



HEINER MÜHLMANN

LA NATURA DELLE CULTURE

Bozza di una teoria genetica della cultura

A cura di Gianluca Bonaiuti

Con una postfazione di Gianluca Bonaiuti e Antonio Lucci

Traduzione di Matteo Caparrini e Silvia Rodeschini



 **MIMESIS**



© BRILL. Original title: *Die Natur der Kulturen: Entwürfe einer kulturgenetischen Theorie*
by H. Mühlmann (Brill/Fink, 2011), ISBN 9783770551828.
This Italian translation is published by arrangement with BRILL.

Il volume è pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali
dell'Università di Firenze nell'ambito del progetto "Domus extensa. Estensioni meta-
foriche della casa e percezione dello spazio pubblico".

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Diacronie*, n. 19
Isbn: 9788857597676

© 2022 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

NUOVA INTRODUZIONE	7
INTRODUZIONE	
NARCISISMO CULTURALE, « <i>THE SELFISH CULTURE</i> »	13
<i>Relativismo culturale</i>	25
FASE 1	
REGOLE LOCALI	39
Definizione	40
Tesi	40
Il carattere tecnico	41
Cooperazione	42
Allelopatia	46
<i>Aspetti di relativismo culturale</i>	54
FASE 2	
STRESS	63
Stress e cooperazione	69
Dinamica di cooperazione	71
Maximal-Stress-Cooperation	73
Teatro di guerra	74
Hooligans	77
Regole locali <i>più</i> flusso energetico globale	78
<i>Aspetti di relativismo culturale</i>	80
FASE 3	
RILASSAMENTO E ADEGUAMENTO DELLE REGOLE	85
<i>Decorum</i>	90
Architettura istintuale	91
<i>Decorum</i> e linguaggio	99
<i>Decorum</i> e gesti	103

Genetica e immagini. L'immagine invisibile	109
Genetica formale: l'icona	109
Genetica molecolare: la pittura storica	112
L'algoritmo genetico: <i>artificial art</i>	118
<i>Decorum</i> e musica	122
<i>Decorum</i> e pensiero politico: una «viability theory»	124
<i>Aspetti di relativismo culturale</i>	137
<i>Relativismo culturale e neurologia</i>	143
FASE 4	
ITERAZIONE	151
Il messaggio «filosofico» della matematica	151
Matematica della popolazione	156
<i>Aspetti di relativismo culturale</i>	168
FASE 5	
DEGENERAZIONE	173
«Effetto Baldwin», regressione degli scopi, schermatura	173
Pittura olandese	184
Musica classica viennese	186
Estetica filosofica – L'errore di Kant	188
Cultura estetica	191
L'effetto Berlino	194
Fascismo	197
<i>Aspetti di relativismo culturale</i>	200
FASE SUCCESSIVA	205
POSTFAZIONE	213
<i>di Gianluca Bonaiuti, Antonio Lucci</i>	
BIBLIOGRAFIA	233

GIANLUCA BONAIUTI, ANTONIO LUCCI
POSTFAZIONE

1. *Nel lungo dopoguerra*

«Berlino, con i suoi grandi spazi vuoti, i suoi terreni e le sue ‘ombre’, mi faceva l’effetto di una città per storici, ove ancor più che altrove poteva affiorare l’impensato del tempo (non soltanto l’oblio, la rimozione, la negazione)»¹. Con queste parole lo storico francese François Hartog consegnava all’inizio degli anni ’90 del secolo scorso la testimonianza di un momento storico non banale. La situazione postbellica venutasi a creare dopo il crollo del muro – situazione entro la quale il libro di Mühlmann si colloca esplicitamente – trova a suo parere un’espressione problematica ed esplicita allo stesso tempo nell’architettura urbana della nuova capitale tedesca. Hartog legge i segni del tempo come se la città potesse portare una testimonianza concreta della memoria politica di un secolo, proprio mentre lavora alla propria riconfigurazione: «là, più ancora che altrove, – prosegue Hartog – il tempo era un problema, visibile, tangibile, ineludibile»².

Non è un caso che il volume di Mühlmann si chiuda con un riferimento ai segnali architettonici della città tedesca, come specchio di una trasformazione che ci riguarda tutti. Quando il 30 giugno del 1991 il parlamento tedesco, un anno e mezzo dopo la caduta del muro, ha trasferito la capitale della Repubblica Democratica tedesca da Bonn a Berlino, lo ha fatto in direzione di una città che era ancora largamente marchiata dai conflitti politici del XX secolo, e con una quota di rovine che rappresentavano ferite come segni non cancellati di una sconfitta bellica senza precedenti. Oltre alle tracce della divisione della città tra i due blocchi, ovvero le ampie zone demolite per edificare il muro, in entrambe le parti dello spazio urbano residuavano edifici distrutti, caseggiati non ricostruiti, frammenti non completi di antiche chiese o palazzi. Berlino è diventata la capitale di una delle più

1 F. Hartog, *Regimi di storicità. Presentismo e esperienze del tempo* (2003), Sellerio, Palermo 2007, p. 50.

2 *Ibidem*.

potenti e influenti economie del mondo quando ancora era una città di rovine. Come città, soprattutto nella zona ovest, aveva finito per portare queste rovine quasi con orgoglio, fino a trasformare alcune di esse in attrazioni turistiche con cui identificare la propria immagine.

A distanza di più di tre decenni da tale passaggio epocale, il volto della città è mutato. Da monumento parzialmente involontario di una rovinosa sconfitta, e di quella successiva divisione in cui il riferimento alla cultura della guerra era ancora esplicito, la capitale tedesca è diventata lo specchio di quella «cultura estetica» che Mühlmann oppone come possibile conseguenza al *decorum* bellico del successo, consegnandosi a una condizione di «innocenza e spensieratezza» che trova espressione in architetture orientate allo scopo – e in cui il sistema di valori è rivolto in modo esclusivo a «oggetti non reali»³. Persino gli edifici governativi, a partire dalla nota cupola del Reichstag, interamente improntati alla trasparenza, portano i segni di un momento ludico appena confessato. Se guardiamo, poi, ai suoi monumenti urbanistici, come ad esempio Alexanderplatz, una delle sue più affollate attrazioni turistiche, l'impressione viene addirittura rafforzata. Come piazza non ha una forma definita, e come raccolta di edifici, anche oggi che i lavori edilizi di riqualificazione sono quasi terminati, ha un che di incongruente, però di un'incongruenza non del tutto molesta. È diventata, dopo investimenti faraonici, poco più che un atrio allargato e a cielo aperto per centri commerciali e negozi dozzinali, eppure non ha il tono di desolazione e squalore dei suoi omologhi presenti in altre parti del mondo. Si getti poi uno sguardo non distratto più a occidente, a Potsdamerplatz, la vetrina più nota di quel luna park architettonico che è diventata la città: è stata per più di un decennio il più grande, e il più ambizioso, cantiere edilizio del pianeta, presenta edifici torreggianti nuovi di zecca, insieme a ricostruzioni più o meno fedeli di frammenti del suo passato; solo pochi anni prima non era che un campo con erba e alberi da cui non emergeva nessuna traccia del passato. Nonostante questa miscela improbabile di elementi architettonici, e nonostante sia stata ricostruita da zero sulla base di un progetto deciso a tavolino, non ha del tutto quell'aria posticcia che hanno ancora oggi, a molti decenni dalla loro costruzione, alcune città sta-

