



Citation: G. Gambaro (2021) Una nobile anarchia. Musil e la metafora tra Spengler e Rilke. *Aisthesis* 14(1): 125-134. doi: 10.36253/Aisthesis-12480

Copyright: © 2021 G. Gambaro. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/aisthesis>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The authors have declared that no competing interests exist.

A noble anarchy. Musil and the metaphor between Spengler and Rilke

Una nobile anarchia. Musil e la metafora tra Spengler e Rilke

GIACOMO GAMBARO

Università degli Studi di Padova
giacomo.gambaro@unipd.it

Abstract. This paper aims to examine the relationship between stupidity and massification in Robert Musil's thinking moving from the speech *Über die Dummheit* (1937). According to the definition of stupidity as a historical epidemic associated with emotions, I take into account the essays of the early twenties of the XX century, in which the author interrogates the connection between the "non rational sphere" and the nationalist identity in the context of civilization (*Zivilisation*). To explain this connection, I highlight the centrality that Musil ascribes to the method of "analogy" in criticizing Spengler's thought to clarify how the welding of the dimension of "feeling" (*Gefühl*) and the abstract idea of "national identity" occurs. Based on Musil's essay dedicated to Rilke (1927), I illustrate the different type of bonds produced by "metaphor" (*Gleichnis*) to define an alternative concept of community based on the common lack of quality and foundation.

Keywords: Robert Musil, critics of identity, feeling and non-rational sphere, massification, metaphor.

1. I "PRIVILEGI DEL NOI": CIVILIZZAZIONE E INVOLUZIONE IDENTITARIA

Nel dibattito filosofico riguardante la crisi delle forme tradizionali del vivere comune e i nuovi processi di soggettivazione politica, un posto di rilievo è occupato dalla questione del ritorno dei fenomeni identitari. La dialettica tra la *produzione* di un "noi" monolitico, chiuso su se stesso e la *proiezione* di un "loro" a cui contrapporsi non può che riportare alla memoria un immaginario le cui radici affondano negli anni più cupi della prima metà del Novecento, gli stessi in cui Musil enunciò il celebre discorso *Sulla stupidità* (1937). Muovendo dal testo della conferenza, tenteremo di restituire il pensiero dell'autore sulla scorta dei contributi che egli elaborò all'inizio degli anni '20. Nello specifico intendiamo far emergere un'acquisi-

zione della teorizzazione musiliana che riteniamo decisiva anche per la riflessione contemporanea, ossia la correlazione tra *chiusura identitaria* e destabilizzazione delle *matrici psicologico-pulsionali*. Ci proponiamo con ciò di ripartire dal pensiero di Musil come contributo fecondo per riaprire il problema della comunanza politica in virtù di un nuovo pensiero dell'interdipendenza e dei "legami".

Ebbene, nel discorso sulla stupidità (*Dummheit*) è dato rilevare la seguente osservazione:

[una] condizione medio-bassa dello spirito e dell'anima si abbandona del tutto spudoratamente alla sua presunzione, non appena può presentarsi sotto la tutela del partito, della nazione, della setta o della corrente artistica, e può dire "noi" invece di "io". (Musil [2013]: 20)

Nel menzionare la *Dummheit*, Musil non soltanto non si riferisce ad una qualche malattia mentale¹, ma richiama le dinamiche stesse alla base della mobilitazione politica del suo tempo, denunciando nella fattispecie la tendenza da parte della soggettività – dell'"io" – ad abdicare alla propria autonomia ponendosi «sotto la tutela» di organismi collettivi. Fin dall'inizio, dunque, il problema sollevato non concerne una condizione patologica, bensì una testimonianza di quelle "malattie dello spirito" coestensive ai rapporti sociali e, anzi, alla base della stessa appartenenza comune. In altri termini, la stupidità in esame sottende l'esigenza stessa che muove ogni soggetto a parlare «come massa» (Musil [2013]: 20).

Tutti questi privilegi di un "noi" ingigantito producono ai nostri giorni l'impressione che il progressivo incivilimento ed addomesticamento del singolo sia compensato dall'imbarbarimento, direttamente proporzionale ad esso, delle nazioni, degli stati, dei gruppi uniti da una stessa ideologia. Evidentemente si manifesta in questo [...] un'alterazione dell'equilibrio emotivo che in definitiva precede la distinzione tra

"io" e "noi" nonché ogni forma di valutazione morale (Musil [2013]: 23).

Come si può evincere dalla conclusione del passaggio, ciò che risulta a tutti gli effetti perturbante nei "privilegi del noi" non consiste nell'adesione ad una qualche formazione politica. L'«alterazione dell'equilibrio emotivo» non riguarda tanto la costituzione di una forza collettiva – di un "noi" – rivolta al conseguimento di un dato obiettivo: essa, piuttosto, attiene ad un livello più radicale, anteriore alla dialettica intersoggettiva così come alla condotta etica. La vera e propria minaccia su cui si incentra il discorso musiliano risiede altrove, all'altezza di quel procedimento apparentemente paradossale secondo il quale dall'«incivilimento» della soggettività consegue un movimento di segno diametralmente opposto, vale a dire l'«imbarbarimento» direttamente proporzionale dei «gruppi» costituitisi all'insegna del medesimo credo ideologico. All'infittirsi dell'«addomesticamento» individuale sembra accompagnarsi una sorta di "disturbo" che avviene in seno agli stessi processi di massificazione, ciò che delinea una stupidità *di tipo nuovo*, una delle manifestazioni di quelle «grandi epidemie storiche» (Musil [2013]: 42) da Musil già riscontrate nel corso della «nota esperienza dell'estate del 1914»² e di cui in questo contesto si propone di esplicitare i fattori scatenanti riconducendoli alla civiltà (*Zivilisation*) medesima. La dinamica tra disciplinamento individuale e recrudescenza collettiva non rappresenta che una delle più rilevanti declinazioni di quella fondamentale dialettica tra civilizzazione (*Zivilisation*) e cultura (*Kultur*) che aveva caratterizzato il dibattito filosofico e culturale tra la fine del diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo³.

