

Una prospettiva di emancipazione socratica dalla città globale della retorica

ANGELA MICHELIS*

ABSTRACT: The emancipation from the conventional relationships and the rhetoric discourses is a preferential entry-point to interpret Carlo Michelstaedter's philosophy. His thought aims at a revolution of individual thinking and praxis towards a new way of living, more aware of our condition of human beings. The acceptance of our fragile destiny of life and death, love and pain, is the first step to find a truth that makes us free as individuals, but compassionate with other human beings and natural entities of world. This path demands a critical dialectic, an overcoming of social prejudices, a revolution in the languages, a relativization of the perspectives in order to understand each other and change the social and natural fight for survival into a condition of dialogue and peace.

KEYWORDS: C. Michelstaedter, society, individual, rhetoric, persuasion, life.

Nell'ultima parte de *La persuasione e la rettorica*, Carlo Michelstaedter (1887–1910) tratta della retorica come complesso delle forze simboliche e sociali finalizzate al consolidamento dell'illusoria sufficienza del singolo e della collettività, che diffondendosi tentacolarmente come cultura egemone impone le proprie forme di organizzazione. L'argomentazione, muovendo dai modi del sapere filosofico e dell'oggettivismo scientifico, si sviluppa in una critica alle strutture e forme ideologiche della società, ai suoi organi assimilatori e ai loro effetti: la retorica accanto alla vita e nella vita.

Come il bambino nell'oscurità grida per farsi un segno della propria persona, che nell'infinita paura si sente mancare; così gli uomini, che nella solitudine del loro animo vuoto si sentono mancare, s'affermano inadeguatamente fingendosi il segno della persona che non hanno, "il sapere" come già in loro mano. (Michelstaedter 1982: 99)

Vivendo questa vita che è un'infinita correlatività, dove si ha la coscienza della stabilità solo come diversa dalla mutazione, dove si conosce Dio come l'insonne conosce il sonno, spesso gli uomini si stancano della lucidità e

* Angela Michelis, Università di Torino (angmich@tin.it).

chiedono una benda agli occhi, un sapere che nasconda, chiedono un valore stabile che non si esaurisca nelle relazioni particolari, ma ne sia il substrato permanente e immutabile: « Essi hanno bisogno per la loro φιλοψυχία [brama di vivere] d'attribuir valore alle cose nell'atto stesso che le cercano, e nello stesso tempo *bisogno* di dir la loro vita non essere in queste, ma *esser libera nella persuasione e fuori di quei bisogni* ». (Michelstaedter 1982: 93–94) Non confessano, perciò, che il valore di tali cose sia in riguardo al loro bisogno finito, ma se lo fingono come assoluto, e così affermano assolutamente anche la loro persona in quanto partecipe di tale valore:

Sono ancora cosa fra le cose, schiavi del più del meno, del prima del dopo, del se forse, in balia dei loro bisogni — paurosi del futuro, nemici a ogni altra volontà, ingiusti a ogni altrui domanda; affermano ancora in ogni punto la loro inadeguata persona. Ma questo è tutto apparenza [...], sotto sotto permane la loro persona assoluta, che s'afferma assolutamente nel valore assoluto, che *ha il valore assoluto*: la conoscenza finita. L'uomo si ferma e dice: *io so* ». (Michelstaedter 1982: 94)

In sintonia con le osservazioni di Michelstaedter, sono le affermazioni con cui Nietzsche inizia il saggio *Su verità e menzogna in senso extramorale*, le quali amplificando chiariscono la questione prospettica: « In un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c'era una volta un astro, su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e più menzognero della "storia del mondo" ». (Nietzsche 1973: 355) L'essere umano è il fautore della conoscenza, ma — prosegue Nietzsche — ne dimentica la genesi e la funzione ausiliaria che questa compie « agli esseri più infelici, più delicati e più transitori » per sostenerli nell'esistenza. L'uomo prende troppo pateticamente sul serio questa sua creazione, come se i cardini del mondo ruotassero nella gnoseologia. La forza della conoscenza gonfia « come un otre » ogni piccolo uomo che vi viene a contatto; e « quell'alterigia connessa col conoscere e col sentire, sospesa come nebbia abbagliante dinanzi agli occhi e ai sensi degli uomini », finisce con l'ingannarli e l'illuderli sul valore dell'esistenza.

L'intelletto, come mezzo per conservare l'individuo, spiega le sue forze principali nella finzione. Questa, infatti, è il mezzo con cui gli individui più deboli e meno robusti si conservano [...] Essi sono profondamente immersi nelle illusioni e nelle immagini di sogno, il loro occhio scivola sulla superficie delle cose, vedendo "forme", il loro sentimento non conduce mai alla verità, ma si accontenta di ricevere stimoli e, per così dire, di accarezzare con un giuoco tattile il dorso delle cose.

E se scorgiamo un impulso alla verità, aggiunge Nietzsche, non è tanto per fuggire le illusioni, ma per evitare le spiacevoli conseguenze di certe specie di illusioni. « In tale senso limitato, l'uomo vuole soltanto la verità: egli desidera le conseguenze piacevoli — che preservano la vita — della verità ».