3 Vedi *supra*, p. 192. Mettendosi sulle tracce della Berlino «mediterranea» in via di trasformazione, Horst Bredekamp ha sottolineato come essa sia diventata a pieno titolo una «città analoga»: «Mediante i simboli della sua *mediterraneizzazione*, Berlino è diventata una *città analoga* come la intende Aldo Rossi: reale, poiché essa, senza una dimensione d'irrealità, è impensabile e invivibile» (H. Bredekamp, *Berlino città mediterranea. Il richiamo del Sud* (2018), Raffaello Cortina, Milano 2019, p. 121).

tunitensi. In essa trapela un elemento trionfale, invisibile in altri contesti, in grado di esibire ancora una volta, e in modo originale, l'«impensato del tempo». È come se in essa il volto del «potere culturale» avesse preso il sopravvento, un volto che «non è quello del guerriero trionfante, bensì quello dell'artista innocente»⁴. In questo modo non solo – come recita una delle guide architettoniche della città – «il *cityscape* di Berlino è diventato un tipo di museo *open-air* dell'architettura»⁵, ma chi si addentra nelle sue strade, anche per una visita breve e distratta, ha l'impressione di essere testimone di ogni possibile stile di vita: la città si è trasformata in un calderone inesauribile di culture giovanili del divertimento e di controculture artistiche e intellettuali. Chi ci vive, anche per poco tempo, può ancora avere l'impressione che nelle sue bettole, nei suoi locali sotterranei, nei suoi studi squattrinati si stia tramando qualcosa che avrà un significato non banale⁶.

La verità della cifra simbolica che essa esprime, però, si trova nell'insieme. Se ci venisse in mente di cercare il motivo di questa verità nel testo che precede queste pagine, riceveremmo una risposta perentoria e quasi scoccia: «questo stato di innocenza e spensieratezza della cultura» è reso possibile «dall'efficienza della guerra istituzionalizzata»⁷. In definitiva, dal fatto che «[s]ulla terra, la cultura occidentale non ha più un nemico al proprio livello»⁸, «[h]a troppo successo», e può così concedersi la *hybris* di un'autocelebrazione permanente⁹ che è il segno indelebile del lungo dopo-

4 Cfr. *supra*, p. 192.

5 R. Haubrich, H. W. Hoffmann, P. Meuser, C. van Uffelen, *Berlin. The Architecture Guide*, Braun, Salenstein 2016, p. 283. Analoghe considerazioni in M. Augé, *Il muro di Berlino*, in *Rovine e macerie. Il senso del tempo* (2003), Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 107: «Berlino è in larga misura una città sperimentale: vi si misurano la forza del passato e quella dell'oblio, le possibilità e i limiti del volontarismo, i rapporti tra città e società, tra città e arte, perché, dalle pitture murali all'aggressiva architettura di Postdamerplatz, dal Modernismo alla cultura alternativa, la capitale della Germania riunificata è al tempo stesso un laboratorio e un museo».

6 Non mancano d'altronde i primi segnali del riconoscimento del fatto che la «gentrificazione» minacci il libero gioco della cultura. «Hipsterizzandosi», la città starebbe perdendo il proprio privilegio di esercitare un ruolo di avanguardia culturale, consegnandosi alla logica priva di slancio di un consumo turistico, fatto di aumento degli affitti e di speculazioni immobiliari. Non è difficile riconoscere come in questa normalizzazione rientri un senso di *déjà vu* rispetto ad altre metropoli europee.

7 Cfr. *supra*, p. 192.

8 *Ibidem*.

9 Secondo Mühlmann fa parte di questo processo di permanente autocelebrazione «estetica» lo sguardo autocolpevolizzante di chi percepisce la propria cultura solo

guerra in cui siamo immersi da almeno tre decenni, e di cui Berlino costituisce una vetrina senza eguali nel mondo contemporaneo. In breve, sebbene la città si metta in scena come parco giochi della creatività liberata, conserva un significato polemogeno che deve essere decifrato. Non è difficile capire come una tesi così radicale, forse irritante, abbia incontrato e continui a incontrare molte difficoltà nel penetrare i recinti accademici e scientifici. Anche in ragione della peculiare personalità di chi l'ha proposta.

2. Chi è Heiner Mühlmann?

Il lettore che cercasse notizie sulla figura dell'autore del libro che ha appena finito di leggere, Heiner Mühlmann, anche a seguito di una approfondita ricerca, sarebbe costretto ad accontentarsi delle poche, laconiche informazioni disponibili su internet esclusivamente in lingua tedesca. Dai brevi profili bio-bibliografici reperibili dell'autore nato nel 1938 a Recklinghausen, infatti, è possibile ricostruire – principalmente *ex negativo* – le tracce di una carriera accademica itinerante (Wuppertal, ma anche Monaco, Stoccarda, Münster, Parigi, Zurigo, Karlsruhe) e lontana tanto dai dibattiti filosofici quanto dai canoni di stanzialità che hanno caratterizzato l'*establishment* professorale tedesco della sua generazione. Mühlmann studia filosofia e storia dell'arte a Colonia, Roma e Parigi, per addottorarsi, infine, a Monaco di Baviera nel 1981, con una tesi dedicata a Leon Battista Alberti¹⁰. La sua tesi di abilitazione alla docenza in filosofia, invece, rimasta inedita, incentrata su temi quali la teoria delle catastrofi e quella dei grafici quali strumenti per analizzare il ruolo dei modelli matematici in architettura, viene discussa a Wuppertal sotto la supervisione di uno dei più originali e controversi filosofi ed estetologi tedeschi, ancora sconosciuto in Italia, Bazon Brock¹¹.

a partire dalle ferite che questa ha impresso negli altri – e da quelle umiliazioni inflitte che non immagina possano essergli più rivolte contro: «Per l'individuo dell'Occidente, il dolore inferto a un altro attraverso la propria cultura è l'unica possibilità di percezione culturale di sé. Nella fase della *hybris*, quel sentimento culturale di sé della cultura superiore, che all'epoca dell'estetica è andato completamente perduto, nasce solo dalla percezione tardiva della sofferenza degli altri» (*supra*, p. 193). Un rapido sguardo ai contenuti degli insegnamenti nei Dipartimenti di studi culturali statunitensi (e sulla loro scia, di quelli europei) sembra confermare la valutazione dell'autore.

