



MIMESIS LA SCALA E L'ALBUM

N. 17

Collana e sezione dirette da *Luigi Perissinotto*

COMITATO SCIENTIFICO

Franco Biasutti (Università di Padova)

Silvana Borutti (Università di Pavia)

Giuseppe Cantillo (Università Federico II di Napoli)

Franco Ferrari (Università di Salerno)

Massimo Ferrari (Università di Torino)

Elio Franzini (Università Statale di Milano)

Hans-Helmuth Gander (Albert-Ludwigs-Universitaet Freiburg)

Jeff Malpas (University of Tasmania, Australia)

Salvatore Natoli (Università di Milano-Bicocca)

Stefano Poggi (Università di Firenze)

Ramón Rodríguez (Universidad Complutense de Madrid)



NELLE PAROLE DEL MONDO

Scritti in onore di Mario Ruggenini

a cura di
Roberta Dreon, Gian Luigi Paltrinieri
e Luigi Perissinotto



MIMESIS
La scala e l'album

Publicato con un contributo del Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze
dell'Università di Venezia.

© 2011 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

Collana: La scala e l'album, n. 17

www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono e fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesised@tiscali.it

Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)

E-mail: info.mim@mim-c.net

INDICE

PREFAZIONE DEI CURATORI	p. 11
INTRODUZIONE. LINGUAGGIO E FILOSOFIA. LA LEZIONE DI MARIO RUGGENINI <i>di Luigi Perissinotto</i>	p. 13
NIETZSCHE, HUSSERL, HEIDEGGER	
L'ESSERE COME PULSIONE. UNA LETTURA HEIDEGGERIANA DI LEIBNIZ <i>di Rudolf Bernet</i>	p. 35
DAR LUOGO ALL'ALTRO. LA POESIA TRA HÖLDERLIN, HEIDEGGER E CELAN <i>di Donatella Di Cesare</i>	p. 53
HEIDEGGER E LA GNOSI <i>di Umberto Galimberti</i>	p. 65
CONSIDERAZIONI SULL'UOMO COME ANIMALE SOCIALE. LA COSTITUZIONE DEL SÉ IN SITUAZIONI IN MARTIN HEIDEGGER E CHARLES TAYLOR <i>di Hans-Helmuth Gander</i>	p. 81
ECLISSI DI SENSO. HUSSERL E LA 'CRISI' DELL'UMANITÀ CONTEMPORANEA <i>di Matteo Giannasi</i>	p. 95
DA SIMMEL A HEIDEGGER. <i>KULTURKRITIK</i> E FINE DELL'UMANISMO <i>di Francesco Mora</i>	p. 111

ONTOLOGIA DELLA PRODUZIONE E METAFISICA DELLA VOLONTÀ.
NIETZSCHE E IL CRISTIANESIMO
di Roberto Morani p. 131

APPUNTI SU CRISTIANESIMO COME NICHILISMO IN NIETZSCHE
di Tito Perlini p. 147

O IL GESÙ DI PAOLO O QUELLO DI NIETZSCHE
di Umberto Regina p. 167

ESISTENZA E VERITÀ, LINGUAGGIO E INTERPRETAZIONE

IL RAPPORTO INTERNO TRA LINGUAGGIO, COMUNICAZIONE,
MONDO DELLA VITA E SCIENZA
di Günter Abel p. 181

SOGGETTI ALL'ALTRO. I DIRITTI UMANI, LA SOGGETTIVITÀ, L'ALTERITÀ
di Alessandro Bellan p. 203

MONDO E COSCIENZA. LA FENOMENOLOGIA AL DI LÀ DEL SENSO
di Matteo Bianchin p. 221

“DOPO IL MIO SOGNO HO PERSO LE PAROLE”: VITA ONIRICA
E VERITÀ DELL'ESISTENZA
di Giorgio Brianese p. 239

FILOSOFIA E LETTERATURA, TERRITORI DI CONFINE OVVERO
UN CONTRIBUTO PER PENSARE IL CONFINE COME TERRITORIO
di Igor Cannonieri p. 255

IL SOGGIORNARE DEL CORPO
di Didier Franck p. 263

LÉVINAS E IL LINGUAGGIO DELLA PASSIVITÀ
di Sebastiano Galanti Grollo p. 281

COME DIRE LA REALTÀ DELLA REALTÀ
di Fulvio Papi p. 299

ERMENEUTICA, RETORICA, PSICOANALISI
di Arnaldo Petterlini p. 307

LA PRETESA DI VERITÀ DELLA TRADIZIONE.
UNA RIFLESSIONE FENOMENOLOGICA
di Ramón Rodríguez p. 323

L'EMOZIONE DEL MONDO, L'EMOZIONE DELLA PAROLA
di Annalisa Rossi p. 343

SE PUOI DIRLO, DILLO. PREDICA SU MATTEO 28, 16-20
di Sergio Rostagno p. 359

LA VERITÀ E IL DIVINO
di Leonardo Samonà p. 369

LOGOS E KRATOS. IL POTERE DEL LINGUAGGIO TRA SENSO E VERITÀ
di Luigi Vero Tarca p. 383

RADICI RELIGIOSE DELL'ETICA DEL RICONOSCIMENTO.
UNA INTERPRETAZIONE DEI COMANDAMENTI
di Carmelo Vigna p. 403

LA PAROLA SALVERÀ IL MONDO
di Silvano Zucal p. 413

STUDI DI FILOSOFIA ANTICA

'PHILIA' E 'PERTURBANTE'. ANTIGONE E L'ENIGMA
DELL'INTERSOGGETTIVITÀ
di Silvana Borutti p. 437

IL POLITICO DI PLATONE E IL MITO COSMOLOGICO
SULL'ORIGINE DEI MITI
di Franco Chiereghin p. 453

SENECA: VERITÀ E RISCHIO DELL'AZIONE EDUCATIVA
di Stefano Maso p. 471

IL PRIMO TRATTATO DI FILOSOFIA MORALE.
ARISTOTELE E IL PROGETTO DELL'*ETICA NICOMACHEA*
di Carlo Natali p. 491

AMBROGIO E SIMMACO. UNA PROTOCONTROVERSIA SULLA LAICITÀ
di Salvatore Natoli p. 509

SE *BIANCO* SIGNIFICA UNA SOLA COSA
di Giuseppe Nicolaci p. 521

STUDI DI FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORANEA

LA “MORTE DI DIO” SECONDO CHARLES TAYLOR
di Gian Luigi Brena p. 541

LA DIALETTICA HEGELIANA E LA SUA RADICE LINGUISTICA
di Lucio Cortella p. 557

ESPERIENZA E LINGUAGGIO IN BENJAMIN
di Adriano Fabris p. 573

GUARDINI CONTRO IL NAZIONALSOCIALISMO
di Giuseppe Goisis p. 583

IL PROBLEMA “ABISSALE” DI FEUERBACH
di Aldo Magris p. 605

LOGICA RICONOSCIMENTO E SPIRITO: HEGEL E IL LINGUAGGIO
di Luigi Ruggiu p. 621

RIVELAZIONE E LINGUAGGIO IN MICHEL HENRY
di Giuliano Sansonetti p. 651

ESSERE, ESISTENZA, VERITÀ. BERKELEY
E IL NEOIDEALISMO ITALIANO
di Davide Spanio p. 667

FRANCESCO MORA

DA SIMMEL A HEIDEGGER. KULTURKRITIK E FINE DELL'UMANISMO

1. *Simmel tra moderno e contemporaneo*

1. Nella sua postfazione a *Philosophische Kultur*, Habermas sostiene che «il critico della cultura Simmel è, in modo singolare, nel contempo vicino e distante»¹. Il senso dell'affermazione – sicuramente incisiva – va meglio chiarito. Simmel è stato infatti un vero e proprio *Zeitdiagnostiker* per quanto riguarda la sua epoca, ha saputo cogliere e descrivere i mutamenti spirituali e sociali del suo tempo, cosicché per noi egli rimane «un figlio della *fin de siècle*» e proprio per tale ragione appare a noi lontano e distante; anche perché «Simmel non è arrivato ad essere un classico, né vi era predestinato per il suo taglio intellettuale. Simmel rappresenta un *altro* tipo»². Ed ecco, forse, perché Simmel ci è vicino. Non solo e non tanto per i debiti contratti nei suoi confronti da nomi illustri della filosofia del Novecento³, così come anche dalle generazioni più recenti (basti pensare a Bourdieu, a Bauman o a Sennett), ma anche perché “vicino e distante” non sono categorie che possano collocare Simmel nell'epoca trascorsa della modernità; egli appare, al contrario, in quanto *fenomenologo* della *Kulturkritik*, una delle voci più originali per saper leggere la nostra contemporaneità, epoca che, per molti aspetti, non sembra essersi svincolata dai concetti e dalla cultura del moderno e che invece sembra differenziarsi da esso

1 J. HABERMAS, *Georg Simmel su filosofia e cultura*, in *Testi filosofici e contesti storici*, trad. it. di E. Rocca, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 165. Le citazione dei testi, per motivi di spazio, sono riportate in lingua italiana e si è omessa l'edizione originale.

