

Potere della retorica e crisi del linguaggio: l'iconicità espressiva di Carlo Michelstaedter

Stefania Rutigliano

Nella tesi di laurea di Carlo Michelstaedter *Rettorica e Persuasione* sono accostate e distinte nel binomio che la intitola: la centralità e la combinazione dei due concetti rilevano la questione del linguaggio e della sua crisi, centrale nel coevo dibattito in area mitteleuropea, declinandola come crisi del sapere e soprattutto dell'essere. L'individuazione del modello presocratico di comunicazione si intreccia infatti nel discorso michelstaedteriano alla considerazione dell'espressione verbale come realtà ontologica dell'uomo – frequente il ricorso agli aggettivi persuaso o “rettorico” in riferimento a una persona piuttosto che in astratto al concetto indicato dal sostantivo –, con la conseguenza di un particolare andamento dell'analisi del linguaggio tesa a scandagliare l'interiorità, “la coscienza”, per realizzare un progetto di costruzione dell'io in parte affine alla ricerca freudiana (salvo la fiducia riposta nella scienza dal medico viennese a differenza del giovane goriziano). Temi condivisi sono l'attenzione all'infanzia come origine dell'individuo, l'interesse per i sogni, il modello romantico della sessualità traumatica, l'opacità della coscienza rispetto a se stessa e quindi la sua illusione.

Il segno dirompente di un simile progetto, che sovrappone uomo, linguaggio e verità, è annunciato già nella Prefazione con l'autore che dichiara di parlare spinto dalla retorica, con l'aperto rifiuto delle “categorie stabilite” e soprattutto con l'elenco di persuasi inascoltati – quasi una biografia culturale per immagini –, in cui figurano

Parmenide, Eraclito, Empedocle, Socrate, l'Ecclesiaste, Cristo, Eschilo, Sofocle, Simonide, il Petrarca iconico dei *Triumphs*, Leopardi, Ibsen, Beethoven.

Motore del discorso, la retorica è talmente pervasiva da superare la bipartizione dell'opera dichiarata dai titoli interni: *La persuasione* e *La rettorica*, contrapposte da un punto di vista logico, sono infatti intrecciate nell'argomentazione anche in considerazione del possibile accadere della persuasione in un universo indistintamente retorico.

Le prime battute dell'opera prospettano già l'interesse introspettivo che guida l'autore. La questione posta riguarda l'antitesi tra ragione e desiderio (rispetto alla quale, in base alle successive affermazioni di Michelstaedter, si potrebbero schierare rispettivamente Aristotele e Platone): un dissidio irrisolvibile non soltanto per l'irraggiungibilità del desiderio in quanto impulso indefinito, ma per i limiti del principio razionale stesso, che può riconoscere nel desiderio un bisogno e renderlo esaudibile ma non può cancellare, razionalizzandola, l'inevitabile pulsione umana a desiderare. Il sapere non basta: «*So che voglio e non ho cosa io voglia*» (Michelstaedter 1995: 7). Come è frequente nello stile dell'autore goriziano, incline alla metafora, si incontra un apologo in funzione esplicativa. Con l'immagine del peso che, se «[...] potesse *possedere* l'infinito scendere dell'infinito futuro – in quel punto non sarebbe più quello che è: *un peso*» (*ibid.*: 7-8), si rappresenta la vita definita dal desiderio, a cui si contrappone il modello del persuaso: «colui che è per sé stesso [...] possiede tutto in sé» (*ibid.*: 9).

Anche per il concetto successivo si sceglie un registro allegorico. Per spiegare la comunicazione impossibile al di fuori della persuasione (sarà poi il tema di *Un esempio storico* e dell'ultima Appendice Critica), è riportata una parabola evangelica – Luca VI, 39 – basata sulla metafora della cecità, in modo da segnalare già il fondamentale tema del vedere intrecciato alla dimensione linguistica della persuasione. Nello stesso senso va intesa la conclusione del breve paragrafo dedicato a descriverla con la citazione da Matteo (XVI, 25) in traduzione italiana tranne che per il greco τὴν ψυχὴν.

Non è la prima occasione in cui Michelstaedter ricorre alla lingua classica: le parole greche, come intarsi nelle pagine dell'opera, mostrano una componente forte delle sue diverse radici culturali, manifeste nel diffuso plurilinguismo che si fa quasi strumento di ricerca di un nuovo strato di significato per il linguaggio. Accanto al greco, il tedesco, l'italiano, il dialetto (Muzzioli 1987: 14-15): la costruzione del discorso ricorre anche a figure matematiche e geometriche o a formule (Di Sorbo 1994), «per visualizzare alcuni momenti della via alla persuasione» (Benussi 2002: 77-78).

Una delle prime sollecitazioni visive è il mosaico di citazioni da autori antichi e moderni nella scrittura michelstaedteriana, che provoca un ironico gioco di scarti stilistici inerenti al «senso del discorso filosofico in un'epoca di 'convalescenza' dalla malattia metafisica» (Rovatti 2002: 210). Interpretando un problema fortemente avvertito dalla coscienza culturale di fine secolo (Camerino 2005), in particolare in area mitteleuropea (Gorizia era all'epoca territorio dell'impero austro-ungarico), Michelstaedter pone la questione del linguaggio in termini esistenziali.

