

**VERITÀ, FEDE,
INTERPRETAZIONE**

Saggi in onore di Arnaldo Petterlini

a cura di
Carlo Chirco e Italo Scuto

IL P
OLIGRAFO



La presente pubblicazione viene realizzata
con il contributo del Dipartimento di Filosofia
dell'Università degli Studi di Verona

INDICE

15	Presentazione <i>Ferdinando Luigi Marcolungo</i>
17	Introduzione <i>Italo Scito</i>
21	Scritti di Arnaldo Pitterlini <i>a cura di Carlo Chirco</i>
	SEZIONE I
29	Sul futuro della scienza <i>Emanuele Severino</i>
39	Sulla latenza <i>Carmelo Vigna</i>
45	Ragionevolezza della fede e centralità dell'esperienza <i>Ferdinando Luigi Marcolungo</i>
51	Filosofia e fede <i>Mario Ruggenini</i>
63	Verità e interpretazione. Il relativismo delle interpretazioni e il momento della fede <i>Franco Bosio</i>
77	La psicologia come arte ermeneutica <i>Umberto Galimberti</i>
87	Etica, scienza, tecnica <i>Luigi Lentini</i>

Copyright © giugno 2009
Il Poligrato casa editrice srl
35121 Padova
piazza Eremitani - via Cassan, 34
tel. 049 8360887 - fax 049 8360864
e-mail casaeeditrice@poligrato.it
ISBN 978-88-7115-667-5

- 99 Ermeneutica del silenzio
Andrea Tagliapietra
- 113 "Dire" e "fare" la verità
Maria Cecilia Barbetta
- 127 Oltre la contrapposizione tra assoluto e relativo:
prospettivismo veritativo e benevolenza tra le religioni
Francesco Totaro
- 137 Fare storia delle religioni
Pier Angelo Carozzi
- 147 *Philosophia perennis*.
Note di filosofia comparativa Oriente-Occidente
Carlo Chiarco
- SEZIONE II
- 163 Una breve provocazione su "essere e divenire" in Platone
Maurizio Migliori
- 175 *Ta péra ta tò biou*.
L'esperienza del limite nella prospettiva epicurea
Stefano Maso
- 187 Filosofia e biografia. Riflessioni sull'"umanesimo" di Spinoza
Giorgio Brianese
- 201 Sulla costituzione della meccanica come scienza in Galilei e Newton.
Assiomi, postulati, ipotesi, regole
Antonio Moretto
- 219 La logica di Hegel è una metafisica?
Lucio Cortella
- 231 L'ontologia della persona nella prospettiva dell'ultimo Schelling
Guido Casinato
- 243 Bellezza e verità secondo Antonio Rosmini
Lucia Procuranti
- 255 Vedere Dio, creare il mondo. Appunti su Gioberti (e Nietzsche)
Davide Spanio
- 269 La guerra e l'uomo. La forma della contraddizione in Georg Simmel
Francesco Mora
- 287 Origine e temi dell'ontologia analitica
Pierdanielle Giaretta
- 303 Il respiro del segno. Significato e interpretazione in Wittgenstein
Luigi Perissinotto
- 315 Heidegger versus Kierkegaard
Umberto Regina
- 329 Hermeneia senza interpretazione:
La partizione delle voci di Jean-Luc Nancy
Tommaso Tappini
- 345 Interpretare la natura: sviluppo inospitale e globalizzazione
Italo Scato
- 357 L'interprete e l'organismo musicale
Giorgio Erle
- 369 *Laudibus eius resonant canoris*.
Un inno e una messa in canto fratto per san Benedetto
Nicola Tangari

TABULA GRATULATORIA

- VITO MICHELE ABRUSCI
Università Roma 3
- CARLO ARATA
Università di Genova
- MARIA CECILIA BARBETTA
Università di Verona
- LORENZO BERNINI
Università di Verona
- MARIA BETTETINI
Iulm di Milano
- RENZO BONZZATO
Conservatorio E. Dall'Abaco di Verona
- GIANFRANCO BOSIO
Università di Verona
- GIORGIO BRIANISE
Università Ca' Foscari di Venezia
- PIER ANGELO CAROZZI
Università di Verona
- ANDREA CASTAGNETTI
Università di Verona
- GIULIO CATTIN
Università di Padova
- ADRIANA CAVARERO
Università di Verona
- GIOVANNI CERA
Università di Bari
- FRANCO CHERECHIN
Università di Padova
- CARLO CHURCO
Università di Verona
- LUIGIO CORTELLA
Università Ca' Foscari di Venezia
- GUIDO CUSINATO
Università di Verona
- GIANFRANCO DALMASSO
Università Roma-Tor Vergata
- GIUSEPPINA DE SANDRE GASPARINI
Università di Verona
- FABRIZIO DESIDERI
Università di Firenze
- MAURO DI GIANDOMENICO
Università di Bari
- FERRUCCIO DI NATALE
Università di Bari
- GLORIA DI SALVO
Liceo scientifico G. Bruno di Mestre
- MASSIMO DONÀ
Università San Raffaele di Milano
- CARLO ENZO
Università Ca' Foscari di Venezia
- GIORGIO ERLE
Università di Verona
- COSTANTINO ESPOSITO
Università di Bari
- GIOVANNI FERRETTI
Università di Macerata

