

LA PROVINCIA EUROPEA

*Idee e rappresentazioni della crisi dell'Europa.
1900-1939*

a cura di Anna Donise, Rosalia Peluso, Federica Pitillo, Anna Pia Ruoppo





Università degli Studi di Napoli Federico II
European Philosophical Studies

European Philosophical Studies

FedOA Press

Collana diretta da | Series directed by

Anna Donise, Rosalia Peluso, Anna Pia Ruoppo

Declaratoria | Description

«European Philosophical Studies» è una collana volta a definire l'idea di filosofia europea, partendo dal presupposto che questa idea si declina sempre come pluralità di filosofie.

La collana accoglie studi originali dedicati a temi, problemi, correnti, autori e autrici della tradizione filosofica europea. Propone inoltre edizioni e riedizioni di testi che possano concorrere a definire il concetto di filosofia europea, anche nella dialettica con le filosofie extra-europee.

I contributi sono accettati in italiano, inglese, francese, tedesco e spagnolo e sono sottoposti a una procedura di peer review anonima.

«European Philosophical Studies» is a series aimed at defining the idea of European philosophy, starting from the assumption that this idea is always declined as a plurality of philosophies.

The series welcomes original studies devoted to themes, problems, currents, authors of the European philosophical tradition. It also proposes editions and reissues of texts that may contribute to defining the concept of European philosophy, including in the dialectic with non-European philosophies.

Submissions are accepted in Italian, English, French, German and Spanish and are subject to an anonymous peer review process.

Comitato scientifico | Editorial Board

Stefania Achella (Università di Chieti G. D'Annunzio)

Babette Babich (Forthdam University)

Fiorella Battaglia (Università del Salento)

Jagna Brudzińska (Polish Academy of Sciences, Warsaw)

Daniela Calabrò (Università di Salerno)

Virgilio Cesarone (Università di Chieti G. D'Annunzio)

Evelin Cioflec (Lucian Blaga Universităt, Sibiu)

Ion Copoerou (Babes-Bolyai University of Cluj-Napoca)

Mario De Caro (Università di Roma Tre)

Jérôme Lebre (Université de Strasbourg)

Olivier Feron (Universidade de Évora)

Benedetta Giovanola (Università di Macerata)

Annette Hilt (Pädagogische Hochschule Karlsruhe)

Sophie Loidolt (Technische Universität Darmstadt)

Daniela Manca (Università di Pisa)

Roberto Mordacci (Università Vita-Salute San Raffaele)

Marcello Mustè (Università di Roma Sapienza)

Alice Pugliese (Università di Palermo)

Roberto Rubio (Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile)

Jaroslava Vydrová (Slovak Academy of Science)

Holger Zaborowski (Universität Erfurt)

LA PROVINCIA EUROPEA

Idee e rappresentazioni della crisi dell'Europa. 1900-1939

a cura di Anna Donise, Rosalia Peluso,
Federica Pitillo, Anna Pia Ruoppo

Federico II University Press



fedOA Press

La provincia europea : idee e rappresentazioni della crisi dell'Europa. 1900-1939 / a cura di Anna Donise, Rosalia Peluso, Federica Pitillo, Anna Pia Ruoppo. – Napoli : FedOAPress, 2025. – 441 p. ; 24 cm. – (European Philosophical Studies ; 1).

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-330-1

DOI: 10.6093/978-88-6887-330-1

In copertina: Max Ernst, *Europa nach dem Regen*, 1933.

Pubblicato con un contributo dell'Università degli Studi di Napoli Federico II e del Dipartimento di Studi Umanistici. Fondi di ricerca dipartimentale individuale e collettivo (2024), responsabile scientifica Anna Pia Ruoppo.

© 2025 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche "Roberto Pettorino"
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>
Published in Italy
Prima edizione: marzo 2025

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

<i>Prefazione delle curatrici</i>	7
I. LE PAROLE DELLA CRISI	13
Paola Cattani, <i>Paul Valéry pensatore della crisi</i>	15
Agostino Cera, <i>Da Hegel a Nietzsche, da Nietzsche a Heidegger. La crisi della provincia europea nella lettura di Karl Löwith</i>	31
Anna Donise, <i>Husserl tra nazionalismo e umanesimo eurocentrico</i>	47
Federica Pitillo, <i>La crisi dell'Europa nelle riflessioni di Adriano Tilgher e Guglielmo Ferrero</i>	67
Martin G. Weiss, <i>La crisi dell'uomo senza qualità. Robert Musil, la storia e l'esistenza</i>	81
II. MALATTIE E CURE	91
Stefania Achella, «... <i>Che l'essere umano si ricordi di sé stesso</i> ». <i>Karl Jaspers e la crisi</i>	93
Chiara Cappiello, « <i>Acheronta movebo</i> ». <i>Freud e l'Europa tra nevrosi e cura</i>	111
Gianluca Garelli, <i>Tragedia e conflitto della cultura. Intorno a due saggi di Simmel</i>	129
Danilo Manca, <i>La natura del «buon europeo». Ethos greco o radici mediterranee?</i>	145
Anna Pia Ruoppo, <i>Superare la crisi tornando alle origini. Heidegger e il fallito tentativo di salvezza dell'Europa (1935-1946)</i>	163
Marco Russo, « <i>You must give the devil his due</i> ». <i>La lettura plessneriana della secolarizzazione</i>	177
III. NARRAZIONI DELLA CRISI	199
Giuseppe Cantillo, <i>L'idea di Europa e la scelta della democrazia: Troeltsch nei primi anni di Weimar</i>	201

Cecilia Castellani, <i>Genesi della Storia d'Europa di Benedetto Croce. Con osservazioni sulla prima circolazione dell'opera</i>	217
Domenico Conte, <i>Thomas Mann e l'Europa</i>	247
Alfredo Galdi, «Notte da tregenda». <i>Friedrich Meinecke e la catastrofe Europea (1917-1930)</i>	271
Rosalia Peluso, <i>Paul Hazard: «la crisi della coscienza europea» e l'idealismo italiano</i>	289
Renata Viti Cavaliere, <i>Le ombre del domani. Johan Huizinga e la crisi della civiltà</i>	309
IV. AZIONI E REAZIONI	325
Sabrina Cardone, <i>Per l'avvento del Kinderland: la prassi comunitaria di Georges Bataille tra mito e politica</i>	327
Fabrizio Carlino, <i>In «difesa della cultura» e dell'autonomia: note sulla funzione dell'intellettuale nella crisi dello spazio pubblico europeo</i>	355
Federico Di Blasio, Margherita Piccichè, <i>Tra violenza e libertà. Per un'iconologia politica della rivoluzione passiva fascista</i>	369
Salvatore Tinè, <i>La «disintegrazione dello stato» nella crisi della civiltà europea degli anni '20 e '30. Alcune note sui Quaderni del carcere di Gramsci</i>	387
Tommaso Visone, <i>Un «programa para mañana». L'idea d'Europa nella riflessione di José Ortega y Gasset tra le due guerre mondiali (1922-1938)</i>	405
APPENDICE	427
Abstract	429
Autori/Authors	437

Prefazione

1.

All'inizio del secolo, il libro di Dipesh Chakrabarty *Provincializing Europe* (2000) ha richiamato l'attenzione sulla "provincia europea"¹. Al tempo non si trattava più di denunciare la provincializzazione dell'Europa, considerata oramai una condizione compiuta e un dato di fatto consegnato agli archivi del Novecento. Si inaugurava, invece, una nuova stagione del divenir provincia da parte dell'Europa, nello specifico in contesti extra-europei che avevano subito il dominio del continente europeo nelle stagioni del colonialismo e dell'imperialismo. L'atto di provincializzare ancora e nuovamente l'Europa riguardava concretamente il processo di liberazione non di territori e governi, quanto delle mentalità. La provocazione e il progetto lanciato da Chakrabarty sono stati il tentativo di liberare la non-Europa e la molto-più-che-Europa da principi, categorie, idee che hanno rappresentato una forma più subliminale e dunque insidiosa di europeizzazione delle coscienze.

La provincia europea, di cui si discute nel presente volume, deve senz'altro confrontarsi con i nuovi processi storici che ridimensionano il ruolo dell'Europa nei destini mondiali. Il libro, tuttavia, intende concentrarsi sul momento inaugurale della provincializzazione, quando l'Europa, guardandosi dall'interno, diventa provincia a sé stessa e per sé stessa. La cronologia selezionata, 1900-1939, corrisponde infatti agli anni in cui non soltanto l'Europa si trasforma in provincia dal punto di vista egemonico e geopolitico. Sono anche gli anni in cui la provincia diviene la forma dell'autocoscienza dell'Europa, il modo in cui l'Europa rappresenta sé stessa.

¹ D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, tr. it. di M. Bortolini, Meltemi, Roma 2004.

Questi primi decenni del Novecento sono tutti attraversati dal senso della crisi che raggiunge la sua acme negli anni Trenta, quando il “dispositivo della crisi” si impossessa delle filosofie. Sono anni valpurgici, per dirla col *Faust* di Goethe, del quale, nel 1932, ultimo anno della Repubblica di Weimar, si celebra il centenario: vi partecipano tutti i grandi *Vernunftrepublikaner*, coloro che, come scrive Thomas Mann, rispondono alla chiamata alle armi dello spirito contro le potenze telluriche dell'anima². L'elenco delle opere che compongono questa atmosfera spirituale è lunghissimo e di esso verrà dato conto, perlomeno in parte, nei singoli contributi del libro.

In questa breve prefazione ci limitiamo a restituire la tonalità emotiva fondamentale di quegli anni. La *Grundstimmung* è la malattia europea.

Nel 1933 lo scrittore Georges Simenon compie un lungo viaggio in Europa, partendo dalla Francia e spingendosi verso Est. Nel suo reportage intitolato *Europa 33* Simenon elabora una diagnosi clinica: «L'Europa è malata. Il dottore si china, appoggia l'orecchio sul cuore del paziente: “Dica 33”. E il paziente ripete: “33...33...33”. Mmm! Dal viso del dottore traspare tutta la sua preoccupazione. Che fine hanno fatto il benessere, la quiete, la felicità?»³. La Grande crisi ha investito ogni dimensione dell'esistenza.

Una strana pioggia cade sull'Europa. Walter Benjamin, che è forse la figura più rappresentativa delle contraddizioni di questo “tempo di maghi e stregoni”, secondo la felice formula di Wolfram Eilenberger⁴, e il cui destino si situa sul limitare di quest'epoca, ha parlato, nel contesto della sua teoria della storia che matura intorno al '39, di *Denkbilder*: di immagini-pensiero che dialetticamente riescono a racchiudere il senso di una realtà⁵. Il quadro di Max Ernst, che abbiamo scelto come *Denkbild* del libro, si intitola *Europa nach dem Regen*. La prima versione risale al 1933 e, osservandola nel suo insieme, sembra metterci subito in contatto con un paesaggio a noi noto. Eppure, man mano che ci avviciniamo

² Th. Mann, *La situazione spirituale dello scrittore nel nostro tempo*, in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. Landolfi, con un saggio di C. Magris, Mondadori, Milano 2015.

³ G. Simenon, *Europa 33*, tr. it. di F. e L. Di Lella, con una nota di M. Codignola, Adelphi, Milano 2020, p. 11.

⁴ W. Eilenberger, *Il tempo degli stregoni. 1919-1929. Le vite straordinarie di quattro filosofi e l'ultima rivoluzione del pensiero*, tr. it. di F. Cuniberto, Feltrinelli, Milano 2018.