Il capitolo intitolato *L'illusione della persuasione* si apre appunto sotto il segno dell'essere parmenideo per avanzare un'idea di vita che non sia trascorrere ma consistere, avere coscienza. Non la si può trovare nella volontà, che è «[...] in ogni punto volontà di cose determinate» (Michelstaedter 1995: 12); così come non si può ignorare che la coscienza, in quanto attribuzione di valore, sia relativa. Michelstaedter illustra il funzionamento della determinazione con un breve racconto sul tema della reazione chimica fra il cloro e l'idrogeno, che denuncia anche la "vita impossibile" ($\alpha\beta\iota\omicron\varsigma \beta\iota\omicron\varsigma$), la persuasione irraggiungibile nella correlazione, e svela l'illusorietà di un amore che «[...] ignora la vita altrui» (*ibid.*: 14).

Esemplificando l'interdisciplinarietà caratteristica dell'esposizione di Michelstaedter e la peculiare curvatura sull'analisi dell'interiorità, la storiella dei due atomi descrive anche l'origine di un'altra emozione umana: la noia, che è «[...] sentimento del tempo inutile [...]» (*ibid.*: 15). L'inerzia del cloro, fin tanto che l'idrogeno resti lontano, richiama l'iniziale opposizione individuata tra volere e sapere, tra desiderio e

ragione. La determinazione della coscienza cioè viene dall'esterno, da ciò che è – e qui il lessico prende sfumature freudiane – «[...] infinita oscurità, contingenza delle cose, caso [...]» (*ibid.*). L'uomo crede di esercitare la propria volontà, ma è una forza esterna a condurlo. A guidarlo è il dio "benevolo" e "prudente" della *φιλοψυχία* che, per l'idea del piacere con cui attira gli uomini ignari, introduce nel discorso michelstaedteriano una formidabile categoria del pensiero freudiano.

Utile alla sua continuazione, ogni relazione diviene per l'uomo «[...] l'unica realtà assoluta indiscutibile [...]» (*ibid.*: 18). L'illusione dell'assoluto si costruisce proprio attraverso le parole: infatti l'uomo che dice *io sono*, delle cose «[...] non dice «questo è per me», ma «questo è»; non dice: «questo mi piace», ma «è buono» (*ibid.*). Argomentazioni analoghe tornano nella *Rettorica* – a proposito del "modo diretto", «questo è», e del "modo congiunto", «so che questo è» (*ibid.*: 56-57) – per indicare le parole ingannevoli all'origine di una conoscenza umana illusoria, responsabile di indebolire il soggetto che la possiede.

Con l'interdisciplinarietà tipica dell'argomentazione michelstaedteriana, il ragionamento sull'individualità illusoria culmina nella rappresentazione di una figura geometrica, un cerchio "senza uscita". È «la *persuasione inadeguata* [...]» (*ibid.*: 19), l'illusione di ridurre il mondo a correlativo della persona al fine della sua continuazione. L'auspicata sufficienza «[...] altro non è che *volontà di se stesso nel futuro* [...]» (*ibid.*: 20), dunque paura della morte e distrazione nel tempo: l'io non possiede se stesso, portato com'è dalla determinazione delle cose a continuare.

Contrapponendo finito a infinito e soprattutto – determinante per valutare l'importanza del vedere nell'esperienza conoscitiva – luce a oscurità, Michelstaedter smonta l'illusione: se il piacere illumina la trama nota, finita, dell'individualità illusoria, la sua luce non è così forte che l'oscurità dell'ignoto, l'infinito, non traspaia. Questa l'origine del dolore, della paura in cui gli uomini vivono. Svelata l'illusione con la similitudine di una stanza all'imbrunire, quando l'immagine delle care cose si fa più tenue e l'invisibile si fa più visibile, Michelstaedter descrive gli uomini impotenti di fronte a ciò che non sanno. Gli uomini

che «[...] *temono senza saper di che temano*» (*ibid.*: 22) fronteggiano un'esperienza perturbante.

Non a caso il riferimento successivo riguarda i bambini che, con le loro "vite in provvisorio" dalla trama meno definita, sono esposti a "guardare l'oscurità" e i suoi mostri, dai quali fuggono poi terrorizzati. Gli spaventi si trasformano nel dolore continuo della vita adulta, ma i sogni, sottraendosi al gioco dell'illusione, spalancano per gli adulti come per i bambini l'oscurità minacciosa.

Le fonti citate a proposito dei sogni sono Eraclito ed Eschilo; ma l'analisi di Michelstaedter si intona anche alle teorie freudiane, perché descrive le paure che i sogni disvelano quasi come una diminuita resistenza al ritorno del rimosso. Nella notte, svegliati da un brutto sogno, gli uomini guardano l'oscurità e sono fagocitati dall'angoscia: è il timore della morte che li condanna a soffrire come «[...] tutte le cose che vivono e non hanno in sé la vita [...]» (*ibid.*: 24).

