



# Momenti di felicità

Per Massimo Mori

a cura di  
Paola Rumore

copyright © 2018 by  
Società editrice il Mulino,  
Bologna

SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

*Volume pubblicato con il contributo del fondo per la Ricerca Locale 2016  
e del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione  
dell'Università di Torino*



copyright © 2018 by

ISBN 978-88-15-27506-6

Società editrice il Mulino,

Copyright © 2018 by Società Editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotocopiata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o mezzo – elettronico, meccanico, reprografico, digitale – se non nei termini previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore. Per altre informazioni si veda il sito [www.mulino.it/edizioni/fotocopie](http://www.mulino.it/edizioni/fotocopie)

Redazione e produzione: Edimill srl - [www.edimill.it](http://www.edimill.it)

## Indice

Presentazione, <i>di Paola Rumore</i>	p.	VII
Tabula gratulatoria		XI
Il <i>Gorgia</i> e l' <i>Eutidemo</i> : Platone sulla felicità, <i>di Giuseppe Cambiano</i>		1
Erasmus e la soavità della vita, <i>di Enrico Pasini</i>		21
Sade eudemonista, <i>di Marco Menin</i>		33
Virtù e buona sorte: il caso di Meier, <i>di Paola Rumore</i>		47
Kant e il piacere della felicità, <i>di Luca Fonnesu</i>		65
La felicità nelle opere del primo Schiller, <i>di Maria Antonietta Pranteda</i>		81
Felicità e conoscenza in Schlick, <i>di Massimo Ferrari</i>		93
Divagazioni sulla felicità, <i>Giuseppe Cacciatore</i>		115
Felicità e libertà: il dilemma dell'Inquisitore, <i>di Daniela Steila</i>		127
Promesse da marinaio, <i>di Stefano Poggi</i>		141
Utilitarismo e teoria della pena, <i>di Mario De Caro</i>		153
Tre osservazioni sull'idea di felicità, <i>di Salvatore Veca</i>		165
Paradiso e felicità?, <i>di Luigi Cataldi Madonna</i>		181
Indice dei nomi		205

# Virtù e buona sorte: il caso di Meier

di Paola Rumore

## 1. Un'unica felicità

È difficile guardare al problema della felicità nell'Illuminismo tedesco liberandosi dal 'pregiudizio contro la felicità' introdotto da Kant con l'intento di fondare una morale pura, in cui cioè la volontà fosse determinata dalla sola ragione e libera da qualsiasi condizionamento empirico. Agli occhi di Kant la felicità – che pure egli riconosceva essere il fine di un'inclinazione naturale tutt'altro che deprecabile degli esseri umani<sup>1</sup> – non rappresentava che una «schwankende Idee»<sup>2</sup>, la quale, essendo determinata quanto al proprio contenuto in maniera inevitabilmente soggettiva e relativa, pativa un «deficit di oggettività» tale da renderla inadatta a soddisfare le aspirazioni di una morale universale<sup>3</sup>.

Tuttavia, con questa sua ferma convinzione, Kant non dava affatto voce a un sentir comune della sua epoca: nella Germania prekantiana la questione del carattere meramente soggettivo della felicità era tutt'altro che generalmente condivisa, e ben poche erano le ritrosie rispetto alla possibilità di una mediazione efficace tra le rappresentazioni particolari dei singoli e la determinazione di un criterio morale universale. In questo senso i filosofi dell'*Aufklärung* parlavano volentieri di una 'felicità vera o autentica', oggettiva, talvolta contrapposta alle mutevolezze soggettive di una felicità soltanto 'apparente'. La 'vera felicità'

<sup>1</sup> Le opere di Kant sono citate da *Kant's Gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, de Gruyter, 1900-. Il primo numero indica il volume, il secondo la pagina. Cfr. i seguenti passi della *Critica della ragion pratica*: «Essere felice è necessariamente il desiderio di ogni essere razionale ma finito, e quindi un inevitabile principio di determinazione della sua facoltà di desiderare» (5: 25); «la ragione pura pratica non vuole che si rinunci alle pretese alla felicità, ma soltanto che, non appena si tratta del dovere, non si abbia affatto riguardo per essa» (5: 93).

<sup>2</sup> I. Kant, 4: 399.

<sup>3</sup> Cfr. F. Grunert, *Die Objektivität des Glücks. Aspekte der Eudäimonismuskussion in der deutschen Aufklärung*, in *Aufklärung als praktische Philosophie: Werner Schneiders zum 65. Geburtstag*, a cura di F. Grunert e F. Vollhardt, Tübingen, Niemeyer, 1998, pp. 351-368: p. 351.

era concepita come un qualcosa di univoco e ben definito che, sulla scorta della persistente eredità aristotelica che ancora animava la cultura tedesca del tempo, si poneva generalmente come il fine ultimo dell'agire.

Nella Germania moderna un contributo importante a questa concezione 'oggettivistica' della felicità veniva indubbiamente da Christian Wolff, il quale riportava in auge la contrapposizione, poi divenuta canonica e particolarmente feconda, tra la 'felicità vera' e la 'felicità apparente'<sup>4</sup>. Seguendo le orme di Leibniz e facendo tesoro dei contenuti della loro corrispondenza privata, Wolff aveva infatti intrapreso un processo di 'intellettualizzazione' del concetto di felicità, che egli concepiva come una condizione di gioia ovvero di piacere durevole determinato dal conseguimento di perfezioni sempre maggiori, ossia dal possesso di verità sempre più adeguate<sup>5</sup>. Nel diffondere l'immagine originariamente leibniziana della felicità come *status laetitiae perdurabilis*, Wolff ne manteneva anche la dimensione razionale. Il piacere in cui consiste la felicità, infatti, non è una *condizione perdurante* perché ininterrotta, ma perché per così dire *qualitativamente* persistente: a differenza dei piaceri fugaci, che cessano nell'istante in cui li si percepisce, lo stato di piacere in cui consiste la felicità va oltre la caducità del momento nella misura in cui si protende verso la condizione futura. Esso è cioè sorretto da una riflessività *razionale*, la quale consente all'uomo di valutare la persistenza della propria condizione di piacere attuale in una prospettiva futura, ovvero di ponderare le conseguenze più o meno prossime del proprio stato presente. Proprio questa capacità di proiettarsi sul futuro distingue il piacere razionale in cui consiste la felicità dal piacere meramente sensibile: a differenza della sensibilità la ragione riesce infatti a rappresentarsi in maniera chiara e talvolta persino distinta gli esiti a lungo termine delle azioni compiute e a riconoscere, di conseguenza, le perfezioni che meritano effettivamente di venir perseguite. Proprio la conoscenza quanto più possibile chiara delle perfezioni rappresentava, secondo Wolff, il presupposto necessario al conseguimento di quello stato perdurante di piacere che si identifica con la felicità. A questo punto essere felici non è che la conseguenza di un'attività intellettuale, ancorché eminentemente pratica: la conoscenza delle perfezioni non è infatti un sapere astratto e speculativo,

<sup>4</sup> Sull'originalità di questa contrapposizione wolffiana rispetto al *ductus* leibniziano cfr. le osservazioni di C. Schwaiger, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs. Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1995, pp. 171-172.

