

Kevin Mulligan

**ANATOMIE
DELLA
STOLTEZZA**



JOUVENCE

LEZIONI VENEZIANE

Traduzione di:
Giulia Roberta Cervo (saggio 1)
Tiziana Fracassi (saggi 2, 3, 4, 5)

© 2016 Editoriale Jouvence (Milano)

Collana: *Lezioni veneziane*, n. 3

Isbn 9788878015470

www.jouvence.it

Via Montefalcone 17/19 - 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono: +02 24861657 / 02 24416383

Fax: +39 02 89403935

E-mail: info@jouvence.it

INDICE

PRERAZIONE	7
LA STOLTEZZA E IL VALORE DI SAPERE	9
1. La stoltezza	9
2. I valori cognitivi	13
3. Il desiderio epistemico, l'interesse, l'attenzione, la domanda	17
4. Eroismo epistemico e vizio epistemico	34
5. Ironia e stoltezza	43
ANATOMIE DELLA STOLTEZZA 1927-1937	47
1. Rassegna	49
2. Benda 1927 e Ortega 1930	58
3. La chiarificazione austriaca	69
4. Stoltezza?	78
STOLTEZZA, STUPIDITÀ E VALORI COGNITIVI SECONDO MUSIL	85
1. Introduzione	85
2. Follie Pan-Romantiche	90
3. Minimalismo normativo e rigetto degli ideali	98
4. Stoltezza, Stupidità e Interesse	109

GEIST (E GEMÜT) VS VITA – SCHELER E MUSIL	123
1. Introduzione	123
2. I due Ulrich - Gemelli naturali?	127
3. Geist (Testa, Cuore e Fegato) vs Vita	130
3.1 Geistige vs altri Valori	137
3.2 Speculazioni à (la) baisse/hausse	139
4. Conclusione	143
CZESŁAW MIŁOŠZ, LA LIBERTÀ INTERIORE E LA STOLTEZZA	147
1. Introduzione	147
2. La mente prigioniera	148
3. Il <i>résentiment</i> e Julien Sorel	163
4. Contesti	171
BIBLIOGRAFIA	175

PREFAZIONE

Che cos'è la stoltezza? In un mondo molto occupato a interrogarsi sull'eticità della finanza, della politica estera, della moda, del caffè e sui diritti umani, la domanda si pone molto poco, anche se invece la domanda "che cos'è la stupidità?" gode di una grande popolarità. Questo libro si apre con il mio tentativo di capire la stoltezza. Seguono quattro capitoli che esplorano quanto di buono si possa imparare da altri tentativi di capire la stoltezza¹. Il mio tentativo affonda le sue radici nel fascino, che subisco ormai da lungo tempo, per il ruolo che una serie di ideali intellettuali, come la chiarezza e la precisione, giocano dapprima nel pensiero austriaco e in seguito nella filosofia analitica. Questo fascino è stato sovente ravvivato dalla perplessità che provo di fronte a ciò che mi è sembrata essere una preferenza marcata per l'oscurità e l'ignoranza che non manca certo di manifestarsi in una parte importante

1 Ciascuno dei cinque capitoli corrisponde ad un articolo. Per i relativi riferimenti bibliografici rimando all'inizio di ciascun capitolo.

della filosofia contemporanea, quella parte che i suoi tifosi amano chiamare, per ragioni note solamente a loro, "Filosofia Continentale".

Desidero ringraziare per il suo aiuto il mio amico, e curatore di questo volume, Luigi Perissinotto, e le mie eccellenti traduttrici, Tiziana Fracassi e Giulia Roberta Cervo. E vorrei dedicare questo libro alla comunità di filosofi analitici italofofoni, passati e presenti, di cui ho potuto godere l'ospitalità, intellettuale e non, così spesso e nel corso di così tanti anni.

Kevin Mulligan
(*Ginevra, Lugano*)

LA STOLTEZZA E IL VALORE DEL SAPERE¹

1. *La stoltezza*

In che cosa consiste la stoltezza (*sottise, foolishness, stultitia*)? Stoltezza e stupidità sono due cose diverse, benché spesso, anche all'interno di una comunità linguistica in cui "stoltezza" è impiegato di rado, i due termini siano considerati sinonimi. La stupidità è il contrario dell'intelligenza. Chi non sa contare, chi non padroneggia la propria lingua materna, chi si lascia sfuggire un'occasione, chi... – la lista è molto lunga –, viene chiamato stupido, o, in modo un po' più intelligente, più stupido rispetto a una qualche media. Forse, l'intelligenza è quella che misurano i test di intelligenza; forse, consiste nella capacità di cogliere relazioni interne senza dover andare per tentativi ed errori. Qualunque cosa sia la stupidità, non è la stoltezza, in quanto quest'ultima è un vizio. Per la stessa ragione, si deve distinguere tra stoltezza e idiozia o follia (*folie, madness*).²

1 Gran parte di questo saggio è tratta dall'originale tedesco: Mulligan 2009.

2 Sulla stupidità, cfr. Cipolla 1988, Legrenzi 2010.

Il vanitoso è uno stolto. Che cosa vuole? Essere ammirato, lodato. Ma questo lo vogliamo tutti, o quantomeno tutti i professori universitari. Cosa distingue questo desiderio diffuso dalla brama del vanitoso? Noi, i non-vanitosi, preferiamo l'ammirazione e le lodi giustificate a quelle infondate. Al vanitoso è indifferente che ammirazione e lode siano giustificate.³

Anche Sam è uno stolto. Sam, un attempato uomo ricco, si comporta, anche con se stesso, come se credesse che la sua amante, la giovane e bella Maria, ami davvero lui, e non il suo grande appartamento. "Come se": perché, davanti ai vecchi amici (maschi), Sam non esita ad affermare di essere amato, senza avere l'impressione di stare mentendo. La convinzione di Sam "come se" funge per lui da premessa per conclusioni, pratiche e non-pratiche. Stranamente, però, Sam evita il gruppo delle giovani, ciniche, crudeli amiche di Maria, che non esiterebbero a renderlo edotto circa le sue illusioni e i suoi abbagli. Non tanto per amore della verità, quanto per il gusto crudele di godersi il suo effetto. Tuttavia Sam evita di menzionare la sua relazione con Maria in loro presenza. Sam inganna se stesso. Ad ogni modo è uno stolto: "an old fool",⁴ per dirla con la sua ex moglie.

3 "Il vanitoso si rallegra di ogni buona opinione che sente su di sé (del tutto indipendentemente da ogni punto di vista circa la sua utilità, e anche prescindendo dalla sua verità o falsità)..." (Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, §261).

4 Personaggi come Sam sono una costante in

La volpe nella favola *La volpe e l'uva* è una stolta. Vede l'uva, riconosce che è buona (matura), cerca invano di afferrarla e constata la propria impotenza. Quindi giudica l'uva diversamente: ora, improvvisamente, è cattiva (acerba). In un esempio di Abelardo, un giovane filosofo dichiara che la logica è l'essenza della filosofia, constata le proprie incapacità logiche, quindi giudica la retorica superiore alla logica. Il meccanismo del *ressentiment* rende chiunque gli soccomba uno stolto.

L'uso frequente di *cliché*, luoghi comuni, tautologie, ovvietà, massime e stereotipi – "una donna è una donna", "gli affari sono affari" – è considerato da Flaubert, Bloy e i loro seguaci, forse nella sola tradizione letteraria che si occupa diffusamente della stoltezza, come costitutivo della *bêtise*.⁵

Questi esempi presentano delle analogie? Al vanitoso è indifferente che l'ammirazione che cerca e ottiene sia giustificata o meno. Sam non vuole confrontare con la realtà quanto dà l'impressione di credere. Gli uomini e le donne del *ressentiment* mutano le proprie valutazioni e i propri giudizi di valore senza che si diauo nuove informazioni sugli oggetti di tali valutazioni. Niente dice che l'uva sia cattiva, o che, in filosofia, la retorica sia preferibile alla logica. Tuttavia esiste una buona

parcechie descrizioni di autoinganno. Spesso queste descrizioni prestano poca attenzione ai valori cognitivi. Un'eccezione alla regola è costituita da Pedrini 2013, 94-101.

5 Cfr. Adam 2004, 207 sgg. e Roger 2008.

ragione – una buona ragione pratica – che spinge la volpe o l'uomo del *ressentiment* ad abbandonare le precedenti valutazioni sensate e i giudizi di valore corretti. In questo modo la sua vita è più leggera, dolce, piacevole: la vita di Sam è molto più piacevole, finché egli evita di mettere alla prova le sue credenze su Maria. Il diffuso impiego di *clické*, tautologie e ovvietà è più che non un indizio del rifiuto di pensare.

Questi esempi, e molti altri esempi analoghi come le fandonie (“*bullshit*”), la vulnerabilità nei confronti dell'ideologia, quello che un tempo veniva chiamato “entusiasmo” (*Schwärmererei*), quel che l'inglese intende con “*cant*” (l'ipocrisia), e molte altre forme di snobismo⁶ – suggeriscono una semplice generalizzazione. Se la stoltezza è un vizio, allora deve esserci alla sua base, come alla base di ogni vizio, un atteggiamento affettivo. La stoltezza è il vizio contraddistinto dall'indifferenza o dall'avversione nei confronti dei valori cognitivi. Accanto a queste condizioni, possiamo annoverare il caso della cecità nei confronti di tali valori.

Nei seguenti paragrafi, cercherò di illustrare i punti fondamentali dell'analisi e di approfondire quest'ultima. Quindi (§ 5), fornirò un argomento a suo favore, risultante dalla risposta alla domanda su come si reagisce alla stoltezza, all'indifferenza nei confronti dei valori cognitivi.

6 Sulle fandonie (“*bullshit*”), cfr. Frankfurt 2005 e McGinn 2008; sull'ideologia, cfr. McGinn 2008; sull'ipocrisia (“*cant*”), cfr. Mulligan 2003. Su questi e altri esempi, cfr. Engel 2016.

2. I valori cognitivi

Da questa definizione della stoltezza, deriva la piacevole, naturale e immediata conseguenza che tutti i postmodernisti sono stolti e che il postmodernismo è la quintessenza della stoltezza. Tuttavia, sarebbe sciocco e da stolti concordare con questa gradevole conclusione, prima di sapere cosa l'analisi dice davvero. È necessario chiarificare la natura e le caratteristiche dei valori cognitivi, la nostra apertura cognitiva a essi, i nostri atteggiamenti e la nostra cecità nei loro confronti.

Che cosa sono i valori cognitivi (epistemici)? Prima di provare a rispondere a questa domanda, è il caso di richiamare due distinzioni tratte dalla teoria dei valori. Primo: un cosa è il valore, un'altra la proprietà assiologica o valoriale. L'ingiustizia è un disvalore, l'essere ingiusto la proprietà valoriale di un'azione o di una persona. Secondo: le espressioni del tipo “il valore di” non funzionano sempre allo stesso modo. Espressioni come “il valore della giustizia” o “il valore della dignità” funzionano in maniera appositiva. Giustizia e dignità sono valori. “Il valore del piacere” o “il disvalore del dispiacere” non funzionano in modo appositivo. Il piacere non è un valore, bensì ha un valore. Forse, espressioni come “il valore del piacere”, “il disvalore del dispiacere” si lasciano comprendere – secondo un noto modello – nel modo seguente: l'espressione “il valore di” prende come argomento l'espressione “piacere”, dando come risultato “il valore del piacere”. In cosa consiste questo valore? Secondo una risposta, è il

valore del piacevole (laddove "il valore del piacevole" funziona in modo appositivo). Quando impieghiamo espressioni del tipo "il valore di" in modo non appositivo, otteniamo spesso connotazioni di valori per i quali non abbiamo nomi a disposizione. Il disvalore del dispiacere e il valore della libertà sono forse per l'appunto disvalori e valori senza nome (come le virtù anonime di cui parla Aristotele). Questa tesi risulterà convincente, se si è dell'opinione che l'essenza del dispiacere e della libertà può essere descritta in termini non-normativi, come quando diciamo che la libertà è l'assenza di costrizione.

Forniamo alla nostra domanda: cosa sono i valori cognitivi? Si dice che siano tali il sapere e la verità e, di conseguenza, che siano della famiglia anche i valori della chiarezza, della precisione, della modestia intellettuale e i disvalori dell'inganno, dell'illusione, dell'errore, delle fandonie (*bullshit*), dell'oscurità, della chiacchiera e dello sproloquio.⁷

Il sapere e la verità sono valori o hanno semplicemente valore?

Se si è dell'opinione che sapere e verità non sono determinabili assiologicamente, si dirà che essi hanno valore, ma che non sono valori. Una teoria della conoscenza che affermi che il sapere è essenzialmente un esercizio di virtù cognitive, forse lo contesterà. Viceversa, c'è chi sostiene che siano categorie teoretiche non soltanto il sapere e la verità, ma anche la chiarezza e le opinioni

giustificare. Secondo un'idea molto comune, tuttavia, la relazione di giustificazione va intesa in termini fondamentalmente normativi.

Se paragonata con le famiglie dei valori politici, estetici ed etici, la famiglia dei valori cognitivi, come anche quella dei loro portatori, è estremamente ristretta; di conseguenza, sembra possibile individuare al suo interno un valore fondamentale.

La verità è un valore? L'essere vero è una proprietà assiologica? I principali usi di "vero" sono:

È vero che p

Che p è vero

La proposizione che p è vera

La credenza che p è vera

Esiste un dogma cattolico che è vero

Esempi dei primi tre tipi di asserzione non implicano affermazioni assiologiche, a meno che il sostituto della variabile abbia contenuto assiologico. E, come suggerito da Husserl, chiamare vera una credenza significa impiegare il termine in modo improprio: le credenze sono corrette o scorrette. Naturalmente, se la credenza che p è corretta, che p è vero. Inoltre, la correttezza è spesso ritenuta essere una proprietà deontologica: credere cose corrette è credere come si conviene. Non solo la verità non è un valore, ma è difficile credere che tutto ciò che è vero possieda per ciò stesso una proprietà valoriale. Alcune proposizioni possono esemplificare i

⁷ Cfr. Cooper 1994.

valori estetici. Ma la verità di una proposizione non è una sorta di proprietà valoriale. E, benché sia preferibile avere credenze corrette piuttosto che credenze scorrette, la correttezza non è, in se stessa, una proprietà valoriale, bensì una proprietà deontologica.

Il sapere è un valore? Ha un valore? È evidente che esso ha spesso un valore estrinseco: è molto utile. Ma il sapere presenta, di per sé, caratteristiche assiologiche? Una teoria della conoscenza che consideri il sapere-che come il risultato dell'esercizio di virtù cognitive, tenderà forse a reputare il sapere, come si è accennato, un fenomeno non naturale. Ma, se il sapere-che è semplicemente una relazione mentale ai fatti,⁸ asserire che esso è una relazione assiologica è altrettanto poco plausibile che asserire che le relazioni percettive ai fatti sono fenomeni assiologici. In molte descrizioni popolari della conoscenza, la giustificazione è costitutiva del sapere e la relazione di giustificazione è considerata, come abbiamo osservato, alla stregua di una relazione normativa.

Tuttavia, di seguito supporrò che il sapere in se stesso può essere caratterizzato in termini non assiologici; che la verità, una volta distinta dalla correttezza, non è un valore e non ha valore intrinseco; che si danno alcuni tipi di sapere dotati di valore in un senso non estrinseco, e che il loro valore è un esempio di ciò che ho chiamato "valori senza nome". È perché alcuni tipi di

sapere possiedono un valore intrinseco che, per esempio, la chiarezza e la distinzione hanno valore. Più sotto fornirò un esempio di sapere dotato di valore intrinseco. Un caso discusso è quello del valore del sapere sistematico e teoretico, empirico e non empirico. Alcuni sostengono che una gran parte della cultura, quella rappresentata dalle università, dalle istituzioni scientifiche e dai loro membri, possieda un valore che deriva dal valore intrinseco di certi tipi di conoscenza, intesa soprattutto come conoscenza sistematica, teoretica. Un'opinione analoga è che il valore di un'altra parte della cultura, quella rappresentata dai teatri e dalle sale concerti, dai compositori e dai direttori d'orchestra, derivi in parte dai valori estetici intrinseci alle opere d'arte.⁹ L'opinione secondo cui alcuni tipi di conoscenza hanno un valore intrinseco è, ovviamente, congeniale a coloro che pensano che i migliori candidati per il ruolo di portatori di valori intrinseci siano gli stati mentali, psicologici, vitali e sensoriali.

3. *Il desiderio epistemico, l'interesse, l'attenzione, la domanda*

Quali sono gli atti, le affermazioni e gli atteggiamenti più strettamente connessi ai valori cognitivi e ai loro portatori? Essi formano una famiglia dai tratti estremamente variegati, che include l'interesse, l'attenzione, la curiosità, il

8 Williamson 2000, Hossack 2008, Mulligan 2007.

9 Cfr. Scheler 1966, 125.

desiderio o la volontà di sapere, la meraviglia, lo stupore, le domande e gli atteggiamenti interrogativi. Prima ho anticipato che al fondo di ogni virtù o vizio ci sono desideri e atteggiamenti affettivi, i cui oggetti sono determinati valori.¹⁰ Cosa vuole o desidera lo stolto? Vuole o desidera soprattutto non sapere; scansare spiegazioni ed evitare la chiarezza. Per comprendere questi fenomeni, bisogna innanzitutto esaminare più da vicino il voler sapere (“*Wissenvollen*”) e i desideri volti al sapere (“*Wissensbegehrungen*”), nonché la relazione tra desideri pratici e desideri epistemici.

Chi vuole una Porsche, vuole una Porsche al più presto possibile, oppure la prossima settimana, o per il suo compleanno, ecc. “Al più presto possibile” e altri avverbi temporali non possono qualificare “vuole” o “desidera”: qualificano altri verbi. Nel nostro esempio, “al più presto possibile” qualifica un verbo che indica o esprime una relazione tra Sam e una Porsche. Per esempio, Sam vuole possedere una Porsche al più presto possibile. Chi vuole o desidera qualcosa, vuole o desidera essere in una relazione con que-

10 “Appartiene alla virtù della giustizia la prontezza a combattere per la giustizia, nonché a osservare le sue leggi; appartiene alla sincerità non soltanto l'evitare di mentire, ma anche quell'altro tipo di attaccamento alla verità che ha a che fare con la sua preservazione e con il suo perseguimento. Un uomo virtuoso deve essere un amante della giustizia e un amante della verità. Inoltre, egli perseguirà il bene particolare della sua famiglia e dei suoi amici” (Foot 1985, 207).

sto qualcosa. Chi vuole fumare, vuole che egli stesso fumi. Una tesi che, formulata in termini un po' più decisi, suona: chi vuole o desidera che p , vuole che lo stato di cose p sussista.

Il voler sapere è una forma di volontà? Il desiderio di sapere (cfr. “brama di sapere”, “avidità di sapere”, “sete di sapere”, “fame di sapere”) è una forma di desiderio? Il linguaggio suggerisce una risposta affermativa. Tuttavia esiste una serie di differenze tra il volere e il desiderare volti al sapere da un lato, e il volere e il desiderare volti all'azione dall'altro. Nel caso del volere pratico che p , il sussistere dello stato di cose che p è una condizione necessaria perché la volontà sia soddisfatta. D'altro canto, sia il sapere che p , sia il sapere che non- p sono in grado di soddisfare la volontà di sapere se p . Chi vuole o desidera che p , si rappresenta lo stato di cose voluto o desiderato. Vale anche per il voler sapere e per i desideri volti al sapere? Meinong e i suoi allievi hanno mostrato che non è sempre così. Meinong condivide l'opinione del suo allievo Frankl:

Chi pone una domanda pensa indubbiamente all'oggetto della domanda, ma che pensi anche al sapere riguardo a quest'ultimo è così poco evidente, che talvolta si può perfino dubitare del carattere desiderativo della domanda.¹¹

11 Meinong 1977, 124. Nell'ambito della tradizione brentaniana, lo studio più importante sulla natura dell'interrogazione e della domanda è forse quello condotto da Löw 1928.

Un altro allievo di Meinong scrive:

Il desiderio di sapere ha di mira un sapere, tuttavia il sapere non è il vero oggetto del desiderio, come l'essere nel caso degli altri desideri, poiché normalmente il soggetto desiderante non pensa al sapere relativo all'oggetto desiderato, bensì soltanto a quest'ultimo.¹²

Si deve forse dire che chi vuole sapere se *p*, vuole sapere che *p*, se *p*, e sapere che non-*p*, se non-*p*? Buñuel riteneva che l'oggetto del desiderio fosse oscuro. Ma l'oggetto dei desideri volti al sapere è davvero sempre così oscuro e complesso? Talvolta lo è. In casi siffatti, il desiderio di sapere se (o *chi*, ecc.) è semplicemente un caso speciale del desiderio *che*. In altri casi più comuni, forse il voler sapere non è un *volere che uno sappia*, bensì un *volersaperese*, cioè un atteggiamento proposizionale *sui generis*: chi vuole sapere se *p*, vuol-saperese *p*. Ciò è avvalorato dal fatto che disponiamo, per tali comportamenti, di sostantivi come "curiosity", "curiosité", "Wissbegier" e "Neugier", e di verbi come "chiedersi se" ("wonder whether" e "sich fragen ob").¹³ L'ipotesi che si dia un voler-sapere spiega il fatto – se è tale – che colui che vuole o desidera sapere non deve sempre rappresentarsi la circostanza di sapere. Essa ci consente inoltre di attribuire desideri epistemici a

12 Tumlirz 1919, 26.

13 Sulla curiosità, cfr Brady 2009, che pensa si tratti di un'emozione.

esseri viventi che non possiedono il concetto della conoscenza.¹⁴ In alternativa a questa ipotesi, si potrebbe semplicemente assumere che il voler sapere sia una forma di volontà *peculiare*. Husserl sembra pervenire a questa conclusione, ritenendo che chi vuole sapere si rappresenta come scopo un giudizio:

[Il] vivere *giudicativo*, e anche quello razionalmente *giudicativo*, costituisce un medio per un desiderare, tendere, volere, agire peculiari, il cui fine sono appunto dei giudizi e giudizi di forma particolare.¹⁵

Si può volere che *p*. Si può volere che non-*p*. Da cui bisogna distinguere il non-volere che *p* (cfr: *nolo*, essere riluttante, restio, e il verbo di Dante "disvoglio"). Il "non-volere", o volere negativo, è l'antitesi del volere positivo. Possiamo allora distinguere i seguenti casi:

x vuole che *p*
 x vuole che egli stesso si alzi;
 x non vuole che *p*
 x vuole che egli stesso non si alzi;
 x non-vuole che *p*
 x non-vuole che egli stesso si alzi

x vuole sapere se *p*
 x vuol-sapere se *p*;
 x non vuole sapere se *p*

14 Cfr Whitcombe 2010, Kvanvig 2003.

15 Husserl 1954, 373; trad. it., 757.

x vuole che egli stesso non sappia se p
 x non-vuol-sapere se p .

Gli ultimi due casi, la volontà positiva di non sapere e la non-volontà di sapere, costituiscono la disaffezione cognitiva. L'avversione per il sapere di Sam, della volpe e del vanitoso consiste nell'evitare il sapere e la conoscenza. Perché lo fanno?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo capire cosa succede quando si vuole sapere se p , e perché in alcuni casi vogliamo sapere se p . Una fonte fondamentale della volontà di sapere è qualunque volere pratico che richieda per la sua realizzazione un sapere. Chi deve intraprendere una cura, spesso vuole sapere come farlo, o come farlo nel migliore dei modi. Possono un volere o un desiderare volti al sapere essere motivati da qualcosa di diverso da una volontà o da un desiderio? La risposta a questa domanda può costituire solo una parte della risposta alla grande domanda circa le motivazioni del volere e di tutti i tipi di desiderio.

Di seguito, posterò una precisa risposta alla domanda generale: il valore e il disvalore di oggetti e stati di cose – gli stati di valore (“*Wertverhalten*”) – possono motivare la volontà e il desiderio. Come funziona una simile motivazione? Esistono due risposte. La prima:¹⁶ i sentimenti hanno il potere di rivelare valori e disvalori; i valori e i disvalori, cui si accede at-

16 Si veda Tappolet 2000, Johnston 2001 e Teroni 2007.

traverso i sentimenti, motivano la volontà e il desiderio. L'ammirazione per il fascino di una persona può motivare la volontà di trascorrere più tempo con quella persona. Un sentimento di indignazione, rivelando l'ingiustizia di una certa situazione, può motivare la volontà di porre fine a quest'ultima. Il difetto di questa teoria tanto popolare è che essa è incompatibile con la struttura della motivazione. Se x motiva y , x e y sono distinti e x non fa parte di y . La percezione che p , che motiva una convinzione che p , non è parte della convinzione stessa. Anche i sostenitori della tesi che i sentimenti sono in grado di rivelare i valori ritengono che, se le convinzioni assiologiche (i giudizi di valore) motivano i sentimenti, la convinzione non appartiene però alla struttura del sentimento. Per questo motivo è da preferire una seconda concezione:¹⁷ valori e disvalori vengono percepiti, e i valori e disvalori percepiti motivano sia i sentimenti, sia il volere e i desideri. Si avverte l'ingiustizia di una situazione, e il disvalore percepito motiva il sentimento dell'indignazione e la volontà di porre fine alla situazione. Il fascino di una persona viene percepito, e motiva l'ammirazione e la volontà di trascorrere più tempo con lei. Questa seconda concezione, a differenza della prima, è compatibile con la struttura generale della motivazione.

È possibile applicare questa teoria, più nello specifico, alle nostre domande? Esse sono: possono i valori motivare il voler sapere e i desideri vol-

17 Cfr. Mulligan 2007.

ti al sapere? Se sì, di quali valori si tratta e come avviene questo tipo di motivazione? Perché la teoria possa essere impiegata a questo proposito, deve essere modificata e la modifica, a mio modo di vedere, interessa solo ed esclusivamente la relazione tra i valori cognitivi e la volontà di sapere.

A Husserl non è sfuggita una differenza tra la tendenza (*Streben*) pratica e quella teoretica:

Mentre la volontà che si esercita nell'agire esterno è fondata sulla tendenza alla valutazione, cioè al possesso dell'oggetto valutato come usabile, gradito etc., nella conoscenza non si tratta di una tale tendenza, ma dell'esplicazione di una forza meramente tendente all'autodità; l'io non vive nel valutare né nella tendenza desiderativa che su di esso si fonda ma vive nella oggettivazione.¹⁸

Il valutare un oggetto come piacevole può motivare il desiderio di possedere l'oggetto. Il tendere pratico presuppone sempre una qualche valutazione. Il tendere teoretico invece – così Husserl – non presuppone alcuna valutazione. D'altra parte, Husserl afferma che “lo scopo” della “tendenza conoscitiva” è la conoscenza.¹⁹ Egli sembra dunque essere dell'opinione che una valutazione del valore della conoscenza non sarebbe essenziale all'instaurarsi dell'aspirazione conoscitiva. Ci sono certamente casi in cui una valutazione equivalente o analoga gioca

18 Husserl 1954, 235-236; trad. it., 481-483.

19 Husserl 1954, 237; trad. it., 483.

un ruolo. Si pensi a quel “prepotente amore per la verità” che Baillet²⁰ attribuisce a Descartes, o alla descrizione che Russell fa della metafora, tanto importante per lui e Wittgenstein: “[Wittgenstein] usa persino le mie stesse similitudini: c'è un muro che lo separa dalla verità e che lui deve in qualche modo abbattere”.²¹ Malgrado ciò, assai di frequente la volontà di sapere non è motivata da una valutazione o percezione relativa al valore della conoscenza. Come nel caso in cui la volontà di sapere non contenga alcuna rappresentazione della circostanza di sapere: proprio l'eventualità descritta da Meinong. Dove non sia presente la consapevolezza di un sapere, non può nemmeno esserci consapevolezza del valore del sapere o di ciò che è degno di essere saputo.

Come viene motivata, allora, la volontà di sapere in questi casi? Attraverso l'*interessamento* – il cosiddetto interesse teoretico. L'interesse è un sentimento, ma un sentimento singolare. È un affetto positivo senza un opposto negativo. L'interesse che si avverte nei confronti di qualcosa può essere più o meno forte. Si può anche non provare alcun interesse per una cosa. Ma non c'è niente che si rapporti all'interessamento come la tristezza alla gioia. Lo psicologo Izard descrive l'interesse come segue:

20 Baillet 1946, 285; trad. it., 222.

21 Citato da Monk 1990, 43; trad. it., 50.

A livello dell'esperienza, l'interesse... è il sentimento dell'essere attratto, rapito, affascinato, incuriosito. C'è il desiderio di esplorare, di lasciarsi coinvolgere, o di estendere ed espandere se stessi incorporando nuova informazione e facendo nuove esperienze con la persona o l'oggetto che ha stimolato l'interesse. Nell'interesse o nell'eccitazione, la persona si sente energica e vitale. È questa vitalità che garantisce l'associazione tra l'interesse e l'attività cognitiva o motoria. Pur essendo relativamente immobile, la persona interessata o eccitata ha la sensazione di essere "viva e attiva".²²

L'interesse, l'essere interessato da o il provare interesse per qualcosa è un fenomeno molto familiare. Ci si interessa a qualcuno o alla propria carriera, a un problema, a un'opera d'arte, alla psicologia o all'economia. Si può cessare di provare interesse, perdere interesse per qualcosa. Le cose suscitano il nostro interesse; alcune sono in grado di conservarlo, altre no. L'interesse ha un'espressione caratteristica. Ma in cosa essa consista, dipenderà da come determiniamo la relazione tra attenzione e interesse. Si può provare interesse per qualcosa, così come si può provare tristezza o infelicità. Esistono diversi gradi di interesse: può essere fervente o riepido, più o meno vivo, spiccato o profondo, più o meno appassionato. Si può essere più o meno incuriositi da qualcosa. L'essere affascina-

22 Izard 1977, 216.

to, l'essere attratto e l'essere assorbito sono tutte forme di forte interesse. È possibile sentire il proprio interesse per qualcosa crescere o diminuire. Esso è un'emozione positiva (a parità di condizioni, è piacevole anziché spiacevole, e dà piacere), episodica o non episodica. Inoltre, come l'ammirazione e diversamente dalla speranza, è un'emozione non proposizionale: si è interessati a qualcosa, non si è interessati-che.

Ho detto che l'interesse non ha antitesi. Ma la noia non è forse l'opposto dell'interesse? No. La noia è un meta-stato:

[La noia è] un tipo di ripugnanza dovuta alla stanchezza di dover avere a che fare con e pensare a cose e persone per le quali non proviamo interesse.²³

'annoiato' è impiegato sia in riferimento allo stato d'animo consistente in una generale incapacità di provare interesse per qualcosa, sia in riferimento all'incapacità di provare interesse per un argomento specifico.²⁴

Che relazione c'è tra interesse e attenzione? "Attenzione" è un'unica parola per una serie di fenomeni più o meno imparentati tra loro, come l'attenzione "attiva" (volontaria) e "passiva", il prestare attenzione, il notare, l'osservare, il dare nell'occhio, ecc. Secondo una vecchia teoria non

23 Shand 1926, 411.

24 White 196-, 320. Qualcosa di molto simile si trova in *La Noia* di Moravia.

più popolare, interesse e attenzione sono identici. Oggi, tuttavia, l'attenzione è spesso ritenuta essere un fenomeno intellettuale. Come tale, essa non ha un'antitesi: non è un'emozione. L'interesse, come il desiderio pratico, può guidare e motivare l'attenzione.²⁵ Interesse, attenzione, sorpresa, meraviglia e percezione di un valore non hanno antitesi (Descartes dice la stessa cosa a proposito del "*merveillement*"). Questa sembra essere una caratteristica fondamentale della nostra relazione con il sapere. Solo a livello del desiderio e della volontà troviamo atteggiamenti negativi nei confronti del sapere e del suo valore, il desiderio o la volontà di non sapere. Certamente, vi sono emozioni epistemiche negative; emozioni i cui oggetti sono il sapere e altri fenomeni epistemic: avere paura di sapere, essere contrariato dal sapere, sperare di sapere, trarre piacere dalla mancanza di chiarezza. Ma non appartiene all'essenza della paura, dell'essere contrariato, della speranza e del piacere il fatto di essere relativi al sapere, alla scoperta, alla conferma o alla disconferma, o ad altri stati epistemic. Appartiene invece all'essenza dell'interesse, dell'attenzione, dello stupore e della meraviglia l'essere incentrati sul sapere e su altri stati epistemic, e sul loro valore.