(Nietzsche 1973: 356–358) Sulla medesima linea, Michelstaedter scrive che, per lo più, l'essere umano

vive di ciò che gli è dato, di cui non ha in sé la ragione, ma nella sua conoscenza assoluta egli ha la Ragione; se il fine delle sue affermazioni vitali è in ogni punto paura della morte, ma nel suo Assoluto egli ha il Fine; se egli è in balia delle cose e non ha niente, e se pur questo niente difende come valevole con ingiustizia verso tutte le altre cose, ma nell'Assoluto egli ha la Libertà, il Possesso, la Giustizia. Così egli porta intorno l'Assoluto per le vie della città. (Michelstaedter 1982: 94–95)

Per la forza illusionista di tale sapere gli uomini si sentono liberi: « fuori del tempo, dello spazio, della necessità continua », e stordendosi l'un l'altro con le parole di tale sapere si convincono di essere. I ricercatori della verità, tuttavia, che per il terrore dell'abisso e dell'oscurità si fingono una vita assoluta nell'elaborazione del sapere,

sono già vinti dall'oscurità, sono già fuori della vita e della qualunque salute del loro organismo [...]. E consumando il loro tradimento verso la natura che nell'Uomo finito vuol giungere alla persuasione, hanno già tradito se stessi. La loro coscienza non è più un organismo vivo, una presenza delle cose nell'attualità della propria persona, ma una *memoria*: un aggregato inorganico di nomi legato coll'organismo fittizio del sistema. In questo modo l'uomo per la sua rettorica non solo non procede ma ridiscende la scala degli organismi e riduce la sua persona all'*inorganico*. (Michelstaedter 1982: 107–108)

L'essere umano può essere meno vivo di qualsiasi animale, il quale, non possedendo "l'anima immortale", "lo spirito", "la ragione" o anche "il pensiero", mantiene un equilibrio sano nella sua qualunque potenza, in quanto, attraverso la guida naturale sapere–sapore del piacere e del dispiacere, può trasformarsi in certa misura in atto. « Un bue non becca mai grano ma rumina sempre fieno, né del fieno si prende mai un'indigestione: così lo *guida il piacere*. Il grano non gli piace; il fieno invece gli è dolce, ma gli è dolce finché gli conviene [...] Per sapore esso sa ciò che è per lui buono, ciò che rende possibile la sua continuazione. [...] Questo *sapore* accompagna ogni atto della vita organica » (Michelstaedter 1982: 50–51) e le dà un senso unitario. L'uomo, invece, che ha voluto fare della conoscenza un valore autonomo per autofondarsi — « cogitamus ergo sumus » (Michelstaedter 1982: 100–102) — e dimenticarsi che la vita è intrinsecamente mancante, pone il suo sapere non più dentro ma accanto alla vita. La conoscenza acquisita una dimensione separata, può essere trasmessa, scambiata, accumulata, anche se tende comunque a un equilibrio: cerca di perfezionare l'operato del sapere naturale, costruendo intorno alle certezze, che possono rivelarsi illusorie quando la fragile trama dell'individualità sufficiente si sfilta, dei

puntelli in modo sistematico e metodico; il sapere retorico vuol possedere una persuasione assoluta.

Per liberarsi della contingenza, della correlatività, della deficienza, l'uomo divide, distingue la vita e il pensiero a partire da se stesso: « egli non è più uno ma *sono due*: c'è un corpo, o una materia, o un fenomeno o non so cosa, e c'è un'anima, o una forma, o un'idea. E mentre il corpo vive nel basso mondo della materia, nel tempo, nello spazio, nella necessità: schiavo; l'anima vive libera nell'assoluto ». (Michelstaedter 1982: 95) La realtà viene così duplicata in corpo e anima, materia e forma, fenomeno e idea, creando accanto a un mondo sensibile un mondo sovrasensibile.

Michelstaedter, nel cosiddetto “esempio storico”, (Michelstaedter 1982: 109–117) indica come primi fautori della separazione fra sapere e vita Platone e Aristotele, narrando in forma metaforica una sorta di teoria della decadenza, che può richiamare per certi aspetti quella descritta da Nietzsche ne *La nascita della tragedia*. Come Nietzsche rintraccia in Socrate l'originaria corruzione del sapere, che irretisce, falsa e tradisce la vita, Michelstaedter la scorge in Aristotele. Nietzsche vede l'uomo teoretico già in Socrate e afferma che una profonda idea illusoria « venne al mondo per la prima volta nella persona di Socrate, ossia quell'incrollabile fede che il pensiero giunga, seguendo il filo conduttore della causalità, fin nei più profondi abissi dell'essere, e che il pensiero sia in grado non solo di conoscere, ma addirittura di correggere l'essere ». Nietzsche stesso, concluso il paragrafo su Socrate come « prototipo dell'ottimista teoretico », inizia il seguente con queste parole: « con l'esempio storico trattato ». (Nietzsche 1977: 99–104)

Così nell'“esempio storico” de *La persuasione e la retorica*, sotto la particolare forma di una storia di aeronauti, Platone, inventore di un mirabile sistema « per sollevarsi fino al sole — ma — ingannando la verità — *senza perdere il peso, il corpo, la vita* » è il tramite tra la salute socratica e presocratica, come unità di vita–pensiero–arte, e la malattia aristotelica che trasforma la conoscenza in sistema, così che « *nel nome dell'assoluto sapere* la elaborano e s'affaccendano a *teorizzare sulle cose* ». (Michelstaedter 1982: 110; 117)

Michelstaedter intraprese in modo approfondito lo studio dei presocratici nell'estate del 1909, come documentano gli appunti su Parmenide, Eraclito, Empedocle, custoditi nel fondo a lui dedicato presso la Biblioteca isontina, e ne esalta la pienezza e la « salute ». (Michelstaedter 1958: 836) Su Socrate scrive:

Il vivo senso della propria insufficienza, il bisogno di venir in ogni punto a ferri corti colla vita, l'impossibilità d'adagiarsi sulla qualunque sufficienza a continuare la propria illusoria persona: a vivere senza conoscersi, senza la persuasione — questo è il motore che fa sentire e vedere a Socrate la presenza del male sotto le apparenze sufficienti della φιλοψυχία. Questa è la voce del dio ch'egli ha in petto, che nella negazione certa s'afferma e non finge valori sufficienti; [Michelstaedter rimanda in nota: *Apologia*, 31d]

per questa egli non teme la morte e non cura il futuro. *La sua via non è un procedere ma un permanere.* [Apologia, 29b] Ché *fèrmo e attuale* tenendo il postulato del valore della vita, le parole che gli uomini usano con presunzione di assoluto valore — in ciò che egli ne esige la sufficienza in rapporto a ogni caso, quale avrebbero se questo valore contenessero — come a quel postulato inadeguate, vuote di senso le manifesta. Questa è la dialettica. (Michelstaedter 1958: 182–183)¹

La dialettica socratica, come la via alla persuasione, è sia un permanere che in forza del suo postulato del valore della vita in sé, come unificazione di esistenza e significato, si oppone e resiste al flusso irrazionale della correlatività violenta, sia un'attività infinita, poiché è consapevole di non riuscire a raggiungere in alcun punto un sapere che possa dirsi assoluto e assestarsi in un sistema concluso e definitivo: « E poiché la via socratica perciò appunto e soltanto non è una via come un'altra, perché nega ogni fermata [Apologia 29d] e si proclama sempre ancora non finita, [Apologia 23d] il fermarvisi e il compiacersene è *un abbandonarla per sempre* ». (Michelstaedter 1958: 182) È Platone a partire dal *Fedro* che effettua questo abbandono per compiacimento, nel momento in cui, facendone un'apologia, ne delinea il metodo e, compiacendosi della sua efficacia, lo considera già in se stesso sufficiente. Ne consegue che il problema fondamentale non è più il valore della vita, nella sua unità di esistenza e significato, ma il procedere in una conoscenza teorica che si pone accanto alla vita in un « lavoro di salita e discesa e congiunzione e astrazione nel sistema dei nomi oscuri che questo sapere costituiscono ». Assorbendosi in tale meticolosa occupazione, si foggiano una vita sufficiente, accompagnata dalla convinzione che solo con la contemplazione « vediamo e possediamo tutte le cose non come appaiono in terra ma *come sono nel regno del sole* ». (Michelstaedter 1982: 112)

Platone, dunque, si ferma sulla via della dialettica, come colui che volgendosi « a guardar il proprio profilo nell'ombra, lo distrugge ». (Michelstaedter 1982: 105)

Dei modi, del metodo, della via egli si dice innamorato, non più del bene attuale per il possesso della propria stessa vita, nella seria volontà della quale soltanto gli consistette *la misura*, la ragione di quei modi. Nel punto che pel piacere di questi a quel possesso rinuncia, egli ha già perduto questa misura [...] ma, imponendosi il nome *dialettico, gode di sé*, della propria attività passata e futura fra gli uomini: *la dialettica è già morta*. (Michelstaedter 1958: 181)

Si assume così la posizione conoscitiva del soggetto che nomina, cataloga e ricostruisce, ma ha perso la tensione vitale della dialettica socratica. E la conoscenza che ne deriva « è l'enumerazione arbitrariamente finita degli

1. Ma cfr. anche *Il prediletto punto d'appoggio della dialettica socratica*. (MICHELSTAEDTER 1958: 875–881)

infiniti modi come gli uomini si fingono la felicità, il bene, il male, ecc. e le manifestazioni delle loro passioni, delle loro virtù, dei loro caratteri [...] tutti i frammenti della vita, la materialità delle relazioni, ordinate via via in riguardo all'una o l'altra parola (bene, male, virtù, ecc.) come i vetri colorati di un caleidoscopio». In realtà sono i rottami di un naufragio della filosofia, secondo Michelstaedter. (1958: 316)

In tale prospettiva Aristotele è colui che edificò un imponente regno delle parole, perdendo però irrimediabilmente la filosofia come ricerca di vita.

Se c'è un dio per la *κοινωνία κακῶν* [società dei malvagi, intesa nel senso di comunella ideale di chi vive uniformandosi a ciò che è comune, *Nota mia*], egli ha ben scelto Aristotele quale suo strumento. Il filosofo credeva scrivendo la rettorica di far un manuale che rappresentasse il meglio delle sue lezioni parlate di rettorica, come queste gli erano certo il meglio di quanto s'era mai fatto in questa *πραγματεία* [ambito]. E invece della sua autorità di filosofo erede e volgarizzatore [Michelstaedter aggiunge in nota: «*διχῶς λέγεται!*» (si dice in due sensi)] della grande vita filosofica della Grecia il dio s'è servito per affermare la via fatta e anticipare la via del futuro: la rettorica attuata nella vita. (Michelstaedter 1958: 316-318)

Aristotele fu l'autore di una sorta di « vocabolario della virtù e del bene [...] per il parlare, per il predicare, per l'insegnare e lo scrivere », che costituì il « primo codice della sapienza della vita e le sue prime conquiste rese ἀπερίτροποι [indifferenti]. Per questo egli fu il primo motore a tutte le altre codificazioni nei secoli che seguirono, a quelle che ora con sempre maggior ἀκρίβεια [esattezza] gli studi statistici compiono a maggior gloria della sufficienza inerte e timorosa ».