2 Ivi, p. 166.

3 I nomi ricorrenti sono quelli di Lukács, Bloch, Adorno, Benjamin, Krakauer, Blumenberg, ma per alcuni aspetti che si cercherà di evidenziare anche Heidegger, e poi Plessner, Gehlen, e in terra francese non solo Bergson, ma possono essere stabilite analogie anche con Merleau-Ponty, Deleuze e Derrida, così come in Italia l'influenza di Banfi e di Rensi è stata possibile solo grazie all'importazione del pensiero simmeliano.

solo per il grado di *Zivilisation*, che esprime *tout court* il grado di *Kultur*. Si potrebbe dire che il vallo che divide il Moderno dal Contemporaneo consista nel fatto che nella nostra epoca viene meno la differenza, tutta moderna, tra cultura e civilizzazione, e che l'epoca della civiltà tecnologica e delle rivoluzioni informatiche ha sostituito qualsiasi espressione di cultura "altra". In questo senso, Simmel è *altro* rispetto ad una intellettualità appiattita e prona a qualsiasi innovazione (da *youtube* a *facebook*) che serve a mostrare il ruolo salvifico delle tecnologie della comunicazione e del sapere come panacea di tutti i mali dell'umanità, senza accorgersi del controllo e della limitazione della libertà individuale che queste producono e hanno come fine⁴. Simmel è *altro* perché fin da sempre si rivela un filosofo critico dotato, come esemplarmente scrive Gadamer, di una "sismografica sensibilità" nei confronti del mondo e dell'uomo; egli è altro come lo sono stati Merleau-Ponty rispetto a Sartre, Deleuze rispetto a Lacan e alla cultura capitalistica, Heidegger rispetto alla fenomenologia husserliana.

Ma Simmel è «un *altro* tipo» anche perché, come scrive Max Weber in un breve e incompiuto saggio dedicato all'amico berlinese, dall'Accademia è considerato «un uomo di cinquant'anni che non è arrivato oltre la posizione di *Extraordinarius*, mostrando così palesemente di appartenere alla schiera dei "falliti"»⁵. Come è noto, per Weber, al contrario, Simmel è uno "stimolatore" ineguagliabile per studenti e per quei docenti che non si riconoscono nella classe accademica ottusa e legata a pregiudizi culturali e antisemiti; infatti, il cosiddetto interesse simmeliano per la sociologia è tutto funzionale per il filosofo a scardinare provocatoriamente le chiusure ideologiche dell'Università tedesco-guglielmina e non tanto a fondare una nuova scienza per la quale Simmel non ha alcun interesse specialistico, basti pensare alle differenze di stile e di pensiero allorché si mettano a confronto gli scritti del filosofo berlinese con quelli di Durkheim, Sombart e dello stesso Weber, per non dire poi del rifiuto che Simmel oppone alle chiamate in cattedre americane di sociologia⁶. Simmel risulta invisibile a mol-

4 Cfr. T. MALDONADO, *Critica della ragione informatica*, Feltrinelli, Milano 1997.

5 M. WEBER, *Georg Simmel sociologo*, in G. SIMMEL, *Filosofia dell'attore*, trad. it. e introd. di F. Monceri, ETS, Pisa 1998, p. 80. Sulla carriera accademica di Simmel rinvio alla nota biografica contenuta nel mio *Principio Reciprocità. Filosofia e contemporaneità di Georg Simmel*, Cafoscarina, Venezia 2005. Se mi è permesso un pizzico di autoironia, posso dire che, per quanto riguarda la citazione, ogni riferimento a fatti personali è puramente casuale. Marianne Weber, nelle sue memorie, afferma che Simmel presso i suoi colleghi era considerato un "distruittivo", giudizio confermato all'Università e al Governo di Berlino anche da Windelband.

6 Nel 1908 Simmel aveva rifiutato due chiamate da altrettante università americane, rispettivamente la Western Reserve di Cleveland e la North University di Chicago.

ti colleghi universitari non solo per il “prussianesimo” imperante ma anche perché non appartiene a nessuna “scuola” filosofica, tutte caratterizzate ugualmente da un netto carattere settario. Il giudizio negativo di Adorno circa l’incapacità di Simmel di «formare scuole» dimostra quanto poco lucida sia tale analisi, pregiudiziale e inficiata da una lettura relativistico-borghese e nichilista, che riprende quella marxista del Lukács della *Distruzione della ragione*. Inoltre, per i più, ma soprattutto per gli economisti dopo la pubblicazione di *Philosophie des Geldes* che assieme all’*Interpretazione dei sogni* di Freud apre il ventesimo secolo, anche il suo stile si riduce a un «dividere l’aria per poi rimetterla assieme»; e tuttavia, proprio questa assenza – o meglio rifiuto – del *metodo* accademico dei trattati di filosofia, lo porterà ad utilizzare per il suo lavoro due essenziali figure retoriche, riprese costantemente nel Novecento e nella contemporaneità: l’analogia e il chiasmo⁷, al fine di indicare l’impossibilità di qualsiasi enucleazione di singoli fenomeni – come se l’uomo fosse dotato di un microscopio dell’anima – dal resto della totalità, isolare una parte per studiare solo essa, imprimendo in tal modo al sapere un carattere eminentemente specialistico. Al contrario, Simmel descrive la complessità e la relazione reciproca (*Wechselwirkung*) che stanno alla base di ogni fenomeno, sia esso naturale o spirituale, in una *empatia* che non può essere né sciolta né divisa da alcun sapere tecnico-specialistico.

E proprio rispetto alla *Wechselwirkung* Simmel ebbe a dire nella sua *unvollendeten Selbstdarstellung* che «muovendo dal significato sociologico di interazione mi sono accorto che questo è diventato gradualmente per me un *principio metafisico* di porta generale» e che «i concetti di verità, di valore, di oggettività ecc. mi apparvero allora come *realtà interattive*». Tutto ciò, è chiaro, sgombra il campo da ogni fuorviante interpretazione relativistica del pensiero simmeliano ma anche da una sua compromissione con la sociologia. Simmel, dunque, va oggi letto solo dopo averlo liberato dai vincoli delle definizioni attribuitegli⁸, ma anche dalle settorializzazioni

7 Cfr. A. DE SIMONE, *L'ineffabile chiasmo. Configurazioni di reciprocità attraverso Simmel*, Liguori, Napoli 2007, che riprende in gran parte, e non solo nel titolo, le tesi centrali del mio *Principio Reciprocità*, cit. Sull’analogia si veda in particolare E. MELANDRI, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia*, Quodlibet, Macerata 2004.

8 Simmel è stato definito dai suoi contemporanei nei modi più svariati a dimostrazione di una incomprensione di fondo e non di una pluralità di giudizio circa l’uomo Simmel e la sua produzione. Rickert ebbe a definirlo «il più sistematico degli sistematici», Lukács *Übergangphilosoph*, Bloch, in tono dispregiativo, come «filosofo del forse», Adorno, come già ricordato, incapace di «formare scuole» e «senza una terminologia specifica»; altri minori lo hanno definito come colui che

di saperi specialistici o tematico-disciplinari, e infine da una rigida collocazione temporale della sua opera. La *Kulturkritik* simmeliana potrà così interagire con le questioni e le dinamiche complesse della nostra contemporaneità, proprio in quanto la filosofia di Simmel – liberata dalle pastoie ideologiche primonovecentesche – ci aiuta a comprendere come le cesure storico-teoretiche interposte tra Moderno e Contemporaneo siano in gran parte fittizie; Simmel cioè è in grado di portare alla luce la virtualità della separatezza tra Moderno e Contemporaneo, in virtù del principio di reciprocità che fonda la vita del mondo e la realtà umana.