Cosa motiva l'interesse e l'attenzione? Secondo una risposta oggi di moda, l'interesse c/o l'at-

25 Sulla relazione tra interesse e attenzione cfr. White 1964 e Calabi 1994. Sul l'interessamento, cfr. Silvia 2006 e Mulligan (pubblicazione prevista per il 2017).

tenzione sono motivati dai sentimenti più vari, positivi e negativi²⁶. Questo tipo di risposta ha una lunga tradizione: che la meraviglia (*thaumázein*) sia alla base del voler sapere è un'idea consolidata da tempo in filosofia. Una sua formulazione generale si trova in Agostino:

Non si può [...] amare ciò che signora del tutto. Ma quando si ama ciò che in qualche modo si conosce, in virtù di questo amore si riesce a conoscerlo meglio e più profondamente.²⁷

L'interessamento, come la volontà di sapere, può insorgere senza consapevolezza del valore del sapere. Lo stesso vale per molti sentimenti cognitivi. Nella sua analisi dei "sentimenti associati al sapere" ("*Wissensgeföhle*") – contrapposti ai sentimenti associati al valore del sapere ("*Wissenswertgeföhle*") – Meinong fa l'esempio di uno storico che, interessato all'autenticità di un documento, giunto al termine delle sue ricerche, si rallegra del risultato. Di cosa si rallegra? Il "momento del sapere" non è "una componente essenziale alla materia di un tale sentimento",

26 Cfr. Wells e Matthew 1994, Faucher e Tappolet 2002, Brady 2007 e Tappolet 2009.

27 Agostino 1968, *Commento al Vangelo di Giovanni* 96.4, 1347. Citato da Scheler 1976, 257. Scheler definisce la tesi di Agostino una "legge del progresso conoscitivo". Che amore e odio contengano sempre un interesse, e che l'interesse condizioni l'attenzione, sono tesi ricorrenti in Scheler.

nota Meinong.²⁸ Di conseguenza, la consapevolezza del valore del sapere e della scoperta non può motivare qui la gioia.

Per comprendere meglio la tesi secondo cui sentimenti non-cognitivi possono motivare l'interessamento, e quindi la volontà di sapere, senza che la consapevolezza del valore del sapere giochi un ruolo, dobbiamo rispondere a due ovvie domande: a quali condizioni si danno sentimenti che non suscitano nessun interessamento e nessuna volontà di sapere? Come si rapportano i valori cognitivi a quelli non-cognitivi?

Quando oggetti o fatti (stati di cose sussistenti) mostrano proprietà valoriali, esiste qualcosa che conferisce loro valore. Il conferimento di valore (C.D. Broad usa a questo proposito il verbo "valify") può essere di due tipi.²⁹ Quel che rende bello un arabesco sono certe qualità non-assiologiche del disegno, per esempio una certa distribuzione di qualità spaziali e cromatiche. Tuttavia, alcune proprietà valoriali possono anche conferire a oggetti e fatti ulteriori proprietà di valore. L'esempio più semplice e noto è offerto dalla tesi: ciò che rende moralmente buona un'azione è il valore del benessere e della felicità conseguenti all'azione. Un secondo esempio è l'opinione di Scheler, secondo la quale ciò che determina il valore etico di una persona è il valore della sua relazione con i valori monetici e con le loro esemplificazioni. Similmente, si può

28 Meinong 1968, 378.

29 Mulligan 2008a.

dire che ciò che conferisce valore a tante forme di sapere è il valore non-cognitivo di oggetti e fatti. Il sapere intorno a y ha valore per x , perché y ha valore (per x).

Nella vita quotidiana intesa come opposta alla teoria, quali sono i principali oggetti di interesse, e di interessi che potrebbero essere ostacolati dal vizio cognitivo? Una tipologia di oggetti sono le persone che sono oggetto dei nostri attaccamenti, delle nostre preferenze e idiosincrasie. Un'altra tipologia di oggetti comprende tutte le questioni politiche con le quali si confronta un cittadino. Un tipo di persona particolarmente importante nel caso delle scelte politiche è quella persona collettiva o fittizia che chiamiamo stato, per esempio uno stato-nazione. Un altro è la persona che uno "davvero" è: la stima di sé, contrapposta all'amor proprio, motiva l'interesse per un certo tipo di vita; per il tipo di vita che fa per me, per la vita che dovrei condurre. Il valore che ha per una persona la conoscenza del tipo di vita che essa dovrebbe condurre può costituire un esempio di sapere dotato di valore intrinseco.³⁰ Se tale sapere ha valore intrinseco

30 Sul valore personale e l'essere buono per qualcuno, cfr. Ronnow-Rasmussen 2011. La categoria ha un ruolo preminente anche negli scritti di Scheler. Su Scheler e Musil a proposito del nostro rapporto con le nostre vocazioni, cfr. Mulligan 2009a; sul nostro modo di rapportarci alle nostre vocazioni, cfr. Mulligan 2009b; sulla psicologia delle vocazioni e degli interessi di lunga data, cfr. Silvia 2006.

per una persona, è perché un certo stile di vita ha intrinsecamente valore per quella persona, è la sua "vocazione". Qui il valore cognitivo è determinato dal valore non cognitivo: il suo "conferitore di valore" è un valore non cognitivo. Il valore di un sapere di questo tipo è in forte contrasto con il valore che ha per una persona il sapere necessario per realizzare desideri e progetti più meno temporanei.

Abbiamo detto che il desiderio e la volontà di sapere possono essere motivati *sia* dai desideri pratici, *sia* dall'interesse. Tra i due casi esiste una differenza fondamentale. Il desiderio o la volontà di sapere è un desiderare o un voler sapere se (chi, ecc.): un desiderio-di-sapere se, o un voler-sapere-se. Ma, come intuito da Agostino, i desideri di sapere guidati dall'interesse sono desideri di sapere *di più* riguardo a qualcosa. Essi sono *indeterminati*, e in ciò differiscono dai desideri epistemici guidati dal desiderio pratico. Ecco perché la forma di "curiosità" più nobile è il desiderio di sapere di più guidato dall'interesse.

Sentimenti come amore, odio, paura e vergogna non sono soltanto all'origine dell'interessamento e quindi della volontà di sapere. Insieme ai desideri, *gli stessi sentimenti* sono spesso alla radice della volontà di non sapere. Inoltre i nostri sentimenti e desideri sono frequentemente responsabili del fatto che, quando vogliamo sapere se *p*, non ci è indifferente se *p*. Sam ama Maria e questo amore lo spinge a voler sapere diverse cose di lei. La curiosità di Sam ha tuttavia un limite preciso: egli evita ogni possibile

confronto tra la sua "credenza" che lei lo ami e la realtà. Un simile confronto sarebbe spiacevole: niente deve scuotere la sua "convinzione". Due tra i più importanti sentimenti cognitivi sono la *fobia cognitiva* ("cognophobia"; David Stove) e la *misologia* (Kant). La paura o l'angoscia del sapere e l'avversione per la conoscenza, per il conoscere e il trarre conclusioni, *possono* essere motivati dall'impressione che certi tipi di sapere, conoscenza e conclusioni abbiano un disvalore. Spesso, *tuttavia*, attribuiamo a qualcuno la fobia cognitiva o la misologia senza avere la sensazione che le cose stiano così. Come è possibile?

La nostra analisi di un tratto essenziale della stoltezza afferma che questo vizio è caratterizzato dall'indifferenza o dall'avversione nei confronti dei valori cognitivi. Ora, dopo avere illustrato i punti chiave di questa analisi, vediamo che tale avversione si può declinare in due modi. Si può essere ostili ai valori cognitivi *sotto questa descrizione*, ovvero rifiutando esplicitamente il valore di determinate conoscenze, scoperte o analisi. Assai spesso, *tuttavia*, come notano Meinong e Husserl, il valore del sapere nella vita quotidiana non è oggetto di una tematizzazione esplicita, nemmeno come oggetto di una mera impressione. In questi casi, si verifica una interruzione della catena motivazionale che conduce da un sentimento e dall'impressione che qualcosa sia degno di interesse, all'interessamento, e da questo alla volontà-di-sapere. Queste interruzioni si verificano, tipicamente, quando il valore o il disvalore di qualcosa viene a essere preferito al

valore di ciò che è degno di interesse, uccidendo in tal modo il nostro interesse per un oggetto. In questo processo, non c'è una consapevolezza esplicita – concettuale o meno – del sapere e, di conseguenza, del suo valore o disvalore.

4. *Froismo epistemico e vizio epistemico*

Se la stoltezza è un vizio, qual è – se esiste – la virtù contrapposta? La saggezza? Al termine del suo discorso “Sulla stupidità”, Musil afferma che “il regno della saggezza” è “una regione inospitale, dalla quale generalmente si fugge”.³¹ In effetti, fino a quel punto del suo discorso, egli non ha fatto il minimo accenno alla saggezza. Che in un'analisi della stoltezza non ci si occupi della saggezza, si lascia forse spiegare.

Nella virtù cognitiva possiamo distinguere due elementi. Il primo è già stato suggerito da quanto visto a proposito dell'interesse: abbiamo detto che l'interesse è una reazione naturale a quanto ci sembra avere valore, e che, a parità di condizioni, esso motiva il desiderio e la volontà di sapere di più. Il suo nemico è ciò che ci sembra avere un disvalore pratico. A mio avviso, l'educazione e lo sviluppo dell'interesse giocano per lo sviluppo della virtù epistemica un ruolo paragonabile all'educazione e allo sviluppo degli spiriti animali (*thumos*) per lo sviluppo della virtù del coraggio, o al cameratismo per lo sviluppo della virtù della generosità.

31 Musil 1983, 1291; trad. it., 262.

Qual è la relazione tra questo aspetto della virtù epistemica e la consapevolezza dei valori cognitivi? Una domanda simile sorge nel caso delle varie virtù non epistemiche e dei valori non epistemicici. A un certo momento, nel processo di acquisizione di una virtù, devono cominciare a svolgere un ruolo l'intuizione del valore e la padronanza dei concetti assiologici. Così, nell'educazione dell'ira e degli spiriti animali, a un certo punto dev'essere interiorizzato il luogo comune che la codardia è una cosa cattiva; similmente, viene recepito il cliché assiologico che fare un'affermazione priva di giustificazione è una cosa cattiva. Un eroe o un santo epistemico è, presumibilmente, uno che ha cognizione del fatto che le credenze corrette sono da preferire a quelle scorrette, che le emozioni e i desideri corretti sono da preferire ai loro opposti scorretti, che è meglio fare ciò che si può fare piuttosto che ciò che non si può fare. La ragione non è meramente teoretica e pratica, ma anche affettiva. Vi sono ragioni per (o per non) credere, sentire, desiderare e agire.³² Uno dei motivi per ritenere che la ragione affettiva svolga un ruolo preminente rispetto a quella teoretica e pratica, è che un eroe epistemico non ha semplicemente un'intuizione dei fatti appena menzionati, ma che egli preferisce anche le credenze corrette a quelle scorrette, le emozioni corrette a quelle scorrette, ecc. Inoltre, egli preferirà le preferenze corrette a quelle scorrette, e il sapere – assiologico e non – all'illusione e all'errore. Infine, egli preferisce gli

32 Cfr. Mulligan 2007.

atteggiamenti corretti, basati cioè sulla conoscenza di ciò che li rende tali, al fine di correggere quelli che non lo sono. Di conseguenza, quella dell'eroe epistemico non è una vita facile. Fortunatamente, l'eroismo ha zelo da vendere.

Se è verosimile affermare che un'intuizione delle varie specie del valore del coraggio e del disvalore della codardia si basa sull'educazione degli spiriti animali e dell'ira, un'affermazione analoga circa le radici di un'intuizione delle specie dei valori cognitivi è indubbiamente altrettanto verosimile. Il sapere assiologico del nostro eroe epistemico si basa su un'educazione e uno sviluppo dell'interesse (e sull'esercizio che ciò richiede). Se si può dire che un eroe o santo epistemico ha una sensibilità per il valore cognitivo, e per la preferenza dei valori cognitivi rispetto ai disvalori cognitivi, analogamente si può dire che un peccatore epistemico è cieco nei confronti dei valori cognitivi, indifferente o ostile a essi. E la radice di tale cecità, avversione o indifferenza, fobia cognitiva, misologia e "athlofobia" (o, piuttosto, paura delle credenze corrette) è, invariabilmente, un passato nel quale l'interesse e i desideri epistemici guidati dall'interesse hanno ceduto il posto alla paura di scoperte spiacevoli.

La descrizione delle nostre relazioni al sapere ha finora menzionato l'interesse, l'attenzione, il desiderio o la volontà di sapere, e la curiosità. Ma anche le domande sono una parte essenziale del nostro rapporto con il sapere. "Domanda" può significare quattro cose molto diverse tra loro. C'è il discorso, lo *speech act* (o atto sociale) di formulare

un quesito, di porre una domanda a qualcuno. Poi c'è l'evento psicologico del chiedersi se *p*, di domandare a se stessi se *p*. Inoltre c'è la domanda che noi poniamo; la domanda se *p*, o la domanda chi ha fatto questo o quello, e quando, e dove: la domanda che noi poniamo può essere formulata da tante persone diverse in molti momenti diversi, e può essere definita una domanda impersonale. Essa si comporta per molti aspetti come quella che è spesso chiamata una proposizione dichiarativa o indicativa; qualcosa che, si dice, può essere giudicato, creduto o non creduto da molte persone diverse in molti momenti differenti. Sia le domande come atti o eventi, sia le domande come ciò che viene domandato differiscono da quella che Reinach chiamava "posizione interrogativa" ("*Frageinstellung*"), che non è – così egli sembra aver pensato – un qualche tipo di atteggiamento ("*Stellungnahme*"), in quanto non consente gradi.³³ L'atto sociale di porre una domanda, come l'atto sociale di promettere o ordinare, deve essere espresso. La posizione interrogativa, così come il giudicare, non ha bisogno di essere espressa, sebbene si manifesti nel porre domande a coloro che è probabile abbiano delle risposte, nell'attività deliberativa e teoretica. Essere il portatore di una posizione interrogativa significa chiedersi se, chi, cosa. La filosofia contemporanea attribuisce scarsa importanza alla categoria della posizione interrogativa che, da questo punto di vista, assomiglia alle categorie del volere e del giudicare.

Chiaramente, così come l'interesse può motivare il desiderio o la volontà di sapere, esso può motivare anche gli *speech act* interrogativi; l'atto mentale di chiedersi se *p* e le posizioni interrogative durevoli, ognuna delle quali ha come suo oggetto o contenuto una domanda impersonale. E, come il pensiero o l'impressione di sapere non sono necessariamente implicati dal desiderio-di-sapere motivato dall'interesse, allo stesso modo essi non sono implicati dalle domande motivate dall'interesse.³⁴ L'atto di chiedersi se e la posizione interrogativa sono forse soltanto desideri di sapere o desideri-di-sapere? Finora non ho distinto tra desiderare e volere. Si potrebbe pensare che essi non possano essere identificati: si può cedere a un desiderio ma non a proprio piacimento. Si può essere sopraffatti da un desiderio, ma non mediante un atto di volontà. Forse il chiedersi se *p* e le posizioni interrogative sono forme della volontà, più che del desiderio. Dopotutto, porre una domanda a qualcuno è pur sempre qualcosa che si fa. Forse Nietzsche aveva ragione a parlare di *volontà* di conoscenza e *volontà* di ignoranza. Ma ci sono anche delle ragioni per pensare che il chiedersi se *p* e le posizioni interrogative non siano né forme di desiderio, né forme di volontà: essi, diversamente dal desiderare e dal volere, non hanno antitesi. In questo, sono simili all'interesse, all'attenzione e alla meraviglia.

34 Cfr. Whitcombe 2010, Mulligan 2017 (in pubblicazione), Mulligan 2003.

L'emozione dell'interesse riveste in questa esposizione un ruolo di primo piano. Che l'interesse sia un'emozione e che esso sia centrale per le nostre vite non è, alquanto stranamente, una tesi comune nella recente filosofia della mente. Una spiegazione di questo fatto è che, spesso, si pensa che l'interesse sia semplicemente una forma di desiderio o curiosità. Ma le domande e i desideri epistemici, e le attività necessarie per soddisfarli, sono in realtà ciò che gli psicologi chiamano le "tendenze all'azione" proprie dell'emozione dell'interesse, così come la fuga e l'attacco sono le tendenze all'azione proprie della paura. La concezione dell'interesse qui delineata ricorda per molti aspetti le teorie sostenute da due psicologi, il già citato Paul Silvia e Silvan Tomkins, ed è anche la concezione di Husserl. Come afferma Tomkins, l'interesse è una condizione necessaria per la formazione del mondo percettivo e per il mantenimento di uno sforzo di lungo termine.³⁵ Esso è, come dice Husserl, "il motore del processo della conoscenza", la sua "base affettiva".³⁶

Confrontiamo ora i due elementi che abbiamo individuato nella virtù cognitiva – lo sviluppo dell'abitudine di seguire i propri interessi, basata sull'impressione di ciò che è degno di interesse nonostante le difficoltà e avversità, e l'interiorizzazione dei luoghi comuni

35 Tomkins 2008, 191 e 193.

36 Husserl 2004, 112 e 119.

circa il valore epistemico³⁷ – con le tradizionali concezioni della stoltezza e della saggezza.

Le tradizionali descrizioni della stoltezza e della saggezza presentano tre caratteristiche che la nostra proposta non ha. Primo: tradizionalmente, la saggezza è stata identificata con forme di conoscenza piuttosto impegnative (conoscenza delle cose ultime, dei principi primi e delle cause, di Dio, della felicità, dei valori e delle loro relazioni). Secondo, la stoltezza e la follia sono spesso intese come l'assenza di una tale conoscenza.³⁸ Perciò le tradizionali descrizioni della stoltezza sono descrizioni *dense*. La presente proposta è una descrizione *sottile* o minima della stoltezza e della saggezza. Supponiamo che l'eroe epistemico descritto più sopra sia epistemicamente virtuoso in quanto infallibilmente guidato dalle sue rigide preferenze. Egli preferisce la conoscenza all'errore (e all'illusione) perché sa che la prima è migliore del secondo. Con ciò, egli non è necessariamente un esperto della vita, della politica, dell'arte, della scienza, delle cose ultime, di Dio, dei valori non epistemicici, o d'altro. Per la verità, potrebbe anche non essere molto intelligente. Un secondo motivo per il quale la presente descrizione è sottile è che essa riconosce solo in parte l'opinione tramandata secondo cui la stoltezza è l'assenza di saggezza. Uno dei temi della nostra trattazione ascrive al virtuoso epistemico il riconoscimento di tutti i luoghi comuni circa i valori cognitivi e l'abilità di agire in

37 Cfr. Cooper 1994.

38 Cfr. Geirt 1966.

base a esso; perciò, lo stolto è uno che difetta di un tale riconoscimento. Ma l'altro tema di questa trattazione è rappresentato dall'idea che la virtù epistemica consista, in gran parte, nel non permettere allo sviluppo dei propri interessi di essere soffocato nel modo in cui l'interesse di Sam per Maria è bloccato dalla sua paura di ciò che potrebbe scoprire. In questo senso, la saggezza non ha un contenuto positivo; è semplicemente l'assenza della stoltezza in qualcuno che è fondamentalmente capace di stoltezza. Qui la relazione tra stoltezza e saggezza assomiglia a quella tra giustizia e ingiustizia (secondo il liberale), e tra salute e malattia secondo una concezione un tempo diffusa. Così come comportarsi secondo giustizia consiste nell'evitare di comportarsi ingiustamente, e l'essere sano nel non essere inalato, la saggezza consiste, almeno in una prima accezione, nell'evitare la stoltezza. In questo senso, dunque, Musil ha ragione nel concentrarsi su quella che egli chiama la "stupidità più elevata", piuttosto che sulla saggezza.

La differenza tra la presente rappresentazione e quelle tradizionali, infine, è che, laddove "stolto" e le sue traduzioni non sono stati impiegati per designare la semplice stupidità, essi hanno solitamente connotato il micro opposto della saggezza pratica ("*Klugheit*").³⁹ Spesso, tuttavia, i fallimenti della ragione pratica possono essere visti semplicemente come il mancato riconoscimento dell'importanza dei valori cognitivi.

39 Cfr. Bollnow 1958, 99-114.

Se la descrizione delle due componenti della stoltezza fornita più sopra è concettualmente coerente e verosimile, il compito della ricerca empirica è, dovrebbe essere, quello di determinare la relazione che realmente sussiste tra di esse. Un'ipotesi che merita di essere approfondita è suggerita da una certa visione dell'etica.

Il fariseismo, abbiamo detto, è l'etica nel modo sbagliato. L'ossessione contemporanea per la finanza, il caffè, l'informatica e la politica estera "etici" è talvolta accusata di fariseismo,⁴⁰ come l'abitudine di indicare la virtù (etica). Il fariseo in campo etico ha il suo corrispettivo nel fariseo epistemico o cognitivo;⁴¹ per esempio, nel saggio vittoriano che si interroga costantemente su quale sia il suo dovere nei confronti della verità. La virtù epistemica, viene da pensare, non dovrebbe essere così appariscente. Chi ha imparato a sviluppare forti interessi, raramente ha bisogno di porsi la domanda del saggio vittoriano (secondo la massima descrizione della virtù e del valore etico, quella offerta da Scheler che abbiamo menzionato più sopra, è *sempre* immorale chiedersi quale sia il proprio dovere etico, o che cosa il bene etico richieda a ognuno; è la nostra relazione con i vari valori non etici a determinare il nostro status morale).⁴² La grottesca alternativa contemporanea al fariseo epistemico è il postmodernista che proclama a

40 Cfr. Minogue 2010.

41 Mulligan 2003, 277-278.

42 Scheler 1966, 186-192.

gran voce la sua indifferenza o la sua avversione nei confronti dei valori cognitivi.

5. *Ironia e stoltezza*

Cosa avvalorata la tesi che la stoltezza sia da comprendere come indifferenza o avversione nei confronti dei valori cognitivi? Poiché la stoltezza è un vizio, essa è un disvalore. Disvalori e valori si caratterizzano spesso per la possibilità di individuare delle reazioni tipiche ai vari valori e disvalori. Esempi sono le coppie: terrore o timore e sublime, pudore e vergogna, senso di colpa e colpevolezza, paura e pericolo, indignazione ed ingiustizia. Esiste una reazione tipica alla stoltezza? Se sì, è possibile stabilire se questa reazione è una reazione alla stoltezza nel senso della nostra analisi?

Gli esempi di Erasmo, Swift, Stendhal, Flaubert e Musil suggeriscono un'ipotesi. Si reagisce alla stoltezza con ironia.⁴³ È la stoltezza ad attirare l'attenzione dell'ironico e a provocare la sua ironia. Come afferma Louis Rougier, "Dinanzi alla stoltezza generale, la risposta dell'uomo di spirito è l'ironia".⁴⁴ L'ironia si rapporta alla stoltezza come la satira ai disvalori etici e politici. Il satirista vuole castigare e rendere il mondo migliore.⁴⁵ Qual è l'obiettivo dell'ironico? Deridere e mettere a nudo la stoltezza. Il bersaglio

43 Cfr. Mulligan 2008.

44 Rougier 1965, 25.

45 Byron la pensa diversamente: «*Fools are my theme,*

dell'ironico è la stoltezza ma, a parità di condizioni, l'ironico non vuole migliorare il mondo, né persuadere. L'ironia non è arrabbiata e non ride; tutt'al più, sorride, impercettibilmente. I vizi e i disvalori cognitivi sono meno eccitanti dei vizi e dei disvalori politici. Il caffè che non è etico è in grado di suscitare reazioni più violente dell'oscurantismo. I pensieri e i commenti ironici possono spesso essere parafrasati da esclamazioni del tipo:

● Quanto è stolto, da parte di *x*, pensare, sostenere, asserire, provare, fare questo o quello!

Certamente, l'ironia è uno strumento che ha molti usi. Non sempre le persone sono gli oggetti dell'ironia: a volte a essere oggetto di ironia è più un'affermazione assurda, che non il suo autore. Ma i bersagli preferiti dell'ironia su qualcuno sono proprio gli esempi con i quali abbiamo cominciato: l'autoinganno e l'illusione, la vanità, il *ressentiment* e i luoghi comuni del filisteo (cfr. §1) sono da sempre i bersagli preferiti dell'ironia.

L'ironico fa soltanto finta di condividere le irragionevoli credenze e gli irragionevoli comportamenti della sua vittima, e sorride della sua mancanza di interesse nei confronti della verità. Di tutte le forme di ironia, l'autoironia è

let satire be my song (English Bards and Scotch Reviewers).

la più innocente e la più rara. L'autoironia non è semplicemente una possibile reazione alla propria stoltezza: è la risposta appropriata a essa.⁴⁶ La relazione tra ironia e stoltezza, allora, supporta il nostro punto di vista.

I postmodernisti fanno mostra di apprezzare l'ironia. Un esempio di ironia postmodernista è l'utilizzo di parole come "vero", "evidente", "verità", "falsità", "oggettività" e "giustificazione" tra virgolette scritte, enunciate o mimate. Le virgolette, tuttavia, non hanno (solo) la funzione di far risaltare i nomi di queste parole. Le virgolette degli ironici postmodernisti funzionano come presa di distanza (le cosiddette "*scare quotes*"). Danno a intendere che chi impiega queste parole senza virgolette si rende colpevole di stoltezza; una stoltezza che il parlante ironico è in grado di smascherare. Un esempio *ante litteram* dell'uso postmodernista delle virgolette come strumento di ironia è costituito dalle espressioni ironiche dei comunisti negli anni Trenta.⁴⁷

Più sopra si è concluso che i postmodernisti sarebbero degli stolti. Ora constatiamo che le loro ironie preferite tradiscono un omaggio ai

46 Sulla finzione e l'ironia, cfr. Jancke 1929, Currie 2006, Mulligan 2008. Per una introduzione all'analisi dell'autoironia, cfr. Jancke 1929.

47 "[...] Così, nelle polemiche, era auspicabile l'uso dell'ironia, ma la sua applicazione era limitata all'uso delle virgolette; per esempio il passato 'rivoluzionario' di Trotsky; le misure 'progressiste' del governo 'socialista', e via di seguito" (Koestler 1956, 27; trad. it., 25-26).

valori cognitivi. Il postmodernista ne è consapevole? Pretende di essere ironico senza sapere come funziona l'ironia? Usa i mezzi dell'ironia al solo scopo di ostentare disprezzo e superiorità? Vive, senza saperlo, in un'assurdità pratica?⁴⁸

48 Ringrazio Philipp Blin, Pascal Engel, Ingvar Johansson e Denis Whitcombe per i loro suggerimenti. Ringrazio inoltre Riccardo Braglia, CEO dell'*Helsum Health Care*, e la *Fondazione Reginaldus* di Lugano per il supporto finanziario alla presente versione di questo saggio.

ANATOMIE DELLA STOLTEZZA 1927-1937¹

La filosofia dei vizi e delle virtù intellettuali, dei beni e dei mali cognitivi, dei valori e dei disvalori, nonché della stoltezza, non presenta molti vertici. La rassegna di Aristotele delle virtù e dei vizi non etici, i suoi sviluppi medioevali, l'*Elogio della follia* di Erasmo e le riflessioni di Cartesio sulla ricerca della certezza sono tra i maggiori contributi a tale filosofia.

Il decennio che ha inizio nel 1927 è segnato da una straordinaria ondata di interesse negli atteggiamenti verso i valori di verità, ragione, conoscenza e chiarezza. In quell'anno Julien Benda pubblica *La trahison des clercs* (*Il tradimento degli intellettuali*), un tradimento dovuto al desiderio di umiliare i valori della conoscenza rispetto ai valori dell'azione. Dieci anni dopo Robert Musil pubblica il suo discorso "Über die Dummheit" ("Sulla stupidità"). Appare, nel frattempo, una moltitudine considerevole di ricerche sui nostri rapporti verso i disvalori dell'erro-

1 La versione originale di questo capitolo è Mulligan 2016 (in corso di pubblicazione).

re, dell'illusione, della falsità, delle finte credenze e dell'inesattezza.

Due sono gli obiettivi di quel che segue. Il primo è di stabilire ciò che si può imparare da queste ricerche su ciò che chiamerò stoltezza (*foolishness*). Il secondo è quello di identificare un aspetto importante, costantemente trascurato, del pensiero del ventesimo secolo e i suoi principali precedenti. È importante distinguere il primo obiettivo da un progetto completamente diverso che è quello di valutare le affermazioni dei nostri pensatori su quelli che sono i portatori del vizio cognitivo e della stoltezza. Molti degli scritti da esaminare appartengono al genere della critica culturale e politica. Ci viene detto che questo o quel pensatore, questa o quella parte di qualche popolazione, sono cognitivamente viziosi. Tali affermazioni sono, come dicono i filosofi, affermazioni empiriche, quindi di scarso interesse filosofico. Quel che qui mi interessa non è la verità o la falsità di tali affermazioni ma la comprensione dei nostri rapporti con i valori cognitivi rintracciabile negli scritti in questione. Non sempre è facile rispettare questa distinzione. Alcuni degli anatomisti della stoltezza che prenderemo in considerazione ritengono che altri filosofi, pensatori e artisti stiano dalla parte del vizio cognitivo. È ovvio, però, che è differente per un filosofo, essere dalla parte del vizio cognitivo, difenderlo, o essere cognitivamente vizioso. Ma le cose sono un po' più complicate di quanto questo potrebbe suggerire. Alcuni dei nostri anatomisti sostengono tranquillamente

che larghe parti della popolazione sono indifferenti al valore della ragione, il che è un'affermazione empirica, talvolta perché, come Nietzsche e James, essi sono interessati a quel che avviene quando la gente vive in accordo con questa o quella filosofia. Similmente, a volte si sostiene che, in Occidente, molti di noi vivono nel modo che i filosofi del postmodernismo dicono che viviamo. Ma per valutare tale affermazione empirica non si può fare a meno di indagare gli assunti filosofici del postmodernismo.

Anzitutto (§1) analizzerò alcuni dei principali contributi al mio argomento, poi (§2) considererò più nel dettaglio gli scritti di Julien Benda e di José Ortega y Gasset² e (§3) alcuni precedenti austriaci del loro interesse per i valori cognitivi. Infine (§4) prenderò in considerazione due diversi modi di dar conto della stoltezza e il loro rapporto con quanto i nostri anatomisti hanno da dire.

1. Rassegna

Nel 1930 *La Rebelión de las Masas* (*La ribellione delle masse*) di José Ortega y Gasset descrive l'"uomo-massa" nei termini delle sue relazioni con i valori cognitivi o norme. Ortega si domanda perché non sia ancora stato studiato il nostro rapporto con la stoltezza (*tontería*) altrui:

2 Su Musil e i valori cognitivi, cfr. il capitolo seguente.

Numerose volte mi sono posto il seguente problema: è indubbio che da sempre uno dei tormenti più angosciosi per molti uomini è stato l'urto con l'ottusità del prossimo. Com'è possibile che non sia stato tentato mai – così almeno mi sembra – uno studio su tale tema, un *saggio sull'ottusità*? Le pagine di Erasmo, infatti, non trattano questo aspetto della questione.³

Le prime parti de *L'uomo senza qualità* di Robert Musil (1930 e 1933) sono esattamente tale tentativo. Esse presentano e analizzano una straordinaria varietà di stolti e stoltezze visti dal punto di vista di un narratore e di un eroe che mostra un grande interesse per molte questioni normative ma che spesso sembra credere in poco altro oltre all'esattezza, alla ragione, alla chiarezza e ad alcuni stati affettivi.