Michelstaedter, nella critica al sapere come visione totale e sufficiente della vita, che può essere letta come una ripresa originale della critica nietzschiana dell'ottimismo teoretico, comprende anche la scienza che ha la pretesa di essere lettura oggettiva della realtà. La scienza sembra rifiutare la retorica del sapere filosofico come sovrapposizione formale e astratta di parole sulla realtà, rivendicando un nuovo modo di porsi in rapporto al reale, che fa ricorso all'esperienza, alla verifica, al principio di causalità, ai principi logici, e pretende, attenendosi scrupolosamente ai dati empirici dell'esperienza, di eliminare l'inferenza soggettiva e di raggiungere l'obiettività empirica e formale. « Se la filosofia ha vaneggiato o vaneggia per le esaltazioni metafisiche — noi l'abbiamo rimessa sul terreno positivo: e qui mantenendoci in contatto con la realtà, abbiamo una certa via per la conquista della verità ». (Michelstaedter 1982: 119-120) Nella scienza come nella metafisica, anche se con modalità differenti, spesso si presuppone una realtà indipendente da ogni correlazione, pensiero e realtà vengono disgiun-

ti: « La realtà è la realtà e il pensiero è il pensiero ». Tale realtà per il sapere scientifico è raggiungibile progressivamente.

Ogni attimo della sua vita l'uomo viene in contatto [con una parte della realtà, ogni uomo nella sua vita è venuto in contatto soltanto con una parte della realtà, ogni età, ogni generazione, ogni secolo, ogni civiltà viene in contatto soltanto con una parte; passeranno millenni e non sarà mai tutta [...]]. Sappiamo oggi una parte, domani ne sappiamo un'altra, tutti i giorni della nostra vita ne sappiamo sempre delle altre. Così acquisto io sapienza per la mia parte, così ogni altro figlio dell'uomo per sua parte ne acquisti ogni giorno della sua vita sotto il cielo, e il retaggio della nostra sapienza tramandiamo ai nostri posteri, perché altra ne acquistino e sempre via via s'accresca di sempre nuove verità e si costituisca il corpo della scienza umana. (Michelstaedter 1982: 120)

Michelstaedter conviene che la scienza a lui contemporanea non fa più affermazioni dogmatiche, ma osserva che la dichiarazione di perpetua insufficienza non è che un estremo artificio retorico per assicurarsi la prosecuzione nel futuro e la fiducia incondizionata nel suo potere.

Essa ora non soltanto afferma una relazione *κατά* [secondo] queste circostanze di tempo e di luogo. . . Ma anche aggiunge secondo questo grado dei nostri studi [...] perché pur resti intatto il metodo, il diritto del lavoro, poiché è quello il punto vitale, e la ragione, l'assoluto: il dio — onde derivi ad ognuno il diritto d'esistere, il diritto cioè d'abbrutirsi nella vita diminuita, nella fatica ottusa, di curvare la schiena in un angolo oscuro per non aver da guardare in faccia la vita e non vedere la morte.

Proprio perché si vuol porre come una risposta soddisfacente alla richiesta di persuasione, del vivere pienamente nel presente, la scienza è disonesta, come « è disonesta la sufficienza d'un lavoro finito in ogni suo punto sia pur per una via che si confessa infinita ». (Michelstaedter 1982: 133–134; 132) Fingendosi finita nell'infinito, a una più profonda analisi si pone come infinita, proprio per la sua presunzione di finitezza.

Nella degenerazione della persona sapiente per la ricerca del sapere, la scienza colla sua materia inesauribile e il suo metodo fatto di vicinanza di piccoli scopi finiti — colla sua posizione conoscitiva che sperimenta oggettivamente [...] colla sua necessità della specializzazione — ha calato le radici nel più profondo della debolezza dell'uomo e *ha dato ferma costituzione per tutti i secoli avvenire alla retorica del sapere*. Nella infinita somma delle cose che non vedono, gli scienziati portano, con la tenacia dell'esperimento, la breve luce della loro lanterna cieca via via a ricavare dalla contemporaneità o dal susseguirsi d'una data serie di relazioni una presunzione di causalità: un'ipotesi modesta, che diventi teoria o legge [...] che nel dato coincidere delle date relazioni, nel dato punto avviene la data cosa. Ma come è dato e *a che?* — “Perché...” rispondono e s'affannano a ricavare con nuovi esperimenti una nuova legge. E a ogni — “a che” sempre via rispondono col “perché” battendo a stento, passo per passo, le vie dell'infinita causalità — ognuno nel suo cunicolo. (Michelstaedter 1982: 130–131)

Concorda dunque con Wittgenstein nel sentire che « persino nell'ipotesi che tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppur sfiorati ». (Wittgenstein 1974: 6.52) La critica michelstaedteriana alla scienza risente dei fermenti culturali del primo Novecento, alcuni dei quali vanno in direzione antipositivista, ritrovando la centralità del soggetto. Michelstaedter critica, infatti, la pretesa di oggettività della scienza affermando che « l'oggettività è *τρόπον τινά* [in qualche modo] una *soggettività* [...] è l'*infinitesimale coscienza della relazione infinitesimale* ». (Michelstaedter 1982: 123) La stessa esperienza sensibile è data dalla correlatività che lega il senziente al sentito.