10 www.gevestor.de/finanzwissen/oekonomie/volkswirtschaft/europa-der-unsichtbare-krieg-668721.html

11 Cfr. zkm.de/de/person/heiner-muhlmann

Dal 2004 ad oggi Mühlmann ha codiretto il gruppo di ricerca TRACE (“Transmission in Rhetorics, Arts and Cultural Evolution”) di cui risulta essere uno dei fondatori. Il gruppo si ripropone – con i metodi delle scienze sperimentali usati a supporto di tesi di carattere filosofico-teoretico – di analizzare la presenza del *decorum* (vale a dire di quel complesso e sfaccettato sistema di regole e «aggiustamenti» che le culture sviluppano per adeguarsi alla fase di riassetto che fa seguito allo scoppio polemogeno post-MSA)¹² all’interno degli impianti psichico-neuronali degli individui e più in generale «lo sviluppo di teorie evolutive e la loro riprova tramite esperimenti neuroscientifici»¹³.

Dopo aver ottenuto la posizione di professore straordinario presso l’Università di Wuppertal e numerose docenze su invito, Mühlmann avrà per lo più una carriera accademica nomadica, che troverà una parziale stanzialità solo nel periodo 2005-2014, in cui egli insegnerà con regolarità presso la Hochschule für Gestaltung di Karlsruhe, uno dei più importanti laboratori intellettuali che la Germania, tra la fine degli anni ’90 e il primo decennio del nuovo millennio, ha avuto modo di conoscere, diretta all’epoca da quello che diventerà forse il più importante interlocutore – e megafono – filosofico di Mühlmann, vale a dire Peter Sloterdijk.

Questi, insieme a un altro personaggio di estremo rilievo, attivo nel mondo dell’arte e dell’estetica, come Peter Weibel, nel periodo del suo rettorato (2001-2014) ebbe la possibilità di plasmare un centro di ricerca artistica e teorica in cui si sono incrociate teoria e performatività, arte contemporanea e storia della cultura, filosofia, media e design. In questo progetto ha trovato la sua dimensione una generazione di intellettuali che ha scritto, e sta ancora scrivendo, un pezzo importante della storia culturale e filosofica di lingua tedesca da trent’anni a questa parte¹⁴. Sui profili di alcuni di questi studiosi – di provenienze e personalità differenti, accomunate però da un approccio *kulturwissenschaftlich*¹⁵ – vale la pena soffer-

12 Cfr. *supra*, pp. 85-150.

13 trace-culturalevolution.com/index.htm [trad. it. AL]

14 Il lettore italiano può farsi un’idea della ricchezza dei dibattiti culturali che hanno avuto, ed hanno ancora, luogo in quella sede leggendo la traduzione degli atti di un simposio tenutosi nel 2005 presso la HfG, pubblicati dall’editore Mimesis nel 2011: Cfr. M. Jongen (a cura di), *Il Capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione. Con Boris Groys, Jochen Hörisch, Thomas Macho, Peter Sloterdijk e Peter Weibel* (2007), Mimesis, Udine-Milano 2011.

15 Cfr. A. Lucci, *Cartografie delle esperienze-limite. Thomas Macho e la scienza della cultura*, in T. Macho, *A chi appartiene la mia vita? Il suicidio nella modernità* (2017), Meltemi, Milano 2021, pp. 7-25.

marsi, al fine di presentare l'ideale albero genealogico di quella "Scuola di Karlsruhe" che, dopo la presunta «morte della teoria critica»¹⁶, sarebbe andata a fare le veci della ormai ammutolita Scuola di Francoforte. Fin dalla sua fondazione, nel 1992, ha insegnato alla HfG di Karlsruhe lo storico dell'arte Hans Belting, che ha ibridato in forma inedita per quel che riguarda il campo culturale tedesco, storia dell'immagine e antropologia storica, fondando un'antropologia delle immagini dai caratteri peculiari¹⁷. Un altro dei massimi esperti di arte contemporanea e media, il matematico, filosofo e linguista russo Boris Groys, ha insegnato alla HfG (di cui è ancora *fellow*) a partire dal 1994: a Groys si devono alcune delle più importanti riflessioni a cavallo tra il secolo scorso e gli inizi del nuovo millennio sui legami tra totalitarismo stalinista e avanguardie¹⁸ oltre che sull'arte contemporanea¹⁹ e sulla fenomenologia dei media²⁰. Così come pure il coreano Byung-Chul Han²¹, salito alla ribalta per le sue analisi sui media contemporanei intrise di conservatorismo culturale²², sulle forme di aggregazione e disintegrazione del sociale nell'epoca dei media di massa²³ e sulle presunte patologie della società della stanchezza²⁴ e della trasparenza²⁵, non è mancato di passare, anche se per un periodo relativamente breve (2010-2012),

16 Cfr. P. Sloterdijk, *Die kritische Theorie ist tot*, in: *Die Zeit* 37 (1999).

17 Cfr. H. Belting, *Antropologia delle immagini* (2002), Carocci, Roma 2011.

18 Cfr. B. Groys, *Lo stalinismo ovvero l'opera d'arte totale* (1988), Garzanti, Milano 1992.

19 Cfr. Id., *Über das Neue*, Carl Hanser, München 1992.

20 Cfr. Id., *Il sospetto. Per una fenomenologia dei media* (2000), Bompiani, Milano 2010.

21 Han rappresenta esattamente la figura di filosofo che – partendo da una formazione classica, accademica, sia nei temi che nei modi stilistici – è passato a una forma di saggistica cultural-critica di grande appeal a livello di pubblico. In Italia le sue opere, pubblicate principalmente dall'editore Nottetempo, ora anche da Einaudi, hanno riscosso negli ultimi anni un notevole successo di pubblico e un discreto apprezzamento da parte della critica. Sugli aspetti più propriamente teoretici (anche del "primo") Han cfr. l'eccellente prospetto critico operato dalla traduttrice italiana di molte delle sue opere F. Buongiorno, *Communication in the Digital Age. Byung-Chul Han's Theory of Power and Information Exchange*, in: *Azimuth. Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Philosophy* 5 (2015), pp. 119-137.

22 Cfr. ad es. B.-C. Han, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere* (2014), Nottetempo, Roma 2016.

23 Cfr. ad es. Id., *L'espulsione dell'Altro. Società, percezione e comunicazione oggi* (2016), Nottetempo, Roma, 2017 e – soprattutto – Id., *Nello sciame. Visioni del digitale* (2013), Nottetempo, Roma 2015.

24 Cfr. Id., *La società della stanchezza* (2010), Nottetempo, Roma 2012.

25 Cfr. Id., *La società della trasparenza* (2012), Nottetempo, Roma 2014.

per la HfG di Karlsruhe. Anche lo storico della cultura austriaco Thomas Macho, esperto di temi tanto distanti quali i rituali, l'animalità, il suicidio e la morte nella storia della cultura, pur avendo insegnato dal 1993 al 2016 alla Humboldt-Universität di Berlino, è stato spesso in contatto con la HfG come docente invitato, ma soprattutto, ne ha frequentato gli ambienti in virtù di uno stretto rapporto di collaborazione e amicizia intellettuale con Sloterdijk, con cui ha curato a quattro mani agli inizi degli anni '90 un libro sullo gnosticismo²⁶, e, più recentemente, con cui è stato co-autore di un libro-intervista sulla questione della presunta rinascita delle religioni e del religioso²⁷. È in questo contesto che Mühlmann ha avuto la sua affiliazione accademica più lunga e costante, ed è qui che si svilupperà il sodalizio intellettuale con Sloterdijk, che fornirà al primo la cassa di risonanza di uno dei più noti e venduti filosofi tedeschi e al secondo la base teorica per una delle sue teorie più interessanti e controverse, quella del *thymos* e dello stress come basi dei comportamenti collettivi.