Nel 1932 il grande critico letterario tedesco e futuro autore di *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Letteratura europea e Medio Evo latino), Ernst Robert Curtius, pubblica *Deutscher Geist in Gefahr*, allo scopo di attaccare il relativismo e il sociologismo di Karl Mannheim insieme al clima che esprime e da cui scaturisce. Già nel 1927 Curtius aveva invocato con una certa enfasi una "restaurazione della ragione" e descritto "lo stato anarchico dell'Inteligenza europea", "l'incursione della democrazia nel regno dell'anima", grazie a cui "tutte le dif-

3 Ortega 1961, 53; l'ultimo enunciato citato non si trova nell'originale (Ortega 2000, 123).

ferenze di valore sono state cancellate". L'ironia, egli osserva, "è uno dei metodi che potrebbe contribuire a riordinare il nostro caos spirituale" poiché "l'ironia è un aspetto della ragione".⁴ Curtius pensa che la Germania del 1932 abbia voltato le spalle alla *Bildung* e alla volontà di sapere che a quella appartiene, che abbia incominciato a distruggere la cultura e a negare valore alla ragione. L'irrazionalismo è ovunque, specialmente nell'"odio verso il Geist e la ragione di una certa tendenza pseudo-romantica della filosofia contemporanea",⁵ con ogni probabilità le filosofie di Spengler, Klages e Lessing. La distruzione della cultura è l'espressione di un odio politico per essa, che si presenta sotto varie forme. Il nuovo mito nazionalista in Germania rigetta il Geist, la cultura e la loro autonomia; gli intellettuali che diffondono il mito sono traditori del Geist, dice Curtius, rimandando alla critica di Benda del nazionalismo ne *La Trahison des Clercs*.⁶

Ideologie und Utopie di Karl Mannheim del 1929, influente contributo alla cosiddetta sociologia della conoscenza, può sembrare un appello a favore dei valori cognitivi. Dopo tutto si occupa di smascherare le fonti di credenze irrazionali, ideologie e utopie, ossia prodotti dell'immaginazione. Ma per Curtius è una versione del "sociologismo", la concezione secondo cui la sociologia

4 Curtius 1927, 859, 858. Su Curtius cfr. Hoeges 1994.

5 Curtius 1932, 20-21.

6 Curtius 1932, 43-44.

è la scienza universale, visione che Mannheim, secondo Curtius, prospetta con un fervore quasi religioso. Il sociologismo di Mannheim tratta della funzione della mente nel mondo contemporaneo ma non contribuisce alla conoscenza perché è solo una confessione personale. I prodotti dell'immaginazione che Mannheim e i suoi seguaci affermano di aver smascherato includono tutte le valutazioni. Ma il nichilismo di Mannheim, suggerisce Curtius, è esso stesso solo un'inclinazione personale che si basa sulla retorica favorevole al pensiero "dinamico" anziché "statico", resa popolare dalle filosofie della vita. Il Mannheim di Curtius è cieco a tutti i valori tranne a quello dell'autenticità o sincerità. La radice dei suoi errori è la convinzione che pensare non possa mai essere un fine in sé. Mannheim fa parte del confuso e irresponsabile irrazionalismo della Germania contemporanea.⁷

Das Problem des geistigen Seins, opera del 1933 di Nicolai Hartmann, esplora la varietà di finti sentimenti e credenze e l'autoinganno che provocano nella suggestione di massa, nelle opinioni della maggioranza, nella pubblica opinione, in politica, nel giornalismo, nell'arte, nel gusto, negli stili di vita e nella morale convenzionale. Egli descrive un gran numero di meccanismi alla base di questi fenomeni e si chiede cosa, se mai, possa contrastare questa diffusione di ciò che è finto. Così la forza della suggestione, egli argomenta, porta gli individui a non trarre alcuna conseguen-

⁷ Curtius 1932, 88-102.

za dal sapere di essere stati ingannati; tale forza, in realtà, non genera persuasione ma provoca l'indebolimento di convinzioni e conoscenze. Hartmann osserva che Heidegger, in *Sein und Zeit*, nelle sue descrizioni di "Das Man", aveva isolato alcuni aspetti di questi fenomeni. Ma quando Hartmann prosegue chiedendosi come si possono evitare finzione e inautenticità, dà una risposta molto antieideggeriana. Egli sostiene che l'appello di Heidegger ad *Angst*, coscienza e colpa non può dirci che cosa, nelle forme di vita condivise, sia efficace contro finzione e inautenticità. Il perseguimento della conoscenza, in particolare di quella scientifica, e, in generale, tutti i tipi di conoscenza, sono le uniche sfere sostanzialmente libere dalla finzione a causa della loro dimensione essenzialmente critica e del loro carattere cumulativo. La scienza, egli sostiene, è diversa dalla moralità, dal costume, dall'arte e dalle tradizioni legali per due aspetti cruciali e correlati: la scienza è cumulativa e progressiva e non esiste qualcosa come una finta conoscenza. La scienza è libera dalla finta conoscenza perché è cumulativa. Ciò che chiamiamo "conoscenza" è sempre un insieme di conoscenza e errore. Ma nella scienza l'errore non è prendere per vero un qualunque tipo di cosa inautentica, il fenomeno causato dalla suggestione, per esempio nell'opinione pubblica. L'errore non è una deviazione dall'idea di verità. Qualunque tipo di impresa epistemica fornisce un modello critico e un ideale rispetto a cui misurare tutti gli altri aspetti della mente comune. Ma, come osserva Hartmann, questa sua concezione è incompatibile

con la concezione pragmatista di interesse teoretico e dell'atteggiamento teoretico.⁸

Nel 1929 Husserl afferma che "le scienze europee hanno perso la grande fede in se stesse, nel loro significato assoluto", la "fede dell'Illuminismo", la "grande fede, già sostituita in passato della credenza religiosa, che la scienza conduca alla saggezza".⁹ In conferenze tenute a Praga (1934) e a Vienna (1935) e nella pubblicazione parziale nel 1936 di *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* Husserl invoca con insistenza un "eroismo della ragione", eroismo che risulta possibile solo a quelli disposti ad accettare l'idealismo trascendentale di Husserl.

Nel 1934 un altro filosofo austriaco, Heinrich Gomperz, in uno studio pionieristico intitolato

8 Hartmann 1962, capp. 40-41, 368-386. Hartmann, cosa molto insolita per un filosofo tedesco del ventesimo secolo non influenzato dalla filosofia analitica, è un realista che scrive in modo chiaro, fornisce argomentazioni a favore e contro le sue concezioni e respinge ogni forma di idealismo. Il suo *Das Problem des geistigen Seins* è un'indagine di quel che oggi si chiamerebbe l'ontologia dei fatti sociali e culturali. Vi sono contenuti alcuni dei contributi di Hartmann al suo *Anti-Heidegger*. Il realismo di Hartmann lo porta così a condannare l'incapacità di Heidegger di distinguere in modo appropriato tra tempo oggettivo (la serie-B, primadopo) e coscienza temporale (la serie-A, presente-passato-futuro) (Hartmann 1962, 150).

9 Husserl 1974, 9.

"Die Wissenschaften und die Tat",¹⁰ esaminava, con uno stile molto più pacato e apprezzabile, i possibili rapporti tra i valori cognitivi, in particolare il fine o il valore della conoscenza scientifica, e i valori pratici e le esigenze dell'azione.

Anche i nemici filosofici di Husserl e Hartmann, quei positivisti logici e empiristi logici verso cui Musil provava una decisa simpatia, sono affascinati dai valori cognitivi. Per tutto il decennio, Bertrand Russell e l'unico membro francese del Circolo di Vienna, Louis Rougier, tornano ripetutamente ad analizzare una varietà di vizi cognitivi. Rougier pubblica cinque critiche di diversi tipi di *mystique* - rivoluzionaria, democratica, sovietica, politica ed economica. Che cos'è una "mistique"? Scrive Rougier:

Dal XIX al XX secolo si parla correntemente di mistica del progresso, di mistica democratica, della nuova mistica americana dell'efficienza, di mistica sovietica. *La parola indica quindi un insieme di credenze che non si saprebbe né dimostrare con la ragione né fondare sull'esperienza ma che si accetta per motivi irrazionali*: per l'effetto del costume di cui parla Pascal, dell'educazione, dell'autorità, dell'esempio, di pregiudizi pretesi necessari, in breve per tutta la pressione del conformismo sociale. Queste credenze possono essere morali, estetiche, scientifiche.

10 Gomperz 1934, cfr. Gomperz 1938 e, per un'attenta valutazione delle concezioni di Gomperz, cfr. Rutte 1994.

che, sociali, politiche. Mistica, o accettata come tale, è ogni dottrina che non si sente più la curiosità o il bisogno di mettere in discussione, sia che la si ammetta come un dogma così evidente che ogni indagine sulla sua fondatezza diviene superflua, sia che vi si aderisca con un atto di fede giudicato così necessario a causa del suo sacrosanto effetto positivo, tale che abbandonarlo sarebbe scandaloso.¹¹

Molte mistiche sono giudizi di valore. Rougier, come altri positivisti e empiristi logici, è antirealista riguardo ai valori e anticognitivista riguardo ai giudizi di valore. Sebbene, però, alcuni giudizi di valore “esprimano una semplice preferenza senza fornire alcuna ragione”, altri comportano un’asserzione sui mezzi adatti alla realizzazione delle preferenze. Tali asserzioni hanno un valore di verità. Le analisi di Rougier dei diversi tipi di mistiche studiano, attraverso una strategia che oggi ci è familiare,¹² i rapporti tra le preferenze e le asserzioni sui mezzi adatti a realizzarle.

11 Rougier 1935, 11, sottolineatura mia (KM). Il termine “mystique” [mistica] è usato dal maestro di Rougier, Edmond Goblot, in *La Barrière et le niveau. Etude sociologique sur la bourgeoisie française moderne* — la “mystique des jugements de valeur [la mistica dei giudizi di valore]” (Goblot 1925, 25). Come Rougier, Goblot è un logico che si occupa di sociologia, in questo caso di ciò che nella sociologia francese è noto come “la distinction” [la distinzione].

12 Rougier 1935, 22-23. La stessa strategia è usata da

Russell, sostiene Rougier, è con Guglielmo Ferrero, Ortega y Gasset e Aldous Huxley, uno dei “saggi dell’Occidente” che hanno mantenuto il sangue freddo in mezzo alla “follia universale” della collettivizzazione e di un istupidente conformismo.¹³ L’articolo del 1935 di Russell, “La rivolta contro la ragione”, titolo che allude forse al libro di Ortega, contiene aspetti di un credo che è riassunto al meglio nel decalogo liberale di Russell, testo pubblicato nel 1951, che ripete affermazioni fatte da Russell durante la sua lunga carriera, prima, durante e dopo la nostra decade. Ciascuno dei comandamenti di Russell riguarda valori cognitivi o norme:

1. Non sentirti completamente certo di nulla.
2. Non pensare che valga la pena nascondere la realtà dei fatti perché questa emergerà sicuramente.
3. Non tentare di scoraggiare la riflessione perché è sicuro che ci riuscirai.
4. Di fronte a un’opposizione, fosse pure di tuo marito o dei tuoi figli, sforzati di superarla con argomentazioni e non con l’autorità perché una vittoria che dipende dall’autorità è irreale e illusoria.
5. Non avere rispetto per l’autorità di altri perché si possono sempre trovare autorità contrarie.

Goblot. Su Rougier cfr. Marion 2007, in particolare 212.

13 Rougier 1938, 3.

6. Non usare il potere per soffocare opinioni che ritieni pericolose perché se lo farai le opinioni soffocheranno te.

7. Non temere di avere opinioni eccentriche poiché tutte le opinioni sono state eccentriche una volta.

8. Trova più piacevole un dissenso intelligente che un consenso passivo perché se valuti quanto dovresti l'intelligenza, il primo implica un consenso più profondo del secondo.

9. Sii scrupolosamente veritiero anche se la verità è sconveniente perché è più sconveniente cercare di nascondersela.

10. Non invidiare la felicità di quelli che vivono in un paradiso da stolti perché solo uno stolto penserebbe che quella sia la felicità.¹⁴

2. Benda 1927 e Ortega 1930

Il "credo della barbarie spirituale" di Spengler, sostiene il fenomenologo realista ungherese Aurel Kolnai, è uno delle dottrine che "ha scatenato le eloquenti e immortali invettive di grandi personalità dell'Occidente come Ortega y Gasset e Julien Benda".¹⁵

L'invettiva di Benda si riferisce ai valori di giustizia e bellezza, ragione e verità¹⁶ come ai va-

14 Russell 1969, 71-72. Marion 2009 mette in evidenza la fedeltà di Russell ai valori cognitivi e all'antirealismo sui valori.

15 Kolnai 1938, 215.

16 Benda 1975, 97; tr. it., 67-69. Engel 2012

lori dei chierici, valori verso cui l'atteggiamento del vero "chierico" non è affatto pratico ma contemplativo dal momento che, anche se egli predica e dovrebbe predicare questi valori, ogni obiettivo pratico tende a "piegare la verità".¹⁷ In particolare, qualunque sia il valore che può avere la passione per la verità, la ragione o la giustizia, tale passione non è di per sé un valore dei chierici.¹⁸ Benda fa riferimento anche al valore morale del pensiero. Egli afferma che la maggior parte di noi non pensa, se per pensare si intende "uno sforzo personale per penetrare più a fondo nella realtà o per esplorare la radice di un concetto *a priori*"; le "masse", la "gente", il "volgo" non pensano.¹⁹ Ma è solo verso la fine del diciannovesimo secolo che il pensiero diventa oggetto di odio e disprezzo sistematici.²⁰ "L'onestà intellettuale" che Benda contrappone a questo disprezzo è "la volontà di rispettare la verità, qualunque sia, e il rifiuto di piegarla all'interesse proprio o di qualche gruppo".²¹

La tradizionale fedeltà dei chierici ai valori menzionati è in contrasto con le passioni poli-

un resoconto meravigliosamente penetrante e completo di tutti gli aspetti del pensiero di Benda, ravvivato da una profonda simpatia e da frequenti digressioni che trattano efficacemente il tema dei successori contemporanei dei nemici di Benda.

17 Benda 1975, 98-99, 102; tr. it., 71.

18 Benda 1975, 104; tr. it., 73.

19 Benda 1948, 243-245.

20 Benda 1948, 269-270.

21 Benda 1948, 275.

tiche legate a razza, classe, partito e nazione. Il tradimento dei chierici consiste nel sostituire questa fedeltà con passioni politiche, in particolare in seguito allo sviluppo di reti di dottrine che in modo sempre più massiccio sottendono le diverse passioni politiche.²² Il tradimento dei valori della verità, della ragione e del pensiero è un fenomeno complesso che comprende il rifiuto del pensiero concettuale a favore dell'intuizione,²³ rifiuto che è anche una delle preoccupazioni di Musil; la promozione del valore dell'intuizione rispetto al valore delle idee chiare e distinte; l'abbandono di verità eterne a favore di verità contingenti²⁴ e il disprezzo per il pensiero indipendente.²⁵ Nietzsche e, in seguito, Sorel, Barrès e Péguy vogliono "umiliare i valori della conoscenza come nemici dei valori dell'azione".²⁶ Il "chierico" moderno, il "chierico" traditore prova solo disprezzo "per la bella concezione greca che faceva nascere la scienza dal bisogno di giocare, perfetto esempio di attività disinteressata";²⁷ "la sensibilità alla verità in se stessa fuori di ogni fine pratico è una forma

22 Benda 1975, 121; tr. it., 92.

23 Benda 1975, 165; tr. it., 139.

24 Come, per esempio, in Spengler e Wittgenstein.

25 Benda 1975, 196, 166, 180; tr. it., 156, 173.

26 Benda 1975, 196; tr. it., 173.

27 Le relazioni interne tra *homo ludens*, *homo sapiens* e il desiderio disinteressato di conoscere giocano un ruolo centrale nella descrizione del 1904 di Gomperz dell'ideale di libertà interiore nella filosofia antica, nelle critiche di Husserl alla descrizione di Heidegger degli atteggiamenti teoretici come "un modo derivato" e nelle antropologie di Scheler e di Ortega

mentale totalmente disprezzabile" e viene sostituita dall'"esaltazione dei pregiudizi".²⁸ Si giudica "l'attività intellettuale degna di stima solo se e nella misura in cui è pratica".²⁹ I "littérateurs" suoi contemporanei (Musil si riferisce ai "Literaten" in termini molto simili) "si fanno beffe del ragionamento" e concordano che "la questione della verità e della falsità è una faccenda totalmente irrilevante". A dispetto del loro indiscusso talento, usano espressioni come "perciò" in modo totalmente arbitrario, proprio come i filosofi tedeschi della vita.³⁰ La sola passione bergsoniana è l'"odio per la scienza – più in generale per l'intelligenza di cui la scienza è espressione – il desiderio profondo di umiliare le sue funzioni, di abbassarle al grado più basso della scala dei valori".³¹ Benda, senza che questo sorprenda, chiama la sua *Trahison* "un libro di lotta"³² e anche Musil parla della propria opera negli stessi termini.

Benda non dà credito alla possibilità che vi siano, oltre ai valori "universali", dei valori individuali o personali.³³ In un'occasione rileva che è

28 Benda 1975, 199; tr. it., 177.

29 Benda 1975, 197; tr. it., 175. Le critiche di Benda a questo pragmatismo assomigliano per molti aspetti alle critiche precedenti di Scheler senza l'intuizionismo di quest'ultimo.

30 Su "donc" [perciò] cfr. Benda 1937, 70-71; su "also" [perciò] cfr. Benda 1947, 69.

31 Benda 1915, 139. Sulla critica ad ampio raggio che Benda fa di Bergson cfr. l'illuminante capitolo di Engel, "L'Anti-Bergson" (Engel 2012, 77-138).

32 Benda 1937, 99.

33 Cfr. Rønnow-Rasmussen 2011.

possibile che vi siano valori relativi a materie di fatto anziché assoluti,³⁴ ma normalmente ritiene che si debba scegliere tra valori universali e valori individuali o "relativi", accettando così quanto sostenuto dai suoi nemici come Barrès. Benda condanna ogni tipo di particolarismo, in particolare la sostituzione della moralità universale con una moralità personale³⁵ e cita una delle prime formulazioni di particolarismo normativo postkantiano, dovuta a Schleiermacher.³⁶ La concezione che vi siano valori sia universali che individuali (ad esempio, la giustizia e il valore che per un amante ha il suo amato) è stata difesa, forse per la prima volta, dal filosofo Max Scheler che sostiene che il "giusto rapporto tra universalismo del valore e individualismo del valore" si configura in questi termini: il riconoscimento e la realizzazione dei valori universali è un minimum che si deve soddisfare prima del riconoscimento e della realizzazione dei valori individuali.³⁷ Ciò che Scheler sottolinea non è, in realtà, molto diverso da quanto detto, in termini deontici, da Malebranche in un passo che Benda cita: "Bisogna sempre render giustizia prima di esercitare la carità".³⁸

È importante per una filosofia dei valori cognitivi la distinzione tra valori universali e valori individuali? Consideriamo il valore della cono-

34 Benda 1975, 91.

35 Benda 1975, 163-165; tr. it., 137-138.

36 Benda 1975, 167; tr. it., 141n.

37 Scheler 1966, 484.

38 Malebranche, *Morale*, II, 7; Benda 1975, 59; tr. it., 52.

scenza. La conoscenza ha, talvolta, un grande valore estrinseco (conoscenza dei mezzi necessari a realizzare i propri progetti) mentre altre volte ha, invece, un grande estrinseco disvalore (conoscenza spiacevole, dolorosa, spaventevole, angosciata, inaccettabile). Possiede mai un valore intrinseco? Si può pensare che determinati tipi di conoscenza abbiano un valore intrinseco per una particolare persona o per lo meno siano, per quella persona, migliori dell'illusione e dell'ignoranza – per esempio, la conoscenza riguardo alla propria vita, alla propria vocazione, a ciò che ha un valore intrinseco per se stessi. (Forse la conoscenza che una persona ha di ciò che per lei ha un valore intrinseco, ha tale valore intrinseco perché il suo oggetto vale intrinsecamente per lei). Ma non è questo il tipo di valore epistemico che Benda ha in mente. La verità, pensa Benda sulla scia di una lunga tradizione, è, in assoluto, una buona cosa. Ma vi sono dei motivi, che non sono frutto dei sogni di Nietzsche e dei suoi seguaci, per pensare che ciò sia sbagliato. Consideriamo la giustizia, che è un valore, e la verità. Se è giusto che *p*, allora è bene che sia giusto che *p* e, *ceteris paribus*, è bene che *p*. Ma se è vero che *p*, non segue che sia bene che è vero che *p*, né l'esser vero che *p* è una ragione per pensare che è bene che *p*. Quindi la verità, a rigor di termini, non è un valore.³⁹ Ovviamente, quando si parla del valore della verità, si intende spesso il valore delle credenze vere o l'affermazione che le credenze vere

39 La tesi, ma non l'argomentazione, è di Scheler 1966, 125, 197-198.

sono migliori delle false. Ma le credenze, piuttosto che vere o false, sono corrette o scorrette e una credenza che *p*, è corretta solo se e perché (è vero che) *p*. Un'altra cosa a cui spesso ci si riferisce quando si parla del valore della verità è l'importanza di esaminare e scoprire se qualche affermazione è vera. Ma così torniamo al valore della conoscenza e della sua acquisizione.⁴⁰

L'invettiva di Ortega, che è stata influente in passato, è un miscuglio di filosofia sociale, critica culturale e filosofia politica. Il suo soggetto è ciò che viene chiamato l'uomo-massa. Diversamente dalle precedenti filosofie e teorie delle "masse" e delle élites o minoranze influenti, come quelle di Gaetano Mosca, Robert Michels e Leopold von Wieser, Ortega, quando è attento, non assegna gli individui a una delle due categorie, l'élite - la minoranza esclusiva - o le masse. Egli ritiene, piuttosto, che in ogni europeo suo contemporaneo si celi un uomo-massa. Una differenza ancor più significativa tra Ortega e i suoi predecessori è, come si è già notato, che egli chiarisce, in particolare nel capitolo 8 della sua *Ribellione*, la natura dell'uomo-massa nei termini di una relazione dell'individuo a norme o valori cognitivi:

Le "idee" di quest'uomo medio non sono autenticamente tali, né il loro possesso si-

40 La concezione che alcuni tipi di conoscenza abbiano per qualcuno un valore intrinseco si trova nei tardi scritti di Scheler. Una concezione simile a questa è respinta da Hartmann a favore della concezione assoluta (Hartmann 1962, 383-384)

gnifica cultura. L'idea è un limite posto alla verità. Chi voglia formarsi "idee" deve prima disporsi a volere la verità, ad accettare le regole che essa impone. Non è possibile parlare di idee o di opinioni se non si riconosce un'istanza che le regoli, una serie di norme [*normas*] a cui ci si debba riferire nelle discussioni ... Non si ha cultura dove non ci sia profondo rispetto [*stima, reverenza, acatamiento*] anche per posizioni intellettuali estreme a cui riferirsi nella disputa ... Non possono esistere norme barbariche. La barbarie è assenza di norme e del ricorso a esse. Il grado di cultura si misura dal grado di precisione delle norme.⁴¹

L'"indisciplina intellettuale", la "chiusura" o "obliterazione" propri dello spirito medio, "l'ermetismo intellettuale" (ristrettezza mentale,

41 Orreaga 1961, 54-55 (Ortega 2000, 97). Una teoria sulle élites e sulle masse che sembra anticipare quella di Ortega è la teoria sociologica di Pareto su élites, derivazioni e "residui". Ma Pareto è molto più interessato a descrivere la varietà della stupidità umana piuttosto che le nostre relazioni con i valori cognitivi. In effetti egli pensa che i termini di valore non possano essere usati nel ragionamento rigoroso. E, come fa notare Aron, per Pareto, ma non per Ortega: "l'élite è composta da chi ha avuto successo nella sua attività - le prostitute tanto quanto i vincitori del premio Nobel" (Aron 1988, 368). Su Benda come precursore di Pareto e sull'*Anti-Bergson* di Benda come applicazione di ciò che Pareto chiama la teoria della derivazioni cfr. Bousquet 1960, 162.

Borniertheit) sono esattamente ciò in cui consistono la ribellione delle masse:

L'individuo possiede un repertorio di idee preconcepite. Decide che gli bastano e si considera intellettualmente completo. Non volendo considerare nulla al di fuori di sé, s'imprigiona definitivamente in quel repertorio. È così che funziona il meccanismo dell'oblitrazione.⁴²

Sotto le specie del sindacalismo e del fascismo appare per la prima volta in Europa un tipo d'uomo che *non vuole dar ragione né vuole aver ragione*, ma semplicemente impone con risolutezza le proprie ragioni. La novità è questa: il diritto a non aver ragione, la "ragione della non-ragione". Io vedo in questo la manifestazione più evidente del nuovo modo d'essere dell'uomo-massa...⁴³

L'uomo medio

vorrebbe pensare, ma non intende accettare le condizioni e i presupposti per farlo. Le sue idee non sono dunque in realtà che appetiti rivestiti di parole, come le romanze musicali. ... Avere un'idea equivale a credere di possedere le ragioni che la sostengono, e dunque che esista una ragione, un mondo di verità intelligibili. Pensare, ragionare, significa appellarsi a questa istanza, assoggettarsi a

42 Ortega 1961 (Ortega 2000, 94).

43 Ortega 1961, 55-56 (Ortega 2000, 98).

essa, accettare il suo codice e la sua sentenza, credere, infine, che la forma superiore della convivenza sia il dialogo, in cui si discute la fondatezza delle nostre idee. Ma l'uomo-massa si sentirebbe perduto se accettasse la discussione e d'istinto ripudia l'obbligo di rispettare quest'istanza suprema, che si trova al di fuori di lui. Il "nuovo" in Europa consiste dunque nel "farla finita con le discussioni", e si detesta ogni forma di convivenza che implichi l'accettazione [rispetto, *acatanamiento*] di norme oggettive, dalla semplice conversazione fino al Parlamento, passando per il territorio della scienza.⁴⁴

Ortega non risparmia i suoi compatrioti:

La debolezza della cultura intellettuale spagnola si manifesta non nel fatto che si sappia più o meno, ma nell'abituale mancanza di cautela, di cura nell'accostarsi alle verità che solitamente affermano quelli che parlano e scrivono. La debolezza non consiste dunque nel fatto che ci si avvicini o meno alla verità – noi non possediamo la verità – ma nell'insufficiente scrupolosità che ci induce a trascurare i requisiti fondamentali della verifica. Continuiamo a essere l'eterno curato di villaggio che confuta trionfante il manicheo, senza curarsi di verificare quel che realmente pensa.⁴⁵

Il rilievo dato alle norme o ai valori cognitivi nella *Ribellione* di Ortega deve qualcosa

44 Ortega 1961, 56 (Ortega 2000, 98-99).

45 Ortega 1961, 55 (Ortega 2000, 98).

all'opera ad essa precedente di Benda? Ortega sostiene che il suo libro sviluppa idee già pubblicate in *España Invertebrada* (1922). Questo è vero ma la distinzione tra masse e minoranze delineata da Ortega nel 1922 non è espressa in termini di atteggiamenti verso norme o valori cognitivi, benché una forma di irrazionalità, il *ressentiment*, giochi un ruolo importante nel libro.⁴⁶ Si tratta di un'opera che ha a che fare più con l'aristofobia⁴⁷ che con l'alethofobia.

In "Reforma de la inteligentia" (1926, 1925), tuttavia, Ortega anticipa realmente alcune delle affermazioni più forti di Benda. La ricerca intellettuale, egli afferma, è primariamente un lusso inutile, uno sport, che solo secondariamente ha un'utilità; introdurre norme pratiche nel pensiero lo "paralizza e lo acceca".⁴⁸ Gli intellettuali hanno incominciato a provare a governare il mondo verso il 1800 e il loro imperialismo è stato un completo fallimento. Più gli intellettuali si comportano da apostoli, più la qualità del loro pensiero ne risente. Devono perciò ritirarsi dalla società, passare dalla sfera pubblica alla privata. Le minoranze intellettuali devono escludere dal loro lavoro ogni pathos politico e umanitario. Devono smettere di essere prese sul serio. Ma questa ritirata, dice Ortega da buon conservatore, non deve essere improvvisa a causa dell'onnipresenza degli intellettuali nella so-

46 Ortega 1998, 47, 56, 108, 81, 112.

47 Ortega 1998, 92.

48 Ortega 2008, 119.

cietà.⁴⁹ In un'aggiunta del 1933 al suo testo, Ortega afferma che l'intelligenza richiede solitudine poiché "l'attenzione degli altri ci induce a pensare per loro" e rende servile l'intelligenza. Già in precedenza Ortega aveva invitato gli intellettuali a ritirarsi dalla sfera pubblica per evitare il vizio epistemico. Nel 1924 scrive: "L'intelligenza [la *inteligencia*] non dovrebbe mirare a comandare e nemmeno a influenzare e salvare l'uomo".⁵⁰

Le anatomie della stoltezza del periodo tra 1927 e 1937, qui brevemente analizzate, condividono molte preoccupazioni e ossessioni. Due esempi possono bastare. Il nazionalismo e i vizi cognitivi ad esso correlati giocano un ruolo centrale negli scritti di Curtius, Musil e Benda. Sia Curtius che Benda, inoltre, vedono nell'umanesimo, su cui sono estremamente eloquenti, un'alternativa a ciò che maggiormente deplorano.⁵¹

3. La chiarificazione austriaca

Il più significativo precedente diretto delle nostre anatomie è, a partire dalla fine del XIX secolo,

49 Ortega 2008, 121-123.

50 Ortega 2008a, 112. Come Pascal Engel mi ha fatto osservare, già nel 1925 Benda abbozza alcune delle idee che avrebbe poi sviluppato in *La Trabison* (cfr. Lefèvre 1925, 33-36).

51 Curtius 1962 (1921) è uno studio dettagliato di Barrès e del nazionalismo francese. Il filisteismo unito al *ressentiment* è, secondo Curtius, il più potente nemico dell'umanesimo (Curtius 1932, 127-128).

l'ossessione per la chiarezza, l'esattezza e la precisione rintracciabile nel pensiero e nell'arte austro-ungarica. La *Nuda Veritas* di Klimt, la contigua identificazione tra valori "logici" ed etici di Weininger, il disprezzo di Rilke per l'*a peu-près*, "l'etica del linguaggio" di Karl Kraus (Brecht), il suo giudicare un vizio etico gli errori di punteggiatura e lo sforzo per la chiarezza di Husserl e Wittgenstein sono alcune delle vette di questo particolare iceberg austriaco. Un altro apice è costituito, a Vienna, verso la fine del XIX secolo, dalla riuscita propaganda di Brentano a favore della sua visione della storia della filosofia come una serie di sforzi guidati da un interesse teoretico disinteressato che, a intervalli regolari, determina una decadenza filosofica quando si afferma il primato degli interessi pratici e poi collassa nel misticismo o nell'oscurantismo⁵². Alcuni dei nostri anatomisti appartengono a questa tradizione austriaca – Husserl, Gomperz e Musil, definito da Broch lo scrittore di letteratura più preciso di sempre. Un precedente non austriaco delle nostre anatomie è l'identificazione nel pensiero tedesco, da parte di Scheler, di una tendenza misologica che chiamò "Pan-Romanticismo" (il trio, già citato, formato da Klages, Spengler e Lessing), tradizione che è anche oggetto dell'ironia di Musil.⁵³

52 Cfr. Mezei, Smith 1998.

53 Cfr. i due capitoli seguenti. Scheler (1971) è anche autore di uno dei pochi tentativi sistematici moderni di comprendere le relazioni tra valori etici e cognitivi. Forte è anche la sua influenza su Hartmann, Curtius e Ortega.

Il noto risalto dato nel pensiero e nell'arte austriaci⁵⁴ alla chiarezza come valore o fine può facilmente far passare inosservata una differenza importante esistente negli atteggiamenti verso questo fine o valore.

Kienzler fa notare che una delle espressioni più comuni nel *Tractatus* di Wittgenstein è: "è chiaro che...".⁵⁵ Questo operatore della chiarezza è ancor più frequente nelle *Ricerche Logiche* di Husserl ma il posto occupato dalla chiarezza nel pensiero dei due filosofi austriaci non è affatto lo stesso. Per Wittgenstein, come Kienzler mette bene in evidenza, conta la chiarezza non la distinzione (*Deutlichkeit*). Più in generale, secondo Husserl e gli altri eredi di Brentano, il valore della chiarezza deriva dal valore della conoscenza, in particolare di quella sistematica, con la conoscenza filosofica al primo posto, seguita dalla conoscenza empirica, scientifica. Per Wittgenstein, invece, sia nella prima fase che dopo, "la chiarezza, la trasparenza, è un fine in sé" e il suo sforzo in direzione di tale fine resta lo stesso "in qualsivoglia struttura".⁵⁶

Non è questo il luogo per affrontare l'interessante questione se la chiarezza possa o debba essere un fine o un valore in sé, indipendentemente dal valore di qualche tipo di conoscenza, sistematica

54 Cfr. il recente ed eccellente saggio di Kienzler 2011, Mulligan 1989, 1990.

55 Kienzler 2011.

56 Wittgenstein 1984, 459. Ma cfr. Wittgenstein 1979, 81 (13.8.16) e, su questo punto, Smith 2003.

o no (per esempio, l'autoconoscenza). Per i nostri scopi è solo importante osservare che qualcosa di simile all'ideale di Wittgenstein si può ritrovare nelle opere di altri pensatori austriaci. Musil, in una certa disposizione di spirito, amava dire: "si può anche amare la chiarezza".⁵⁷ Hugo von Hofmannsthal insisteva nell'affermare che la chiarezza è specificamente austriaca ed è un'ottima cosa.⁵⁸ Negli scritti di uno degli eroi di Wittgenstein, Karl Kraus, è presente quasi ovunque qualcosa di simile all'ideale wittgensteiniano di chiarezza.⁵⁹

57 Musil 1983a, 1212.

58 Hofmannsthal 1952 (1915), 257. Nello stesso passo Hofmannsthal dichiara anche che il presente, un "senso del presente", è austriaco e che esso e la chiarezza sono la "fonte segreta" della felicità austriaca. Un anno dopo, Wittgenstein dichiara che "solo chi vive non nel tempo, ma nel presente è felice" (Wittgenstein 1979, 74, 8. 7. 16). Diversamente da Wittgenstein, Hofmannsthal sembra pensare che vivere nel presente sia vivere nel tempo. Wittgenstein e Weininger, a differenza di Hofmannsthal, pensano che, per dirla con Weininger, "il presente e l'eternità sono collegati", Wittgenstein perché "vive eterno colui che vive nel presente", cioè fuori del tempo (*Unzeitlichkeit*) (*Tractatus* 6. 4311), e Weininger perché "il presente è la forma dell'eternità". Spiegando che cosa intende con "eternità" Weininger dice: "I giudizi logici generali, atemporalmente (*zeitlos*), hanno la forma del presente" e aggiunge che "tutta l'eternità si trova in ogni presente".

59 Cfr. Kienzler 2011. Ma l'importanza delle differenze negli scritti di Kraus implica, a mio parere, che l'ideale di Kraus includa l'idea di distinzione. Sulle differenze nella filosofia austro-ungarica cfr. Mulligan 2014a, cap. 1.

Ma è nell'opera di un altro eroe di Wittgenstein, Otto Weininger, che la chiarezza non si limita a essere analizzata in modo dettagliato, ma diviene anche oggetto di un'ammirazione sfrenata.

In una lettera a G. E. Moore, Wittgenstein sostiene che se all'intero libro di Weininger, *Geschlecht und Charakter*, si antepone, per così dire, il segno della negazione, esso nondimeno "esprime un'importante verità".⁶⁰ Forse non sapremo mai esattamente quale verità Wittgenstein avesse in mente. Un possibile candidato, tuttavia, è quanto dice Weininger sulla chiarezza e sul valore etico e logico di cui la chiarezza è parte. Ciò non si dovrebbe confondere con le affermazioni di Weininger sugli esempi positivi o negativi di tali valori. Anche se ponessimo il segno della negazione davanti a questa parte del libro di Weininger, ciò non toglierebbe nulla alla (im)plausibilità del resoconto della chiarezza e del valore etico e logico.