Qual è il sapore del pane? Quello del primo pezzo che mangio quando ho fame o quello che mangio dopo quando mi son saziato? [...] E l'occhio, che cos'è che l'occhio vede? Davvero io credo che ognuno possa sperimentare la dubbia vista del suo occhio, ed essere incerto quale sia la faccia delle persone che gli sono vicine. Guardate la faccia dell'amico in cui credete e vi sarà una nobile faccia — e la nobiltà localizzerete o nel naso o nella fronte o in un "certo che degli occhi" — guardatelo quando v'abbia tradito e vedrete una bocca turpe, una cera sinistra, "un'espressione insomma che non va". [...] Qual è l'esperienza della realtà? S'io ho fame la realtà non mi è che un insieme di cose più o meno mangiabili, s'io ho sete, la realtà è più o meno liquida, e più o meno potabile, s'io ho sonno è un grande giaciglio più o meno duro. Se non ho fame, se non ho sete, se non ho sonno, se non ho bisogno di alcun'altra cosa determinata, il mondo mi è un grande insieme di cose grigie ch'io non so cosa sono, ma che certamente non sono fatte perch'io mi rallegri. (Michelstaedter 1982: 121–122)

Per raggiungere una visione oggettiva della realtà, l'uomo dovrebbe porsi al di fuori del rapporto di correlatività che condiziona il suo stesso sentire, cioè al di fuori della vita, che è un'infinita correlatività di coscienze. Michelstaedter conclude: « Veder oggettivamente o non ha senso perché deve aver un *soggetto* o è l'estrema coscienza di chi è *uno colle cose*, ha in sé tutte le cose: *ἓν συνεχές* [uno indivisibile], il *persuaso*: il dio ». Lo scienziato che ricerca nella cessazione del rapporto senziente–sentito il raggiungimento dell'oggettività, ricerca, dunque, una « oggettività catastrofica », possibile solo in un presente ultimo e definitivo dove « il battesimo della scienza sarebbe il battesimo della morte » poiché un tale sapere richiederebbe l'annullamento della coscienza stessa. (Michelstaedter 1982: 123) In questa linea interpretativa si può comprendere meglio "l'esperimento di Gilliat", il protagonista del romanzo *I lavoratori del mare* di Victor Hugo, che seduto sulla sommità di uno scoglio si lascia sommergere dall'alta marea; esperimento per chi « voglia l'oggettività ». (Michelstaedter 1982: 128) Lo scienziato, infatti, come ogni altro uomo non può uscire impunemente dalla sua pelle come un baco da seta, per osservare le cose in sé, pretendendo di astenersi da ogni

« assenso individuale »² come se l'occhio non fosse il suo occhio, ma l'occhio, un insieme di lenti, capace di un « assenso inorganico ».

Similmente all'esperienza sensibile, anche il metodo sperimentale della scienza non è esente da interferenze soggettive né nell'ideazione delle ipotesi di partenza, che influiscono sulla preparazione degli esperimenti, né nelle formulazioni delle teorie finali.

La scienza che deriva dagli studi sperimentali, e il piacere che deriva dalle cose del mondo, si comportano come lo slancio che acquista un corpo elastico quando venga distratto dalla sua posizione normale. E come questo slancio equivale alla forza spesa a produrre la posizione anormale, così da questo esperimento trarrete tanto di conoscenza quanto già prima avete infuso nella vostra previsione: così i piaceri della vita non supereranno mai la quantità e la forma eventuale del nostro desiderio. (Michelstaedter 1958: 785)

Si scorge dell'arbitrarietà anche nel pervenire alle successive e finali teorie generali; si chiede quando noi potremo « aver per ogni singolo caso pronta l'enumerazione di tutte le catene di causa ed effetto che lo provocarono » per rispondere « mai: infinito è il campo della contingenza. Così si ricercano in una tendenza infinita le formole per annientare la contingenza nella affermazione della legge. Ma in verità quale vita ha questa legge se non ha vita di quell'infima contingenza che da essa stessa è affermata necessaria? ». (Michelstaedter 1958: 832) Il reticolato interpretativo delle scienze non annullerà l'aspetto soggettivo, essendo esso stesso imprescindibilmente un'interpretazione del soggetto nell'incontro con l'oggetto. Michelstaedter sostiene che la scienza dovrebbe abbandonare la pretesa d'una deduzione categorica e accontentarsi d'indurre e di dedurre descrittivamente. Essa, infatti, considerando la natura sotto la categoria dell'astratta oggettività, dimentica il suo stesso presupposto sperimentale che, di per sé, ribadisce la correlazione di soggetto e oggetto, salvo poi, nello sforzo della ricerca, occultare la correlazione e considerare l'oggetto non in relazione al soggetto, ma come se consistesse per sé, illudendosi così di trovare il segreto della vita. « Degli scienziati moderni direbbe Isaia: *Hanno microscopi e non vedono, hanno microfoni e non sentono* ». (Michelstaedter 1982: 127–128; cfr. Is 6, 9–10) Essi fingono « la regolarità d'una correlazione che in natura da altri elementi è turbata » e pensano così di « *eliminare la contingenza e procurare la vicinanza perché la relazione avvenga regolarmente* ». Tale modo di procedere affonda le radici nel profondo della debolezza umana e ha contribuito nel tempo a consolidare la retorica del sapere. Gli scienziati vengono considerati profanamente come i pionieri della civiltà in quanto offrono soddisfazioni e medicine apparentemente più sicu-

