

# **Teoria Critica della Cultura europea**

(Paul Geyer)

## **1. Critica del concetto di critica**

### **1.1. Il concetto di critica pre-moderno e pre-autonomo**

Nell'antichità, *kritiké téchne* designa la capacità di discernere, di valutare e di giudicare. In ambito socio-culturale, il termine si riferisce a sentenze giudiziarie e anche a riflessioni sulla legittimità delle norme culturali stesse. Ma questa autoriflessione della normatività non significava ancora mettere in dubbio la possibilità di trovare norme universali della prassi umana. Socrate, Catone il vecchio, Gesù o Lutero (e in un certo modo addirittura ancora Karl Marx) non intendono, con la loro critica della cultura, distruggere le norme vigenti e non si vedono quali innovatori rivoluzionari in ambito religioso o culturale; essi vogliono semplicemente interpretare meglio dei loro contemporanei le intenzioni delle norme culturali tradizionali, che credono universali. Claus von Bormann definisce questo concetto pre-moderno e pre-autonomo di critica come segue:

“Anche se le norme stesse vengono criticate, vi sono sempre altre norme superiori che dettano i criteri (per questa critica).”

(Claus von Bormann, Art. “Kritik“ 1973, 810)

In linea di principio è quindi fuori discussione, nel caso di questo concetto premoderno di critica, che ci debba essere un criterio definitivo e ultimo di critica, una chiave di volta nella gerarchia dei valori culturali, anche se si può discutere fondamentalmente sui contenuti di un tale criterio. La critica quale processo appare dunque concludibile in un giudizio puntuale, sia che si tratti di critica del testo, dell'arte o della poesia, sia che si tratti di questioni morali.

La struttura preautonoma di questo concetto di critica, con il suo orientarsi ad un criterio superiore e apriori, non subisce, in un primo tempo, cambiamenti sostanziali

nel dopo-medioevo. Certo, il criterio superiore, base per una critica morale ed estetica, viene sempre più spesso, dopo il Medioevo, individuato in terra, piuttosto che in cielo: questo criterio ultimo della critica lo si trova allora nella natura dell'essere umano stesso. Anche le dottrine giusnaturaliste, tuttavia, considerano ancora diritti e doveri dell'essere umano come derivanti da una natura razionale concepita sovratemporalmente; ed è grazie alla convinzione della valenza universale di una tale natura che si arriva alla certezza di sé tipica dell'Illuminismo (fino ad oggi...).

## **1.2. Lo sviluppo del concetto moderno e autonomo di critica**

Il concetto di critica ingenuo, pre-autonomo e le sue fondamenta giusnaturaliste iniziano a dissolversi già all'apice dell'Illuminismo europeo, intorno alla metà del '700. Nei due *Discours* di Rousseau, il *Discours sur les sciences et les arts* del 1750 e il *Discours sur l'inégalité* del 1755, si può osservare per la prima volta il processo che porta alla formazione di un concetto moderno e autonomo di critica. Non a caso, Rousseau è considerato il primo critico moderno della cultura, anche se questa valutazione, a torto, si riferisce al suo primo *Discours*. A torto perché nel suo primo *Discours* Rousseau è ancora un critico della cultura e un moralista fortemente tradizionale e premoderno. Crede ancora, infatti, di disporre di criteri sicuri, criteri su cui fonda la sua critica di una presupposta ipercivilizzazione e di una presupposta decadenza culturale del suo tempo. Come Catone il vecchio, Rousseau esorta ad un ritorno all'autenticità originaria, che definisce con i seguenti concetti:

“amour de la patrie; religion; obéissance aux loix; désintéressement; simplicité; innocence; heureuse ignorance, facilité de se pénétrer réciproquement »  
(Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, 1750, passim)

Il secondo *Discours*, il *Discours sur l'inégalité*, è a prima vista da intendersi, sul piano critico-culturale, esattamente come il primo. Rousseau mira ad una critica della disuguaglianza fra gli essere umani, critica basata sul giusnaturalismo. Così facendo,

d'altra parte, compie una scelta metodologica a priori, mai verificatasi fino ad allora, che finisce per eliminare le dottrine giusnaturaliste stesse. Per togliere le contraddizioni fra le diverse dottrine giusnaturaliste, Rousseau individua le origini della natura umana in una specie di pre-uomo, un ominide, per cercare, da qui, di ricostruire speculativamente il processo di sviluppo fino ai suoi tempi. Alla fine di questo „grand récit”, Rousseau si trova costretto, come primo pensatore della storia, a constatare la dissoluzione dell'idea della natura universale ed atemporale dell'essere umano.