Weininger unisce valore etico e logico: "l'idea di verità" è il "più alto valore sia etico che logico". Egli pensa di poter far questo collegamento perché la verità dei portatori di verità e la veracità (*Wahrhaftigkeit*) sono, in modi mai del tutto veramente chiariti, due facce della stessa medaglia. Egli oppone chiarezza e oscurità ma spesso identifica chiarezza con distinzione e articolazione (essere *artikuliert*, *gegliedert*) e oscurità, ad esempio, con indistinzione, nebulosità (*Verschwommenheit*), vaghezza o inde-

60 Wittgenstein 1980, 183 (23. 8. 1931).

finitezza. Chiarezza e oscurità, egli pensa, sono caratteristiche di contenuti psichici o dati, i contenuti di idee (*Vorstellungsinhalt*), presentazioni e esperienze. Il grado zero della chiarezza viene descritto in termini di mancanza di consapevolezza di una distinzione (che si deve a Avenarius), presente in ogni esperienza e presentazione, tra *elementi* – sensibili (rosso, dolce) e non sensibili (ciò che si crede o ipotizza) – e *caratteri* (credenza, congettura, conoscenza, familiarità, certezza). Quando l'elemento e il carattere in un'esperienza o contenuto sono del tutto indistinguibili, Weininger chiama questi insiemi *Heniden*. Essi sono il grado zero dell'articolazione psicologica o mentale. E Weininger si riferisce alla sua "teoria degli Heniden"⁶¹ come se fosse una nuova teoria.

Chiarezza non è chiarificazione (*Klärung*) e la filosofia della seconda è stata spesso trascurata a favore di quella della prima. Questo è forse il motivo per cui Weininger definisce il suo concetto di chiarificazione un "concetto nuovo". Livelli diversi di comprensione corrispondono ai diversi gradi di chiarezza o distinzione e differenziazione che sono stadi (*Etappen*) sulla via verso la chiarificazione (*auf dem Wege der Klärung*). I gradi di chiarezza, quindi, sono intesi come i risultati del processo di chiarificazione o dell'inverso di questo processo. Il processo di chiarificazione che porta "da totale

61 Weininger 1921, 114. Pur riferendosi alle *Ricerche logiche* di Husserl, Weininger non si riferisce a quanto Husserl dice su chiarezza e chiarificazione.

confusione a radiosa chiarezza" si può osservare nel passaggio da pre-pensieri (*Vorgedanken*) a nuovi pensieri, in particolare nelle scoperte scientifiche, nella creazione artistica e nelle invenzioni tecniche. Il processo riguarda tutta la storia dell'umanità, così come le generazioni e le vite individuali. La conoscenza chiara è preceduta da anticipazioni (*Ahnungen*). Un processo simile è rintracciabile nello sviluppo degli stili artistici, in pittura e in musica. Ma il processo può anche scorrere all'indietro. Può essere osservato in tutti i processi di apprendimento quando si emerge dall'oscurità e si arriva a padroneggiare un'idea della meccanica o della matematica e infine si possiede un "pensiero completamente distinto i cui contorni non sono più resi oscuri dalla nebbia". Anche la memoria ne è un'illustrazione.⁶²

Ciò che Wittgenstein chiama il suo "lavoro di chiarificazione" ha un rapporto complesso con la chiarificazione à la Weininger.⁶³ Mentre Weininger pensa che "il progresso intellettuale (*gedanklich*) dell'umanità", scientifico e non, si basi quasi esclusivamente su "un processo di chiarificazione", "una descrizione e conoscenza (*Erkenntnis*) sempre migliore delle stesse cose", Wittgenstein, in un brano già citato, mette in

62 Weininger 1921, 112-125. Weininger in effetti usa la sua descrizione della chiarificazione per far luce su un gran numero di differenti fenomeni psicologici, molti dei quali avrebbero suscitato l'interesse di Wittgenstein.

63 Wittgenstein 1984, 1931.

contrapposizione lo spirito che si esprime "in un edificio sempre più grande e in strutture più complicate" con lo spirito che si esprime "nello sforzo per la chiarezza e la perspicuità in qualsivoglia struttura". "La prima tendenza fa seguire un pensiero all'altro, la seconda mira sempre di nuovo allo stesso punto. L'una costruisce prendendo in mano una pietra dopo l'altra, l'altra afferra ogni volta la stessa pietra". Il termine progresso è riservato solo al primo progetto. Qui la chiarezza è un mezzo in vista della costruzione di strutture sempre più complicate. E questo, è sottinteso, è vero per la scienza. I pensieri di Wittgenstein, egli afferma, non hanno l'andamento di quelli degli scienziati: "Ogni frase che scrivo intende già il tutto, e dunque sempre di nuovo la stessa cosa...".⁶⁴ La chiarificazione di Weininger, è, allora, tra le altre cose, un mezzo per il progresso scientifico e artistico ma, come la chiarificazione di Wittgenstein, comporta ripetuti tentativi di chiarificare le stesse cose. E l'eroe logico-etico di Weininger, torturato dalla sua mancanza di chiarezza, reclama a buon diritto un ruolo di spicco nella verità che Wittgenstein trovava nell'opera di Weininger.

Secondo Weininger, le idee confuse non solo rivestono un ruolo centrale ai livelli più bassi dell'intelletto ma svolgono anche un ruolo più nobile, che qualcuno vedrà di certo come un'anticipazione di uno dei temi del *Tractatus*:

64 Wittgenstein 1984, 459, sottolineatura mia (KM tr. it., 26.

L'henid assoluto non consente alcun linguaggio poiché l'articolazione del discorso segue solo dall'articolazione del pensiero. Ma anche al livello intellettuale più alto c'è la possibilità, per l'uomo, di qualcosa di confuso (*Unklares*) e perciò di inespriabile (*Unaussprechliches*).⁶⁵

Chiarezza e chiarificazione sono al centro delle riflessioni e dei progetti sia di Weininger che di Wittgenstein. Non è affatto chiaro, tuttavia, che relazione vi fosse, secondo Weininger, tra chiarezza o chiarificazione e il valore di verità-cum-veracità. E non è ovvia neppure la relazione che Wittgenstein intendeva vi fosse tra la chiarezza e altri *Selbstzwecke*. Nel caso di Weininger, poiché è richiesta la chiarificazione per distinguere il sentire dal pensare, chiarificazione e chiarezza sono una condizione necessaria per la risoluzione dei giudizi e un determinato grado di chiarezza è necessario per giudicare. Ma, per quel che mi risulta, questo è tutto quello che Weininger dice - in modo chiaro sulla relazione tra valore della chiarezza e valore logico-etico.⁶⁶

65 Weininger 1921, 122; tr. it., 137.

66 Questo per quanto riguarda i predecessori immediati dei nostri anatomisti della stoltezza. Hanno essi avuto qualche *successore*? Dopo il decennio 1927-1937 vi furono molte descrizioni e critiche dei vizi cognitivi, in particolare nel pensiero totalitario e nel totalitarismo. Un contributo precoce al genere è l'anatomia molto accurata dei fondamenti intellettuali del Nazismo, *The War against the West*, pubblicata nel 1938 dal già citato Aurel Kolnai. *La pensée captive* (1953)

4. *Stoltezza?*

I nostri anatomisti vedono ovunque indifferenza od ostilità verso la verità, la conoscenza, la ragione, la giustificazione e l'argomentazione e non trascurano di deplorarlo. A volte usano il linguaggio delle norme o valori cognitivi. Talvolta, le loro visioni dei valori e delle norme sono quelle del realista ingenuo (Husserl, Benda, Curtius), a volte tutto il contrario (Pareto, Russell, Rougier).⁶⁷ I loro appelli sono un'immagine speculare delle filosofie di Nietzsche, di Bergson e del pragmatismo, in particolare di versioni dell'idea che i valori vitali sono più importanti dei valori cognitivi. Ho chiamato stoltezza la cecità, l'indifferenza o l'ostilità ai valori cognitivi e ho sostenuto che questo modo di intendere la stoltezza è diverso da molte trattazioni tradizionali della stoltezza. Tra tutti i nostri anatomisti, Ortega è l'unico, per quel

del poeta e pensatore polacco Czeslaw Milosz è una descrizione notevolmente perspicace della varietà dei vizi cognitivi nel pensiero e nella società totalitaria, come vedremo nel capitolo finale. Sia Kolnati che Milosz furono influenzati da Scheler. Le loro opere sfortunatamente non sono così note come le importanti analisi di Koestler, Talmon, Arendt e Aron.
67 Nel suo abbozzo del 1923 di una filosofia del valore ingenuamente realista, Ortega definisce i valori della conoscenza e della precisione come due valori "spirituali, intellettuali" (Ortega 2004, 38). Ma con la trasformazione della sua filosofia in senso vieppù vitalistico, egli modifica la sua precedente descrizione del valore della conoscenza (Ortega 1966, 161, 168-170).

che posso giudicare, che usa il termine stoltezza (*tontería*) in un modo simile. La stoltezza, così intesa, non è la stupidità. La stoltezza, a differenza della stupidità, è un tratto o un vizio o un'abitudine di cui si è responsabili.⁶⁸

Le distinzioni fatte da Benda e Musil sono collegate. L'abbassarsi dell'atteggiamento o tenore intellettuale di una vita (*tenue intellectuelle*), afferma Benda, non va confuso con una diminuzione di intelligenza.⁶⁹ E Musil distingue due tipi di "Dummheit". La prima si basa su una debolezza intellettuale ed è caratterizzata, soprattutto, dalla lentezza. A proposito del secondo tipo, la "forma più alta e pretenziosa di stupidità", Musil dice che "non è tanto mancanza di intelligenza quanto *fallimento* dell'intelligenza". È una malattia della cultura e dello spirito.⁷⁰ Benda individua come causa fondamentale del tradimento dei chierici la loro sete di sensazioni, la stessa causa che Socrate individuò dietro le filosofie dei sofisti, i patroni di tutti i chierici

68 In almeno un'occasione Ortega usa "tonto" per significare *stupido*, l'opposto di *intelligente* (*Intelligent*) o acuto (*clever*) (Ortega 1961, 53; Ortega 2000, 95).

69 Benda 1975, 212, cfr. 97; tr. it., 192. Benda cita con approvazione "la deliziosa osservazione" di Malebranche: "La stupidità e il bello spirito sono entrambi chiusi alla verità; v'è tuttavia questa differenza: la stupidità la rispetta, mentre il bello spirito la disprezza" (Benda 1975, 209; tr. it., 188, nota 130). Su questa osservazione cfr. le pagine altrettanto deliziose di Engel 2012, 248-250.

70 Musil 1983, 1286-1287.

traditori.⁷¹ Musil descrive la forma più alta di *Dummheit* come un adattamento dello spirito (*Geist*) alla vita, un adattamento che minaccia, a suo parere, la vita stessa. La diagnosi di Musil si riferisce alla preferenza dei valori vitali rispetto ai valori cognitivi, quella di Benda alla preferenza per valori sensibili o edonistici. Ma anche Benda, talvolta, condivide la diagnosi di Musil.

Anche Weinger distingue due atteggiamenti diversi nei confronti dei valori intellettuali e delle norme. Attiene a quell'unità che Weinger chiama coscienza intellettuale ed etica (*sittliches*) che se uno ha tale coscienza, allora "accetta gli assiomi logici come giudice di ciò che dice", ne fa le "permanenti direttive e la norma del suo giudizio", avverte il bisogno di "un sostegno logico di quel che pensa", è uno per cui "la logica è un modello". Costui

si vergogna di fronte a se stesso, si sente colpevole, se ha omesso di giustificare un pensiero, espresso o no, perché sente l'obbligo di far così, di aderire alla norma logica che ha posto al di sopra di sé una volta per tutte.

Ci sono poi quelli che sono privi di questa coscienza, creduloni che non sentono la necessità

71 Benda 1975, 90 (tr. it., 58), cfr. 211. Nel loro programma per il Circolo di Vienna Neurath e gli altri autori notano un'affinità tra le loro concezioni e quelle dei sofisti più che dei platonici e dichiarano che "la visione scientifica del mondo serve la vita" (Neurath e altri, 1979 (1929), 87, 100).

di giustificare quel che pensano, per i quali la logica non è né una misura né un giudice ma uno strumento e spesso un carnefice. Una persona del genere può senz'altro essere coerente. Avverte, però, la richiesta di prove come "sgradevole e pesante, rivolta contro la sua natura" e non ha "nessuna coscienza intellettuale"⁷² né può avere alcuna coscienza etica.

Identificare la stoltezza con la cecità, l'indifferenza o l'ostilità verso i valori cognitivi implica, come si è visto nel primo capitolo, una specie di allontanamento dalle consuete concezioni della stoltezza. Queste usano quella che si può definire una concezione *densa* della stoltezza e della saggezza. Tale concezione si basa su due asserzioni fondamentali. La prima è che la stoltezza è l'assenza di saggezza, non solo il suo opposto. La seconda è che per essere saggi non basta essere cognitivamente virtuosi ma bisogna anche sapere determinate cose, spesso avere la conoscenza, teoretica e pratica, di ciò che è più importante, delle cose più alte e delle cose ultime, dei primi principi ecc. Come si collegano alle concezioni dei nostri anatomisti la concezione *densa* della stoltezza e quella *sottile*, alternativa ad essa?

La concezione densa si combina in modo naturale con la curiosa idea che solo i filosofi possono essere saggi e quindi che chi è semplicemente un non filosofo evita la stoltezza solo nella misura in cui si avvicina alla condizione

72 Weinger 1921, 186.

di un proto-filosofo. Husserl fu forse l'ultimo a prendere sul serio questa idea, così lusinghiera per i filosofi.

Secondo la concezione *sottile*, tra saggezza e stoltezza è quest'ultima a portare i pantaloni. Essere saggi vuol dire essere quel tipo di persona che evita di essere stolta, essendo in grado di esserlo. Come Ortega puntualizza con precisione: "l'uomo di senno [*el perspicaz*] ... si mantiene sempre a un passo dall'essere stolto; si dà perciò da fare per sottrarsi alla follia che lo tallona"; egli "vede sempre aperto sotto i suoi piedi l'insondabile abisso della stoltezza (*estulticia*)".⁷³ E, per la concezione *sottile*, la stoltezza, come detto, è indifferenza, ostilità o cecità per i valori cognitivi. Nella misura in cui la saggezza può essere caratterizzata positivamente, lo è nei termini di un debito apprezzamento e di una debita conoscenza dei valori cognitivi e della loro csemplificazione. Dal momento che conoscenza e giustificazione non sono importanti solo nelle questioni teoretiche e pratiche, la ragione non è solo teoretica o pratica. Le nostre preferenze, affetti e atteggiamenti emotivi, tanto quanto le nostre credenze e le nostre azioni, possono essere permeati di paura per la verità e per la conoscenza, di odio per la logica o di cecità verso i valori cognitivi e possono essere corretti o scorretti.

Gli atteggiamenti emotivi verso i valori cognitivi, che sono alla radice del tradimento dei

73 Ortega 1961, 53 (Ortega 2000, 95); Ortega 1988, 142.

chierici di Benda e dell'uomo-massa di Ortega, sono ancora vivi tra noi. Questa, è vero, non è un'asserzione filosofica ma, nondimeno, è un'asserzione relativamente non controversa. In realtà Benda notò che il tradimento dei chierici nei cinquant'anni prima del 1927 non era una semplice moda che sarebbe stata seguita da un movimento contrario.⁷⁴ La diffidenza del Postmodernismo per i valori della verità, della conoscenza e della ragione discende direttamente dalle tradizioni di pensiero analizzate da Benda e Musil. Una conseguenza diretta della caratterizzazione leggera della stoltezza qui proposta, è che il Postmodernismo è stolto e che i postmodernisti, nella misura in cui sono sinceri, sono stolti. Si tratta di una piacevole conseguenza ma è ovvio che trovare piacevoli le conseguenze delle proprie idee equivale, come minimo, a essere sospesi su un abisso di stoltezza.

Lo strano oblio che ha colpito le anatomiche della stoltezza qui analizzate e la tendenza che rappresentano, è tanto più sorprendente per chi, come noi, pensa che la prosa di Benda, Musil e Ortega appartenga alla grande prosa della lingua francese, tedesca e spagnola e pensa altresì che tale grandezza sia dovuta, in parte, allo sforzo per la chiarezza inseparabile dalla scrittura di questi autori e tangibile in essa.

74 Benda 1975, 202; tr. it., 204-206.

STOLTEZZA, STUPIDITÀ E VALORI COGNITIVI SECONDO MUSIL¹

1. *Introduzione*

Che rapporti vi sono tra valori etici e norme morali, da una parte, e norme e valori cognitivi, dall'altra? E tra virtù e vizi etici e intellettuali? E tra valori cognitivi e altri tipi di valori – estetici, edonistici, politici, prudenziali e religiosi? E tra kitsch, false emozioni o sentimenti e stoltezza? E tra stoltezza e vizi cognitivi e forme di irrazionalità pratica come autoinganno, *ressentiment*, chiacchiera, oscurantismo e mancanza di chiarezza? Quali sono e quali dovrebbero essere i nostri atteggiamenti affettivi verso conoscenza, verità, giustificazione, precisione e chiarezza?

Come si è visto nel capitolo precedente, nel 1930 José Ortega y Gasset si domandava perché non vi fossero studi sulla stoltezza (*tontería*) che trattassero quegli aspetti del fenomeno non studiati da Erasmo.² I primi capitoli del 1931 e del 1933

1 La versione originale di questo capitolo è Mulligan 2014.

2 Ortega 2000, 123; tr. it., 99.

dell'*Uomo senza qualità* presentano una notevole gamma di stolti, stoltezze, scempiaggini e stupidità e sono un risoluto tentativo di comprendere questi fenomeni. La passione del libro, afferma il suo autore, è la passione per l'esattezza³ aggiungendo anche che la ragione "gioca un ruolo importante" nella sua arte.⁴ Molti degli stolti e delle follie contenuti nel romanzo sono presentati come esempi del tentativo di adattare lo spirito (*Geist*) alla vita. L'Azione Parallela è, dal principio alla fine, un'impresa stolta.⁵ Arnheim, Meingast, Feuermaul, Hans Sepp, Gerda, Diotima, Bonadea, Clarissa e il professor Lindner mettono in mostra una varietà di vizi cognitivi. L'umanitarismo, l'intuizione, l'energia o l'azione irragionevole e il fariseismo sono ritratti come mali o vizi cognitivi.

Di contro, Ulrich e Agathe sono (imperfetti) eroi epistemici. Agathe ha "una memoria straordinariamente precisa i cui contenuti non sono deformati da alcun tipo di pregiudizio o di desiderio".⁶ Ma il narratore (weingeriano?) ci dice che sebbene le donne intelligenti come Agathe siano "infallibili nell'osservazione degli uomini che amano", non hanno, tuttavia, inclinazioni teoretiche.⁷ Al contrario di Ulrich, che è un principe dello spirito. Ulrich ascolta, analizza, valuta e provoca, in realtà, un montagna

3 Musil 1995a, 1760.

4 Musil 1983, 894.

5 Bouveresse 2001, 189-226.

6 Musil 1988, III, 218.

7 Musil 1988, III, 328.

incredibile di sciocchezze e stupidaggini. Così "Ulrich chiacchiera con Hans Sepp e Gerda nel linguaggio misto della zona di confine fra sovra-razionale e subrazionale". Quel che Sepp dice è puro nonsenso, sproloquio (*Geschwätz*) infarcito di termini pretenziosi.⁸

Una prima notevole manifestazione di stoltezza compare nel romanzo nella descrizione di Ulrich e del narratore di un particolare fenomeno, consistente nella tendenza di chi è cognitivamente virtuoso a manifestare questa virtù o costume solo in contesti strettamente limitati. La seconda carriera di Ulrich, quella di ingegnere, lo riempie di entusiasmo per le possibilità che offre:

A che serve ormai l'Apollo del Belvedere, quando si hanno davanti agli occhi le forme nuove di una turbodinamo! ... Il mondo è davvero buffo, se lo si considera dal punto di vista tecnico; privo di praticità in tutti i rapporti interpersonali, altamente antieconomico e impreciso nei suoi metodi; e chi è abituato a sbrigare le proprie incombenze con il regolo calcolatore non potrà più prendere sul serio una buona metà delle asserzioni umane... Quando si possiede un regolo calcolatore e si fa avanti qualcuno con grandi dichiarazioni e grandi sentimenti gli si dice: "Un momento, prego. Prima dobbiamo calcolare i margini d'errore e il valore probabile di tutto ciò".⁹

8 Musil 1983a, I, 557; tr. it. I, 764-765.

9 Musil 1995, I, 10; tr. it. I, 45-46.

Ma “questa potente visione di ciò che significa essere ingegnere” non è condivisa dagli ingegneri conosciuti da Ulrich che non riescono a “adattare l’anima audace e innovativa della (loro) tecnologia alle (loro) anime personali”.¹⁰

È difficile dire come mai gli ingegneri non siano precisamente così... Il suggerimento di applicare a se stessi, anziché alle loro macchine, l’audacia dei loro pensieri, l’avrebbero considerato simile alla proposta di fare del martello l’uso contro natura che ne fa un assassino.¹¹

Il quadro della follia che dà il romanzo contrasta in molti modi con la prima e la terza delle tre utopie individuali analizzate in sequenza nel romanzo – l’utopia dell’esattezza e l’utopia dell’umiltà induttiva. Ma non si possono capire questi contrasti senza comprendere la relazione che esiste tra le due utopie epistemiche¹² e la seconda utopia, quella dell’altra condizione (stato). Musil non si limita a trattare il tema della stoltezza nel suo romanzo, ma ne tratta ovunque nei suoi saggi, discorsi e altri scritti. Nel 1937 Musil pubblica “Sulla stupidità” (“Über die Dummheit”), testo basato su una conferenza tenuta a Vienna nello stesso anno. I suoi contemporanei che scrivevano

10 Musil 1995, I, 11; tr. it., I, 48.

11 Musil 1995, I, 10; tr. it., I, 47.

12 Per la prima, ma non per la seconda utopia epistemiche, i pensieri sono necessariamente impersonali. Cfr. Krämer 2009, 133.

e parlavano pro o contro Fascismo, Bolscevismo e democrazia erano una legione ma, ciò nonostante, è alla stoltezza che Musil rivolge il suo interesse.¹³ La pubblicazione di questo saggio segna in effetti, come abbiamo visto in precedenza, la fine di un decennio di intense ricerche sui valori e sui disvalori cognitivi da parte di un piccolo ma selezionato gruppo di pensatori.

La visione che Musil ha dei valori cognitivi è legata strettamente a quel che pensa del modo in cui viviamo, ma anche potremmo, vorremmo o dovremmo vivere. Molte di tali concezioni sono espresse in termini oggi inconsueti. Ciò vale in particolare per la sua versione di vecchie storielle austriache come per il misticismo ateo o profano e l’identità o la coincidenza di etica ed estetica. Ma è anche vero riguardo alle sue riflessioni sui rapporti tra possibilità, probabilità e vita e per quel che dice sugli ideali. Persino quelle parti del suo pensiero che assomigliano a concezioni attualmente popolari o familiari, come la sua distinzione tra etica e moralità e il suo particolarismo e contestualismo etico, hanno aspetti insoliti. Intendo mettere qui in luce alcuni strati e aspetti significativi della concezione musiliana della stoltezza. Sfortunatamente non potrò prendere in considerazione le sue ricerche sulle relazioni tra stoltezza e fenomeni come panico, cultura, entusiasmo (*Schwärmerei*), vanità, *amour propre*, musica, falsi sentimenti, senti-

13 Il saggio di Musil, naturalmente, ha dei bersagli politici. Cfr. Corino 2003, 1228-39.

menti vuoti, kitsch, sentimentalismo, intuizionismo, letteralismo e ironia.¹⁴

2. *Follie Pan-Romantiche*

Un precedente delle descrizioni e delle difese dei valori cognitivi apparse tra il 1927 e il 1937 è costituito dall'identificazione e dalla critica fatte da Max Scheler di una tendenza tedesca misologica che chiamò Pan-Romanticismo. Il più importante pan-romantico è il grafologo, ecologista e filosofo tedesco, Ludwig Klages, uno dei nonni dimenticati della Filosofia Continentale contemporanea. Fanno parte del movimento anche l'uomo d'affari e filosofo, Walther Rathenau e, in misura notevole, Oswald Spengler. Gli altri due bersagli della critica di Scheler sono il pacifista, pedagogo e filosofo progressista tedesco Wilhelm Forster e l'Espressionismo.

Musil, che attribuisce molto presto la filosofia di Rathenau a una tendenza "neo-romantica", critica in modo dettagliato l'irrazionalismo di Rathenau e Spengler, ma le sue analisi più incisive della misologia le troviamo nel romanzo, quando esplora lo spirito e la vita di Arnheim, Meingast, Feuermaul e del professor Lindner. Il modello di Arnheim è Rathenau; di Meingast, Klages; di Feuermaul, il poeta espressionista

14 Cfr. Vatan 1991. Su Musil su stoltezza e cultura cfr. Imhoof 2009.

praghese, copia kitsch di Rilke, Franz Werfel; del professor Lindner, Forster.

Il Pan-Romanticismo, che deriva non solo dal Romanticismo ma anche dalla filosofia della vita di Nietzsche, mette in opposizione spirito (*Geist*) e vita e vede la seconda come vittima del primo. Infatti lo spirito, che comprende la volontà e l'intelletto, opprime la vita, l'anima e, soprattutto, il cuore. Spirito (*Geist*) e anima (*Seele*), quindi, sono molto diversi. L'intelletto, la comprensione, il calcolo e la volontà sono negativi. L'anima, le emozioni, i sentimenti e le intuizioni sono positivi. Scheler ritiene che il Pan-Romanticismo sia una malattia tipicamente tedesca:

Questa strana teoria ... è una conseguenza strettamente logica se.... uno riconosce nel *Geist*, o ragione, e nella vita due basilari agenti metafisici, ma identifica la vita con l'anima e il *Geist* con l'intelligenza tecnica e, cosa decisiva, fa dei valori vitali i valori più alti ... *Geist* è quindi un demone, sì, il Diavolo, il potere che distrugge la vita e l'anima ... *Geist* appare come un parassita metafisico che si insinua nella vita e nell'anima per distruggerle.¹⁵

Scheler cita Theodor Lessing, uno dei pan-romantici più eminenti:

la mia idea fondamentale... (è) che il mondo del *Geist* e la sua norma non siano altro che

15 Scheler 1976, 137.

l'indispensabile *Ersatz*-mondo della vita che si è ammalato a causa dell'uomo, siano semplicemente il mezzo per salvare una specie di scimmia predatrice (*Raubaffe*) ... impazzita a causa della scienza.¹⁶

Sia Scheler che Musil respingono i presupposti di carattere valutativo che stanno dietro questo rousseauismo del ventesimo secolo insieme alla concezione di spirito che usa. Considerano un errore teoretico diffuso escludere l'affettività dallo spirito e un errore normativo considerare il valore della vita superiore a quello del *Geist*. (Le loro versioni di questi errori non sono ovviamente uguali). Sono entrambi molto critici nei confronti dell'intuizionismo e dell'irrazionalismo che sono incoraggiati da questi errori. In effetti essi dicono di essere impegnati in una lotta contro i revival del Romanticismo.¹⁷ A proposito di questi revival e delle dottrine ad essi collegate Musil si interroga molto seriamente sulla questione sollevata da Nietzsche e William James: cosa accade quando la gente vive seguendo una filosofia?

Consideriamo, per esempio, Arnheim, un "uomo della realtà" (*Wirklichkeit*).¹⁸ Mentre Ulrich è un "principe del *Geist*", Arnheim

non è un principe del *Geist* ma un grande scrittore... Il grande scrittore è il successore

16 Lessing 1927, 28; Scheler 1976, 65.

17 Cfr. il capitolo seguente per alcune delle molte differenze tra le filosofie di Musil e Scheler.

18 Musil 1988, I, 219; tr. it., I, 251.

del principe del *Geist*... È una forma speciale del legame del *Geist* con le grandi cose.¹⁹

E "non c'è nulla di tanto pericoloso per il *Geist* quanto il suo legame con le grandi cose".²⁰ Arnheim pensa a Ulrich come a un uomo "brillante" (*geistvollen*) che è incapace di

riconoscere i vantaggi offerti dalla vita e conformare il suo *Geist* ai grandi oggetti e alle grandi occasioni che gli potrebbero conferire dignità e saldezza. Ulrich nutrive la ridicola convinzione opposta che *la vita deve conformarsi al Geist*.²¹

Un modo in cui il *Geist* si adatta alla vita è attraverso il vizio cognitivo dell'autoinganno. Il confronto con Ulrich porta Arnheim all'autoinganno:

Arnheim immaginava che non gli sarebbe stato difficile rendere comunque inoffensivo il suo avversario. Ma voleva conquistare Ulrich, influenzarlo, educarlo e guadagnarne l'ammirazione. Per facilitarsi tale impresa s'era messo in testa di provare per lui una simpatia profonda e piena di contraddizioni, che non avrebbe saputo come giustificare.²²

19 Musil 1983a, I, 429; tr. it., I, 587.

20 Musil 1983a, I, 398; tr. it., I, 544.

21 Musil 1983a, I, 540, sottolineatura mia (KM); tr. it., I, 741.

22 Musil 1995, I, 588-89, sottolineatura mia (KM); tr. it., I, 740.

L'autoinganno di Arnheim comporta un falso sentire, un sentimento simulato, quel che Stendhal chiama un "*amour de tête*". Il suo punto di partenza non è solo "la decisione di far cadere Ulrich in suo potere" ma la mancata ammissione di qualcosa:

L'opposizione di Ulrich aveva finito per ferire Arnheim... (Arnheim) *confessò* a se stesso che da tempo non gli era più accaduto nulla del genere... Con Ulrich il metodo consueto dei suoi successi non funzionava. L'autorità di un grand'uomo infatti è come quella della bellezza: non tollera disconoscimenti, così come non si può fare un buco in un pallone... Arnheim evidentemente non se lo *confessava* in questi termini, ma pensava...

– un magnifico esempio di come presumibilmente pensa un nemico del *Geist* –

"Non tollero l'opposizione, perché solo l'intelligenza si sviluppa mediante l'opposizione, e se qualcuno è soltanto intelligente io lo disprezzo!"²³

Gli autoinganni di Arnheim non si limitano affatto alle relazioni con Ulrich. La sua fede nell'anima è tale che, come Rathenau, usa nei suoi scritti il termine "*Seele*" "come un metodo, una partenza lanciata, un termine sovrano":

23 Musil 1988, II, 292; tr. it., I, 740.

Ma non si riusciva a capire fino a che punto Arnheim, parlando dell'anima, *ci credesse* davvero e attribuisse al possesso di un'anima la stessa realtà che attribuiva al possesso dei propri titoli azionari. La utilizzava per esprimere qualcosa che non sapeva indicare altrimenti.²⁴

L'inseparabilità di forma e contenuto non è semplicemente un segno di arte verbale riuscita ma può anche essere il sintomo di linguaggio che gira a vuoto, di nonsenso filosofico come nel caso di "*Seele*" e del suo significato per Rathenau/Arnheim. Tale nonsenso è al centro dell'autoinganno fondamentale di Rathenau. Il *Geist* di Arnheim è una totale impostura:

C'era un imbroglio (*Schwindel*) in quel connubio tra prezzo del carbone e anima, che era al tempo stesso un divorzio strumentale tra ciò che Arnheim faceva in piena coscienza e ciò che diceva e scriveva in vaghe premonizioni.²⁵

Gli autoinganni di Arnheim sono il risultato del tentativo di adattare il *Geist* alla vita. Sono costituiti da finti sentimenti e da finte credenze che nella sua vita svolgono la funzione che spetta ai sentimenti e alle credenze. Franz Blei,²⁶ ami-

24 Musil 1988, II, 104-104 sottolineatura mia (KM); tr. it., I, 532.

25 Musil 1995, I, 304; tr. it., I, 382-383.

26 Blei 1940, 20.

co di Musil, Scheler e Rathenau cita (in modo scorretto) il seguente passo su Arnheim considerando la cosa più notevole (*das Treffendste*) che Musil abbia detto su Rathenau:

Ed è altrettanto evidente che la sua ambizione di dominare tutto lo scibile ... trovava nell'anima un mezzo per sminuire tutto ciò che la sua intelligenza non riusciva a dominare. In questo non era diverso dalla sua epoca, che ha ripreso a sviluppare una forte tendenza verso la religione non per inclinazione religiosa (*Bestimmung*, vocazione), bensì solo – semhrerebbe – per femminea e nervosa ripulsa nei confronti del denaro, del sapere e del calcolo, ai quali appassionatamente soggiace.²⁷

Il meccanismo che Musil qui descrive è quello del *ressentiment* o dell'uva acerba – che consiste nello “svalutare” (*entwerten*) qualcosa per rendere la vita più gradevole. Gli autoinganni di Arnheim e il suo *ressentiment* sono due delle caratteristiche fondamentali della sua irrazionalità.