⁵ W. Benjamin, *Denkbilder*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994.

e osserviamo i dettagli della figura, notiamo l'assoluta mancanza di ogni coordinata a noi familiare: la sopravvivenza dell'elemento umano e politico è data dalle linee di confine e dalle rotte ancora tracciate. Deve essere allora caduta una strana pioggia sull'Europa – corre l'anno 1933 – che ne ha scomposto i confini, fino a tramutarla in qualcos'altro da sé: un paesaggio non più familiare ma, come direbbe Freud, “perturbante”. Là dove pensavamo di sentirci a casa, ci troviamo invece sperduti, alienati, invasi, esuli, indesiderati, annientati.

La provincia europea che qui presentiamo vuole parlare di questo divenir-crisi dell'Europa, che non significa soltanto porre la crisi al centro delle riflessioni e diagnosticare malattie o formulare prognosi. Essere provincia significa, per l'Europa, scoprirsi in quanto crisi, assumere la crisi come forma costitutiva della propria autocoscienza. Non è questo, del resto, il messaggio riposto nel mito, quando ci presenta una giovane fanciulla fenicia in groppa al greco toro-Zeus? Cosa fa Europa? È rapita? Oppure fugge volontariamente (primo motivo di strutturale ambiguità), animata dal desiderio di ignoto, dalla volontà di sperimentare ed esplorare la sua crisi?⁶

2.

Il volume si articola in quattro sezioni: *Le parole della crisi*, *Malattie e cure*, *Narrazioni della crisi* e *Azioni e reazioni*.

La prima sezione intende presentare, a grandi linee, il lessico della crisi europea. Il termine “crisi” compare in alcune importanti opere del tempo considerato, molte delle quali nascono da un serrato confronto con *Il tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler. Si trova, ad esempio, nello scritto di Paul Valéry sulla *Crise de l'esprit* del 1919, al quale è dedicato il saggio di Paola Cattani; campeggia inoltre nella *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* di Edmund Husserl, oggetto del saggio di Anna Donise, che esplora l'evoluzione del pensiero husserliano sull'Europa, mettendone in evidenza limiti e aporie. L'espressione “crisi” è presente anche nel sottotitolo del libro di Karl

⁶ C. Ossola, *Europa ritrovata. Geografie e miti del vecchio continente*, Vita e Pensiero, Milano 2017.

Löwith sul *Nichilismo europeo* del 1940, che, come ci mostra Agostino Cera, coincide proprio con la crisi europea. Federica Pitillo si occupa di due pensatori italiani, Adriano Tilgher e Guglielmo Ferrero, che intervengono efficacemente nel dibattito del tempo con argomenti critici nei confronti della modernità industriale. Martin Weiss, infine, legge nell'*Uomo senza qualità* di Robert Musil la cifra della crisi di tutto il XX secolo.

Una volta presa a nominare la crisi, la successiva sezione, dedicata a *Malattie e cure*, si affida, in primo luogo, a due grandi “psicopatologi dello spirito”, Karl Jaspers e Sigmund Freud, che hanno avuto l’abilità di diagnosticare la malattia europea ed elaborare prognosi e terapie. Stefania Achella e Chiara Cappelletto, nei loro rispettivi contributi, provvedono da una parte a definire la “situazione spirituale” del tempo – come la chiama Jaspers nel suo celebre libro del 1931 – e dall’altra a mostrare vie d’uscita dalla crisi, dal freudiano “disagio della civiltà”, che sempre più attanaglia l’Europa post-bellica. Una singolare strategia di fuoriuscita dalla crisi è certamente il recupero del tema nietzschiano del “buon europeo”, che Danilo Manca analizza nel dialogo tra Leo Strauss e Karl Löwith. Inquietante e inquietante si leva invece, nel cuore degli anni Trenta, la diagnosi heideggeriana della crisi dell’Europa, alla quale è dedicato il contributo di Anna Pia Ruoppo. La sezione è arricchita, inoltre, dai contributi di Gianluca Garelli e di Marco Russo: il primo riscatta le idee di “tragedia” e “conflitto” di Georg Simmel da un duro giudizio critico di Jürgen Habermas; il secondo si occupa della tesi di Helmuth Plessner sulla secolarizzazione, che sarebbe in grado di generare l’elemento demoniaco che tiene in scacco l’Europa tra le due guerre.

La sezione *Narrazioni della crisi* passa la parola a storici e scrittori, che, per dirla con Paul Hazard, tratteggiano il clima spirituale della “crisi della coscienza europea”. A prendere per primo la parola è, ai tempi della Repubblica di Weimar, Ernst Troeltsch, del quale Giuseppe Cantillo analizza le quattro forze portanti della cultura europea, così come si trovano esposte in *Lo storicismo e i suoi problemi* del 1922. Altro libro epocale, e non soltanto per il suo rilievo storiografico, è la *Storia d’Europa* di Benedetto Croce del 1932, destinata a diventare un testo classico per la delineazione del male europeo e oggetto del saggio di Cecilia Castellani. Di sensibilità spirituale affine a Croce è anche il Thomas Mann, “viandante del Novecento”, descritto da Domenico Conte in diversi momenti della sua vita a cavallo tra il Vecchio e il Nuovo Continente. Gli ultimi tre saggi della sezione, rispettivamente di Alfredo Galdi, Rosalia Peluso e Renata Viti Cavaliere, danno

voce a tre grandi anime storiche del Novecento: Friedrich Meinecke, Paul Hazard e Johan Huizinga, ciascuno dei quali, con timbri e sonorità diverse, narra delle crisi e delle catastrofi d'Europa.

La quarta ed ultima sezione si intitola *Azioni e reazioni* e accoglie contributi dai risvolti più propriamente politici. Il Georges Bataille degli anni Trenta, analizzato da Sabrina Cardone, è, ad esempio, impegnato a definire la struttura del fascismo alla luce del mito. Fabrizio Carlino mostra, invece, come l'acuirsi della crisi dello spazio pubblico europeo abbia contribuito a meglio definire la funzione della professione intellettuale. I saggi di Federico Di Blasio e Margerita Picciché da una parte e di Salvatore Tiné dall'altra sono ispirati invece ad Antonio Gramsci: i primi offrono un'originale lettura iconologica dell'idea gramsciana della rivoluzione passiva, il secondo analizza la crisi europea alla luce di alcune delle principali categorie gramsciane. Il saggio di Tommaso Visone su José Ortega y Gasset denuncia, infine, con le parole del pensatore spagnolo, l'assenza di uno specifico programma per il futuro e intravede la sola via d'uscita dalla crisi nel progetto culturale e politico dell'europeismo.

3.

Il presente volume inaugura la collana European Philosophical Studies e raccoglie gli Atti del convegno internazionale *La provincia europea. Idee e rappresentazioni della crisi dell'Europa. 1900-1939*, che si è tenuto presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II dal 13 al 15 marzo 2023.

Il convegno ha chiuso le attività del progetto a bando competitivo, finanziato con fondi di Ateneo (FRA) e intitolato *EXITPHILEU. Exploring Italian Philosophy in Europe. 1900-1939*. Il progetto, di durata biennale (2021/23), ha avuto come responsabile scientifico Rosalia Peluso e come componenti Anna Donise e Anna Pia Ruoppo. Ha inoltre finanziato un assegno di ricerca per lo studio di un documento di Giovanni Castellano, segretario e archivista di Benedetto Croce, depositato presso la Biblioteca Cantonale Vadiana di San Gallo, in Svizzera, e intitolato *Conversazioni col Croce e con me stesso*. L'assegno è stato attribuito a Federica Pitillo, che ha provveduto a digitalizzare il dattiloscritto e a organizzare un indice dei contenuti. La digitalizzazione di questo documento, d'intesa con la Biblioteca Cantonale Vadiana di San Gallo, è depositata presso l'Istituto Italiano

per gli Studi Storici e la Fondazione Biblioteca Benedetto Croce, ed è a disposizione degli studiosi, soprattutto biografi o curatori delle edizioni nazionali di Croce, che potrebbero trovare in esso notizie integrative rispetto a fonti già note e accessibili.

Ringraziamo tutte le istituzioni coinvolte, in particolare l'Università degli Studi di Napoli Federico II e gli enti patrocinatori del convegno: la Società italiana di Filosofia morale, la Società italiana di Filosofia teoretica, la Società italiana di Storia della filosofia e il World Congress of Philosophy Rome 2024. Ringraziamo infine le autrici e gli autori che, con i loro contributi, hanno affrescato l'inquieta geografia della provincia europea. Concludiamo con un grazie che assume un significato speciale: a Giuseppe Cantillo (1941-2023), che ha voluto, nonostante le difficoltà, partecipare ai nostri lavori; non sapevamo che sarebbe stato anche il suo modo per salutarci.

Anna Donise, Rosalia Peluso, Federica Pitillo e Anna Pia Ruoppo

I.
LE PAROLE DELLA CRISI

Paola Cattani

Paul Valéry pensatore della crisi

All'indomani della Prima guerra mondiale, l'ardore e la disinvoltura con cui non pochi tra i letterati stessi, in vari paesi europei, avevano potuto quando non caldeggiare spesso comunque considerare favorevolmente il patriottismo belligerante, cede dolorosamente il passo alla costernazione per i danni prodotti da quella che in molti non esitano più a definire una "guerra civile europea", che ha opposto cioè popoli fratelli¹: si moltiplicano così le amare e contrite meditazioni sulle devastazioni materiali e spirituali provocate della guerra, nonché le diagnosi relative alla crisi morale e intellettuale della civiltà europea.

Una delle riflessioni più celebri in questo senso è senz'altro quella formulata dal poeta francese Paul Valéry nel suo fortunato articolo del 1919 *La crise de l'esprit*². Articolo fortunato, perché conosce un immediato successo di critica e di pubblico; evocato immancabilmente nel dibattito tra le due guerre sull'idea di Europa, esso concorre, forse anche più del poema ellittico de *La Jeune Parque* pubblicato nel 1917, ad affermare la notorietà di Valéry in Francia e all'estero. Ancora oggi il suo *incipit* («Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles») resta una citazione ricorrente nei lavori storici così come nella pubblicistica, per l'efficacia con cui evoca la temperie del primo dopoguerra. Non è secondario sottolineare che questo testo segna anche una svolta decisiva nel percorso intellettuale di Valéry. Il poeta puro per eccellenza inaugura infatti con esso un filone di saggistica politica e un impegno pubblico che giocheranno un ruolo sempre più importante nella sua vita di scrittore

¹ Cfr. G. Duhamel, *L'Avenir de l'esprit européen*, Institut International de Coopération Intellectuelle, Paris 1933, p. 130; sulla nozione di «guerra civile europea», cfr. E. Traverso, *A ferro e fuoco: la guerra civile europea, 1914-1945*, Bologna, il Mulino 2007.