“Le Genre-humain d'un âge n'est pas le Genre-humain d'un autre âge ; [...] l'ame et les passions humaines changent pour ainsi dire de Nature »

(Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755, 264).

Per il pensiero classico-metafisico, „Changer de Nature“ (cambiare di natura) è una affermazione senza senso. Rousseau stesso sottolinea la stranezza di tale affermazione aggiungendo un “pour ainsi dire” (per così dire). Dissolvendosi, però, la natura dell'essere umano in un processo al cui inizio si trova il NON-uomo, l'animale, allora anche la fine del processo è aperta. Le dottrine giusnaturaliste classiche annullavano la storicità dell'essere umano nell'idea della natura umana atemporale, Rousseau, invece, annulla la natura eterna dell'uomo nel processo storico. La natura umana rivela per la prima volta il suo nucleo temporalizzato e la sua radicale contingenza. Non esiste nessuna natura umana, esistono solo culture umane. Questa rivelazione la rifanno, da Rousseau in poi, ad intervalli regolari, gli antropologi della cultura, come Clifford Geertz il quale afferma:

“non esiste una natura umana indipendente dalle culture.”

(Clifford Geertz, "Kulturbegriff und Menschenbild", 1973b, 75)

Ma quali conseguenze ha per i concetti di critica e di cultura, dei quali vogliamo occuparci qui, la dissoluzione di un concetto sostanzialistico dell'essere umano?

La natura umana, con Rousseau, diviene processo contingente, che inizia ex-nihilo,

cioè dal NON-uomo, che prende poi diverse direzioni culturali e il cui futuro è aperto. Da un processo contingente, però, non si possono ricavare norme sovratemporali per il comportamento e la convivenza tra gli uomini: ne consegue che non si possono neppure ricavare criteri per una critica della cultura. È per questo che Rousseau assurge a primo critico della cultura in senso moderno, perché i presupposti criteri della sua critica, nella applicazione concreta, gli si sgretolano fra le mani. Con il suo trattato sulla disuguaglianza e le sue cause, Rousseau aveva intenzione, all'inizio, di criticare duramente la disuguaglianza sociale del suo tempo, ma il risultato con cui egli conclude il suo secondo *Discours* deve averlo sorpreso lui stesso:

“Il suit de cet exposé que l'inégalité étant presque nulle dans l'état de Nature, tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progrès de l'Esprit humain, et devient enfin stable et légitime par l'établissement de la propriété et des Loix »

(Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, 270).

Come la natura dell'essere umano, anche il concetto di legittimità deve essere considerato in futuro come un processo aperto. Ogni realizzazione concreta della cultura umana produce la sua propria legittimazione ex nihilo, e una critica di questa legittimità deve contrapporre i suoi criteri in modo altrettanto decisionistico, senza qualsiasi base metafisica o naturale.

Con la perdita dei criteri di valore atemporali della critica di cultura, la critica perde infatti le sue fondamenta. Secondo Reinhart Koselleck (*Kritik und Krise*, 1959, 98-103) la critica moderna rischia di trasformarsi in ipocritica o ipocrisia, poiché deve celare o rimuovere la sua mancanza di fondamenta per poter continuare ad essere efficace. Ciò non deve però significare una impossibilità totale della critica, anche scientifica. Accettando la perdita di criteri di valore a priori, la critica scientifica moderna diviene trascendentale e autoriflessiva. Questa critica studia le condizioni in base alle quali si formano delle scale di valori, analizza le funzioni dei valori in

vigore in una società, svela a chi sono utili questi valori, chiede che cosa dicono coloro a chi sono utili i valori per legittimare questa utilità per loro, e finalmente questa critica aiuta ad evitare errate conclusioni naturalistiche che impongono la normatività dei fatti effettivi della realtà contingente (“Normativität des Faktischen”). Una tale critica non critica i fenomeni concreti della prassi umana, ma mostra che la prassi e i valori e le relazioni di potere in vigore sono contingenti, efimeri, che ci sono alternative e possibilità di scelta e di decisione.