Non è, date queste premesse, certo un caso, che in due dei soli tre video presenti su internet che vedono coinvolto Mühlmann, Sloterdijk sia a sua volta presente in maniera più o meno esplicita (nel primo caso come intervistatore, nel secondo come destinatario di un discorso celebrativo).

Al di là di queste poche notizie sul suo percorso accademico, la figura di Mühlmann rimane però misteriosa per il pubblico, anche specialistico, tanto germanofono quanto straniero.

Fotografie, filmati e interviste dell'autore sono di difficile reperibilità, e persino i pochi articoli di carattere biografico segnalati sulla sua pagina Wikipedia rimandano a link inesistenti o a brevi articoli di quotidiani.

Anche i rari video reperibili sul web sembrano avvalorare la tesi per cui l'assenza di rilevanti documenti biografici non sia casuale, quanto piuttosto legata a una intenzione deliberata.

I video di (relativamente) facile reperibilità in cui Mühlmann interviene, infatti, restituiscono l'immagine di una figura pacata, le cui tesi, però, al contrario dell'impressione suscitata dalla persona, appaiono essere tanto controintuitive quanto provocatorie: *ungeheur* – «mostruose per dismisu-

26 Cfr. T. Macho, P. Sloterdijk (a cura di), *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*, Artemis&Winkler, Zürich 1993.

27 Cfr. T. Macho, P. Sloterdijk, *Il Dio visibile. Le radici religiose del nostro rapporto con il denaro. Conversazione con Manfred Osten* (2014), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2016.

ra» – per utilizzare una categoria cara tanto alla tradizione filosofica heideggeriana quanto al già citato «mühlmanniano» Sloterdijk.

Per provare a farsi un'idea dell'autore, sia pur in modo indiretto, non è però uno sforzo vano il cimentarsi con la visione di almeno alcuni dei contributi video che lo vedono protagonista.

Procedendo in ordine cronologico, il primo video reperibile su internet in cui compare Mühlmann è quello di una conversazione a quattro voci, tenutasi il 25 ottobre del 2009, tra Peter Sloterdijk, Rüdiger Safranski, il sociologo ed economista Gunnar Heinsohn e lo stesso Mühlmann. La cornice era quella del *Philosophische Quartett*, il programma televisivo filosofico che Sloterdijk e Safranski condussero per dieci anni (2002-2012) con cadenza bimestrale per l'emittente televisiva nazionale tedesca ZDF in seconda serata²⁸. Il tema dell'incontro che vedeva come ospite Mühlmann era la crisi economica del 2008²⁹, e l'intento dei due conduttori era di mettere a confronto un filosofo e teorico della cultura come Mühlmann con una figura come Heinsohn, più addentro a questioni tecnico-statistiche, sia di carattere prettamente economico che sociologico. L'ora abbondante di discussione, più che essere un dibattito, però, si rivela essere praticamente un monologo: Mühlmann appare laconico, in ombra, viene spesso interrotto da Heinsohn, che monopolizza la scena. Le tesi del filosofo, però, a dispetto del modo quasi dimesso in cui vengono presentate, sono al contempo chiare, provocatorie e taglienti come un bisturi: la crisi, per Mühlmann, indica l'impossibilità di continuare a pensare all'*homo oeconomicus* razionale quale attore dello scenario economico globale. Esso andrebbe, piuttosto, sostituito con un modello di consumatore da analizzare con gli strumenti dell'etologia economica [*Verhaltensökonomie*, lett. «economia comportamentale»] più che con quelli dell'economia di mercato. Così come il *discours* di riferimento dell'economia dovrebbe essere la teoria dell'evoluzione darwiniana e non la finanza: Mühlmann parla di «selezione» [*Selektion*] ed estinzione [*Aussterben*] degli investitori, sottolineando come esse siano funzionali allo sviluppo ed evoluzione del campo economico: «Ciò che c'è di esiziale è che i processi evolutivi imparano tramite la selezione e l'estinzione» [min. 10.40, trad. AL], sostiene Mühlmann.

A fare da sfondo a questa tesi c'è l'idea ricorrente di Mühlmann che il lettore del presente volume avrà trovato espressa nella sua forma più

28 www.youtube.com/watch?v=nTbkKxi71K8

29 Il tema occuperà a lungo Mühlmann, che vi dedicherà una delle sue pubblicazioni di maggiore successo, cfr. H. Mühlmann, *Europa im Weltwirtschaftskrieg. Philosophie der Blasenwirtschaft*, Wilhelm Fink, München 2013.

compiuta nelle pagine che precedono³⁰, vale a dire quella per cui i processi culturali sono inscindibili dalla, per non dire causativamente connessi alla, guerra: senza un ripensamento del ruolo bellico degli Stati Uniti nello scenario globale – sostiene Mühlmann nel dibattito – non è quindi possibile pensare né la crisi economica in tutta la sua portata né la sua fine.

Il secondo contributo video che vede Mühlmann protagonista – una breve intervista tenutasi nel 2016 presso l’Humboldt-Forum per l’economia –³¹ sembra restituire la stessa impressione del precedente: un pensatore che appare essere tanto a disagio di fronte alla telecamera quanto preciso e provocatorio nell’espone le proprie teorie filosofiche. Nell’intervista Mühlmann sembra quasi sfuggire alle domande del suo interlocutore, per soffermarsi, invece, su un’idea che appare essere per lui centrale: quella dell’evoluzione autonoma delle culture. Alla domanda dell’intervistatore – che mirava a suscitare una risposta che chiamasse in causa problemi quali l’intelligenza artificiale e le macchine in grado di gestire altre macchine – Mühlmann risponde, infatti, con un discorso sugli algoritmi genetici: quei veri e propri mattoni autopoietici, costitutivi dei macro-organismi che chiamiamo culture, passibili di un’evoluzione propria, non teleologica, a cui sono dedicati alcuni passaggi cruciali de *La natura delle culture*³².

È, però, il terzo video, il più lungo e recente di quelli che è possibile trovare dell’autore tedesco su internet, ad essere anche quello maggiormente rappresentativo. Si tratta di un intervento tenuto nel Giugno del 2017 presso il *Zentrum für Kunst und Medien* (ZKM) di Karlsruhe, in occasione di un simposio organizzato per il settantesimo compleanno di Peter Sloterdijk.

Qui Mühlmann tiene un lungo talk, totalmente in controtendenza rispetto alle attuali linee direttive del dibattito filosofico. Senza nulla concedere alla *political correctness*, Mühlmann si profonde in una lunga fenomenologia del «successo» della cultura europea e occidentale, analizzata a partire dal punto di vista della MSC e dei conseguenti dispiegamenti polemogeni.