² P. Valéry, *La crise de l'esprit* (1919), in Id., *Œuvres*, édition, présentation et notes de M. Jarrety, t. I, Librairie Générale Française, Paris 2016, I, pp. 695-710.

nonché di personalità della Troisième République francese. Negli anni Venti e Trenta, ad un'attività poetico-letteraria di fatto sempre più rarefatta, Valéry affianca un'intensa attività pubblica in favore dell'Europa unita, costantemente sollecitato in senso anche propriamente politico da cerchie e istituzioni diverse per tipologia ed orientamento. Verso la metà degli anni Venti, egli supporta gli sforzi europeisti di Aristide Briand, accettando in particolare di tenere a Berlino nel 1926 una conferenza di cui nelle sue note private riconosce tutta la difficoltà³, considerate le tensioni che continuano ad intercorrere tra le eterne rivali Francia e Germania, a dispetto dei tentativi di riavvicinamento perpetrati da Aristide Briand e dal suo corrispettivo tedesco Gustav Stresemann. In seguito, una volta chiusa questa stagione di entusiasmo europeista dopo i primi anni Trenta, quando Hitler sale al potere e la Germania abbandona la Società delle Nazioni, Valéry non rinuncia a spendersi pubblicamente in favore di un'Europa unita e in pace, partecipando alle iniziative promosse da varie cerchie europeiste (come la Paneuropa di Richard Coudenhove Kalergi o la Federazione delle Unioni intellettuali di Karl Anton Rohan), e prendendo specialmente parte alle attività di cooperazione intellettuale della Società delle Nazioni. Membro della Commissione di Cooperazione Intellettuale della Società delle Nazioni dal 1925, diviene una delle colonne portanti dell'Institut International de Coopération Intellectuelle, fondato nel 1926 e con sede nel Palais Royal di Parigi; in seno ad esso Valéry anima negli anni Trenta alcune importanti iniziative: in particolare la serie degli *Entretiens*, colloqui internazionali di scrittori che si tengono in diverse capitali europee su temi di attualità tra il 1932 e il 1937, e la serie della *Correspondance* pubblica di scrittori il cui primo volume esce con l'eloquente titolo di *Pour une Société des esprits*⁴. Valéry conia infatti il celebre motto secondo cui «la Société des Nations suppose une Société des esprits»⁵, che rivendica il primato della cultura sulla politica, e più in generale il valore delle idee, della progettualità di fronte alle difficoltà della Storia.

³ P. Valéry, *Il y a en Europe une question de l'Europe* (1926), in Id., *L'Europe et l'Esprit. Écrits politiques 1896-1945*, édition établie et présentée par P. Cattani, Gallimard, Paris 2020, pp. 54-58.

⁴ *Pour une Société des esprits, Correspondance, Lettres de H. Focillon, S. de Madariaga, G. Mur-ray, M. Ozorio de Almeda, A. Reyes, T. Yuan Peï, P. Valéry*, Institut International de Coopération Intellectuelle, Paris 1933.

⁵ P. Valéry, *Proposition Valéry-Focillon*, in *L'Europe et l'esprit*, cit., p. 120.

Ma torniamo al 1919 e alla crisi d'Europa. Qual è la specificità del trattamento che Valéry riserva al tema della crisi, pur così frequentato dai suoi contemporanei? Proveremo ad analizzare nel dettaglio un testo che, benché sistematicamente evocato, stenta in verità a trovare correttamente misurata in sede critica (storica come letteraria) la sua collocazione nel vasto e complesso *corpus* delle meditazioni sulla crisi. Qual è l'originalità della riflessione valéryana, e quali sono le ragioni del suo immediato successo? I due quesiti non sono forse infatti del tutto slegati.

Ci soffermeremo anzitutto sull'*incipit* già citato, concernente la morte delle civiltà. Valéry avrebbe sostenuto – secondo la testimonianza di Lucien Fabre⁶ – di essere giunto all'idea dell'antropomorfizzazione delle civiltà, raccogliendo lo spunto offerto da Chesterton nel volume *The Napoleon of Notting Hill*, in cui il quartiere londinese viene in effetti antropomorfizzato («Notting Hill est tombé, Notting Hill est mort. Mais ce n'est pas là ce qui importe : Notting Hill a vécu»⁷). Questa ricostruzione *ex post* è attendibile? Alcuni lettori e critici, d'altro canto, hanno messo in relazione l'*incipit* della *Crise de l'esprit* con un passo di Ballanche, che rilevava, ne *Le Vieillard et le Jeune Homme* del 1819, «des analogies qui me font trembler» tra il presente e «les sociétés policées [qui] ont péri», les «empires [qui] ont cessé d'exister»⁸. Come si situa dunque la formulazione valeriana rispetto alle classiche diagnosi di crisi, e, anche e soprattutto, rispetto alle diagnosi che le sono contemporanee, in particolare quella, celeberrima anch'essa, di Oswald Spengler ne *Il Tramonto dell'Occidente*? André Malraux, ad esempio, ha potuto, in un'intervista del 1972, stabilire un legame diretto tra le formulazioni di Valéry, che definisce «géniales», e il pensiero di Spengler, che invece lo infastidisce: «Dans l'ordre de l'esprit, je n'ai rien connu de plus fort [dell'*incipit* della *Crise de l'esprit*]. Mais tout son truc, ça venait de Spengler – contre lequel j'ai construit toute mon œuvre. Pour moi c'est l'ennemi n. 1. Rien ne m'est plus étranger que son idée de la mort des cultures»⁹. Malraux individua un discrimine

⁶ L. Fabre, *Le langage, l'impasse et la course au flambeau*, in *Paul Valéry vivant*, Cahiers du Sud, Marseille 1946, p. 164.

⁷ G.K. Chesterton, *Le Napoléon de Notting Hill*, The Bodley Head, London 1904, V, letto probabilmente da Valéry nella traduzione di Jean Florence del 1912.

⁸ Cfr. M. Jarrety in *Œuvres*, édition, présentation et notes de M. Jarrety, t. I, Librairie Générale Française, Paris 2016, p. 696.

⁹ A. Malraux in J. Lacouture, *Un contemporain d'avenir*, in «Europe», 727-728 (novembre-décembre 1989), p. 7.

tra Valéry e Spengler da un lato, araldi della fine delle civiltà, e da un altro lato quanti risultano maggiormente sensibili alla metamorfosi delle culture piuttosto che alla loro morte. Una simile lettura di Valéry è fondata e pertinente?

Cercheremo in seguito di precisare meglio di quale natura sia la crisi descritta da Valéry. Quando egli parla di «illusione perduta di una cultura europea», a cosa pensa esattamente? Quali aspetti specifici della altrimenti prospera e avanzata società europea sarebbero entrati in crisi? E soprattutto, si tratta di una crisi rimediabile o irrimediabile? Tenteremo di identificare cosa si cela dietro la distinzione, per la verità un po' oscura, che Valéry stabilisce entro «crisi intellettuale» e «crisi spirituale», quando sceglie di sottotitolare così le due lettere/parti di cui l'articolo si compone – esso fu infatti pubblicato originariamente come una cronaca in forma di due lettere dalla Francia, tenuta in inglese sulle pagine di una rivista londinese, «The Athenaeum», nei numeri dell'11 aprile e del 2 maggio 1919, con i titoli rispettivi di *The Spiritual Crisis* e *The Intellectual Crisis*¹⁰.

1. *Civiltà mortali*

La riflessione di Valéry sulla morte delle civiltà prende forma attorno a quattro elementi fondamentali, interconnessi tra loro, ognuno dei quali provvisto di una lunga storia letteraria e concettuale: l'antropomorfizzazione delle civiltà, la concezione ciclica della storia, il parallelo con la crisi delle antiche civiltà e il pessimismo storico, che getta uno sguardo profondamente preoccupato sul futuro.

Valéry decide infatti anzitutto di mettere in scena civiltà personificate, che nascono, invecchiano e muoiono («Nous sentons qu'une civilisation a la même fragilité qu'une vie»¹¹). Sebbene possa benissimo aver concepito questa idea leggendo Chesterton, resta il fatto che gran parte della riflessione di fine Ottocento sulla “degenerazione”, studiata ad esempio da D. Pick¹², ha pensato e descritto la

¹⁰ P. Valéry, *Letters from France. I. The Spiritual Crisis*, in «The Athenaeum», 11 April 1919, pp. 182-184; *II. The Intellectual Crisis*, in «The Athenaeum», 2 May 1919, pp. 279-280; solo in seguito l'articolo verrà pubblicato in francese nella «Nouvelle Revue française», août 1919, pp. 321-337.

¹¹ P. Valéry, *La crise de l'esprit*, cit., p. 697.

¹² D. Pick, *Faces of Degeneration: a European Disorder, 1848-1918*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

società in termini organicisti, sviluppando i temi associati della malattia e della patologia da un lato, e della vecchiaia e della morte dall'altro; una visione non estranea al darwinismo scientifico, che proprio a fine Ottocento com'è noto trova le sue prime trasposizioni sociali (ben prima di quelle, fatali, degli anni Trenta), e che tra i suoi effetti ha la diffusione della tendenza a considerare e giudicare le civiltà in funzione del loro grado di adattabilità e sopravvivenza. Ne testimonia, tra gli altri, il *pamphlet* dello scrittore inglese A.J. Balfour, *Decadence* (Cambridge University Press, 1908), che medita la differenza tra una «young and vigorous nation» e una «decrepit and moribound civilization», per formulare una domanda e una prospettiva che possono benissimo essere accostate a quelle di Valéry, per il modo in cui si sforzano di esercitare uno sguardo “distante” sulla civiltà occidentale: «Why should we expect to progress indefinitely? [...] We cannot regard decadence and arrested development as less normal in human communities than progress»¹³.

La visione organicista sottende beninteso una concezione ciclica della storia, nella quale le civiltà si susseguono una dopo l'altra – concezione già illustrata del resto da Polibio, il quale, nel capitolo delle *Storie* sui regimi politici, è tra i primi a parlare di «sviluppo, fioritura, decadenza e fine» delle civiltà. Valéry si limita dunque a recuperare un armamentario concettuale ad inizio anni Venti non solo consolidato, ma che potremmo addirittura definire consunto; e anche quando crea il pur vertiginoso corto circuito temporale tra civiltà estinte del passato ed Europa contemporanea, affermando come sia ormai evidente agli occhi degli europei che «l'abîme de l'histoire est assez grand pour tout le monde»¹⁴, egli, lungi dall'inventare nulla di nuovo, dà piuttosto voce ad una sensibilità propria suo del tempo, per richiamare la quale può essere utile evocare un volume pubblicato nel 1918 dallo storico italiano Guglielmo Ferrero, *La Vecchia Europa e la Nuova*. Ferrero era un giornalista e storico assunto alla celebrità internazionale grazie ad una monumentale storia dell'Impero romano, pubblicata in cinque volumi tra il 1901 e il 1907 e intitolata *Grandezza e decadenza di Roma* (anch'egli si volge infatti, per comprendere la decadenza dell'Europa, verso lo studio delle civiltà del passato, in particolare Roma, «un caso scelto bene, una decadenza memorabile dopo una me-

¹³ A. J. Balfour, *Decadence*, Cambridge University Press, Cambridge 1908, pp. 42-43 e p. 58.

¹⁴ P. Valéry, *La crise de l'esprit*, cit., p. 697.

morabile prosperità»¹⁵); nel 1918 Ferrero raccoglie i suoi articoli apparsi nel corso del decennio precedente, federandoli attorno ad un quesito ai suoi occhi pressante ed angoscioso, non troppo distante di fatto da quello espresso da Valéry: come ha potuto l'Europa nel giro di pochi anni passare dall'essere (o parere) una «civiltà sapiente, operosa, ben ordinata» al disfarsi nel caos?¹⁶ Il quesito si troverà ripetuto negli anni immediatamente seguenti la guerra nei più disparati contesti culturali e ideologici, tra gli altri ad esempio dal politico italiano Francesco Saverio Nitti («può continuare l'Europa nella sua decadenza senza la rovina della civiltà? E può la decadenza essere arrestata senza trovare un regime di connivenza che garantisca per tutti un più umano vivere?»¹⁷), e dallo scrittore fantascientifico inglese H.G. Wells («Did the prosperities and confident hopes with which the twentieth century opened, mark nothing more than a culmination of fortuitous good luck?»¹⁸).