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 172 ss. dove Schwaiger mostra come la definizione di felicità e *beatitudo* adottata da Wolff sia la ripresa letterale di passi della sua corrispondenza e delle conversazioni private con Leibniz, laddove l'unico accesso pubblico alla filosofia morale di Leibniz era rappresentato dal *Codex Juris gentium diplomaticus* (1693), che lasciava dichiaratamente da parte la questione della felicità. Sulla questione cfr. anche C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten – ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2011, cap. VI: «Zur Theorie des Glücks bei Wolff und Baumgarten», pp. 105-113: pp. 109-111.

ma *pratico*, una vera e propria disciplina orientata alla vita e alla realizzazione del suo fine primario. Secondo una formulazione felice si tratta di un efficace esempio di quella *Praxisorientierung der theoretischen Philosophie* che caratterizza la riflessione wolffiana nel suo complesso<sup>6</sup>.

La felicità accompagnava così per Wolff necessariamente il compimento del cammino etico, vale a dire il progresso ininterrotto verso il conseguimento di perfezioni sempre maggiori in cui consiste il sommo bene per l'uomo, ovvero la *beatitudo*<sup>7</sup>. Nel separare in maniera più netta di Leibniz i concetti di *felicitas* e *beatitudo*, Wolff poneva l'accento, per un verso, sul carattere insieme soggettivo e oggettivo della felicità in senso lato: essa era infatti 'oggettiva' nella misura in cui, considerata come *beatitudo*, indicava il sommo bene per l'uomo; ma era nutrita e sempre accompagnata da una componente 'soggettiva' nella misura in cui propriamente soggettivo è il sentimento di piacere, lo stato di gioia in cui consiste la *felicitas*<sup>8</sup>. Per altro verso, ciò consentiva a Wolff di privilegiare comunque la dimensione oggettiva, affermando una netta priorità della *beatitudo* sulla *felicitas*: quest'ultima accompagna infatti la prima come un suo risultato, una sua conseguenza imprescindibile; laddove la *beatitudo* diviene premessa necessaria al godimento della felicità. Non c'è felicità, insomma, se non nel progresso ininterrotto verso il conseguimento di perfezioni sempre maggiori<sup>9</sup>. L'elemento dinamico che caratterizzava la concezione leibniziana della felicità veniva così recuperato nella convinzione che la *beatitudo* andasse intesa non come una condizione statica, una somma perfezione che l'uomo sarebbe giunto a possedere integralmente una volta per tutte, ma come un cammino ininterrotto e indefinito. Un cammino verso il *proprio* perfezionamento, poiché «Bonum homini quaerendum est in ipso, non extra ipso»<sup>10</sup>. Il sommo bene per l'uomo si realizzava cioè, secondo Wolff, innanzitutto attraverso il perfezionamento della propria natura conseguibile mediante le proprie forze: «parlando da filosofo – si legge nell'*Etica tedesca* – non intendo altra felicità che quella che si può conseguire in questa vita per mezzo delle forze naturali»<sup>11</sup>. Non è privo di

<sup>6</sup> C. Schwaiger, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs*, cit., p. 174. Sulla concezione della felicità come risultato di una ben precisa disciplina dell'anima cfr. i primi paragrafi del saggio di F. Grunert, «Selbst Schuld». *Zum Begriff der Glückseligkeit bei Johann Heinrich Feder*, in *Johann Georg Heinrich Feder (1740-1821). Empirismus und Popularphilosophie zwischen Wolff und Kant*, a cura di H.-P. Nowitzki, U. Roth e G. Stiening, Berlin, de Gruyter (in corso di stampa).

<sup>7</sup> Ch. Wolff, *Philosophia practica universalis, methodo scientifico pertractata*, 2 voll., Frankfurt-Leipzig, 1738-39, riprod. Hildesheim, Olms, 1971, vol. I, § 374: «summum hominis bonum [definimus] per progressum non impeditum ad majores continuo perfectiones».

<sup>8</sup> Su questo punto insiste giustamente F. Grunert, *Die Objektivität des Glücks*, cit., p. 352.

<sup>9</sup> Cfr. C. Schwaiger, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs*, cit., pp. 179-188.

<sup>10</sup> Ch. Wolff, *Philosophia practica universalis*, cit., vol. I, § 374.

<sup>11</sup> Ch. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zur Beförderung ihrer Glückseligkeit [= Deutsche Ethik]* (1720), Frankfurt a.M.-Leipzig, 1733<sup>4</sup>, riprod. Hildesheim, Olms, 1976, § 68.

significato che nella *Philosophia practica universalis* Wolff parli espressamente di una *beatitudo philosophica*, la quale consisterebbe nel dispiegamento progressivo e ininterrotto delle disposizioni *naturali* di ognuno, realizzabile entro i confini della *vita terrena*<sup>12</sup>.

Così facendo Wolff conferiva alla propria concezione del sommo bene un carattere doppiamente immanente: da un lato, la *beatitudo* va cercata nell'interiorità del soggetto e delle sue capacità, di cui era realizzazione ininterrotta; dall'altro, essa si realizza all'interno della dimensione terrena, nella misura in cui l'incessante processo di perfezionamento viene considerato a prescindere da una sua eventuale prosecuzione nella dimensione trascendente dell'aldilà. Se quest'ultima osservazione suggeriva a Wolff di privilegiare, nella scia di una tradizione relativamente minoritaria, la felicità terrena rispetto a quella eterna, la prima condizione di immanenza aveva una ricaduta significativa quanto ai mezzi che egli considerava necessari al conseguimento della felicità. Concependola come il piacere che accompagna il compimento delle disposizioni del soggetto o – come avrà modo di dire Johann Christoph Gottsched, uno dei più felici divulgatori della filosofia wolffiana – la «crescita priva di impedimenti»<sup>13</sup> nella perfezione interiore, Wolff riteneva inopportuno includere nella propria ricerca il contributo offerto dai beni 'esteriori', vale a dire da quei beni comunemente dispensati dalla *fortuna* e del tutto indipendenti dalla volontà del singolo. Per quanto i vantaggi o gli svantaggi della sorte possano di certo, e anche agli occhi di Wolff, allietare o immiserire la vita terrena, essi non contribuiscono affatto in maniera essenziale alla felicità o alla infelicità degli esseri umani. Sul fatto che queste ultime dipendessero esclusivamente da ciò che ognuno è in grado di fare di sé stesso, e non dai favori o dagli inciampi del destino<sup>14</sup>, Wolff era sostanzialmente d'accordo con Leibniz; d'altra parte, come spiegava già nella *Philosophia practica universalis*, la fortuna e la felicità spesso si contrappongono: chi è fortunato non è necessariamente felice, e viceversa<sup>15</sup>. Questo perché la *fortuna*, sia essa *secunda* o *adversa*, e la *felicitas* hanno origini diverse<sup>16</sup>: la prima è una connessione di cause che l'uomo non è in grado di prevedere e che può procurare vantaggio o svantaggio alla sua condizione esteriore<sup>17</sup>; la seconda ha invece la propria origine nell'uomo stesso, nell'uso che egli fa delle proprie facoltà e delle proprie azioni libere,

<sup>12</sup> Cfr. Ch. Wolff, *Philosophia practica universalis*, cit., vol. I, § 374.

<sup>13</sup> J.Ch. Gottsched, *Erste Gründe der gesammten Weltweisheit* (1734), Leipzig, 1762<sup>7</sup>, riprod. ed., Hildesheim, Olms, 1983, vol. II, p. 39.

<sup>14</sup> Cfr. Ch. Wolff, *Philosophia moralis sive ethica, methodo scientifica pertractata*, 5 voll., Halle 1750-53, riprod. Hildesheim, Olms, 1970-73, vol. I, § 10.

<sup>15</sup> Cfr. Ch. Wolff, *Philosophia practica universalis*, cit., vol. I, §§ 409-416.

<sup>16</sup> *Ibidem*, § 414.