- ROBERTO FINELLI
Università Roma 3
- FRANCO FISTETTI
Università di Bari
- GIORGIO FRANCK
Università di Verona
- UMBERTO GALIMBERTI
Università Ca' Foscari di Venezia
- FILIPPO GAMBÀ
Musik-Akademie der Stadt Basel
- PAOLO GAMBAZZI
Università di Verona
- PIERDANIÈLE GIARETTA
Università di Verona
- GIOVANNI GIULIETTI
Università di Verona
- PAOLO GIUSPOLI
Università di Verona
- GIULIO GOKKI
Università Ca' Foscari di Venezia
- GIUSEPPE GOISIS
Università Ca' Foscari di Venezia
- PIERGIORGIO GRASSI
Università di Urbino
- OLIVIA GUARALDO
Università di Verona
- LUCA ILLETTERRATI
Università di Padova
- ANNA MARIA IOPPOLO
Università La Sapienza di Roma
- AVO KULUMJIAN
Hochschule für Musik · Wien
- ANTONINO LA RUSSA
Università di Verona
- LUIGI LENTINI
Università Ca' Foscari di Venezia
- SIRO LOMBARDINI
Banca Popolare di Novara
- MARIO GAETANO LOMBARDO
Università di Verona
- MARIO LONGO
Università di Verona
- ROMANO MADERA
Università di Milano Bicocca
- LUCIANO MALUSA
Università di Genova
- MARIO MANFREDI
Università di Bari
- GIAN PAOLO MARCHI
Università di Verona
- FERDINANDO LUIGI MARCOLUNGO
Università di Verona
- STEFANO MASO
Università Ca' Foscari di Venezia
- VIRGILIO MELCHIORRE
Università Cattolica di Milano
- MAURIZIO MIGLIORI
Università di Macerata
- GIUSEPPE MONTECCHIO
Liceo classico Virgilio di Mantova
- MILTON MONTEVERDE
Centro Studi di Psicoterapia di Milano
- FRANCESCO MORA
Università Ca' Foscari di Venezia
- ANTONIO MORETTO
Università di Verona
- LINDA NAPOLITANO
Università di Verona
- SALVATORE NATOLI
Università Milano Bicocca
- RICCARDO PANATTONI
Università di Verona
- VIRGINIO PAVARANA
Conservatorio E. Dall'Abaco di Verona
- LUIGI PERISSINOTTO
Università Ca' Foscari di Venezia
- ENRICO PERUZZI
Università di Verona
- VINCENZO PIANI
Università Ca' Foscari di Venezia
- DAVIDE POKKI
Università di Verona
- PASQUALE PORRO
Università di Bari
- RICCARDO POZZO
Università di Verona
- LUCIA PROCURANTI
Università di Verona
- UMBERTO REGINA
Università di Verona
- GRAZIANO RIPANTI
Università di Urbino
- MARIO RUGGENINI
Università Ca' Foscari di Venezia
- MAURO SACCHETTO
Liceo classico R. Franchetti di Mestre
- ITALO SCIUTO
Università di Verona
- FURIO SEMERARI
Università di Bari
- EMANUELE SEVERINO
Università Ca' Foscari di Venezia
- CARLO SINI
Università di Milano
- GIANLUCA SOLLA
Università di Verona
- DAVIDE SPANIO
Università Ca' Foscari di Venezia
- GIUSEPPINA STRUMIELLO
Università di Bari
- ANDREA TAGLIAPETRA
Università San Raffaele di Milano
- BRANCA MARIA TAGLIAPETRA
Università Ca' Foscari di Venezia
- NICOLA TANGARI
Università di Cassino
- LUIGI VERO TARCA
Università Ca' Foscari di Venezia
- INES TESTONI
Università di Padova
- WANDA TOMMASI
Università di Verona
- FRANCESCO TOTARO
Università di Macerata
- GIANCARLO TRENITINI
Università Ca' Foscari di Venezia
- TOMMASO TUPPINI
Università di Verona
- GRAZIANO VALENTI
CPS Orzinuovi
- CARMELO VICINA
Università Ca' Foscari di Venezia
- CHIARA ZAMBONI
Università di Verona

Se Dio ci fosse, non rimarrebbe per l'uomo più nulla da fare: «Dio [...] assorbirebbe tutte le nostre potenze e ci impedirebbe di operare, di creare», occupando, di fatto o di diritto, tutti gli spazi del mondo, preda della sua volontà⁴⁶. «Voll und Unbewegt und Sat und Unvergänglich», Dio, impedendole di creare, avrebbe reso la vita umana insopportabile («Und wie wöller ihr das Leben ertragen ohne diese Hoffnung [...]?»), falsificandola, dal momento che l'uomo non solo non era affatto impedito a creare, ma creava addirittura – sono le parole di Gioberti – «come Dio stesso quando creava il mondo»⁴⁷.

Si trattava allora di abbandonare questa ipotesi (il se che ricorre in entrambe le sentenze nietzschiane) concernente l'Ente e la sua esistenza, fuggendo *via da Dio e dagli Dei*: «Hinweg von Gott und Göttern». La «supposizione» di Nietzsche («Gott ist eine Muthmassung») corrispondeva del resto all'eventualità suggerita dal frammento giobertiano (un «intuito di Dio più vivo e ampio quaggiù»): ma «wers» – ci si doveva chiedere – «wer trinke alle Qual dieser Muthmassung, ohne zu sterben?» – *chi potrebbe bere tutto il momento di questa supposizione senza morire?* La vitalità e l'ampiezza del Dio creatore, quale poteva essere testimoniato «quaggiù» da un intuito differente da quello realmente posseduto dall'uomo – in grazia dell'immutabile volontà divina –, avrebbe determinato la scomparsa dei «mezzi» in ragione della quale la vita operosa dell'umanità alle prese col «finito» sarebbe stata mortificata per sempre. «Wie? – tuonava allora Zarathustra – Die Zeit wäre hinweg, und alles Vergänglich nur Lüge?» – *Come? Il tempo sarebbe abolito, e tutto ciò che è perituro solo una menzogna?*

Gioberti e Nietzsche, a modo loro, si muovevano nella stessa direzione: custodendo il tempo e accedendo, «hinweg von Gott und Göttern», al mutevole, si apprestavano a consegnare all'umanità un nuovo Dio.

⁴⁶ Alludendo alla «creatività di Dio», che rimane in ombra in questo tratto della sua indagine su Nietzsche, Severino osserva, non senza dar luogo a una formula paradossale, che essa «accenna quella mancanza di spazio, per la volontà umana, che è già totale per il fatto stesso che Dio esiste» (E. SEVERINO, *Lancello del titano*, cit., p. 59).

⁴⁷ In questo senso, il non essere Dio da parte dell'uomo non poteva apparire sopportabile pensando appunto che Dio o chi per esso c'era già e quindi non potevamo diventarlo noi» (S. GIAMETTA, *Commento allo "Zarathustra"*, Bruno Mondadori, Milano 1996, pp. 71-72).

LA GUERRA E L'UOMO. LA FORMA DELLA CONTRADDIZIONE IN GEORG SIMMEL

Francesco Mora

La guerra non ha partorito nessuna idea. Neppure la rivoluzione. Fino ad ora è rimasta una rivoluzione della negazione.

Walther Rathenau

1. Cornice: Georg Simmel e le «idee del '14»

Nulla di più lontano dall'atteggiamento intellettuale, e dalla stessa biografia di Georg Simmel, potrebbe apparire quel movimento di pensiero che va sotto la dizione di «idee del '14» e che trova nella *Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reich* di Wilmowitz e nell'*Anruf an die Kulturwelt*, noto come *Appello del '93*, le proprie basi teoriche¹. Che l'intelligencija tedesca, concentratasi nel corpus dei professori universitari – riuscito nell'intento di trasformare l'Università Humboldtiana in azienda², totalmente refrattario alla penetrazione di forze nuove e rigeneratrici³ e intimamente antisemita⁴ – si

¹ È stato tenuto costantemente presente in queste pagine il saggio ricchissimo e illuminante di L. CANFORA, *Intellettuali in Germania. Tra reazione e rivoluzione*, Bari 1979. La traduzione italiana della *Dichiarazione dei professori dell'impero tedesco*, come si trova nell'*Introduzione* (nota 5) di S. GIAMETTA, *Sulla guerra*, Roma 2003, pp. 51-52.

² Si veda P. SCHUBA, *Scienza e politica in Germania da Bismarck a Guglielmo II*, in G. CORNI, P. SCHUBA (a cura di), *Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento*, Bologna 1986, pp. 13-35. Mi permetto di rinviare anche F. MORA, *Principio Reciproco. Filosofia e contemporaneità di Georg Simmel*, Venezia 2005, pp. 143-166.

³ Karl Liebknecht in un famoso discorso tenuto alla Camera di Prussia nel 1909, avvertì alcuna comprensione per la freschezza e la vivacità di questa gioventù, perché aveva nostalgia soltanto per l'antichità e il medievismo, citato in L. CANFORA, *Chi intellettuale in Germania*, cit., p. 22.