L'analisi dell'*Illusione della persuasione* termina con una galleria di esempi presi dal mondo naturale e sociale per provare come l'affermazione dell'individualità illusoria, esercitando violenza sulle cose, «[...] per il vicendevole bisogno prenda l'apparenza dell'amore» (*ibid.*: 27). Ma *ἄντερως* non è *ἔρωτες*, scrive Michelstaedter: è un travestimento del *νεῖχος*. Lo provano l'apologo del fiore e dell'ape, il satiro davanti all'ermafrodita, la colomba negli artigli del falco, il tiratore inesperto accanto al cacciatore: immagini basate sulla dichiarata contrapposizione debole-forte che, per riprendere il filo delle affinità freudiane, richiama l'opzione masochista-sadico (Pignide 2002: 137); ma soprattutto esempi della ricerca di un codice espressivo più plastico ed efficace che fonde l'attitudine talmudica al racconto e l'esperienza favolistica greca. Il caso del cacciatore e quello dell'abile giocatore di scacchi, dimostrando la forza della coscienza¹ vincolata alla capacità di

¹ In una lettera al padre (datata 27 Giugno 1907) Michelstaedter ribadisce la propria concezione individualistica della coscienza contro la tradizionale idea generalista sostenuta da Alberto Michelstaedter, legato a una idea di collettività come comunità (Michelstaedter 1983: 236). Il dissidio non è da poco, perché tocca l'ebraismo del Goriziano, che pone infatti il

previsione, ribadiscono la prioritaria funzione gnoseologica attribuita all'atto visivo, determinante infatti nell'esposizione del discorso tutto proteso verso un linguaggio figurativo.

Quando l'autore procede costruttivamente nella *Via alla persuasione*, la facoltà di vedere è intesa come intelligenza della previsione che fa del persuaso quasi un profeta; a riprova, "permanere", "resister" sono i verbi dell'uomo (come Cristo) "solo nel deserto" che «[...] deve crear sé stesso per avere il valore individuale, che non si muove a differenza delle cose che vanno e che vengono, ma è in sé persuaso» (*ibid.*: 35). Una stabilità che prevede nessuna sosta e un continuo agire.

Il fuoco della *Via alla Persuasione* è infatti nella folgorante analisi del concetto di giustizia. Doveri e diritti, calcolati matematicamente (Michelstaedter si era iscritto alla Facoltà di Matematica di Vienna prima di studiare a Firenze) in base a dati presi dall'esperienza, portano a un'equazione indeterminata e all'ironico attacco contro l'oggettività del sapere scientifico². Abbandonate le equazioni per pensare all'equità, Michelstaedter sviluppa il doppio significato del termine ragione come principio razionale e giustizia. Chi risponde alla logica (ragione) di causa-effetto, bisogno-affermazione, «[...] prende la persona di questi: e non può avere la persona della giustizia» (*ibid.*: 40). Proprio in quanto determinata da date cause e bisogni, «[...] l'affermazione della sua qualunque persona è sempre, come irrazionale, violenta» (*ibid.*). Nella lapidaria affermazione «*Alle haben recht – niemand ist gerecht*» (*ibid.*: 39) si rileva il contrasto fra avere ed essere, fra il diritto e la giustizia. Una semplificazione allora la tesi del *cogito ergo sum* cartesiano, che Michelstaedter liquida insieme al sistema razionalistico occidentale in quanto responsabile di aver mascherato la violenza con la ragione. Rompendo le "categorie stabilite", l'autore raffigura la via alla persuasione con il grafico di una

problema dell'equilibrio fra il sé e la comunità, un sé che deve affermarsi, compiendo singolarmente il proprio cammino per essere per gli altri.

² La stessa *Costituzione della rettorica* verte sull'inconcludente e ingannevole lavoro degli scienziati. Cfr. Michelstaedter 1995: 77 sgg.

funzione matematica, un ramo di iperbole che tende all'infinito verso l'asindoto: tale è l'infinita attività dell'uomo, il suo dovere infinito verso la giustizia. Se agire per la giustizia significa opporsi alla violenza dell'affermazione di sé contro gli altri, la persuasione cresce su un'idea del beneficio antitetica al concetto (cristiano) di sacrificio che organizza l'universo retorico. È un atto, non un processo: «*Dare è fare l'impossibile: dare è avere*» (*ibid.*: 43).

Essere persuaso e persuadere coincidono in un annullamento dei confini io-mondo che altera le distanze e la prospettiva: «[...] più vicine portare le cose lontane e più lontane cose far vivere nel presente» (*ibid.*: 45). Questo può il persuaso. Portare vicine le cose lontane vuol dire imparare a vedere (più volte si cita Giov. IX, 41) ben oltre il senso fisico: infatti Michelstaedter riferisce il suo ragionamento alle parole dell'oracolo di Delfi Γνώδι σεαυτόν. Essere persuasi significa vedersi dentro, conoscere se stessi.