² «È stato un dato di fatto che la guerra abbia rappresentato un'esperienza inconsueta, assimilabile a quella religiosa [...] l'umanità [...] fu allora toccata da un *quid* di irrazionale, folle, mostruoso, [...] che prima del manifestarsi del disinganno [...] era stato già spiegato come un'allucinazione o un fantasma [...] la sua natura atmosferica indefinita sfuggiva alla comprensione e alla definizione» (Musil [2019]: 139-141).

³ Cfr. Magris (2014); Masini (1973).

¹ «La stupidità a cui mi riferisco non è una malattia mentale, eppure è la più mortale delle malattie dello spirito, pericolosa per la vita stessa» (Musil [2013]: 42).

Come noto, tale processo veniva restituito nei termini di un'irrimediabile disgregazione delle sintesi della *Kultur* che avevano garantito una forma di esperienza di matrice unitaria. Con l'imporsi della *Zivilisation*, il combinato disposto tra tecnica e capitalismo finiva per travolgere quelle mediazioni che avevano permesso alla soggettività di orientarsi secondo i precedenti parametri, inaugurando una condizione inedita in cui, al dispiegamento di meccanismi vieppiù complessi che laceravano la compattezza dell'esistenza, non corrispondeva alcun "centro", alcun cardine che potesse raccordare la vita individuale e collettiva.

Veniva con ciò ad imporsi una realtà marcata da una complessità all'apparenza ingestibile, ciò che Musil negli scritti del suo *Der deutsche Mensch als Symptom* (1923)⁴ aveva definito nei termini di una «frammentarietà inesprimibile» (Musil [2014b]: 81): nell'epoca della proliferazione dei "fatti", veniva a mancare il primato di un'unica ideologia, di un'«anima»⁵ (Musil [2014b]: 41) che consentisse ogni criterio di orientamento.

Ebbene, uno dei caratteri più significativi dell'interrogazione musiliana consiste nella centralità attribuita alle ricadute della *Zivilisation* sulla soggettività dal punto di vista della matrice psicologico-pulsionale⁶.

[Concetti] come razza e cultura, popolo e nazione [...] accennano evidentemente a qualcosa di reale, e però [...] non designano niente di [...] comprensibile [...]. È come se in un certo punto sorgesse l'ansia per un vuoto [...] gli impulsi si trovano in contrasto tra

⁴ Per una ricostruzione teoretica del contenuto dell'opera, cfr. Valagussa ([2014]: 7-30).

⁵ In proposito, non risulta affatto improprio interpretare il tema musiliano della crisi dei presupposti ideologico-spirituali della *Kultur* alla luce dell'indirizzo critico-decostruttivo che, a fronte delle indubbie differenze, accomuna Nietzsche, Marx e Freud quali "maestri del sospetto".

⁶ «[Ho] cercato di indicare [...] che la veemenza con cui l'entusiasmo per la guerra [...] trovava la sua causa principale in questo stato di disperazione psicologica [...]. Vorrei addurre come formula principale [...] il fatto che la vita europea e l'ideologia europea non si corrispondono» (Musil [2014b]: 37-38).

loro [...] mancano i grandi fondamenti e principi spirituali per darvi ordine [...] mi riferisco alla nostalgia di fede del nostro tempo di cui il nazionalismo è soltanto un caso particolare. (Musil [2014b]: 56-57)

L'efficacia dell'involuzione identitaria presieduta da concetti di per sé astratti ed indefiniti come "razza" e "nazione" deriva dunque dall'«ansia per un vuoto», dallo smarrimento provocato dallo smembramento dei «fondamenti» e dei «principi spirituali» che avevano in precedenza retto la condotta dell'individuo e gli stessi rapporti intersoggettivi: una «nostalgia di fede» per quel «fallimento dell'anima» (Musil [1986b]: 114) provocato dai processi della *Zivilisation*. Per Musil, è precisamente all'altezza dell'esigenza di mediazioni che coordinino gli «impulsi in contrasto tra loro» che pertanto si svolge la sfida decisiva di prospettare alternative alle "epidemie storiche" della massificazione⁷.

E tuttavia, il capitale problema delle mediazioni si trova a questo livello a dover interagire con un epifenomeno che esorbita dalla sola ragione e che, anzi, ne denuncia l'inadeguatezza. La razionalità immanente alle inedite connessioni della civilizzazione tecnica e capitalistica mostra infatti tutta la propria criticità nell'incapacità di interagire con la dimensione pulsionale soggiacente alle "malattie dello spirito".