2. La *Kulturkritik* simmeliana è un umanismo. Già in un saggio del 1902 Simmel concentra la sua attenzione sul dislivello che, a partire dalla *Goethezeit*, si è via via venuto a prodursi tra lo sviluppo della vita materiale e la vita dello spirito. Il progresso e con esso il perfezionamento della vita esteriore si è dimostrato estremamente più rapido dello sviluppo culturale che non ha saputo tenere il passo delle trasformazioni tecnico-scientifiche e, conseguentemente, sociali. La *Zivilisation* ha creato una nuova forma di vita che si fonda essenzialmente sull'*esteriorità*, ossia sull'abbandono della dimensione del sé come dimensione essenziale della vita umana, sulla *alienazione*⁹ ed *esteriorizzazione* della vita; la tecnica ha preso il sopravvento sull'interiorità e sui valori dello spirito, tanto che i «mutamenti quantitativi», propri della vita materiale esteriorizzata, determinano i «mutamenti qualitativi» della vita interiore dell'uomo, venendo così a costituire quello che Simmel definisce «materialismo pratico», la tendenza ormai dominante «per ogni tipo di affinamento estetico e per la cultura in generale». Le esigenze spirituali sono state sottomesse alle finalità dell'economia di mercato e all'idea positivistica di progresso illimitato in virtù dello sviluppo della tecnica, divenuta da mezzo a fine della conoscenza. In questo rovesciamento sta tutta la potenza e il dominio onnicomprensivo della *Zivilisation* sulla *Kultur*. Il processo di sviluppo della tecnica è il responsabile della esteriorizzazione/alienazione della

professava un «dogmatismo acritico», o viceversa ripensando a Simmel «appare l'immagine di Socrate», e in lui si ritrova «l'antinomia fondamentale del pensiero occidentale fra lo scorrere di Eraclito e l'essere di Parmenide». Ma ciò che più ha inciso nella valutazione e nella carriera accademica del filosofo berlinese è stata l'accusa di relativismo mossagli da gran parte dei suoi colleghi contemporanei ma anche da Ortega Y Gasset, Raimond Aron, Antonio Banfi e lo stesso Lukács.

9 Sui termini *alienazione* e *reifizzazione* in Simmel, si veda D. FRYSBY, *Georg Simmel*, trad. it. di A. Izzo, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 124-128; G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, a cura di A. Cavalli, L. Perucchi, UTET, Torino 1984, pp. 607-663.

vita che si manifesta non tanto come miglioramento dell'essere umano quanto nel «grado di perfezione raggiunto dalle cose»; in questo senso, tenendo presente la *Lebensphilosophie* simmeliana¹⁰, si può affermare che la tecnica provoca il superamento e l'oltrepassamento tra le forme; tuttavia tale movimento è di esteriorizzazione e di oggettivazione del flusso vitale; in questo senso la vita non essendo oggettività e sfuggendo sempre da questa non ha fondamento¹¹. Nel momento in cui una forma soppianta un'altra e ne prende il posto non vi è un *plus* di vita interiore e quindi una crescita dell'Uomo ma solo una più perfetta cosalità e cosalizzazione: «la perfezione dell'oggetto ha svelato l'imperfezione del soggetto». Omologazione, «uniformità» e limitazione se non addirittura soppressione della libertà personale sono gli effetti fondamentali dell'oggettivazione prodotta dalla tecnica esteriorizzante, che centralizza e uniforma gli uomini solo esteriormente in quanto essi sono in sé differenziati interiormente, nella loro unicità e singolarità; la riduzione dell'uomo all'uniformità e all'adattamento del comportamento è quindi solo l'aspetto esteriore e *formale* della sua esistenza.

In realtà, con il dominio totalizzante della tecnica la vita si è fatta ancora più complessa e inquieta, al punto da provocare nell'individuo «confusione e disorientamento», instillando un senso profondo di «*frammentarietà*»¹², al quale si contrappone sempre con maggior intensità un desiderio di «unità della vita». La «frammentarietà dell'esistenza pratica», della vita dominata dall'economia monetaria e dalla tecnica omologante, paragonabile alla *liquidità* di cui parla Bauman, è la stessa frammentarietà che caratterizza il Moderno *dopo* Nietzsche e che simbolicamente si dà nel conflitto *Geist/Seele*¹³. Il conflitto tra i contenuti dello spirito individuale e quelli sopraindividuali risulta insuperabile; da qui il carattere adialettico e duale dell'interpretazione che Simmel fornisce della civiltà (*Kultur e Zivilisation*) moderna. Egli non propone una filosofia della ragione dialettica e non cerca sintesi¹⁴, al contrario lascia sussistere la conflittualità in quanto forma

10 Cfr. G. SIMMEL, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, trad. it. parziale di F. Sternheim, introd. di A. Banfi, Bompiani, Milano 1938 (trad. it. e introd. di G. Antinolfi, ESI, Napoli 1997).

11 Ciò è detto in analogia a quanto afferma M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, trad. it. di G. Gurisatti, F. Volpi, Adelphi, Milano 1991.

12 Cfr. G. SIMMEL, *Der Fragmentcharakter des Lebens. Aus dem Vorstudien zu einer Metaphysik*, in IDEM, *Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918. Band II*, Gesamtausgabe Bd. 13, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, pp. 202-216.

13 Cfr. L. KLAGES, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bouvier, Bonn 1972.

14 È questa, al contrario la tesi sostenuta da M. CACCIARI, *Dialettica del negativo e metropoli*, in IDEM (a cura di), *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, Officina, Roma 1973.

principe e originaria dell'esistenza umana¹⁵. Se lo spirito (*Geist*) produce infinite forme, che subito acquistano una loro propria esistenza e autonomia, recidendo ogni legame con l'anima (*Seele*) dell'uomo, queste stesse divengono *spirito obbiettato* che si contrappone «alla corrente della vita, all'autonomia interna, al variare delle tensioni dell'anima soggettiva»¹⁶. Il *Geist* della *Zivilisation* si configura come «la forma della *stabilità* dell'esistenza persistente», l'obbiettività della vita, stabilità e obbiettività che si contrappongono al flusso vitale, alla «corrente della vita» e alla sua «autonomia interna», cioè al variare delle tensioni dell'anima soggettiva. Il conflitto *Geist/Seele* è, alla fine, il conflitto tra il movimento incessante della vita soggettiva e l'obbiettivazione di questa in forme stabili, il conflitto tra *Mehr-als-Leben* – quella vita che ha un plus in quanto vita del soggetto, cioè *ek-sistentia* – e *Gestalten* (o *Formen*), le immagini che riproducono – come una fotografia o una istantanea (le *Momentbilder sub specie aeternitatis*) – in una stabile fissità il movimento essenziale della vita umana¹⁷.

Alla critica del sapere tecnico-scientifico e alla sproporzionata «deificazione dell'esperienza» – che dimostra l'attualità della riflessione simmeliana circa la critica del «dato»¹⁸ – si aggiunge la decisiva critica alla filosofia, che non ha saputo, pur appiattendosi sul sapere delle «moderne scienze sperimentali», inficiate esse stesse da una fondazione metafisico-spirituale, proporre «una nuova *teoria della vita*». «La nostra filosofia», la filosofia tedesca di inizio secolo, ossia il neokantismo, lo storicismo, il materialismo storico ma anche l'idealismo di una Hegel renaissance, ha fallito nella costituzione di una nuova e più autentica forma di vita, delegando alla civilizzazione, al progresso economico indefinito il compito di costituirne un'altra, lasciando mano libera al *Geist* della *Mechanisierung* l'ingegneria e la progettazione della vita contemporanea, «in una accentuata materializzazione ed esteriorizzazione della filosofia della vita» che si trasforma così solo in una chiacchiera salottiera.

15 Tracciando una possibile analogia, tale situazione potrebbe anticipare quello che per C. Schmitt è lo «stato di eccezione». Cfr. C. SCHMITT, *Teologia politica* (1922), in *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio, P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972.

16 G. SIMMEL, *Concetto e tragedia della cultura*, in *Arte e civiltà*, trad. it. e introd. di D. Formaggio, L. Perucchi, ISEDI, Milano 1976, p. 83. Il corsivo è mio.

17 Thomas Mann in *Considerazioni di un impolitico*, De Donato, Bari 1967, scrive: «Non ha forse ragione Georg Simmel quando afferma che con Nietzsche «la vita» è diventata il concetto chiave di ogni moderna visione del mondo?».

18 Cfr. R. RORTY, *La filosofia e lo specchio della natura*, a cura di D. Marconi, G. Vattimo, Bompiani, Milano 1986; J. McDOWELL, *Mente e mondo*, trad. it. di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999.