⁴ «Schäfer che era molto vicino all'ambiente di Treischke, nella sua lettera di risposta dopo aver affermato di non sapere se Simmel fosse battezzato o meno sottolineò

schierasse per la guerra, in cui vedeva la *Kultur* tedesca contrapporsi alla *Zivilisation* mercantile, fondamento morale del sistema democratico-parlamentare, era cosa scontata. Che Simmel appoggiasse con vigore questa posizione non lo è affatto.

Apprendo una breve parentesi di contestualizzazione storico-teoretica, va detto che il mondo culturale tedesco voleva essere considerato a tutti gli effetti un "gruppo di pressione", così come lo erano i gruppi di pressione politici, industriali e finanziari, ripercuotendo quel sentimento di inferiorità e quella volontà di autoaffermazione⁵ che, dal punto di vista filosofico si erano manifestati nel cosiddetto *Methodenstreit*. La missione e il compito della classe professorale era quello di conferire alla guerra una valenza positiva e nello stesso tempo mettere in risalto i guasti dello «spirito mercantile», in modo particolare *versus* quello inglese, in contrapposizione allo «spirito eroico» della Germania, all'interno di un quadro di attivo interventismo che vedeva coinvolti tutti i settori della cultura. In questo senso resta emblematico il libro di Sombart *Händler und Helden* (Mercanti ed eroi, 1915)⁶,

in primo luogo come in tutte le sue manifestazioni egli si rivelava "totalmente ebreo", inoltre il fatto che la quasi totalità degli studenti dell'Europa orientale si riuniva attorno a Simmel stava a significare che la sua concezione del mondo si distingueva chiaramente dalla "formazione tedesca cristiano-classica"⁷. C. MONGACARDINI, *Aspetti della sociologia di Simmel*, in G. SIMMEL, *Il conflitto della cultura moderna*, Roma 1976, p. xii; cfr. pure H. LUBSCHEITZ, *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig*, Tübingen 1970, p. 104 (cfr. in quale già i suoi genitori non appartenevano più, era solo una cosa del passato, in lui non ve e alcun rapporto con la tradizione ebraica).

⁵ Anche Heidegger titolava il suo Discorso di Rettorato: *L'autoaffermazione dell'Università tedesca*, trad. it. e intr. a cura di C. Angelino, Genova 1988. Sul *Methodenstreit*, rimando a F. MORÀ, *Georg Simmel: la filosofia della storia tra teoria della forma e filosofia della vita*, Roma 1991, pp. 9-26.

⁶ Il testo di W. SOMMART, *Händler und Helden. Patriarchische Bestimmungen*, München u. Leipzig 1915, è stato interpretato come uno dei prodromi essenziali del nazional-socialismo, come fa ad esempio F. A. VON HAYEK in *La via della schiavitù*, trad. it. e intr. di A. Martino, Milano 1976, in part. nel cap. 12 *Le radici sociali del nazismo*. Anche Bobbio era intervenuto nel dibattito, avvertinandosi ma non sposando unilateralmente la tesi di von Hayek, sostenuta poi anche da L. VON Mises (*Lo stato onnipotente*, trad. it. di V. Mariani, Milano 1995), affermando: «Per esempio, oggi penso che... almeno sul piano teorico, le somiglianze tra comunismo e nazismo fossero molto strette [...] Certamente c'è una differenza importante tra i due movimenti: magari usavano gli stessi mezzi arcaici e disumani, ma mentre nel nazismo erano ugualmente condannabili sia i mezzi che i fini,

in cui il sociologo, di estrazione e cultura socialista, saluta la "guerra tedesca" come il conflitto tra l'Inghilterra liberale e liberista e lo "spirito di popolo" della Germania, tra gli interessi commerciali che dirigono la vita degli Inglesi e il *Volksgeist* dei Tedeschi, che già Fichte aveva indicato come la volontà della Nazione⁸, in quanto rappresentazione della legge fondamentale - l'*ethos* - del suo sviluppo e costituzione sociale.

In questo modo, la guerra, oltre alle atrocità delle trincee, diviene "la guerra degli intellettuali", da un lato il "*Krieg der Geister*" e dall'altro la "*Spiritual War*". Infatti, all'interventismo della cultura tedesca fa eco sia la propaganda francese con nomi quali Bergson, Durkheim, Bourtroux schierati in prima linea che quella anglo-americana, principalmente con Dewey e Santayana, cultura dell'Intesa che sostiene una tesi di forte attualità: se la vittoria fosse stata delle potenze alleate ciò avrebbe portato la democrazia e la pace nel mondo. Dewey nel 1915 pubblica una raccolta di conferenze, *German Philosophy and Politics*, in cui si intende mettere in luce l'opposizione tra l'impostazione teorica analitico-pragmatista propria dell'America liberale e democratica e la sistemantica, l'apriorismo e il vitalismo irrazionalistico che caratterizzano al contrario la politica centralistico-militarista del Reich tedesco. A sostegno, poi, delle tesi sostenute da Wladimir, da Dietrich Schäfer (che ebbe un ruolo decisivo nell'ostracolare e impedire la carriera universitaria di Simmel⁹) e da tutta la *Professorenstaff*, che sposa, senza eccezioni e in modo assolutamente compatto ed unitario, lo «spirito del '14», «dagli estremisti liberali, dai conservatori ai socialisti maggioritari», nell'unità della

invece nel comunismo lo erano i mezzi ma non i fini, spesso nobiliti, dall'intervista rilasciata a «Dario», 26 gennaio 2001.

⁷ J. G. FICHTE, *Discorsi alla nazione tedesca*, trad. it. e intr. a cura di G. Rametta, Bari, Roma 2003.

⁸ «Pur essendo un "vagabondo potenziale" e aver perfino subito un attentato alla vita, che egli stesso considerava come uno tra i "fortuiti frammenti della realtà", nel 1908, dopo che Dilthey gli aveva chiuso la carriera universitaria a Berlino, cercò fortuna a Heidelberg, sostenuto da Weber, ma anche qui si trovò la strada sbarrata da Rickert, il quale tuttavia rinunciò per restare a Freiburg; ma ciò non gli valse una cattedra a causa del giudizio sfavorevole dato dallo storico Dietrich Schäfer, su richiesta del consigliere segreto del ministro dell'Istruzione Böhm», cfr. F. MORÀ, *Georg Simmel. La filosofia della storia tra teoria della forma e filosofia della vita*, cit., p. 103; D. FRASSY, *Georg Simmel*, trad. it. di A. Izzo, Bologna 1985, pp. 17-23.

patria ritrovata «nel fuoco e nella guerra»⁹, vi sono pure Max Scheeler – che nel 1915 pubblica il libro, sicuramente imbarazzante, *Il genio della guerra e la guerra tedesca*, per non citare *Vorbilder und Führer*, ma anche il tardivo ravvedimento della conferenza tenuta a Berlino nel 1927 su *L'idea di pace e il pacifismo* – e il suo maestro Edmund Husserl, che ancora nel 1917 incita i suoi studenti a vedere nella guerra «il destino grande e severo, al di là di ogni immaginazione, della nostra nazione tedesca», per poi pentirsi, come molti altri, solo a disastro compiuto¹⁰. Gli intellettuali dei due schieramenti percepiscono la guerra come “guerra di difesa” dei propri valori, delle proprie forme sociali e delle proprie istituzioni politico-economiche; se la propaganda dell'Inresa ha come obiettivo polemico centrale il militarismo tedesco, nell'*Appello dei '93* si legge tra l'altro: «Non è vero che sulla Germania ricade la responsabilità della guerra. Senza il militarismo tedesco la cultura tedesca sarebbe svaticata da un pezzo. L'esercito e il popolo tedesco sono una cosa sola»; e ancora: «potete essere certi che noi combatteremo questa battaglia sino alla fine come un popolo civile, cui l'eredità di Goethe, di Beethoven, di Kant è altrettanto sacra quanto il suo focolare e la sua terra». Già qui si percepisce la contraddizione essenziale degli intellettuali tedeschi e il loro atteggiamento schizofrenico, che da un lato li vede monoliticamente uniti nello spirito della guerra tedesca, e dall'altro si appellano alle idee del 1789 e alla filosofia di Goethe e Kant, due capisaldi, tra l'altro, del pensiero simmeliano.