È soprattutto nel confronto con un'altra, potente e clamorosa, rappresentazione della morte della civiltà europea che la specificità della riflessione di Valéry, assieme al suo significato profondo, mi pare possano essere colti. Si tratta beninteso della visione di Spengler: proviamo a verificare l'ipotesi formulata da Malraux, di una *Crise de l'esprit* debitrice del *Tramonto dell'Occidente*.

Il voluminoso saggio di Spengler, scritto prima della guerra ma pubblicato nel 1918 (primo volume) e nel 1922 (secondo volume) a Vienna e Monaco¹⁹, divenne accessibile in traduzione per il pubblico francese solo nel 1931-1933, quando viene pubblicato da Gallimard²⁰. Prima di quella data, furono gli articoli che il filosofo e critico di origini tedesche Bernard Groethuysen gli dedicò nella «Nouvelle Revue française» tra 1920 e 1921 a farlo conoscere in Francia²¹; ma

¹⁵ G. Ferrero, *Grandezza e decadenza di Roma*, Treves, Milano 1901-1907.

¹⁶ G. Ferrero, *La Vecchia Europa e la Nuova*, Treves, Milano 1918, p. 2.

¹⁷ F.S. Nitti, *L'Europa senza pace* (1921), in *Scritti politici*, Laterza, Bari 1959, p. 25; cfr. anche A. Tilgher, *Finis Europae* (1919), in *La crisi mondiale e saggi critici di marxismo e socialismo*, Zanichelli, Bologna 1921, pp. 33-44. Sul tema, cfr. G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di "progresso" fra Ottocento e Novecento*, il Mulino, Bologna 1984.

¹⁸ H.G. Wells, *The Salvaging of Civilization*, Cassell and Company, London, New York, Toronto and Melbourne 1921.

¹⁹ O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Guanda, Parma 1995 (da cui citeremo); recentemente ripubblicato anche a cura di G. Raciti, 2 voll., Aragno, Torino 2020.

²⁰ O. Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, Gallimard, Paris 1931-33.

²¹ B. Groethuysen, *Lettre d'Allemagne*, in «Nouvelle Revue française», 86 (1920), e 91 (1921), ora in B. Groethuysen, *Autres portraits*, Gallimard, Paris 1995, pp. 171-199.

non si può escludere che le tesi di Spengler fossero circolate anche prima negli ambienti letterari parigini. Valéry, che non conosceva il tedesco, non poteva nella primavera '19 aver letto direttamente il testo di Spengler; potrebbe essere venuto a conoscenza di alcune delle tesi fondamentali di Spengler, ma non è certo. Questo punto è ad ogni modo meno significativo rispetto ai debiti positivi di Valéry verso Spengler che non rispetto ai debiti negativi, per così dire: il discorso di Valéry è infatti profondamente diverso da quello di Spengler, non tanto rispetto ai contenuti, quanto rispetto ai toni e alle implicazioni culturali e politiche.

Per dirla con le parole di Thomas Mann, che dopo aver inizialmente ammirato la forza della scrittura di Spengler gli indirizza negli anni '20 una critica molto severa, la profezia di Spengler non coincide con «un mezzo polemico di difesa», ma di fatto con un auspicio²²: Mann afferma che egli avrebbe potuto accogliere le terribili parole di Spengler solo se queste avessero celato dell'«ironia», se cioè fossero state animate dal desiderio di impedire che la crisi annunciata si materializzasse, piuttosto che celebrarla con entusiasmo e collaborare al suo avvento. La diagnosi valéryana coincide, al contrario, precisamente con un avvertimento, un monito, volto a contrastare l'avanzata delle forze che, agli occhi dell'autore, minacciano la civiltà nel suo cuore. Se Spengler si sforza di mostrare l'ineluttabilità di un destino, di predire il futuro per ricondurlo a un «episodio della storia rigorosamente circoscritto e incontrovertibilmente determinato quanto a forma e a durata»²³, proponendo dunque una lettura profondamente deterministica, che peraltro sottrae alle discipline artistiche e alla riflessione intellettuale ogni legittimità e utilità rispetto alla crisi del presente, Valéry, molto diversamente, intende introdurre con le sue osservazioni sulla morte delle civiltà un punto di vista relativista nella misura in cui è capace di mettere in discussione le certezze acquisite per sollecitare la meditazione sui pericoli che la civiltà sta correndo e per ravvivare la vita della mente, piuttosto che paralizzarla.

I toni in particolare risultano, così, molto diversi. Il secondo articolo che Groethuysen dedica a Spengler nella NRF dettaglia, in modo critico e molto lucido, i tratti caratteristici della sua scrittura: antitesi taglienti e *tranchantes*, «absolu contre absolu», uno stile «clair comme l'arithmétique» e saturo di «invecti-

²² Cfr. T. Mann, *Moniti all'Europa*, Mondadori, Milano 2017, pp. 32 ss.

²³ O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., p. 69.

ves», che tralascia anzi sopprime «la réflexion lente et mesurée», «l'art qui consiste à nuancer la pensée pour conserver ses teintes intermédiaires» e «les degrés de certitude et de doute, par lesquels passe l'esprit lorsqu'il cherche la vérité»²⁴. Spengler procederebbe con «pas solide et toujours assuré», rinunciando ai «modestes auxiliaires des idées» che sono «les *mais*, les *si*, les *toutefois*, les *peut-être*», elementi che Groethuysen considera come «d'humbles prières adressées à l'infini d'une vérité qu'on ne saisira jamais»²⁵. E tra queste «formes dubitatives et courtoises de la pensée» trascurate da Spengler e che consentono «la vision de la complexité des rapports», Groethuysen annovera in particolare il paradosso, «expression nécessaire d'une époque de fermentation, et qui rend la pensée vive et flexible»²⁶. Orbene, l'articolo di Valéry è precisamente un lungo sviluppo paradossale, volto a dare formulazione, a mezzo delle più alte risorse espressive, ad alcuni dei nodi problematici e contraddittori della civiltà europea. Il suo stile è agli antipodi di quello di Spengler: con tono dubbioso e interrogativo, anche se a volte non omette di ricorrere a frasi incisivamente affermative, Valéry cerca soprattutto di dare corso ad un *esprit de finesse*, di dilatare i luoghi di incertezza, lacunosi o insidiosi, del linguaggio e del pensiero.

Ecco allora che concetti e diagnosi molto simili tra loro – l'Europa è una civiltà prossima alla scomparsa – assumono significati completamente diversi. Se le formulazioni di Spengler e Valéry sono egualmente celebri, esse sono altresì citate (ad eccezione di casi in cui sono inavvertitamente se non maliziosamente confuse), in discorsi molto diversi tra loro sulla crisi – degli anni Trenta così come dei nostri giorni –, incentrati alternativamente sulla condanna invincibile che grava sul genere umano, o sulle difficoltà che gli uomini devono e possono sforzarsi, seppur con fatica e con i mezzi limitati in loro possesso, di affrontare.

Così, gli altri due temi che compongono il fascio concettuale della diagnosi di decadenza, vale a dire il parallelo con le crisi del mondo antico e il pessimismo storico, assumono in Valéry contorni e significati che vanno parimenti intesi all'interno della prospettiva appena illustrata.

Quando Valéry propone il cortocircuito tra la crisi del dopoguerra e quella delle civiltà classiche e antiche, egli è meno interessato alle cause o alla dinamica

²⁴ B. Groethuysen, *Autres portraits*, cit., p. 192.

²⁵ Ivi, pp. 192-193.

²⁶ Ivi, p. 193.

della crisi, alla sfida cioè di ricostruire e illustrare le tappe di percorsi tracciati e prevedibili (com'è per Spengler), che non intenzionato a valorizzare l'idea che ogni civiltà si può rivelare «*périssable par accident*», a mezzo di «*réalisations brusques de paradoxes*» e di «*déceptions brutales de l'évidence*». Valéry evoca così «*Élam, Ninive, Babilonia*» presentandoli come dei «*beaux noms vagues*», e mettendoli in parallelo con «*Francia, Inghilterra, Russia*», che «*seraient aussi de beaux noms*»²⁷. L'effetto che Valéry intende produrre è quello del distanziamento, per sollecitare all'adozione di una prospettiva distanziata rispetto al presente, capace di relativizzare bruscamente le certezze rispetto al valore e al futuro della nostra civiltà.

Il discorso si tinge senz'altro, inevitabilmente, di pessimismo: la speranza diventa sotto la penna di Valéry «*la méfiance de l'être à l'égard des prévisions précises de son esprit*»²⁸. Ma, a differenza di Spengler, la speranza fa comunque capolino, non risulta completamente annientata da un determinismo inattaccabile. Il pessimismo valéryano si esprime soprattutto attraverso frasi interrogative, come: «*Savoir et Pouvoir, vous êtes donc suspects?*»; o, in un *pastiche* del monologo di Amleto, «*Et Moi, l'intellect européen, que vais-je devenir ? ... Et qu'est-ce la paix ? [...] Mais Moi, ne suis-je pas fatigué de produire?*»²⁹. Domande simili si limitano a presentare le oscure ipotesi sul futuro sotto forma di preoccupazioni, nel senso etimologico del termine di «*prendersi cura di qualcosa in anticipo*»: pre-occupazioni dunque che hanno la solidità di pensieri non privi di fondamento, ma che rifiutano di farsi condanne definitive. In questo, Valéry si rivela meno vicino a Spengler (o a Nietzsche) che non ad autori come Jacob Burckhardt, che conclude le sue osservazioni sulle «*crisi storiche*» nelle *Considerazioni sulla storia del mondo* (scritte nel 1870 ma pubblicate nel 1905) con lo stesso tipo di interrogativo inquieto ma che, in fondo, non rinuncia alla speranza: «*L'avenir ne peut surgir que des profondeurs de l'âme humaine. Combien de temps l'optimisme, sous le couvert de l'esprit mercantile tout-puissant, pourra-t-il se maintenir encore?*»³⁰, o come H.G. Wells (apprezzato del resto come narratore fantascientifico da Valéry), che nell'articolo del 1921 già evocato su «*The probable future*

²⁷ P. Valéry, *La crise de l'esprit*, cit., p. 697.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Ivi, pp. 698, 703.

³⁰ J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire du monde*, Alcan, Paris 1938, p. 202.

of mankind», esprime analogamente i suoi timori attraverso una formulazione dubitativa: «What is happening to our race ? [...] Has the cycle of prosperity and progress closed?»³¹.

2. *Quale crisi?*

L'accostamento ad autori che hanno affrontato negli stessi anni il tema della crisi, noti o sconosciuti che essi siano a Valéry (in alcuni casi non siamo in grado di stabilirlo, poiché nonostante il «robinsonismo» intellettuale fieramente rivendicato da Valéry egli è in realtà sempre stato anche un accanito ed attento lettore), permette dunque di misurare in quali direzioni si sviluppino la specificità e l'originalità del discorso valéryano: è una diagnosi che seppur amara e sconsolata resta costruttiva, non cede alla tentazione distruttiva – questo forse è il suo grande e principale merito agli occhi dei lettori contemporanei. Resta ora da capire meglio *quale* crisi Valéry intenda denunciare esattamente: che cosa proprio non va nell'Europa del suo tempo e merita di essere ripensato su basi radicalmente nuove?