Tutto il passo è attraversato da immagini che contrappongono luce e oscurità, ricorrenti nell'opera per ribadire la differenza del persuaso da coloro che non lo sono, la potenza del suo veder chiaro, la sua parola «[...] luminosa perché, con profondità di nessi l'una alle altre legandosi, crea la presenza di ciò che è lontano» (*ibid.*: 48). Disperdendo le illusioni retoriche, il dolore porta sulla via dell'assoluto che dunque si determina a partire dal momento più terreno della vita di un uomo: è un approfondimento dell'antica idea mistica della persuasione che, da Pitagora a Gorgia ai grandi tragici, era stata concepita anche come catarsi del dolore (Carchia 2002: 112). Il tragico della grecoità si confonde con l'attesa della spiritualità ebraico-cristiana: attraverso l'attività verso la pace – scrive Michelstaedter.

Così si chiude la sezione dedicata alla persuasione e, come se si aprisse il sipario sullo sfondo del ragionamento condotto fin qui, entra in scena la *Rettorica*. Il sapere, che abita nell'uomo e lo sdoppia, è l'Assoluto, è il "modo congiunto" – «so che questo è» (Michelstaedter 1995: 56) – che egli usa per affermarsi di fronte alla realtà (*ibid.*: 138) con un doppio inganno rispetto al "modo diretto" – «questo è» (*ibid.*: 56). Sono concetti già espressi per indicare l'illusione della persuasione, qui ripresi esplicitando il nesso tra il linguaggio e la formazione della

personalità: è «[...] *l'inadeguata affermazione d'individualità: la rettorica*» (*ibid.*: 57). L'attacco è rivolto contro la matrice culturale che fa dell'uomo un predestinato all'Assoluto, attribuendogli dalla nascita il "privilegio d'un'anima immortale", o in termini moderni "spirito", "ragione", "pensiero". Un pungente sarcasmo sferza un uomo (caricatura dell'individuo sognato da Hegel), che si sente "in una botte di ferro" perché è assicurato anche in caso di morte. Proprio alla ricerca di certezze, «come il bambino nell'oscurità grida per farsi un segno della propria persona, che nell'infinita paura si sente mancare [...]» (*ibid.*: 58), così gli uomini, per razionalizzare le proprie paure, fanno delle parole *χαλλωπίσματα ὀρφνης* (*ibid.*), senza riuscire a cancellare il mistero.

Cresce lo scarto fra il sapere finto assoluto e la verità dell'esistenza: «così *fiorisce la rettorica accanto alla vita*. Gli uomini si mettono in *posizione conoscitiva e fanno il sapere*» (*ibid.*: 59), presumendo di averlo in un «[...] segno convenzionale che nasconde l'oscurità per ognuno in vario modo inafferrabile» (*ibid.*). Dell'artificialità di un simile "sistema di nomi" è prova la facoltà preposta alla sua conservazione, la memoria; memoria e non coscienza, selezione razionale (dunque violenta e ingiusta) contrapposta a una naturalità («Trovate un albero che si dimentichi come si fanno i fiori in primavera!» – *ibid.*: 65) ancora tutta da investire sul piano linguistico.

Se la lingua ricade fra le cose da inventare per avere la propria vita (*ibid.*: 61), è interessante che, per dimostrare il fraintendimento insito nel concetto retorico di imitazione, l'ebreo Michelstaedter, in linea con l'idea della lingua propria del messianismo ebraico (Brunazzi - Fubini 1990: 16), porti come prova i cristiani³. Essi avrebbero travisato l'esempio del Salvatore, senza comprendere che: «[...] seguire non è *imitare* [...]» (Michelstaedter 1995: 62). La possibilità di riscatto è

³ Il Talmud spiega l'unità divina che la religione ebraica difende contro l'idolatria e contro gli attacchi dei primi cristiani, che cercavano nella Bibbia ebraica una base per la loro dottrina trinitaria, cfr. Cohen 1990: 30-31. Il concetto di autosalvazione riporta a uno degli elementi chiave del pensiero ebraico-romantico-messianico, cfr. Marangon 1998: 159.

esclusivamente individuale: «la via della persuasione non è corsa da «omnibus» [...]. Ma ognuno ha in sé il bisogno di trovarla [...]» (*ibid.*).

Le idee sulla retorica del sapere e dell'individualità che lo afferma funzionano come un'introduzione a *Un esempio storico*, uno dei punti dell'opera più liberi e indicativi dell'efficacia riconosciuta alla forma del racconto. Protagonisti Socrate, Platone e Aristotele in una trama che segue la decadenza dell'insegnamento socratico. Socrate, con la sua "disperata devozione", è un persuaso, Aristotele è il traditore, ma Platone stesso si riconosce responsabile di quel tradimento (*ibid.*: 70). L'errore è stato il suo simulare «[...] una vita assoluta nell'elaborazione del sapere [...]» (*ibid.*: 65). Platone infatti finge una soluzione conveniente, un *μηχάνημα* – l'areostato – che avvia la "rettorica" (*ibid.*: 171).