Così, anche Thomas Mann – che non firma l'*Appello* perché lo considera troppo debole, richiamandosi di continuo a Nietzsche, visto al contrario da Wiliamowitz come un “anarchico” che non può essere paragonato agli «eccelsi valori del militarismo tedesco»¹¹ – è un acceso sostenitore del conflitto, in cui vede l'espressione più alta dell'insanabile contrapposizione, senza alcuna possibile mediazione, tra *Kultur e Zivilisation*, tra *Mechanisierung e Seele*. Sostenitore del *Friederichs Vorbild* – che diverrà un «topos della propaganda tedesca

quanto più la guerra andrà male»¹² – scrive: «Oggi la Germania è Federico il Grande. È la sua battaglia che dobbiamo portare a termine, che dobbiamo combattere una seconda volta. Niente paura verremo messi alla prova», lo stesso giro di ragionamenti viene proposto da Simmel in riferimento, però, all'unificazione tedesca: «nel 1870 abbiamo creduto che fosse stato raggiunto qualcosa di definitivo; ma ora ci rendiamo conto che era soltanto qualcosa di provvisorio! Questi sono i grandi punti di svolta della vita, nei quali si manifesta il suo carattere di sviluppo storico e metafisico»¹³. L'interpretazione di questa guerra come la prova più dura, e quindi la più gloriosa che porta alla sublime elevazione, è un *idem sentire* degli intellettuali tedeschi, tutti coinvolti («anch'io ho la mia parte in questa faccenda»¹⁴), e Thomas Mann nelle sue *Considerazioni di un impolitico* lo dimostra in modo esemplare¹⁵.

All'opposizione *Kultur/Zivilisation*¹⁶ si affianca ora quella *Seele/Geist* che evidenzia come le punte di diamante dell'intelligenza tedesca appartengano alla *Lebensphilosophie* e si sviluppino «tra *Wilhelmzeiti* e *Weimar*»¹⁷. Se il *Geist* rappresenta la razionalizzazione tecnica e meccanica del mondo, che produce quel *Konflikt* esemplarmente

¹² *Ibid.*, p. 23, nota 41.

¹³ G. SIMMEL, *La trasformazione interiore della Germania*, in *Io... Sulla guerra*, cit., p. 64. Il testo originale *Deutschland innere Wäldung*, Reide, Tübingen, Straßburg 1914, si trova in G. SIMMEL, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, Duncker & Humblot, München und Leipzig 1917, ora in G. SIMMEL, *Georg Simmel Gesamtausgabe*, vol. XV, hrg. von K. Latzel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000. D'ora in poi i riferimenti con i numeri di pagina dell'edizione italiana compariranno tra parentesi direttamente nel testo.

¹⁴ Th. MANN, *Considerazioni di un impolitico*, trad. it. e intr. a cura di M. Marianelli, Bari 1967, p. 55.

¹⁵ «Quello che noi chiamiamo e si autodefinisce “civiltizzazione” non è altro che questa marcia trionfante, l'espansione dello spirito politicizzato e intriso di letteratura [...] L'imperialismo della civilizzazione è l'ultimo aspetto di quella idea unificatrice romana contro la quale la Germania va “protestando” [...] Oggi, l'Inresa, l'unione di tutte quelle comunità che appartengono all'impero dello spirito borghese, si chiama [...] la *Entente*, una *entente* veramente cordiale, un congiungimento di intese [...] tutte rivolte contro questa Germania che si oppone al compimento, alla definitiva affermazione di siffatto impero», Th. MANN, *Considerazioni di un impolitico*, cit., pp. 39-40.

¹⁶ Cfr. M. HORKHEIMER, Th. W. ADORNO, *Lezioni di sociologia*, trad. it. di A. Mazzone, cap. VI, Torino 1966, pp. 103-115.

¹⁷ M. CACCARI, *Walther Rathenau e il suo ambiente*, Bari 1979, p. 28.

⁹ L. CANNORA, *Gli intellettuali tedeschi*, cit., pp. 12-13.

¹⁰ Cfr. L. DAPPRIANO, *Filosofi in trincea*, conferenza tenuta a Trento, 14 marzo 2002, reperibile in www.cseco.org.

¹¹ L. CANNORA, *Gli intellettuali tedeschi*, cit., p. 25.

messo a tema da Simmel¹⁸, senza produrre *Kultur*, non essendo in grado di unificare il popolo in uno Stato e in una patria (*Heimat*), l'anima (*Seele*), al contrario, è l'elemento fondamentale che radica il popolo al proprio terreno. Contro un tale spirito di razionalizzazione nell'epoca machinistica (*Maschinenzeit*) propria del capitalismo, che svuota le consolidate «cerchie sociali» e le antiche gerarchie culturali¹⁹, contro la tecnica che produce unicamente *Seelenlosigkeit*, assenza di anima e quindi il più profondo stradicamento – l'*Unheimlichkeit* heideggeriana – dell'uomo, si muove la *Kultur* tedesca, legata alla tradizione della «commissione tra mito weimeriano-classico, utopia tönnessiana della *Gemeinschaft*, ideologia del *Volke-Preussentum*»²⁰.

2. Una Germania nuova e futura

Alla luce di tale situazione politico-culturale, nella quale risuonava la voce di Wlammowitz indignato con i nemici della Germania (in primo luogo con l'Inghilterra), che contrapponevano «lo spirito della scienza tedesca» a quello che definivano «militarismo prussiano», con l'unico fine di dividere la nazione tedesca ed aprire una breccia tra esercito e popolo, sembra davvero difficile trovare anche Simmel allineato con i 93 dell'*Appello*. E tuttavia, Georg Simmel nel 1914, senza alcuna apparente pressione accademica o politica²¹,

¹⁸ G. SIMMEL, *Il conflitto della cultura moderna*, trad. it. e intr. di C. Mongardini, Roma 1976.

¹⁹ In., *Sociologia*, trad. it. di G. Giordano, intr. di A. Cavalli, Milano 1989.

²⁰ M. CAJACARI, *Walther Rathenau*, cit., p. 31. Dello stesso Autore si vedano *Intransigibili utopie*, in H. VON HORMANNSTRAL, *La torre*, trad. it. di S. Bortoli Cappellero, Milano 1982, pp. 155-226; *Dialettica del negativo e metropoli*, in M. CAJACARI, *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Schöffer e Simmel*, Roma 1973.