2. In nota Michelstaedter chiarisce: « Uso "assenso" per dir "attualità della persona nell'affermazione presente" » (MICHELSTAEDTER 1982: 124).

re e immediatamente più efficaci ai bisogni elementari e ai mali dell'uomo. L'oggettività « che implica la rinuncia totale dell'individualità, prende i valori dei sensi o i dati statistici dei bisogni materiali come ultimi valori, e fornisce alla società col suggello della saggezza assoluta ciò che per la sua vita le è utile: macchine, e teorie d'ogni genere e per ogni uso — d'acciaio, di carta, di parole ». (Michelstaedter 1982: 181-182)

La società stessa, come forma organizzativa che garantisce maggiormente la possibilità della continuazione alla specie dei suoi componenti, si origina fundamentalmente per la naturale brama di vivere, φιλοψυχία, e paura della morte degli uomini. Essi ricercano la « sicurezza delle cose necessarie [...] per assicurarsi nel futuro l'affermazione delle proprie determinazioni di fronte a tutte le altre determinazioni (forze) estranee e nemiche ». Tale attività che tende a un'illusoria sicurezza di continuazione dell'organismo è intrinsecamente violenta.

Così la *sicurezza* [...] significa: 1. violenza sulla natura: lavoro; 2. violenza verso l'uomo: proprietà.

1. Io ho lavorato il campo o approfittato a mio vantaggio del sole, della pioggia, dell'aria, della terra, ho ucciso gli animali nocivi, ho addomesticati quelli che mi potevano servire. Ho colto il frutto della terra violentando la pianta; — ho costruito un tetto a difesa delle intemperie e delle fiere, vincendo lo spazio e l'inerzia e la durezza del sasso; — mi sono fatto le vesti, le armi, gli utensili; — ho cacciato nel bosco la selvaggina, ho tagliato la legna per cucinarla sul mio focolare e mangiar questa e il frutto del campo a mia maggior gloria. Finché ci siano l'aria, la terra, il sole e l'acqua, e sulla terra campi e boschi ed in questi vegetazione e animali, la potenzialità del lavoro in me e i cumuli di lavoro passato (le cose elaborate) in mio possesso mi sono sufficiente sicurezza pel mio futuro. Ma ecco ora il maggior pericolo di fronte al quale io non ho alcuna previsione, ecco una potenzialità di lavoro identica alla mia che vuol determinarsi nello stesso punto dello spazio e del tempo e toglie a me tutto il futuro: ecco l'uomo, il mio *simile*.
2. Sul campo ancora fumante si rinnova la lotta. — I due uomini si contendono la sicurezza di poter violentare la natura e di usar dei cumuli di lavoro passato: in breve i due *simili* non sono più simili ma l'uomo che ha il diritto del lavoro o proprietà immobile e il diritto sui cumuli di lavoro o proprietà mobile, ha affermato di fronte all'altro la propria individualità — l'altro ha il *futuro troncato*, è alla *mercé* del vincitore in ciò che egli vuol vivere ancora e non può giovare della propria potenza di lavoro. L'altro allora gli dà il mezzo di vivere purché egli lavori per lui. Così l'uomo ha subordinato il suo simile alla propria sicurezza: ha esteso la sua violenza anche sul suo simile perché questo cooperi a fornirgli quanto gli giova. E questo, lo schiavo, è materia di fronte al padrone, egli è una *cosa*. (Michelstaedter 1982: 146-147)³

3. È qui evidente l'influenza della dialettica di signoria e servitù della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel e di testi marxiani, in particolare *Il Capitale*. Cf. per es. la lettera a Gaetano Chiavacci del 4 agosto 1908.

La sicurezza retorica cerca dunque di fondarsi con la violenza: violenza sulla natura e violenza verso l'uomo; la società istituzionalizza e gestisce la primordiale divisione fra vincitore e vinto. Anche

nella società organizzata ognuno violenta l'altro attraverso l'onnipotenza dell'organizzazione; ognuno è materia e forma, schiavo e padrone ad un tempo per ciò che la comune convenienza a tutti comuni diritti conceda ed imponga comuni doveri. L'organizzazione è onnipotente ed è incorruttibile poiché consiste per la deficienza del singolo e per la sua paura. (Michelstaedter 1982: 152)

Così la retorica, organizzata a sistema con un costante sforzo nei secoli, porta frutti e beneficia i suoi fedeli; il *νεῖκος* [contesa, lotta] prende l'apparenza della *φιλία* [amicizia, amore] e «ognuno, socialmente ammaestrato, volendo per sé vorrà per la società, che la sua negazione degli altri sarà affermazione della vita sociale». Tale uomo fonda la sua vita sulla contingenza delle cose e delle persone e si cura di esse solo in quanto utili al suo andare. L'«uomo sociale» non deve preoccuparsi della giustizia, «quella è cosa che non lo riguarda: *egli è sotto tutela — non ha voce*, deve guardar invece d'andar dritto pel sentiero che gli hanno preparato, dove conduca non è cosa sua [...] gli è tolto il *senso della responsabilità*». (Michelstaedter 1982: 172–173; 160–161; 151) Accettando «la cambiale della società» egli non ha più necessità di incaricarsene: ha gravate le spalle del proprio lavoro familiare e oscuro. «Le parole “non impegnarti con tutta la tua persona” — “distingui fra teoria e pratica” — “prendi la persona della sufficienza che t'è data” — “misura i doveri coi diritti” — “informati a ciò che è convenuto” formano il pentologo dell'uomo sociale». Tali individui, ridotti a meccanismi, tuttavia si ritengono «i veri signori del creato» a cui nessun mistero sfugge, camminando sulla via del progresso e delle scienze esatte. «La loro degenerazione è detta educazione civile, la loro fame è attività di progresso, la loro paura è la morale, la loro violenza, il loro odio egoistico — la spada della giustizia». (Michelstaedter 1982: 138; 144)