<sup>17</sup> Cfr. Ch. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet [= Deutsche Metaphysik]* (1719), Halle, 1751<sup>11</sup>, riprod. Hildesheim, Olms, 1983, § 1002.

in una parola: nella virtù. E in assenza di virtù né i beni esteriori, né i favori del destino possono da sé soli procurare la felicità<sup>18</sup>.

## 2. *Una felicità instabile*

Proprio l'attenzione per l'elemento contingente della *fortuna*, indipendente in massima parte dalla volontà libera del soggetto, caratterizza invece l'indagine sulla felicità di due autori che, anche in questo contesto, si dimostrano assai più lontani dalla vulgata wolffiana di quanto la storiografia non sia stata finora disposta a riconoscere. Essi rappresentano, anzi, una nitida voce fuori dal coro spesso ritenuto assai compatto della filosofia tedesca prekantiana, e rivelano piuttosto il carattere assai variegato di una scena filosofica tutt'altro che allineata. Si tratta di Alexander Gottlieb Baumgarten e di Georg Friedrich Meier, entrambi impegnati a rivedere l'ottimismo intellettualistico della filosofia wolffiana a vantaggio di una concezione della natura umana più consapevole delle proprie limitazioni costitutive. Una concezione che derivava loro, per un verso, dalla lunga eredità thomasiana e dalle perduranti frequentazioni pietistiche nella Halle di Johann Franz Budde e di Joachim Lange e, per l'altro, dalla capacità – particolarmente evidente in Meier – di coniugare le simpatie pietistiche per la filosofia lockiana con i temi del razionalismo leibniziano.

In questo contesto non poteva che rappresentare una chiara presa di distanza dall'insegnamento wolffiano la definizione della felicità che Baumgarten presentava sin dalla prima edizione della propria fortunata *Metaphysica* (1739), e su cui sarebbe tornato nelle edizioni successive apportando notevoli integrazioni che ne lasciavano però immutato il senso originario. Non era una semplice infatuazione filologica quella che lo portava a considerare la felicità (*Glückseligkeit*) l'unione di benessere fisico (*gutes Glück* o *Wohlfahrt*, *prosperitas*) e benessere morale (*Seeligkeit*, *beatitudo*). In questo modo l'autore caro a Kant esplicitava quella biforcazione tra la virtù e la felicità che avrebbe caratterizzato la soluzione della filosofia trascendentale. Così si legge a partire dalla quarta edizione della *Metaphysica* (1757):

*bona spiritui propius ex eius libertate pendentia sunt stricte moralia, et perfectio his positus ponenda beatitudo (Seeligkeit). Complexus perfectionum spiritui convenientium est felicitas (Glückseligkeit). Complementum beatitudinis ad felicitatem finiti spiritus est prosperitas (gutes Glück, Wohlfahrt), et bona, quibus positus ponitur, sunt prospera (Glücks-Güter) (physica stricte dicta). Felicitas spiritus finiti est complexus prosperitatis et beatitudinis<sup>19</sup>.*

<sup>18</sup> Cfr. Ch. Wolff, *Philosophia practica universalis*, cit., vol. I, § 416.

<sup>19</sup> A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, Halle, 1757<sup>4</sup> (1739; riprod. ed. 1779<sup>7</sup>, Hildesheim, Olms, 1982; ed. storico-critica con trad. tedesca a cura di G. Gawlick e L. Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2011), § 787.

Nella traduzione dell'opera dell'amico e maestro che dava alle stampe nel 1766, Meier rendeva il passo in questo modo:

i beni morali di uno spirito in senso stretto sono quelli che dipendono in maniera più prossima dalla sua libertà, e la perfezione che per loro mezzo si realizza nello spirito è la *beatitudine* (*beatitudo*). La *felicità* (*felicitas*) è l'insieme delle perfezioni che convengono a uno spirito. L'unione della beatitudine e della felicità di uno spirito finito è la *prosperità* (*prosperitas*), e i beni che toccano in sorte [*Glücksgüter*] (*bona prospera, physica stricte dicta*) sono quelli che consentono allo spirito di conseguire la prosperità. Di conseguenza la felicità di uno spirito finito è l'insieme di beatitudine e prosperità<sup>20</sup>.

Anche Baumgarten, come Wolff, riteneva che i beni fisici e quelli morali avessero origini diverse, dipendendo i primi dalla *fortuna secunda* ovvero dalla buona sorte, e i secondi dall'uso che ognuno fa della propria *libertà*. In questo modo Baumgarten faceva convergere nel proprio concetto di felicità i due elementi della *fortuna* e della *felicitas* che Wolff aveva badato a tenere ben distinti – ma che ancor oggi, sia detto per inciso, si ritrovano strettamente interconnessi nell'ambiguità semantica del termine tedesco *Glück*. A differenza di quel che pensava Wolff, per Baumgarten il *Glücklichsein* non è affatto separabile dal *Glück haben*<sup>21</sup>: la felicità di ognuno dipende massimamente dall'esercizio che si fa della propria libertà, ma anche sempre, seppur in misura minore, dalla imprevedibile mutevolezza della fortuna.

All'origine di questa presa di distanza sta verosimilmente l'idea che il raggiungimento della felicità non sia del tutto nel potere dell'uomo, essendo anzi continuamente soggetto alle mutevolezze imprevedibili della sorte. Questo è perlomeno quel che rivela la rielaborazione dell'insegnamento di Baumgarten che ci giunge da Meier – suo discepolo e per così dire 'divulgatore' – che nella propria *Metaphysik* (1757) critica la concezione wolffiana della felicità come progresso ininterrotto – quindi irreversibile – verso perfezioni maggiori. Ancorché Wolff non venga esplicitamente menzionato, è a questi che Meier

<sup>20</sup> *Alexander Gottlieb Baumgartens Metaphysik*, trad. di G.F. Meier, Halle, 1766; qui si cita dall'edizione del 1783, accompagnata da una prefazione di Johann August Eberhard, § 586: «die *sittlichen Güter eines Geistes in der engern Bedeutung* (*bona moralis stricte talia*) [sind] diejenigen welche auf eine nähere Art von seiner Freyheit abhängen, und die Vollkommenheit, welche durch diese Güter in einem Geiste gesetzt wird, ist die *Seligkeit* (*beatitudo*). Die *Glückseligkeit* (*felicitas*) ist der Inbegriff der Vollkommenheiten, die einem Geiste zukommen. Die Ergänzung der Seligkeit zu der Glückseligkeit eines endlichen Geistes ist die *Wohlfahrt* (*prosperitas*), und die *Glücksgüter* (*bona prospera, physica stricte dicta*) sind die Güter, durch welche die Wohlfahrt in einem Geiste gesetzt word. Folglich ist die Glückseligkeit eines endlichen Geistes der Inbegriff der Seligkeit und Wohlfahrt».

<sup>21</sup> Per una ricostruzione assai efficace delle ripetute convergenze e divergenze di queste due accezioni del *Glück* nella storia del pensiero cfr. N. Hinske, *Lebenserfabrung und Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1986, cap. 2: «Zwischen *fortuna* und *felicitas*. Glücksvorstellungen im Wandel der Zeiten», pp. 49-69.

rimprovera di non aver tenuto in conto l'instabilità della sorte e i suoi effetti sul cammino dell'uomo verso il proprio perfezionamento:

Alcuni filosofi concepiscono la felicità come un progresso ininterrotto, ovvero una crescita nella perfezione, e l'infelicità come una crescita ininterrotta nell'imperfezione. [...] Ciò sembra voler dire che un uomo che sia stato una volta felice o infelice lo rimarrà in eterno. E i più ritengono altresì che sia impossibile che un uomo che, in specie dopo la morte, sia divenuto felice possa tornare infelice, e che colui il quale sia divenuto infelice possa tornare felice<sup>22</sup>.