²¹ Bisogna dire che il clima di confine che si vive a Strassburgo, instaurato dal «retore di guerra» Eduard Schwarz, «asseritore dell'Alsazia tedesca», con lo scopo di «affermare l'autonomia di una nazionalità tedesco-alsaziana che nel crogiolo della guerra riscoperta i legami profondi, non solo di lingua, con la patria tedesca» (L. CARFORA, *Gli intellettuali tedeschi*, cit., p. 7), non aiutava a prendere una posizione critica e libera da forti condizionamenti ambientali. Come è noto, Simmel nel 1914, a 56 anni, venne chiamato come ordinario a Strassburgo. In una lettera al principe ed amico Hermann von Keyserling scrive: «perché ho fatto questo salto nel buio, rinunciando alla mia influenza sulla cultura tedesca, influenza che nel suo genere era unica e insostituibile, qualcuno non lo comprenderà facilmente e non è di fatto comprensibile. Ma certe cose si fanno senza

pubblica per i tipi Trübner di Strassburgo, dove alla fine aveva vinto la cattedra, un breve discorso che titola *La trasformazione interiore della Germania*, poi inserito nel volume *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen* (1917). Per chi ha frequentato, come me, fin dall'inizio dei suoi studi, il pensiero simmeliano, complesso e dalla struttura chiasmatica²², espressione originalissima di quella «sismografica sensibilità»²³ per la vita e per i fenomeni umani, resta stupito dai toni di acceso nazionalismo che suonano con il senso di libertà che la lettura dell'opera di Simmel ci offre. Nessuna mobilitazione spirituale, né alcuna contestualizzazione sembrano poter giustificare queste riflessioni simmeliane sulla guerra. Ed è per questo motivo che il giovane allievo Ernst Bloch lo rimprovera duramente: «per tutta la vita lei si è sottratto alla decisione – *tertium datur* – e ora trova l'Assoluto nella trincea!», rompendo così il rapporto di amicizia che esisteva tra i due²⁴. Va detto, come ricorda Margaret Susman, che la posizione di Simmel era comune a molti filosofi e intellettuali di origine ebraica, come H. Cohen, E. Husserl e W. Rathenau, per citare solo i più eminenti. Ma la contraddizione interiore per Simmel si rivela più stridente, e poco conta l'inversione di veduta, tra l'altro privata, a partire dal 1917 quando scrive a Keyserling «ci sono due catastrofi nella storia tedesca: la guerra dei trent'anni e il regno di Guglielmo II» e quando, nel 1918, parla di «suicidio dell'Europa»²⁵. Eppure Simmel poteva esercitare, come sempre aveva fatto, anche in questi tragici frangenti, la sua capacità critica, ora che, seppure nella

motivi plausibili», 22-4.1914, in G. SIMMEL, *Das individualle Gesetz. Philosophische Exkurse*, hrsg. von M. Landmann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968, p. 242. Trovo questo riferimento in C. MONECABDINI, *Aspetti della sociologia di Georg Simmel*, cit., pp. XV-XVI.

²² Si veda F. MORA, *Principio reciproca*, cit.

²³ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it. e intr. a cura di G. Vattimo, Milano 1983, p. 90.

²⁴ M. LANDMANN, *Baustine zur Biographie*, in K. GÄSSEN, M. LANDMANN (hrsg. von), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Duncker & Humblot, Berlin 1958, p. 13. Cfr., pure L. PERUCCHI, *Georg Simmel*, in G. SIMMEL, *Arte e stile*, trad. it. e intr. a cura di D. Formaggio e L. Perucchi, Milano 1976, p. 135.

²⁵ L. PERUCCHI, *Georg Simmel*, cit., pp. 134-135. A riprova dell'*engagement* simmeliano, ancora Landmann riporta che «durante la guerra egli si sentì estremamente nazionalista e tenne discorsi ai soldati: "Il nostro posto è al fronte" diceva la moglie di Simmel» (ivi, p. 13).

“periferica” Strasburgo aveva ottenuto la sospirata cattedra. E tanto più non si comprende l'animus simmeliano proprio se si prende in considerazione la sua vicenda biografica e accademica, in relazione alla politica culturale universalista dell'impero guglielmino.

Il saggio-discorso del 1914 si apre con l'esposizione di un pensiero che mette in evidenza la capacità che Simmel possiede di interpretare i fenomeni e gli eventi storici a lui contemporanei; qualsiasi sia l'esito della guerra, il fatto decisivo è che i tedeschi vivranno in futuro «sul terreno e sul suolo di un'altra Germania»; «la Germania dove siamo diventati ciò che siamo» cessa di esistere con questa guerra. Il sapore dell'affermazione, però, non è quello di una malinconia per la fine della *gute alte Zeit* e per i valori che la fondavano, ma un profondo senso del *Neuwo*; comunque vadano le cose «uscirà un'altra Germania rispetto a quella che è entrata in questa guerra». La guerra è la forza propulsiva e rigeneratrice che porta con sé l'assolutamente altro, il nuovo che non può essere paragonato al tempo andato, nessuna epoca precedente sarà come quella futura; una Nuova Germania, un nuovo modo di essere tedeschi. Simmel, che si autodefinisce appartenente alla «vecchia generazione» formatasi a partire dal 1870, vive l'abisso della differenza tra passato e futuro e si sente posto di fronte a una decisione ineludibile: «costruire ancora una volta un'esistenza sulla base di nuove premesse e in una nuova atmosfera, oppure [...] andare in rovina in uno stato di disorientamento e come un essere inutilizzabile». Neppure la modalità di sviluppo sarà la stessa, non più qualcosa di estremamente articolato e complesso, ma qualcosa di sconosciuto e assolutamente in differente, così come la nuova Germania è «la Germania sconosciuta», e tutto ciò annuncia che qualcosa di assolutamente nuovo è alle porte. È questa la coscienza del singolo ma anche dell'intera nazione (p. 50). Tutti gli sforzi sia teorici che produttivi, sono destinati a costruire il futuro della Germania, e «ciò dà alla vita attuale la sua pesantezza ma anche la sua dignità». Anche se non si può predire il modo in cui la nazione tedesca cambierà, il solo fatto che essa cambierà, «questo sapere, per quanto inconsapevole, è il primo segnale che noi siamo ad una svolta epocale» (p. 53).