In tal senso, il rapporto con la sfera psicologico-pulsionale non può che acquisire un rilievo cruciale nel tempo della decomposizione dei precedenti vincoli della *Kultur*, rapporto di cui Musil, rilanciando la meditazione circa la "décadence" già avviata da Nietzsche⁸, coglie il carattere costitutivamente complesso, problematico.

⁷ Sul problema delle "mediazioni" e delle ideologie, un fecondo indirizzo di ricerca potrebbe derivare dal porre in reciproca interferenza la trattazione musiliana con quella sviluppata da Antonio Gramsci nei *Quaderni del carcere* nel solco di quanto tentato in Venturelli ([1980]: 74 e sgg.).

⁸ Come noto, il pensiero nietzschiano ha esercitato un influsso determinante sulla formazione e sullo sviluppo della riflessione di Musil, il quale ancor prima della stesura del *Törless*, incominciata nel 1902, intraprende un confronto con il filosofo tedesco destinato a protrarsi nel tempo, costituendo un riferimento esplicito ed

La sfida di delineare un nuovo *medium* in grado di porre in risonanza i due piani eterogenei della “ragione” e del “sentire” si scontra infatti con un ostacolo inedito, derivato dall’onnilaterale sviluppo della *Zivilisation* tecnico-capitalistica. In altri termini, la destituzione delle sintesi tradizionali non rimanda unicamente alla crisi irrimediabile del paradigma di razionalità vigente in precedenza, ma porta allo scoperto uno sconvolgimento che intacca al contempo le stesse matrici emotive. Anche la dimensione del *sentimento*, insomma, si ritrova coinvolta dai processi *storici* in corso: le dinamiche stesse del “sentire”, lungi dall’assestarsi su un livello anteriore ed incondizionato, finiscono per registrare le tendenze atomizzanti della *Zivilisation*, restituendosi in termini sclerotizzati ed acefali.

Soltanto alla luce di ciò, per Musil, si possono far emergere i fattori scatenanti delle “epidemie storiche”, cogliendo nel ripiegamento *identitario* dei “privilegi del noi” un tentativo – regressivo ed inquietante – di corrispondere all’angoscia per la

imprescindibile all’interno dell’*Uomo senza qualità*. Ai fini del nostro ragionamento, risulta di particolare rilevanza la tematizzazione musiliana del concetto di “*décadence*”, assunto in tutta la sua portata epocale. Nel *Quaderno 4* (1899-1904) dei *Diari*, per esempio, è riportato un passaggio che Musil deriva dal *Caso Wagner* e che compendia la sua riflessione sulla crisi delle forme unitarie di mediazione a livello individuale e collettivo: «Sul concetto di *décadence* [...] domanda: Ci sono [...] in Nietzsche dei passi che consentano di trarre conclusioni su un’idea assoluta di *décadence* – su un’idea di *décadence* assoluta? [...] Da cosa è caratterizzata ogni *décadence* letteraria? [...] Dal fatto che la vita non risiede più nell’intero. La parola diventa sovrana e salta fuori dalla frase, la frase prevarica e oscura il senso della pagina, la pagina acquista vita a spese dell’intero, – l’intero non è più un intero [...] ogni volta anarchia di atomi [...]. La vita [...] respinta nelle forme più piccole, il resto povero di vita. Dovunque paralisi, pena, irrigidimento o inimicizia e caos: entrambe le cose saltano sempre più agli occhi quanto più si sale nelle forme di organizzazione. L’intero non vive più affatto: è composto, artificioso, un artefatto» (cfr. Musil [1980]: 41-45). Sul rapporto tra Musil e Nietzsche, cfr. Rzehak (1993); Venturelli ([2012]: 667-674); De Angelis ([1982]: 27-36 e 59-83); Mazzarella ([1991]: 70-95); Gambaro ([2019]: 115-131).

dissoluzione delle mediazioni passate. È dunque a partire dal rapporto con il *sentimento* che Musil intende muovere al fine di prospettare un’alternativa alla malattia spirituale della *stupidità*.

2. IL SINTOMO-SPENGLER: SFERA NON RAZIOIDE E BATTAGLIA SULLE ANALOGIE

Al fine di comprendere il carattere decisivo della matrice psicologico-pulsionale nel dilagare delle epidemie storiche, non si può che prendere in considerazione quanto Musil asserisce in uno scritto del 1921 sul problema dell’entusiasmo nazionalistico che ha preceduto la Grande Guerra, ciò che ci conduce direttamente al punto nevralgico della questione, ossia al *rapporto* con la dimensione, irriducibile all’intelletto, del sentimento (*Gefühl*)⁹:

[questo] sentimento implicò l’inebriante sensazione di avere avuto per la prima volta qualcosa in comune con ogni tedesco [...] eravamo mutati in umili particelle disciolte in un evento sovraperonale, e sperimentavamo la nazione, in cui eravamo incapsulati in termini assolutamente corporei; come se le originarie qualità mistiche che, racchiuse in una parola, erano rimaste latenti, improvvisamente si fossero svegliate, concrete come le fabbriche e gli uffici al mattino. (Musil [2019]: 141)

Che cosa ha determinato la saldatura tra un elemento concreto come il *Gefühl* ed una componente impossibile da esperire nella propria quotidianità quale la nazione (*Nation*), suggellando la nuova “sintesi” tra incommensurabili del “sentimento nazionale” (*Nationalgefühl*)? Per rispondere al quesito, occorre volgere l’attenzione alla sensazione di avere «qualcosa in comune», di non essere che parti di un organismo superiore entro il quale sperimentare quei legami che la *Zivilisation* aveva lacerato.