## **2. Critica del concetto di cultura**

### **2.1. Lo sviluppo del concetto moderno-europeo di cultura**

Come il concetto di critica, anche il concetto di cultura ha una lunga preistoria, si potrebbe perfino parlare di una fase latente, nella quale ancora non era stata problematizzata e non era ancora al centro dell'attenzione dei teorici. Quando Cicerone dice:

“cultura autem animi philosophia est” (Cicero, *Tusculanae Disputationes*, 45 a.C., II.13; vgl. Perpeet 1976, 42, Bollenbeck 1994, 38),  
*la filosofia è cultura dell'animo/a,*

la cultura dell'anima/o trova ancora le proprie basi nella metafisica dell'essenzialità. E il riferimento metaforico del termine „cultura“ al termine „agri-cultura“ segnala che le garanzie filosofiche per la cura di sé sono considerate altrettanto affidabili quanto le condizioni naturali dell'agricoltura. Una cultura però che disponga di una tale garanzia metafisica non ha ancora bisogno di un concetto proprio ed autoriflessivo di cultura. Nel momento in cui si incomincia a discutere il concetto stesso di cultura, nasce il sospetto della contingenza di ogni formazione culturale, o piuttosto viceversa: quando nasce il sospetto della contingenza di ogni formazione culturale, si incomincia a discutere il concetto stesso di cultura. Al concetto di cultura è sempre già iscritto il sospetto della propria contingenza. La continuità etimologica delle

parole (dei signifiants) cultura/Kultur dall'antichità fino ad oggi nasconde una profonda rottura epistemologica che si delinea sempre più distintamente nel corso del '700:

“La cultura [come concetto] diviene possibile soltanto nella società moderna, che si considera per la prima volta contingente e che non può più che considerarsi così.”  
(Niklas Luhmann, "Kultur als historischer Begriff", 1995, 51)

In un rapporto di co-dipendenza con il concetto di critica, i criteri di valore culturali vengono messi in dubbio, rivelando così la processualità e la contingenza radicale delle prestazioni culturali dell'essere umano. Una cultura tradizionale nasconde la contingenza radicale della cultura, di ogni cultura, e in questo modo una cultura tradizionale non ha proprio bisogno di un concetto di cultura autoriflessivo. È soltanto nel momento in cui il vuoto di senso apriori dell'esistenza umana si impone sempre più insistentemente, che il concetto di cultura diviene necessario come strumento di autoriflessione. Il concetto di cultura si forma laddove si rarefanno le certezze culturali dell'essere umano.

Il primo sintomo della formazione del concetto moderno di cultura è il suo isolamento sintattico. Prima, la parola latina “cultura” e le sue varianti volgari venivano usate soltanto in collocazioni con il genitivo, quali “animi cultura” o “agri cultura”. I primi esempi di un utilizzo assoluto di „cultura“ si trovano nell'opera di Samuel Pufendorf nel '600 (1632-1694; cfr. Welsch 1992, 6). Il concetto di cultura entra soltanto allora in netta opposizione al concetto di natura. Dall'altro lato, Pufendorf è uno dei più importanti giusnaturalisti moderni. E il fatto che proprio nelle sue opere si trovino le prime tracce del divenire autonomo del concetto di cultura, significa che già il giusnaturalismo può essere considerato una reazione al sospetto nascente che la cultura umana sia priva di sostanza metafisica e non abbia nessun radicamento in qualsiasi concetto di natura atemporale. L'uso del singolare collettivo “cultura” impedisce una presa di coscienza della contingenza, dell'eterogeneità e dell'imprevedibilità del processo storico-culturale. In realtà già con Rousseau si inizia

a essere consapevoli del fatto che il concetto di culture sta divenendo *plurale tantum* non più sintetizzabile in un superconcetto di Cultura con la -C- maiuscola. Ma l'epoca moderna fra il Romantismo e la metà del XX secolo tenta, seppur con cattiva coscienza, di rimuovere questa rottura epistemologica, consolandosi appunto con il singolare collettivo "cultura".

## **2.2. La particolarità del percorso tedesco: l'opposizione dei concetti "Kultur" e "Zivilisation"**

Un primo indizio della rimozione di questa rottura è rappresentato dalla particolarità del percorso tedesco, percorso effettuato dal concetto di cultura in seguito alla Rivoluzione francese e all'Idealismo tedesco: è adesso che il concetto tedesco di Kultur si delinea in contrapposizione gradualmente crescente al concetto francese di "civilisation", in tedesco "Zivilisation". Nella seguente affermazione di Wilhelm von Humboldt la nuova situazione semantica appare ancora abbastanza neutra:

"La „Civilisation“ è la umanizzazione dei popoli nelle loro istituzioni e costumi esteriori e nel modo di pensare e di sentire. La "Cultur" aggiunge a questa nobilitazione dello stato sociale l'arte e la scienza."

(Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, 1836, 30)

Da una parte il concetto di "Civilisation" significa l'ambito della produzione e della riproduzione della vita umana, ma anche le mentalità dei vari popoli. Dall'altra parte il concetto di "Cultur" trascende la base, la prassi delle tecniche del sopravvivere e delle mentalità nella sovrastruttura dell'arte e della scienza. Ma non tutti vedono la relazione fra Kultur e Zivilisation con lo sguardo neutrale di Humboldt. Dall'inizio della scissione concettuale, il concetto di Kultur si oppone alla Zivilisation in modo enfatico-critico. L'Idealismo tedesco può essere considerato come la prima reazione critica all'organizzazione economica e sociale del capitalismo borghese, reazione che

troviamo già prima di Marx nell'estetica schilleriana, nel Bildungsroman (romanzo di formazione) classico-romantico e nell'etica kantiana:

“Nel regno dei fini umani tutto ha o un *prezzo* o una *dignità*. Ciò che ha un prezzo può essere sostituito con qualcosa d'altro a titolo *equivalente*; al contrario, ciò che è superiore a qualsiasi prezzo e che dunque non ammette equivalente, è ciò che ha una dignità.”

(Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, 87)

In Kant inizia a delinearsi il processo di scissione fra il concetto della persona umana autonoma, fine in sé e fine ultimo della cultura, da un lato, e i fondamenti sociali della stessa persona dall'altro. Il concetto tedesco di Kultur si rivolge allora *criticamente* contro il pensiero utilitaristico e contro i processi sociali di differenziazione, che alienano il singolo individuo allo stesso tempo dalla natura e dalla società, e che riducono la sua dignità personale a un equivalente del prezzo di mercato, per dirla con la terminologia kantiana.

In un secondo tempo questo modello di autoesplicazione idealistica si rivolge criticamente contro la Rivoluzione francese, ai cui risultati si contrappone una immaginaria compensazione nella rivoluzione del pensiero. Questa connotazione antifrancese e anche antidemocratica del concetto di Kultur si vede ancora nella frase famosa di Thomas Mann:

“La differenza fra spirito e politica contiene in sé anche quella fra “Kultur” e “Zivilisation”, fra anima e società, fra libertà e diritto di voto, fra arte e letteratura; e il germanesimo è “Kultur”, anima, libertà, arte e non “Zivilisation”, società, diritto di voto, letteratura.”

(Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, "Vorrede", 1918, XXXVs.)

L'orientamento polemico di questo concetto di cultura contro la „Civilisation française” sostituisce adesso tendenzialmente l'orientamento della critica culturale contro la sua base reale, economica e sociale. Il concetto di “Kultur” si veste di un'apparente trascendenza atemporale al di là e al di sopra di qualsiasi

funzionamento sociale. Nella tradizione francese o italiana la contrapposizione dei concetti “Kultur” e “Zivilisation” non si manifesta in due parole. Ma il valore elevato della nozione „Civilisation française” o di “Civiltà italiana” adempie, proprio a causa della mancata differenziazione, alle funzioni compensatorie e affermative forse in maniera ancor più efficace del concetto tedesco di Kultur. In ambito tedesco, proprio a fianco alle funzioni affermative, ideologiche e compensatorie del concetto di Kultur è sempre rimasta „attiva“ anche la funzione di critica della Zivilisation moderna.

[Soprattutto nel primo ma anche nel secondo dopo guerra fiorirono sia una critica della cultura di stampo conservatore, legata ai nomi di Spengler e Jaspers, sia quella critica della cultura e delle ideologie neo- e postmarxista di Horkheimer, Adorno e Marcuse. La strategia critica di entrambe le varianti critico-culturali consisteva nel prendere in parola il concetto sublimato di cultura borghese e il rispettivo concetto neoumanistico di persona e nell’applicare questi concetti idealistici ai rapporti di Zivilisation e dell’economia del mercato realmente esistenti. Con il tramontare del concetto di persona neoumanistico, anche questi tipi di critica della cultura perdettero i loro valori di riferimento e la loro efficacia pratica.]

### **2.3. Le scienze della cultura attuali**

Riferendosi alle più comuni introduzioni alle scienze della cultura attuali, come a quella di Böhme, Matussek e Müller, ma anche come quella italiana di Michele Cometa, si nota come il concetto di cultura stia assorbendo oggi il concetto di civiltà, seguendo così il modello dei Cultural Studies inglesi e americani:

“Cultura significa la totalità delle istituzioni, azioni, processi e forme simboliche, i quali – con l’appoggio di tecniche logistiche – trasformano la “natura così com’è” in una sfera di vita sociale, che poi mantengono e migliorano, curando e sviluppando le capacità a questo necessarie (tecniche culturali, sapere) e rafforzando i valori superiori in riti precisi (‘cultus’). Così facendo promuovono un ordine sociale e

mondi simbolici di comunicazione, che a loro volta rendono possibile il perdurare di questi costrutti comunitari.”

