l'uomo viva una non vita a cui è preferibile la morte. Socrate in definitiva incarna hegelianamente la tragedia della storia, quando cioè un principio assoluto come quello del singolo, della coscienza comune, dei valori, si trova dinanzi l'oggettivamente assoluto della tradizione civile, della costituzione della *polis*. La soluzione del confronto individuata nella ricerca dialettica, il suo storico modificarsi, si porta inevitabilmente dietro il rifiuto e la distruzione della situazione stessa condotta a una tragica collisione. Platone non spiegò mai la contraddizione dell'evento drammatico, ma la eliminò idealizzando Socrate come l'uomo dell'oracolo, come colui che trascende ogni situazione. Michelstaedter invece si riconduce a Socrate proprio perché l'esperienza, lungi dall'essere astrattezza, assume valore nella sua concretezza ed è riconosciuta nella varietà dei suoi rapporti, avendo come limite unitario proprio il concetto. Nel metodo socratico Michelstaedter ritrova la fondamentale funzione protreptica, rivolta alla formazione della coscienza e della responsabilità dell'individuo. Un metodo che comporta una dialettica senza soluzione, un concetto mai raggiunto che nel suo essere – salvato dall'incertezza dell'opinione comune – si pone come limite della ricerca e quindi non è astrattamente definito in senso logico né realizzato metafisicamente come idea o come essenza sostanziale. Questo estremo relativismo che caratterizza la filosofia di Michelstaedter gli preclude però la possibilità di soddisfare l'esigenza di assoluto che si fa sempre più pressante, esasperando il contrasto logico con il reale. Nel campo delle possibilità non rimane che la persuasione, pronta a negare la totalità del mondo e qualsiasi affermazione di valori. Inevitabilmente ciò che avviene è una contrapposizione di natura logica che rende impossibile una visione della vita che non si contrapponga al relativo, anzi in virtù dell'esigenza di assoluto lo recuperi in una integrazione dialettica e ontologica. Il dramma dell'uomo moderno che pretende il possesso *ora* della propria vita si compie inevitabilmente.

La società che Michelstaedter vive e osserva limita, minaccia, illude mediante la retorica e persuade persino, ma attraverso il codice penale (*Ibid.*, p. 105). Trasforma la vita in un'esistenza disumanizzante e alienante e di certo non è il socialismo, che instaura solo una società riformata, a imporre il cambiamento radicale che egli auspica. La giustizia sociale e l'equa distribuzione della ricchezza da sole non bastano, ciò che bisogna realizzare *in primis* è il valore umano. L'uomo sociale rinuncia infatti alla legge morale che abita la coscienza per obbedire alla legge societaria contenuta nei codici e rifiuta la categoria platonica del bene supremo per dare solo valore all'utile. La rivoluzione per Michelstaedter non si ferma alla lotta di classe, ma deve, per avere un futuro, giungere al rinnovamento dell'uomo, quell'uomo persuaso che percorre la strada dell'autenticità attribuendo valore non al posto che occupa nella scala sociale, ma all'azione che intraprende nell'interesse comune. Nell'accesa condanna michelstaedteriana della retorica e nell'affermazione convinta della persuasione come ancora di salvezza, troviamo l'impeto di un'etica nuova che rifiuta qualsiasi patto con

il mondo negandolo nella sua totalità. La rivolta che egli sostiene è quindi contro un quotidiano fondato sul quieto vivere, contro un prevaricante e illusorio benessere materiale, per il rifiuto di una vita recintata negli schemi predefiniti della sicurezza statale che condiziona *orwellianamente* ogni esistenza. La realizzazione di una vita persuasa non può allora avere una mera fondazione teorica, ma va pienamente vissuta. L'essenza principale della persuasione è la libertà, poiché solo l'uomo libero dal bisogno è veramente libero da ogni contingenza. Il persuaso non subisce ricatti morali o materiali, sceglie la propria vita o cosa farne sorretto dalla singolarità dell'espressione libera del proprio pensiero. Ecco il punto essenziale che può diventare esiziale: la forza della dottrina michelstaedteriana è soprattutto nell'esigenza e nella capacità che ha il pensiero di tradursi in azione, se ciò non si riesce ad attuare esso stesso diventa retorica, arma letale di ogni potere che uccide la soggettività e con essa la libertà¹⁰.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Michelstaedter, C. (1982). *La persuasione e la retorica*. Adelphi, Milano.
- Ranke, J. (1961). Das Denken Carlo Michelstaedters. Ein Beitrage zur italianischen Esistenzphilosophie, *Zeitschrift für philosophische Forschung*: 1.