La società protesa alla vita, facendosi forza della comune debolezza, ha costruito una sicurezza apparente fatta di reciproca convenzione nel mascherare e giustificare le miserie individuali. «Col lavoro dell'individualità inferiore s'hanno i frutti dell'individualità superiore: questo è il significato rettorico *dell'ottimismo sociale*», (Michelstaedter 1982: 171–172) del pensare di ottenere il massimo col minimo, che inoltre fa credere al singolo che chi compia il proprio dovere verso la società abbia il diritto di vivere sicuro. «È l'altro lato dell'iperbole», l'iperbole di chi, vivendo retoricamente, sente infinito il postulato della sicurezza.

Come all'altro lato l'uomo non si sentiva mai tale da poter chiedere con giustizia qualche cosa come giusto per sé, così qui presume sempre la sufficienza della sua qualsiasi persona; e come l'altro postulava la giustizia nella liberazione dalla volontà

irrazionale, così questo cerca la sicurezza nell'adattamento a un codice di diritti e doveri: la libertà d'essere schiavo; dove l'altro domandava la soddisfazione *attuale* tutta in un punto, questo cerca il modo di poter continuare con sicurezza ad aver fame in tutto il futuro. (Michelstaedter 1982: 142-143)

Un imprevisto, un lieve soffio, è sufficiente tuttavia a smascherare la loro inadeguata sicurezza e subito si sentono ingiustamente colpiti e « gli altri hanno la compassione della paura »; insieme protestano contro il destino, e bestemmiano. « Ma quando si squarcia la trama delle forze calcolate e la violenza rompe nella vita e l'uomo sociale si trova nudo in contatto con le forze della natura e dell'uomo e deve resistere colla consistenza del suo corpo e del suo carattere — allora la pietosa immagine dell'assoluta debolezza di chi non “trova né parole né atti” si fa universale e a tutti manifesta ». (Michelstaedter 1982: 176-177) Proprio per l'inevitabile risorgenza di eventi laceranti, involontariamente o casualmente illuminanti sulla costitutiva deficienza della vita, la società si adopera in ogni modo per rendere sempre più solida la trama delle apparenti sicurezze, *facendosi forte della comune debolezza*. « Così anche il piccolo uomo non ha piacere del suo compagno quando questi cresca forte e sano e sicuro secondo la sua natura, ma con l'arma della società mutilandolo, così lo foggia perché egli produca cose utili al suo corpo ». L'azione dell'educazione corruttrice, *δυσπαιδαγωγία*, che con l'adulazione e con il ricatto spinge a un'obbedienza cieca verso il “per lo più” dei valori costituiti, utili al perpetuamento della società retorica, riducendo la persona a un ingranaggio inconsapevole di un meccanismo tendente all'autoconservazione, rappresenta un'ulteriore garanzia della retorica organizzata.

La peggior violenza si esercita così sui bambini sotto la maschera dell'affetto e dell'educazione civile. [...] La grande aspettazione d'un valore è via via adulata con la finzione d'un valore nella persona sociale che gli si tien sempre davanti agli occhi come quella che egli debba imitando in se stesso educare. [...] Tutti approfittano di quest'anima in provvisorio che sogna “*il tempo quando sarà grande*” per violentarla, incamiciarla, ammanettarla, metterla in via assieme agli altri a occupare quel dato posto, e respirar quella data aria sulla gran via polverosa della civiltà.

Già nell'imposizione dei primi doveri non ci si preoccupa di renderlo partecipe o indifferente alle cose su cui si applica, ma si cura affinché agisca secondo regole con tutta oggettività; man mano che cresce « gli si impongono le determinate parole, i determinati luoghi comuni, i determinati giudizi, tutti gli *καλλωπίσματα* [ornamenti] della convenienza e della scienza, che per lui saranno sempre privi di significato in sé ed avranno sempre soltanto tutti quel costante senso: è necessario per poter avere il dolce, per poter giuocare in pace: la sufficienza e il calcolo ». Diventato adulto, al dolce e al gioco si sostituiscono “il guadagno”, “la possibilità di vivere”, “la carriera”, “la via fatta” e così, in un modo che appare naturale, « lo studio o la qualsiasi

occupazione conserveranno il senso che il primo dovere aveva: indifferente, oscuro, ma necessario per poter giocare poi, cioè per poter vivere ai miei gusti, per mangiare, bere e dormire e proliferare ». In questo modo cresce e viene formato ogni degno braccio irresponsabile della società quasi inerte molecola di un aggregato, di un organismo che, attraverso la promulgazione di leggi, la formazione di sistemi economici e l'incremento della tecnologia, è la continuazione dell'irrazionale violenza primordiale della « volontà di perpetuarsi », organizzata in forme sempre più complesse, dove il *νεῖκος*, sofisticatamente mascherato, rimane comunque il motore essenziale. (Michelstaedter 1982: 185–188) In una tale società l'uomo non comunica più in senso profondo: per la cura della propria continuazione gli è sufficiente il ricorso ai segni del linguaggio convenuto.