⁹ In riferimento alla teorizzazione musiliana del *Gefühl* ed alle sue decisive implicazioni filosofiche, cfr. Mulligan ([1995]: 87-110).

Si tratta di un bisogno di *comunanza*¹⁰, dell'esigenza di "sentire" la comune interdipendenza, che afferisce ad una sfera altra rispetto alla razionalità e che Musil definisce "sfera non razioide".

Come noto, a differenza dell'emisfero *razioide*, vertente sul principio dell'univocità della logica e dell'intelletto, quello *non razioide* risulta animato dal primato del *Gefühl* e della sua capacità di fluidificare i vincoli per ricomporli in relazioni imprevedute, ciò di cui è testimonianza l'espressione poetica con la sua valorizzazione delle similitudini¹¹.

Al riguardo, il riferimento alla dinamica delle similitudini non risulta affatto di secondaria importanza, tanto più che Musil stesso ne approfondisce la centralità anche dal punto di vista delle sue implicazioni storiche e politiche¹².

Non a caso, nel saggio *Spirito ed esperienza* (1921) l'autore conduce una serrata critica al *Tramonto dell'Occidente* di Spengler¹³ in cui il rapporto tra non razioide ed identità collettive rimanda al *medium* dell'analogia (*Analogie*). La potenzialità dell'*Analogie* di congiungere le realtà più dissimili, infatti, consente di far luce sul problema dell'enigmatica saldatura tra la concretezza del "sentire" e l'astrazione di un'ipotesi identitaria quale la "nazione".

¹⁰ Musil vi si riferisce anche nei termini di un «bisogno di univocità» (*Bedürfnis nach Eindeutigkeit*), (Musil [2019]: 185), locuzione che ritorna emblematicamente anche nel già citato *Der deutsche Mensch als Symptom*, cfr. Musil ([2014b]: 93).

¹¹ In proposito, nel *Quaderno 31* (1930-1936) dei *Diari*, Musil dichiara: «Ciò che una volta ho chiamato [...] il comportamento razioide e non razioide rappresenta i due comportamenti fondamentali [...] della univocità e dell'analogia. Univocità [...] è il principio fondamentale della logica [...]. Il secondo principio [...] è l'analogia. La deduzione logica del sogno, del sentimento religioso, della visione religiosa (intuizione), dell'altro stato, della morale, della poesia» (Musil [1980]: 1207).

¹² In riferimento al rapporto intercorrente tra la dimensione del "sentimento" ed il *medium* delle similitudini, cfr. Pott ([2013]: in particolare 167-192).

¹³ Sul confronto tra Musil e Spengler, cfr. Bouveresse ([2001]: 147-171); Salzani (2010); De Cauwer, Fielding ([2015]: 73-86).

Spengler [...] lavora a forza di analogie; in questo modo chiunque può aver sempre ragione [...]. Gli esempi che ho addotto [...] non sono errori di dettaglio: sono un modo di pensare! Ci sono farfalle giallo limone, ci sono cinesi giallo limone [...] possiamo dire: la farfalla è il cinese nano alato dell'Europa centrale [...]. Ecco che per la prima volta ad affacciarsi è l'idea di una corrispondenza [...] un relitto, difficile da spiegare all'intelletto diurno, del loro rapporto morfologico con la cinesità. (Musil [1986c]: 82)

Per quanto dissacrante, la critica a Spengler è tutto fuorché estrinseca, giacché individua ciò che è realmente emblematico nel *Tramonto dell'Occidente* o, se si vuole, ciò che rende il suo autore un vero e proprio *sintomo* del tempo¹⁴.

Ebbene, che cosa testimonia per Musil il "sintomo-Spengler" se non del ruolo fondamentale giocato dal sentimento (*Gefühl*), dal *desiderio di comunanza* che si libra dal nucleo non razioide della condizione umana?

La prospettiva storica assunta nel *Tramonto*, benché per Musil totalmente illusoria, è tesa a rilevare la possibilità di una «corrispondenza» – il cosiddetto «rapporto morfologico» – atta a conferire un senso al corso degli eventi. Spengler è *sintomatico*, insomma, in quanto è stato uno dei pochi ad essersi inoltrato nella regione, inaccessibile all'«intelletto diurno», della sfera non razioide¹⁵, cimentandosi con la «logica del procedimento analogico» (*Logik des Analogischen*), con la «logica dell'irrazionale»¹⁶ (Musil [1986c]: 92). Tuttavia, la sua funzionalizzazione dell'analogia

¹⁴ «[Il] mio non è un giudizio su Spengler ma un attacco a Spengler. Un attacco a ciò che egli ha di tipico [...]. Chi attacca Spengler, attacca il tempo dal quale esso è nato, e che lo apprezza. Gli errori di Spengler [...] sono gli errori del suo tempo» (Musil [1986c]: 88).

¹⁵ «Che cosa facciamo per chiarire tali questioni di fondo? Ben poco. I filosofi non hanno nessuna voglia di studiare i metodi del pensiero di una sfera [quella non razioide] nella quale i "fatti" sono esperienze vissute» (Musil [1986c]: 91).