NOTA

1 Carlo Michelstaedter muore suicida poco più che ventenne (Gorizia 1887-1910), ma attraverso la propria breve esperienza esistenziale e culturale diventa significativa testimonianza della crisi che investì una intera generazione, in un'epoca in cui assieme ai contemporanei Hofmanstahl, Trakl, Schnitzler, Kafka, Slataper, Svevo, Proust, Mallarmè, cercava di dare risposta ai sempre più pressanti interrogativi esistenziali. A buon diritto il suo geniale pensiero permette di inserire le problematiche della Persuasione nell'ambito dei grandi temi della modernità: ambivalenza dei valori, scissione tra soggetto e oggetto, ricerca del vero, perdita dell'identità. Non a caso J. Ranke scrive che "tenuto conto dell'intensità e originalità del suo pensiero, [Carlo Michelstaedter] può essere annoverato tra le figure più notevoli della filosofia italiana della prima metà del XX secolo" (Ranke: 1961, pp. 101-123).

2 Oltre l'origine ebraica e la chiara opzione italiana nella realtà controversa delle "terre irredente", è la Vienna di fine Ottocento inizi del Novecento, con i suoi mille circoli intellettuali, a fare da sfondo all'acerba ma intensa formazione del giovane Michelstaedter prima dell'approdo agli studi fiorentini. E' *l'Austria felix* di Schönberg, Loos, Kraus, Weininger, che evidenziano con le loro opere come la critica serrata ai costumi viennesi si trasformi quasi naturalmente in una critica dell'espressione estetica, la stessa forza critica con la quale Hoffmansthal indica la centralità sociale di problemi quali la comunicazione e l'autenticità morale, che testimoniano una sorta di uniformità del sentire con Michelstaedter.

3 "Liberati da ciò che essi credono indispensabile (...)Vedranno che non c'è nulla da temere (...). Non avranno più freddo e stanchezza, questi dolori e quei desideri, non saranno frustrati dal bisogno ma sentiranno nel presente raccolta la loro vita poiché in un punto saranno partecipi di una vita più vasta e più profonda" (Michelstaedter:1982, pp. 86-87).

4 Michelstaedter critica il modello idealistico crociano che mira all'elaborazione di un sistema in cui la dialettica reale si proietta nella dialettica dello *spirito* e individua, nel riconoscimento di uno stato di crisi che perennemente si rinnova, la possibilità di scardinare l'ideologia borghese. In linea con Marx, che legge senza mediazioni linguistiche così come Nietzsche, tenta di ricondurre l'uomo alla propria umanità contro ogni mercificazione, ma diverge sull'efficacia della prassi politica imputando al socialismo un carattere di accomodamento e non di capovolgimento radicale della realtà. La reazione michelstaedteriana avviene attraverso la volontà individuale che si stacca dalla contingenza, l'uomo realizza se stesso allorché comprende che la totalità del mondo è conflitto, che i valori nei quali aveva creduto di riconoscersi erano falsi valori confezionati ad arte dalla "società retorica".

5 Scrive Michelstaedter: "[Gli uomini] Hanno bisogno del "sapere" e il sapere è costituito. Il "sapere" è per sé stesso scopo della vita. Ci sono le parti del sapere, la via del sapere, uomini che lo cercano e uomini che lo danno; si compra e si vende con tanto, in tanto tempo e con tanta fatica. *Così fiorisce la retorica accanto alla vita*. Gli uomini si mettono in posizione conoscitiva e fanno il sapere" (Michelstaedter: 1982, pp. 58-59).

6 "[...] La retorica è così il registro di ciò che gli uomini dicono di desiderare, delle cose che per lo più si dicono virtù e passioni, [...] ma la retorica è anche psicologia, conosce le passioni e i caratteri" (Michelstaedter: 1982, pp. 299, 288).