Come uno muove una leva o preme un bottone d'un meccanismo per aver date reazioni, che le conosce per le loro manifestazioni, per ciò che d'indispensabile gli offrono, ma non sa come procedono, ma non le sa creare — egli vi si riferisce soltanto con quel segno convenuto. Così fa l'uomo nella società: il segno convenuto egli lo trova nella tastiera preparata come una nota sul piano. E i segni convenuti si congiungono in modi convenuti, in complessi fatti. Sul piano egli suona con la sua melodia — ma le frasi *prescritte* dagli altri. (Michelstaedter 1982: 165)

Anche il linguaggio, conseguentemente alla riduzione della persona, si degrada a strumento di scambio e consolazione, a ornamenti dell'oscurità, *καλλωπίσματα ὄρφνης*, (Michelstaedter 1982: 99–100) perdendo il proprio valore intrinseco, ossia la possibilità del raggiungimento della parola persuasa che unisca significato e senso nel presente. La via dell'astrazione, che riduce il pensare a un « sistema di nomi », restringe sempre più il campo delle parole ai « termini tecnici » utili nelle relazioni sociali indotte, il cui orizzonte è, in ultima analisi, rappresentato dal « minimo oscuro istinto di vita ». L'irrigidimento in linguaggi tecnici è, per Michelstaedter, una sorta di perfezionamento e compimento del linguaggio retorico.

La *lingua* arriverà al limite della persuasività assoluta, quello che il profeta raggiunge col miracolo, — arriverà al silenzio quando ogni atto avrà la sua efficienza assoluta. [...] Prima di giungere al regno del silenzio ogni parola sarà un *καλλώπισμα ὄρφνης*: un'apparenza assoluta, un'efficacia immediata d'una parola che non avrà più contenuto che il minimo oscuro istinto di vita. Tutte le parole saranno termini tecnici quando l'oscurità sarà per tutti allo stesso modo velata, essendo gli uomini tutti allo stesso modo addomesticati. Le parole si riferiranno a relazioni per tutti allo stesso modo determinate. Come oggi si dice "forza d'attrazione", che non dice niente ma vuol significar solo quel complesso di effetti che tutti hanno vicini, ai quali bisogna pur supporre una causa sufficiente, così allora si dirà: virtù, morale, dovere, religione, popolo, dio, bontà, giustizia, sentimento, bene, male, utile, inutile, ecc. e s'intenderanno rigorosamente quelle date relazioni della vita: i *τόποι κοινοί* [luoghi comuni] saranno fermi come quelli scientifici. Gli uomini si suoneranno

vicendevolmente come tastiera. Allora si avrà buon gioco chi vorrà scrivere una *rettorica*. Ché la vita dell'uomo sarà davvero la divina μεζότης [medietà] che dalla notte dei tempi futuri rifulse all'anima sociale d'Aristotele. Gli uomini parleranno, ma οὐδὲν λέξουσιν [non diranno nulla]. (Michelstaedter: 1982: 173–174)

Michelstaedter ritiene ingannevole e retorico ogni discorso che finga universalità e impersonalità, che non si riferisca a un concreto esistente, che dimentichi la ricerca costante di un armonia fra il pensiero che tende all'universale e il vissuto particolare da cui inevitabilmente proviene e che non cerchi di superare l'irrazionalità dei bisogni rincorrentisi senza sosta nella proiezione illusoria e alienante di spazi e tempi futuri di una perfezione diamantina ma vuoti di vita propriamente umana e così privi di senso per l'uomo, in realtà. Egli contrappone alla « rettorica » forma degenerare del sapere e del comunicare occidentale una comunicazione dialettica di tipo socratico, ricercante la verità e la persuasione nel dialogo, cosciente dell'iperbolicità dell'impresa rispetto all'intrinseca mancanza umana, ma, proprio in virtù di tale coscienza, impegnata a tener vivo il legame tra pensiero e vita, attraverso un'apertura e una disponibilità radicale all'esperienza nella consapevolezza di esserne interpreti da punti prospettici, individuali.

Riferimenti

- HEGEL, G.W.F., 1979: *Fenomenologia dello spirito* [1807], tr. it. di E. Negri, Firenze, La Nuova Italia.
- MARX, K., 1975: *Il capitale. Critica dell'economia politica* [vol. I, 1867; voll. II–III, 1885–1894], a cura di D. Cantimori, Torino, Einaudi.
- MICHELSTAEDTER, C., 1958: *Opere*, a cura di G. Chiavacci, Firenze, Sansoni.
- , 1982: *La persuasione e la rettorica* [1913], a cura di S. Campailla, Milano, Adelphi.
- , 1983: *Epistolario*, a cura di S. Campailla, Milano, Adelphi.
- NIETZSCHE, F., 1977: *La nascita della tragedia* [1872], tr. it. di S. Giametta, Milano, Adelphi.
- , 1973: *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, tr. it. di G. Colli, Milano, Adelphi.
- PLATONE, *Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*, tr. it. di M. Gigante e M. Valgimigli, Roma–Bari, Laterza, 1971.
- , *Parmenide, Filebo, Simposio, Fedro*, tr. it. di A. Zadro e P. Pucci, Roma–Bari, Laterza, 1971.
- WITTGENSTEIN, L., 1974: *Tractatus logico-philosophicus* [1921], tr. it. di A.G. Conte, Torino, Einaudi.