(Böhme/Matussek/Müller, *Orientierung Kulturwissenschaft*, 2000, 104)

In questo contesto, cultura significa quindi semplicemente „the way of life of a particular people“, come la definiva T.S. Eliot nel 1948:

“By culture I mean first of all what the anthropologists mean: the way of life of a particular people living together in one place”

(T.S.Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture*, London 1948, 120)

Si potrebbe parlare di una specie di autosociologizzazione delle scienze della cultura attuali. Ci sono vari motivi che hanno reso plausibile questo modello epistemologico della seconda metà del XX secolo, motivi che non posso approfondire nel momento. Vorrei mostrare nel capitolo 2.4. perché una

#### **2.4. Ricostruzione critica dell’opposizione semantica di cultura e di civilizzazione**

potrebbe essere utile ancor’oggi.

Nella formazione di teorie culturali, ma anche nel uso linguistico quotidiano, si sente il bisogno di mantenere o addirittura far rivivere la tensione concettuale fra cultura e civilizzazione, e questo bisogno negli ultimi tempi sembra addirittura rafforzarsi, e non soltanto nella lingua tedesca. Si noti per es. che l’opera di Samuel Huntington *The Clash of Civilizations* del 1996 è stata tradotta proprio in tedesco con il titolo *Der Kampf der Kulturen (Lo scontro delle civiltà)*. Se si volesse separare il concetto di cultura da quello di civilizzazione, allora il titolo tedesco renderebbe meglio giustizia alle intenzioni del libro.

Quando però l’ex-cancelliere tedesco Gerhard Schröder, riguardo agli attentati di New York a settembre 2001, affermò che:

“Non si tratta di uno scontro delle culture, ma di una lotta per la cultura.”

(Gerhard Schröder, Eröffnungsrede zur Internationalen Automobil Ausstellung in Berlin am 18.09.2001, *Discorso inaugurale alla Mostra Internazionale dell'Automobile*),

con l'ultima parola intendeva evidentemente un certo standard di civilizzazione occidentale per il quale rivendicava al contempo validità universale. Anche a Silvio Berlusconi potrebbe non nuocere un utilizzo differenziato di questi concetti:

“noi dobbiamo essere consapevoli della superiorità della nostra civiltà che costituisce un sistema di valori e di principi che ha dato luogo al benessere e che garantisce il rispetto dei diritti umani e religiosi. Cosa che non c'è nei paesi islamici. [...] non dobbiamo mettere le due civiltà sullo stesso piano: la libertà non è patrimonio della civiltà islamica [che] è rimasta indietro di 1400 anni”

(Silvio Berlusconi, Interview in Berlin am 25.09.2001).

Senza essere consapevole, Berlusconi si fa portatore di una posizione volgarizzata e semplicistica della teoria della cultura occidentale di Max Weber. Nel suo studio storico-culturale *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus / L'etica protestante e lo "spirito" del capitalismo* (1904/05), Weber ricollega la dinamica storica del progresso della civilizzazione moderna occidentale al processo di differenziazione delle sfere – in origine non separate – dei valori culturali e del processo di civilizzazione. Solo che a differenza delle conclusioni di Berlusconi, lo sviluppo sempre più rapido e vigoroso della civilizzazione tecnocratico-capitalista non risveglia in Max Weber nessun senso di superiorità del mondo occidentale. Egli constata infatti che nel corso del progresso la sfera della civilizzazione e la sfera della cultura si estraniavano sempre di più l'una dall'altra, fino a che la dialettica storica tra valori culturali e razionalità civilizzatrice si fossilizza, e il capitalismo perde il suo “spirito” divenendo autonomo in senso negativo:

“Oggi il loro spirito [lo spirito dei valori culturali del protestantesimo] ha abbandonato questo costrutto [dell'ordine economico moderno]. In ogni caso il

capitalismo vittorioso non ha più bisogno di questo sostegno. E anche il suo erede sorridente e roseo, l'Illuminismo, sembra definitivamente morente.”

(Max Weber, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, 1904/05, 153s.)

Se Berlusconi avesse letto Max Weber, avrebbe fatto ben attenzione a non fare un'insalata di concetti quali quello del progresso della civilizzazione con quello dei valori culturali. Forse avrebbe detto che la superiorità della civilizzazione tecnocratico-capitalista sembra essere provata dal suo successo nella globalizzazione, e avrebbe aggiunto che lui e i suoi colleghi si riservano il diritto (se lo abbiano davvero è altra questione) di propagare e globalizzare questa civilizzazione tecnocratico-capitalista.

Allo stesso tempo avrebbe però cercato di sottolineare i rischi totalitari e autodistruttivi di questo progresso di civilizzazione, che tende a ridurre di valori etici ed estetici a valori economici, progresso che, così facendo, crea forse un nuovo tipo di coscienza che non ha più niente a che fare con gli ideali di personalità umanistico-illuministici citati da Berlusconi stesso. Forse Berlusconi stesso è già un esempio di questo nuovo tipo di coscienza che non sarà più responsabile di ciò che fa e dice.