In questa *filosofia di trinca* si mostrano con chiarezza i motivi cari a Simmel della sua *Lebensphilosophie*, coniugati, tuttavia, in

ragione dell'affermazione della scelta bellica: se sul piano filosofico l'individuo si fonda solo in modo parziale sulla propria esistenza, «nell'imperturbabilità della vita quotidiana» (p. 51), fattore essenziale di differenziazione tra gli uomini è quando altresì un processo di coagulazione in nuove forme muove irresistibilmente, non si trasforma unicamente l'esistenza individuale parziale, ma l'esistenza tutta, «si ha una sola esistenza nella quale la componente più individuale e quella più generale si compenetrano in ogni punto per diventare unità di vita». L'individuo si scioglie nel popolo, l'unità vitale è la Nazione, il *Volksgeist*, che ricompatta ciò che in uno stato di pace borghese resta diviso; in un «lungo periodo senza sconvolgimenti» si vive la divisione capitalistica della *Mechanisierung* e della *Zivilisation*; si vive nell'epoca della metropoli in cui l'economia monetaria è il simbolo stesso del *Nervenleben*²⁶. Ma questo che si prospetta è, per Simmel, il momento decisivo «in cui crolla quella artificiosità astratta delle separazioni», in cui tutto viene sconvolto nel proprio fondamento e nella propria vita, e solo tramite questo sconvolgimento, le nuove forme «sono riempite dall'interezza e dalla grandezza della vita». È facile leggere qui – nel tempo della guerra – quello che Simmel indica come il conflitto tra vita (*Mehr-als-Leben*), cioè l'esistenza (*Das sein*), e le forme, e tra forma e forma²⁷, conflitto che manifesta la storicità e la faticità della vita stessa. Tale conflitto non agisce tra *Mehr-Leben* (il fluire a-formale proprio della Vita) e *Mehr-als-Leben*, bensì solo concretamente all'interno dell'esistenza, che è sì individuale, ma ora, nel momento in cui lo spirito soggettivo muove verso forme totalmente altre che superano in un movimento non dialettico ma distruttivo le forme precedenti, si riunisce nell'unità di popolo. Sembra qui, tra le righe, di poter vedere una forte analogia con quanto, dal punto di vista giuridico, afferma nel giro degli anni successivi Carl

²⁶ Cf. G. SIMMEL, *Le metropoli e la vita spirituale*, in T. MALDONADO (a cura di), *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Werner*, Milano 1979, pp. 65-79. Cf. pure M. CACCARI, *Metropoli*, cit., pp. 101-197.

²⁷ Cf. G. SIMMEL, *Introduzione della vita. Quattro capitoli metafisici*, trad. it. parziale di F. Sternheim, intr. di A. Banfi, Milano 1988; trad. it. e intr. a cura di G. Antinolfi, Napoli 1997.

Schmitt²⁸. Per Simmel la guerra indica un «punto di svolta» epocale che pone lo spirito di fronte alla decisione per una nuova forma di vita, «un mutamento nella sua interezza», che produce la perdita unitaria «tra singolo e totalità», tra individuo e Nazione, senza ricorrere alla parcellizzazione delle funzioni. Se prima l'individuo vedeva nella responsabilità del suo contributo e nel rapporto di scambio reciproco (*Wechselseitigkeit*) la propria singolare relazione e appartenenza allo stato, ora la differenziazione è venuta meno, il senso dell'unità non sta più nella reciprocità tipica della società borghese, «non per via di un fare o di un essere diversificati» (p. 52), bensì in una *immediatezza* in cui «il singolo è rifuito nel tutto»; in tal modo è sorto «un nuovo concetto di totalità sovraindividuale».

Dove è finito Simmel, il filosofo della differenza e della differenziazione sociale, della *Wechselseitigkeit* e della centralità dell'interaazione reciproca? Non è scomparso, non è ripudiato; basti pensare che nello stesso anno di questa «Rede» egli scrive uno dei saggi più illuminanti e incisivi su Bergson, e uno sulla teoria dell'arte, in cui, tra le altre cose, afferma la necessità di «liberare l'arte da tutto ciò che falsa la sua essenza in quanto arte, e concepirla, insieme, come onda nella corrente della vita» e aggiunge chiasmaticamente «vita per l'arte e arte per la vita»²⁹. Come comprendere allora l'interna dissociazione dello spirito e dell'opera di Simmel nell'ultimo scorcio della sua vita? Come accettare l'intima contraddizione che lo dilania? «Ho creduto – scrive a von Keyserling nel 1918 – molto di più che la terribile epoca delle macchine e delle valutazioni esclusivamente capitalistiche volgesse al termine, e credevo anche di poter scorgere segni di una nuova spiritualità, ancora debole e senza giusto orientamento, ma per i miei occhi del tutto indubitabile. Ciò è ora naturalmente passato»³⁰. In queste poche righe sta forse la spiegazione dell'adesione

²⁸ Cfr. C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, trad. it. di P. Schiera, intr. di F. Miglio, Bologna 1972. Id., *Il concetto discriminatorio di guerra*, trad. it. di S. Pietropoli, prefazione di D. Zolo, Roma-Bari 2008.

²⁹ G. SIMMEL, *Le arti per l'arte*, trad. it. di M. Cacciari, in G. SIMMEL, *Saggi di estetica*, Padova 1970, pp. 75-83; G. SIMMEL, *Henri Bergson*, trad. it. di M. Proiti, «aut aut», 204, nov.-dic. 1984, pp. 14-26.

³⁰ Lettera al principe Herman von Keyserling del 18.5.1918, in G. SIMMEL, *Das individuelle Geistesleben*, cit., riportato in C. Mongardini, *Aspetti della sociologia di Georg Simmel*, cit., pp. XVI-XVII.

simmeliana alle «idee del '14» e all'*Appello del 93*. Certamente una adesione differente da quella di Troeltsch, per il quale la Germania era investita di una «missione universale»³¹; e tuttavia, pienamente convinta che la guerra potesse rivoluzionare gli *Zweckmenschen* e proporla come una *Existenz-Kampf* versus la *Zivilisation*, dominata dal «Mammonismo» (p. 55), lui, autore di quella *Philosophie des Geldes* che, pubblicata nel 1900, apriva simbolicamente, assieme alla freudiana *Die Traumdeutung* (1899), il XX secolo.

3. Responsabilità, fine della storia e mito del denaro

Mutando il rapporto tra individuo e totalità muta pure il senso della responsabilità, il suo «modello», che ora diviene «il soldato in campo», simbolo di quella vita individuale che è «riempita dal tutto», così che «tra individuo e tutto non c'è più nessun al di là», nessuna differenza tra esercizio e popolo, «il sentimento non mostra nessuna frattura» (p. 52). Questa unità ritrovata nel conflitto è la nuova anima (*Seele*), l'esigenza di una *Kultur* essenzialmente nuova, *la Sichebheit* è tratta comune a tutte le «correnti fondamentali della cultura tedesca a cavallo del secolo»³²; nell'ora della ritrovata unità del popolo tedesco, di individualità e totalità, tutto è «divenuto precario, incerto, confuso, di nuovo plasmabile» (p. 53); ogni decisione implica una responsabilità infinitamente maggiore di quella che si aveva nel tempo borghese della pace, perché ora implica non la sfera individuale ma quella di tutto il popolo³³.

Il punto di svolta fa sì che si percepisca la storia con un'altra sensibilità, ossia come un accadimento «unico e irripetibile», in cui «la nostra coscienza viene lacerata» sino alla decisione spirituale estrema

³¹ Cfr. S. GIMONNETTI, *Introduzione a G. SIMMEL, Sulla guerra*, cit., p. 11. In questo luogo viene citato un passo importante di E. TROELTSCH tratto da *Deutscher Glaube, in Kritische Gesammelte Werke*, Bd. 12, *Schriften zur Politik 1914-1918*. «Nel nostro carattere di popolo è contenuto un inesauribile valore intimo e spirituale che è importante per l'umanità intera e che il Signore ed il Dio della storia ci ha affidato perché lo custodissimo e lo sviluppassimo. [...] Il pensiero di Dio è incarnato nel *Deutschium*, il cosmo è mio.