Una prima chiave utile per comprendere i contorni della crisi descritta da Valéry è fornita a mio avviso da Ortega y Gasset, quando nella *Rivolta delle masse* (1929) distingue due possibili concezioni di decadenza: una prima concezione che guarda alle epoche passate come a delle epoche d'oro, e in cui il rimpianto per un passato che non è più coincide con la sensazione di un deterioramento progressivo e fatale; e una seconda concezione che, molto diversamente, prende forma dalla sensazione di aver raggiunto un culmine di civiltà mai raggiunto prima, e dal quale si è improvvisamente in procinto di cadere. «Trent'anni fa, effettivamente, l'europeo credeva che la vita umana fosse giunta a essere ciò che doveva essere, ciò che da molte generazioni si anelava che fosse, ciò che ormai sarebbe dovuta essere per sempre», scrive Ortega nel 1929³²; questo sentimento produce il «miraggio» di «sentire l'età attuale come una caduta da quella pienezza, come una decadenza»³³. Ortega imputa dunque le diagnosi di crisi del dopoguerra allo stridente contrasto tra la percezione di ciò che egli chiama «altezza» dei tempi, e

³¹ H.G. Wells, *The Probable Future of Mankind*, in *The Salvaging of Civilization*, cit., p. 2.

³² J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, SE, Milano 2001, p. 65.

³³ Ivi, p. 66.

il brusco capovolgimento vissuto con il conflitto mondiale. Con il principio degli anni Venti si sarebbe dunque sviluppato negli europei un sentimento al tempo stesso di superiorità e di inferiorità nei confronti delle epoche precedenti – è la stessa visione del resto che troviamo lucidamente e nostalgicamente espressa anche ne *Il mondo di ieri* di Stefan Zweig.

Tale concezione di crisi si caratterizza per almeno due specificità. Da un lato, la sensazione di superpotenza implica il sentimento che la crisi possa portare a conseguenze particolarmente gravi e definitive: per Ortega, «oggi, col sembrarci tutto possibile, presentiamo che è possibile anche il peggio: la regressione, la barbarie, la decadenza»³⁴. Il «miracle d'une société animale, parfaite et définitive fourmilière» sul quale si chiude la prima parte della *Crise de l'esprit* di Valéry, va inteso proprio in questi termini. D'altra parte, osserva Ortega, ove non si riconosca come superiore alcuna epoca precedente, si finisce anche per smarrire ideali e modelli che vengono dal passato, restando privi di punti di riferimento. La crisi «spirituale» descritta nella prima delle due lettere che compongono la *Crise de l'esprit*, coincide precisamente con questo disordine, frutto dell'isolata posizione di avanguardia che l'Europa si è guadagnata, senza radici nel passato e senza argini di fronte al futuro. Valéry insiste in effetti sulla «libera coesistenza di idee» che caratterizza l'epoca a lui contemporanea, nella quale convivono scientismo, idealismo, realismo, scetticismo, in una confusione e mescolanza che producono il duplice, pericoloso, «abîme» de «l'ordre et du désordre»³⁵.

Dopo aver descritto la «crisi spirituale», Valéry nella seconda lettera si concentra sulla «crisi intellettuale». Dapprima si sofferma sul problema della fine di quella che egli chiama la «suprématie» o la «prééminence» dell'Europa, considerando il problema dei rapporti tra l'Europa e il resto del mondo, l'Asia in particolare, di cui l'Europa sarebbe solamente, com'è noto, «un petit cap»³⁶. Ci sarebbe molto da dire su queste considerazioni, che nel tempo hanno fatto tanto discutere; ci limiteremo qui a segnalare quanto ancora una volta il testo di Valéry sia in linea con la sensibilità e le idee del suo tempo: osservazioni identiche sulla *deminutio capitis* d'Europa si trovano anche in un articolo precedente di una

³⁴ Ivi, p. 78.

³⁵ P. Valéry, *La crise de l'esprit*, cit., p. 702.

³⁶ Ivi, p. 705.

ventina d'anni la *Crise de l'esprit* e scritto da un famoso geografo di inizio Novecento, Élisée Reclus:

Après avoir eu si longtemps la prépondérance, l'Europe, héritière de l'Égypte, de la Chaldée, de l'Inde, sera-t-elle à son tour déshéritée ? [...] De même que la Perse, la Babylonie et tant d'autres régions asiatiques jadis populeuses et prospères, nos contrées se transformeront-elles en déserts, comme des régions sur lesquelles a passé l'incendie ? [...] C'est que les mouvements de la civilisation ne se propagent plus maintenant sur une seule ou sur quelques lignes de moindre résistance, mais se répercutent d'une extrémité du monde à l'autre, comme les ondulations qui frémissent à la surface d'un étang et vont se réfléchir sur le rivage [...] Elle [la civilisation européenne] visait à la domination, à la prépondérance, et par ses conquêtes mêmes elle constitue l'égalité³⁷.

Il problema per Valéry in verità è meno conservare il primato dell'Europa, che non meditare una questione che gli sta particolarmente a cuore: come tutelare le «inégalités», ovvero le differenze reali e costitutivamente preziose, all'interno di una società e di un mondo sempre più interconnessi. Nei primi mesi del 1919, quando Valéry scrive il suo articolo, la pace di Versailles non è ancora stata firmata e il più alto momento di isolamento della Francia deve ancora venire. Certo, la contemporanea dissoluzione degli imperi tedesco, austriaco e russo aveva già chiaramente decretato, agli occhi dei contemporanei, la fine delle grandi potenze europee, e indotto un profondo ripensamento del ruolo e delle ambizioni dell'Europa stessa, che i conflitti ispano-americano e sino-giapponese degli ultimissimi anni dell'Ottocento avevano drasticamente ridimensionato, come Valéry stesso spiega nell'«*Avant-propos*» ai *Regards sur le monde actuel*³⁸. Ma la prospettiva geopolitica, cui *La crise de l'esprit* accenna solo vagamente, non costituisce affatto il principale fulcro della riflessione di Valéry sulla diversità. Ciò che secondo Valéry va subendo un pericoloso sovvertimento è qualcosa di più profondo: una concezione dell'individuo e della sua libertà. È nelle ultime righe dell'articolo che si possono trovare finalmente chiariti e disvelati i presupposti, la posta in gioco, della lunga meditazione sulla crisi che Valéry

³⁷ É. Reclus, *Hégémonie de l'Europe*, in «La Société nouvelle», 10^e année (I avril 1894), pp. 433-443.

³⁸ P. Valéry, *Avant-propos*, in *Œuvres*, cit., I, pp. 1415-1431.

è andato sviluppando lungo l'intero articolo. Egli si chiede, di fronte alla piega presa dagli eventi, se «[...] avons-nous quelque liberté *contre* cette menaçante conjuration des choses?», aggiungendo: «C'est peut-être en cherchant cette liberté qu'on la crée. Mais pour une telle recherche il faut abandonner pour un temps la considération des ensembles, et étudier dans l'individu pensant, la lutte de la vie personnelle avec la vie sociale»³⁹. Ciò che in ultima analisi la *Crise de l'esprit* si propone di meditare e rilanciare è dunque il valore e l'importanza di una concezione che pone l'individuo con la sua libertà al centro di società sempre più complesse, ma anche sempre più esposte all'omologazione.

Un lungo passaggio è dedicato a definire cosa sia l'«esprit» che si vede minacciato e in crisi: nozione cruciale per molti pensatori europei di inizio Novecento, e particolarmente ostica da circoscrivere. Valéry spiega che la funzione dell'«esprit» sarebbe quella di operare la «séparation du mélange» e di assicurare il passaggio «de l'homogène à l'hétérogène»⁴⁰. Salvaguardare e rispettare le diversità, e armonizzarle non attraverso l'omogeneizzazione, ma attraverso la mediazione e il dialogo, sono principi cardini, fondanti, del liberalismo ottocentesco. Non dobbiamo dimenticare che l'articolo di Valéry è rivolto al pubblico inglese: le sue parole acquistano tutto il loro significato filosofico e politico se messe in risonanza con il pensiero liberale classico inglese, di John Stuart Mill in particolare. In un passaggio del suo *On liberty*, Mill riflette su quali siano le ragioni per cui una civiltà perisce, e in modo non troppo dissimile da Valéry giunge alla risposta che è solo assicurando libertà e originalità alle menti individuali, costantemente da preservare e nutrire, piuttosto che limitare, contenere o eliminare, che una società può prosperare: la libertà di tutti, e in particolare delle menti migliori, è infatti l'unica fonte infallibile e permanente di progresso, poiché grazie ad essa possono esserci tanti centri indipendenti di progresso quanti sono gli individui⁴¹, per cui un popolo cessa di progredire quando cessa di possedere l'individualità. A differenza di altre civiltà, l'Europa secondo Mill ha fatto della pluralità di percorsi la propria specificità, e la chiave del proprio successo.

Benché gli studiosi non mettano mai Valéry in correlazione col pensiero liberale, bisogna dunque riconoscere che la *Crise de l'esprit* è una lunga meditazione

³⁹ P. Valéry, *La crise de l'esprit*, cit., p. 710.

⁴⁰ Ivi, p. 709.

⁴¹ J.S. Mill, *Sulla libertà*, a cura di G. Mollica, Bompiani, Milano 2003, cap. III.

sulla crisi dei presupposti e dei valori della società liberale. Valéry ricorre a due immagini paradossali per illustrare le sfide rispetto alle quali la società a lui contemporanea fornisce risposte sempre meno soddisfacenti, e che restano nondimeno cruciali. Egli descrive una bilancia che pende dal lato del piatto meno carico, e una soluzione di acqua e vino capace di tornare separata e pura⁴². L'«esprit» è la forza che permette questi movimenti innaturali: aggiunge valore, sfidando le leggi fisiche (rendendo ad esempio più forte ciò che è quantitativamente più debole), e assicura il passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo (ovvero dalla mescolanza alla separazione). È cioè una forza che garantisce l'ineguaglianza produttiva: che accentua la varietà, che movimenta l'ordine dato, e che scompigliando crea valore.

Ciò che è interessante è che, per guarire le storture della società liberale a lui contemporanea, Valéry, mettendo in guardia dalle sirene anti-liberali, raccomanda, come del resto altri grandi pensatori del suo tempo (tra cui Croce e Mann), di ripartire proprio dai fondamenti stessi di una filosofia e di un pensiero che vede come intimamente iscritto nella storia intellettuale d'Europa, e che ha innervato la vita del continente ben prima del liberalismo politico in senso stretto, a partire dalla *liberalitas* classica e attraverso l'umanesimo con la sua focalizzazione sulla dignità della persona.

Concluderò con una breve osservazione su un testo di Valéry molto discusso e spesso mal interpretato: *L'idée de dictature*, scritto nel 1934 come prefazione al volume di un giornalista portoghese, Antonio Ferro, su Salazar⁴³. In pagine che hanno suscitato lo stupore di molti – Valéry si esprime con il suo solito tono neutro, che non è in questo caso apologetico ma semplicemente analitico, su un fenomeno che nell'Europa degli anni Trenta andava acquisendo una rilevanza drammatica – è in realtà la riflessione della *Crise de l'esprit* che viene di fatto ripresa e prolungata, portata alle sue estreme conseguenze: quando il meccanismo delicato e prezioso della società liberale si inceppa e l'«esprit» abdica al suo ruolo, rinunciando a trasformare l'eterogeneità in varietà proficua, bensì dando libero corso al puro disordine, la dissoluzione è alle porte, e la dittatura non è altro che una «réponse inévitable (et comme instinctive)»⁴⁴. Poiché «Il faut avouer que la li-

⁴² P. Valéry, *La crise de l'esprit*, cit., pp. 709-710.

⁴³ P. Valéry, *L'idée de dictature*, in *Œuvres*, cit., I, pp. 1462-1469 (originariamente in A. Ferro, *Salazar, le Portugal et son chef*, Grasset, Paris 1934).