Speriamo di essere riusciti, con questi esempi, a far intravedere come rivalorizzare la contrapposizione concettuale e dialettica fra cultura e civilizzazione sia plausibile e addirittura un desideratum della ricerca.

### **3. La cultura europea moderna**

La cultura europea moderna è, per usare le parole di Friedrich Schlegel e Friedrich Schiller, l'unica cultura mondiale ad avere un rapporto ironico-sentimentalico (« sentimentalisch ») con se stessa e con il suo retaggio culturale. L'uomo europeo moderno si colloca allo stesso tempo al di dentro e al di fuori della sua (propria) tradizione culturale. Noi sappiamo che le nostre radici affondano nel processo di

civilizzazione dal Medioevo in poi, ma sappiamo anche che proprio questo processo ci ha sradicati esistenzialmente. Sappiamo che l'esistenza dell'uomo, i suoi valori, le sue culture e le sue civilizzazioni sono radicalmente contingenti, fortuiti, senza garanzia metafisica, effimeri secondo la definizione del Petit Prince di Saint-Exupéry : « menacés de disparition prochaine »/ »minacciati di sparizione prossima ». Ma è proprio questo sapere che costituisce la dignità della cultura europea. I valori del Medioevo cristiano, del Rinascimento, della Riforma, in parte perfino i valori dell'Illuminismo hanno perso il loro impegno su di noi, ma noi siamo per così dire il prodotto di *tutto* questo processo dal Medioevo in poi. E perciò, per non perdere la propria identità, l'Europa moderna deve coltivare questo suo retaggio culturale.

Dal punto di vista di un uomo radicato in una cultura metafisica, la formazione culturale dell'Europa moderna è incomprensibile, anzi difficile da sopportare. Quando il sospetto della contingenza totale nasce in una coscienza metafisica, questa diventa « coscienza infelice » nel senso di Hegel e cerca di rimuovere e di compensare questo sospetto. Quando invece l'uomo moderno accetta la sua nuova situazione esistenziale, prova anche nuove possibilità di creazione del mondo e di sé stesso, al di là dei limiti tradizionali, nuove possibilità di realizzazioni culturali, civilizzatrici ed individuali.

Dall'altro lato, l'uomo moderno paga il prezzo del processo di autonomizzazione con la perdita della sua patria metafisica e con l'oscuramento della sua propria identità. L'uomo premoderno doveva la certezza di sé stesso a potenze sovraperpersonali, delle quali egli era il rappresentante. La sua identità gli era conferita. Nei tempi moderni, « identità » diventa un concetto paradossale perchè l'uomo moderno non è identico né ad un qualsiasi sistema di significazioni né a se stesso. L'uomo moderno non è all'altezza dei valori-guida dell'Illuminismo come libertà, responsabilità, individualismo, autenticità e autorealizzazione, perchè l'uomo moderno, a causa delle costrizioni esterne e della propria complessità interiore, non può disporre liberamente di se stesso.

L'uomo moderno si vede alienato proprio dal processo di razionalizzazione e dai media che hanno avviato il processo di autonomizzazione dell'individuo: leggi e amministrazione, divisione del lavoro ed economia del denaro, discipline del sapere e formalizzazione della vita sviluppano una dinamica che l'individuo percepisce sempre di più come un « stahlhartes Gehäuse »/una « gabbia d'acciaio », come scrive Max Weber nell'*Etica protestante*. All'inizio le origini dell'individuo moderno e del capitalismo erano intrecciate dialetticamente. Ma nel corso dei secoli il rapporto della coscienza col suo essere materiale si è fatto sempre più antagonistico : il capitalismo si è emancipato dagli individui, ha perduto il suo spirito culturale ed è diventato autonomo, tendendo a distruggere l'autonomia sempre già precaria dell'uomo moderno in due modi: dall'esterno, con strutture oscure di potere e di regolamentazione, e dall'interno, con il materialismo e la riduzione della complessità degli individui.