Nel riferirsi a questa concezione Meier richiama letteralmente la versione dell'idea wolffiana della felicità come 'crescita nella perfezione' fornita da Gottsched. Ancora diversi anni dopo, in un agile scritto dedicato espressamente alla questione della felicità umana, Meier avrebbe avanzato la medesima critica:

È opinione comune tra i filosofi morali che la perfezione vera e somma dell'uomo consista in una crescita costante nella perfezione e nella felicità; la felicità non concede tregua: chi non procede in avanti e incrementa la propria perfezione, retrocede e perde perfezione e felicità. Sicché l'uomo è costretto a incrementare costantemente la propria perfezione e la propria felicità<sup>23</sup>.

Lungi dall'essere condizione stabile, traguardo definitivo o frutto di un progredire ininterrotto che non consente regresso, la felicità (come d'altra parte l'infelicità) patisce, secondo Meier, il medesimo carattere di contingenza che caratterizza la condizione umana, ed è pertanto sommamente instabile:

la felicità e l'infelicità derivano da infinite cause esterne e interne affatto contingenti, in specie dalle azioni libere; e a quanti e quali mutamenti sono soggette tutte queste cose! Poiché la felicità e l'infelicità dell'anima non ammettono requie, esse progrediscono e regrediscono continuamente<sup>24</sup>.

Proprio dallo studio della condizione umana – oggetto dell'*antropologia generale* che Meier celebra nella propria *Psychologie* – deve prendere avvio l'indagine sulla felicità, la quale, prima ancora di venir considerata il fine etico primario, è il risultato della maniera in cui l'uomo, a fronte delle sue capacità e delle sue limitazioni, riesce a orientare il proprio agire nel mondo. Il problema posto dalla questione della felicità non è più quindi soltanto quello di individuare sulla base di una conoscenza razionale le perfezioni verso cui orientare l'agire libero, ma piuttosto quello di capire in quale maniera quelle azioni possano combinarsi con gli imprevedibili accadimenti della sorte in

<sup>22</sup> G.F. Meier, *Metaphysik* (1755-59), 4 voll., Halle 1765<sup>2</sup>, riprod. Hildesheim, Olms, 2007, vol. III, § 774.

<sup>23</sup> G.F. Meier, *Betrachtung über die menschliche Glückseligkeit*, Halle, 1764, § 74.

<sup>24</sup> G.F. Meier, *Metaphysik*, cit., § 774.

maniera da rendere la felicità una condizione il più stabile possibile. Così annota Meier:

L'uomo è destinato a essere felice e deve pertanto dirigere tutte le proprie azioni, e pertanto anche tutte le riflessioni e indagini, e tutti i propri pensieri alla felicità. [...] La conoscenza di sé è una condizione imprescindibile della felicità. Pertanto chi desidera essere felice deve imparare a conoscere tutti i propri fini, le proprie facoltà, le proprie perfezioni e imperfezioni, e tutte le cose esterne con cui è in relazione, e capire come servirsi di ciò che è in lui e fuori di lui per evitare l'infelicità e promuovere la propria felicità<sup>25</sup>.

### 3. Una felicità a portata dell'uomo

Il fatto che tutti gli uomini «siano destinati a essere felici» – ossia che tutti tendano irrimediabilmente alla felicità e la considerino lo scopo primario della loro esistenza – si radica, secondo Meier, in quella che egli definisce «una regola fondamentale» della natura umana. Una regola per così dire «innata» e iscritta nel cuore di ognuno, che pertanto non può venir né soppressa dalla corruzione dei costumi, né prodotta dal perfezionamento morale<sup>26</sup>. Prescrivendo a ognuno di cercare la propria felicità, questa disposizione fondamentale dell'animo umano costituisce parimenti il primo movente della facoltà appetitiva, e quindi dell'agire. Questo perché, come lo stesso Wolff aveva riconosciuto, la felicità consiste in una condizione di piacere; una condizione che anche Meier ritiene debba essere duratura, nella misura in cui si tratta di «un piacere che non genera altri appetiti se non quelli che l'uomo non dubita di poter soddisfare, e a cui si accompagnano soltanto avversioni che l'uomo non dubita affatto di poter evitare. Sicché, egli ha tutto ciò che desidera»<sup>27</sup>. Questo tipo di piacere è pertanto, anche secondo Meier, un piacere razionale, che deriva cioè da una conoscenza distinta delle perfezioni e delle imperfezioni, ed è rinvigorito dalla consapevolezza di perdurare in uno stato futuro. Il carattere dinamico della condizione di felicità viene qui ribadito sulla base della convinzione che essa non si esaurisce nell'istante della soddisfazione del desiderio: non soltanto il soggetto felice non desidera altro che ciò che possiede, ma sa bene, al di là di ogni dubbio, che quel che ancora non possiede potrà entrare in suo possesso in un futuro più o meno prossimo.

La condizione di «pace interiore» che caratterizza la condizione di felicità deriva anche qui da una conoscenza pratica – utile cioè all'agire – e non meramente speculativa, che è sì razionale, ma *viva seu movens*, tale cioè da

<sup>25</sup> G.F. Meier, *Untersuchung einiger Ursachen warum die Tugendhaften in diesem Leben ofte unglücklicher sind, als die Lasterhaften*, Halle, 1756, § 5.

<sup>26</sup> Cfr. G.F. Meier, *Betrachtung über die menschliche Glückseligkeit*, cit., § 1.

<sup>27</sup> *Ibidem*, § 27.

sollecitare appetiti e avversioni razionali, o che concerne rappresentazioni del bene e del male da cui si generano appetiti e avversioni (*motiva*)<sup>28</sup>. Meier ritorna con una certa insistenza sulla necessità che la conoscenza in questione sia *viva*, dal momento che questa è la condizione che le consente di suscitare nell'animo di chi la possiede non l'indifferenza del sapere speculativo, ma un sentimento di piacere o di dispiacere che funge da cartina di tornasole del proprio stato di felicità. Infatti, come nota Meier, «nessuno si considera infelice per il fatto di non possedere beni che conosce, ma che non gli procurano nessun piacere, vuoi perché ne ha una conoscenza meramente speculativa, simbolica e morta o perché il piacere che il possesso di quei beni gli procurerebbe non è di suo gusto»<sup>29</sup>.

Eleggendo il sentimento di piacere o di avversione presente nell'animo a criterio esclusivo che consente a ognuno di giudicare della propria felicità o infelicità, Meier pone l'accento sulla componente soggettiva del sentimento nella considerazione della felicità, realizzando una presa di distanza radicale dalla teoria wolffiana. Nella *Psychologia empirica* del 1732 Wolff aveva infatti introdotto una distinzione tra il piacere vero (*voluptas vera*), generato dal possesso di una perfezione vera e foriero di vera felicità, e il piacere apparente (*voluptas apparens*), derivato da un giudizio erroneo sulla perfezione e quindi fondamento di una felicità soltanto apparente: «Per felicitatem hic intelligimus statum, quo voluptas vera perdurat. Dicitur felicitas vera ad differentiam apparentis, quae est status, quo quis voluptate apparente fruitur»<sup>30</sup>. La distinzione tra una felicità vera e una felicità apparente – la medesima che Leibniz aveva criticato al suo Locke-Filalete nei *Nuovi Saggi* (II, 21.51) – siglava l'impronta fortemente intellettualistica della concezione wolffiana della felicità, nella misura in cui soltanto la conoscenza della verità (del vero bene) poteva procurare un vero piacere e quindi condurre alla vera felicità.