⁴⁴ Ivi, p. 1464.

berté est la plus difficile des épreuves que l'on puisse proposer à un peuple. Savoir être libres n'est pas également donné à tous les hommes et à toutes les nations, et il ne serait pas impossible de les classer selon ce savoir»⁴⁵: la meditazione di Valéry è, in fondo, una riflessione sulle forme di quella libertà che è un valore per lui al tempo stesso essenziale e fragile, costantemente esposto com'è non solo alle interferenze ed offensive esterne, ma anche, e più insidiosamente, alle minacce che provengono dal suo eventuale e non così remoto, improprio e rudimentale esercizio.

⁴⁵ P. Valéry, *Au sujet de la dictature*, in *Œuvres*, cit., I, pp. 1470-1476.

Agostino Cera

*Da Hegel a Nietzsche, da Nietzsche a Heidegger.
La crisi della provincia europea
nella lettura di Karl Löwith*

Le pagine che seguono presenteranno l'interpretazione della crisi della provincia europea proposta da Karl Löwith nel suo saggio del 1940: *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*¹; un testo il cui obiettivo principale era rendere intelligibile in tempo reale al «lettore giapponese» gli eventi in corso nel Vecchio Continente, ma la cui portata planetaria veniva emergendo in tutta la sua drammatica evidenza.

Si tratta, invero, di un'interpretazione per molti aspetti nota, dal momento che il saggio sintetizza e anticipa il nucleo teoretico di quello che sarebbe diventato, di lì a poco, uno dei lavori di Löwith più noti: *Da Hegel a Nietzsche*². Proveremo perciò ad accentuare, di una tale lettura, alcuni aspetti meno esplorati. Su tutti, l'audace posizione ermeneutica assunta dall'autore rispetto alla genealogia della crisi europea, vista e vissuta essenzialmente come fenomeno di ordine filosofico-spirituale. O metafisico, se si preferisce. Un'eziologia della storia, quella

¹ La prima edizione, in giapponese con la traduzione di Jisaburō Shibata, è apparsa con il titolo *Yohroppano Nihilizuma*, divisa in tre parti, su tre numeri consecutivi della rivista «Shisō», 220 (settembre 1940), pp. 1-25; 221 (ottobre 1940), pp. 137-160; 222 (novembre 1940), pp. 1-39. In tedesco il testo è apparso soltanto dopo la morte di Löwith, con il titolo *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*, in K. Löwith, *Sämtliche Schriften, Band 2: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, hrsg. von B. Lutz, Metzler, Stuttgart 1983, pp. 475-540. La traduzione italiana è: Id., *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea*, ed. it. a cura di C. Galli, tr. it. F. Ferraresi, Laterza, Roma-Bari 1999.

² Del testo esistono due edizioni, tra loro alquanto diverse. La prima, dal titolo *Von Hegel bis Nietzsche*, del 1941; la seconda, dal titolo *Von Hegel zu Nietzsche*, datata 1950. Di entrambe esiste una traduzione italiana, con la cura prestigiosa di Giorgio Colli: *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, tr. it. a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1949; *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, tr. it. a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1996 (prima edizione italiana 1959).

messa in campo da Löwith, di ispirazione weberiana piuttosto che marxiana. Detta opzione ermeneutica assume a proprio baricentro il rapporto (la gerarchia) fra storia e natura. In altri termini: nella lettura löwithiana, la crisi dell'Europa (a sua volta, compimento definitivo del nichilismo – o meglio, di un particolare tipo di nichilismo – in quanto fenomeno eminentemente europeo) equivale all'irreversibile alterazione di tale rapporto/gerarchia, nella forma di una *eclissi della differenza cosmologica tra Welt e Menschenwelt*; tra mondo e mondo umano³.

Stante il nesso inestricabile tra *Lebensweg* e *Denkweg* espresso dalla vicenda löwithiana, cominceremo con una breve ricostruzione della sua biografia fino agli anni della stesura del testo qui in oggetto, passando poi a ripercorrerne le principali linee teoretiche ed ermeneutiche.

1.

Parafrasando il titolo di un recente “caso letterario” del nostro Paese, Löwith potrebbe essere definito a giusta ragione «un figlio del secolo», tanti e tali sono gli incroci tra le sue vicissitudini personali e gli snodi dirimenti di un'intera epoca. Al punto che non è possibile fare riferimento alla dimensione biografico-individuale della sua vicenda, senza scomodare anche quella *weltgeschichtlich*.

Karl Löwith nacque il 9 gennaio del 1897 a Monaco di Baviera, da famiglia di origine ebraica. Il padre, Wilhelm Löwith (1861-1932) fu un apprezzato pittore, docente presso la locale accademia di belle arti. Cresciuto nel mito e nella certezza della propria germanizzazione, cioè nella totale inconsapevolezza del proprio ebraismo (in ciò similmente a un altro significativo figlio del secolo, come Günther Anders)⁴, il giovane Karl si convertì assai presto alla filosofia attraverso la lettura appassionata di Schopenhauer e Nietzsche, e altrettanto presto si intonò alla temeraria *Stimmung* del tempo. Sedotto dal fascino dell'estremo,

³ Cfr. K. Löwith, *Mondo e mondo umano* (1960), in Id., *Critica dell'esistenza storica*, a cura di A. Künkler Giavotto, Morano, Napoli 1967, pp. 317-359.

⁴ Per un confronto tra i due, a partire dalla comune predilezione per un ethos scettico, sia consentito il rinvio a: A. Cera, *La cruda realtà. Il «principio di-sperazione» in Karl Löwith e Günther Anders*, in M. Russo (a cura di), *Crudeltà. Sonde filosofiche nell'esistenza*, Aracne, Roma 2020, pp. 21-47.

desideroso di saggiare il proprio «cuore avventuroso» nelle «tempeste d'acciaio», appena diciassettenne partì volontario per la Grande Guerra. Ferito gravemente sul fronte italiano, restò prigioniero e convalescente, nei pressi di Genova, per quasi un anno. Nella «“perfetta bellezza del Sud”», scrive Enrico Donaggio, «lo colse un “amore duraturo per l'italianità” intesa come forma connaturata di *humanitas*, un istintivo rispetto del limite a suo dire ignoto ai tedeschi»⁵.

Ritornato in patria nel 1917, si iscrisse ai corsi di biologia e filosofia dell'università Ludwig-Maximilian. In quegli anni la filosofia a Monaco significava *Münchener Kreis* della fenomenologia: il cosiddetto realismo fenomenologico ovvero il circolo fondato da alcuni allievi di Theodor Lipps (in particolare, Moritz Geiger e Alexander Pfänder), convertitisi al metodo fenomenologico⁶. Nella primavera del 1919, Pfänder e Geiger decisero perciò di inviare a Friburgo, a studiare con Husserl, il loro brillante allievo Karl Löwith, nel quale aveva frattanto suscitato profonda impressione l'incontro con Max Weber (da membro dell'associazione studentesca *Freistudentischer Bund*, era stato tra gli organizzatori della conferenza su *La scienza come professione*, tenuta a Monaco il 7 novembre 1917)⁷. Al pari di molti altri studenti, alcuni dei quali destinati a un futuro importante, una volta giunto a Friburgo si imbatté in Heidegger, all'epoca assistente di Husserl, rimanendone irrimediabilmente conquistato. Fu infatti seguendo i suoi corsi che preparò la tesi di laurea, dovendola però proporre a Monaco, a Geiger, essendo Heidegger ancora un libero docente. Nell'aprile del 1923 si addottorò con uno scritto dedicato a Nietzsche – tema filosofico tutt'altro che scontato a quell'epoca – dal titolo *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen*⁸. Per far fronte alle ristrettezze dell'inflazione post-bellica, trovò un

⁵ E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 12. Il libro di Donaggio resta, in assoluto, la migliore biografia intellettuale su Löwith. Una preziosa testimonianza in prima persona degli anni giovanili, fino al trasferimento in America, è offerta dal *Bericht* redatto nel 1940, ma pubblicato postumo (1986): K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, tr. it. a cura di E. Grillo, Il Saggiatore, Milano 1988. Sul passaggio dal vecchio continente al Giappone, si può vedere anche: Id., *Von Rom nach Sendai. Von Japan nach America. Reisetagebuch 1936 und 1941*, hrsg. von K. Stichweh und U. von Bülow, Deutsche Schillergesellschaft Marbach, Marbach 2001.

⁶ Sul tema: S. Besoli, L. Guidetti (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000.

⁷ Un ricordo di questa esperienza si trova in K. Löwith, *La mia vita in Germania*, cit., pp. 37-39.

⁸ Di questo testo, inedito, esistono due esemplari dattiloscritti, sostanzialmente identici, presso

posto di istitutore nel Meclemburgo, dove rimase fino al marzo 1924, dopodiché seguì Heidegger a Marburgo per conseguire l'abilitazione. Dopo un ulteriore soggiorno, stavolta di studio, in Italia, nel dicembre 1927 – lo stesso anno in cui vedeva le stampe *Sein und Zeit* – discusse presso la Philipps-Universität di Marburgo una tesi dal titolo: *Phänomenologische Grundlegung der ethischen Probleme*, pubblicata l'anno successivo come *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*⁹. Dal semestre invernale 1928-29 lavorò come libero docente a Marburgo, dove a partire dal 1931 ottenne un incarico di filosofia sociale.

L'avvento del nazismo significò per Löwith una forzata, traumatica presa di coscienza del proprio ebraismo – anzitutto nella forma negativa della dissoluzione del mito della propria germanizzazione – ovvero del fatto di incarnare, in quanto «ebreo tedesco», una sorta di ossimoro vivente. Nel 1934 questa presa di coscienza si tradusse nella necessità di lasciare la Germania. Grazie a una *Rockefeller Fellowship*, ottenuta anche con l'aiuto dell'amico Leo Strauss¹⁰, si recò in Italia, a Roma, dove rimase fino al 1936. Di fronte alla fatale simbiosi che veniva maturando tra i regimi di Italia e Germania, Löwith comprese presto che la sua situazione era tutt'altro che tranquilla e di doversi perciò adoperare per trovare un nuovo rifugio. Cosa che fece, grazie all'interessamento del barone Shūzō Kuki (che aveva studiato a Friburgo con Husserl), ottenendo una cattedra presso l'Università imperiale Tohoku di Sendai: la stessa ricoperta fino al 1929 da Eugen Herrigel, l'allievo di Emil Lask. A questo periodo risale lo scritto qui in oggetto¹¹.

la *Universitäts-Bibliothek* di Monaco e il Löwith-Nachlaß, conservato nel *Deutsches Literaturarchiv* di Marbach am Neckar. Nel corso della *Tagung* dal titolo *Das nächstliegende Denken*, svoltasi a Heidelberg nel maggio 2023 in occasione del cinquantenario della morte di Löwith, è stata annunciata la prossima pubblicazione di un'edizione critica della tesi.

⁹ Cfr. K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, tr. it. a cura di A. Cera, Guida, Napoli 2007.

¹⁰ Merita la menzione il suggestivo carteggio tra Löwith e Strauss: L. Strauss, K. Löwith, *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, tr. it. a cura di M. Rossini, Carocci, Roma 2012. Sul tema si veda: D. Manca, *Il disincanto del filosofo. Karl Löwith e Leo Strauss sulla natura impolitica della filosofia*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XXI, 3 (2019), pp. 59-92.