7 Michelstaedter chiosa sul dialogo: “[...] L’unica potenza della parola è quella della viva parola del filosofo, come quest’ultima è per questo l’unica forma di attività. Ogni cosa già ferma arbitrariamente i concetti, mentre solo nell’incontro tra due individui nasce e s’afferma il valore individuale” (Michelstaedter: 1982, p. 246).

8 Socrate rappresenta per Michelstaedter l’uomo della persuasione. I valori inautentici e le definizioni pretestuose, per Socrate, si dissolvono aprendo uno squarcio sulla loro insormontabile deficienza e cedono il passo alla ricerca di un valore assoluto che l’uomo deve intraprendere. Socrate è il filosofo che possiede la saggezza poiché non possiede il sapere e non lo pone a condizione del suo essere persona. Per Socrate come per Michelstaedter la via verso il vero, il giusto, il bene è la negazione della relatività, ma mentre per Socrate da ciò è possibile riscattarsi, per Michelstaedter negare gli attributi della relatività vuol dire negare la vita stessa, annientando qualsiasi pretesa di speranza.

9 L’argomentazione basata sull’esempio si fonda sull’esistenza di regole di cui gli esempi mostrerebbero una concretizzazione. Ciò su cui si potrebbe avviare una discussione, ricorrendo agli esempi, è la portata della regola, il grado di generalizzazione che il caso in discussione giustifica, ma non il principio che produce la generalizzazione stessa. L’argomentazione fondata sull’esempio rifiuta dunque ciò che viene evocato come un fatto unico, saldamente legato al contesto degli avvenimenti descritti. Una simile argomentazione ricerca invece, partendo dal caso particolare, la struttura che questo rivela. Esempio classico è quello del *self made men*, che anche se non se ne ricava una morale esplicita è una carica di ottimismo fiducioso rivolta alla società che consente simili traguardi. In certi casi l’argomentazione basata sull’esempio passa dall’esempio a un caso particolare, esautorando la regola, come scrive Aristotele in *Retorica* II, 1393b. In questa forma argomentativa è necessario che l’esempio scelto non possa essere contestato in quanto è proprio la realtà di ciò che viene evocato a servire come fondamento della conclusione. Aristotele dà luogo all’esempio che possiamo definire “gerarchizzato”: “[Tutti i popoli onorano i saggi], per esempio i Parii hanno onorato Archiloco anche se blasfemo, e quelli di Chio Omero anche se non era loro concittadino, e quelli di Mitilene Saffo anche se era una donna, e gli spartani Chilone anche se non amavano per nulla le lettere” (Aristotele: *Retorica*, 1398b). L’utilizzazione dello stesso concetto per descrivere casi diversi consente la loro assimilazione reciproca che sembra deviare dalla natura stessa delle cose. E’ proprio grazie al linguaggio, che sembrerà naturale assumere sotto una medesima regola situazioni classificate in modo del tutto analogo, mentre la ricchezza dell’argomentazione basata sull’esempio ci permette, anche se questo è unico, l’accentuazione dei suoi vari aspetti per trarne di volta in volta un insegnamento adatto alle circostanze.

10 Attento alla lotta per la sopravvivenza che l’individuo persuaso deve ingaggiare nella realtà borghese e retorica, Michelstaedter si avvicina ai drammi di Ibsen e nelle situazioni di vita che propongono cerca delle possibili risposte ai dubbi esistenziali e morali della modernità. La lettura che egli fa di Ibsen risente chiaramente del suo allontanamento dalla morale eroica riuscendo ad appagare l’incessante esigenza di vero. Il rapporto individuo-realtà che Ibsen porta sulla scena viene interpretato da Michelstaedter come il rapporto tra l’uomo che non intende rinunciare alla vita autentica e la retorica. L’eroe ibseniano è in definitiva l’uomo persuaso tratteggiato da Michelstaedter che, cosa non semplice, sa come atteggiarsi di fronte alla realtà. Frequentando il teatro di Ibsen egli ha chiaro il concetto di azione che non può essere quello nietzscheano o quello battagliero del suo contemporaneo D’Annunzio. Azione per Michelstaedter significa azione individuale consumata nell’intimo della coscienza, come disillusa aspirazione del singolo che vuole emanciparsi da una società dominata dalla retorica.