3. Il conflitto che viene a crearsi prende avvio dalla «riluttanza del soggetto a lasciarsi livellare e consumare in un meccanismo tecnico e sociale»¹⁹, così come i problemi della modernità scaturiscono «dalla pretesa dell'individuo» di preservare la propria autonomia rispetto alle «potenze sovrachianti della società». Sono questi due momenti, reciprocamente correlati, che costituiscono l'incipit del conflitto che dilania il Moderno, ed è questa la *cornice*²⁰ che delimita l'analisi del saggio su *Großstädte und das Geistesleben* del 1903²¹ – forse uno dei saggi meglio riusciti e che compendia le tesi fondamentali della multiforme e plurale filosofia simmeliana.

L'uomo contemporaneo della metropoli vive nel *Nervenleben*, in una dimensione di *intensificazione della vita nervosa*, in una sovrapposizione di stimoli e di accelerazioni; egli non è più *zoon politikon* ma «essere differenziale». È questa la nuova definizione che Simmel dà di Uomo, un uomo che vive nell'individualità accresciuta dalla «differenziazione»²², nell'accelerazione delle relazioni con gli altri e con il mondo, in una *puntualità* temporale che ne condiziona l'esistenza. E tuttavia, tale *Nervenleben* conduce l'uomo in una situazione di *sradicamento*. Questo decisivo concetto sarà ripreso, com'è noto, da Heidegger nella prolusione *Che cos'è metafisica? (Unheimlichkeit)* e nella *Lettera sull'«umanismo» (Heimatlosigkeit)*; ed è centrale anche nei pensatori della rivoluzione conservatrice²³ in chiave

19 G. SIMMEL, *Le metropoli e la vita spirituale*, in T. MALDONADO (a cura di), *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco tra Bismarck e Weimar*, Feltrinelli, Milano 1979.

20 È questo anche il titolo di un formidabile saggio di estetica simmeliana; cfr. G. SIMMEL, *La cornice*, in *Il volto e il ritratto*, a cura di L. Perucchi, Il Mulino, Bologna 1985.

21 Cfr. sul tema tra gli altri M. WEBER, *Economia e società*, vol. IV, sez. VII, *Il potere non legittimo (Tipologia delle città)*, trad. it. di F. Casabianca, G. Giordano, Edizioni di Comunità, Torino 1999; W. SOMBART, *La metropoli*, in M. CACCIARI (a cura di), *Metropolis*, cit., pp. 101-120; W. BENJAMIN, *Parigi. La capitale del XIX secolo*, in *Angelus Novus*, trad. it. e introd. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1976. Contributi più recenti sono quelli di M. AUGÉ, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, trad. it. di D. Rolland, Eléuthera, Milano 1993; P. VIRILIO, *Città panico*, trad. it. di L. Odello, Cortina, Milano 2004.

22 Cfr. F. ANDOLFI, *Simmel e la sensibilità alle differenze*, saggio introd. a G. SIMMEL, *Forme dell'individualismo*, Armando, Roma 2001. Cfr. anche Z. BAUMAN, *La società individualizzata*, trad. it. di G. Arganese, Il Mulino, Bologna 2002.

23 La dizione «rivoluzione conservatrice» fu coniata da Hofmannsthal in una conferenza tenuta a Monaco il 10 gennaio 1923. Cfr. H. VON HOFMANNSTHAL, *La rivoluzione conservatrice europea*, trad. it. di G. Cavaglià, present. di D. Barbarić, ed. it. a cura di J. Bednarich, R. Cristin, Marsilio, Venezia 2003. Cfr. anche E. NOLTE, *Heidegger e la rivoluzione conservatrice*, trad. it. e introd. di A. Krali, Sugarco, Milano 1977.

antimoderna, come in quelli della scuola di Francoforte in chiave di critica marxista al capitalismo; ma anche Simone Weil tratta di sradicamento e radicamento in *L'enracinement*, e tuttavia è Simmel a cogliere il legame esistente tra civiltà metropolitana della tecnica e sradicamento dell'uomo, tra impianto capitalistico fondato sulla divisione del lavoro e alienazione umana, proprio lui, considerato un ebreo convertito come i genitori²⁴, vede nel mutamento dello stile di vita – dalla campagna e dalla città di provincia alla *Großstadt*, dall'economia finalizzata alla produzione di merci all'economia monetaria produttrice di denaro – la determinazione essenziale e la rivoluzione del Moderno.

L'uomo metropolitano, per dissimulare il suo essere senza patria, il suo essenziale sradicamento, si difende grazie a due strumenti artificiali; il primo è l'intelletto, vero e proprio «organo protettivo» che l'uomo contemporaneo «si crea», che si sostituisce al sentimento – quest'ultimo costitutiva «per la sua natura conservatrice»²⁵ l'elemento portante della vita della piccola città di provincia. La vita della metropoli ha dunque uno specifico «carattere intellettualistico», un intellettualismo che si rivela il mezzo più idoneo «per preservare la vita soggettiva dalla violenza della metropoli».

L'altra difesa che l'uomo contemporaneo erige è costituita dall'economia monetaria, connessa in maniera strettissima e «più intima» con l'intelletto, poiché entrambi condividono «la pura oggettività nel trattamento degli uomini e delle cose». Intelletto e denaro sono *indifferenti* a tutto ciò che è individuale; il materiale umano, come si dice oggi, è considerato sotto l'aspetto quantitativo e ridotto a numero, e i singoli individui identificati con il loro «rendimento oggettivamente valutabile e misurabile». La metropoli che è «la sede dell'economia monetaria» produce l'oggettivazione della vita, soppiantando la centralità dell'individuo che era al centro della *Volksgemeinschaft*, in cui l'anima (*Seele*) del popolo aveva ancora la forza di imporsi sulle innovazioni dell'economia della *Gesellschaft* borghese-capitalistica²⁶. È forse anche per queste ragioni che Heidegger, rifiutando la

24 Afferma Liebeschütz: «L'ebraismo al quale già i suoi genitori non appartenevano più, era una cosa del passato (...) non si trova in lui la minima coscienza di un rapporto con la tradizione ebraica» (H. LIEBESCHÜTZ, *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1970; cfr. F. ROSENZWEIG, *Ebraismo, Bildung e filosofia della vita*, trad. it. di S. Franchini, introd. di G. Sola, Giuntina, Firenze 2000).

25 Al riguardo si veda G.L. MOSSE, *Le origini culturali del terzo Reich*, trad. it. di F. Saba-Sardi, Il Saggiatore, Milano 2003; in particolare la Parte Prima, *I fondamenti ideologici*.

26 Cfr. F. TÖNNIES, *Comunità e società*, trad. it. di G. Giordano, introd. di R. Treves, Edizioni di Comunità, Milano 1979. Simmel riporta una affermazione di uno tra

prestigiosa cattedra a Berlino e successivamente a Monaco, scrive un breve saggio, dileggiato da Adorno, dall'eloquente titolo *Perché restiamo in provincia?* Il conflitto *Geist/Seele* si mostra in tutta la sua forza proprio nell'attività calcolante (tecnica) dello "spirito moderno" da un lato, e dall'altro nell'attività individualizzante (sentimento) dell'anima della comunità di popolo; il *Geist*, che si esprime nelle forme dell'intelletto e dell'economia monetaria – il *Geist* della modernità il cui massimo esponente è Hegel – dominando su *Seele*, diviene l'artefice della forma di vita contemporanea. La novità della proposta ermeneutica simmeliana risiede nel fatto che lo spirito è quello della «vita pratica, che è un prodotto dell'economia di mercato»; la prassi contemporanea è guidata non tanto dalla politica quanto dall'economia che detta i comportamenti e l'agire dell'uomo, che diviene da *zoon politikon*, «essere differenziale», cioè è «l'animale che pratica lo scambio»²⁷. La prassi non determina più la qualità della vita ma solo i suoi rapporti quantitativi; la gerarchia aristotelica è spazzata via dall'egemonia dell'economia monetaria e dell'intelletto calcolante e la vita pratica si riduce, in tal modo, a mera tecnica; al posto della forma di vita di comunità, basata sui valori qualitativi dell'anima del popolo, vige ora «la natura calcolante del denaro» che determina la vita dell'uomo contemporaneo; tutto diviene *esteriorità* – quel fenomeno che Heidegger in *Sein und Zeit* definisce «quotidianità media» –, tutto pianificato e livellato.