¹¹ Alla mentalità giapponese, alle sue prossimità e soprattutto differenze con quella occidentale, Löwith dedicò tre saggi fra il 1942 e il 1960, dei quali esiste una traduzione italiana quasi completa: K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, a cura di G. Carchia, Rubbettino, Soveria Mannelli

Di lì a poco, però, anche la sistemazione nipponica, per la medesima ragione di quella italiana, doveva rivelarsi poco sicura. Nel 1941, qualche mese prima dell'attacco di Pearl Harbour, Löwith lasciò il Giappone per gli Stati Uniti, dove insegnò fino al 1945 presso lo *Hartford Theological Seminary* e dal 1948 presso la *New York School for Social Research*. Infine, nel 1952, grazie all'aiuto dell'amico Gadamer poté tornare in Germania, presso l'Università di Heidelberg, dove rimase fino alla morte, avvenuta il 26 maggio del 1973.

2.

Nel 1939, nel corso di questa personalissima diaspora, Löwith redige un saggio dalla eco fortemente nietzscheana (per il riferimento al nichilismo) e burckhardtiana (per l'utilizzo, in chiave storica, del termine *Betrachtung*): *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*. In queste pagine che, come accennato, anticipano e sintetizzano il nucleo teoretico di *Da Hegel a Nietzsche* – opera che, a sua volta, nasceva come ideale prosecuzione del monumentale *Von Hegel bis Kant* di Richard Kroner, uscito in due volumi tra il 1921 e il 1924¹² – l'autore si assume il compito di guidare il lettore giapponese verso la comprensione del significato autentico della crisi europea. Di illustrare quella variante storico-metafisica del fenomeno nichilistico presentata dall'Europa, a fronte di quella etnico-culturale propria del mondo giapponese. Appunto: quello a cui si stava assistendo era il nichilismo *europeo*.

Nella lettura di Löwith, quello in corso rappresenta l'ultimo, coerente stadio del processo di dissoluzione dell'intera modernità interpretata come *Neuzeit* ovvero quale passaggio epocale «dalla cosmo-teologia greca alla antropo-teologia

1995. Su Löwith e il Giappone si veda: W. Schwenkter, *Karl Löwith und Japan*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 2 (1994), pp. 415-449; B. Stevens, *Karl Löwith et le nihilisme japonais*, in «Revue philosophique de Louvain», 4 (1994), pp. 508-545; F. Baldari, *Löwith's Encounter with Japanese Philosophy. Reconstructions in a New Light*, in «European Journal of Japanese Philosophy», 4 (2019), pp. 105-130.

¹² Recentemente è apparsa una traduzione italiana di questo lavoro, anch'essa in due volumi: R. Kroner, *Da Kant a Hegel vol. 1: Dalla critica della ragione alla filosofia della natura*, tr. it. a cura di R. Pettoello, Morcelliana, Brescia 2020; Id., *Da Kant a Hegel vol. 2: Dalla filosofia della natura alla filosofia dello spirito*, tr. it. a cura di R. Pettoello, Morcelliana, Brescia 2021.

cristiana»¹³. Al cospetto dell'ultimo bivio possibile per invertire una rotta ormai segnata (l'aut aut tra natura e storia, incarnato dall'antitesi tra Goethe e Hegel), l'Europa (la Germania) aveva imboccato una china che da Hegel, attraverso Feuerbach, Marx, Kierkegaard... l'avrebbe condotta fino a Nietzsche. E da Nietzsche, inesorabilmente, verso la propria *Destruktion*: filosofica (con Heidegger) e politica (con Hitler). La vicenda della filosofia tedesca del XIX secolo assurge a simbolo delle più recenti movenze dello spirito europeo e della *Weltgeschichte* tutta. In questo senso Löwith fa proprio il *cliché* etnocentrico che poneva nel *Geist* germanico il cuore dell'Europa e nella culla europea il baricentro metafisico del mondo. In ossequio al celebre motto della filosofia del diritto hegeliana, egli si impegnava a «cogliere il proprio tempo in pensieri» non solo in tempo reale, ma anche sulla propria pelle.

Stante questa oscillazione perpetua tra storia personale e storia collettiva, tra “tempo proprio” e “proprio tempo”, la definitiva rottura con Heidegger (del quale era stato il primo allievo abilitato), maturata durante le due conferenze su *Hölderlin e l'essenza della poesia* e *L'Europa e la filosofia tedesca* da lui tenute il 2 e l'8 aprile 1936 a Roma (rispettivamente presso l'Istituto di Studi Germanici a Villa Sciarra e la biblioteca Hertziana), assume il carattere di una rivelazione. Nella cornice, a tratti surreale, delle giornate romane trascorse insieme¹⁴, Heidegger gli si presenta come la più fedele incarnazione della dissoluzione epocale in atto. Di qui la convinzione che la sciagurata virata politica del suo maestro – culminata nell'accettazione del rettorato nazista di Friburgo – non potesse essere

¹³ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche* (1967), ed. it. a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2000, pp. 5-6. A proposito del concetto di “modernità”, è nota la *querelle* che contrappose Löwith a Hans Blumenberg, in seguito alla pubblicazione, nel 1966, di *Die Legitimität der Neuzeit*. Al riguardo, si veda: K. Löwith, *Recensione del libro di Hans Blumenberg “Die Legitimität der Neuzeit”*, in «aut aut», 222 (1987), pp. 60-66. Nello stesso numero della rivista compaiono altri due significativi contributi sul tema: H. Blumenberg, *Il progresso svelato come fatalità*, in *ivi*, pp. 51-59; G. Carchia, *Nota alla controversia sulla secolarizzazione*, in *ivi*, pp. 67-70. Tra i lavori più recenti: E. Gordon, *Secularization, Genealogy and the Legitimacy of the Modern Age: Remarks on the Löwith-Blumenberg Debate*, in «Journal of the History of Ideas», 80, 1 (2019), pp. 147-170.

¹⁴ Ne resta un resoconto in: K. Löwith, *La mia vita in Germania*, cit., pp. 85-88. Sulla critica politico-filosofico-esistenziale che in questi anni Löwith muove a Heidegger, sia consentito il rinvio ad A. Cera, *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, Guida, Napoli 2010, pp. 99-198.

rubricata alla stregua di un cedimento *occasionale* dell’“uomo Heidegger”, non all’altezza del pensatore. O meglio: proprio il carattere occasionalistico (Schmitt *docet*)¹⁵ di quella virata ne confermava vieppiù l’intima vocazione nichilistica e la conseguente, paradossale “dignità filosofica”. Con le sue parole: «l’orizzonte politico dell’ontologia esistenziale di Heidegger non investe la sostanza della sua dottrina dell’Essere e tuttavia non è nemmeno una semplice appendice del tutto casuale»¹⁶. Agli occhi di Löwith, nelle pieghe di quell’opportunismo si celava una *Fragwürdigkeit* che sarebbe stato colpevole ignorare. Si trattava dell’inevitabile travaso dell’ontologia esistenziale heideggeriana nell’orizzonte dell’effettualità. La sua onto-storicità restituiva, filosoficamente stilizzate, le peripezie di un *Dasein* – individuale o *völkisch*, a seconda delle occasioni – risoluto (*entschlossen*) a tutto, alla caccia disperata di un appello storico-destinale (il *Geschehen*, o persino l’*Ereignis*, della *Geschichte*) per il quale decidersi, al quale votarsi a partire dalla preliminare piena assunzione (*Eigentlichkeit*) della propria mancanza di fondamento (*Abgrund*). Dall’accettazione definitiva di essere un «progetto gettato», ossia «il nullo fondamento della propria nullità»¹⁷. Questa movenza interna al dispositivo filosofico di Heidegger si ergeva a simbolo di un’Europa già tramontata, il cui ultimo, tragico atto veniva inscenato nella forma di un’autodissoluzione. Nell’interpretazione löwithiana, lo si accennava in apertura, la cifra della crisi dello spirito europeo, il suo esito nichilistico e autodistruttivo, si sostanzia nell’eclissi della differenza cosmologica tra mondo e mondo umano. Nell’inesorabile consunzione delle ragioni della natura, a vantaggio di quelle della storia. Nella soppressione della dimensione della *sempiternitas*, a vantaggio della fatticità. Nella dittatura del presente, in quanto attimo della decisione.

¹⁵ Nel 1935, sotto lo pseudonimo di Hugo Fiala, Löwith aveva pubblicato un denso saggio sul pensiero di Schmitt. Saggio rivisto e ampliato nel 1960. Di entrambe le versioni esiste una traduzione italiana. Nell’ordine: H. Fiala, *Il “Concetto della politica di Carlo Schmitt” e il problema della decisione*, in «Nuovi studi di economia, diritto e politica», VIII (1935), pp. 58-83; K. Löwith, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in Id., *Critica dell’esistenza storica*, tr. it. A. Künkler Giavotto, Morano, Napoli 1967, pp. 111-162. Su Löwith e Schmitt si veda: G. Fazio, *L’occasionalismo della decisione sovrana e i diritti imprescrittibili dell’uomo. Karl Löwith a confronto con Carl Schmitt*, in Id., F. Lijoi (a cura di), *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 155-170.

¹⁶ K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 62.

¹⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. di P. Chiodi, rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, p. 365.

Il nichilismo europeo si compone di due parti, ciascuna divisa in tre capitoli, più una *Postfazione per il lettore giapponese*. Nella sua pregevole prefazione alla traduzione italiana, datata 1999 ma pressoché immune dalle offese del tempo, Carlo Galli individua l'elemento centrale dell'operazione löwithiana nella «convinzione che la storia politica si spiega con la storia dello spirito e che la più grave crisi politica del secolo è anche una crisi di rango metafisico»¹⁸. In questo quadro complessivo, a Hegel spetterebbe il compito di portare a compimento il mondo cristiano-borghese, similmente a quanto fatto da Proclo con il pensiero classico. La «conciliata ragione hegeliana», ancora Galli, «è per Löwith il contrario del nichilismo», dal momento che la «conciliazione dello Spirito con il reale [...] trabocca dal proprio calice spumeggiante su tutta la storia»¹⁹. Ciò premesso, il radicalismo critico dei giovani hegeliani, la loro pretesa di “mettere sui piedi” la filosofia di Hegel, «era destinata a liberare il nichilismo implicito nella non nichilistica filosofia hegeliana»²⁰. Di qui la tesi ermeneutica forte veicolata dalle pagine löwithiane ovvero l'idea che l'eccesso di pienezza, fino alla saturazione, dello spirito in Hegel, contenesse già in sé, *in nuce*, «il vuoto della decisione heideggeriana»²¹.

Adeguatamente letta e contestualizzata, la conciliazione hegeliana risulterebbe quindi prodromica alla rottura/deflagrazione nichilistica, nella misura in cui essa accade al prezzo di una rimozione definitiva: quella della natura. Il dispositivo filosofico costruito dall'idealismo assoluto sembra legittimare la dimensione naturale, in realtà soltanto per sacrificarla sull'altare della coerenza complessiva del sistema – all'insegna del dogma per cui «il vero è l'intero» – come momento dell'autoestraniazione dell'idea. Un momento in seguito appropriato, “autenticato” da quello definitivamente sintetico della filosofia dello spirito. Lo spirito totalizzato in forma storica custodisce in sé – nella propria *Aufhebung* – anche la natura, ma in tal modo la nientifica come tale (in sé) nello stesso momento in cui sembra riscattarla. *Welt* (mondo-natura) sì, ma solo in quanto anticamera di una compiuta *Menschenwelt* (spirito autocosciente) sotto forma di *Weltgeschichte*. È pertanto qui, nel laboratorio filosofico approntato da Hegel, che si compie quella

¹⁸ C. Galli, *Prefazione* a K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., pp. VII-XXVII: IX.