Abbiamo visto che Arnheim pensa che Ulrich sia incapace di riconoscere i vantaggi che la vita offre e di adattare il suo *Geist* ai grandi obiettivi e alle grandi opportunità che gli consentirebbero di ottenere una buona posizione sociale nella vita. Questa incapacità è “parte di ciò che Arnheim intende” con ciò che chiama l'arguzia

27 Musil 1988, II, 105; tr. it., I, 532.

(*Witz*) di Ulrich.²⁸ “Per tutta la vita Arnheim aveva sempre provato un'avversione acuta e quasi patologica nei confronti dell'arguzia e dell'ironia”.²⁹ Gli autoinganni di Arnheim e la sua avversione per l'arguzia e l'ironia sono due componenti della profonda gelosia o invidia esistenziale provocate in Arnheim da Ulrich.³⁰ L'ironia, come ho affermato in precedenza, è la reazione appropriata alla stoltezza.

Arnheim è uno dei tanti a cui si applica il biasimo di Ulrich, espresso subito prima della formulazione della “ridicola” proposta di istituire un Segretariato Mondiale per la Precisione e l'Anima:

coloro i quali si sentono chiamati a ripristinare il senso della vita hanno oggi un tratto in comune: là dove si potrebbe pervenire non a mere opinioni personali, bensì a verità, quegli individui disprezzano il pensiero; e per contro, là dove regna l'inesauribilità delle opinioni, si vincolano a concetti affrettati e a mezze verità.³¹

L'analisi delle follie di Arnheim (e di altri personaggi) e il loro rapporto con il Pan-Romanticismo sono, come ora vedremo, solo lo strato superficiale dell'anatomia della stoltezza nel romanzo di Musil.

28 Musil 1983a, I, 540; tr. it., I, 741.

29 Musil 1995, I, 596; tr. it., I, 749.

30 Musil 1995, I, 597; tr. it., I, 751.

31 Musil 1995, I, 650; tr. it., I, 818.

3. *Minimalismo normativo e rigetto degli ideali*

Due delle componenti più importanti delle riflessioni di Musil sulle questioni normative sono il suo uso di distinguere tra etica e moralità e la sua critica degli ideali. (Altre componenti sono il contestualismo, il particolarismo, le distinzioni tra ciò che è buono *tout court*, buono-buono e buono-cattivo e la filosofia della possibilità e della probabilità). Entrambi gli aspetti sono strettamente legati al suo modo di intendere la stoltezza. Musil, al pari di filosofi recenti come Bernard Williams e di altri, anteriori, come Nietzsche, Meinong e Scheler, distingue nettamente tra etica e moralità. Nel 1922 traccia così "un confine tra etica e moralità":

In accordo con la sua natura prescrittiva, la moralità è legata a esperienze che si possono replicare e che sono esattamente ciò che caratterizza anche la razionalità, dal momento che un concetto può reggersi solo in aree dove valgono chiarezza e, metaforicamente parlando, replicabilità. Esiste così un profondo legame tra il carattere civilizzatore della moralità e dello spirito scientifico, mentre la vera esperienza etica, come l'amore, l'esame di coscienza o l'umiltà, anche se è di natura sociale, è qualcosa di difficile da trasmettere, è molto personale e quasi antisociale ... Quella che passa per etica attualmente è, per lo più, un minuscolo fondamento di vera etica, sovrastato da un grattacielo di moralità.³²

32 Musil 1990, 132.

Nel 1913 Musil aveva riassunto il tema dell'imperativo categorico in un saggio che non distingue tra etica e moralità ma tra due tipi di moralità:

L'imperativo categorico e quel che di conseguenza si considera come un'esperienza specificamente morale, non è in fondo che uno schema burberamente dignitoso [*eine bärbeissig würdige Intrige*] per far ritorno ancora una volta al sentimento. Ma questo spinge in primo piano qualcosa di assolutamente secondario e dipendente, che presuppone le leggi morali anziché crearle, un'esperienza ausiliaria della moralità e nient'affatto la sua esperienza centrale.³³

In un'osservazione sulla moralità di Anders, predecessore di Ulrich, Musil scrive:

Agisci in modo che la tua azione possa essere una ricetta [*Rezept*] per tutti – questa moralità kantiana è la moralità tedesca, è la coscienza personificata.

A essa Musil oppone la concezione di Anders:

Non agire in modo che la tua azione sia una ricetta per tutti ma perché abbia valore. E il "valore" deriva dalla sfera dell'altro stato, è quell'indefinito movimento "vivente".³⁴

33 Musil 1990, 38-39.

34 Musil 1978, GW 7, 898-899, cfr. 880.

Nel 1914 Musil afferma che nell'altra condizione "non c'è azione etica [*ethisches*] ma solo uno stato etico all'interno del quale un'attività o un modo di essere immorale [*unsittliches*] è impossibile".³⁵ Musil così distingue non solo tra valori etici e regole morali o leggi ma anche tra una moralità che riflette o deriva da valori etici e una moralità priva di questa caratteristica. Il valore etico • il "valore" *tout court* è associato all'altra condizione, ai diversi stati di felicità o di beatitudine [*Seligkeit*] – erotica, estetica e mistica.³⁶

Queste distinzioni e affermazioni fanno da sfondo dell'appello a ciò che si potrebbe chiamare *minimalismo morale*:

Sarebbe un esperimento molto proficuo impegnarsi a limitare al massimo il consumo di morale che (di qualsiasi tipo essa sia) accompagna tutte le nostre azioni, accontentandosi di essere morali solo nei casi eccezionali, quando è assolutamente indispensabile, e in tutti gli altri casi considerando invece il proprio agire non diversamente dalla necessaria standardizzazione di matite o di viti.³⁷

In un mondo in cui la moralità fosse minimale "dal quadro della vita sparirebbero le insulse riproduzioni nate dalla vaga rassomiglianza fra

35 Musil 1990, 56.

36 Cfr. Mulligan 2009a.

37 Musil 1995, I, 265; tr. it., I, 333-334; su questo passo cfr. Bouveresse 2001, 364.

le azioni e le virtù".³⁸ Il minimalismo morale si può giustificare in molti modi diversi. Secondo certe concezioni della virtù, una persona moralmente virtuosa manifesta tipicamente le sue virtù in modo automatico. Si potrebbe pensare in modo simile che il conservatorismo politico – in contrasto con il conservatorismo *tout court* – richieda un minimalismo morale. Il minimalismo morale si raccomanda anche per lo stesso tipo di ragioni estetiche per cui tutte le forme di minimalismo si resero gradite a tanti modernisti austriaci – le linee nette e l'abolizione dell'ornamentazione sono altrettanto importanti nella vita che in architettura. Ma Musil presenta il minimalismo morale come un modo di vivere "con esattezza".³⁹ Che cosa significa? La sua giustificazione del minimalismo morale e, più in generale, di quello normativo è diversa da quelle citate (senza essere con loro incompatibile) e la si trova nella sua critica degli ideali.

Nel suo saggio del 1921 "La nazione come ideale e come realtà" Musil sostiene che il modo di pensare che prende sul serio l'ideale della nazione, in modo particolare quando la nazione è pensata in termini razziali e collettivisti, "produce la persona che ha ricette fisse e regole semplicistiche per ogni cosa, che pone se stessa al sopra dell'esperienza spirituale: il Fariseo".⁴⁰ Il fariseo morale si domanda in continuazione cosa richie-

38 Musil 1995, I, 265; tr. it., I, 334.

39 Musil 1995, I, 265; tr. it., I, 335.

40 Musil 1990, 107; cfr. Scheler 1963, 132-133.

da il suo dovere morale. Il fariseo che Musil descrive, per cui la nazione è un ideale, considera ogni cosa dal punto di vista della riuscita o della mancata realizzazione del suo ideale. Ne deriva, secondo Musil, una serie di vizi cognitivi, fallimenti e cattivi costumi: "un modo di pensare malato"; veridicità e raffinatezza intellettuale si appannano, "tutte le cellule germinali della moralità degenerano":

Quando si dichiara che la virtù è per destino proprietà nazionale, la vigna del Signore è espropriata e nessuno ha più bisogno di lavorarvi. L'individuo è lusingato perché crede di possedere ogni cosa desiderabile contemplando semplicemente le virtù della sua "razza".⁴¹

Musil parla di una "mancanza di rispetto per lo spirito (*Geist*) in nome dello Spirito (*Geist*) tedesco":

Molti – e tenderemmo quasi a dire: quelli con le migliori intenzioni – hanno perso la capacità di giudicare la sostanza di un risultato e ne considerano solo l'origine, dopo di che guardano come si adatta al loro sistema di pregiudizi. Ciò che è più vasto è misurato da ciò che è più ristretto, lo spirito onnicomprensivo da uno dei suoi aborti. L'attenzione è passata dai valori alle loro circostanze accessorie, dalla realtà all'ipotesi e quelli che

41 Musil 1990, 106-107, sottolineatura mia (KM).

sono nati per seguire sono presi da un'arroganza settaria e predicatoria.⁴²

L'ideale etico-politico della nazione produce ed è insieme il risultato di vizi cognitivi. Il bersaglio di Musil comunque non è solo l'ideale della nazione ma l'ideale della nazione. Ciò che pensa è che l'ideale della nazione sia qualcosa di negativo perché gli ideali sono negativi: "gli ideali sono i peggiori nemici dell'idealismo. Gli ideali sono idealismo morto, residui in putrefazione [*Verwesungsrückstande*]" afferma Thomas in *Die Schwärmer*.⁴³ In realtà "ideali e morale sono il mezzo migliore per riempire il grande buco chiamato anima".⁴⁴

La critica di Musil agli ideali assomiglia a quella di Nietzsche e a quelle, tra gli altri, di Ibsen e Shaw.⁴⁵ Simili concezioni non sono affatto comuni nella filosofia normativa contemporanea benché ci si aspetti di trovarle ovunque Nietzsche e Spinoza siano presi sul serio. Rigettare gli ideali come farisaici equivale ad affermare che sono farisaici i tipi più diffusi di etiche normative. Per capire cosa qui è in gioco dobbiamo distinguere diverse asserzioni sul fariseismo. Esistono diversi tipi di fariseismo che corrispondono alle diverse famiglie di concetti normativi. C'è il fariseismo della bontà etica in cui

42 Musil 1990, 107.

43 Musil 1993b, 313.

44 Musil 1995, I, 198; tr. it., I, 250.

45 The *Quintessence of Ibsenism* di Shaw (1960 [1891]) anticipa fin nei dettagli la critica di Musil degli ideali.

l'ideale è essere eticamente buoni ("l'Unco Guid" del poema di Robert Burns, "La preghiera di Holy Willie"). C'è il fariseismo deontico per cui l'ideale è il mio dovere morale. C'è poi il fariseismo areteico, il fariseismo della virtù e, infine, il fariseismo legato a ciò che è bene o male in morale e in politica – alla rettitudine o alla correttezza politica. In ogni caso il fariseismo richiede una prospettiva in prima persona: sono io che penso al mio valore etico o morale, alla mia virtù morale, al mio dovere morale, ecc. Ovviamente la prospettiva della prima persona può essere una prospettiva plurale egocentrica. Rispetto ad ogni forma di fariseismo possiamo distinguere una affermazione forte (Max Scheler) e una affermazione debole (Nicolai Hartmann). L'affermazione forte sostiene che è sempre eticamente negativo prendere seriamente il proprio rapporto con tali ideali – chiedersi, per esempio, che cosa richiede il proprio dovere morale. Per l'affermazione debole, invece, è negativo far questo troppo spesso. Un'altra forma indebolita dell'affermazione forte limita l'epiteto di fariseismo, diciamo, a ideali morali deontici. Le riflessioni di Musil sugli ideali non sono abbastanza dettagliate per definire la sua posizione riguardo al fariseismo ma non vi possono essere dubbi sull'importanza che attribuì all'identificazione e alla critica della fiducia negli ideali. A essi, come Shaw, fa riferimento Musil per spiegare lo scoppio della Grande Guerra.⁴⁶

Insieme alla categoria degli ideali vi sono altri due bersagli frequenti dell'ironia e della satira

46 Musil 1978, GW 7, 1343-44.

di Musil: le grandi cose e *Seinesgleichen geschiet* ("Prevale la pseudo realtà" e "Sempre la stessa storia"). Abbiamo già osservato come le grandi cose siano importanti per uno stolto molto intelligente come Arnheim. Una delle osservazioni più malignamente precise fatte da Musil sul "grande" letterato Thomas Mann è che trasformava tutte le sue esperienze in imperativi categorici. Tra le molte cose che uno fa perché così "si" fa, vi è il comportarsi in modo da realizzare o non realizzare degli ideali che senza posa ondeggiavano davanti alla mente:

Appena un'anima si trova provvista di morale, ... di ideali nella sfera del dovere e in quella della bellezza, riceve in dono un sistema di prescrizioni ... che essa deve rispettare prima ancora di potersi ritenere un'anima degna di stima.⁴⁷

Qual è l'alternativa di Musil agli ideali a cui uno guarda e alla cui altezza, ogni tanto, vive e al metodo "che dichiaratamente uccide l'anima ma poi, per così dire, la preserva per una distruzione totale conservandola in piccole quantità"? Il metodo è scelto senza timore e consiste nel "mettersi al riparo dall'impossibilità di vivere continuamente nel fuoco iniziando a vivere per il fuoco ...".⁴⁸ Musil mette in opposizione il vivere per un ideale e il vivere in qualcosa: "... una gran differenza:

47 Musil 1995, 198; tr. it., I, 250.

48 Musil 1995, I, 198-99, la prima sottolineatura è mia (KM).

vivere per qualcosa e vivere in qualcosa!";⁴⁹ per esempio, vivere per la religione e vivere in uno stato religioso, vivere religiosamente.⁵⁰ Vivere In è la vita nell'altra condizione o una vita che si avvicina a questa o che la prende sul serio. L'idea di vivere In è strettamente connessa a ciò che Musil chiama anche vivere essenzialmente e al concetto di vita motivata. Il "buco" già citato, ricolmo di ideali, impedisce ogni tipo di vita In:

Cerco di mostrare ciò che chiamo il "buco nella moralità europea," ... perché impedisce di agire correttamente: è, in sintesi, il trattamento falso che è stato riservato all'esperienza mistica.⁵¹

Lindner, Schmeisser e Meingast, così come Hagauer,⁵² sono "Uomini-Per" (*Für-Männer*) e non sono i soli di questo tipo, nel romanzo. Ma la raffigurazione più vivace di che cosa sia vivere per un ideale è costituita dal ritratto del professor Lindner, il "Tugur" o Benfacente.⁵³ Già nel 1914 Musil osserva che una delle idee preferite della filosofia spiritualista è diventata quella che "le opere buone in questo mondo determinano la nostra

49 Musil 1978, GW 5, 1635.

50 Musil 1978, GW 4, 1458.

51 Musil 1978, GW 5, 1845.

52 Musil 1978, GW 4, 1458; GW 5, 1634-45. A differenza di Meingast, Ludwig Klages non divinizza né gli ideali né la volontà.

53 Su Lindner cfr. Bouveresse 2001, 358-371, specialmente 358-9.

esistenza in quello futuro".⁵⁴ I Benfacenti, per cui il tipo di bontà che è rilevante è la bontà etica, spesso (ma non da Musil) opposta al male, sono farisei deontici: "Lindner tramutava tutto quello con cui veniva a contatto in un imperativo morale ...",⁵⁵ così come (secondo Musil) Thomas Mann e tutti quelli che "di una condizione fanno un'esigenza, di una grazia una norma, di un essere uno scopo".⁵⁶ Lindner vive come "si" vive e ci si aspetta che si viva: la sua straordinaria inclinazione a sottomettersi a un "regime" quotidiano "è già una prefigurazione dello Stato dei lavoratori, dei guerrieri e delle formiche verso il quale il mondo si sta avviando".⁵⁷ La sua vita mentale è sotto il dominio degli ideali: "... *ondeggiava davanti a lui come ideale per il mondo una comunità di personalità morali pienamente responsabili...*".⁵⁸ Egli è una delle brave persone che incarnano il buonismo (*Gutgesimten*), "che possono volare alto o bassissimo senza notare alcuna differenza"⁵⁹ il che non è affatto un vizio etico. Come Musil scrive, egli è un "esempio di uomo che vive Per e ha paura di vivere In".⁶⁰

Vivere In sta a vivere Per, come essere buono sta a fare il bene. Sembra che Ulrich accetti che

54 Musil 1990, 54.

55 Musil 1995, II, 1142.

56 Musil 1995, II, 812; tr. it., II, 114.

57 Musil 1995, II, 1145; tr. it., II, 534.

58 Musil 1995, II, 1145-46; sottolineatura mia (KM); tr. it., II, 534.

59 Musil 1995, II, 1135; tr. it., II, 521.

60 Musil 1995, II, 1749. Cfr. Aspetsberger 1980.

“la volontà buona non è volere il bene ma volere nella bontà”,⁶¹ Agathe applica a Hagauer le lezioni che ha imparato da Ulrich:

Invece [Hagauer] era piuttosto una di quelle persone che agiscono sempre bene: in loro non c'è bontà, pensava Agathe. È come se la bontà, a mano a mano che diventa buona volontà o buone azioni, sparisce dall'uomo!⁶²

Vivere per un ideale è un errore etico. Vivere per un ideale equivale a essere accecati dalla paura. Come si è visto, Lindner ha “paura” di vivere in; si cerca “rifugio alla” impossibilità di vivere costantemente in, iniziando a vivere per. Più in generale, vivere per è una scusa vantaggiosa. Chi adotta gli ideali

riempie i molti momenti della sua giornata ... invece che con il suo stato ideale, con un'attività in vista del suo stato ideale, ossia con molti mezzi in vista del fine, con ostacoli e incidenti che gli danno la garanzia assoluta di non raggiungerlo mai.⁶³

61 Musil 1978, GW 4, 1317; cfr. GW 8, 1397.

62 Musil 1995, II, 792-93; tr. it., II, 88.

63 Musil 1995, I, 199; tr. it., I, 251. Il vivere per e gli ideali sono essenziali per il mantenimento degli equilibri affettivi, un fenomeno al centro dell'anatomia delle emozioni di Musil (cfr. Krämer 2009, 135). Il resoconto che Musil fa di tali equilibri si basa sulle ben note concezioni degli psicologi berlinesi della Gestalt.

Ma chi vive per gli ideali è anche colpevole di “razionalizzazione”, “neologismo” che significa autoinganno, perché le proprie credenze fanno tutt'uno con le convinzioni che ci piacerebbe avere. “La realtà è che si preferisce mancare di bontà, bellezza e sincerità piuttosto che esserne in possesso”.⁶⁴ Tale fariseismo è stolto e rende sempre più tale la sua ipocrita vittima: “ciò per cui uno vive è come una calamita che s'ingrandisce sempre più grazie a quel che attira”.⁶⁵ Gli ideali normativi che ondeggiano abitualmente davanti alla mente di qualcuno, lo rendono cieco rispetto alla realtà del mondo. Chi, davanti a un bambino che affoga, si chiede quale sia il suo dovere morale è cieco di fronte a ciò che accade.

4. Stoltezza, Stupidità e Interesse

Il discorso del 1937 di Musil “Sulla stupidità”, le cui idee usa estesamente nel romanzo, è il suo tentativo più diretto e ampio di capire quella che chiama stupidità. Egli riflette sull'uso di “stupido” e delle parole correlate. Analogamente a Wittgenstein e a Bühler e sotto l'influenza del modo in cui Klages tratta il termine “Liebe”, Musil ritiene che alcune parole siano tali che tra i membri della loro estensione esistano solo quelle che Wittgenstein chiamava somiglianze di

64 Musil 1978, GW 4, 1459, 1461; GW 5, 1871.

65 Musil 1978, GW 5, 1635.

famiglia.⁶⁶ Non sorprende quindi che egli identifichi due tipi "molto diversi" di ciò che chiama "stupidità". La prima è onesta e schietta, si basa sulla "debolezza dell'intelletto", è un "po' dura di comprendonio" e ha "un'intelligenza fioca". È "povera di idee e di parole e maldestra nel loro uso"; è lenta. Si potrebbe dire che sono tutte caratteristiche misurate dai test sul Q.I. Nel secondo tipo, anche "un'intelligenza nata in perfette condizioni" può essere impedita, intralciata, sviata dai più diversi tipi di deviazioni dovute all'intelletto (*geistige*) e al sentimento (*seelische*). Musil non ritiene questo secondo tipo di *Dummheit* compatibile con una mancanza di intelligenza, "paradossalmente, anzi, è addirittura un segno di intelligenza". Diversamente dal primo, questo secondo tipo si basa "più su un intelletto debole solo rispetto a una cosa determinata". Musil afferma che la lingua tedesca dispone di un unico termine - "Dummheit"⁶⁷ - per questi due fenomeni.

Della "forma di stupidità superiore, piena di pretese" Musil afferma che

non è vera mancanza di intelligenza. È piuttosto un *fallimento* dell'intelligenza, dovuto al fatto che si arroga dei compiti che non le si addicono. Essa può avere tutte le cattive qualità dell'intelletto debole, ma ha, in più, anche tutte le cattive qualità causate da un

66 Musil 1978, GW 8, 1272.

67 Musil 1990, 282; tr. it. Musil 1995, 182.

carattere [*Gemüt*] non equilibrato, distorto, instabile: da un carattere, insomma, che manca di salute. Poiché non esistono caratteri "secondo le regole", in questa mancanza si esprime, più esattamente, un'insufficiente cooperazione tra le unilateralità del sentimento e un intelletto insufficiente a imbrigliarle. Questa stupidità superiore è la vera malattia della cultura [*Bildungs Krankheit*] ... Descriverla è un compito quasi infinito. Essa tocca i più alti gradi dello spirito [*Geistigkeit*] ... Qualche anno fa mi è capitato di scrivere sul suo conto: "Non c'è pensiero importante che la stupidità non sappia utilizzare. La stupidità è mobile in tutte le direzioni e può indossare tutte le vesti della verità. La verità, invece, ha una sola veste e una sola via, ed è sempre in svantaggio". La stupidità alla quale mi riferisco non è una malattia mentale [*Geistkrankheit*] eppure è la più letale [*lebensgefährlichste*] delle malattie dello spirito: è una malattia pericolosa per la vita stessa.⁶⁸

La distinzione di Musil tra due tipi di stupidità è analoga sotto molti aspetti a quella tracciata a Vienna nel 1934 da Dietrich von Hildebrandt. Questi descrive una "Dummheit" che consiste nella lentezza, nella mancanza di talenti intellettuali, nella carenza dell'abilità di comprensione. E un'altra "Dummheit" caratterizzata dall'esse-

68 Musil 1990, 283-84; tr. it. Musil 1995, 183-84; Musil qui cita dal capitolo 16 del suo romanzo. Sulla distinzione tra i due tipi di stupidità cfr. Musil 1995, I, 37; Musil 1978, GW 8, 1221.

re “preda di pregiudizi... dal restare ai margini confondendo l'essenziale con l'inessenziale, in affrettate generalizzazioni”. Si tratta di una forma di mancanza di libertà spirituale. Un indice della libertà spirituale e della profondità di un uomo si ha osservando se il suo giudizio su una persona è influenzato dal saperla di un'altra nazione o di un'altra razza.⁶⁹

L'esempio di Arnheim mostra come la forma superiore di stupidità possa assumere caratteristiche che sono dovute a un carattere instabile. All'interno della varietà di forme oggetto della sua anatomia, Musil si concentra su specie di stoltezza inedite, quelle favorite dalle filosofie neo-romantiche che dichiarano lo spirito nemico della vita. Gli stolti, secondo Musil, mettono in pericolo la vita stessa. Musil spiega, in parte, la gamma di forme di stoltezza con il fatto che non esiste idea significativa a cui la stoltezza non si possa applicare benché sempre in forma mascherata. “Se la stupidità non assomigliasse tanto al progresso, al talento, alla speranza e al miglio-

69 von Hildebrand 1994 231, 234. von Hildebrand è uno dei primi fenomenologi realisti, discepolo per molti aspetti del (cattolico) Scheler. Sfuggì ai Nazisti per continuare la lotta contro il Nazismo e per servire il nuovo regime conservatore a Vienna. Musil assistette a una delle sue conferenze senza restarne colpito. Altri due pensatori viennesi che hanno analizzato la stoltezza sono stati il romanziere Heimito von Doderer e il filosofo e teorico politico Erich Voegelin, entrambi molto influenzati dalla teoria musiliana della stupidità elevata.

ramento, nessuno vorrebbe essere stupido”.⁷⁰ Come dice Tommaso d'Aquino, “sebbene nessun uomo desideri essere stolto, tuttavia desidera quelle cose di cui la stoltezza è conseguenza”.

Che cosa oppone Musil al secondo tipo di stupidità, quella “intelligente”? Una risposta, come vedremo, è: il significativo, ciò che ha valore. Per capire questa strana formulazione è bene considerare la seguente obiezione rivolta a Musil: se gli ideali sono qualcosa di negativo, non saranno tali allora anche gli ideali cognitivi? Alla fine dell'abbozzo per una conferenza a Parigi, nel 1935, Musil nomina come condizioni per la crescita della cultura

libertà, apertura mentale, coraggio, incorruttibilità, responsabilità e spirito critico, da applicare anche di più a ciò che ci attira che a ciò che ci respinge. Tra queste condizioni va incluso anche l'amore della verità... perché ciò che chiamiamo cultura non dipende direttamente dal criterio di verità ma nessuna grande cultura può sussistere basandosi su una relazione distorta con essa.⁷¹

Ma se, stando all'obiezione, gli ideali citati sono negativi, non saranno parimenti negativi anche ideali come la verità? L'alternativa di Musil alla proliferazione farisaica di ideali normativi che ondeggiavano davanti alla mente e riempiono l'anima è, come si è visto, una mo-

70 Musil 1990, 268; tr. it. Musil 1995, 173.

71 Musil 1990, 267.

ralità minimale che è ancorata al valore di cose come l'altra condizione. Che cosa sta, allora, in rapporto al valore cognitivo o ai buoni costumi cognitivi come l'altra condizione sta alla moralità? Interesse e attenzione, è questa la risposta che il romanzo di Musil suggerisce. Ulrich e il narratore del romanzo manifestano sempre un grado, una profondità, un bisogno, un'intensità e una varietà straordinari di interesse e attenzione, rivolti a una grande varietà di questioni normative. Sono tali interesse e attenzione che stanno dietro la loro volontà di sapere e scoprire. Ulrich rileva che, sebbene molti sentimenti siano di ostacolo alla conoscenza, un gruppo la rende possibile:

Il conoscere però ... presenta proprio nel rapporto con il sentimento una peculiarità facilmente riscontrabile e significativa; ovvero quella secondo cui, per conoscere, dobbiamo lasciare da parte il più possibile i nostri sentimenti. Per essere "obiettivi" li disinseriamo, oppure ci caliamo in uno stato in cui i sentimenti residui si rendono reciprocamente inefficaci o ci abbandoniamo invece a una categoria di sentimenti freddi che, trattati con cautela, promuovono essi stessi la conoscenza. Ciò che apprendiamo in questo stato di sobrietà lo impieghiamo come termine di paragone quando, in altri casi, parliamo di "illusioni" provocate dal sentimento; e così uno stato di azzeramento, uno stato di neutralizzazione, in breve un determinato stato sentimentale costituisce il tacito presupposto delle esperienze e

dei processi mentali, con il cui aiuto noi riteniamo puramente soggettivo ciò che altri stati sentimentali ci fanno credere ... Anche il nostro comportamento sentimentale, se è adeguato alla realtà, non dipende soltanto dai sentimenti che ci muovono ... ma anche dal durevole e ricorrente stato d'animo che garantisce la comprensione della realtà, ed è normalmente altrettanto poco visibile dell'aria che respiriamo.⁷²

Ulrich qui non dice quali siano i sentimenti freddi pertinenti. Un candidato molto probabile è l'interesse. (Un altro è l'attenzione. Carl Stumpf, il relatore di Musil, pensava che l'attenzione non fosse altro che interesse). L'interesse, al pari degli altri sentimenti cognitivi come la meraviglia, lo stupore, la sorpresa e come l'attenzione, non ha un contrario. Questo non perché sia un sentimento neutro, come la sorpresa; esso è un sentimento positivo ma è un sentimento freddo perché privo di opposto. Altra sua caratteristica è di poter avere una durata

Che cos'è che fa scattare interesse e attenzione? Spesso, la novità. L'interesse, tuttavia, è stimolato anche da ciò che sembra avere un valore intrinseco per qualcuno, come ciò che egli è o può diventare, la sua vocazione, i suoi interessi.⁷³ Quel che sembra aver valore suscita così attenzione e interesse, a condizione che il contesto non cam-

72 Musil 1995, II, 1299-300, sottolineatura mia (KM); tr. it., II, 723.

73 Cfr. Mulligan 2009 e il primo capitolo.

bi ma, naturalmente, spesso le cose cambiano. In molti casi la conoscenza o la prospettiva di una scoperta è qualcosa di doloroso e sgradevole. La possibilità di una conoscenza dolorosa porta, come abbiamo visto, all'autoinganno e al *ressentiment*. Come sa ogni lettore dell'*Uomo senza qualità*, sebbene l'interesse e l'attenzione possano generare il desiderio o la volontà di conoscere, non sono necessariamente i soli a poterlo fare.⁷⁴

Musil, come si è visto, contrappone a ciò che è significativo, una stupidità intelligente che ho chiamato stoltezza:

Il significativo (l'importante) unisce la verità che noi siamo in grado di percepire in esso alle qualità del sentimento nelle quali abbiamo fiducia. In tal modo nasce qualcosa di nuovo; una nuova visuale, ma anche una decisione, un'alacre perseveranza; nasce qualcosa che possiede spirito ma anche anima ed esige ["*zumuten*"] da noi o da altri, un comportamento. Potremmo dire (e in rapporto alla stupidità questo è il punto più importante) che il significativo è accessibile alla critica sia dal lato dell'intelletto, sia da quello del sentimento. Il significativo è anche l'antagonista comune della stupidità e della rozzezza (brutalità). Nel concetto di significativo si attenua fino a sparire la generale sproporzione che fa sì che oggi l'elemento emotivo schiacci la ragione, invece di metterle le ali.⁷⁵

74 Cfr. Musil 1995, I, capitolo 72.

75 Musil 1990, 286; tr. it. Musil 1995, 187.

Il significativo qui indica forse proprio ciò che ha valore. Sia i fenomenologi che gli psicologi della Gestalt nei loro scritti affermano che il valore richiede oppure causa o suggerisce (*fordern*) reazioni di diversi tipi. Musil dice che il significativo "suggerisce" tipi di condotta. Musil sembra pensare che la consapevolezza di un (apparente) valore si opponga alla forma superiore di stupidità perché è tipico di tale consapevolezza suscitare interesse e quindi desideri epistemici.⁷⁶

C'è qualcosa che funziona contro la stoltezza? La risposta di Musil è che "la ... più importante arma contro la stupidità (è) la modestia [*Bescheidenig*]"⁷⁷ L'elaborazione di questa affermazione si trova nel suo resoconto (incompleto) dell'utopia dell'umiltà induttiva.

È stato spesso detto che la saggezza è il contrario o uno dei contrari della stoltezza. Musil termina in questo modo "Sulla stupidità":

Dichiaro: non sono più in grado di proseguire. Perché se facessimo ancora un passo, al di là del punto in cui ci siamo fermati, noi usciremmo dal regno della stupidità, che persino nella teoria è vario e gradevole, ed entreremmo nel regno della saggezza: una

76 Nel 1913 Musil avanzò il suggerimento molto interessante che il bene e il male etico, così come la bellezza e la bruttezza, non siano opposti (Musil 1990, 38). La precedente concezione fu forse da lui abbandonata?

77 Musil 1990, 286; tr. it. Musil 1995, 187.

regione inospitale, [öde] dalla quale generalmente si fugge.⁷⁸

Una filosofia della stoltezza bandirebbe la saggezza? Se la stoltezza è indifferenza o ostilità verso i valori cognitivi, allora i Pan-Romantici e i Postmodernisti predicano la stoltezza e se non sono ipocriti, sono stolti. È, quindi, la saggezza funzione di un debito apprezzamento di tali valori? La risposta affermativa a tale domanda trasforma i valori cognitivi in ideali, un modo di esprimersi approvato, a volte, da Musil, come si è visto. Esiste anche una risposta alternativa che evita di trattare i valori cognitivi come ideali: essa vede la saggezza come l'assenza della stoltezza. Questa concezione richiama altre concezioni normative del tipo: l'ingiustizia è l'assenza della giustizia, la salute è la mancanza della malattia, la grammaticalità è l'assenza della non grammaticalità. Richiama anche affermazioni non normative come quella che la realtà è l'assenza di illusione. Tra le due, stoltezza e saggezza, è la prima che porta i pantaloni.⁷⁹

78 Musil 1990, 286; tr. it. Musil 1995, 188.

79 In quanto tali queste formulazioni sono chiaramente inadeguate. In primo luogo, i tavoli non sono né malati (stolti) né sani (saggi). Forse dovremmo allora dire che essere sani è non essere malati e essere il tipo di cosa che per la sua natura può essere malata. In secondo luogo, le affermazioni secondo cui di due termini assiologici l'uno dei due porta i pantaloni dovrebbero essere accompagnate da qualche precisazione riguardo all'indifferenza assiologica.