E tuttavia, per Simmel, da un qualsiasi punto «della superficie dell'esistenza (...) si può gettare uno scandaglio nella profondità delle anime»; ogni accadere, dunque, anche il più banale, ci permette di accedere a quelle che sono «le linee direttrici» che ci conducono «alle decisioni ultime sul significato e lo stile di vita». La vita della metropoli esternalizza il vivere e determina una forma di vita calata dall'esterno, «come uno schema universale rigidamente definito». La "gabbia" della razionalità weberiana, e lo stesso concetto di disincanto, sono qui espressi da Simmel in una forma saggistico-descrittiva, ma l'eleganza e una certa leggerezza di stile nulla tolgono alla profondità delle problematiche prese in considerazione. Con una preveggenza che può stupire solo chi non conosce il pensiero simmeliano²⁸ egli afferma che «le nature autoritarie e sovrane» si oppongono alla metro-

i più insigni storici della costituzione inglese del tempo che ebbe a dire: «Londra non ha mai agito come il cuore dell'Inghilterra, ma ha agito spesso come il suo cervello e sempre come la sua borsa!».

27 G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, cit., p. 125.

28 Simmel ebbe a scrivere nel suo *Tagebuch*: «Il mio lavoro non andrà perduto. Si farà uso di me che non lascio eredi, eppure si dimenticherà di citare, di aggiungere la citazione del mio nome».

poli e alla vita che essa produce, proprio come avverrà con l'avvento del nazionalsocialismo, che attraverso Albert Speer, l'architetto del Führer, rimodellerà Berlino avendo come modello la *polis* greca («si direbbe – scrive Simmel – che la *polis* antica abbia avuto in tutto e per tutto il carattere della città di provincia») in opposizione alla metropoli capitalistico-borghese.

Al livellamento del denaro, alla impersonalità della vita, allo sradicamento della condizione metropolitana fa da controcanto l'atteggiamento *blasé*, il rifiuto del mondo e della realtà così come accade a Des Esseintes, il protagonista di *À rebours* di Huysmans; e anche qui, nell'uomo *blasé*, ha un ruolo decisivo il tema del disincanto, anche se tale «disincantamento» – provocato dall'eccesso di stimolazioni che conduce all'impossibilità di sostenere il *Nervenleben* metropolitano costringendo l'uomo alla fuga – si risolve nella «ottusità per le differenze tra le cose». La tematica della *differenza* è centrale nel pensiero di Simmel, basti pensare alla stessa definizione di uomo come *essere differenziale*, ossia quel particolare vivente che è in grado di porre differenze; e la questione della differenza è strettamente legata a quella della libertà individuale. Se l'uomo contemporaneo è un «uomo differenziale», il *blasé* rappresenta il suo contrario; la disillusione e il disincanto per il mondo – cioè il non dare valore alla differenza tra le cose, sentire il valore della differenza come insignificante – che lo contraddistinguono ne fanno una creatura *artificiale*, proprio in quanto diviene il «riflesso soggettivo» dell'economia monetaria. Annullare la differenza è il compito dell'economia monetaria «pienamente affermata» in un'azione di livellamento e uniformità di tutte le cose, che traduce la differenza qualitativa in differenza quantitativa, producendo uno stato di «*indifferenza incolore*» ed eguagliando tutti i valori, così che Simmel può scrivere: «il denaro diventa il più tremendo dei livellatori». «Lo scolorimento delle cose a causa della loro equivalenza con il denaro» è il risultato del dominio dell'economia monetaria e del processo di intellettualizzazione della vita metropolitana e l'indifferenza verso le cose è «il tipico fenomeno di adattamento» dell'uomo *blasé*; ma proprio tale indifferenza che caratterizza la vita metropolitana, in realtà non è un momento dissociativo, bensì «una delle sue forme elementari di socializzazione». È questo un chiaro esempio di procedimento a chiasmo: il *Geistesleben* della metropoli, a differenza della *Seele* comunitaria, può darsi solo nel livellamento delle differenze, in una *indifferenza* che tutto comprende, l'indifferenza dell'intelletto e del denaro che uniti in una formidabile *Wechselwirkung*, determinano i rapporti di reciprocità che tengono uniti individui e cose.

Ma è proprio da questa situazione di indifferenza che l'individuo guadagna un grado mai raggiunto prima di libertà e di autonomia – anche se,

come afferma Simmel, «autonomia vuol dire solitudine»²⁹ –; egli è così libero da essere e sentirsi solo. Il suo *Geist* ha vissuto la frattura con la totalità della *polis*, rendendolo libero in un mondo indifferenziato e livellato dal denaro; in questa “distanza spirituale”, che viene a crearsi tra uomo e uomo e tra individuo e forme istituzionalizzate, consiste l’essenza del vivere nelle grandi città. La metropoli allora diviene non solo “la sede ideale” dell’economia monetaria ma anche della libertà individuale così come del cosmopolitismo; “il perimetro ideale” della metropoli indica come la vita debba superare continuamente limiti che diventano i gradini della scala ideale del progresso illimitato³⁰, ma tale progresso avviene attraverso la stabilizzazione e il blocco del flusso vitale e della tensione della vita soggettiva in forme che via via si superano e si oltrepassano. Il progresso dunque non è movimento vitale ma unicamente movimento formale oggettivo, concretamente *il progresso è un non-movimento*. Libertà significa «l’impossibilità di essere confusi con altri», il che vuol dire che nessuno ci può imporre uno stile di vita specifico e uniformato; e ciò comporta la continua ricerca di *alterità*, «il bisogno di distinguersi e di staccarsi dagli altri»; così la metropoli favorisce «la tendenza alla massima individualità dell’esistenza personale», in virtù dell’egemonia dello spirito oggettivo sullo spirito soggettivo, che è la caratteristica fondamentale della civiltà moderna: il divario tra *Kultur* e *Zivilisation* è ormai incolumabile.

4. La complessità delle relazioni che costituiscono la modernità non si dà in modo pacifico, anzi il suo carattere essenziale è la conflittualità. L’operazione di fissaggio del flusso vitale da parte della *Gestalt* produce l’immagine della vita umana, tanto nella sua generalità quanto nella sua singolarità, così come anche tutti i costrutti che determinano l’uomo nel suo essere storico-sociale. È per tale ragione, per il fatto cioè che l’uomo per autoriconoscersi e per ottenere riconoscimento deve *formalizzare* la propria esistenza, pur essendo a conoscenza che tali forme si autonomizzano e si staccano dallo spirito soggettivo divenendo qualcosa di oggettivo ed esteriore, che «il soggetto vive infinite tragedie», in un conflitto continuo e profondo tra vita soggettiva, «che scorre inquieta, ma temporalmente finita» e quelli che sono «i suoi contenuti che, una volta creati, sono fissi ma atemporalmente validi». Questo insanabile dualismo è il terreno in cui si sviluppa la *Kultur*, che

29 IDEM, *L’etica e i problemi della cultura moderna*, a cura di G. Calabrò, Guida, Napoli 1968, p. 87.

30 Le analogie con la critica contemporanea allo sviluppo illimitato sono evidenti, basti pensare a S. LATOUCHE, *Breve trattato sulla decrescita serena*, trad. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Simmel definisce nel saggio del 1911/12 *Concetto e tragedia della cultura* come la «via dall'anima verso se stessa», «la via dall'unità chiusa all'unità dispiegata attraverso la molteplicità dispiegata». Ciò significa che la *Kultur* è la strada, o forse meglio il percorso, che partendo dall'anima dell'uomo, dalla sua più profonda e singolare individualità (il *Mehr-als-Leben* che è la *forma* del *Mehr-Leben*, forma della Vita aformale in quanto esistenza personale³¹) – l'unità chiusa – giunge nel mondo esteriore, costituito da una molteplicità e pluralità di forme e contenuti oggettivi tra essi correlati e reciprocamente collegati, prodotti dalla stessa corrente vitale dell'interiorità soggettiva umana, ma ormai del tutto autonomi e indipendenti da essa – è questa la molteplicità dispiegata –, passando attraverso il farsi forma, ossia l'esteriorizzazione e l'oggettivazione, attraverso un movimento ekstatico tipico solo dell'esistenza umana – l'unità dispiegata.