³² M. CACCIAVI, *Walter Rathenau*, cit., p. 29.
³³ Cfr. C. SCHMITT, *Stato, movimento, popolo*, in Id., *Un giurista davanti a se stesso*, trad. it. e intr. a cura di G. Agamben, Vicenza 2005.

in grado di compiere quella «svolta e trasformazione» tra passato e Nuovo, il luogo in cui abbiamo coscienza che «la vita sarà diversa», e in cui il soggettivo, in quanto negattività, ossia in quanto *fine della storia* e di conseguenza *fine dell'uomo*³⁴, «non ci saranno più dopo questa epoca» (p. 54). La fine della storia si dà qui non come nichilismo ma come dimensione del nuovo e del futuro: il soggetto, nell'ora delle decisioni spirituali, «potrà essere solo il negativo», nel senso che, «dopo quest'epoca», il tempo della bell'ignoranza – che non può essere paragonato alla hegeliana lotta per il riconoscimento, in cui la morte è solo simbolica e, come afferma Kojève, la soppressione è dialettica –, la soggettività, ossia la modernità in quanto *privato*, e la negattività, le ipotesi nichilistiche, non avranno più luogo. Il futuro sarà l'unità spirituale e fattiva, e un'altra storia, dopo questo evento decisivo, segnerà le sorti, non solo della Germania, ma dell'Occidente tutto. La scelta epocale rappresenta qui per Simmel la fine di una forma della storia che finora si è manifestata come culto della ricchezza, avidità per il denaro e «mammionismo», ossia come civiltà borghese della macchina e della tecnica ma anche dell'economia monetaria; e se è vero che l'ultimo libro letto da Simmel è il primo volume de *Il tramonto dell'Occidente*³⁵, allora è possibile pensare ad una svolta – interrotta dalla morte – del pensiero simmeliano, senza per questo volerlo dividere in fasi, come spesso una critica poco attenta al percorso unitario del filosofo berlinese ha sostenuto³⁶. Il denaro, la vita delle metropoli, l'economia monetaria, fenomeni che in precedenza sono stati portati ad emersione e analizzati con irraggiungibile sensibilità – né Weber, né Sombart, né Durkheim hanno saputo eguagliare lo stile di Simmel – ora divergono i motivi caratterizzanti quella società ormai superata dall'evento bellico, i simboli della fine della storia e dell'*homo oeconomicus*, ma anche di quel *blasé*, perfettamente descritti

³⁴ Cfr. G. BARTALUÈ ET AL., *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*, a cura di M. Campa e F. Di Stefano, Napoli 1987; A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, ed. it. a cura di G.F. Frigo, Milano 1996; J.L. NANCY, *Hegel. L'Inquietudine del negativo*, trad. it. di A. Moscati, Napoli 1998.

³⁵ Cfr. C. HARTER, *Erinnerung an Simmel*, in AA.VV., *Buch des Denkens an Georg Simmel*, cit., p. 252.

³⁶ Cfr., in particolare M. LANDMANN, *Einführung a G. SIMMEL, Das individuelle Gesetz*, cit., pp. 7-8.

to da Simmel nel saggio sulle metropoli e la vita spirituale, emblema di una *Kultur* ormai senza *dynamis*, proprio come il musiciano Ulrich di *Der Mann ohne Eigenschaften*. Simmel parla con ironia – questa volta davvero poco jiddish – di «rascendentalizzazione del vitello d'oro», di «idealismo della valutazione monetaria» (p. 56), come fattori endemici determinanti la vita dell'uomo contemporaneo. La guerra, che porterà l'odio dell'Europa per la Germania – ma anche tra gli stessi Alleati – la miseria « ovunque il fallimento dei settori dell'economia mondiale» (p. 55), riflessioni quest'ultime che la dicono lunga sulla capacità di Simmel di intuire e leggere gli eventi in chiave futura e quasi presagica (basti pensare a Weimar, alla crisi del '29 e all'avvento del nazionalsocialismo), è la «straordinaria intensificazione» di quei valori che sono solo tedeschi e che nulla hanno a che fare con «qualche ideale oggettivo sovratedesco» (p. 57); questa guerra, per Simmel, è «l'esecutore esterno di qualcosa che, interiormente, è già progettato e desiderato» (p. 59), cioè l'oltrepassamento definitivo della società fondata sull'economia monetaria, sull'ottica della *Mechanisierung* capitalistica, della tecnica della *Zivilisation* del denaro. È questa la fine della storia, per un altro inizio; espressioni e tematiche che poi Heidegger, tacitamente, riprenderà.

4. La contraddizione simmeliana

Nel tempo dello stato d'eccezione³⁷ i valori vengono inseriti in un ordine gerarchico che rispecchia la natura e la portata metafisica della guerra, che diviene per Simmel «il grande movimento di separazione tra la luce e le tenebre, tra il nobile e la gente comune». Gli accenti nietzscheani mal si addicono all'interpretazione che Simmel aveva fornito nel 1907³⁸ e sembrano anticipare i toni di Spengler e Jünger degli anni Trenta. Ma nell'esaltazione della guerra, che «sembra appartenere al ritmo vitale dell'umanità», che vive il tempo della «differenziazione, in cui bisogna schierarsi», non ha spazio il

³⁷ Cfr. C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, cit.; cfr. pure G. AGAMBEN, *Stato d'eccezione*, Torino 2003.

³⁸ Cfr. G. SIMMEL, *Schopenhauer e Nietzsche*, trad. it. e intr. di G. Peticione, Torino 1923, trad. it. di A. Olivieri, Firenze 1992.

velleritarismo futurista – la guerra igiene del mondo – né la retorica del militarismo prussiano. In Simmel, piuttosto, la guerra è il punto di svolta, il momento di crisi di un modello sociale importato dall'America e applicato alla Vecchia Europa, con la conseguenza di un mutamento repentino dei rapporti sociali ed umani. Un nuovo uomo si forma nella *pax* apparente dell'economia monetaria; egli è colui che desidera e accumula denaro per il denaro, abitatore della sfera del *privato*, in cui vige il valore della coscienza individuale e la tranquillità borghese dell'isolamento, l'*home sweet home* in cui godere in modo appartato della propria ricchezza prodotta. Ma ora con la guerra questo mondo è crollato; la guerra, con la durezza, la sofferenza, la rinuncia «ha spianato martellando la nostra esistenza» (p. 60), ponendoci tutti di fronte «ad uno spietato *aut-*aut**»; nessuna mediazione e nessuna dialettica è ora più possibile, le armi del sistema capitalistico-borghese sono spuntate di fronte all'incalzare del conflitto. Il malthusianesimo, l'odio verso la Germania delle *potenze dell'Inresa*, in primo luogo la Francia spinta dal suo spirito di *revanche*, la situazione che Simmel definisce «la nostra solitudine europea», non possono scalfire «quella più alta istanza del nostro spirito che Kant chiama "patrimonio delle idee", cioè la capacità di comprendere l'indeterminato». La citazione di Kant mostra l'uso distorto che Simmel, fine conoscitore del filosofo³⁹ ne fa; è difficile, se non impossibile, utilizzare l'autore de *La pace perpetua* a sostegno di tesi bellicistiche, in cui il singolo e il determinano lasciano spazio all'assoluto. Questa guerra è guerra etica, che «annienta gli strati esterni, quelli con minor valore», già di per sé «destinati alla morte», ma lascia intatto e arricchisce «il nocciolo» dello spirito tedesco; essa è la continuazione e il compimento del 1870 e dei «*Gründertage*», gli anni in cui si pensava di aver raggiunto il *definitivo*, ma ora ci si rende conto che esso era solo il *provisorio*, sono questi, secondo Simmel, «i grandi punti di svolta della vita, nei quali si manifesta il suo sviluppo in senso storico e metafisico» (p. 64). Il conflitto interiore, che è il

conflitto della cultura moderna, si manifesta tra la forma che si pensa come definitiva – in questo caso l'assetto imperiale guglielmiano – e il suo superamento che la pone come qualcosa di provvisorio; è la guerra delle decisioni spirituali che mostrano la dinamica conflittuale e metafisica di questa, in quanto evento e decisione che trascende i limiti, che oltrepassa le forme della politica e dell'economia, e che riporta all'unità originaria dell'*ethos*.