A differenza di Wolff, Meier attribuisce ai piaceri suscitati da una rappresentazione falsa delle perfezioni la medesima capacità di procurare la felicità riconosciuta ai piaceri che muovono dalla conoscenza della verità. Per il soggetto che lo prova, il piacere, lo stato di appagamento di un appetito, è sempre autentico e mai apparente e, in quanto tale, foriero di uno stato di felicità:

<sup>28</sup> Cfr. G.F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, 1752 (rist. in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., 16: 3-872), § 232. Anche Wolff aveva riconosciuto l'importanza della distinzione tra conoscenza viva e morta in ambito pratico, cfr. *Philosophia practica universalis*, cit., vol. II, cap. II, § 244.

<sup>29</sup> G.F. Meier, *Betrachtung über die menschliche Glückseligkeit*, cit., § 19.

<sup>30</sup> Cfr. Ch. Wolff, *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur* (1732), Frankfurt a.M.-Leipzig, 1738, Hildesheim, Olms, 1968, § 636.

il piacere apparente si trova davvero nell'anima e produce anch'esso una sensazione, come il piacere vero. Di fatto è dunque anch'esso un piacere, e in questo senso può essere considerato un piacere vero. Chi si inganna, fintanto che si inganna non può fare a meno che considerare il proprio errore una rappresentazione vera. Parimenti chi prova un piacere apparente non può far altro che ritenersi felice di provarlo. E fintantoché perdura l'errore è del tutto inutile vietargli di provare quel piacere<sup>31</sup>.

La ragione, insomma, la pura astratta speculazione, può poco contro il sentire degli uomini, e la verità in quanto tale non è affatto una forza sempre persuasiva. Questo è il motivo per cui anche chi vive nell'errore – e il caso emblematico era ovviamente quello degli atei – giudica del proprio stato sulla base di un «sentimento autentico» (*untrügliches Gefühl*)<sup>32</sup> e si ritiene pertanto legittimamente felice:

Supponiamo di provare a qualcuno che la religione è un bene autentico; se questa nostra dimostrazione non gli procura che un'avversione che non siamo in grado di trasformare in un piacere, costui riterrà davvero la religione causa della propria infelicità, per quanto possa affermare il contrario. Parimenti il peccatore si riterrà sempre felice quando pecca, fintantoché il piacere che gli procura il peccato non si trasforma in un dispiacere, e fintantoché non gli si dimostra in maniera fondata che il peccato è un male autentico<sup>33</sup>.

È difficile non avvertire in questo passo l'influenza della concezione lockiana dell'*uneasiness* quale movente della volontà e non riconoscere nel riferimento di Meier al peccatore un'eco del celebre caso dell'ubriacone dell'*Essay*. D'altra parte quello che Locke nelle pagine introduttive alla propria opera battezzava come «metodo storico» – vale a dire la descrizione del funzionamento dell'animo sulla base della sola osservazione di sé e degli altri, a prescindere dalle verità della metafisica – funge da guida dello stesso interesse 'antropologico' che anima una parte assai cospicua, forse la più interessante, della riflessione filosofica di Meier<sup>34</sup>. Qui, l'unico spazio ragionevolmente concepibile per la normatività diviene quello pragmatico, in cui l'uomo consapevole dei propri

<sup>31</sup> G.F. Meier, *Betrachtung über die menschliche Glückseligkeit*, cit., § 10.

<sup>32</sup> *Ibidem*, § 17.

<sup>33</sup> *Ibidem*, § 7.

<sup>34</sup> Sia qui ricordato per inciso un fatto ormai ben noto, ossia che nel 1754, dietro espressa richiesta del sovrano Federico II, Meier aveva tenuto all'Università di Halle un *collegium* sull'*Essay* di Locke; un corso assai poco fortunato quanto all'uditorio (ancorché alle lezioni abbia assistito anche il futuro ministro von Zedlitz), ma assai ricco di conseguenze per la riflessione meieriana. Cfr. G.F. Meier, *Zuschrift an seine Zuhörer, worin er Ihnen seinen Entschluß bekannt macht, ein Collegium über Locks Versuch vom menschlichen Verstande zu halten*, Halle, 1754, a cui seguirà appena un anno più tardi un'operetta significativamente intitolata *Betrachtungen über die Schranken der menschlichen Erkenntnis* (Halle, 1755). Sull'influenza di Locke su Meier cfr. R. Pozzo, *Georg Friedrich Meiers «Vernunftlehre». Eine historisch-systematische Untersuchung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2000, pp. 83-85, nonché G. Schenk, *Leben und Werk des halleschen Aufklärers Georg Friedrich Meiers*, Halle, Hallescher Verlag, 1994, pp. 104-105.

limiti e della propria ripensata grandezza cerca – come più tardi insegnerà l'antropologia kantiana – di fare il meglio di se stesso: di calibrare le proprie forze in base agli scopi che è ragionevole porsi, di liberarsi dai pregiudizi che non gli conviene serbare, di vivere una vita felice compatibilmente con la propria natura manchevole e finita<sup>35</sup>.

A questo atteggiamento Meier deve in ultima istanza la rivalutazione di quelle forme di felicità che nel sistema intellettualistico di Wolff sarebbero risultate imperfette e ingannevoli, e che cionondimeno costituiscono la grande parte dell'appagamento dell'animo umano. E ciò perché, al di là della rappresentazione ideale o dell'ottimismo che in Wolff faceva collimare la ricerca della felicità con il cammino verso la verità, Meier ritiene che *di fatto* la gran parte del genere umano goda di una felicità che, sebbene fondata sull'errore o sull'ignoranza, va ritenuta realmente tale. Così, è attaccando Wolff, di nuovo senza menzionarlo esplicitamente, che Meier dà voce alla propria denuncia:

È sulla base di un mero pregiudizio che filosofi e teologi ritengono che tutti i piaceri e le avversioni apparenti, dal momento che derivano da rappresentazioni erronee del bene e del male, non siano affatto piaceri e dispiaceri autentici e che quindi non possano contribuire in alcun modo alla nostra felicità<sup>36</sup>.

Di fatto proprio le due teorie della felicità che Meier riconosce al centro di un largo consenso – le filosofie epicuree e libertine, e la teoria del buon selvaggio di Rousseau – rientrano in quella che Wolff avrebbe definito *Schein-glückseligkeit*, dal momento che si fondano rispettivamente sulla convinzione errata che la felicità possa consistere nel mero appagamento dei sensi o in uno stato di verginità morale e intellettuale di fatto assimilabile alla (buona) ignoranza. Pur condividendo il giudizio di Wolff sull'erroneità di quelle rappresentazioni, Meier non è tuttavia disposto a considerarle forme di una felicità soltanto apparente, giacché anche un bene fittizio o una rappresentazione fallace del bene possono generare l'*untrügliches Gefühl* del piacere che dispone il soggetto che lo prova in una condizione di autentica felicità. Sia che si tratti di beni apparenti o di beni impossibili da conseguire oppure, per converso, di mali apparenti o di mali inevitabili, fintantoché l'animo persiste nel proprio errore esso sarà pervaso da un sentimento che gli procura «una felicità uguale a quella vera; e chi si trova nell'errore, qualora esso persistesse in eterno, sarebbe davvero felice, proprio come chi non è abbagliato

<sup>35</sup> Considerazioni analoghe devono valere, ad esempio, per la questione del pregiudizio a cui Meier dedica uno scritto decisamente rivoluzionario per la sua epoca e rispetto al quale mi permetto di rimandare al mio testo di introduzione dell'edizione critica: *Un wolffiano diffidente: Georg Friedrich Meier e la sua dottrina dei pregiudizi*, in G.F. Meier, *Contributi alla dottrina dei pregiudizi del genere umano / Beiträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*, a cura di H.P. Delfosse, N. Hinske e P. Rumore, Pisa, ETS, 2005, pp. v-xxxvi.