Ma un qualsiasi pessimismo della cultura non serve. E il percorso indietro è bloccato. Nella teoria, da Rousseau in poi, è chiaro che non c'è un « ritorno alla natura », un ritorno a strutture sociali meno complesse. E la letteratura lo sa da Dante. Lo sguardo indietro è diventato ironico e « sentimentalico », ciò che non è da confondere con « sentimentale ». È sentimentale chi sogna di scappare dalle strutture sociali e psichiche dell'età moderna tornando a strutture meno complesse. È sentimentalico chi sa che in tali strutture meno complesse vivono uomini la cui immediatezza, trasparenza e leggerezza dell'essere sono ormai perdute per noi. È sentimentalico chi, a dispetto delle tendenze totalitarie del presente, mantiene vive le potenzialità della debole autonomia dell'uomo moderno. È la memoria culturale dell'Europa che oppone resistenza alla liquidazione dell'individuo moderno. È anzitutto la letteratura ad essere portatrice dell'identità europea.

L'Alta Letteratura in Europa dal Medioevo in poi si definisce per il fatto che rispecchia in modo critico e forma allo stesso tempo la storia della cultura europea moderna con il suo rapporto autoreferenziale ironico-sentimentalico. Al canone della letteratura europea appartengono opere nelle quali l'Europa tratta i suoi modelli

antropologici, opere che sollevano la questione di una esistenza autentica in una società alienante, opere che negoziano il rapporto fra valori materiali e immateriali, che analizzano la coscienza, criticano l'abuso del potere e insegnano il rispetto dell'unicità di ogni individuo. La letteratura è la patria e la lingua madre dell'individuo moderno.

L'Alta Letteratura, tramite il suo carattere di finzione poetica e di autoreferenzialità, rafforza la fantasia contrafattuale, vuol dire che insegna ad essere diffidenti nei confronti di deduzioni naturalistiche che affermano la mancanza di alternative riguardo alla realtà presente. La letteratura affina la facoltà di immaginare altre possibilità di organizzare la vita umana. La letteratura oppone il suo mondo ludico alla prassi economica e crea valori immateriali. La letteratura mette in scena il tragico e il comico, l'assurdo e il sublime dell'esistenza umana.

L'Alta Letteratura non è affermativa né compensatoria, di evasione. È diagnosi e allo stesso tempo catalizzatore, anzi uno dei media più importanti nella storia del soggetto moderno e coscienza critica dell'Europa futura. La scienza e la filosofia, nel loro linguaggio astratto, generalizzante, non comprendono l'individuo concreto. Solo la letteratura può, alla sua maniera mimetico-concreta, rendere giustizia al soggetto umano nella sua unicità. E la scienza della letteratura ha il compito difficile di mediare fra il concreto della letteratura e l'astratto della scienza.

#### **4. Bibliografia**

- Adorno, Theodor W.: "Kulturkritik und Gesellschaft" (1955), in: Th.W.A., *Prismen. Ohne Leitbild, Gesammelte Schriften* 10.1, Frankfurt/M., 1977, 11-30.
- Berlusconi, Silvio: Interview in Berlin am 25.09.2001, in: *La Repubblica* 28.09.2001, 4.
- Böhme, Hartmut / Matussek, Peter / Müller, Lothar: *Orientierung Kulturwissenschaft*, Reinbek 2000.
- Bollenbeck, Georg: *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt/M., Leipzig 1994.
- Bormann, Claus von: Art. "Kritik", in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, eds. H. Krings et al., vol.2, München 1973, 807-823.

- Bormann, Claus von: *Der praktische Ursprung der Kritik*, Stuttgart 1974.
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929), 3 vol., Darmstadt 1956-1958.
- Cassirer, Ernst: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur* (engl. 1944), trad. R. Kaiser, Frankfurt/M. 1990.
- Cicero, Marcus Tullius: *Tusculanae Disputationes/Gespräche in Tusculum*, ed., trad. O.Gigon, München (2)1970.
  