La tesi di Mühlmann, soprattutto oggi, non può che apparire provocatoria, se non addirittura scandalosa: se, infatti, una delle maggiori prestazioni intellettuali dei *race* e *(post-)colonial studies*, dei dibattiti (anche filosofici) sull’interculturalità e degli studi intersezionali è stata quella di evidenziare come la maggioranza dei nostri strumenti teorici e scientifici sia stata creata dall’uomo bianco occidentale ad uso e consumo dei suoi simili, e si è potuta imporre solo in virtù dei brutali fattori materiali (*scil.* le guerre

30 Cfr. *supra*, pp. 200-204

31 www.youtube.com/watch?v=fgV8yj1xGa4

32 Cfr. *supra*, pp. 118-122.

perpetrate e vinte) che hanno portato a prevalere l'umanità europea, Mühlmann radicalizza questa tesi, e al contempo la rovescia³³.

Come i lettori de *La natura delle culture* avranno ormai compreso, per Mühlmann la guerra è l'apriori delle culture: nessuna critica culturale può cancellare questo dato. La cultura diffusa su scala mondiale, quindi, almeno fino ad oggi, secondo Mühlmann, non è altro che l'insieme degli aggiustamenti progressivi – del *decorum* – che sono stati intrapresi a livello mondiale per far fronte alle guerre che l'Occidente europeo ha intrapreso per secoli, distruggendo e ricostruendo – in primo luogo – se stesso, la propria cultura, i propri membri.

Secondo Mühlmann l'Europa ha «creato» il mondo moderno facendo la guerra a se stessa e agli altri, e ha smesso di avere questo potenziale demiurgico nel momento in cui lo sviluppo bellico che la caratterizzava ha raggiunto il grado massimo di annichilazione pensabile, con le armi sviluppate e utilizzate per la Seconda Guerra Mondiale.

Che «Il successo dell'Europa tramite la conquista del mondo» [min. 26, trad. AL³⁴] sia consistito nella «colonizzazione, nel colonialismo, nello sfruttamento» è, secondo Mühlmann, innegabile. Che questo «successo», però, sia consistito anche nella «scoperta e approfondimento scientifico del pianeta» è, però, a suo parere, altrettanto innegabile. E questo successo non può essere giudicato con la categoria dell'etica: farlo sarebbe un «errore di tipo categoriale». La proposta di Mühlmann si pone piuttosto sul piano della filosofia della storia: se il «successo dell'Europa tramite la sua conquista del mondo» ha avuto come base le guerre che gli europei si sono fatti a vicenda distruggendosi e con ciò costringendosi all'innovazione e alla creazione di una cultura sempre più darwinianamente «fit», cioè in grado di inglobare [*einverleiben*], «inghiottire» le altre culture, non è giudicando i risultati di questa cultura a partire dalle sue premesse polemogene che è possibile pensare un'altra cultura.

Il passaggio da una cultura all'altra può darsi, infatti, nell'orizzonte mühlmanniano, *unicamente* su basi polemogene. Le altre culture – quelle una volta colonizzate e sfruttate dall'Europa – oggi hanno fatto proprie le dinamiche di successo di quell'Europa che, dalla Seconda Guerra

33 Vedi nota 9 qui sopra. Non è difficile capire perché l'insinuazione che questi approcci siano animati da una forma di narcisismo tardivo della cultura occidentale costituisca un motivo di irritazione permanente.

34 zkm.de/de/media/video/heiner-muehlmann-von-morgenroeten-die-noch-nicht-geleuchtet-haben. Le citazioni che seguono sono tutte di nostra traduzione e sono ricomprese tra il min. 26 e il min. 30 del filmato.

Mondiale, sembra aver esaurito ormai definitivamente il suo potenziale polemogeno.

È giunta quindi l'epoca, per l'Europa, di guardare la propria essenza, il proprio Spirito (anche se Mühlmann non si esprime in termini hegeliani), essere portata avanti da altre culture, che finiranno per «incorporarla» [*einverleiben*] come essa aveva fatto in precedenza con loro.

Ciò che non rende – quanto meno non del tutto – il discorso di Mühlmann un discorso reazionario *à la* Spengler, è che queste tesi radicali non vengono presentate con tono allarmistico, quanto piuttosto come il logico e conseguente svolgimento delle premesse evolutive inerenti a qualsiasi formazione culturale: in quanto analista dei sistemi culturali indipendentemente dagli individui che li formano – da antiumanista radicale, potremmo dire – Mühlmann non ha a cuore nessuna cultura in particolare.

Egli mira soltanto, per così dire, a comprendere i sistemi di formazione, eternalizzazione, incorporazione che le culture – questi animali selvaggi – hanno nel proprio codice comportamentale, ed è per questo che il suo sguardo analitico non può essere ricondotto direttamente a uno spettro politico conservatore.

3. *La guerra come sistema cognitivo*

Presentando il volume di Heiner Mühlmann nella sua prima edizione tedesca³⁵, Bazon Brock ha messo in evidenza come il paradosso culturale evidenziato dall'autore fosse la chiave di accesso per un lavoro che attende una ricezione all'altezza della sfida che lancia: se è vero che tutte le culture, e in particolare la cultura occidentale, hanno successo solo nella misura in cui sono culture della guerra, il rifiuto di questo riconoscimento costituisce la conferma dell'ipotesi stessa, esprimendo in modo peculiare l'essenza della culturalità in quanto tale³⁶. Nelle parole di Mühlmann: «Si è ipotizzato che, all'interno di una cultura, la guerra e l'incapacità culturale di parlarne si rafforzino a vicenda»³⁷. Nel rifiuto di riconoscere il ruolo decisivo della guerra nella sua configurazione e affermazione, relegandola magari in una dimensione di eccezione appena mascherata, la cultura esibisce la stessa logica da cui vorrebbe emanciparsi: non è un caso – suggerirebbe

35 H. Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*, Springer, Wien-New York 1996.

36 B. Brock, *Vorwort des Herausgebers*, in *ivi*, p. V.

37 Vedi *supra*, p. 199.

Mühlmann – se le logiche argomentative dei bellicisti e dei pacifisti, dei fondamentalisti, degli idealisti e dei realisti si somigliano tutte come gocce d'acqua. Il senso di questa tesi, infatti, non è quello di celebrare la cultura della guerra in quanto tale, piuttosto di porre la semplice domanda su che cosa ci impedisca di fare i conti in modo esplicito con la realtà dell'affermazione di sé della nostra cultura, come delle altre. Dal momento che non è difficile notare come i membri di una cultura considerino sempre se stessi esseri umani veri e propri, mentre i membri di un'altra, nel migliore dei casi, come uomini di tipo diverso, trattino sé come pacifici e gli altri come aggressivi, sé come benintenzionati, gli altri come malintenzionati, infine, sé come altruisti, gli altri come egoisti spietati, la logica di autocentrato culturale che ne caratterizza la dinamica rivela la propria natura di narcisismo teso a un riarmo mascherato.