Se l'insegnamento socratico poneva la necessità di dare un valore razionale (ivi: 143), cioè assoluto, in sé persuasivo alle cose affermate, Platone se ne allontana progressivamente nell'astrazione (*ibid.*: 175; 196) fino all'*Abbandono della via socratica*, come recita il titolo del primo paragrafo delle *Note alla triste istoria*, l'Appendice II dedicata all'approfondimento dell'esempio storico.

«Le parole sono ormai come arnesi del mestiere: sono termini tecnici» (*ibid.*: 197). Aristotele, che «[...] conosceva il meccanismo [...]» (*ibid.*: 70), compie il passo successivo, elevando qualunque contingenza a sistema (Fratta 1986: 56). L'alterazione dell'esperienza di Socrate, manipolata da Platone e poi da Aristotele, trasforma anche i cardini del dialogo socratico: così il concetto di parola nei due filosofi, secondo Michelstaedter, non comunicherebbe più il senso di una verità che, per essere tale, deve invece possedere infinite capacità di dialogo con le verità altrui (Pieri 1984: 81)⁴.

⁴ Nell'ultima Appendice, *Della dialettica e della rettorica*, la persuasione viene appunto indicata come «comunicazione fra individuo e individuo» (Michelstaedter 1995: 272), sicché «ogni parola vive la pienezza delle relazioni e comunica il valore individuale» (*ibid.*). Il dialogo è possibile solo fra coloro che abbiano saputo individuarsi, sottraendosi al dominio della

Additando il carattere illusorio celato nell'uso retorico delle parole, Michelstaedter interrompe il rapporto sereno fra retorica e persuasione. La retorica antica (Barthes 1998) era quella filosofica o dialettica che aveva per oggetto la verità, non l'illusione. Invece la retorica di Aristotele, la facoltà di scoprire speculativamente ciò che in ciascun caso può essere atto a persuadere, diventa il regno del verisimile, il dominio dell'opinione, della *doxa*, che degrada la verità al giudizio. È il conflitto tragico, comune alla storia dell'Occidente e massimamente presente nell'epoca contemporanea, tra il divenire e l'immutabile; anzi, scaturito dal tentativo di attribuire al divenire la forma dell'immutabile (Brianese 1990: 47).

Quando si passa dall'essere di Parmenide al raccontare di Platone, la retorica ha preso il sopravvento e domina l'orientamento della civiltà occidentale. All'esempio storico, infatti, segue l'esplorazione dei risultati dell'affermazione di Aristotele: l'attuale ricaduta sociale della retorica è riconosciuta nel positivismo e nell'idealismo.

Lavorando sulla debolezza degli uomini, la scienza «[...] ha dato ferma costituzione per tutti i secoli avvenire alla rettorica del sapere» (Michelstaedter 1995: 83). Proprio con alcuni limiti matematici e senza indulgere a una conciliazione degli opposti (quindi rifiutando la lezione hegeliana), si illustrano i paragrafi della *Rettorica nella vita* fatta di "reciproca convenzione". È l'altro lato dell'iperbole. Perfino la Legge, che dovrebbe garantire i diritti umani, o la tecnologia, che sembra alleggerire il lavoro, sono nel dominio della retorica, tanto che «tutti i progressi della civiltà sono regressi dell'individuo» (*ibid.*: 104).

A proposito della *Riduzione della persona* si ipotizza una sorta di analisi della psiche: se si guardasse nella mente di un uomo vi si troverebbe «[...] una ridda infernale di nomi, di dati, di parole, di numeri, tutti i *τόποι* della rettorica [...]» (*ibid.*: 111). Richiamandosi alla saggezza dell'*Ecclesiaste* (V, 2), Michelstaedter mette in relazione sogno e realtà sul piano dell'indicibilità e ribadisce che lo stolto con groviglio di parole della citazione qoheletica ha fatto scuola. Se del sogno gli

persona sociale, in cui resta imprigionata l'individualità illusoria, incapace di «persuasione propria da comunicare altrui», *Id.* 1958: 712.

uomini riconoscono di non saper parlare, «[...] per comunicare il groviglio di sogni della loro realtà essi trovano parole convenute per ogni riferimento particolare» (*ibid.*). Il sogno è la verità, è l'uomo «[...] nudo davanti a Dio [...]» (*ibid.*), e le parole sono il segno della umana insufficienza che si adegua per bastare agli usi della vita. Segni convenuti in modi convenuti (cita anche la dura critica di Carlyle da *On Heroes*) dagli iniziati alla stessa *κοινωνία κακων*. Invece «[...] nel sogno non esiste realtà congiunta» (*ibid.*: 113). L'artista, il pittore «[...] che vede le cose lontane come le vicine e perciò le può dare così ch'esse appaiano nella loro reciproca relazione di vicine e di lontane» (*ibid.*), poiché possiede una potente facoltà onirico-visionaria incarna la speranza di redenzione dalla retorica.