<sup>36</sup> G.F. Meier, *Betrachtung über die menschliche Glückseligkeit*, cit., § 39.

dall'errore»<sup>37</sup>. Fino a quando persiste nel suo errore è del tutto inutile cercare di convincere l'epicureo, il libertino, il nemico della virtù che quella che prova non è una felicità autentica, giacché «il suo sentire gli direbbe esattamente il contrario»<sup>38</sup>. Qualcosa di analogo accade nel caso in cui si ritenga che la felicità riposi sull'ignoranza, la condizione in cui non conoscendo il bene e il male non li si desidera né li si avversa e ci si mantiene in uno stato di pacificazione interiore che è di per sé, come si è visto, caratteristico della felicità<sup>39</sup>. È questa la condizione dei bambini – ma persino degli animali<sup>40</sup> – la cui percezione del piacere e dell'avversione si consuma nel momento della soddisfazione dei bisogni primari, ma anche la condizione naturale e originaria dell'uomo rousseauiano. Nella rappresentazione a tratti caricaturale di Meier, l'uomo felice di Rousseau

non conosce se non i bisogni naturali originari e i mezzi più primitivi con cui soddisfarli. Si aggira ignudo per la terra e, quando viene sorpreso dalla fame o dalla sete, trova ovunque radici, erbe ed acqua per soddisfarle; quei cibi sono tutto quel che desidera. Quando è stanco si accascia sotto il primo albero o si ripara nella prima caverna che gli capita. Non teme il futuro giacché pensa al nuovo giorno soltanto nel momento in cui, la mattina, apre gli occhi; dopodiché non pensa ad altro che a quel che è immediatamente in suo potere. Poiché costui non sa nulla, non desidera nulla, e il suo animo gode di una quiete assoluta<sup>41</sup>.

Ciò porterebbe a pensare che la felicità dell'uomo sia ostacolata dalla complicazione dei bisogni e si ponga in fin dei conti in contrasto con il progredire della sua condizione; essa sarebbe piuttosto preservata e promossa se l'uomo perseverasse in una condizione di ignoranza genuina. D'altra parte i piaceri di cui gode il selvaggio rousseauiano sono piaceri autentici, suscitati da quelli che egli giudica essere veri beni e lo pongono pertanto in una condizione di felicità vera, nella misura in cui il suo animo non è turbato da appetiti o avversioni ulteriori<sup>42</sup>. Sicché, come nel caso in cui la quiete dell'animo riposa sull'errore, anche nel caso dell'ignoranza si tratta di una forma vera e propria di felicità, certificata, per così dire, da un sentimento di piacere autentico: «persino la più misera felicità è comunque una vera felicità»<sup>43</sup>. Cionondimeno

<sup>37</sup> *Ibidem*, § 42.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ibidem*, § 30.

<sup>40</sup> Ciò consente a Meier di sostenere che la felicità – o un sentimento analogo alla felicità – possa venir attribuito a tutti gli esseri senzienti, animali compresi, laddove Wolff, proprio sulla scorta della propria concezione intellettualistica, che prevedeva una consistente spinta razionale verso la perfezione, non poteva che negare ogni forma di felicità agli esseri non razionali. Cfr. *ibidem*, § 4.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*, § 32.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

si tratta, secondo Meier, di felicità 'misere', meno desiderabili di altre, per il fatto che lo stato di quiete interiore che assicurano a chi le prova è continuamente minacciato non, come inevitabile, dalle mutevolezze della sorte, ma dalla precarietà del suo stesso fondamento. Infatti – sostiene Meier rivelando la propria profonda adesione alla concezione leibniziana della dinamicità del reale – la natura umana è incessantemente tesa verso il dispiegamento (seppur non ininterrotto, né irreversibile) delle proprie potenzialità. Ed è questa la ragione per cui su quelle forme di felicità incombe una minaccia reale: l'errore può in ogni momento venir smascherato e l'ignoranza colmata. Si tratta di rischi che, anche qualora non dovessero realizzarsi, rappresentano un pericolo strutturale per la stabilità della pace dell'animo che deve accompagnare qualsiasi condizione di felicità.

Né l'errore dei libertini e degli epicurei, né l'ignoranza del selvaggio rousseauiano rappresentano infatti difetti 'inevitabili', costitutivi della natura umana finita. Nella propria campagna per la riabilitazione della finitudine umana Meier riconosce che talvolta l'ignoranza e l'errore sono assolutamente compatibili con un'esistenza felice, e anzi spesso sue condizioni imprescindibili. Si tratta però di quella forma di ignoranza che Meier, lambendo il paradosso, chiama «ignoranza felice» (*glückliche Unwissenheit*) e di «errori inevitabili e innocui» (*unvermeidliche und unsündliche Fehler*), entrambi radicati nella natura contingente degli esseri finiti e parte integrante di una felicità propriamente umana<sup>44</sup>.

In essa si mescolano piacere e dispiacere, perfezioni e imperfezioni, secondo un'idea che Meier trae con grande verosimiglianza dalle riflessioni maturate in seno alla scuola thomasiana, le quali prendendo l'avvio dalla distinzione tra la felicità terrena e la felicità eterna avevano di fatto condotto a un ripensamento della condizione di appagamento conseguibile dall'uomo in questa vita<sup>45</sup>. In particolare l'idea meieriana secondo cui una felicità pura, scevra da ogni imperfezione, errore, ignoranza sia propria solo di Dio<sup>46</sup> o

<sup>44</sup> *Ibidem*, § 33: «con pieno diritto si può quindi affermare che, rispetto alle diverse componenti della sua felicità complessiva, [all'uomo] l'ignoranza è sommamente necessaria affinché possa conseguire la pace dell'animo ad essa connessa. Ovvero che nessuno può conseguire la vera felicità somma se non raggiunge la quiete dell'animo sulla base e per mezzo di una ignoranza felice rispetto alle diverse componenti della felicità umana, e che quindi, se mi è lecito esprimermi in questo modo, se non è felice in virtù della sua ignoranza»; *ibidem*, § 46: «è del tutto assurdo concepire la felicità umana, persino la somma felicità di cui è capace la natura umana, come una felicità che non sia mescolata a imperfezioni. Una tale felicità è propria solo di Dio. Sicché l'uomo può comunque godere in grado sommo di una felicità vera nonostante sia diretto in molte delle sue azioni da una molteplicità di errori inevitabili mediante cui produce imperfezioni in sé stesso».

<sup>45</sup> Per una chiara, per quanto sintetica, presentazione dei principali motivi che animano la discussione sulla felicità nella scuola di Christian Thomasius cfr. F. Grunert, *Die Objektivität des Glücks*, cit., in particolare pp. 353-355.