La cultura si costituisce nella relazione reciproca che viene a formarsi tra l'anima soggettiva dell'uomo e il «prodotto spirituale oggettivo»; in ciò si radica quello che Simmel definisce «il significato metafisico» di quella «formazione storica» che è la *Kultur*. Non vi è qui alcuna contraddizione; la dimensione storica che differenzia la cultura non confligge con la sua natura metafisica di una relazionale reciproca di anima e prodotto oggettivo dello spirito. Il “dualismo problematico” si placa nella *Kultur* in quanto risultato della relazionalità di soggetto e oggetto, “rigido dualismo” che solo in essa – nella *Kultur* in quanto *Wechselwirkung* – può essere superato. L'anima dell'uomo – “la fonte di ogni valore” – si riversa nel mondo così che la cultura perfeziona l'individuo grazie a forme super-individuali, proiettandosi al di là della soggettività. «Il valore specifico della cultura è inaccessibile al soggetto se non lo raggiunge attraverso realtà obiettivamente spirituali e queste sono valori di *cultura* solo in quanto tappe di quel cammino che l'anima percorre da se stessa a se stessa». La cultura quindi è sintesi, ma per Simmel sintesi non corrisponde a unità; solo il Moderno pensa la sintesi come unità, «esiste invece un'unità originaria che precede ogni differenziazione», al di là dell'analisi e della sintesi, e questa è la relazione di reciprocità. Il dualismo originario si mostra nel reciproco intreccio chiasmatico che diviene l'a priori storico, la stessa condizione di possibilità della *Kultur*. Ma nella Modernità vige la struttura della sintesi, ossia della scissione, che sta all'origine della tragedia della cultura. Tutti i conflitti – religiosi, sociali, economici – che solcano l'epoca moderna mostrano un uomo dilaniato e

31 Sulla struttura della *Lebensphilosophie* simmeliana mi permetto di rinviare a F. MORA, *Filosofia della vita e filosofia della prassi*, Cafoscarina, Venezia 2002, pp. 121-162, e IDEM, *Principio Reciprocità*, cit., pp. 69-108.

diviso che si trova attaccato da potenze opposte – quelle oggettive e quelle dei valori – ognuna delle quali vorrebbe impossessarsi della sua individualità. Ritorna così «il dualismo metafisico di soggetto e oggetto», il dualismo di vita e forma, di autonomia individuale e autonomia formale-oggettiva, ritorna l'indipendenza dello spirito oggettivo, seppur prodotto dallo spirito soggettivo, che «dopo aver raggiunto l'oggettivazione possiede una validità separata». In ciò consiste la tragedia della cultura moderna e, come afferma Simmel, la tragedia non finisce con la morte dell'eroe. L'uomo diviene il «vettore» della logica dello sviluppo tecnico che è un «raffinamento progressivo» orientato, però, solo al «*suo* perfezionamento» e non a quello dell'uomo. Lo sviluppo dell'uomo non coincide più con lo sviluppo degli oggetti e delle cose, quello della *Kultur* con quello della *Zivilisation*; il ritardo che lo spirito soggettivo accumula nei confronti dello spirito oggettivo è lo iato che esprime il *tragico*. La condizione dell'uomo moderno è quella della inadeguatezza rispetto alle condizioni di sviluppo dello spirito oggettivo – ossia principalmente dell'economia monetaria – ma anche di quell'«inutile aggravio della nostra vita con mille cose superflue», quel *Nervenleben* culturale che non produce creatività né libera fruizione e godimento, ma costituisce solo «zavorra». Lo spirito oggettivo, ormai assolutamente emancipatosi – che corrisponde alla tecnica contemporanea dominante – impone la propria logica tecnico-economica dei contenuti culturali, una logica ormai del tutto «indipendente dal loro *fine* culturale».

2. Martin Heidegger: Kulturkritik come antiumanismo

Due testi di Derrida possono introdurre alla lettura del corso che Heidegger tenne nel semestre estivo del 1934 subito dopo le dimissioni dalla carica di Rettore. Il periodo è cruciale, e come dice il curatore Günter Seibold chi legge queste lezioni dal titolo *Logica e linguaggio* dovrà rivedere e sottoporre a nuova interpretazione ciò che – forse troppo frettolosamente – è stato scritto «sull'impegno nazionalsocialista di Heidegger»³².

Tentando di dare un senso corretto al termine *Geschlecht*³³ Derrida prende inizialmente in esame due dei *Discorsi alla Nazione tedesca* per introdurre

32 M. HEIDEGGER, *Logica e linguaggio* (SS 1934), a cura di U. Ugazio, Marinotti, Milano 2008. I numeri delle pagine citate sono inseriti direttamente nel testo. Cfr. E. FAYE, *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, Paris 2005.

33 Cfr. J. DERRIDA, *La mano di Heidegger*, trad. it. e introd. di M. Ferraris, Laterza, Roma-Bari 1991.

re le proprie riflessioni sul problema dell'uomo e dell'agire in Heidegger, poiché, come per Fichte, il problema dell'uomo, «dell'umanità dell'uomo e dell'umanismo», hanno anche per Heidegger un ruolo centrale dopo *Sein und Zeit*; «già per Fichte non è certo la stessa cosa dire "umanità" dell'uomo e *Menschlichkeit*. Quando dice "ist unsers Geschlechts", Fichte pensa alla *Menschlichkeit* e non alla *Humanität* di ascendenza latina». Allo stesso modo Heidegger, fin dal corso del 1929, pone un legame tra *Geschlecht* e «la questione dell'umanità (versus animalità)». Il problema è dunque di sapere cosa s'intende quando si parla di *Menschheit*, di *humanitas* o di *Menschengeschlecht*.

È nota la posizione heideggeriana contro la vincente teoria biologica e razziale di Baeumler e Krieck, opposizione che sarà uno dei motivi delle sue dimissioni dalla carica di Rettore. In quella sorta di autodifesa scritta nel 1945³⁴, Heidegger sottolinea come dopo le sue dimissioni fu oggetto di una violenta campagna diffamatoria portata avanti da Krieck attraverso il giornale *Volk in Werden* e, contemporaneamente, da Rosenberg e Baeumler. Tuttavia, in precedenza Heidegger aveva intrattenuto rapporti di collaborazione tanto con Krieck, per il progetto di «una riforma nazional-socialista della struttura dell'associazione dei professori universitari (...) e della Conferenza dei Rettori», anche con l'appoggio della *Deutsche Studentenschaft* e delle SA, quanto con Baeumler, che egli stimava molto di più³⁵, al punto che, lasciando Marburgo per tornare a Friburgo su quella che era stata la cattedra di Husserl, «aveva indicato Baeumler come suo successore» e su invito di quest'ultimo, tenne a Dresda la conferenza *Vom Wesen der Wahrheit* nell'estate del 1932³⁶. Ma ciò che qui interessa non è riportare sommariamente la *querelle* sull'*engagement* politico di Heidegger quanto piuttosto evidenziare che fin dal 1934 Heidegger ha compreso di aver perduto la sua battaglia culturale, in quanto il regime aveva già scelto «la via del biologismo razziale». È da qui che inizia quel percorso di pensiero che porterà Heidegger alla stesura della *Lettera sull'«umanismo»*, «che sottraeva la questione dell'essere all'orizzonte metafisico o onto-teologico dell'umanismo classico: il *Dasein* non è l'*homo* di questo umanismo»³⁷;

34 Cfr. M. HEIDEGGER, *Il rettorato 1933-34. Fatti e pensieri*, in *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, trad. it. e introd. di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1988.

35 Cfr. A. BAEUMLER, *Nietzsche filosofo e politico*, a cura di L.A. Terzuolo, Ar, Padova 2003.

36 Cfr. F. FISTETTI, *Heidegger e la rivoluzione nazionalsocialista*, in IDEM (a cura di), *La Germania segreta di Heidegger*, Dedalo, Bari 2001.

37 J. DERRIDA, *La mano di Heidegger*, cit., p. 41.

e ciò viene elaborato in opposizione tanto al biologismo razziale quanto all'idea di uomo come *animal rationale*. E tuttavia, come afferma Derrida nel saggio *I fini dell'uomo*³⁸, la tesi centrale della *Lettera*, cioè l'unità inscindibile di metafisica e umanismo che si realizza nella duplice figura della persona e del soggetto, rimane pur sempre «un pensiero dell'uomo», e il pensiero dell'essere, «in nome del quale Heidegger de-limita l'umanismo e la metafisica», non toglie l'uomo. «Nella questione dell'essere, come essa viene posta dalla metafisica, l'uomo e il nome dell'uomo non subiscono spostamenti. Tanto meno scompaiono. Si tratta al contrario di una sorta di rivalutazione o di rivalorizzazione dell'essenza e della dignità dell'uomo». È questa una lettura che almeno nell'ultima parte ricorda l'incipit di *In guisa di introduzione* (1939) alla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, in cui Kojève afferma che l'uomo è autocoscienza – quindi qualcosa di non-naturale, di artificiale – e che è «cosciente di sé, cosciente della sua realtà (*Dasein*) e dignità umane, e in questo si differenzia essenzialmente dall'animale»³⁹. La tesi, sicuramente forte e affascinante, sostenuta da Derrida, credo possa, tuttavia, essere messa in discussione dalla presa in esame di alcuni passi del corso del SS 1934.