Le esplorazioni della stoltezza fatte da Musil fanno parte della struttura del suo romanzo, sono parte della sua "filosofia immanente", espressione che usa quando mette a confronto Beyle e Brontë (Charlotte).⁸⁰ Come funzionino da un punto di vista estetico è un problema qui neanche sfiorato. Le sue esplorazioni fanno parte della lotta che conduce contro la stoltezza e del suo sforzo di dire qualcosa di nuovo sull'argomento: "Quando l'arte ha valore, mostra cose che pochi hanno visto".⁸¹

Un tipo di conoscenza che l'opera di immaginazione può fornire è quella delle relazioni non contingenti tra valori di tipi diversi e ciò che spiega perché i loro portatori esemplificano questi valori, ossia i loro "validatori" ("validifiers")⁸². Sono dell'opinione che le grandi opere di immaginazione mostrino più spesso nuovi validatori per vecchi valori anziché nuovi valori, com'era nei sogni di Nietzsche e dei suoi seguaci. Ma poiché spesso non si distingue chiaramente il discorso sui valori da quello sui

80 Musil 1993, 316. Su Stendhal e Musil cfr. Lombardo 2009.

81 Musil 1990, 7.

82 Cfr. il primo capitolo. L'affermazione che l'opera di immaginazione è una fonte di conoscenza di fatti contingenti sulla psicologia umana è diventata molto impopolare a causa della ricerca empirica, scettica riguardo alla realtà del carattere. Musil ha pienamente anticipato tale scetticismo sebbene, diversamente da molti psicologi, sia meno scettico riguardo ad affetti e sentimenti duraturi.

“validatori” (*validators*), può darsi che i sostenitori dell'idea che la letteratura possa delineare nuovi valori abbiano in mente qualcosa di simile alla presente concezione. L'opera di immaginazione, quindi, può tracciare nuovi modi di essere felici e infelici, eleganti o rozzi, così come nuovi modi di comportamento ingiusto o crudele. Nicolai Hartmann suggerisce qualcosa del genere distinguendo nell'opera di immaginazione tra *Lebenswahrheit* e *Wesenswahrheit*.⁸³ Io non sostengo che una tale concezione sia compatibile con tutto quello che Musil dice su ciò che la letteratura, in generale, e la sua opera, in particolare, possono fare ma sostengo che questa concezione rende comprensibile quel che succede veramente nell'opera di Musil. Dopotutto, i tipi di stoltezza rappresentati da Flaubert sono spesso molto diversi dalle specie di “stupidità elevata” analizzate da Musil e Ulrich. Ciò non sorprende. È probabile che i tipi di stoltezza che esibiscono coloro che vivono secondo i precetti di Nietzsche non abbiano nulla a che vede

83 Hartmann 1966, 21-25. Ma si potrebbe pensare che se l'opera di immaginazione ci fa conoscere connessioni non contingenti tra validatori e valori, tali connessioni non siano veramente esempi di (fattori di verità per) verità essenziali. Poiché, come hanno argomentato Moore e Fine, il modo in cui l'esemplificazione di proprietà non-normative necessita l'esemplificazione di proprietà di valore è un tipo di necessità normativa *sui generis*, del tutto distinta dalla necessitazione radicata nell'essenza degli oggetti.

re con quelli mostrati dagli stolti di Flaubert. Musil amplia la nostra conoscenza riguardo ai tipi di cose che possono portare qualcuno ad essere un esempio di quel disvalore cognitivo che è la stoltezza e lo fa in modi che vanno ben al di là degli sforzi pionieristici di Flaubert nella stessa direzione.⁸⁴

84 Cfr. Vitan 2009.

GEIST (E GEMÜT) VS VITA – SCHELER E MUSIL¹

1. *Introduzione*

Robert Musil (1880-1942), lo scrittore e saggista austriaco, autore de *L'Uomo senza qualità*, e Max Scheler (1874-1928), il fenomenologo realista del sud della Germania, condivisero parecchie convinzioni e interessi filosofici che li differenziarono da quasi tutti i loro contemporanei. Tali convinzioni e interessi non sono oggi affatto comuni benché lo siano più che in passato. Il centro della loro opera è costituito da dettagliate anatomie dell'anima umana. Ulrich, l'eroe dell'*Uomo senza qualità*, afferma, con il consenso del suo autore, che

tutto quel che accade agli uomini ha origine ● nei sentimenti o nella rinuncia ai sentimenti,²

1 La versione originale inglese di questo capitolo è Mulligan 2006.

2 R. Musil 1983a, II, cap. 52; *tr. it.*, II, 649 (d'ora in avanti citato come M●e).

mentre Scheler pensa che

chiunque ha l'*ordo amoris* di un uomo, ha quell'uomo.³

Musil e Scheler possono essere definiti, usando un'espressione di Scheler, "medici del tempo".⁴ Entrambi si dedicarono a por rimedio a quella che Scheler chiama "la generale sciatteria (*Schlamperei*) nelle questioni emotive", una sciatteria che "l'uomo dal sentire esatto" di Musil, con la sua "passione per la precisione e la correttezza", cerca di evitare, comprendere e spiegare. Afferma Musil in un celebre passo che c'è un

cattivo rapporto fra intelletto (*Verstand*) e anima, che vivono uno accanto all'altra senza incontrarsi (*Aneinandervorbeileben*). Noi non possediamo troppo intelletto e troppo poca anima, ma usiamo troppo poco l'intelletto nelle faccende dell'anima. [...] Noi non pensiamo e non agiamo sul nostro lo.⁵

Musil e Scheler condivisero non solo molte convinzioni e interessi ma anche parecchi nemici influenti, in particolare Klages, Rathenau e Spengler e profusero molte energie nel compito di criticare e combattere gli errori dei loro avversari.

3 Scheler 1957, 348.

4 Scheler 1957, 217.

5 Scheler 1957, 362.

6 Musil 1983b, 1092; tr. it., 82. Cfr. anche Musil 1990, 130.

Il loro principale punto di accordo fu forse il modo di intendere "Geist" e "geistig", cioè la relazione tra testa, cuore, fegato (volontà) e vita. Questa comprensione condivisa di Geist e delle sue relazioni con la vita è al centro delle loro batraglie contro quello che Scheler chiamò "Pan-Romanticismo" e una "malattia tedesca" - vale a dire il pensiero e gli esempi di Klages, Lessing, Rathenau e Spengler.

Le cinque analisi più acute dell'irrazionalismo, condotte da Musil, sono quelle che riguardano Arnheim, Meingast, Feuermaul, il prof. Linder e Spengler. Il modello di Arnheim, nell'*Uomo senza qualità*, fu il capitalista, filosofo e politico tedesco, Walther Rathenau (e, in certa misura, Maeterlinck); di Meingast, il grafologo e filosofo tedesco, Ludwig Klages; di Feuermaul, l'equivalente kitsch di Rilke e poeta espressionista praghese, Franz Werfel; del prof. Linder, il pedagogo e pacifista tedesco Wilhelm Foerster. Il modo feroce in cui sono descritte, nell'*Uomo senza qualità*, dal narratore e da Ulrich, la vita, le azioni e gli universi mentali di questi quattro personaggi, corrisponde al trattamento critico dei loro modelli negli altri scritti di Musil mentre lo speculativo filosofo della storia tedesco, Oswald Spengler, è il soggetto di uno dei suoi più potenti e riusciti saggi.

Anche Scheler fa una critica dettagliata delle filosofie di Klages, Rathenau, Spengler e Foerster, a cui imputa di aver frainteso i valori. Ciò che Klages, Rathenau e Spengler ritengono è che i valori della vita siano superiori a quelli del Geist. Il loro Pan-Romanticismo non è l'unica malattia

tedesca che Scheler attacca. Egli pensa che anche l'interiorità (*Innerlichkeit*), di cui l'Espressionismo è uno dei migliori esempi, richieda una cura.

Mentre Scheler è un filosofo totalmente spiritualista, platonico, essenzialista e antinaturalista, Musil è attratto dal naturalismo e dal nominalismo. Molto diverse risultano, quindi, le loro prospettive. Un resoconto esauriente dei rapporti tra le loro filosofie richiederebbe l'esame delle convinzioni, da essi condivise, che il cuore abbia priorità sul fegato, che i valori siano più fondamentali delle norme o regole e che l'etica sia prioritaria rispetto alla moralità. Bisognerebbe anche considerare le loro analisi di molti diversi fenomeni affettivi – piacere, amore di sé, *amour propre*, interesse personale, egoismo e egocentrismo, amore erotico, esperienza mistica ed estetica, simpatia, influenza, identificazione,⁷ risentimento, invidia esistenziale, vergogna, modestia, autoinganno, falsi sentimenti, emozioni vuote e sentimenti finti – ed esaminare quanto affermano sulla differenza tra gli stati affettivi e quelli che non lo sono, così come sulla motivazione. Andrebbero considerate le loro analisi di modelli, eroi e antieroi. Andrebbero inoltre analizzate alcune delle differenze più forti tra le loro prospettive – il particolarismo etico totale di Musil (conseguenza, tra tante, del contestualismo che sembra aver preso da Mach) e il particolarismo etico parziale di Scheler; l'adesione di Mach e il rifiuto di Scheler a identificare valori etici ed estetici; la loro accettazione della distinzione tra possibilità essenziali e semplici fatti e l'importan-

7 Heydebrand 1966, 143sgg. Müller 1971, 204sgg.

tante modifica di Musil di questa distinzione nella sua trattazione dei ruoli della probabilità nella vita e nella storia; i loro atteggiamenti molto diversi nei confronti dell'antropologia filosofica e delle idee su politica, cultura, civilizzazione, educazione e storia; il contrasto tra le affermazioni essenzialiste di Scheler a proposito, per esempio, di "Geist", amore e assassinio e la concezione di Musil che "Geist", "amore" e "assassinio" siano termini le cui estensioni sono collegate da una somiglianza di famiglia; i diversi ruoli assegnati ai valori cognitivi e ai disvalori, come la stoltezza; il misticismo ateo di Musil e il cattolicesimo di Scheler con il conseguente panteismo.

Quanto segue non prenderà in considerazione tutte queste somiglianze e differenze di prospettiva nelle concezioni dei due, con una eccezione – ciò che ho definito il loro punto di accordo più importante, la loro comprensione di "Geist" e "geistig", ossia la relazione tra testa, cuore, fegato e vita (§3). Nel §2 considererò brevemente quel che si sa sui rapporti tra Musil e Scheler e nel §4 riassumerò quelle che ritengo le linee essenziali riguardo alle relazioni tra le filosofie di Musil e Scheler.

2. I due Ulrich - Gemelli naturali?

Verso la fine della vita Musil disse di Scheler che il filosofo tedesco "aveva trovato la via d'acces-

8 Bouveresse 1983.

so" (*Zugang*) all'erica. Il giovane filosofo Musil, invece, "non conosceva nessun approccio che [lo] soddisfacesse".⁹ Sembra che Musil abbia incontrato Scheler nel 1913, nell'ambiente di Franz Blei,¹⁰ che nella sua autobiografia parla della sua amicizia con entrambi.¹¹ Avrebbero dovuto, dice Blei, collaborare alla rivista *Der lose Vogel*, curata da Blei.¹² Nel 1913 Scheler pubblicò, sotto lo pseudonimo di "Ulrich Hegendorff",¹³ *Zur Rehabilitierung der Tugend*. Poco tempo dopo entrambi i pensatori finirono con il soccombe re - e Scheler in modo massiccio - alla tedesca "trahison des clercs". Collaborarono quindi alla rivista "Summa", curata da Blei ed apparsa la prima volta verso la fine del 1917 e il cui programma era: "Steigerung und Vertiefung des Wertgefühls".¹⁴ Del 1937 è la dichiarazione di Musil secondo cui, prima di pubblicare i capitoli sull'amore nell'*Uomo senza qualità*, doveva affrettarsi a fare i conti con la seconda edizione dell'opera di Scheler sulla natura e le forme della simpatia, apparsa per la prima volta nel 1913.¹⁵

Nella sua unica descrizione di Scheler, Musil si riferisce sia alle sue emozioni che ai suoi pensieri:

- 9 Musil 1983c, 918-919.
- 10 Musil 1983c, 267.
- 11 Blei 1930.
- 12 Musil 1983c, 163.
- 13 Scheler 1955, 399; d'ora in avanti citato come GW3.
- 14 Eisenhauer 1993, 113.
- 15 Musil 1983c, 918.

Un focoso (ardente) stallone da cattedra, sprazzante dalle froghe le più straordinarie emozioni. Tuttavia una grande ricchezza in ciò che (con diversa intensità) pensa.¹⁶

C'è forse lo zampino di Musil anche nella descrizione di Scheler fatta da Blei in *Das grosse Bestiarium der modernen Literatur*, scritto in collaborazione con Musil che usò lo pseudonimo, parzialmente irlandese, di "Dr. Maturin Melas":

Lo Scheler è un tipo di lucertola, molto lunga e magra ma flessibile. Quasi caratteristiche le permettono di andare dove non ti aspetti. Depone le sue molte uova in mezzo a rocce friabili per cui le loro superfici sono spesso completamente ricoperte, soprattutto perché lo Scheler diffonde una massa brillante (iridescent, schillernde Masse) sopra i punti che le uova non coprono. Lo Scheler ha due occhi, uno molto acuto e l'altro cieco. Questo non impedisce all'animale di chiudere l'occhio buono per tentare di vedere con quello cieco, sforzo che spesso lo porta a seccare, come già detto, un succo. I quattro piedi dello Scheler sono nascosti sotto la sua pelle e l'andatura, perciò, è lieve. Durante i lunghi periodi degli amori lo Scheler è particolarmente vivace. Va ricordato che spesso depone più di una volta lo stesso uovo. Quanto al colore, il dorso dello Scheler è di un nero intenso con una sottilissima striscia

- 16 Musil 1983c, 904.

rossa. Ma la sua pancia scintilla (*schillert*), misteriosa ed evocatrice.¹⁷

3. Geist (Testa, Cuore e Fegato) vs Vita

C'è una parola che Shaftesbury e Jane Austen usano frequentemente nello stesso modo apparentemente idiosincratico, modo che è estraneo a noi e, penso, salvo correzione, anche alla maggior parte degli altri scrittori dell'800 e del primo 900. Si tratta del termine "Spirito", spesso usato senza articolo determinativo o indeterminativo, per indicare non solo l'intelletto o l'intelligenza ma l'intera complessa unità di una persona consapevole, pensante, senziente e agente.¹⁸

L'opposizione concettuale tra "Geist", o spirito, e vita è largamente diffusa negli scritti dei contemporanei tedeschi di Musil e Scheler. La si trova dispiegata nel modo facile e impreciso in cui i filosofi astratti tendono a essere sparsi nel tedesco filosofico. La difficoltà di comprendere l'opposizione è più forte per alcuni di noi perché molti dei tantissimi, in verità, usi di "Geist" – il ragguardevole articolo di Rudolf Hildebrand¹⁹ su questa parola, nel Dizionario dei Fratelli Grimm, arriva a 223 pagine – non sono facilmente traducibili in inglese.

17 Blei 1922, 58-59.

18 Ryle 1971, 290 (corsivo mio, KM).

19 Hildebrand 1926.

Per gli scopi presenti, due sono gli usi rilevanti di "Geist" e "geistig". Questi termini si possono usare per definire un tipo di atti, attività e stati – ossia quelli "spirituali" – che in inglese si chiamano spesso "psicologici" o "mentali". Ma si possono anche usare per descrivere un tipo di valore. Dapprima illustrerò in modo molto schematico alcune varianti dei due modi di usare questi termini e le tesi associate e poi ne farò un'analisi negli scritti di Musil e Scheler. Un uso molto comune dei due termini descrive come "geistig" attività intellettuali come pensare, giudicare, deliberare e inferire ma nessun fenomeno affettivo, conativo o sensitivo:

G1 Geist = testa (vs cuore, fegato, sensibilità).

Negli scritti di Scheler, Musil e dei loro contemporanei sono presenti due alternative distinte che hanno una caratteristica in comune: in contrasto con le concezioni tradizionali, "Geist" è opposto a vita o anima. Le due alternative sono:

G2 Geist = testa, fegato (vs vita/anima – cuore, sensibilità).

G3 Geist = testa, cuore, fegato (vs vita/anima – cuore, sensibilità).

G2 è associato al Pan-Romanticismo. Attività intellettuali e volontà sono "geistig". I fenomeni affettivi appartengono alla vita, all'anima. Su G3 sono d'accordo Scheler e Musil sebbene ne diano un'interpretazione diversa. Il pensiero, la volontà

e alcuni fenomeni affettivi sono "geistig" mentre altri fenomeni affettivi appartengono alla vita. Amore e odio sono, per Scheler, atti spirituali, diversi da stati affettivi (*Gefühlszustände*) come il dolore fisico. E Musil dell'amore dice, per esempio, che è più di una semplice emozione.

Così come si è spesso sostenuto che le attività e gli stati intellettuali sono "superiori" o "più alti" delle attività affettive e sensoriali, così anche G2 e G3 si possono combinare con G4 o con G5:

G4 Geist è superiore a vita.

G5 Vita è superiore a Geist.

È tipico dei Pan-Romantici sostenere G5, al contrario di Musil e Scheler che sostengono, invece, G4. Tuttavia, come abbiamo visto, il referente di "Geist" non è lo stesso per i Pan-Romantici e per Musil e Scheler. "Superiore a" può avere sia un significato valutativo che descrittivo. Musil e Scheler interpretano G4 sia come affermazione assiologica che descrittiva.

Il secondo uso di "geistig" che è importante nel presente contesto è il suo uso per indicare un tipo di valore — i valori spirituali, come quelli cognitivi, estetici e culturali che contrastano, ad esempio, con valori e disvalori vitali come salute e malattia, fioritura e declino. Scheler e Musil sostengono che:

G6 I valori "geistige" sono superiori ai valori vitali,

i Pan-Romantici dichiarano che:

G7 I valori vitali sono superiori ai valori "geistige" cioè ad Atti, Attività e Stati spirituali.

"Geist" occupa un ruolo di primo piano negli scritti dei due Ulrich — l'Ulrich di Musil, a differenza di Arnheim, è veramente un principe del Geist.²⁰ A prima vista ciò non sorprende. Senza questa parola, gran parte degli scrittori filosofici tedeschi si sentirebbe persa, ma Scheler e Musil usano il termine in un modo diverso da quello comune in quei circoli, un modo del tutto peculiare.

Nel 1918, mentre analizza e difende la "domanda di Geist mai soddisfatta" del suo amico Blei, Musil scrive che Geist contiene "un elemento che è intellettuale e che contribuisce allo sviluppo" o al progresso del pensiero scientifico e "un altro elemento che è incalcolabile, non cresce, è contraddittorio e dipende dal lento cambiamento di emozioni basilari..." Geist, afferma Musil, potrebbe anche essere chiamato, a seconda del contesto, "anima, cultura, situazione affettiva, sentimento del tempo, campo di valutazioni". Esso comprende "tutto ciò che è, nel senso più ampio, religioso e politico, tutto l'artistico, tutto l'umano che non è puramente nazionale e che non ha a che fare con credenze arbitrarie o emozioni". È "tutto ciò che la vira interiore richiede".²¹ "(In

²⁰ Moe, cap. 40, titolo.

²¹ Musil 1983b, 1023.

Germania) si sente spesso lodare ciò che è *geistreich und gemütsvoll*“, osserva Musil, “senza che nessuno si accorga della tautologia”.²²

Nel 1931, in una lettera a Adolf Frisé riguardo all' *Uomo senza qualità*,²³ egli scrive:

Nel senso in cui la uso nel libro, la parola *Geist* implica intelletto (*Verstand*), sentimento (*Gefühl*) e la loro compenetrazione reciproca. (Così era all'età della pietra e così sarà in futuro)... l'intelletto non è nemico del sentimento... ma suo fratello, anche se solitamente un fratello divenuto estraneo. Il concetto di *senti-mentale* nel senso positivo attribuito dai romantici univa una volta entrambe le componenti nella loro unità.²⁴

Musil è consapevole che il suo uso di “*Geist*” è inusuale. Si sorprende di trovare un filologo e curatore delle lettere di Humboldt che descrive “*Geist*” come “intima ricchezza di pensiero radicata nelle profondità dell'emozione” (*Innige in den Tiefen der Gefühle wurzelnde Gedankenfülle*). “Il mio concetto di *Geist*”, egli dice, apparirebbe all'anonimo filologo come un esempio di “portare carbone a Newcastle” [“portare vasi a Samo”, *NdT*].²⁵

Musil dedica buona parte della sua enorme impresa analitica ad esplorare come nel XX secolo si dovrebbero interpretare i sentimenti e gli altri

22 Musil 1983b, 835.

23 Musil 1981, 494-495.

24 Musil 1981, 494-495; cfr. Moe, 1882.

25 Musil 1983c, I, 904.

fenomeni affettivi, l'intelletto e il pensiero e la loro compenetrazione reciproca. Quasi tutte le sue affermazioni e osservazioni dipendono in realtà da come egli interpreta questa triade. Il suo romanzo fornisce reali contributi alla “padronanza (*Beherrschung*) *geistige* del mondo”. L'eroe del suo romanzo, Ulrich, è, come abbiamo visto, un principe del *Geist*. È anche un uomo senza qualità né proprietà. Non si può comprendere ciò senza considerare il significato che “*Geist*” ha per Musil:

Ulrich era convinto che un uomo dotato di *Geist* ne possieda di ogni genere, sicché il *Geist* si svilupperebbe prima delle qualità; lui stesso era un uomo con molte contraddizioni, e immaginava che tutte le qualità, giunte a manifestarsi negli esseri umani, si trovino abbastanza vicine l'una all'altra nel *Geist* di ogni uomo, purché abbia *Geist*.²⁶

Scheler difende versioni più forti degli stessi tipi di concezione: ogni atto spirituale implica atti che appartengono a ogni altro tipo di atto spirituale (come sostenuto anche da Brentano); una persona è un'unità concreta di tali atti;²⁷ le persone e i loro atti e stati spirituali non possono mai essere dati direttamente come oggetti; il nostro contatto più diretto con loro richiede ciò che ora spesso si chiama una forma di intenzionalità collettiva.²⁸

26 Moe, cap. 29, 116-117; tr. it., I, 154.

27 Scheler 1966, GW2, 385; tr. it., 475.

28 GW2, 382; tr. it., 472.

Scheler, per tutta la vita,²⁹ usa “Geist” per indicare due diversi tipi di atti e stati: atti teorici come inferire, supporre, ricordare, percepire, intuire e significare (*Meinen*) e stati come la credenza, ma anche atti emotivi come amare e odiare e un tipo di preferire – che per Scheler in realtà è un tipo di cognizione, di valori – e il volere e lo scegliere insieme a stati quali l’amore, la felicità e la disperazione.³⁰ Come Musil, egli è consapevole della novità di questa prospettiva:

Fino a oggi la filosofia è stata incline a un pregiudizio che ha la sua origine storica nell’antichità. Tale pregiudizio consiste nel sostenere una divisione tra “ragione” e “sensibilità” che è del tutto inappropriata alla struttura di Geist. Questa divisione richiede che assegniamo tutto quello che non è razionale – che non è ordine, legge e simili – alla sensibilità. Così l’intera nostra vita emotiva e, per la maggior parte dei filosofi moderni, anche la nostra vita conativa, deve essere attribuita alla “sensibilità”, amore e odio compresi.³¹

Il suo nuovo uso di “Geist”, nella formulazione del 1927, comprende sia la “ragione” dei Greci – la capacità d’ideazione, certe forme di intuizione – sia atti volitivi ed emotivi e differisce quindi dai principali usi, passati e presenti, del

29 GW2, 388; tr. it., 481.

30 GW2, 386sgg.; tr. it., 423sgg. Su queste strane concezioni, cfr. Mulligan 2014a 47-58.

31 GW2, 259; tr. it., 314.

termine. “Raramente una parola è stata responsabile di tanti danni”, egli afferma.³²

La tesi forse più importante sui rapporti tra Geist e Seele, che è condivisa da Musil e Scheler, è che Seele e tutte le sue manifestazioni siano gli oggetti di Geist. Come scrive Philip Payne,³³ nell’*Uomo senza qualità* Geist registra l’anima. Geist rende l’anima e la vita oggetti del suo sguardo intellettuale e affettivo. Secondo Scheler, come si è visto, stati o qualità spirituali e i loro portatori e contenuti non possono essere mai dati direttamente come oggetti. Bob può, nel migliore dei casi, co-realizzare gli odi e le intenzioni di Max (*Mitbassen, Mitwollen*). Esiste naturalmente anche la possibilità che Geist diventi l’oggetto dell’arte riuscita, di contenuti figurativi che non permettono una parafrasi adeguata.

3.1 Geistige vs altri Valori

Musil afferma:

Nella mia etica, anche se preferisco ignorarlo, c’è un “bene sommo”: il Geist. Ma in che cosa questo differisce dalla concezione dei filosofi per cui ho così poca simpatia secondo cui la ragione (*Vernunft*) è il bene più alto?³⁴

32 Scheler 1976, GW9, 32.

33 Payne 1966, 70-82.

34 Musil 1983d, 843.

Si può, nondimeno, chiedersi se davvero i "beni spirituali" siano, per Musil, i valori più alti. Musil e Ulrich spesso definiscono sacro o consacrato ciò a cui attribuiscono la massima importanza, come nelle "Sacre Conversazioni".³⁵ Musil afferma che il suo romanzo è "religioso", una volta data per scontata la miscredenza religiosa. In esso è presente un "misticismo secolare".³⁶ La passione trasforma l'essere in un "essere selvaggio, religioso".³⁷ È persino possibile che nell'uomo vi sia qualcosa di una "provvisoria creazione di Dio".³⁸

L'etica di Scheler e, in realtà, anche molta della sua filosofia, si basa sulla divisione tra quattro tipi di valori e sulle applicazioni dell'affermazione che tali valori sono tra loro in rapporti assiologicamente gerarchici. Egli distingue:

i valori del piacevole e dello spiacevole e i connessi valori "correlati" di utilità e inutilità;

i valori vitali di ciò che è nobile o volgare o, meno tendenziosamente, di ciò che è bene nel senso di *tüchtig*, opposto a cattivo nel senso di *schlecht* (non di *böse*), insieme con i valori correlati di benessere e prosperità;

i valori *geistige* del bello e del brutto, del giusto e dell'ingiusto e della conoscenza, filosofica e scientifica; tutti i valori culturali e

35 Moe, I, capitoli 11-12.

36 Musil 1983b, 1364.

37 Moe, 1116.

38 1983c, I, 841.

i valori di beni culturali diversi sono valori correlati ai valori *geistige*;

i valori del sacro e del profano i cui unici portatori sono le persone.³⁹

Il valore della santità, afferma Scheler, è superiore ai valori spirituali, i quali sono superiori ai valori vitali che, a loro volta, sono superiori ai valori di piacevolezza.

3.2 Speculazioni à (la) baisse/hausse

Scheler e Musil usano (quasi) la stessa espressione francese per indicare le differenze di altezza assiologica. Scheler sostiene così che "la domanda di uguaglianza è sempre una speculazione à baisse", una speculazione al ribasso,⁴⁰ che "la moderna visione del mondo ... specula à baisse... e tenta di comprendere tutto ciò che è vivo in analogia con ciò che è morto",⁴¹ che "la filosofia naturalistica è per principio una speculazione "à baisse".⁴² Quest'espressione gli può essere stata suggerita da un brano di Bergson: "Bergson afferma a ragione che ... l'atteggiamento fondamentale del filosofo verso il mondo è "confiance", quello della scienza "défiance"(speculazione à baisse)...".⁴³

39 GW2, 122-126; tr. it, 142-148.

40 GW3, 121.

41 GW3, 144.

42 Scheler 1973, GW7, 181.

43 GW10, 309. Cfr. Bergson 1959, 1362: "Tandis

Le descrizioni di Musil di speculazioni al ribasso (*die baisse-Spekulation*),⁴⁴ di uomini che speculano à la baisse sull'uomo (*Das hilflose Europa*),⁴⁵ di speculazioni in Geist "à la baisse e à la hausse",⁴⁶ spuntano più volte nei suoi scritti in nodi importanti. Nell'*Uomo senza qualità*, Tuzzi dice a Ulrich:

Tuzzi: "A Lei piace pensar male di tutto... Se mi è consentito dirlo, le Sue idee sul prossimo tendono alla speculazione al ribasso".
"È un'espressione felicissima" replicò Ulrich deliziato, "anche se devo riconoscere di non esserne all'altezza!".⁴⁷

Scheler e Musil respingono la teoria James-Lange sulle emozioni e le teorie correlate che identificano le emozioni con tipi di sensazioni (seguendo in questo la magistrale critica distruttiva di queste teorie fatta dal Relatore di Musil, Carl Stumpf).

Ancora oggi prevale in certi ambienti l'intenzione, più o meno marcata, di sostituire l'inconcludente analisi spirituale dell'anima con i concetti delle scienze naturali che dovrebbero essere estremamente concreti. E

que le savant... est obligé de ruser avec la nature, d'adopter vis-à-vis d'elle une attitude de défiance, et de lurtre, le philosophe la traite en camarade".

44 1983c, I, 435.

45 1983b, 1085-1086; tr. it., 73.

46 Moe, I, cap. 91.

47 Moe, I, cap. 91.

come inizialmente si preferiva sostenere che i sentimenti non sarebbero altro che sensazioni delle viscere e delle membra e, di conseguenza, si sono avanzate tesi come quella secondo cui la paura consisterebbe in attività cardiaca accelerata e in respirazione affannosa... Per quanto l'obiettivo scientifico sia l'esteso e ove possibile rigidamente automatico ancoraggio al regno della natura, ad esso si mescola tuttavia anche uno speciale slancio che si potrebbe più o meno esprimere con la frase: ciò che sta in basso è stabile. Abbiamo avuto così... una "speculazione al ribasso sui valori umani".⁴⁸

Più in generale,

Questo considerare le bassezze delle persone è una speculazione al ribasso. Un ordine al ribasso addestra alla volgarità. È l'ordine del mondo moderno.⁴⁹

Ulrich ragiona spesso al ribasso. Quando Diotima si effonde sull'amore e la bellezza, Ulrich riporta la conversazione alla statistica e al grasso sotto la pelle.⁵⁰ Tratta esattamente allo stesso modo i discorsi logorroici di Arnheim sull'intuizione e l'anima. Perché, allora, Tuzzi sbaglia a vedere Ulrich come se fosse esclusivamente così? Ulrich e Musil pensano che

48 Moe, II, cap. 52, 1144; tr. it., II, 656-657.

49 1983b, 1388-1389.

50 Moe, I, cap. 67.

C'è uno stato umano radicalmente opposto alla razionalizzazione, al calcolo, all'attività orientata all'obiettivo, allo srimare, al premere, alla bassa angoscia. È difficile darne una descrizione.

E pensano che i molti tentativi di descriverlo, fatti, per esempio, dai sostenitori della vita e dell'anima siano falliti:

Un aspetto della verità è contenuto in tutte le caratterizzazioni che vengono qui combattute (come amore, bontà, irrazionalità, religiosità); per la verità completa, invece, non abbiamo a tutt'oggi un pensiero a nostra disposizione. Vorrei chiamarla semplicemente l'"altro stato".⁵¹

Quelle di Musil e Scheler sull'altro stato o condizione (*Zustand*) e sui suoi "sacri" oggetti sono speculazioni molto al rialzo. Corrispondono a quelle, ancor più al rialzo, di Scheler a proposito di stati spirituali – felicità, beatitudine, disperazione, contemplazione e padronanza di sé – e atti – amore e odio – insieme ai loro sacri correlati. Ma anche qui si può sospettare che Musil e Ulrich introducano un tocco al ribasso. Per Scheler, ma non per Musil e Ulrich, gli atti sono più fondamentali degli stati.

Quello che Schler e Musil ritengono che sia o non sia "geistig" e in particolare le loro versioni di G3, G4 e G6, sono al centro di quella che interpreta-

51 Musil 1990, 185.

rono come la loro battaglia contro una varietà di irrazionalismi, di Rathenau, Spengler, Klages, Foerster ma anche delle loro critiche demolitrici dell'interiorità, dell'Espressionismo e del Pan-Romanticismo. Per capire queste battaglie, quindi, è indispensabile comprenderne i presupposti. Poiché, se Musil e Scheler hanno ragione, allora i loro nemici sbagliano nel cercare di adattare il Geist alla vita.