- Cometa, Michele: *Dizionario degli studi culturali*, Roma 2004.
- Elias, Norbert: "Zur Soziogenese der Begriffe ‚Zivilisation‘ und ‚Kultur‘", in: N.E., *Über den Prozeß der Zivilisation* (1936), 2 vol., Frankfurt/M. 1997, vol. 1, Kap. 1, 89-153.
- Eliot, Thomas S.: *Notes Towards the Definition of Culture*, London 1948.
- Freud, Sigmund: "Das Unbehagen in der Kultur" (1930), ed. A. Lorenzer / B. Görlich, Frankfurt/M. 1994 (engl. "Civilization and Its Discontents", diverse eds.).
- Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* (engl. 1973a), Frankfurt/M. 1983.
- Geertz, Clifford: "Kulturbegriff und Menschenbild" (engl. 1973b), in: C.G., *Das Schwein des Häuptlings. Beiträge zur historischen Anthropologie*, Berlin 1992, 56-82.
- Geertz, Clifford: "Anti-Antirelativismus" (engl. 1984), in: *Kulturphilosophie*, ed. R. Konersmann, Leipzig 1996, 253-291.
- Geyer, Paul: *Die Entdeckung des modernen Subjekts. Anthropologie von Descartes bis Rousseau*, Tübingen 1997(a).
- Greenblatt, Stephen: "Kultur" (engl. 1990), in: M. Baßler (ed.), *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, Frankfurt/M. 1995, 48-59.
- Hansen, Klaus P.: *Kultur und Kulturwissenschaft: Eine Einführung*, Tübingen/Basel<sup>2</sup>2000.
- Horkheimer, Max: "Traditionelle und kritische Theorie" (1937), in: M.H., *Kritische Theorie*, vol. 2, ed. Alfred Schmidt, Frankfurt/M. 1968, 137-225.
- Horkheimer, Max: "Philosophie als Kulturkritik" (1959), in: M.H., *Sozialphilosophische Studien*, ed. W. Brede, Frankfurt/M. 1972, 90-108.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W.: "Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug", in: M.H./Th.W.A., *Dialektik der Aufklärung* (1944/47), Neuausgabe Frankfurt/M. 1969, 108-150.
- Humboldt, Wilhelm v.: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1836), in: W.v.H., *Gesammelte Schriften*, ed. A.Leitzmann, vol. 7, Berlin 1907.
- Huntington, Samuel P.: *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die*

*Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert* (engl. 1996), München/Wien 1996.

- Institut für Sozialforschung: "Kultur und Zivilisation" (1956), in: *Kulturphilosophie*, ed. R. Konersmann, Leipzig 1996, 153-167.
- Jaspers, Karl: *Die geistige Situation der Zeit* (1931), München 1979.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), ed. Th. Valentiner, Stuttgart 1961.
- Koselleck, Reinhart: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt/M. 1959.
- *Kulturkritik?*, Themenheft Die Neue Rundschau 110,2/1999.
- *Kulturkritik*, ed. R. Konersmann, Leipzig 2001.
- *Kulturphilosophie*, ed. R. Konersmann, Leipzig 1996.
- Kuper, Adam: *Culture. The Anthropologists' Account*, Cambridge (Mass.), London 1999.
- Luhmann, Niklas: "Kultur als historischer Begriff", in: N.L., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, vol. 4, Frankfurt/M. 1995, 31-54.
- Mann, Thomas: *Betrachtungen eines Unpolitischen*, "Vorrede" (1918), Berlin 1922, IX-XLVII.
- Marcus, George E. / Fischer, Michael M.J.: *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences* (1986), Chicago, London (2)1999.
- Marcuse, Herbert: "Über den affirmativen Charakter der Kultur" (1937), in: *Schriften*, Frankfurt/M., vol. 3, 1979, 186-226.
- Marcuse, Herbert: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* (engl. 1964, dt. 1967), trad. Alfred Schmidt, München 1994.
- Marcuse, Herbert: "Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur" (trad. Alfred Schmidt), in: H.M., *Kultur und Gesellschaft 2*, Frankfurt/M. 1965, 147-171.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Die deutsche Ideologie* (verf. 1845/46, publ. 1932), in: MEW, vol. 3, Berlin 1969, 9-530.
- Perpeet, Wilhelm: Art. "Kulturphilosophie", in: *Archiv für Begriffsgeschichte* XX/1976, 42-99.
- Röttgers, Kurt: *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, Berlin/New York 1975.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Discours sur les sciences et les arts* (1750), in: O.C., eds. B. Gagnebin / M. Raymond, vol.3, Paris 1964 (Pléi.), 1-30.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Discours sur l'inégalité/Diskurs über die Ungleichheit* (1755), ed.crit., trad., comm. H. Meier, Paderborn etc. (2)1990.
- Schlesier, Renate: Art. "Kulturanthropologie", in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie*

- der Antike*, ed. M. Landfester et al., vol. 14, Stuttgart/Weimar 2000, 1131-1147.
- Schnädelbach, Herbert: "Plädoyer für eine kritische Kulturphilosophie", in: *Information Philosophie* 4/1992, 6-20.
  - Schröder, Gerhard: Rede zur Eröffnung der Internationalen Automobil-Ausstellung in Berlin am 18.09.2001, in: *FAZ*, 19.09.2001, 3.
  - Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (1918-1922), München 1972.
  - Weber, Max: "Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis" (1904), in: M.W., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. J. Winckelmann, Tübingen 1988, 146-214.
  - Weber, Max: *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus* (1904/05), eds. K. Lichtblau / J. Weiß, Weinheim 1993.
  - Weber, Max: "Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften" (1917), wie Weber 1904, 489-540.
  - Welsch, Wolfgang: "Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen", in: *Information Philosophie* 2/1992, 5-20.