Di questo, si prenderà in considerazione unicamente il capitolo secondo (*La domanda sull'essenza dell'uomo*) non soffermandoci sul pur decisivo «movimento circolare» – il movimento autentico della filosofia, come Heidegger sottolinea sin dal corso del 1929 – che tiene assieme linguaggio e uomo, né sulla risignificazione di «logica», in quanto «nome dato a un compito, al compito di preparare la prossima generazione perché sia di nuovo una generazione costruita sul sapere» (p. 47), ma si concentrerà tutta l'attenzione sulle domande e sulle risposte riguardanti l'essenza dell'uomo, un uomo *altro* da quello dell'umanismo e della metafisica, da quell'uomo-persona che noi ancora siamo.

Alla domanda «*che cos'è l'uomo*» ha risposto fin da sempre e «per tutta l'eternità» il Vecchio e il Nuovo Testamento; l'antichità ha risposto con la definizione *anthropos zoon logon echon*; in tempi recenti l'evoluzionismo ha pensato l'uomo come «il mammifero e il primate che ha raggiunto lo stadio più avanzato (...) della storia della Terra in rapporto alla genesi naturale della vita»; quindi, la teoria evoluzionistica prende in considerazione unicamente l'aspetto fisico e biologico dell'uomo, la sua *animalitas*, for-

38 IDEM, *I fini dell'uomo*, in *Margini della filosofia*, trad. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 176.

39 A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, trad. it. e postfazione di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 17.

nendo una risposta in termini di «filosofia della natura». E poi, Schelling considera l'uomo come sguardo creatore della natura che torna su di sé; per Spengler è un animale rapace, per Nietzsche qualcosa che deve essere superato; ed infine l'interpretazione vigente all'altezza del 1934, ossia la visione biologico-razziale che appronta «una sorta di erbario» nella classificazione della pluralità umana (pp. 43-50).

Ciò che fa difetto sta proprio nella formulazione della domanda, nel chiedersi cioè che *cosa* sia l'uomo. In realtà, Heidegger sa perfettamente che questa è la domanda che si pone la metafisica, in tutte le sue declinazioni che verranno poi esplicitate nella *Lettera sull'«umanismo»*, e che troveranno differenti ma sostanzialmente identiche definizioni: da *animal rationale* a persona, da soggetto a spirito a volontà di potenza, per concludere con l'esistenzialismo/umanismo sartriano. Ma pure se ci si chiede *come* l'uomo sia – cioè si imbocchi la strada della fenomenologia husserliana – non si perviene all'autentica essenza dell'uomo; il *come* rimanda e si riferisce sempre al *che cos'è*: «la domanda sul come non ci svincola dal che cosa». Queste due domande sono entrambe manchevoli nei confronti dell'essenza dell'uomo; esse rappresentano la modalità umanistico-metafisica della definizione di uomo.

La domanda va quindi riformulata: non che cos'è l'uomo – l'interrogare metafisico che conduce all'essenza dell'uomo come animale razionale e soggetto – ma *chi è l'uomo*. Per poterci interrogare in questa nuova modalità – che nulla ha a che fare con le tradizionali domande dell'esistenzialismo umanistico – Heidegger introduce la figura decisiva dell'*estraneo*, l'*altro*, ma anche lo *straniero*. Quando si incontra l'estraneo noi non ci chiediamo che cos'è ma chi è: «l'esperienza che ci guida nel chiederci dell'umano tocca non il *modo* o il *che cosa*, bensì il *tale* o il *tal altro*, la *tale* o la *tal altra*, il *noi*». È questo l'interrogare autentico che può portare, superando l'umanismo metafisico, alla genuina essenza dell'uomo e quindi riscoprire un uomo nuovo, un «futuro esser-uomo». L'essere estraneo, allora, in Heidegger non ha quella valenza spregiativa e di pericolosità mortale che si riscontra invece nella riflessione amico-nemico di Carl Schmitt o in quella volgarmente razzista della *Völkisch Bewegung*⁴⁰, quanto l'estraneità, e quindi l'alterità, è ciò che permette di dire io o noi; essa è «la domanda preliminare» che è l'autentica «domanda essenziale», ed essa «suona sempre “chi sei tu” – “chi siete voi” – “chi siamo noi”» (p. 52). Vedere in queste

40 Cfr. C. SCHMITT, *Il concetto di politico* (1932), in *Le categorie del politico*, cit., p. 109; G.L. MOSSE, *Le origini culturali del terzo Reich*, cit.; IDEM, *Il razzismo in Europa*, trad. it. di L. De Felice, Laterza, Roma-Bari 2007.

indicazioni heideggeriane i prodromi di ciò che poi Lévinas svilupperà nella sua riflessione sull'Altro e il problema dell'alterità⁴¹, è cosa, mi sembra, evidente. Così come il fatto che solo attraverso l'incontro con lo straniero sia possibile giungere alla genuina domanda sull'essenza dell'uomo, rimanda al famoso *Excursus* contenuto nella *Sociologia* simmeliana e al suo modello relazionale.

Chiedersi chi è l'uomo significa chiedersi «chi siamo noi stessi» proprio in quanto l'uomo è un se stesso; e tuttavia, è il se stesso che determina l'io e non – come nell'ottica soggettivistica – l'io che determina il se stesso. La critica al concetto di *persona* si rivela dunque fondamentale per la decostruzione/distruzione dell'idea di uomo imposta dall'umanismo con la sequenza di valori che ne conseguono. Anche Carl Schmitt su questo punto ha espresso la sua critica alla *Kultur* umanistica tramite quella che egli definisce, in contrapposizione a Scheler, la tirannia dei valori⁴². Per Heidegger, l'io come soggetto e persona rispecchia «l'andamento dello sviluppo della concezione che l'uomo ha dato di sé nell'età moderna». Così il se stesso non è un carattere distintivo dell'io, anzi al contrario proprio nel porlo come «una determinazione distintiva dell'io» consiste «l'errore fondamentale del pensiero moderno» (p. 57). La *Kulturkritik* heideggeriana prende forma già qui di critica demolitiva dell'umanismo, che pone la centralità del soggetto e dell'io, perdendo l'essenza autentica dell'uomo che si ritrova solo nel noi e nel voi, che non sono determinati «originariamente dal numero, ma dal carattere del se stesso cui di volta in volta ci si rivolge»; ad esempio, «voi, miei compatrioti» (p. 63). Heidegger respinge la possibilità di una definizione per l'uomo, «forse, le definizioni possono servire per case, piante ecc., non però per l'uomo» (p. 66), perché questi non può ricadere ed essere catalogato dalla scienza che dice «molte cose *corrette*, poche *vere*» (p. 54). Interrogarsi, quindi, sull'essenza dell'uomo non riguarda la scienza ma attiene alla filosofia. La domanda che ci pone «al centro di tutta l'umanità reale e possibile» è dunque «chi siamo noi», in quanto, nel

41 Cfr. E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. e introd. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1995; IDEM, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, trad. it. e introd. di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 1998; B. GIACOBINI, *Relazione e alterità*, Il Poligrafo, Padova 1999. «L'uomo in tanto sa di sé, in quanto sa sempre dell'altro (...). Inattingibile dal concetto, il rapporto con l'alterità è comunque l'innegabile di ogni esistenza» (M. RUGGENINI, *Esistenza e alterità. La responsabilità dell'io*, in *Il discorso dell'altro. Ermeneutica della differenza*, Il Saggiatore, Milano 1996, pp. 163 sg.).

42 Cfr. C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, a cura di G. Gurisatti, con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano 2008.

riferimento a me stesso, non devo dire io ma noi, e «posso riferirmi a me stesso in un'appartenenza essenziale all'altro»⁴³. Tutto ciò è possibile solo in quanto si profila all'orizzonte una nuova epoca, per la quale e nella quale la domanda metafisica può essere superata così come la sua risposta-definizione, e «per la prima volta» l'autentica domanda sull'essenza dell'uomo «dev'essere di nuovo posta».