4. Conclusione

Agli interessanti rapporti concettuali tra le filosofie di Scheler e Musil non è stata data una gran rilevanza nella letteratura secondaria su Musil⁵² sebbene lo stesso Musil suggerisca l'interesse del confronto tra le sue concezioni e quelle del fenomenologo realista tedesco. Infatti, poco dopo aver iniziato lo studio della seconda edizione dell'opera di Scheler sulla natura e le forme di simpatia, Musil scrive a un amico: "Scheler non mi ha ancora ammazzato ma se fosse un po' meglio, sarebbe mortale" ["Scheler hat mich bisher noch nicht umgebracht, aber ein wenig besser, u. er ware todlich"].⁵³

La concezione che ho delineato qui non è, per altro, del tutto nuova. L'ha anticipata un uomo la cui opinione ha un certo peso – Franz Blei. Questo critico letterario e curatore austriaco, amico non solo di Musil e Scheler ma anche di Rathenau, è colui con cui Rathenau si lamenta-

52 Mulligan 1995, 95 nota 2.

53 Musil 1981, 797, lettera del 26. 8. 1937.

va che Musil lo avesse stroncato. Blei "scopri" Musil e, come il suo pupillo, prese parte alle lunghe discussioni austriache sull'inseparabilità di forma e contenuto ("significato secondario ed espressione")⁵⁴ e sulle sue conseguenze, estetiche e non. Nella singolare autobiografia del 1930, *Erzählung eines Lebens*, Blei cita senza alcun riferimento l'affermazione di Scheler in cui ci siamo già imbattuti, secondo la quale

Geist è pura forma, senza potere, senza attività, senza forza: è un "gruppo di intenzioni".⁵⁵

E fa questo commento:

Musil lo ha dimostrato nel romanzo *L'uomo senza qualità* con molta più forza rispetto alle esposizioni di Scheler. Mostrandolo (Indem Musil es aufzeigte).⁵⁶

L'ultima proposizione, suggerisce il contesto, è un'allusione alla distinzione del *Tractatus Logico-Philosophicus* tra mostrare e dire, tra quel che può essere detto e quel che può essere solo mostrato. I capitoli 61 e 62 dell'autobio-

54 Cfr. Mulligan 2014a 112-122, Mulligan 2015.

55 Egli ha senza dubbio in mente una formulazione che si trova nell'opera scheleriana del 1927 *Die Stellung des Menschen im Kosmos*: "...des... ohnmächtigen, nur in einer Gruppe von reinen 'Intentionen' besehenden Geistes..." (GW9, 46).

56 Blei 1930, 466.

grafia di Blei contengono diffusi riferimenti a Wittgenstein e Scheler (Musil riferisce che "Max Scheler gli (a Blei) dovette molto in un periodo critico della sua vita").⁵⁷ Dieci anni dopo Blei cita un frammento del *Tractatus* (6.5) e attribuisce l'espressione "sich aufzeigt" a Wittgenstein.

Blei aveva scritto a Wittgenstein nel 1925 per complimentarsi per il *Tractatus* - risulta così essere stato uno dei primi a "scoprire" il *Tractatus*. In una lettera al suo amico austriaco, Ludwig Hänsel, (un ammiratore delle teorie del valore à la Meinong e Scheler), Wittgenstein fa questo commento sul suo ammiratore:

Non è uno scrittore osceno? Che scrive ogni sorta di indecenze per signore?⁵⁸

Era questa l'opinione comune su Blei?⁵⁹ che Musil tentò con forza di distruggere.⁶⁰ Ma un indizio delle difficoltà che Musil si trovò ad affrontare è la descrizione che Blei dà del suo *Lehrbuch der Liebe und Ehe*, che chiama un *Tractatus Erotico-Politicus*.⁶¹

57 1983b, 1202.

58 Wittgenstein 1994, 100.

59 Era ciò che pensava, per esempio, Karl Kraus che nel 1911 definì Blei un "erotischen Geschäftshaber", un faccendiere erotico cfr. Kraus 1986, 95.

60 1983b, 1022-1025, 1199-1202.

61 Blei 1928, 5.

CZESŁAW MIŁOSZ, LA LIBERTÀ INTERIORE E LA STOLTEZZA¹

1. *Introduzione*

Che cos'è esattamente un pensiero prigioniero o asservito; che cos'è un pensiero non libero? Il pensiero o più in generale lo spirito, può trovarsi in una condizione di schiavitù? Chi lo pone in tale situazione? Chi ve lo mantiene? E come? Un uomo si può trovare in una condizione di costrizione da parte di altri e quindi di mancanza di libertà. Ma vale lo stesso per il suo pensiero? Esiste una libertà interiore che si distingue dalla libertà esteriore, per esempio politica? Spesso si è risposto affermativamente. Nel mondo francofono è stato soprattutto Pierre Hadot che ha indagato la storia di queste risposte. Ma è stato inizialmente nell'ambito della tradizione filosofica austro-ungarica che la filosofia della libertà interiore ha trovato il suo analista, nel bel libro di Heinrich Gomperz, *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit*.²

1 La versione originale inglese di questo capitolo è Mulligan 2013.

2 Gomperz 1915 (1904, 1927); Voelke 1933; Hadot

La libertà interiore si oppone a diversi fenomeni e si manifesta, quindi, in molti modi. È senza dubbio incompatibile con la ristrettezza mentale e i suoi affini, il dogmatismo, la cortezza di vedute e la bigotteria³ ma anche con quello che Girard ha chiamato il “desiderio mimetico” (il fatto che Sam desidera che *p* è causato, non motivato, dal fatto che Maria desidera che *p*)⁴ e il contagio affettivo, per esempio il contagio delle convinzioni.

2. La mente prigioniera

Una particolare forma di schiavitù interiore è al centro della rimarchevole opera di Czesław Miłosz del 1953, *La pensée captive. Essai sur*

2002, 1995, per esempio, 339. L'identificazione da parte di Herbart dell'analisi delle virtù che fa Platone nel quarto libro della *Repubblica* con “l'idea di libertà interiore” è stata ripresa e sviluppata nella filosofia austriaca da Wildauer 1877 (§19-20). Max Scheler, come altri pensatori tedeschi, amava dire degli inglesi che essi non conoscono che la libertà esteriore. Come Max Weber, anche Scheler rimprovera ai suoi compatrioti di ignorare o svalutare la libertà esteriore in nome dell'*Innerlichkeit*. Sulla storia delle concezioni tedesche della libertà cfr. Krieger 1957.

3 Secondo Max Scheler, la ristrettezza mentale (*Bomiertheit*) e il suo corrispondente morale “*can*” [una forma speciale dell'ipocrisia] (uno dei due vizi a cui tradizionalmente si dà il nome di “vizio inglese”) sono due forme di “*geistige Unfreiheit*” (Scheler 1982, 237).

4 Girard 1961. Cfr. Scheler 1966 491.

*les logocraties populaires*⁵, opera che appartiene anch'essa alla tradizione di pensiero austro-ungarica. Qui Miłosz, in un'analisi rimasta insuperata, cerca di mostrare “come funziona lo spirito umano nelle democrazie popolari” (17) facendo “un'analisi descrittiva” (20) degli uomini che non sono “interiormente liberi” (200) e “dell'asservimento della coscienza” (227), “cosa ben più grave della costrizione dovuta alla forza materiale” (33).

Lo scopo di questo saggio è di analizzare più da vicino le diverse forme del pensiero prigioniero descritte dal poeta e pensatore polacco.

Il ritratto di “Alfa” delinea la *Gesinnung* di questo “moralista”:

Il suo [di Alfa] atteggiamento era metafisico e tragico. Lo tormentava il problema della purezza, e quindi della purezza morale e della purezza d'accento in tutto ciò che scriveva; [...] Questa esigenza – direi non terrena – di purezza era l'aspetto principale del carattere di Alfa, che nelle sue frequentazioni amava mostrarsi altero e distante. Egli voleva essere anche un'autorità morale (110-111).

Alfa, con la sua visione tragica del mondo, cercava (nel cattolicesimo) [...] i ldrappoggio [...]. Ma anche – cosa questa più importante – la lingua cattolica era automaticamente

5 I riferimenti nel testo sono all'edizione francese del 1994.

portatrice di quel tono elevato di cui Alfa aveva bisogno per placare la propria nostalgia per la porpora cardinalizia (112-113).

Sulla base di questo sfondo, saranno un certo numero di vizi e di altre incapacità a fare di Alfa il modello di un tipo particolare di schiavitù interiore. All'inizio, "tutto preso dalla costruzione di conflitti, aveva degli *occhi mal allenati* a osservare i particolari e la gente comune".⁶ Poi:

il momento in cui si rese conto che qualcosa nel suo modo di scrivere non andava fu decisivo per l'intera sua vita futura. [...] Voleva giungere alla purezza del tono morale, ma per essere autentica la purezza deve essere terrena, *profondamente radicata nell'esperienza e nell'osservazione. Altrimenti è falsa*. Alfa si accorse di essersi impelagato nel falso perché viveva in mezzo alle idee sulla gente e non tra la gente viva [...]. Si sforzava di evocare nel lettore la risonanza emotiva desiderata e non c'era dubbio che questi, incontrando parole come *grazia e peccato* a lui note fin dall'infanzia, reagisse con intensità. Ma un simile uso delle parole e dei concetti da parte di un aurore sfiora sempre l'abuso. Alfa cominciò a dubitare della realtà dei conflitti che lui stesso andava creando (114-115).

Da una parte gli occhi mal allenati e l'abuso delle parole, dall'altra il meccanismo che è al

6 La sottolineatura qui e altrove è mia (KM).

centro del kitsch, ossia la ricerca della risonanza emotiva come puro effetto. Si noti che l'incapacità di basarsi sull'osservazione e l'essere inclini ad abusare delle parole non sono vizi etici. Nella diagnosi di Alfa c'è un altro vizio non etico che spiega gli altri suoi vizi:

Penso che il definitivo divergere dei nostri destini fosse già contenuto in quel minimo scarto tra le nostre reazioni mentre andavamo insieme per le rovine di Varsavia distrutta o mentre osservavamo quei prigionieri dietro le sbarre. Allora io sentii che per me sarebbe stato impossibile scriverne. *O che sarebbe stato possibile a condizione di dire tutta la verità e non soltanto una parte*. [...] Ricordo come ci sentivamo stranamente imbarazzati quando nella città in preda al terrore Alfa ci leggeva i suoi racconti che utilizzavano il tema "a caldo" [...] Migliaia di persone morivano intorno a noi sotto la tortura e *il trasferire subito quelle sofferenze in una rappresentazione tragica ci sembrava indecente*. A volte è meglio farfugliare per eccesso di emozione che non parlare per frasi lapidarie. *E la voce interiore che ci frena quando c'è troppo da esprimere è piena di saggezza. Non è improbabile che Alfa questa voce non la conoscesse. Solo la passione per la verità avrebbe potuto salvarlo dal diventare quello che è diventato*. (138).

La passione per la verità e, quindi, il sentirsi legati al suo valore, è il cuore di una virtù che non è etica ma cognitiva o intellettuale. Senza

questa passione e la sua relazione di opposizione dinamica a un certo numero di tentazioni familiari, Alfa non sarebbe mai stato l'incarnazione dello spettacolo stesso dell'irrazionalità:

Ma allora egli non avrebbe probabilmente scritto il suo romanzo sul vecchio militante comunista e sulla gioventù demoralizzata. La pietà egli se la permise solo là dove non era esposta ai rimproveri della censura e *divenne famoso semplificando il quadro degli avvenimenti, secondo le aspettative del Partito. Un compromesso ne chiama un altro, poi un altro ancora.* Finché alla fine tutto ciò che si dice è perfettamente logico, lapidario e iniziatico, ma non ha più niente a che vedere con la carne e il sangue dell'uomo. È questa l'altra faccia della medaglia della dialettica: *per la comodità di pensiero che offre si paga.* Intorno ad Alfa vivevano e vivono molti operai e contadini le cui parole sono maldestre ma la cui voce interiore non è in fin dei conti diversa da quell'imperativo che spesso chiude la bocca agli scrittori ed esige "o tutto o niente". Chissà, forse il contadino sconosciuto o l'anonimo impiegato delle poste dovrebbero essere messi più in alto, nella gerarchia dei meriti verso il genere umano, di Alfa il moralista. (138-139).

Alfa possiede alcuni tratti farisaici: "ha realizzato con successo il suo ideale di scrittore-autorità morale" (116), ha un "... tono solenne e altero, sua caratteristica di sempre" (137), "I suoi colleghi, gelosi dei suoi successi dovuti alla nobiltà del suo

tono, lo chiamavano 'la ... sguadrina timorata'" (138). Come la passione per la verità si oppone a tutte le affermazioni e a tutti i giudizi che ci rendono la vita più gradevole, così essa si oppone al kitsch e alla sua controparte etica, il fariseismo.

Beta, "l'amante infelice", è invece, sotto molti aspetti, un eroe cognitivo:

in tutto quel che racconta Beta è un nichilista. Non intendo, per nichilismo, amoralità. Al contrario, questo nichilismo deriva da una passione etica, è un *amore infelice del mondo* e degli uomini. Nel descrivere ciò che ha visto, Beta vuole andare fino in fondo, *presentare esattamente un mondo nel quale non vi è posto per l'indignazione.* Nei racconti di Beta il genere umano è *nudo*, spoglio dei buoni sentimenti che durano quanto durano i costumi della civilizzazione.

La sua virtù intellettuale sembra spiegare la sua virtù etica:

Beta vuole essere duro, osserva con lucidità senza risparmiare se stesso. *Ha paura della falsità* derivante dal porsi nel ruolo di osservatore che giudica, mentre in realtà ha subito anche lui come tutti gli altri la legge della degradazione. Eccessivamente onesto [...] (154).

Beta, anche se possiede le virtù intellettuali che mancano ad Alfa, viene criticato per la sua visione globale, visione di cui Alfa è incapace, e anche per la sua cecità verso il particolare:

Beta era *perspicace*, benché la sua perspicacia fosse rivolta soprattutto a ciò che di assurdo, di abominevole e di sordido c'era nel suo prossimo. Spietato e intollerante, era una ferita esulcerata. *Forse la sua amarezza non sarebbe stata così profonda se dopo tanti anni di sofferenza egli fosse stato in grado di fermarsi per un momento in un solo punto e vedere non una moltitudine sconvolta dal grande parossismo della fine della guerra bensì il singolo individuo* (155).

La *Gesinnung* di Beta, il suo odio, supera la sua passione per la verità di cui fa un uso strumentale:

A mano a mano che prendeva conoscenza delle opere dei teorici del leninismo-stalinismo si andava convincendo che era proprio ciò che cercava. *L'odio che c'era in lui lo si poteva paragonare a un fiume in piena che distrugge tutto sul suo cammino, avventandosi vanamente.* Niente di più facile che convogliarne il corso nella direzione desiderata e persino costruire sulle sue rive grandi mulini che ne utilizzassero le acque. Che sollievo! Un odio utile, un odio al servizio della società! (158).

Beta assorbiva il materialismo dialettico come una spugna l'acqua. *Il lato materialista di questo sistema placava il suo bisogno di verità brutale. Il suo lato dialettico permetteva che ci si innalzasse di colpo sopra il genere umano, consentendo di guardarlo come materiale della Storia* (158).

La verità, spesso, è brutale o crudele, come ricorda Musil nell'*Uomo senza qualità*, ma questa brutalità non è paragonabile con la qualità delle verità e delle teorie che sono al servizio dell'odio e del disgusto. Quando la verità è al servizio di una cosa, qualunque sia, è molto facile cadere nel kitsch, come Alfa e Beta:

Il mondo di pietra fu l'ultimo libro in cui Beta tentò di usare quei mezzi artistici che sono considerati efficaci nella letteratura occidentale, cioè il riserbo, la velata ironia, la collera mascherata. *In breve finì per convincersi che tutte quelle preoccupazioni artistiche erano superflue. Anzi, era tanto più lodato quanto schiacciava il piede sull'acceleratore.* Esprimersi a voce alta e con violenza, in modo chiaro e tendenzioso: ecco cosa si esigeva da lui. Fra gli scrittori di Partito - e nel Partito Beta era entrato - cominciò una gara di chiarezza e semplificazioni mentre la frontiera tra letteratura e propaganda si andava sempre più assottigliando (160).

Le virtù cognitive di Beta perdono la battaglia contro l'unione di vanità, conformismo e un "granello di politica":

Lo vidi per l'ultima volta nel 1950. Era molto cambiato dai giorni della sua attività a Varsavia prima dell'arresto da parte della Gestapo. *Non c'era in lui più nulla del riserbo e della falsa umiltà di un tempo [...]. Il timido poeta era diventato in tutto e per tutto un homo politicus.* A quell'epoca egli era già

uno dei propagandisti più in vista. Nessun giornalista è in grado di servire tanto bene una causa quanto lo scrittore che ha dietro di sé un periodo di lavoro disinteressato. Nei suoi velenosi articoli diretti contro l'America, egli dava fondo a tutto il suo consumato mestiere di scrittore. *Guardando il volto di quel nichilista di riguardo io pensavo a come ogni arte dello scrivere sia un liscio pendio e a quanti sforzi lo scrittore debba continuamente fare per non scivolare giù verso le soluzioni più facili. L'imperativo interiore che lo spinge a compiere tali sforzi è tutto sommato irrazionale.* E la Nuova Fede, nel suo negare ogni arte disinteressata, annulla tale imperativo. Benché mettesse in dubbio nell'uomo ogni imperativo interiore, nei suoi racconti sui campi di concentramento Beta era uno scrittore autentico: *non falsificava niente, non voleva accontentare nessuno. In seguito introdusse un granello di politica e questo seme, come una soluzione satura che si cristallizza, fece sì che tutto ciò che da quel momento egli ebbe a scrivere fosse unilaterale e stereotipato [...].* La differenza sostanziale tra i grandi scrittori (Swift, Stendhal e Tolstoj) che criticavano le istituzioni politiche del loro tempo e personalità del tipo di Beta sembra consistere nell'assoluto non conformismo dei primi nell'operare contro il loro ambiente mentre lui e i suoi colleghi [...] *sentivano già gli applausi* (160-161).

La vanità e il conformismo possono bastare a uccidere la ragione ma un mezzo ancora più efficace è un particolare tipo di collera:

Operava in Beta una tentazione frequente negli intellettuali dell'Est, quella dell'*autoannientamento*. Il processo psichico che si mette in moto quando un simile intellettuale tiene una penna in mano, è abbastanza complesso. Immaginiamo che egli debba rappresentare determinati fatti di politica internazionale. Capisce perfettamente l'interdipendenza dei fenomeni [...]. *Una loro rappresentazione onesta richiederebbe di risalire alle motivazioni delle parti in lotta, alle necessità che le spingono, in breve di procedere a un'analisi quanto più possibile articolata. Allora viene in aiuto la collera, che di colpo mette ordine nel complesso groviglio delle correlazioni. La collera dispensa dall'analisi* (162).

La collera in questione è quella che si mette al servizio di una forma di autoinganno che crea l'impressione della virtù epistemica:

È una collera rivolta contro l'illusione che qualcosa possa dipendere dalla volontà umana, ed è collegata alla paura di essere vittima della propria ingenuità. Siccome il mondo è brutale, bisogna ridurre tutto ai fattori più semplici e brutali. *L'autore capisce che questo non è esatto, che la stupidità e le buone intenzioni umane influiscono sugli avvenimenti non meno degli imperativi della lotta economica. Ma mostrando con un atto di vendetta sulle intenzioni umane che esse sono in tutto e per tutto condizionate da alcune leggi elementari, egli ha il senso della propria superiorità e finisce per considerarsi*

si abbastanza acuto e forte da poter fare a meno dei "pregiudizi idealistici" (162-163).

Questa collera, stimolata dall'odio e dal suo movimento di denigrazione sempre più forte, porta alla forma di cecità già nominata, la cecità di fronte a tutto ciò che è particolare:

Semplificare, distruggere le illusioni, mostrare ogni cosa nella sua nudità: ecco in lui la tensione costante. Se non fosse che andando avanti così verso la nudità del mondo si arriva a un punto in cui l'intelletto non ha più nulla da dire, la parola diventa un grido di guerra ed è soltanto un imperfetto sostituto dell'azione [...] *Mai riuscì a guardare e analizzare senz'odio. E la dinamica che lo trascinava era accelerata: sempre più in fretta, sempre maggiori dosi, sia di movimento che d'odio. Le forme del mondo diventarono per lui sempre più semplici, finché il singolo albero e il singolo individuo cessarono ai suoi occhi di avere un qualche significato* ed egli finì per trovarsi non in mezzo alle cose bensì in mezzo ai concetti politici (163).

Queste componenti delle vite di Alfa e di Beta sono senz'altro alcune delle forme che possono determinare la schiavitù interiore. Ma che cosa hanno in comune? L'odio, la collera, la vanità, il benessere mentale e il loro conflitto con il dovere sono i fondamenti o i punti di partenza di buona parte delle analisi tradizionale della moralità e dell'etica. Ma qui non sono loro a essere in primo piano. I processi analizzati dal pensato-

re polacco non sono direttamente vizi morali o etici. L'odio, la collera e la vanità non generano qui vizi etici ma intellettuali e epistemici – l'incapacità di vedere, la semplificazione, la preferenza per verità parziali quando s'impone la verità generale, l'adattamento dei fatti a una tesi preconstituita, l'autoinganno, la morte di una qualsiasi passione per la verità, il sacrificio della ragione.

Questi vizi, come si è visto, hanno un nome: stoltezza (*sottise, stultitia, Torheit, foolishness*).⁷ Al cuore di ogni virtù vi è l'attaccamento a un valore. L'uomo giusto dà importanza alla giustizia. Al cuore della stoltezza vi è un'indifferenza o addirittura un'ostilità verso i valori della conoscenza e della verità, dell'esattezza, della corretta visione. La stoltezza non è la stupidità, anche se capita spesso che i due termini siano utilizzati come sinonimi. La stupidità è una caratteristica in gran parte innata, misurata dai test del Q.I. Diversamente dalla stoltezza, non è quindi un vizio. Alfa e Beta non sono stupidi in quanto la stoltezza e l'intelligenza sono sfortunatamente, del tutto compatibili.

La stoltezza è la forma particolare di prigione dello spirito che Miłosz analizza. Non si tratta di ristrettezza mentale, di dogmatismo, di

7 Preferisco tradurre in francese *Stultitia, Torheit* e *Foolishness* con *sottise* anziché con *bêtise* perché solo la parola o il termine *sottise* ha nel francese classico il senso qui considerato di insensibilità ai valori e non solo di un difetto di giudizio o di comprensione. Su questa distinzione cfr. Engel 2012, 177 e 246s. [La nota, che si riferisce ovviamente al testo originale, viene qui tradotta per il suo intrinseco interesse, NdT].

bigotteria, di contagio emotivo o di desiderio di omologazione, tutti fenomeni incomparabili anch'essi con la libertà interiore. Sarebbe piuttosto facile mostrare che nelle analisi di Gamma – della sua “mancanza di esattezza” (203) –, e di Delta – questo “volontario dell'entusiasmo” (217) – il nostro poeta presenta altre forme di stoltezza e di assenza di libertà interiore.

Le due figure principali del libro, il *Katman* e la pillola di *Murti-Bing* (figura presa da Witkiewicz) sono al centro delle indimenticabili descrizioni di diverse forme di stoltezza:

Murti-Bing era un filosofo mongolo che era riuscito a creare un prodotto in grado di trasmettere per via organica la sua visione del mondo [...] Colui che prende una pillola di Murti-Bing si trasforma completamente, diventando sereno e felice [...] Chi inghiotte le pillole di Murti-Bing cessa di essere sensibile a qualsiasi fattore metafisico (24-25).

Tra le diverse ragioni che possono spingere qualcuno a prendere questa pillola, vi è “la paura di pensare per proprio conto” (32). La figura della pillola di Murti-Bing non può non ricordare un celebre esperimento mentale del filosofo americano Robert Nozick. In una variante di questo esperimento si è invitati a entrare in una “macchina del piacere”. Viene spiegato con argomenti solidi e affidabili che una volta entrati nella macchina proveremo solo piacere, serenità e felicità. Tali emozioni esclusivamente positive saranno reazioni a credenze, esperienze e ricordi di una navita ricca

di affetti, di successi e di attività, di realizzazione di valori positivi -- una vita che assomiglia in tutto e per tutto a quella che sogniamo. Tutte queste credenze, però, viene aggiunto, saranno mortee, le esperienze saranno illusorie, i ricordi, falsi. Accettereste di entrare? Si potrebbe pensare che un solo motivo potrebbe impedire a qualcuno di entrare: il rifiuto delle credenze errate e delle illusioni, una forte consapevolezza del loro valore negativo e, di conseguenza, un rigetto delle emozioni che colorano tali credenze e tali illusioni del valore negativo delle “false” emozioni. Esiste tuttavia un'altra risposta alla domanda. Secondo i seguaci del Postmodernismo non si può distinguere tra credenze vere e false, tra percezioni e illusioni. Un Postmodernista che si rispetti non dice che un'affermazione è vera o falsa ma che, al massimo, è “vera”. Le virgolette, scritte o orali, rivelano la sua sfiducia nella verità e dunque il valore presunto di questa. Egli diffida ugualmente della giustificazione, della chiarezza, dell'oggettività. È stolto.

La figura del *Katman* (ispirata a Gobineau) rappresenta un modo di vita caratterizzato da forme estreme di quel che una volta si chiamava *adattamento*.⁸ Si aderisce a opinioni che non si con-

8. Cfr. Morley 1923. Le dottrine tradizionali della “doppia verità” sono analisi dell'adattamento; cfr. Scheler 1971. L'adattamento è il nemico di quella virtù esaminata da Foucault 2016, la *parrhesia* – la franchezza o “candour”. Ma chi legge Foucault non legge Morley. Morley si interessa all'adattamento perché nella grande tradizione liberale di Mill e Tocqueville il valore politico della libertà è centrale.

dividono, sforzandosi di salvaguardare la libertà interiore. Il Ketman si distingue dall'adattamento comune anzi tutto perché è un'"istituzione permanente" (83) e, in secondo luogo, per i suoi effetti:

Il costante mascherarsi [...] assicura [...] ai protagonisti determinate soddisfazioni che non sono tra le meno apprezzabili. [...] Si comincia a stimare più di ogni altra cosa la propria astuzia. Il successo nella recitazione diventa allora fonte di soddisfazione. Tutto ciò che in noi è sottratto a sguardi indesiderati assume un valore particolare [...] (82).

La persona interiore (o il sé interiore) si cela dietro la persona sociale (o il sé sociale) o meglio dietro diverse persone sociali (o io sociali). Infatti "le specie del Ketman sono in numero pressoché infinito" (86). Vi è il Ketman "nazionale", quello della purezza rivoluzionaria, il Ketman estetico, professionale, scettico, metafisico, etico. Il posto occupato dal gioco è tale da modificare sensibilmente la persona interiore (o il sé interiore). "Il Ketman, dice Gobineau, inorgoglisce colui che lo mette in pratica" (83).

Chi pratica il Ketman deve mentire. Ma sarebbe meno falso se solo potesse dire la verità? (107).

in parte a causa del valore della libertà interiore. Senza la libertà interiore, si produce quello che Tocqueville chiama il "despotisme doux"; cfr. Minogue 2010, Rahe 2009.

Il Ketman consiste [...] nel realizzare se stessi *malgrado* qualcosa [...] qualora l'ostacolo fosse di colpo rimosso si troverebbe nel vuoto [...] (107).

E chissà che all'origine della misteriosa fortuna della Nuova Fede [...] non ci sia la mancanza di un centro *interiore*. La Nuova Fede, sottoponendo l'individuo a una forte pressione [...], crea la sensazione che questo centro esiste. La paura della libertà non è nient'altro che la paura del vuoto [...] Ammettendo di non avere nulla dentro, l'uomo accetta oggi *qualunque cosa*, e l'accetta anche sapendo che è male, pur di trovarsi insieme agli altri e non essere solo (107-108)."

3. *Il ressentiment e Julien Sorel*

Per comprendere appieno la portata della filosofia della stoltezza e della prigionia dello spirito nel nostro pensatore, bisogna considerare un importante scritto del 1942-1943, di cui conosco solo la traduzione inglese intitolata "The Legend of the Will", dedicato a un'analisi di Julien Sorel.

Julien sarebbe un *homme de ressentiment*:

9 Christopher Hitchens 2011, 219 sviluppa l'analisi di Miłosz e distingue diverse forme di Ketman nell'Iran attuale. Non vi è anche un Ketman della correttezza politica (*political correctness*), ultima manifestazione del fariseismo?

La sua personalità è permeata da *ressentiment*, sentimento complesso formato da invidia, ira, desiderio di qualcosa di irraggiungibile e disprezzo creato artificialmente per i valori che tiene nascosti in sé ma che non sa realizzare¹⁰.

Nell'opera *Il Rosso e il Nero* Stendhal ha dato vita alla figura di cui abbiamo parlato [...]. C'è un unico eroe e tutto Pintreccio è pieno della sua lotta contro la società o, per essere più precisi – e questo è fondamentale per il *ressentiment* – contro un'immagine della società che è riflessa nella sua psiche, piena di rancore.¹¹

Riguardo all'analisi del *ressentiment*, Milosz rinvia alla traduzione francese della monografia di Max Scheler¹² sugli acini acerbi, monografia che si dedica a sviluppare la celebre analisi di Nietzsche (*Genealogia della morale*) oltre a contenere molti esempi di *ressentiment* e una critica a quanto afferma Nietzsche a proposito della psicologia del cristianesimo, suo esempio preferito di *ressentiment*. *Il Rosso e il Nero* è stato oggetto di un gran numero di analisi acute (Alain, Roger Bauer, Léon Blum, Victor Brombert, Jon Elster, Patrizia Lombardo ecc.), ma è stato Milosz che prima e meglio degli altri ha compreso l'animo di Julien.¹³ Se ha un preceden-

10 Milosz 2005, 33, cfr. 36.

11 Milosz 2005, 36.

12 Scheler 1933, originale in Scheler 1955.

13 Cfr. anche Baumann 1964, 13, 30.

te, potrebbe essere Nietzsche, di cui è nota l'ammirazione per Stendhal.

Che cosa è, allora, il *ressentiment*? Al centro delle risposte date da Nietzsche e Scheler si trova la tesi che la *femme du ressentiment* è portata a cambiare le sue valutazioni, a giudicare cattivo (o buono) quello che prima aveva considerato buono (o cattivo). Come nella fiaba, il giudizio corretto per cui gli acini sono buoni è sostituito da quello che sono cattivi (acerbi). Che cosa porta la *femme du ressentiment* a cambiare il suo giudizio? Il motivo o la causa è che è troppo difficile vivere nella verità e nella conoscenza, e il cambio di giudizio rende la vita più gradevole e diminuisce la coscienza della propria impotenza. In questo processo di autoinganno, la debolezza, l'impotenza, l'invidia, l'odio e la ripetizione degli affetti negativi giocherebbero ruoli variabili.

Questa schematizzazione semplifica un po' il pensiero di Nietzsche che spesso sembra voler negare alle valutazioni la possibilità di essere vere o false.¹⁴ L'analisi è anche sbagliata in almeno un punto, ossia nel non essere sufficientemente generale. Certo, la trasformazione di un giudizio valutativo vero (di una conoscenza assiologica) in un giudizio valutativo falso, semplicemente a causa del benessere che procura, è certamente un esempio di irrazionalità e di stoltezza, di indifferenza verso i valori della conoscenza e della verità ma anche il passaggio inverso, da un giudizio valutativo falso a uno vero (o

14 Questo non è il caso di Milosz; cfr. Milosz 1988, 274.

falso), dovuto allo stesso motivo, è parimenti un esempio di stoltezza.

Julien è, sotto diversi aspetti, un eroe cognitivo. Al pari di altri eroi ed eroine stendhaliane, e al pari del narratore, egli si interroga spesso sulle giustificazioni delle reazioni affettive, sue e degli altri. Léon Blum dice degli eroi e delle eroine di Stendhal:

se essi intrattengono con se stessi questa perpetua discussione non è perché siano afflitti dalla "mania della dissezione interiore", né che Stendhal abbia fatto di loro "dei cavitatori che scrutano la loro esistenza morale fin nei più nascosti recessi e riflettono su se stessi con la lucidità di un Maine de Biran o di un Jouffroy". Con una intuizione geniale che rende nobili i suoi eroi e pone la sua analisi molto al di sopra delle comuni psicologie, Stendhal ha in realtà inteso la curiosità critica e la chiaroveggenza di se stessi come dipendenti dallo scrupolo interiore, dal sentimento dell'onore.¹⁵

È a se stessi che essi devono il compito di comprendere se stessi. Ma a un certo punto Blum insinua che gli eroi di Stendhal non vogliono conoscere se stessi:

Se questi personaggi analizzano se stessi non è per conoscersi, ma per controllarsi, per assicurarsi, in ogni passaggio critico del-

15 Blum 1983, 141.

la loro vita, di non demeritare la propria stima. I casi di coscienza che si pongono sono patetici perché ne dipende la loro dignità o la loro stessa felicità e se si dissezionano non per una attenzione pedantesca o per una mania morbosa, ma per una specie di necessità vitale.¹⁶

Anche Miłosz pensa che la virtù epistemica di Julien abbia dei limiti:

Accade in lui un rovesciamento della gerarchia dei valori; egli si sforza incessantemente di scoprire le vere sorgenti (o che credetali) di ogni nobile impresa e virtù, considerandole un mezzo di lotta per l'esistenza e privandole del loro significato indipendente. Ne deriva l'esaltazione delle sue capacità percettive e della sua forza. Solo lui vede le cose come stanno, solo lui non è ingannato mentre tutti gli altri sopportano il giogo di leggi e comandamenti stupidi e meramente convenzionali.¹⁷

Sord è un titano della volontà. "Guai a colui che si distingue". La sua regola è quella di nascondere in cuor suo l'odio, la fede nella sua differenza e superiorità e di comportarsi come chiunque altro, ma *consapevolmente*, assumendo come regola quella di mentire anche sui particolari più trascurabili. Nel suo cuore infuria una batraglia tremenda contro la de-

16 Blum 1983, 142-3.

17 Miłosz 2005, 35.

bolezza e tutte le sue manifestazioni. Tali sono l'amore, la devozione, la fiducia, la fede. Sono debolezze anche il diletto, il piacere, il rilassamento, l'allegria. Egli è un asceta della volontà, lo specialista di un'etica rigida, quella del dovere verso se stessi. Finché la sua volontà, alla fine, perde l'obiettivo che doveva servire e diventa fine a se stessa e adempiere tale obiettivo diventa il comandamento supremo.¹⁸

Julien ha il proprio *Ketman* e assomiglia un po' a Beta. Si vanta di essere un eroe cognitivo ma le sue capacità cognitive sono subordinate alla sua volontà di potenza, alla volontà di imporsi sulla società che lo circonda. Questa dipendenza e il piacere che prova nell'esercizio della sua forte volontà falsano le sue percezioni. La volontà di potenza di Julien, sempre più libera da ogni virtù cognitiva, anticipa la volontà di potenza di Nietzsche così come le retoriche decisioniste di Heidegger e Sartre (*stendhaliano* pure lui, come Nietzsche). Si tratta di forme diverse di ciò che Milosz chiama – nel 1942-43 – “la deificazione della volontà”, deificazione che solo un piccolo numero di pensatori – Scheeler, Klages, Musil – cercherà di demistificare:

In tutti questi casi abbiamo a che fare con la deificazione della volontà e in tutti i casi vi è, nascosta alla base, un'ossessione per la necessità. Vivendo dentro il mostro sociale, sono sempre consapcvole della necessità della mia

posizione. Io dipendo costantemente dagli altri, mi struscio contro loro, sono spinto qua e là come una pietra in una corrente impetuosa. L'avversione repressa esplose nella *ribellione contro la necessità e cerca l'illusione, almeno, della libertà*. Ciò che è essenziale per questi individui non è il fatto di fare una battaglia ma che la battaglia perda, con il tempo, qualunque giustificazione utilitaristica. Si trasforma in una lotta contro i fantasmi della propria immaginazione; colui che combatte riconosce nella propria natura gli elementi da reprimere in quanto collaboratori del mostro sociale, l'avanguardia dispiegata dai mezzi collettivi della sensibilità per attaccare dall'interno l'uomo forte. I sentimenti “umani” come la pietà, l'empatia o la gentilezza si rivelano droghe pericolose¹⁹.