¹⁶ Sul nesso tra dimensione storica e procedimento analogico: «nella storia esistono solo somiglianze e analogie» (Musil [1986b]: 109). Sulla centralità dell'"analogia" nello scontro con Spengler, cfr. Ottaviani ([2019]: 23 e ss.). In

(*Analogie*) è indicativa al contempo di un altro elemento tipico del tempo, vale a dire di quella morsa identitaria che sta alla base delle “epidemie storiche” del nazionalismo¹⁷ e del razzismo quali nuove forme di *Dummheit*:

[l'] intimo nucleo vitale di un'epoca, una massa nebulosa in espansione, si incanala entro forme che sono il precipitato storico di epoche assai più antiche. Ogni “presente” è qui e al tempo stesso ancora indietro di millenni. Il presente [...] si muove su anelli politici, economici, culturali, biologici e così [...] all'infinito; ma ogni anello ha tempi e ritmi diversi [...]. Tutto ciò può essere abbracciato da un'immagine unitaria e ricondotto a un unico fondamento [...]. Spengler fa proprio questo. (Musil [1986c]: 99)

Se è certo che l'impostazione spengleriana corrisponde all'esigenza di appartenere ad un orizzonte comune, parimenti vero è che per Musil l'esito cui essa conduce non soltanto non è l'unico, ma anzi rappresenta esso stesso parte del problema. La torsione identitaria, il ridurre la complessità della condizione contemporanea ad un'«immagine unitaria», non a caso, testimonia di un'operazione indebita, giacché reintroduce per così dire un principio di univocità (*Eindeutigkeit*), distintivo della sfera razioida, all'interno della dimensione non razioida¹⁸.

riferimento al problema della storia all'interno del pensiero musiliano, cfr. Bouveresse ([1993]: 171-262).

¹⁷ Sulla questione del nazionalismo e delle ideologie identitarie in riferimento al pensiero di Musil, cfr. Jonsson (2000).

¹⁸ La pretesa di restaurare il principio della *Eindeutigkeit* al fine di neutralizzare ogni complessità, assunta come minaccia esiziale, perviene ad un esito tanto nostalgico, quanto delirante nell'opera di Otto Weininger intitolata *Sesso e carattere* (1903), il cui contenuto ha profondamente influenzato la temperie culturale – non soltanto mitteleuropea – dell'epoca, come attestato dalle venticinque edizioni del volume susseguite nell'arco di un ventennio. In questo caso, il carattere *reazionario* con cui si denunciano le trasformazioni della *Zivilisation* giunge esplicitamente a connotarsi nei termini della misoginia e dell'antisemitismo. In proposito, illuminanti ci appaiono le considerazioni seguenti: «[in] *Sesso e carattere* si cerca un ultimo tentativo di ricomposizione unitaria, a prezzo dell'esclusione di ogni

Le catene di equivalenza prodotte dalle similitudini, insomma, possono essere valorizzate altrimenti, rendendo *simili* gli elementi coinvolti non poiché sorretti da un unico «fondamento»¹⁹ – come il destino, la cultura o l'identità –, ma esattamente all'opposto *in virtù della sua assenza*.

Proprio all'altezza di una tale “battaglia sulle analogie”, per Musil, deve posizionarsi la *poesia* nel tempo della massificazione e delle ideologie identitarie, scoprendo così un compito nuovo, quello di sprigionare un *sentimento* alternativo dell'interdipendenza e dei *legami*.

3. UNA NOBILE ANARCHIA: METAFORA E LEGAMI

Il *Discorso in onore di Rainer Maria Rilke* (1927), nel restituire la molteplicità di elementi finora posti a tema, consente di compiere un passo avanti. Nell'omaggiare il grande poeta, infatti, Musil non soltanto interagisce con la questione della sfera non razioida, ma prospetta un'alternativa rispetto all'impianto identitario sotteso alla saldatura tra *Gefühl* e *Nation*. Anche in questo caso, il problema delle *mediazioni* si dimostra cruciale e rinviene proprio nella valenza dei rapporti di similitudine il proprio fulcro. Tuttavia, in questo frangente il procedimento analogico non

differenza e di ogni pluralità, che viene attribuita come una *colpa* alla donna e all'ebreo [...]. Per Weininger [...] la pluralità del reale e dei suoi significati, [...] diventa un abisso vertiginoso» (Rella [2012]: 11, contributo di cui si consiglia la lettura anche per approfondire l'orizzonte teorico entro il quale si colloca la produzione dello stesso Musil).