A partire dalla negazione di valore alla parola moderna, non più parola luminosa e creatrice, ma chiacchiera vuota e insensata, si impone l'urgenza del silenzio: vi approderanno molti intellettuali dell'epoca – un decennio più tardi Rosenzweig scriverà che il silenzio è l'unico linguaggio perfettamente corrispondente all'eroe tragico (Rosenzweig 1985: 80) – riconoscendo la colpevole scissione della parola dall'esperienza. Nell'Appendice I, *I modi della significazione sufficiente*, si elogia il Modo imperativo, perché solo in esso «[...] il soggetto [...] non fa parole, ma vive» (Michelstaedter 1995: 142).

Orizzonte d'attesa della Verità che avvolge ogni racconto (Cacciari 1980: 133-134), nel suo essere l'estrema figura della diaspora, il silenzio segna il trionfo della retorica nella vita: «[...] Prima di giungere al regno del silenzio ogni parola sarà un *καλλώπισμα ὀρφνης*: un'apparenza assoluta, un'efficacia immediata d'una parola che non avrà più contenuto che il minimo oscuro istinto di vita» (Michelstaedter 1995: 119).

Per accostarsi a comprendere la natura e il senso del silenzio invocato può essere utile fare riferimento al saggio *Sulla lingua in generale e sulla lingua degli uomini* (1916), nel quale Walter Benjamin avrebbe dato segno positivo all'incomunicabilità linguistica, perché «la lingua non è mai soltanto comunicazione del comunicabile, ma anche simbolo del non comunicabile» (Benjamin 1995: 67). Esemplificandola sul racconto della creazione biblica, il filosofo berlinese solleva la differenza tra

conoscenza e giudizio, la prima fondata sul nome, il secondo sulla "ciarla" (*ibid.*: 66). Dopo la creazione, quando l'uomo apprende l'esistenza del bene e del male⁵, si sarebbero determinate la duplicità della parola e la riduzione del linguaggio a mero strumento del giudizio. È l'arbitrarietà dell'attribuzione di valore assoluto a un valore relativo – (non "questo è" ma "questo è per me") puntualizzata da Michelstaedter.

Come Benjamin anche Franz Rosenzweig nella *Stella della redenzione* (1919) fa riferimento al racconto della creazione (*Mondo*) polemizzando contro il razionalismo che ha laicizzato la parola divina col risultato di un *lógos* sufficiente ai bisogni della comunicazione sociale. Nel molto aggiunto da Dio all'aggettivo buono, che qualificava il suo gesto (Gen 1, 31), Rosenzweig individua l'inizio del male delle parole; l'avverbio, infatti, introdurrebbe una gradualità nel valore dell'aggettivo con la conseguenza di allentare il legame fra le parole e le cose: buono non era più sufficiente, potendo (e poi dovendo) essere specificato come molto buono (Rosenzweig 1985: 161 sgg).

Non è casuale l'obiezione portata in questi termini al sistema linguistico. Sembra implicata dalla differenza tra l'ebraico *davhar* e il greco *lógos*: *davhar*, che vuol dire 'parola, cosa, atto', ha nella sua radice la nozione di spingere avanti qualcosa che inizialmente è tenuto indietro. È la parola come atto morale. Il *lógos* è invece un concetto intellettuale, nella sua radice c'è il senso di porre in ordine. Spingendo avanti ciò che è celato nel sé, *davhar* rende l'esposizione orale, il dare una parola, una cosa, un'azione alla luce (Bloom 1988: 50-51). Parola creatrice, certo, ma nel tirar fuori ciò che è nascosto nel sé, esponendolo attraverso il linguaggio, in *davhar* c'è la radice di un metodo: la psicanalisi.

Davhar e *lógos* segnano gli orizzonti culturali nell'opera del Goriziano: l'ebraismo e la greicità, entrambi presenti e singolarmente

⁵ Buber 1968: 17 commenta l'episodio biblico spiegando che l'albero della conoscenza del bene e del male significherebbe la conoscenza degli opposti presenti nella creazione e in ogni essere umano.

declinati⁶. Una delle declinazioni dell'ebraismo di Michelstaedter⁷ riguarda proprio l'urgenza con cui egli avverte la necessità di ripensare il linguaggio; ciò che in termini più nostalgici Wittgenstein (*Vermischte Bemerkungen* 1977) avrebbe riconosciuto come unico merito a se stesso e all'intellettuale ebreo, il merito della ripetizione (che conferma la tradizione) nell'invenzione di nuove similitudini.

La prefazione alla *Persuasione e la Rettorica* indica molto chiaramente il compito da assumere rispetto alla tradizione, perché, come un

⁶ Va ricordata l'origine ashkenazita della famiglia di Michelstaedter – il nucleo più antico della famiglia proveniva da Michelstadt, vicino a Darmstadt – ma anche l'inserimento dei suoi parenti nella vita della maggioranza cattolica e borghese goriziana. Suo padre, come il padre di Kafka e quello di Svevo, lavorava nelle assicurazioni, elemento che aggiunge significato alla polemica di Michelstaedter culminante con l'attacco all'assicurazione sulla vita contro la morte sviluppato nella *Rettorica*; cfr. Michelstaedter Winteler 1973: 148 e Altieri 1973. Lontano dalla filosofia ebraica del tempo e dall'antisemitismo semita che contrassegnava l'opera del suo noto interprete Otto Weininger, autore di *Sesso e carattere* (1903), l'ebraismo di Michelstaedter guarda alla tradizione mistica precedente all'assimilazione.