In fondo, la domanda di Mühlmann è persino banale: in quale punto cieco dell'autopercezione culturale compiamo quella differenziazione tutto sommato razionale tra io e tu, noi-loro, civile-barbaro, «liberaldemocratico» e «canaglia»? Esistono delle regole che, magari grazie a immagini invisibili, spiegano il dominio asimmetrico delle nostre rappresentazioni culturali? Esistono delle regole in base alle quali in tutte le culture vengono generate tali percezioni collettive di sé? La risposta che egli offre a queste domande consiste nel tentativo di operationalizzare grazie al lessico descrittivo della teoria della scienza alcune tipologie descrittive di ingiunzione, come avevano fatto in passato Gregory Bateson e la scuola di Palo Alto, e prima ancora – come ricorda Brock – Rickert e Hassenstein. Riunendo la sociobiologia, la biologia della conoscenza, la biochimica, la genetica, le neuroscienze, le ricerche comparate sul comportamento, la fisica delle micro-particelle, la retorica, la teoria dell'informazione, la *computer science*, e con essa la simulazione degli algoritmi genetici, Mühlmann offre una descrizione della dinamica evolutiva della cultura che non può non suscitare lo scandalo dello scienziato della cultura. Perplessità che non sembra toccare analoghe, e spesso molto più infondate, operazioni nel campo della scienza economica. La possibilità di offrire descrizioni cogenti appoggiandosi su macchine di simulazione dell'evoluzione è però anche il sintomo di un problema che attende ancora di essere trattato in modo adeguato, e che il testo di Mühlmann prova a fare: costruire un dialogo su basi rinnovate tra scienze della cultura e scienze della natura. Grazie all'impiego dei computer, gli scienziati della natura sono spinti a riconoscere che anche le loro conoscenze possono essere interpretate come costrutti di modelli dello stesso genere di quelli delle arti, che dunque all'«*ut pictura poiesis*» dell'estetica moderna,

corrisponda un «*ut scientia poiesis*» dell'epistemologia contemporanea³⁸. Con la conseguenza che anche le culture, come accade per il mondo naturale, debbono essere trattate come grandezze autopoietiche, come creazioni senza creatore, come forze dinamiche che non prevedono nessun «disegno intelligente» alle loro spalle, e nessun fine naturale identificabile davanti a sé³⁹. Sempre Brock ricorda come fosse stato Adorno a dichiarare che l'esperienza del XX secolo avrebbe reso necessario «il ritorno della storia della cultura entro la storia naturale», come, cioè, stesse diventando sempre più difficile considerare il rischiarimento ideologico compiuto dalla cultura (sempre, non a caso, opera di umanisti occidentali benintenzionati) come se questo andasse nella direzione di una realtà indipendente, al di là o al di sopra della cieca evoluzione naturale.

La risposta di Mühlmann è che se l'evoluzione delle culture procede secondo regole nel quadro dell'evoluzione naturale, e se queste regole si conservano in essa, per prima cosa bisogna conoscere la natura delle culture, dove natura significa innanzitutto evoluzione⁴⁰. «Solo se riconosciamo in che misura gli stessi processi cognitivi stanno a fondamento delle regole dell'evoluzione naturale dei nostri apparati di immagini del mondo [...], possiamo fare i conti con questa dipendenza, anziché credere che essa sia merito della libertà del nostro pensiero e della nostra immaginazione»⁴¹. Se non altro, ciò costringe a mettere tutte le culture sullo stesso piano nella misura in cui, essendo generate dalle stesse regole, sono in grado di compiere, nel bene e nel male, le stesse prestazioni⁴².

Allo stesso tempo, la risposta impone una revisione dei fenomeni bellici e della violenza che li contraddistinguono. Anche le guerre sono sistemi cognitivi e, in quanto tali, sono fattori che condizionano l'evoluzione⁴³. Esse influenzano le dinamiche della macroevoluzione e innescano le di-

38 Ivi, p. VII.

39 Qui la distanza maggiore rispetto alle ipotesi evoluzioniste del passato, le quali in nome della *fitness* oppure della «selezione naturale», legittimavano le asimmetrie (e le conseguenti opere di sterminio) della propria posizione autocentrata.

40 Al contempo si può sempre ritenere che ciò non sia vero, e che la cultura appartenga a un altro ordine del reale. La conseguenza di questa eccezione culturale resta quella di implicare un rinvio ad altre dimensioni che oscillano tra ipotesi di «trascendenza» e forme di «ricorsività infinita».

41 B. Brock, *Vorwort des Herausgebers*, cit., p. VIII.

42 E non è difficile credere che questo obbligo di relativizzazione costituisca uno dei motivi di resistenza nascosti della scarsa accoglienza riservata a questa teoria.

43 H. Mühlmann, *Anthropologische Kriegstheorien: Theorie des intrakulturellen Krieges. Der Halbfeind*, in T. Jäger, R. Beckmann (a cura di), *Handbuch Kriegstheorien*, Springer, Heidelberg 2011, p. 19.

namiche della microevoluzione, laddove i processi di macroevoluzione si manifestano nel dominio intergenerazionale, i processi di microevoluzione nel dominio intragenerazionale. I processi macroevolutivi e microevolutivi operano sia a livello di trasmissione genetica che a livello di trasmissione culturale. I successi cognitivi dei processi evolutivi si misurano con le tappe di trasformazione che portano da una complessità inferiore a una complessità maggiore⁴⁴. In questo modo si può dire che tutti i successi cognitivi della guerra ottengono i loro effetti nell'«inconscio inclusivo» [*inklusive Unbewusste*]⁴⁵ dei collettivi umani, una forma di apprendimento a livello di popolazione a cui la coscienza individuale ha solo accesso indiretto.

Gli effetti di apprendimento macro e microevolutivi che si compiono grazie alla guerra sono molteplici. In primo luogo, dal punto di vista macroevolutivo, si assiste all'accorciamento dei cicli generazionali attraverso le morti di guerra; ciò ha un effetto di accelerazione della trasmissione transgenerazionale di nuove varianti genetiche e culturali. In secondo luogo, dal punto di vista microevolutivo, può prodursi l'innescò di mutazioni nell'area epigenetica, causato dallo stress: innovazioni tecnologiche (tecnologia delle armi) nelle prove di resistenza della guerra (effetto selettivo); seguito dal flusso dei risultati dell'innovazione militare nella catena di trasmissione culturale; inoltre, si assiste all'uso civile secondario delle tecnologie di guerra; infine, si manifesta una trasmissione intragenerazionale dell'innovazione tecnologica attraverso l'imitazione. In terzo luogo si assiste alle ripercussioni della microevoluzione sulla macroevoluzione: le mutazioni genetiche causate dallo stress hanno probabilmente un effetto non solo nel campo epigenetico, ma anche in quello dell'ereditarietà; qui gioca un ruolo decisivo la cultura, grazie alla quale gli usi secondari della tecnologia bellica innovativa si trasmettono anche in modo transgenerazionale.