¹⁹ Si consideri la contestazione dell'utilizzo dei binomi tra componenti opposte, quali vita-morte o proprio-estraneo: «[ecco] riunite al completo le idee costruttive di Spengler; egli le usa come piani geometrici per tracciare profili di un solo fatto fondamentale, che [...] rimane lo stesso da qualunque lato egli lo affronti» (Musil [1986c]: 94). Tali dicotomie, nel costituirsi sulla base del procedimento analogico, si concludono difatti in termini gerarchico-identitari, ciò che è significativamente testimoniato dal fatto che le connessioni istituite convergono tutte in un'*unica* direzione, facendo con ciò trapelare l'illegittimo innesto di un rapporto di univocità su di un orizzonte per principio differente qual è la sfera non razioida.

si conforma sull'assetto fondazionale criticato in Spengler, ma si rivolge ad un uso alternativo della metafora (*Gleichnis*). Nella poesia di Rilke

gli esseri umani diventano [...] esseri senza nome, e raggiungono [...] la propria definitiva umanità, agitata da un soffio che resta anch'esso senza nome. Nel sentimento di questo grande poeta [...] tutto è metafora e – nulla è soltanto metafora. Le diverse specie biologiche [...] sembrano unificarsi in una sfera sola. Una cosa non viene mai paragonata a un'altra [...] come se fossero due cose distinte [...] dove si dice che una cosa qualsiasi è “come” un'altra cosa, nello stesso tempo è come se [...] essa fosse sempre stata quell'altra cosa. Le proprietà di una cosa diventano proprietà comune di tutte le cose [...] si sono separate dalle cose e dalle situazioni e si librano sostenute dal vento caldo del fuoco. (Musil [1986a]: 217)

Dal punto di vista di Musil, se la valorizzazione spengleriana dell'analogia (*Analogie*) convalidava nessi di equivalenza culminanti in un univoco ripiegamento identitario, lo stesso non può dirsi per la capacità della metafora (*Gleichnis*) nella poesia di Rilke. Nel caso del *Gleichnis*, i concatenamenti scorrono certamente da una determinazione all'altra appuntandosi sulle loro «proprietà», ma questo non avviene al fine di rinsaldare l'identità dei termini connessi, ma al contrario per destituirli, denunciandone l'illusorietà.

Quali che siano le qualità (*Eigenschaften*) assunte²⁰, esse si ritrovano tutte trascinate dal «vento caldo del fuoco» alimentato dai rapporti metaforici e, divincolandosi dai loro presunti detentori, si trasvalutano in «proprietà comune» di tutte le cose.

In questo modo, però, coloro che in precedenza possedevano le *Eigenschaften* si riscoprono tutti «esseri senza nome» ed una volta privati di ciò che li qualificava nel segno della demarcazio-

²⁰ Tale uso de-reificante del procedimento metaforico, secondo il quale la mancanza di qualità consustanziali predispose alla possibilità che ogni ente si connetta con ogni altra realtà verrà valorizzato nel *Mann ohne Eigenschaften* mediante la caratterizzazione di Ulrich come soggettività senza qualità animata dal “senso del possibile” (*Möglichkeitssinn*), cfr. Gargani ([1982]: 15-36).

ne identitaria arrivano a rivelarsi tutti inaspettatamente congiunti l'un l'altro dalla stessa mancanza di qualità, dallo stesso “vuoto” di fondamenti²¹.

Lapice della poesia non è una vetta sulla quale si salga sempre più in alto, ma è un cerchio; e tutto ciò che esso contiene è inegualmente eguale, unico, insostituibile. Una nobile anarchia, la fratellanza di un ordine religioso. (Musil [1986a]: 208)

Il sentimento (*Gefühl*) sprigionato dall'intreccio delle nuove relazioni disvelato dal *Gleichnis* approda in tal senso ad una forma inedita di «fratellanza», incommensurabile rispetto al “noi” identitario delle “malattie dello spirito” della massificazione e del nazionalismo.

Così, la destituzione della strutturazione gerarchica permessa dalla «poesia» indica una via imprevista per corrispondere al bisogno di sentire qualcosa in comune: come un «cerchio» che stringe assieme tutto ciò che è «ineguale eguale», la condivisione dell'infondatezza – la comune *anarchia ontologica* – si rivela la premessa per intesere altre tipologie di legame²².

In virtù di questa «nobile anarchia» come preconditione per realizzare l'interdipendenza, il

²¹ Come noto, tale comunanza tra gli enti disvelata ed al contempo custodita dal sentimento lirico rappresenta un tema fondamentale della poetica di Rilke, massimamente presente, per esempio, nel componimento risalente al 1914 noto come *Es winkt zu Fühlung fast aus allen Dingen* e nella significativa immagine dello “spazio interno del mondo” (*Weltinnenraum*) cui sembra rinviare il passaggio seguente: «[mi] domando: invece di dire che la sera di novembre è come un panno, oppure che il panno è come la sera di novembre, non potremmo dire tutte e due le cose in una? Rilke non ha fatto altro. In lui tutte le cose sono come intessute su un arazzo. Se guardiamo le cose una per una, esse sono separate; ma se concentriamo l'attenzione sullo sfondo, le cose sono unite dallo sfondo stesso. Il loro aspetto muta, e fra esse nascono strane relazioni» (Musil [1986a]: 219).

²² L'idea del “cerchio” che pone in relazione sulla base della condivisa vacuità sembra rinviare alla celebre immagine dell’“anello” nell’*Uomo senza qualità*: «se si potesse sezionarci, forse tutta la nostra vita avrebbe l'aspetto di un anello [...] che [...] nel centro non ha nulla» (Musil [2014a], vol. I: 418).

pensiero di Musil offre le risorse per ripensare lo statuto della comunanza non più come il “privilegio del noi”, ma al contrario come un “noi” senza privilegi, lo stesso al quale l’autore sembra ancora rivolgersi nel discorso del ’37 come al compito che egli stesso si attribuiva, come all’unico antidoto rimasto al dilagare dell’epidemia storica della stupidità.