Ma se il *ressentiment*, e quindi la stoltezza di Julien, l'obbligano a negare un valore positivo al cuore umano,

nondimeno tutta la simpatia di Stendhal e quella del lettore stanno dalla parte dell'eroe. Egli rappresenta un tipo più alto, più ricco e più perfetto a cui non è aliena alcuna sensazione umana. È capace di amore intenso e sincero, così come sa piangere di pietà o di odio per il malfattore se sente una canzone sulle prigioni. È capace di pregare, di provare rimorso per i suoi peccati anche se considera la religione un insieme di formule

sofistiche, una delle tante bugie raccontate dagli uomini.²⁰

Il pervertimento da parte di Julien delle virtù cognitive, dovuto alla sua volontà di potenza, lo porta a non attribuire alcun valore ai suoi stati affettivi e ai loro oggetti:

*Ma diciamolo chiaramente: tutti questi stati, oltre ad avere un significato, sono stati fisiologici. Egli li domina; lo stato cambia mentre lui resta immutabile. È un soggetto che assume di volta in volta diversi io ma permane al loro fianco, senza dipenderne. Nessuna credenza, nessun pensiero lo contiene; è consapevole che credenze e pensieri fluiscono in lui; presta loro attenzione come si fa con le proprie pulsazioni, con il battito del proprio cuore. Egli è al di là del bene e del male, del vero e del falso. L'unica cosa che meriti e abbia valore è osservare distintamente sé e gli altri, senza ingannarsi.*²¹

Julien sembra andare perfino al di là di una semplice rivalutazione dei valori:

*Rovesciare la gerarchia dei valori non vuol dire chiamare cattive le cose che fino ad ora abbiamo chiamato buone, o viceversa. Qui a tutti i valori morali si oppone la forza vitale ed essi diventano secondari e poco importanti.*²²

20 Mitosz 2005, 40-41.

21 Mitosz 2005 41. Le sottolineature sono mie (JCM).

22 Mitosz 2005, 41.

Se, come Mitosz dice benissimo,

Nietzsche, con il grido "*Perat veritas, fiat vita*" – muoia la verità, cominci la vita – fa un incantesimo che spiega quasi tutto il fermento intellettuale del secolo scorso,²³

è sicuramente Julien che prefigura questa formula magica. Musil, come abbiamo visto, parla più in generale di "adattamenti" del Geist alla vita. I commenti ironici, che Mitosz menziona solo di passaggio, del narratore di Stendhal su Julien, così come sugli altri eroi e eroine di Stendhal prefigurano anche alcune delle osservazioni ironiche del narratore di Musil.²⁴

4. Contesti

Vale la pena di ricordare tre dei contesti a cui appartengono le analisi di Mitosz, non foss'altro perché due di loro sono pressoché sconosciuti e largamente assenti nelle storie intellettuali ufficiali.

Vi è, anzitutto, la straordinaria tradizione della filosofia e della logica polacche il cui inizio si deve a Twardowski che, influenzato dall'ideale della filosofia scientifica del suo maestro viennese, Franz Brentano, lo ha trasmesso a diverse generazioni di pensatori che sono la gloria della Scuola di Lvov-Varsavia che an-

23 Mitosz 2005, 46.

24 Cfr. Lombardo 2009.

novera, tra gli altri, Lukasicwicz, Lesniewski, Jaskowski, Tarski, Ajdukiewicz.²⁵ L'estrema importanza che in questa tradizione rivestono i valori epistemici della chiarezza e della precisione, così come l'odio per la chiacchiera, sono sicuramente responsabili, almeno parzialmente, dei suoi notevoli successi teorici. Il romanzo di Stanislaw Witkiewicz, *Insatiabilité*, punto di partenza delle analisi che si trovano in *La mente prigioniera*, riesce qua e là a comunicare e a trasmettere l'atmosfera intellettuale di questa ossessione polacca per la chiarezza. Questa ossessione non si limita, però, alla Scuola di Varsavia ma impregna, per esempio, l'opera del fenomenologo polacco, Roman Ingarden, lui pure erede della tradizione di Brentano e quella del grande filosofo del diritto, Léon Petrasizky. Non so quanto Milosz conoscesse queste tradizioni intellettuali ma sicuramente Tarski, negli Stati Uniti, apprezzava la vodka fatta in casa dal suo amico Milosz (comunicazione personale di Jan Wolenski).

La mente prigioniera fa parte, inoltre, della serie di scritti già menzionati, pubblicati tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Cinquanta, il cui fine è quello di analizzare quel che accade quando i valori cognitivi sono respinti subordinati ad altri valori. Gli autori sono José Ortega y Gasset, Ernst Robert Curtius, Bertrand Russell, Robert Musil, Julien Benda, Louis Rougier, Raymond Aron e Josef Schumpeter.

25 Cfr. Wolenski 2012.

Infine, come è noto, *La mente prigioniera* rientra in quella serie di tentativi compiuti, tra gli altri, da Arthur Koestler, George Orwell, Raymond Aron e Eric Hoffer, di comprendere il funzionamento mentale nelle democrazie popolari e negli stati totalitari. Secondo il giudizio dello storico dell'Europa del Ventesimo secolo, Tony Judt, il libro di Milosz "è il resoconto di gran lunga più acuto e duraturo dell'attrazione degli intellettuali per lo stalinismo e, più in generale, del fascino esercitato da autorità e autoritarismo sui ceti intellettuali".²⁶

La comprensione della stoltezza non rientra oggi nelle preoccupazioni dei pensatori, degli "intellettuali" e del pubblico. Attualmente è l'etica ad aver sostituito ovunque l'enorme interesse che un Musil o un Benda avevano per la filosofia della stoltezza. Nelle Università, le cui disponibilità finanziarie sono sempre più ridotte, non si smette di creare cattedre di etica. La parola "etica" è su tutti i libri. La crescita della richiesta di *political correctness*. A quando un rettore saggio che rimpiazzi anche una sola cattedra di "etica applicata" con una cattedra per la comprensione della stoltezza?²⁷

Jaroslav Iwaszkiewicz riporta l'opinione di Sartre sul tema trattato in *La mente prigioniera*: "Non basta essere intelligenti (smart), bisogna

26 Judt 2011, 175.

27 Cfr. Mulligan 2013a.

essere saggi²⁸.²⁵ Sartre per lo meno comprende la differenza tra intelligenza e saggezza. Se è vero che in tema di politica Sartre aveva torto su quasi tutto (e Aron ragione), ciò non vuol dire che non fosse "smart". Ma Sartre e i suoi (Paul Nizan, per esempio) non erano stolti e Miłosz, invece, saggio?

28 Miłosz 1996, 146. Adam Zagajewski ha citato questa espressione sartriana nel corso di un convegno al Château de Coppet. Jan Woleński ha trovato il riferimento. Li ringrazio come ringrazio Olivier Massin per i suoi consigli.

BIBLIOGRAFIA

- Aron, R., "The Revolt of the Masses", *Parisian Review*, LV, 3, 359-70.
- Adam, M., 2004, *Essai sur la bêtise*, Paris.
- Aspetsberger, Fr., 1980, "Anderer Zustand, Für.In", in *Robert Musil. Untersuchungen*, a cura di U. Baur, E. Castex, F. Königstein, Arhenäum, 46.66.
- Augustinus, *Commento al Vangelo e alla Prima Epistola di san Giovanni*, in: Id., *Opere*, 24, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova Editrice, testo latino dall'edizione maurina, introd. e trad. di G. Madurini, Roma 1968.
- Baillet, A., 1946, *Vie de Monsieur Descartes*, Paris [ed. it. a cura di L. Pezzillo, *Vita di Monsieur Descartes*, Milano, Adelphi, 1996].
- Baumann, C., 1964, *Literatur und intellektueller Kitsch. Das Beispiel Stendhals. Zur Sozialneurose der Moderne*, Heidelberg, Wolfgang Rothe.
- Benda, J., 1915, *Sur le succès du Bergsonisme. Précédé d'une Réponse aux Défenseurs de la Doctrine*, Paris, Mercure de France.
- 1937, *Précision (1930-1937)*, Paris, Gallimard.
- 1947, *Tradition de l'Existentialisme ou les Philosophies de la vie*, Paris, Grasset.
- 1948, *Du Style des idées. Réflexions sur la pensée. Sa nature - Ses réalisations - Sa valeur morale*, Paris, Gallimard.
- 1975, *La Trahison des clercs (1927)*, Paris, Grasset [tr. it. di S. Teroni Menzella, *Il tradimento dei chierici*, Torino, Einaudi 2012].
- Bergson, H., 1959, "L'intuition philosophique"

- (1911), in *Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1345-1365.
- Blei, F., 1922, *Das grosse Bestiarium der modernen Literatur*, Berlin, Rowohlt.
- 1928, *Lehrbuch der Liebe und Ehe*, Hellerau, Im Avalun.
- 1930, *Erzählung eines Lebens*, Leipzig, Paul List.
- 1940, *Zeitgenössische Bildnisse*, Amsterdam, Allert de Lange.
- Blum, L., 1983 (1947), *Stendhal et le Bèylisme*, Paris, Albin Michel.
- Bollnow, O., 1958, *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt am Main, Ullstein.
- Bousquet, G. H., 1960, *Pareto (1848-1923). Le savant et l'homme*, Lausanne, Payot.
- Bouveresse, J., 1993, *L'Homme probable. Robert Musil, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*, Combas, L'éclat.
- 2001, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit. Dix études sur Robert Musil*, Paris, Seuil.
- Brady, M., 2007 "Recalcitrant Emotions and Visual Illusions", *American Philosophical Quarterly*, 44, 273-284.
- 2009, "Curiosity and the Value of Truth", in *Epistemic Value*, eds. A. Haddock, A. Millar, and D. Pritchard, Oxford, Oxford University Press, 265-284.
- Calabi, C., 1994, *The Choosing Mind and the Judging Will. An Analysis of Attention*, Bern.
- Cipolla, C. M., 1988, *Allegro ma non troppo. Le leggi fondamentali della stupidità umana*, Bologna, il Mulino.
- Cooper, N., 1994 "The Intellectual Virtues", *Philosophy*, 69, 459-469.
- Corino, K., 2003, *Robert Musil. Eine Biographie*, Reinbeck, Rowohlt.

- Currie, G. 2006, "Why irony is pretence", in *The Architecture of the Imagination. New Essays on Pretence, Possibility, and Fiction*, ed. S. Nicholes, Oxford, Clarendon Press, 111-136.
- Curtius, E. R., 1927, "Restauration der Vernunft", *Neue Schweizer Rundschau*, Settembre, 856-862.
- 1932, *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart-Berlin.
- 1962, *Maurice Barrès und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalismus (1921)* Hildesheim, Georg Olms.
- Engel, P., 2012, *Les Lois de l'esprit. Julien Benda ou la raison*, Paris, Ithaque.
- 2016, "The Epistemology of Stupidity", in *Performance Epistemology: Foundations and Applications*, eds. F. Vargas, M. Angel, Oxford University Press, 196-223.
- Eisenhauer, G., 1993, *Der Literat. Franz Blei – Ein biographischer Essay*, Tübingen, Niemeyer.
- Faucher, L. e Tappolet, C., 2002, "Fear and the Focus of Attention", *Consciousness and Emotion*, 3, 105-144.
- Foot, Ph 1985 "Utilitarianism and the Virtues", *Mind*, 94, 374, 196-209.
- Foucault, M., 2016, *Discours et Vérité. La parrêsia*, Paris, Vrin.
- Frankfurt, H., 2005, *On Bullshit*. Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Gent, W., 1966, "Der Begriff des Weisen", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 20, 77-117.
- Girard, R., 1961, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Hachette.
- Gobler, E., 1925, *La Barrière et le niveau. Étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne*, Paris, Félix Alcan.
- Gomperz, H., 1915, *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit (1904)*, Jena, Eugen Diederichs.

- 1934, *Die Wissenschaft und die Tat*, Vienna, Gerold & Co.
- 1938, "Limits of Cognition and the Exigencies of Action", *University of California Publications in Philosophy*, 16/3, Berkeley, University of California, 53-70.
- Hadot, P., 1995, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard.
- 2002, *Exercices spirituels et philosophie antique*, nuova ed., Paris, Albin Michel.
- Hartmann, N., 1962, *Das Problem des Geistigen Sems* (1933), Berlin, de Gruyter.
- 1966 (1953), *Aesthetik*, Berlin, de Gruyter.
- Heydebrand, R. von, 1966, *Die Reflexionen Ulrichs in Musils Roman Der Mann ohne Eigenschaften*, Münster, Aschendorff.
- Hildebrand, D. von 1994 (1934) "Illegitime Maßstäbe als Zeichen geistigen Niederganges", in D. von Hildebrand, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933-1938*, Mainz, Mathias-Grünewald Verlag, 230-235.
- Hildebrand, R., 1926, *Geist*, Halle, Max Niemeyer.
- Hitchens, C. 2011, *Arguably*, New York, Twelve, Hachette.
- Hoeges, D., 1994, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mameheim. Intellektuelle und "freischwebende Intelligenz" in der Weimarer Republik*, Frankfurt a. M., Fisher.
- Hofmannsthal, H. von, 1952, "Grillparzer's politisches Vermächtnis" (1915), in *Prosa III, Gesammelte Werke*, Stuttgart, S. Fisher, 252-259.
- Hossack, K., 2008, *The Metaphysics of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
- Husserl, E., 1954, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg [trad. it. a cura di F. Costa e L. Samonà, *Esperienza e giudizio: ricerche sulla genealogia della logica*, Milano, Bompiani, 2007].

- 1962, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, a cura di W. Biemel, The Hague, Martinus Nijhoff, Husserliana VI.
- 1974, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, Husserliana XVII, a cura di P. Janssen, The Hague, Martinus Nijhoff.
- 2004, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, Husserliana XXXVIII, Dordrecht, Springer.
- Imhoof, St., 2009, "Kultur und Dummheit. Eine Analyse der Wiener und Pariser Reden von Robert Musil als Dyptrichon", in Mulligan e Westerhoff (a cura di), 2009, 75-98.
- Jancke, R., 1929, *Das Wesen der Ironie. Eine Strukturanalyse ihrer Erscheinungsformen*, Leipzig.
- Johnston, M., 2001, "The Authority of Affect", *Philosophy and Phenomenological Research*, 63, 181-214.
- Judt, T., 2011, *The Memory Chalet*, London, Vintage Books.
- Kienzler, W., 2011, "Die Sprache der Logisch-Philosophischen Abhandlung: klar oder deutlich? Karl Kraus, Wittgenstein und die Frage der Terminologie", <http://www.ipf.uni-jena.de/ifpmedia/PDF/Die+Sprache+der+Abhandlung2.pdf>.
- Koestler, A., 1956, *The Invisible Writing. An Autobiography*, Boston [trad. it. di P. Tonon, *La scrittura invisibile: autobiografia 1932-1940*, Bologna, il Mulino, 1991].
- Kolnai, A., 1938, *The War against the West*, London, Victor Gollancz.
- Krämer, O., 2009, *Denken erzählen. Repräsentationen des Intellekts bei Robert Musil und Paul Valéry*, Berlin, de Gruyter.

- Kraus, K., 1986, "Der Fall Kerr", in *Heine und die Folgen. Schriften zur Literatur*, Stuttgart, Reclam, 72-106.
- Krieger, L., 1957, *The German Idea of Freedom*, University of Chicago Press.
- Kvanvig, J., 2003 *The Value of Knowledge and The Pursuit of Understanding*, Cambridge.
- Lefèvre, F., 1925, *Entretien avec Julien Benda*, Paris, Le Livre.
- Legrenzi, P., 2010, *Non occorre essere stupidi per fare sciocchezze*, Bologna, il Mulino.
- Lessing, Th., 1927, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, Leipzig, Reimicke.
- Löw, Fr., 1928, "Logik der Frage", *Archiv für die gesamte Psychologie*, 66, 357-436.
- Lombardo, P., 2009, "Musil, Stendhal und die Dynamik der Gefühle", in Mulligan e Westerhoff (a cura di), 2009, 125-148.
- McGinn, C., 2008, *Mindfucking: A Critique of Mental Manipulation*, Acumen Publishing/McGill-Queen's University Press.
- Mannheim, K., 1929, *Ideologie und Utopie*, Bonn, F. Cohen.
- Marion, M., 2007, "Une philosophie politique pour l'empirisme logique? ", *Philosophia Scientiae*, cahier spécial 7, 181-216.
- 2009, "L'épistémologie de Russell: de la logique mathématique aux vertus épistémiques", in *Philosophies de la connaissance. Contributions à une histoire de la théorie de la connaissance*, a cura di R. Nadeau, Québec/Paris, Presse de l'Université de Laval/Vrin, 218-314.
- Meinong, A., 1977, *Über Annahmen*, Gesamtausgabe Band 4, Graz.
- 1978, *Abhandlungen zur Werttheorie*, Gesamtausgabe Band 3, Graz.

- Mezei, B. M., Smith, B., 1998, *The Four Phases of Philosophy*, Amsterdam, Rodopi.
- Milosz, C., 1994, *La pensée captive. Essai sur les logocraties populaires* (1953), Paris, Gallimard.
- 1996, *A Year of the Hunter*, New York, Farrar Straus-Giroux.
- 2005 (1942-1943) "The Legend of the Will", in *Legends of Modernity. Essays and Letters from Occupied Poland*, 1942-1943, New York, Farrar Straus Giroux, 33-48.
- Minogue, K., 2010, *The Servile Mind*, New York, London, Encounter Books.
- Morley, J., 1923, *On Compromise*, London, Macmillan.
- Müller, G., 1971, *Dichtung und Wissenschaft. Studien zu Robert Musils Romanen Die Verwirrungen des Zöglings Torless und Der Mann ohne Eigenschaften*, Uppsala.
- Monk, R., *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, New York 1990 [trad. it. di P. Arlorio, *Wittgenstein: il dovere del genio*, Milano, Bompiani, 1991].
- Mulligan, K., 1989, "The Expression of Exactness: Ernst Mach, the Brentanists and the Ideal of Clarity", in *Decadence and Innovation. Austro-Hungarian Life and Art at the Turn of Century*, a cura di Robert Pynsent, London, Weidenfeld & Nicholson, 33-42.
- 1990, "Genauigkeit und Geschwätz - Glossen zu einem paradigmatischen Gegensatz in der Philosophie" in *Wien - Pioniergen der Moderne*, a cura di H. Bachmaier, Amsterdam, Benjamins, 209-236.
- 1995, "Musil's Analyse des Gefühls", in *Hommage à Robert Musil* (Proceedings of 1992 Geneva Musil Conference), a cura di B. Böschenstein, M. L. Roth, Berne, Lang, 87-110.

- 2003 "Searle, Derrida and the Ends of Phenomenology", in *John Searle*, ed. B. Smith, Cambridge, Cambridge University Press, 261-286.
- 2006, "Geist (and Gemüt) vs Life - Max Scheler and Robert Musil", in *Le Ragioni del Conoscere e dell'Agire. Scritti in onore di Rosaria Egidi*, a cura di R. Calcaterra, Milano, Franco Angeli, 366-78.
- 2007, "Intentionality, Knowledge and Formal Objects", *Disputatio*, 23, 154-175.
- 2008, "Ironie, valeurs cognitives et bêtise", *Philosophiques*, 35, 1, *Les valeurs de l'ironie*, a cura di Pascal Engel, 89-107.
- 2008a, "Value", in *The Routledge Companion to Metaphysics*, ed. R. Poidevin, P. Simons, London.
- 2009, "Torheit, Vernünftigkeit und der Wert des Wissens", in *Wissen und Werte*, a cura di G. Schönrich, Paderborn, mentis, 27-44.
- 2009a, "Selbstliebe, Sympathie, Egoismus", in Mulligan e Westerhoff (a cura di), 2009, 55-73.
- 2009b "On Being Struck by Value - Exclamations, Motivations and Vocations", in *Leben mit Gefühlen. Emotionen, Werte und ihre Kritik*, ed. Barbara Merkel, Paderborn, mentis-Verlag, 141-161.
- 2013, "Czeslaw Mitosz, la liberté intérieure et la sottise", *Littérature et connaissance*, numero speciale, *Philosophiques*, a cura di P. Engel, 40/1, 107-120.
- 2013a, "How to Destroy a European Faculty of Letters. Twenty Five Easy Steps", in *Trust and Confidence in Scientific Research*, eds. G. Hermerén, K. Sahlin and N-E. Sahlin, Kungl. Vitterhetsakademien (KVHAA), Royal Swedish Academy of Letters, History and Antiquities, Stockholm, 23-36.
- 2014, "Foolishness, Stupidity and Cognitive

- Values", *The Monist*, The Philosophy of Robert Musil, ed. B. Nanay, 97, 1, Gennaio, 66-85.
 - 2014a *Wittgenstein e la filosofia austro-tedesca*, collana di studi filosofici "La scala e l'album", Milano, Mimesis.
 - 2015, "Secondary Meaning, Paraphraseability & Pictures", in *L'expression des émotions: Mélanges dédiés à Patrizia Lombardo*, eds. Martin Rueff et Julien Zanetta, URL: <http://www.unige.ch/lettres/framohmelangeslombardo.html>.
 - 2016 "Anatomies of Foolishness 1927-1937", in *Rationality Reconsidered: Knowledge, Belief and Practice in the Philosophy of Ortega and Wittgenstein*, eds. José María Ariso, A. Wagner Band 9, Berlin Studies in Knowledge Research, Berlin, de Gruyter, in corso di pubblicazione; una versione più breve è apparsa nel 2014, "Anatomies of Foolishness 1927-1937", Yearbook, Kungl. Vitterhetsakademien (KVHAA), Royal Swedish Academy of Letters, History and Antiquities, Stockholm, 109-129.
 - 2017 "Interest, Questions & Knowledge", in corso di pubblicazione.
- Mulligan, K. e Westerhoff, A. (a cura di), 2009, *Robert Musil - Ironie, Satire, falsche Gefühle*, Paderborn, mentis.
- Musil, R., 1978, *Gesammelte Werke*, 9 volumi, a cura di A. Frisé, Reinbeck, Rowohlt.
- 1981, *Briefe 1901-1942*, a cura di A. Frisé, con la collaborazione di M. G. Hall, Hamburg, Rowohlt. [trad. it. di A. Casalegno, B. Cetti Marinoni, L. Manarini, R. Malagoli, M. Olivetti, *Saggi e lettere*, 2 volumi, Torino, Einaudi, 1995].
 - 1983, *Tagebücher*, a cura di A. Frisé, Reinbeck, Rowohlt.
 - 1983a, *Der Mann ohne Eigenschaften*, 2 volumi, a cura di A. Frisé, Reinbeck, Rowohlt [trad. it. di A.

- Vigliani, *L'uomo senza qualità*, 2 volumi, Milano, Mondadori 1992].
- 1983b, *Essays und Reden. Kritik*, a cura di A. Frisé, Reinbek, Rowohlt [trad. it. parziale A. Casalegno, B. Cetti Marinoni, L. Manarini, R. Malagoli, M. Olivetti, *Saggi e lettere*, 2 volumi, Torino, Einaudi, 1995].
 - 1983c, *Tagebücher*, a cura di A. Frisé, Reinbeck, Rowohlt.
 - 1983d, *Prosa und Stücke. Kleine Prosa. Aphorismen. Autobiographisches*, a cura di A. Frisé, Reinbeck: Rowohlt [trad. it. parziale A. Casalegno, B. Cetti Marinoni, L. Manarini, R. Malagoli, M. Olivetti, *Saggi e lettere*, 2 volumi, Torino, Einaudi 1995].
 - 1988, *The Man Without Qualities*, 3 volumi, tr. ingl. di E. Wilkins, E. Kaiser, London, Picador.
 - 1990, *Precision and Soul. Essays and Addresses*, a cura di e tr. ingl. di B. Pike e D. S. Luft, Chicago and London, University of Chicago Press.
- Neurath, O., Carnap, R. & Hahn, H., 1979 (1929), "Wissenschaftliche Weltauffassung - der Wiener Kreis" (1929), in Neurath, O., *Wissenschaftliche Weltauffassung. Sozialismus und Logischer Empirismus*, a cura di R. Hegelsmann, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 81-101.
- Nietzsche, F., 2007, *Al di là del bene e del male*, a cura di S. Giametta, Milano, BUR.
- Ortega y Gasset, J., 1961, *The Revolt of the Masses*, London, Allen & Unwin.
- 1966, *En Torno a Galileo*, Madrid, Espasa Calpe.
 - 1998, *España Invertebrada* (1922), Madrid, Alianza.
 - 2000, *La Rebelión de las masas* (1930), Madrid, Alianza [trad. it. di S. Battaglia e C. Greppi, *La ribellione delle masse*, Milano, SE, 2005].
 - 2004, *Introducción a una estimativa. Qué son los valores?* (1923), Madrid, Encuentro.

- 2008, "Reforma de la inteligencia" (1926), in *Historia como Sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid, Alianza, 115-124.
 - 2008 (1924, 1926 "Kosmopolitismus", *Die Neue Rundschau*, 37, 2, pp. 1-6), "Cosmopolitismo", in *Historia como Sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid, Alianza, 105-113.
- Payne, Ph., 1966, "'Geist' recording 'Seele': the life of the mind as reproduced in Robert Musil's Works", *Forum for Modern Language Studies*, XXXII, 1.
- Pedrini, P., 2013, *L'autoinganno. Che cos'è e come funziona*, Roma, Laterza.
- Rahe, P. A., 2009, *Soft Despotism. Democracy's Drift - Montesquieu, Rousseau, Tocqueville, and the Modern Prospect*, New Haven & London, Yale University Press.
- Reinach, A. 1989 *Sämtliche Werke*, Vol. I, eds. K. Schuhmann & B. Smith, Munich, Philosophia Verlag.
- Roger, A., 2008, *Bréviaire de la bêtise*, Paris.
- Rønnow-Rasmussen, T., 2011, *Personal Value*, Oxford, Oxford University Press.
- Rougier, L., 1935, *Les Mystiques politiques contemporaines et leurs incidences internationales*, Publications de l'Institut Universitaire de Hautes Études internationales, Genève, Paris, Librairie du Recueil, Sirey.
- 1938, *Les Mystiques économiques. Comment l'on passe des démocraties libérales aux états totalitaires*, Paris, Médicis.
 - 1965, "Introduction", *Celse, Discours vrai contre les Chrétiens*, Utrecht, Jean-Jacques Pauvert.
- Russell, B., 1935, "The Revolt against Reason", *The Political Quarterly*, Gennaio, 6, 1, 1-19.
- 1969, *The Autobiography of Bertrand Russell*, 3 volumi, 1944-1969, London, G. Allen & Unwin.

- Rutte, H., 1994, "Zu Heinrich Gomperz: 'Die Wissenschaft und die Tat'", in *Heinrich Gomperz, Karl Popper und die österreichische Philosophie*, a cura di M. Seiler, Fr. Stadler, Amsterdam, Rodopi, 119-145.
- Ryle, G., 1971, "Jane Austen and the Moralists" (1966), in *Collected Papers*, vol. 1, London, Hutchinson, 276-291.
- Scheler, M., 1933, *L'homme du ressentiment*, Paris, Gallimard.
- 1955, "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen" (1912-1915), in *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Gesammelte Werke, III, Berne, Francke, 33-147.
 - 1955a, *Vom Umsturz der Werte*, GW3, a cura di Maria Scheler, Bern, Francke.
 - 1957, *Schriften aus dem Nachlass*, Volume I, Bern, Francke.
 - 1963, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, GW6, a cura di M. Frings, Bern, Francke.
 - 1966, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1913-1916), GW2, Bern, Francke [trad. it. di G. Caronello, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni San Paolo, 1996].
 - 1971, "Beiträge zur Festlegung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien" (1899), in *Frühe Schriften*, GW1, Bern, Francke, 11-160.
 - 1973, *Wesen und Formen der Sympathie*, GW7, a cura di M. Frings, Bern, Francke.
 - 1976, *Späte Schriften*, GW9, a cura di M. Frings, Bern.

- 1982, "Zur Psychologie des englischen Ethos und des *cant*", in *Politisch-pädagogische Schriften*, GW4, Berne, Francke, 218-250.
- Shand, A., 1926, *The Foundations of Character*, London, Macmillan.
- Shaw, G. B., 1960, *The Quintessence of Ibsenism* (1891), New York, Hill and Wang.
- Silvia, P., 2006, *Exploring the Psychology of Interest*, New York.
- Smith, B., 2003, "Kraus on Weininger, Kraus on Women, Kraus on Serbia", in *Writing the Austrian Traditions. Relations between Philosophy and Literature*, a cura di W. Huemer, M.-O. Schuster, Edmonton, University of Alberta Press & Frankfurt/Lancaster, Ontos, 81-100.
- Tappolet, C., 2000, *Emotions et Valeurs*, Paris.
- 2009 "Emotions, Perception and Emotional Illusions", in *The Crooked Oar*, ed. C. Calabi, Cambridge (Mass.).
- Teroni, F., 2007 "Emotions and Formal Objects", *Dialectica*, 61, 395-416.
- Tomkins, S. 2008 (1962), *Affect, Imagery, Consciousness*, Bk. 1, Vol 1, New York, Springer
- Turner, O., 1919, *Das Wesen der Frage. Beiträge zu ihrer Psychologie, Gegenstandstheorie und Pädagogik*, Leipzig, Prag, Wien.
- Vatan, F., 1991, "De la bêtise", *Europe. Revue littéraire mensuelle* 69, 741-42, 54-61.
- 2009, "Flaubert, Musil und der Reiz der Dummheit", in Mulligan e Westerhoff (a cura di), 2009, 149-172.
- Voelke, A.J., 1933, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Fribourg-Paris.
- Walzer, M., 1988, *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, New York, Basic Books.

- Weinger, O., 1921, *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung* (1903), Vienna, Leipzig, Wilhelm Braumüller.
- Wells, A., Matthews, G., 1994 *Attention and Emotion: A Clinical Perspective*, Hove and Hillsdale.
- Whitcombe, D., 2010, "Curiosity was Framed", *Philosophy and Phenomenological Research*, 81, 3, 664-687.
- White, A., 1964, *Attention*, Oxford.
- Wildauer, T., 1877, *Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles. I. Theil: Sokrates Lehre vom Willen*, Innsbruck, Verlag der Wagnerischen Universitäts-Buchhandlung.
- Williamson, T., 2000, *Knowledge and its Limits*, Oxford, Oxford University Press.
- Wittgenstein, L., 1979, *Notebooks 1914-1916*, Oxford, Blackwell [trad. it. di A. G. Conte, *Quaderni 1914-1916*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino, Einaudi, 1974, 83-195].
- 1980, *Briefe*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
 - 1984, *Vermischte Bemerkungen*, in *Über Gewissheit. Bemerkungen über die Farben. Zettel. Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
 - 1994, *Ludwig Hänsel - Ludwig Wittgenstein: eine Freundschaft. Briefe, Aufsätze, Kommentare*, a cura di I. Somavilla, Innsbruck, Haynon (Brenner-Studien, vol. 14).
- Wolenski, J., 2012, *L'école de Lvov-Varsovie. Philosophie et logique en Pologne (1895-1939)*, Paris, Vrin.

Jouvence

Lezioni veneziane di filosofia

1. Pascal Engel, *Volontà, credenza e verità*
2. Steven Nadler, *Spinoza filosofo morale*, a cura di Matteo Favaretti Campo ampiero