<sup>46</sup> G.F. Meier, *Betrachtung über die menschliche Glückseligkeit*, cit., § 46.

attenda l'uomo soltanto alla fine della vita terrena sembra ricalcare in maniera letterale le considerazioni che Andreas Rüdiger aveva consegnato alla propria *Anweisung zur Zufriedenheit der Menschlichen Seele als dem höchsten Gute dieses zeitlichen Lebens* (1721), in cui la condizione di *Zufriedenheit* – la versione terrena della *Seeligkeit* – era caratterizzata da una mescolanza di «piacere e dispiacere», il suo solo fine era quello di «stimolarci a innalzare i nostri pensieri da questo mondo al piacere eterno dell'anima»<sup>47</sup>. Questo medesimo pensiero ritorna in Meier quasi immutato:

Se si considera la condizione attuale della natura umana si vede chiaramente che la miseria terrena è un mezzo imprescindibile per convincere l'uomo in maniera viva che egli non è fatto esclusivamente per il benessere terreno di questa vita, ma che un volere superiore lo ha destinato ad altro, per cui vivrà in eterno [...]. Il suo fine prossimo è che egli sia felice sulla Terra; quello più remoto è che per mezzo della felicità terrena egli raggiunga quella eterna e perenne. Se l'uomo fosse sufficientemente accorto e acuto, e se utilizzasse la felicità terrena soltanto come un mezzo per quella eterna, mi sembrerebbe incontestabile che renderlo misero in questa vita contrasterebbe con la somma saggezza [...]. Ma l'uomo è fatto altrimenti. La nostra intera natura è orientata al piacere, non concepiamo nessuna felicità se non in quanto ci dà piacere e ricerchiamo i beni soltanto nella misura in cui possederli ci dà piacere. Non appena si prova piacere, ci si quietava. Ci si illude di non desiderare altro e in questa dolce e incantata ebbrezza ci si dimentica di tutto il resto. Se, quindi, in questa vita l'uomo non fosse che felice, se in questo mondo non provasse che piaceri, egli non penserebbe affatto ai fini superiori e distanti che lo attendono nell'eternità, vivrebbe come se fosse stato creato solo per questa vita; forse che così continuerebbe ad essere pio e virtuoso? [...] La miseria terrena è pertanto il mezzo migliore per mantenerlo nella virtù, per condurlo verso i suoi fini più alti e di guidarlo infine, attraverso la perdita di parte della sua felicità terrena, al suo bene sommo<sup>48</sup>.

La distinzione meieriana tra felicità pura e spuria, durevole e momentanea, totale e parziale, somma o di grado inferiore<sup>49</sup> rifletteva così una duplice intenzione: per un verso, assicurare all'uomo la possibilità di conseguire in questa vita forme di felicità compatibili con le proprie limitazioni e debolezze essenziali; per l'altro, di riconoscere accanto a queste forme di felicità 'limitative', per quanto vere e autentiche e frutto delle analisi descrittive dell'antropologia, una felicità superiore che fungesse da fondamento del carattere normativo della felicità in questa vita. Se infatti la felicità sommamente desiderabile entro il destino finito è prescritta all'uomo dalla ragione – che chiede di conformare i propri appetiti e le proprie avversioni al conseguimento della propria per-

<sup>47</sup> A. Rüdiger, *Anweisung zur Zufriedenheit der Menschlichen Seele als dem höchsten Gute dieses zeitlichen Lebens* (1721), Leipzig-Frankfurt a.M., 1734<sup>3</sup>, p. 151.

<sup>48</sup> G.F. Meier, *Untersuchung einiger Ursachen*, cit., § 14.

<sup>49</sup> G.F. Meier, *Betrachtung über die menschliche Glückseligkeit*, cit., §§ 62-71.

fezione, ossia di vivere secondo *virtù*<sup>50</sup> – la promessa di una felicità perfetta nell'aldilà valicava i confini della ragione e proveniva dalla Rivelazione:

La Sacra Scrittura ci dice che in questa vita l'uomo non può conseguire, né attraverso strumenti naturali, né soprannaturali, né attraverso la loro unione, la santità perfetta e giungere quindi in una condizione di felicità pura. Cionondimeno essa ci rivela i mezzi mediante cui l'uomo in questa vita può raggiungere quel grado di santità che gli consentirà, una volta morto, di raggiungere la felicità più pura<sup>51</sup>.

#### 4. Felicità e fortuna

Come si è detto, è sulla scorta dell'analisi di Baumgarten che Meier recupera nella propria considerazione antropologico-pragmatica della felicità umana la dimensione della *fortuna* alla quale Wolff aveva invece riservato un posto assolutamente marginale<sup>52</sup>. Nel ritenere che «bonum hominis quaerendum est in ipso, non extra ipso»<sup>53</sup>, Wolff escludeva dalla considerazione delle perfezioni che contribuivano al conseguimento della felicità i beni che potevano provenire all'uomo dall'esterno. È in polemica con un comune orientamento della teologia, ma soprattutto con la posizione di Wolff, che Meier scriveva:

L'intera felicità umana non consiste semplicemente nella somma perfezione dell'uomo che, secondo la dottrina cristiana e per mezzo della chiarificazione filosofica dei concetti, inizia in questa vita e deve protrarsi nell'eternità. Essa comprende invece tutti i beni terreni che concernono il corpo e la condizione esteriore [in cui ci si trova] in questa vita, dal momento che essi non sono d'ostacolo al raggiungimento della perfezione somma. Cionondimeno nessun uomo riesce a conseguire tutti i beni terreni o a evitare i mali ad essi contrapposti. Sicché in questa vita la gran parte degli uomini, persino la più devota, è molto inquieta e in parte infelice: invano desidera infatti molti di quei beni e invano fugge molti di quei mali<sup>54</sup>.

Nel suo primo scritto dedicato a questo tema, i *Gedanken vom Glück und Unglück* pubblicati a Halle nel 1753, Meier spiegava che la *fortuna secundum seu adversa* si comporta nel mondo morale come il clima nel mondo naturale: essa espone cioè l'uomo alle proprie imprevedibili mutevolezze e ne condiziona immancabilmente il destino<sup>55</sup>. La fortuna e la sfortuna rientrano

<sup>50</sup> La virtù è qui intesa in senso lato come prontitudine di fronte ai doveri che abbiamo verso noi stessi, verso gli altri e verso Dio, cfr. *ibidem*, § 60.

<sup>51</sup> *Ibidem*, § 65.

<sup>52</sup> G.F. Meier, *Gedanken vom Glück und Unglück* (1753), Halle, 1762<sup>2</sup>, § 6. Ma cfr. anche C. Schwaiger, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs*, cit., pp. 162-165.

<sup>53</sup> Ch. Wolff, *Philosophia practica universalis*, cit., vol. I, § 374.

<sup>54</sup> G.F. Meier, *Betrachtung über die menschliche Glückseligkeit*, cit., § 33.

<sup>55</sup> G.F. Meier, *Gedanken vom Glück und Unglück*, cit., § 1.

pertanto tra i beni e i mali che possono incorrere nella vita di ognuno, e sono pertanto da considerarsi anch'esse perfezioni e imperfezioni della natura umana che condizionano il cammino verso la felicità. Tuttavia a differenza della perfezioni e delle imperfezioni che le sono essenziali – la ragione e i suoi limiti, la libertà, il condizionamento sensibile ecc. – queste concernono alcuni aspetti mutevoli e contingenti dell'essere umano, aspetti cioè che possono indifferentemente presentarsi o non presentarsi. Contingenti sono però anche le perfezioni e le imperfezioni morali del soggetto che dipendono dall'uso che egli fa della propria libertà (la sapienza, la virtù, l'ignoranza, il vizio ecc.) e quelle fisiche o naturali che si radicano nella natura dell'uomo (una costituzione robusta, la capacità di digerire alcuni cibi, la morte ecc.). Tra perfezioni e imperfezioni fisiche Meier annoverava però anche quelle che derivano da un insieme di fattori esterni al soggetto e rispetto alle quali egli si trova in una condizione di assoluta *passività*, come quando riceve una cospicua eredità o viene colpito da un fulmine. È propriamente questo il dominio della fortuna e della sfortuna<sup>56</sup>.