Da questo punto di vista, non può sorprendere che le acquisizioni finora conseguite nel corso del nostro attraversamento di alcuni dei contributi musiliani degli anni ’20 si ripropongano anche nel discorso del 1937 da cui avevamo preso le mosse. In particolare, la centralità attribuita alla sfera non razionale del *Gefühl* e la necessità di valorizzare il *Gleichnis* quale inedita tipologia di mediazione in grado di delineare un’esperienza alternativa dell’interdipendenza – un “noi” senza privilegi – si impongono, ancora una volta, in tutta la loro coerenza.

Al riguardo, Musil sostiene che il vero e proprio antagonista della massificazione come nuovo tipo di stupidità

non è tanto l’intelletto, quanto lo spirito e anche il carattere [...]. Pensieri e sentimenti agiscono all’unisono [...]. Concetti come vastità, ristrettezza, mobilità, semplicità, fedeltà, sono applicabili sia al pensiero che al sentimento. E se anche il rapporto che ne risulta non è del tutto chiaro, basta tuttavia per poter affermare che del “carattere” fa parte anche l’intelletto, e che i nostri sentimenti sono in rapporto con l’intelligenza e con la stupidità. Contro questa stupidità bisogna agire con l’esempio e con la critica. (Musil [2013]: 45)

Al fine di contrastare il fenomeno morboso dell’involuzione identitaria l’«intelletto», di per sé, non è sufficiente, giacché come abbiamo illustrato la *Dummheit* in esame, lungi dal consistere in una qualche mancanza di ordine mentale, si radica in una fibrillazione che avviene in seno al “sentire” e che, di qui, giunge ad irretire l’intelligenza medesima. Di contro, occorre dilatare la prospettiva, chiamando in causa l’interesse delle capacità umane, tanto più che tra «pensiero» e «sentimenti» non sussiste alcuna divaricazione incolmabi-

le. Nella misura in cui la nuova stupidità discende dall’interferenza tra l’instabilità psicologico-pulsionale e la crisi delle forme tradizionali della razionalità, nessuna via di uscita risulta praticabile senza la realizzazione di un movimento speculare, ma contrario che a partire dalla risonanza tra i due emisferi del razionale e del non razionale prefiguri un sentimento differente di comunanza, irriducibile all’appartenenza alla “massa”²³.

È alla luce di quest’ultimo assunto che Musil avanza un concetto ulteriore che, come lo «spirito», consenta di pensare la compartecipazione del “sentimento” e dell’«intelletto”.

Il “significativo” unisce in sé la verità che possiamo riconoscere in esso e le qualità del sentimento in cui riponiamo la nostra fiducia. In tal modo si origina qualcosa di nuovo: una nuova comprensione, ma anche una decisione, un tener duro, ma gioioso [...]. Potremmo ad esempio dire – e in rapporto alla stupidità questo è l’essenziale – che il significativo è passibile della critica sia dell’intelletto che del sentimento, ed è anche l’antagonista comune sia della stupidità che della rozzezza. E la sproporzione generale a causa della quale l’elemento emotivo soffoca oggi la ragione invece di darle le sue ali si attenua nel concetto di significatività. (Musil [2013]: 46)

²³ In riferimento alla massificazione, Musil restituisce i caratteri della nuova tipologia di stupidità avanzando il seguente paragone: «[si] potrebbe anche parlare di uno stato di panico in procinto di sostituire un’antica sicurezza, ossia quella di essere in grado di operare nella libertà e secondo ragione» (Musil [2013]: 35). Un simile confronto viene esplicitamente svolto allo scopo di far affiorare ciò che accomuna una condizione psicologica di spaesamento e paura – qual è lo “stato di panico” – al meccanismo che prelude alla spersonalizzazione con cui l’individuo “si fonde” nelle formazioni gregarie. In relazione a quest’ultimo caso, Musil osserva quanto segue: «in tali casi la paralisi e la sospensione dell’intelletto non conducono a una vera ricaduta nell’azione istintiva quanto piuttosto, attraverso di essa, al recupero di un istinto dell’estrema necessità e di un’estrema forma di azione che la situazione esige. Questo modo di agire assume il carattere della confusione totale, non segue alcun piano e apparentemente è abbandonato sia dalla ragione che da ogni istinto di conservazione» (Musil [2013]: 31).

Dalla tangenza tra il versante razionale della «verità» e quello emotivo delle «qualità» del *Gefühl* si inaugura «qualcosa di nuovo», di cui il “significativo” rappresenta la testimonianza: una «nuova comprensione», la quale tuttavia non si esaurisce all'interno del solo ambito del raziocinio, ma che si accompagna ad una «decisione». Si giunge in tal modo a rischiarare un indirizzo alternativo alla malattia spirituale della *Dummheit* che, contemplando tanto la «ragione», quanto l'«elemento emotivo», risulta all'altezza del compito di contrastare al contempo la «stupidità» e la «rozzezza».

In questo senso, la riflessione che Musil sviluppa in una fase storica in cui alla «crisi di fiducia» (Musil [2013]: 35) nell'umanità sarebbero subentrate nuove tragedie, si conclude rivolgendosi ad una nuova tipologia di *intelligenza* il cui tratto distintivo, a ben guardare, non consiste che nella potenzialità di congiungere le eterogeneità – nella fattispecie, di congiungere i due emisferi distinti del *Gefühl* e dell'intelletto – senza ricondurli *univocamente* l'uno all'altro.