«Io amo la Germania e voglio per questo che viva»: sembra impossibile ma così scrive Simmel; e prosegue «al diavolo ogni "obiettiva" giustificazione di questa volontà di cultura, etica o Dio sa cosa [...]». Inconfutabile è solo l'indimostrabile – la nostra voglia di Germania che sta al di là di ogni deduzione» (p. 63). Qui la contraddizione con l'opera prodotta finora da Simmel è davvero stridente. L'esaltazione e il culto della nazione possono essere patrimonio di Troeltsch o di Wladowitz, ma la storia culturale simmeliana non può sposarsi con tali affermazioni; questa per Simmel è l'epoca in cui sangue e forza si uniscono per ridare il massimo vigore alla «vita tedesca», portando a «maturazione esteriore ciò che da tempo era una necessità interiore» (p. 67). Se lo spirito tedesco era caratterizzato, per un verso, dal radicamento alle cose e, per l'altro, da una voluta distanza e distacco da esse – quella che Simmel acutamente definisce «l'oblia del contario» –, la soluzione che riporta ad unità è la «crisi della guerra»; la vita, nell'epoca della guerra, si radica all'essenziale e chi possiede intimamente qualcosa di essenziale «gli sconvolgimenti di quest'epoca devono averlo fatto maturare e fiorire». Guerra metafisica perché guerra che ha permesso e creato l'unità della vita e dell'*ethos* tedeschi; e questa guerra è differente da tutte le altre proprio per il suo carattere metafisico-spirituale che riporta all'essenzialità, ossia alla vita che non si organizza tramite le leggi e le forme dell'economia monetaria; ma anche per la sua matrice di etica originaria, che non si fonda sui valori della *Zivilization* borghese, ma sulla ricerca di un nuovo *nomos* per il popolo tedesco.

³⁹ Cfr. G. SIMMEL, *Kant, Sedici lezioni tenute all'Università di Berlino*, trad. it. e intr. di G. Nicchio, Padova 1973; Id., *Kant, Sedici lezioni berlinesi*, a cura di A. Martini e A. Vigorelli, Milano 1986.

5. *L'uomo nuovo*

Questa guerra, diversa dalle precedenti, ha per Simmel «un lato misterioso», essa affonda le sue radici nella profondità dell'anima e del destino tedesco, cosa «difficilmente esprimibile, ma per questo non meno salda» (p. 71). E da questa guerra nasce «un nuovo uomo», dalla svolta epocale che essa provoca e dalle decisioni spirituali che essa impone si viene a costituire un uomo nuovo, che non è un tipo umano, non è una forma individuale, non «un Messias», bensì «un'idea sovrasingolare», che pur derivando dall'uomo moderno, lo ha già superato. L'uomo nuovo è una speranza che prende forma non tanto in «fedi, affermazioni, negazioni» dell'individuo, quanto «nell'idea di un nuovo uomo intero» (p. 69); non individuo ma forma-uomo, paradigma non del particolare privato ma di «un'epoca in cui l'uomo come intera esistenza» diviene «l'ideale di rinnovamento», così come è accaduto nella «storia universale»: dagli Stoici al cristianesimo di San Paolo, dal rinascimento all'illuminismo sino ai movimenti rivoluzionari del XIX secolo.

Di questo ideale di uomo nuovo se ne era già avuto sentore, in modo frammentario, a partire dal 1880 con Nietzsche, il socialismo, il naturalismo, Wagner e il nuovo modo di organizzazione del lavoro, con i conseguenti mutamenti di paesaggio, di socialità, di dispositivi di potere e controllo sociale; «le correnti spirituali tedesche» avevano preso coscienza di come la vita dell'uomo fosse costituita allo stesso tempo da «esteriorizzazione e spiritualizzazione», fattori che entrambi conducevano all'alienazione e al sentimento di sradicamento. La convinzione di Simmel, dettata dall'evento bellico, consiste nel sapere ora «che non sono molte cose che devono cambiare bensì l'unità uomo» (p. 69), che è la «struttura della nostra attuale spiritualità», la possibilità della Germania, ossia che «la Germania non sarà un'altra Germania» (p. 70): è questo il sentimento generale del popolo tedesco.

Risponda qui il senso di un profondo nichilismo tipico dello spirito tedesco⁴⁰ in opposizione al Nuovo, a qualcosa di assolutamente impre-

vedibile; ciò che resta fermo è l'impossibilità di tornare indietro, il sentimento estremo che un'epoca se ne è andata. Ma quest'uomo nuovo – ideale e spirituale – che sorge con la guerra e di cui non conosciamo ancora il volto è l'unica possibilità di esistenza della Germania: e proprio per tale motivo egli, nietzscheamente, appartiene essenzialmente agli «ultimi uomini»; l'uomo nuovo di Simmel non è il ponte verso il superamento dell'uomo, ma altresì, è tutto immerso nell'umanesimo, pur cercando di svincolarsi dalla razionalità conforme ad uno scopo e dalla categoria di fine; questo uomo nuovo esiste nella certezza e nella speranza, che sono le categorie del suo vivere fattivo. Per Simmel, l'uomo nuovo è «il rinnovamento della nostra esistenza interiore», è ancora nuovo a tutti gli effetti, anche se ciò «non punta su un miglioramento della nostra posizione, non sull'incremento di qualsiasi valore individuale, ma sull'unità e sulla totalità di ognuno» (p. 71).

• Simmel, che vede nella guerra il sorgere dell'uomo nuovo, e come gli altri, pensa al conflitto come una decisione irrevocabile, un *entweder-oder*, alla fine non riesce a pensare l'uomo al di fuori dell'umanesimo, sposa la coscienza tedesca e rigetta la grezza ideologia *volksisch*⁴¹, e traccia ancora una volta una terza via: questa volta, però, la conclusione – davvero tutta da saggio simmeliano – mette in luce la contraddizione, che non è solo di Simmel, tra *geritigen Entscheldungen* e *deutsche Krieg*.

⁴⁰ Cfr. J. PAUL, *Scritti sul nichilismo*, trad. it. e intr. a cura di A. Fabris, Brescia 1997; F. NIETZSCHE, *Il nichilismo europeo*, in Id., *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da P. Gasté*, E. Foster-Nietzsche, trad. it. a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano 1992.

⁴¹ G.L. MORSE, *Le origini culturali del terzo Reich*, trad. it. di F. Saba-Sardi, Net, Milano 2003.