Tralasciando solo per motivo di spazio le osservazioni politiche sulla guerra e sull'università, sicuramente decisive anche per comprendere l'atteggiamento filosofico di Heidegger, e rimanendo al problema dell'uomo nuovo e futuro, va sottolineato come il filosofo si concentri sulla perdita del se stesso da parte dell'*homo metaphysicus*⁴⁴ contemporaneo, del borghese individualista e metropolitano, espressione di una ricchezza fatua, figlio del capitalismo e dell'economia monetaria, della *Zivilisation* tecnica. Così Heidegger può ben dire che «la maniera in cui l'uomo si interroga dipende da come e chi egli stesso sia. Al contrario, la domanda su chi siamo noi appartiene essa stessa al nostro essere» (p. 72). Questa domanda «è adeguata al tempo attuale», che ha chiuso l'epoca «del liberalismo, il tempo dell'io»; quest'epoca nuova ha un altro tempo, «il tempo del Noi», della comunità che ridona il se stesso. Alla domanda «chi siamo noi» Heidegger risponde «Noi siamo il *popolo*», e questa è l'essenza dell'uomo nuovo che deve sorgere e formarsi nell'epoca della rivoluzione conservatrice⁴⁵ e del nazional-socialismo. L'Io che è Noi e il Noi che è il Popolo è il nostro stesso essere, «siamo nell'essere del popolo, siamo questo stesso popolo» (p. 84). La vicinanza con quanto afferma Hegel⁴⁶ è solo formale e non sostanziale; il popolo di cui parla Heidegger, in quanto essenza dell'uomo nuovo, è il popolo che *decide*, che dice «Siamo qui! Siamo pronti! Accade!». Il noi come popolo è sottoposto alla decisione (*Entscheidung*); qui non vi è alcuna «riflessione», nessuna «scienza», non c'è bisogno di «fatti» e questo noi che la metafisica voleva «descrivere» si determina altresì solo nella decisione;

43 M. RUGGENINI, *Dire la verità. Noi siamo qui forse per dire...*, Marietti, Genova-Milano 2006.

44 «Finché rimane *animal rationale*, l'uomo è *animal metaphysicum*» (M. HEIDEGGER, *Introduzione a «Che cos'è metafisica?»* (1949), in «*Che cos'è metafisica*» (1929), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2005, p. 95).

45 Cfr. A. KRALI, *La Germania e la rivoluzione conservatrice*, in E. NOLTE, *Heidegger e la rivoluzione conservatrice*, cit.

46 Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973; IDEM, *Filosofia dello spirito senese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1999; IDEM, *Logica e metafisica di Jena (180-1805)*, a cura di F. Chierighin, Verifiche, Trento 1982; L. RUGGIU, *Logica Metafisica Politica. Hegel a Jena*, Mimesis, Milano 2009.

«una decisione intorno a chi siamo noi stessi è già stata presa, siamo cioè il popolo» (p. 87). Il popolo non è, tuttavia, qualcosa che si possa determinare attraverso parametri geografico-quantitativi e storico-temporali, né tramite la ricostruzione di una mappa eugenetica e biologica; esso, piuttosto, viene a crearsi attraverso una «sequenza di decisioni», nell'*attimo* cairologico della decisione: «siamo *qui*, inseriti in questo accadimento, oggi; siamo *qui* nell'appartenenza a questo *popolo*, siamo questo stesso popolo». Il qui è l'Università. Così si supera l'egoismo dell'io borghese come il solidarismo del noi, in virtù della «condivisione dell'appartenenza al popolo»; solo in tal modo si potrà dire «noi».

La vicinanza con gli scritti del medesimo periodo di Carl Schmitt – si pensi solo al saggio del 1933 *Stato, Movimento, Popolo* – mette in evidenza la differenza che intercorre tra i due maggiori alfieri del nazionalsocialismo della prima ora. Se, infatti, Schmitt intende demolire la nozione di popolo della tradizione democratica, nella quale esso «era il portatore della sovranità e della legittimità politica», ora diventa «un elemento impolitico», ciò che Foucault definirà «biopolitica», cioè il «passaggio dallo Stato di sovranità allo Stato di popolazione»⁴⁷. In Heidegger, al contrario, il popolo non è né la popolazione né la razza (*Geschlecht!*), ossia non è solo il *corpo*. In questo modo, viene di fatto esclusa qualsiasi connessione con la biopolitica e l'eugenetica caratteristiche dei totalitarismi⁴⁸; il popolo, piuttosto, è *anima* ma essenzialmente *spirito*. Su tale concetto, che riemerge ne *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, si è, come è noto, soffermato ancora una volta Jacques Derrida nel suo *De l'esprit. Heidegger et la question* (1987), in una sorta di genealogia, di riemersione e di risignificazione del significato che il termine *Geist* assume per Heidegger a partire da quel luogo in cui tale figura era stata attentamente evitata, vale a dire *Sein und Zeit*.

E tuttavia, se il popolo può avere queste tre significazioni (corpo, anima, spirito) esse sono anche quelle tradizionali dell'uomo, cosicché il popolo – parafrasando Hobbes – altro non sarebbe se non un “uomo grande”. Heidegger però ha volto le spalle alla descrizione/definizione di uomo come *animal rationale*, cioè alla rappresentazione dell'uomo come composto di corpo, anima e spirito; allora, la domanda «chi sia il popolo che noi stessi siamo (...) rimanda a una decisione» (p. 100), cioè a sapere se «siamo dav-

47 G. AGAMBEN, *Introduzione*, in C. SCHMITT, *Un giurista davanti a se stesso*, a cura di G. Agamben, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 21.

48 Cfr. M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, a cura di M. Bertani, A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998; IDEM, *La volontà di sapere*, trad. it. di P. Pasquino, G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978; H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, introd. di A. Martinelli, Einaudi, Torino 2004.

vero noi il popolo che siamo» chiamati ad essere. Tutto il senso dell'interrogazione, afferma Heidegger, è cambiato; la rappresentazione/descrizione dell'uomo della metafisica è una volta per tutte superata; ora, infatti, «commisurato alla decisione non è solo il noi ma anche l'essere». La decisione è *compito*, è immediatamente esser-deciso: decidere di collaborare oppure di opporsi, perciò «una decisione che resta nel generico è una decisione *nulla*». La critica distruttiva nei confronti dei regimi democratico-parlamentari, seppur implicita, è in questi passi ben presente; «possiamo ogni volta decidere *per questo e solo per esso*». Decidere, in quanto «*apertura-decidente*» (*Entschlossenheit*) schiude «un nuovo sguardo gettato sull'agire» (p. 111); è questo anche l'incipit della *Lettera sull'«umanismo»*: «Noi non pensiamo ancora in modo abbastanza decisivo l'essenza dell'agire». È certo che il tema della decisione heideggeriana dovrebbe essere messo più profondamente a confronto con il “decisionismo politico” di Schmitt e forse anche con un testo – anch'esso del 1933 – di Spengler (*Jahre der Entscheidung*), anche se, fin dal 1929, Heidegger non dimostra alcuna simpatia per il filosofo del *Tramonto dell'Occidente*; una decisione, tuttavia, che Heidegger sembra, lungo tutto il suo *Denkweg*, sempre rinviare⁴⁹.

La critica che è *Destruction* dell'uomo prodotto e risultato della metafisica, collocatosi al centro della Terra, è la critica all'umanismo; e però, come Heidegger sottolinea nella *Lettera* del 1946, antiumanismo non significa inumano; «poiché si parla contro l'“umanismo”, si teme una difesa dell'in-umano e un'esaltazione della barbara brutalità. Che cosa c'è infatti di più “logico” del fatto che a chi nega l'umanismo non resta che l'affermazione dell'inumanità?». Tale logica è quella della «abituale sonnolenza dell'opinare», la logica dell'omologazione e del livellamento globalizzato della tecnica, la logica, insomma, della pace dei vincitori, esportatori dei valori di ricchezza e benessere, di democrazia e libertà.

Il tentativo di Heidegger – considerati anche i suoi carteggi e i documenti pubblicati⁵⁰ – sembra quello di schierarsi sia contro le democrazie costituzionali occidentali sia contro la deriva del totalitarismo, che fin da subito caratterizza la NSDAP fattasi Stato; e tuttavia, cercando di mantenere una impossibile autonomia di giudizio, scivola sul piano inclinato di un “populismo” che ha i toni e le espressioni della dittatura, ma non ne ha né la forza né la convinzione, ma solo una anacronistica iconografia.

49 Cfr. G. ANDERS, *Heidegger esteta dell'inazione*, in *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, introd. di F. Volpi, Donzelli, Roma 1998.

50 Cfr. M. HEIDEGGER, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita 1910-1976*, a cura di N. Curcio, Il melangolo, Genova 2005; M. HEIDEGGER, E. BLOCH-MANN, *Carteggio 1918-1969*, a cura di R. Brusotti, Il melangolo, Genova 1991.