Si tratta di quella stessa capacità di cui per Musil è depositaria la metafora (*Gleichnis*), della capacità di intessere “legami” tra differenze all'apparenza abissali in virtù della *manca*za di qualità essenziali ed identitarie che invero le *accomuna* e che il fenomeno della stupidità, al contrario, non può che offuscare.

BIBLIOGRAFIA

- Bouveresse, J., 1993: *Robert Musil. L'homme probable, le hasard, le moyenne et l'escargot de l'histoire*, Éditions de l'éclat, Paris.
- Bouveresse, J., 2001: *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit. Dix études sur Robert Musil*, Seuil, Paris.
- De Angelis, E., 1982: *Robert Musil*, Einaudi, Torino, pp. 27-36 e 59-83.
- De Cauwer, S., Fielding, J. M., 2015: *Robert Musil's Symptomatology. Oswald Spengler and the Clinical Picture of Society*, “Symposium. A Quarterly Journal in Modern Literature” 69 (2), pp. 73-86.
- Gambaro, G., 2019: *Attraversare la «décadence». Istanze nietzschiane nel pensiero di Musil*, in Cattaneo, F., Grigenti, F., Rametta, G. (a cura di), *Nietzsche nella letteratura del primo Novecento. Percorsi interpretativi*, “Estetica. Studi e ricerche” vol. ix (1), pp. 115-131.
- Gargani, A., 1982: *Freud Wittgenstein Musil, Shakespeare & Company*, Milano.
- Jonsson, S., 2000: *Subject Without Nations. Robert Musil and the History of Modern Identity*, Duke University Press, Durham.
- Magris, C., 2014: *L'anello di Clarisse. Grande stile e nichilismo nella letteratura moderna*, Einaudi, Torino.
- Masini, F., 1973: *Dialettica dell'avanguardia. Ideologia e utopia nella letteratura tedesca del 900*, De Donato, Bari.
- Mazzarella, A., 1991: *La visione e l'enigma. D'Annunzio Hofmannsthal Musil*, Bibliopolis, Napoli, pp. 70-95.
- Mulligan, K., 1995: *Musil's Analyse des Gefüls*, in Roth, M.-L., Böschenstein, B. (a cura di), *Hommage à Musil*, Lang, Bern, pp. 87-110.
- Musil, R., 1980: *Diari*, a cura di Frisé, A., Einaudi, Torino.
- Musil, R., 1986a: *Discorso in onore di Rainer Maria Rilke*, in Musil, R., *Sulla stupidità e altri scritti*, Mondadori, Milano, pp. 206-224.
- Musil, R., 1986b: *L'Europa abbandonata a se stessa ovvero Viaggio di palo in frasca*, in Musil, R., *Sulla stupidità e altri scritti*, Mondadori, Milano, pp. 104-130.
- Musil, R., 1986c: *Spirito ed esperienza. Note per i lettori scampati al tramonto dell'Occidente*, in Musil, R., *Sulla stupidità e altri scritti*, Mondadori, Milano, pp. 81-103.
- Musil, R., 2013: *Sulla stupidità*, SE, Milano.
- Musil, R., 2014a: *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino.
- Musil, R., 2014b: *L'uomo tedesco come sintomo*, a cura di Valagussa, F., Pendragon, Bologna.
- Musil, R., 2019: *La nazione come ideale e come realtà*, in Musil, R., *L'Europa smarrita. Tre saggi sull'illusorietà della razza e della nazione*, a cura di Ottaviani, A., Meltemi, Milano, pp. 137-193.
- Ottaviani, A., 2019: *Dove camminano le nuvole, ovvero l'utopia di un uomo matematico*, Introduzione a Musil, R., *L'Europa smarrita. Tre*

- saggi sull'illusorietà della razza e della nazione*, Meltemi, Milano, pp. 9-73.
- Pott, H.-G., 2013: *Kontingenz und Gefühl. Studien zu/mit Robert Musil*, Musil-Studien, Band 41, Fink, München.
- Rella, F., 2012: *Otto Weininger e la vertigine del senso*, Introduzione a Weininger, O., *Sesso e carattere*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 7-32.
- Rzehak, W., 1993: *Musil und Nietzsche: Beziehungen der Erkenntnisperspektiven*, Peter Lang, Frankfurt a.M..
- Salzani, C., 2010: *Crisi e possibilità. Robert Musil e il tramonto dell'Occidente*, Lang, Bern.
- Valagussa, F., 2014: *L'uomo di Musil. Il bilancio segreto di una cultura*, saggio introduttivo a Musil, R., *L'uomo tedesco come sintomo*, a cura di Valagussa, F., Pendragon, Bologna, pp. 7-30.
- Venturelli, A., 1980: *Progetto Musil*, Bulzoni, Roma.
- Venturelli, A., 2012: *Wir freier Geister...Aspetti della «Nietzsche-Rezeption» in Robert Musil e Harry Graf Keller*, in Campioni, G., Pica Ciarrarra, L., Segala, M. (a cura di), *Goethe Schopenhauer Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, ETS, Pisa, pp. 667-674.