La guerra è dunque da interpretare, secondo Mühlmann, come un dispositivo di autoselezione innescato dalla cultura⁴⁶. Una guerra dichiarata è una pressione alla selezione innescata da una decisione arbitraria. L'apprendimento attraverso la dinamica evolutiva consiste allora nell'interazione tra variazione e selezione. Ci sono varianti di tratti genetici e culturali nelle variazioni. I tratti culturali sono regole di comportamento o di produzione. La pressione alla selezione è generata dai cambiamenti

44 *Ibidem*. Inoltre si veda anche H. Mühlmann, *Darwin, Kalter Krieg, Weltwirtschaftskrieg*, Fink, München 2009.

45 *Ibidem*.

46 Cfr. *ivi*, p. 20: «Nella parola 'eigenselection', il prefisso 'eigen' ha lo stesso significato dei termini in lingua inglese *eigenvalue*, *eigenbehavior* ed *eigenvector*».

dell'ambiente, e l'adattamento a un nuovo ambiente seleziona le varianti meglio adattate dall'insieme delle varianti realizzate, mentre le varianti non adattate si estinguono o cadono nell'oblio culturale. Trovare varianti adattate è l'effetto di apprendimento attraverso la selezione o evoluzione. Il senso comune culturale (*sensus communis*) impara solo in questo modo. Una dichiarazione di guerra è un cambiamento ambientale provocato da una decisione culturale, perché prima si crea un nemico e poi il fenomeno dell'«atto d'inimicizia». Così, se prima di una guerra, sotto la pressione paranoica dell'aspettativa di guerra, ha avuto luogo un'innovazione tecnologica, per esempio una nuova tecnologia di fusione per la fabbricazione di cannoni, allora il successivo sforzo bellico per questa tecnologia rappresenta la più grande prova di resistenza possibile e quindi il più grande effetto di selezione possibile. Se la tecnologia ha avuto successo, diventa parte della trasmissione culturale, e viene così imitata nel settore civile. La capacità di imitare senza dover capire cosa si stia imitando è un comportamento innato e funziona come un meccanismo di copia culturale, così come la duplicazione del DNA nel campo della trasmissione genetica. La trasmissione per imitazione può trascendere le generazioni. Nelle guerre, l'apprendimento e i riadattamenti necessari diventano esplosivi, pertanto, ha senso che la natura abbia costruito mutazioni epigenetiche e genetiche innescate dallo stress nel suo sinallagma evolutivo. Le mutazioni producono variazioni, la maggior parte delle quali non hanno successo. Ad alcune di loro capita di adattarsi meglio al nuovo ambiente. In questo contesto, la guerra è sia il nuovo ambiente che la forza generata dallo stress bellico che scatena mutazioni che possono poi adattarsi al nuovo ambiente.

Col che si torna alla sua tesi più controversa: con la sua guerra intraculturale, la forma specifica di guerra combattuta dagli appartenenti alla medesima cultura (e che contraddistingue la vicenda politica europea moderna), la cultura occidentale si è auto-impiantata una macchina di apprendimento tecnologico sempre in funzione a tutta velocità. La cultura occidentale si è come «cyborgata»⁴⁷ grazie all'impianto di potenziatori della cognizione, acquisendo così il suo specifico vantaggio evolutivo. Un vantaggio evolutivo, ricorda Mühlmann, che ora può essere raccolto in teoria, a condizione di mettere da parte ipotesi esplicative troppo indebitate coi pregiudizi umanistici di una coscienza «culturale» onnipotente, le quali lasciano intendere che si tratti una opzione di scelta facilmente revocabile. Se ogni cultura, infatti, ha al proprio cuore una dimensione stressale e bellica non esplicita-

47 Cfr. *ivi*, p. 21.

ta, la sua autocomprensione non può non passare da una «normalizzazione epistemologica» del fenomeno bellico, esattamente ciò che continuiamo a rifiutarci di fare.

4. Effetti di una teoria

Il lettore che sia giunto al termine della lettura del testo, anche alla luce delle considerazioni appena fatte, sarà portato probabilmente a chiedersi quali siano l'utilità e le potenzialità, quali i limiti e i rischi della teoria genetica della cultura presentata dall'autore. Riteniamo che uno dei modi possibili per discutere queste domande sia fare un accenno alla ricezione avuta da Mühlmann, quanto meno in Germania (la sua risonanza, malgrado *La natura delle culture* sia stato tradotto sia in inglese che in francese, è rimasta principalmente limitata al mondo germanofono).

Come facilmente intuibile dal precedente schizzo biografico, le teorie di Mühlmann non hanno assicurato al loro autore una vasta fama. Il testo di Mühlmann maggiormente recensito, principalmente da *magazine* di economia e finanza, è stato *Europa im Weltwirtschaftskrieg* [*L'Europa nella guerra mondiale economica*], una sorta di applicazione delle teorie sviluppate ne *La natura delle culture* al contesto della crisi economica iniziata nel 2008. Alcune recensioni – tra l'altro estremamente critiche – sono apparse anche dopo la pubblicazione de *Die Natur der arabischen Kultur* (2011), che – come sottintende in maniera piuttosto inequivocabile il titolo – non è altro che un tentativo di spiegazione delle peculiarità della cultura araba a partire dal modello genetico proposto nel presente volume. Ma queste discussioni critiche dei testi dell'autore sono rimaste relativamente isolate, e – ci sembra – non hanno superato i confini dei circoli specialistici.

Se, da un lato, questa relativa impermeabilità del dibattito pubblico alle tesi mühlmanniane non dovrebbe essere ignorata (essa, sicuramente, dice qualcosa – ad esempio – sullo stile particolarmente impervio dell'autore), essa però deve essere, quantomeno, mitigata da un altro ordine di considerazioni, relative all'influenza di suddette tesi su autori e interpreti che – al contrario del Nostro – hanno avuto, ed hanno tutt'ora, grande risonanza mediatica.

I due autori, e attori, sulla scena pubblica che hanno maggiormente recepito Mühlmann provengono entrambi dalla «Scuola di Karlsruhe», che li ha visti – a diverso titolo – per molti anni protagonisti: Peter Sloterdijk e Marc Jongen. Se, ormai, la figura di Sloterdijk, anche in Italia, comincia ad essere piuttosto nota, vale la pena di soffermarsi un momento su quella

di Jongen, quanto meno, preliminarmente, dal punto di vista biografico. Jongen, cinquantaquattrenne altoatesino naturalizzato tedesco, è stato per molti anni assistente di Sloterdijk alla *Hochschule für Gestaltung*, dove si è addottorato e ha svolto ruoli didattici, scientifici e di coordinamento ad alto livello, prima di entrare nelle fila di *Alternative für Deutschland*, il partito di riferimento della destra conservatrice tedesca, di cui è divenuto il pensatore – «filosofo» – di riferimento, nonché deputato.