⁷ Una lettera all'amico Gaetano Chiavacci attesta l'interesse di Michelstaedter per le diverse correnti dell'ebraismo e le sue riflessioni complesse per intrecciare i comportamenti borghesi (l'ebraismo assimilato) e l'antisemitismo: «Tu sai che la ragione dell'antisemitismo filosofico (Schopenhauer e Nietzsche) è il razionalismo della religione e della letteratura ebraica (Pensa al Pentateuco e a Spinoza) e la mancanza dell'elemento mistico nelle menti ebraiche (Nietzsche dice "elemento dionisiaco"; quello che è distrutto da Socrate; osserva le parallele: da Socrate attraverso Platone al misticismo neoplatonico, dall'ebraismo a Cristo). Ora io sono convinto che l'appunto è giusto e condivido fino a un certo limite [...] il biasimo; tanto più mi meraviglia l'esistenza d'una intera letteratura cabbalistica ebraica, e una discendenza di taumaturghi che finisce (per queste ragioni) col mio bisnonno, il rabbino Reggio, detto il Santo. Io voglio sapere qualcosa di più preciso su quella letteratura cabbalistica ebraica, specialmente sulle sue origini, [...]» (A Gaetano Chiavacci, 26 Novembre 1907, Michelstaedter 1993: 267-268).

filtro attraverso cui il passato viene riattualizzato, ripercorre i nodi cruciali della cultura occidentale e ne propone una nuova lettura. La regola aurea che “seguire non è imitare” vale infatti anche per questi fulgidi esempi: nessuno di essi è prescritto a chi voglia mettersi sulla via della persuasione. Due tra i persuasi, Cristo e Socrate, non soltanto testimoniano l'accostamento di ebraismo e greco, ma anche la singolarità del persuaso rispetto al modello del redentore o del saggio. La sua lontananza dalla figura cristiana del redentore, che vede la salvezza non nell'immobile perfezione del bene ma nel riscatto dalla morte, ricade nell'orizzonte dell'estasi mistica ebraica; la persuasione non coincide nemmeno con l'imperturbabilità del saggio, ancora definito dal suo tentativo di difendersi dalla paura della morte. Di segno opposto alla rassegnata autosufficienza del saggio e diversa dalla retorica della “significazione sufficiente”, che è comunicazione sociale razionale tesa a uno scopo, la logica della persuasione è quella della comunicazione, che annulla l'astrazione dei valori e si realizza nell'atto performativo.

La tensione che guida Michelstaedter a «demolire progressivamente le strutture ontologiche che danno forma al mondo empirico per sostituirle con raffigurazioni simboliche e immagini metaforiche» (Benussi 2002: 79) poggia sulla tradizione mistica dell'ebraismo, la *qabalah* di cui il Goriziano si era occupato⁸ e che circa un decennio dopo la sua morte divenne nota a un pubblico più numeroso grazie agli studi di Gershom Scholem.

Allo stesso orizzonte culturale si può riportare il ricorso di Michelstaedter al racconto breve di ascendenza midrashica, il racconto adottato per commentare le Scritture, che apre lo stile del Goriziano a una evidenza esplicita determinante nella considerazione di una *Bildersprache*. Che la chiarezza e l'efficacia espressiva (invocate da Quintiliano con il concetto di *evidentia* nella *Institutio oratoria* 4, 2) sottese al processo intentato contro il linguaggio e le sue assimilazioni borghesi siano messe in relazione alla persona investe l'idea di

⁸ «Avrei da parlarti molto del mondo cabbalistico di cui mi sono occupato», Michelstaedter 1993: 275.

persuasione di un significato figurale volto a ricomporre l'io piuttosto che pensare al consenso del mondo esterno. Per farlo, il plurilinguismo del testo, la tecnica delle citazioni che portano le voci dei persuasi a parlarsi fuori dal tempo, l'incisività dei simboli matematici dichiarano la necessità di immediatezza attribuita a un registro iconico presente a più livelli nel testo, ovviamente nell'uso delle metafore e nella scelta di argomentare proprio portando gli esempi di attività visive o visionarie (vedere, sognare) e di retaggi culturali come la contrapposizione simbolica di luce e oscurità. La parola, che prima di consegnarsi al silenzio sarà diventata espressione del minimo istinto di vita, capovolge l'orientamento del *lógos* razionale, che a ben guardare porterebbe appunto nella direzione opposta, verso un'indistinzione assai prossima a una sorta di inconscio. Del resto, la stessa coscienza emerge dall'argomentazione michelstaedteriana come illusoria, retorica e quindi di fatto anch'essa ancora inconscia. Argomenti che avvicinano le questioni trattate nell'opera del goriziano a quelle su cui cresce l'analisi del medico Freud.