Entro la cornice della metafisica del migliore dei mondi possibili, Meier riconosce a fondamento della fortuna e della sfortuna la volontà divina, la quale, essendo buona, promuove incessantemente la perfezione del tutto<sup>57</sup>. Ed è pertanto alla luce del disegno generale delle perfezioni complessive del creato – contro le concezioni fatalistiche *à la* Spinoza o al fato degli epicurei – che sarebbe possibile valutare il carattere realmente propizio o avverso degli eventi<sup>58</sup>. Cionondimeno una comprensione a tal punto adeguata delle intenzioni divine rimane preclusa alla ragione limitata degli esseri umani, che pertanto devono considerare quel che tocca loro in sorte sulla base del loro esclusivo 'interesse morale'. Ciò significa, secondo Meier, porsi due domande fondamentali. Innanzitutto, come ci si deve comportare, in quanto esseri morali, di fronte alla fortuna e alla sfortuna. In secondo luogo, capire se è legittimo interpretare questi segni del destino come pene e ricompense divine che seguono alle azioni viziose o virtuose degli uomini.

Alla prima domanda Meier risponde circoscrivendo in parte l'effettivo contributo dei beni della fortuna alla realizzazione morale del soggetto, e quindi alla forma più alta di felicità. Poiché questi beni non riguardano la

<sup>56</sup> *Ibidem*, §§ 4-8.

<sup>57</sup> *Ibidem*, §§ 18-19, nonché § 29: «Si potrebbe dire che la sfortuna di un singolo o di alcuni uomini sia sempre un'autentica fortuna per il mondo intero. Infatti, dal momento che Dio non consente che accada nulla di male nel migliore dei mondi a meno che senza quel male non si riesca a conservare la somma perfezione del tutto, allo stesso modo Egli non lascia che accada nessun evento sfortunato nel mondo, ad eccezione di quello che, nel suo rapporto con la perfezione del mondo considerata nel suo complesso, non sia tale per cui senza di esso non sarebbe possibile conservare la massima perfezione possibile del tutto».

<sup>58</sup> Sulla confutazione del fatalismo di Spinoza e delle teorie del caso degli epicurei e di altri sostenitori del contingenza del mondo cfr. *ibidem*, §§ 11-15.

libertà dell'uomo, giacché non dipendono dall'uso più o meno buono che egli può fare delle proprie azioni libere, essi non rientrano nella sfera morale<sup>59</sup>. E tuttavia, ancorché privi di un intrinseco valore morale, i casi della fortuna condizionano di frequente i comportamenti liberi dei soggetti e arrivano pertanto a determinare la realizzazione della virtù o del vizio. È questa la ragione per cui l'esperienza mostra che molto spesso – secondo il titolo di un altro scritto meieriano sul tema – i virtuosi in questa vita sono meno felici dei viziosi<sup>60</sup>. Questa apparente incongruenza ha la propria origine in quella componente spuria della natura umana che, così come non riesce a conseguire le proprie perfezioni liberandosi del tutto delle proprie imperfezioni, non riesce neppure a praticare la virtù liberandosi del tutto del vizio. È così che il virtuoso si rende la gran parte delle volte egli stesso causa della propria sventura e della propria infelicità: sia che abbia una concezione erronea della virtù che lo conduce alla mortificazione del corpo e dei piaceri sensibili, sia che la consideri un bene etereo a cui sacrificare i piaceri della vita terrena, sia che, ancora, assuma un atteggiamento di protervia nei confronti di chi è meno virtuoso di lui, ecco che molto spesso il virtuoso è egli stesso all'origine della propria condizione miserevole<sup>61</sup>. Le cause della sventura umana vanno pertanto ricercate nelle azioni libere degli uomini, per cui ognuno è responsabile della propria felicità e infelicità.

Attribuire invece l'origine degli eventi della sorte alla provvidenza – come espresso nel secondo quesito proposto da Meier – è frutto di un pregiudizio che scambia questi eventi affatto contingenti con espressioni di una volontà diretta a ricompensare e a punire il comportamento degli uomini. Il pregiudizio si annida in un erroneo concetto della pena e della ricompensa, il quale non tiene conto del fatto che ogni azione, per essere considerata una pena o una ricompensa, deve necessariamente soddisfare una serie di requisiti fondamentali: deve essere *proporzionata* al male e al bene commessi (e gli eventi della sorte spesso non lo sono affatto); deve consentire di capire la ragione per cui è stata comminata (il che contraddice l'imprevedibilità della sorte); deve poter essere deliberatamente perseguita o evitata (ma di fronte alla sorte l'uomo è solo e sempre passivo); deve essere certa (laddove le connessioni degli eventi della fortuna sono sempre ignote e quindi, almeno ai nostri occhi, casuali)<sup>62</sup>.

Sicché l'unica maniera per fare buon uso della *fortuna secunda o adversa* è considerarla uno stimolo a perseverare nella propria disposizione alla virtù e pertanto un utile strumento al conseguimento della felicità. In questo senso essa entra a far legittimamente parte del compimento morale dell'uomo, del

<sup>59</sup> *Ibidem*, §§ 30-33.

<sup>60</sup> Si tratta della già menzionata *Untersuchung einiger Ursachen warum die Tugendhaften in diesem Leben ofte unglücklicher sind, als die Lasterhaften* (1756).

<sup>61</sup> *Ibidem*, §§ 18-21.

<sup>62</sup> G.F. Meier, *Gedanken vom Glück und Unglück*, cit., §§ 41-44.

cammino verso la perfezione maggiore a cui egli, come si è visto, tende incessantemente e per natura.

Le considerazioni di Meier sulla felicità riflettono quel medesimo atteggiamento disincantato e pragmatico di fronte alle vicende della natura umana che, soprattutto nella Germania della prima metà del Settecento, rappresentava una rottura radicale con l'ottimismo della ragione che ispirava la cultura filosofica dominante. E pur rimanendo debitore – tanto nei lavori redatti *ad usum studiorum* quanto nei suoi numerosissimi scritti d'occasione – a una solida visione metafisica in cui tornavano indisturbati il dualismo delle sostanze, l'armonia prestabilita, il migliore dei mondi possibili e un profondo antiedonismo che guarda alla felicità somma attraverso la lente di una perfezione di fatto intellettuale, quando pensa all'uomo e al suo posto nel mondo Meier sembra voler abbandonare di proposito il piano dell'ideale metafisico e calarsi nella realtà, spesso confusa, contraddittoria e compromissoria della vita concreta. In questa realtà trova spazio la rivalutazione di una concezione edonistica di marca empiristica, la quale sembra rivendicare una sostanziale coincidenza tra la felicità e il piacere, anche e necessariamente sensibile. Ciò suggerisce la possibilità di una convergenza delle due grandi posizioni eudemonistiche moderne<sup>63</sup> alla luce di una realizzazione effettiva dell'ideale della filosofia come *Weltweisheit*, come guida per l'orientamento nel mondo che riguarda l'uomo assai più dell'astratta speculazione dei dotti.

copyright © 2018 by

Società editrice il Mulino

<sup>63</sup> Su questi modelli nella tradizione moderna cfr. M. Mori, *Glück und Autonomie. Die deutsche Debatte über den Eudämonismus zwischen Aufklärung und Idealismus*, in «Studia leibnitiana», XXV, 1993, pp. 27-42. Ma cfr. anche W. Schneiders, *Akademische Weltweisheit. Die deutsche Philosophie im Zeitalter der Aufklärung*, in *Aufklärungen. Frankreich und Deutschland im 18. Jahrhundert*, a cura di G. Sauder e J. Schlobach, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 1986, vol. 1, pp. 25-44; su Meier in particolare, cfr. Ch. Böhr, *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2003, pp. 37-51.