Tramite un noto e controverso discorso tenuto da Jongen nel 2017 presso l'*Institut für Staatspolitik* [Istituto per la politica di Stato] di Schnellroda⁴⁸, in Sassonia – un *think tank* che l'Ufficio per la Difesa della Costituzione della Regione Sassonia ha catalogato come «sicuramente di estrema destra»⁴⁹ – Jongen ha mostrato con chiarezza come le teorie di Mühlmann possano diventare appannaggio della destra identitaria. In un talk di circa un'ora, infatti, Jongen ne ha dedicati più di trenta ad esporre la teoria della MSC di Mühlmann, citando anche direttamente *La natura delle culture* (min. 29). Se nel discorso di Jongen viene riportata, senza particolari forzature, la tesi mühlmanniana della MSC, appaiono però evidenti, anche a chi abbia letto soltanto questo libro, due punti critici nella sua esposizione.

Il primo è la riconduzione di Jongen della MSC a una dinamica puramente difensiva: le culture si colletterebbero perché minacciate da attacchi esterni (min. 31). Questa riduzione della MSC a una dinamica unicamente difensiva serve a Jongen a supportare la narrazione della Germania come una nazione sotto attacco (da parte degli immigrati islamici), che deve – anzi, che è sociobiologicamente inevitabilmente destinata – a difendersi e a descrivere le politiche di integrazione dei profughi proposte da Angela Merkel come irresponsabili.

Il secondo, forse ancora più rilevante, punto critico nell'esposizione delle teorie mühlmanniane da parte di Jongen è il suo silenzio assoluto sul tema del *decorum*: sulle regole civilizzatrici sviluppate dalle culture per ricostruire un mondo dove sia possibile (sia per i vincitori che per i vinti) vivere dopo la fase distruttivo-polemogena. Anche qui, ci sembra evidente, il taglio dato da Jongen alla sua ricostruzione delle tesi mühlmanniane è eminentemente politico: parlare di *decorum* – vale a dire, riducendo, di un aggiustamento culturale in direzione della convivenza – non è possibile, per chi si rifiuta di accettare politiche di integrazione ed accoglienza.

48 www.youtube.com/watch?v=cg_KuESI7rY

49 www.spiegel.de/politik/deutschland/goetz-kubitschek-denkfabrik-als-rechtsextremegruppierung-eingestuft-a-30849654-8ec6-4ee9-b019-c007abb70053

Malgrado queste forzature siano abbastanza evidenti, traspare qui, in questa sintesi di Mühlmann tagliata su misura per il pubblico dell'AfD, un rischio implicito nella sua teoria della civilizzazione: vale a dire quello di ridurre le culture a dei gruppi di mammiferi della specie-*sapiens* uniti per far fronte ad aggressioni esterne. Così declinato Mühlmann non sarebbe altro che un Carl Schmitt 2.0 senza fronzoli teologici, che ripeterebbe con il lessico della sociobiologia la vecchia dicotomia schmittiana amico/nemico quale asse portante del discorso politico. Se questo è il rischio sussistente in una lettura di Mühlmann «da destra» è forse possibile rilevare nell'uso del portato teorico mühlmanniano da parte di Peter Sloterdijk un'alternativa possibile. Sloterdijk utilizza le tesi di Mühlmann in particolare in tre testi: *Ira e tempo*, *Stress e libertà* e *Theorie der Nachkriegzeiten*, conferendo però ad esse una declinazione propria. Egli, infatti, rielabora e amplia il concetto mühlmanniano di stress, articolandolo nell'area semantica dischiusa dal nome greco di *thymos*: desiderio di riconoscimento, odio, volontà di autoaffermazione, desiderio di riscatto, indignazione, risentimento, ira, invidia, ambizione, sono solo alcune delle passioni che è possibile annoverare entro tale nome-collettore. Trasformando quella che per Mühlmann è meramente una funzione fisiologica in una radice passionale, vale a dire in una dinamica psichica dai confini più ampi, Sloterdijk si ritaglia uno spazio di possibilità utile per non pensare il *thymos* come unicamente votato all'esplosione polemogena. Inoltre, le analisi del pensatore di Karlsruhe espresse nei tre testi succitati, sembrano mantenere un certo equilibrio tra *MSC* e *decorum*: se da un lato Sloterdijk sottolinea l'importanza di non dimenticare la parte timotica dell'animo umano (una posizione di cui Marc Jongen – da cui Sloterdijk si è più volte, anche duramente, dissociato, negli ultimi anni – ha fatto il proprio cavallo di battaglia politico), resta ferma la descrizione degli effetti civilizzatori che hanno l'addomesticamento e il differimento dei potenziali distruttivi/timotici. Inoltre, sottolineando come il *thymos* non sia necessariamente equiparabile a una pulsione distruttrice e/o reattiva, Sloterdijk ne riesce a fare una vera e propria molla civilizzatrice, rimanendo in questo, forse, più fedele alle idee originali di Mühlmann di Mühlmann stesso.

È in questi due tipi di ricezione, e in generale nella possibilità di recepire il messaggio de *La natura delle culture* maggiormente dal *côté* della *MSC* polemogena o da quello del *decorum* culturale, che risiedono tanto i rischi quanto le potenzialità di una teoria della cultura come quella di Mühlmann. A seconda che si sposi la prima o la seconda di queste interpretazioni, il titolo di questo libro potrebbe mutare seguendo la propria

vocazione: nel primo caso, potrebbe diventare *La natura della cultura*, come forse si sarebbe titolato un secolo fa; nel secondo, *Le nature delle culture* come invece richiederebbe una compiuta relativizzazione⁵⁰ del proprio impianto.

50 Sloterdijk ha sottolineato – in pagine che dialogano esplicitamente con Mühlmann – come la distinzione natura-cultura non possa essere più contenuta in un’opposizione binaria stretta, in cui un lato della distinzione si oppone all’altro per superarlo nella spiegazione, e come debba essere processata secondo una logica di oscillazione descrittiva improntata alla polivalenza ontologica: «Dalla frase “C’è informazione” dipendono frasi come: “Ci sono sistemi, ci sono memorie, ci sono culture, c’è l’intelligenza artificiale”. Anche la frase: “Ci sono i geni” si lascia capire solo come proveniente da questa nuova situazione; essa mostra il salto del principio d’informazione nella sfera della natura. Sulla base dell’acquisizione di questi concetti capaci di realtà, viene meno l’interesse per le figure teoriche tradizionali, come il rapporto soggetto-oggetto: la costellazione di io e mondo ha perso il suo splendore; per tacere poi della polarità, ormai diventata del tutto insignificante, di individuo e società. Decisivo invece è il fatto che, con la presentazione di memorie realmente esistenti e di sistemi autoorganizzantisi, la distinzione metafisica tra natura e cultura diventa casuale, poiché entrambe le parti della distinzione rappresentano solo situazioni regionali dell’informazione e del suo processamento. Bisogna prepararsi al fatto che sostenere questa posizione riuscirà difficile in particolare agli intellettuali che hanno vissuto ponendo la cultura contro la natura, e che ora si trovano di nuovo, a un tratto, in una situazione reattiva» (P. Sloterdijk, *La domesticazione dell’essere*, in *Non siamo ancora stati salvati* (2001), Bompiani, Milano 2004, p. 172).