La retorica "coinvertica", ma Michelstaedter contempla una resistenza che ha forma, anzi figura umana: la forza non è nel linguaggio ma nella persona, della quale si potrebbe dire, come egli scrive del Modo imperativo, che "non fa parole, ma vive".

Bibliografia

- Altieri, Orietta, "La famiglia Michelstaedter e l'ebraismo goriziano", *Dialoghi intorno a Michelstaedter*, Ed. Sergio Campailla, Bologna, Patron, 1973.
- Barthes, Roland, *La retorica antica*, Milano, Bompiani, 1998.
- Benussi, Cristina, "La persuasione e la retorica: autobiografia e scrittura", *Eredità di Carlo Michelstaedter*, Eds. Silvio Cumpeta - Angela Michelis, Udine, Forum, 2002.
- Benjamin, Walter, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Ed. Renato Solmi, Einaudi, Torino 1995.
- Bloom, Harold, *A map of misreading*, trad. it. *Una mappa della dislettura*, Eds. Alessandro Atti - Filippo Rosati, Milano, Spirali, 1988.
- Brianese, Giorgio, "Michelstaedter e i greci. Appunti per un confronto", *Studi goriziani*, 72 (1990): 23-48.
- Brunazzi, Marco - Fubini, Anna Maria, *Ebraismo e cultura europea del '900*, Firenze, Giuntina, 1990.
- Buber, Martin, *On the Bible*, New York, Schocken Books, 1968.
- Cacciari, Massimo, *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Milano, Adelphi, 1980.
- Camerino, Giuseppe Antonio, *La persuasione e i simboli. Michelstaedter e Slataper*, Liguori, Napoli, 2005: 9-17.
- Campailla, Sergio, *Dialoghi intorno a Carlo Michelstaedter*, Gorizia, Biblioteca Statale Isontina, 1988.
- Carchia, Giovanni, "Beneficio e persuasione in Carlo Michelstaedter", *Eredità di Carlo Michelstaedter*, Eds. Silvio Cumpeta - Angela Michelis, Udine, Forum, 2002: 107-112.
- Cohen, Abraham (ed.), *Il Talmud*, Bari, Laterza, 1999.
- Di Sorbo, Domenica, "La persuasione e la retorica sul ramo dell'iperbole", *Sotto il segno di Michelstaedter. Il valore di un'identità*, Ed. Toni Iermano, Cosenza, Periferia, 1994: 97-109.
- Fratta, Francesco, *Il dovere dell'essere. Critica della metafisica e istanza etica in Carlo Michelstaedter*, Milano, Edizioni Unicopli, 1986.

- Marangon, Cristina, "Il fiore dell'atto. L'orizzonte dell'escatologia ebraica nel pensiero di Carlo Michelstaedter", *Studi goriziani*, 87/88 (1998): 151-178.
- Michelstaedter, Carlo, *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*, Milano, Adelphi, 1995.
- Michelstaedter, Carlo, *Epistolario*, Milano, Adelphi, 1993.
- Michelstaedter, Carlo, "Scritti vari", *Opere*, Ed. Gaetano Chiavacci, Firenze, Sansoni, 1958
- Michelstaedter Winteler, Paula, "Appunti per una biografia di Carlo Michelstaedter", Sergio Campailla, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, Bologna, Patron, 1973
- Muzzioli, Francesco, *Michelstaedter*, Lecce, Milella, 1987
- Pieri, Piero, *La differenza ebraica. Ebraismo e greicità in Michelstaedter*, Bologna, Cappelli, 1984.
- Pignide, Lucile Garcia, "Michelstaedter: un punto di vista psicoanalitico", *Eredità di Carlo Michelstaedter*, Eds. Silvio Cumpeta - Angela Michelis, Udine, Forum, 2002: 135-140.
- Rosenzweig, Franz, *Die Stern der Erlösung* (1921), trad. it. *La Stella della Redenzione*, Casale Monferrato, Marietti, 1985.
- Rovatti, Pier Aldo, "La parola del persuaso", *Eredità di Carlo Michelstaedter*, Eds. Silvio Cumpeta - Angela Michelis, Udine, Forum, 2002: 209-210.
- Wittgenstein, Ludwig, *Vermischte Bemerkungen*, Ed. Georg Henrik von Wright, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1977.

L'autrice

Stefania Rutigliano

Ricercatore di Letterature comparate presso il Dipartimento di Lettere Lingue Arti. Italianistica e Culture comparate (Bari)

Email: stefania.rutigliano@uniba.it

L'articolo

Data invio: 16/02/2014

Data accettazione: 30/04/2014

Data pubblicazione: 30/05/2014

Come citare questo articolo

Rutigliano, Stefania, "Potere della retorica e crisi del linguaggio: l'iconicità espressiva di Carlo Michelstaedter", *Between*, IV.7 (2014), <http://www.Between-journal.it/>