¹⁹ Ivi, pp. X-XI.

²⁰ Ivi, p. XI.

²¹ Ivi, p. XXIV.

«*Ent-weltlichung der Welt*»²² – una de-mondificazione del mondo, ben più radicale della weberiana *Ent-zauberung* – che per Löwith rappresenta la reale posta in gioco della *Neuzeit*. È questo il vero lascito hegeliano, questa la sua eredità storica e filosofica. A lui va messa in conto la definitiva eclissi della differenza cosmologica, con la coscienza e l'esistenza storica che si ergono a nuovo assoluto. Il vero volto del pan-logismo è il *pan-antropismo*.

Proprio una tale eredità rappresenta la preconditione in grado di accomunare, al netto della loro epidermica inconciliabilità, i percorsi di Marx e Kierkegaard, che nella lettura di Löwith – ulteriore audacia sul piano ermeneutico – valgono come gli esiti speculari, opposti ma complementari, della vicenda hegeliana. Con Marx e Kierkegaard la «realtà scissa non più mediabile esplode in ogni direzione». È attraverso di loro che la filosofia «si consegna alla prassi che la nega» ed è con loro che la conciliazione fra spirito e storia diventa «una relazione pericolosa che sortirà nella distruzione dello Spirito nella prassi»²³. Ciò significa che il nichilismo equivale sì alla «distruzione della ragione», che nella sua essenza si rivela però un'autodistruzione e autoconsunzione. Un autofagocitarsi dello spirito, assolutizzatosi *sub specie historica*. La (auto)distruzione della ragione è invero un *cupio dissolvi*. Parafrasata in gergo lukacsiano, la tesi di Löwith suonerebbe: *l'irrazionalismo nietzscheano (e heideggeriano) si dimostra l'esito più coerente, addirittura l'unico possibile, del panlogismo hegeliano*. Un esito nel quale si troverebbe implicato, suo malgrado, lo stesso Marx.

È nel nichilismo, come nichilismo, che matura il lascito di Hegel. Nichilismo che, a sua volta, si realizza compiutamente solo in forma di decisionismo. Vale a dire: *da Hegel a Nietzsche* e *da Nietzsche a Heidegger*. In effetti, se Löwith può essere considerato un figlio del secolo (un «buon europeo», di quella Europa crepuscolare), allora di quel secolo Heidegger incarna il figlio prediletto: non solo il *Denker* ma anche il *Mensch* della *dürftige Zeit*²⁴. Come visto, lo sventurato tentativo heideggeriano di implementare politicamente la propria ontologia fondamentale, la «messa a terra» della *Seinsfrage*, diventa per Löwith una preziosa

²² K. Löwith, *Dio, uomo e mondo*, cit., p. 12.

²³ C. Galli, *Prefazione*, cit., p. XII.

²⁴ *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit* è il titolo della raccolta di saggi löwithiani dedicati a Heidegger, pubblicata nel 1953 (tr. it., *Saggi su Heidegger*, a cura di C. Cases e A. Mazzone, Einaudi, Torino 1974).

opportunità per rivelare ai propri lettori non europei – ma in fin dei conti anche a se stesso – il senso più profondo di quanto stava accadendo in Europa – all'Europa – e, di riflesso, nel/al mondo intero. Quella vicenda si faceva *exemplum* di un *redde rationem* lungo più di un secolo. Giusto in forza della sua premessa occasionalistica, risultava tutt'altro che occasionale il fatto che la Germania fosse finita fra le braccia di Hitler; nient'affatto casuale che nel progetto nazista il *Da-sein* tedesco avesse potuto scorgere il riscatto dalla propria gettatezza.

Quanto a una definizione operativa del concetto di "Europa", non può stupire che Löwith opti per una di stampo spirituale. L'Europa non è determinata «né in senso geografico né in senso razziale», in quanto il nucleo della sua unità rimanda «a un comune modo di sentire, di volere e di pensare sviluppatosi nel corso della *storia* europea e a una determinata modalità di concepire e di dare forma a se stessi e al mondo»²⁵. Tuttavia, l'Europa del XIX secolo «non viveva più nella fede in una vera e propria missione; essa si limitò a diffondere ovunque le sue merci e la sua civilizzazione tecnico-scientifica»²⁶. Contro questa «Europa delle imprese capitalistiche e imperialistiche [...] nel secolo scorso si levò per la prima volta la critica dei popoli extraeuropei», col risultato che l'Occidente iniziò a vedersi riflesso e colpito «nei suoi fondamenti più riposti»²⁷ attraverso lo specchio offertole da Russia e Cina. La distruzione «dell'unità religiosa e morale dell'Occidente cristiano», continua Löwith, ha avuto inizio «con la Riforma tedesca, quella della sua tradizione politica con la Rivoluzione francese, la cui prosecuzione è la Rivoluzione russa». Si tratta, perciò, di eventi che «appartengono a un unico movimento storico»²⁸.

Dunque, dalla metà del XIX secolo le menti più lungimiranti cominciano a leggere in controluce l'evoluzione della storia europea: non più «secondo lo schema del progresso, ma secondo quello della decadenza». Löwith battezza persino una data per questa inversione di rotta: il 1804/1805, l'anno della pubblicazione de *I tratti fondamentali dell'epoca presente* di Fichte. Ciò vuol dire che quanto «la prima guerra mondiale ha reso a tutti manifesto» – nelle pagine del saggio si indulgia particolarmente sulle riflessioni che Scheler dedica alla grande guerra – «i sapienti

²⁵ K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., pp. 6-7.

²⁶ Ivi, p. 8.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi, p. 17.

europei lo avevano già visto profilarsi all'orizzonte un secolo prima²⁹. Il combinato disposto di progresso tecnico e mancanza di senso/pessimismo spirituale si impone come atmosfera dominante, finché Nietzsche non imprime al nichilismo, in quanto "logica della decadenza", «una svolta attiva sotto il cui segno ci troviamo tuttora». In realtà, «il risveglio tedesco, con cui si pensava di aver superato il nichilismo» si rivelò la «logica divenuta attiva della decadenza e della dissoluzione [...] una "rivoluzione del nichilismo", come l'ha definita Rauschnig³⁰.

Venendo al ruolo specifico giocato dalla filosofia tedesca all'interno di questa congiuntura, come anticipato, Löwith vede in Hegel colui che ha portato a compimento «la storia dello Spirito vetero-europeo». Quanto realizzato da Proclo rispetto alla filosofia antica, ipotecendo il passaggio al Cristianesimo, Hegel lo avrebbe compiuto in riferimento al logos cristiano. Questa analogia nasconde però un significato più profondo, nel senso che «il compimento di Hegel della filosofia cristiana ha lo stesso significato che ha in Proclo: una "conciliazione della rovina"»³¹. Se è questo il vero contenuto e il vero lascito dello hegelismo, allora in Marx e Kierkegaard vanno riconosciuti i suoi autentici eredi, avendo essi «interpretato in modo più radicale rispetto a tutti i giovani-hegeliani il compimento conchiuso in Hegel». Entrambi hanno opposto «alla sua *mediazione* una *decisione*»³², vale a dire che entrambi avevano riconosciuto nella conciliazione una conchiusione e avevano reagito di conseguenza. Ergo, «la critica marxiana del mondo borghese-capitalistico e quella kierkegaardiana del mondo borghese-cristiano si completano come le due facce di una stessa medaglia»³³.

Non diversamente, anche «gli altri successori radicali di Hegel [Stirner, Feuerbach, Bauer] hanno fatto della negazione della realtà esistente il principio del loro pensiero»³⁴. Questa negazione filosofica conduce direttamente a Nietzsche, il quale «capovolse il nichilismo romantico della debolezza in un nichilismo della forza»³⁵. In Nietzsche emerge una visione duplice e ambigua dell'Europa: «un

²⁹ Ivi, p. 30.

³⁰ Ivi, p. 31.

³¹ Ivi, p. 40.

³² Ivi, p. 42.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, p. 45

³⁵ *Ibidem*.

mondo che tramonta e nello stesso tempo un mondo a venire»³⁶. La meta della grande politica e del nichilismo attivo sarebbe «il dominio spirituale e politico degli Europei sulla terra»³⁷, previa però la distruzione radicale di tutto quanto è valso finora. Su queste basi è possibile sostenere che le riflessioni nietzscheane abbiano preparato spiritualmente la via al Terzo *Reich*. D'altro canto, era stato lo stesso Nietzsche a intuire che il «livellamento democratico dell'Europa si sarebbe un giorno compiuto con una guida dittatoriale»³⁸.

L'erede finale di questo complessivo movimento di dissidio inconciliabile col proprio tempo sarebbe, va da sé, Heidegger. Per il ritratto del proprio maestro, Löwith attinge soprattutto a materiale inedito, talvolta privato, tra cui una significativa lettera del 13 settembre 1920, nella quale egli affermava: «io voglio ciò che io sento vivamente come “necessario” nell'attuale situazione di rivolgimento di fatto, senza stare a guardare poi se ne risulterà una “civiltà” o un più rapido declino»³⁹. L'influenza che Heidegger seppe esercitare su almeno una generazione di allievi

era dovuta alla sostanziale indeterminatezza e al carattere puramente appellativo delle sue intenzioni filosofiche, alla sua intensità e concentrazione spirituale sull'«unica cosa che occorre». Solo in seguito ci fu chiaro che quest'unica cosa in realtà non era niente, era pura risolutezza senza uno scopo preciso. Un giorno uno studente ne fece un'efficace parodia dicendo appunto «Sono deciso, ma non so a che cosa»⁴⁰.

E ancora:

Basterà solamente uscire dall'isolamento ancora semireligioso, e applicare questo esistere sempre proprio di ciascuno e la sua necessità alla propria «esistenza tedesca» e al suo destino storico, per trasferire l'energico girare a vuoto delle categorie dell'esistenza

³⁶ Ivi, p. 46.

³⁷ Ivi, p. 47.

³⁸ Ivi, p. 52.

³⁹ Ivi, p. 63. La lettera è riportata nel carteggio tra Heidegger e Löwith, pubblicato nel 2016 a cura di Alfred Denker (tr. it. M. Heidegger, K. Löwith, *Carteggio 1919-1973*, ed. it. a cura di G. Tidona, ETS, Pisa 2017, p. 61).

⁴⁰ K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 65.

– «decidersi per se stessi», «di fronte al nulla insistere su se stessi» [...] – nel movimento generale dell'esistenza tedesca e passare quindi a distruggere sul terreno politico⁴¹.

Löwith rinviene una sostanziale prossimità tra la risolutezza heideggeriana e il decisionismo di Carl Schmitt. In entrambi i casi il principio risulta il medesimo: «la “fatticità”, ossia ciò che resta della vita quando sia stata privata di tutti i suoi contenuti»⁴².

Passati in rassegna gli “scritti politici” di Heidegger fra il 1933 e il 1936 (*L'autoaffermazione dell'università tedesca*; *Discorso su Schlageter*; *Appello rettorale agli studenti per il voto a Hitler*; *Perché rimaniamo in provincia?*; *Conferenza su Hölderlin*)⁴³, Löwith conclude questo ritratto sentenziando che egli «era e rimase un nazionalsocialista – un po' come lo era anche E. Jünger – ai margini e in una posizione di isolamento che però non è affatto sterile. Egli è nazionalsocialista già per quel radicalismo con cui fonda la libertà dell'esistenza propria di ciascuno ovvero dell'esistenza tedesca sulla rivelazione del nulla»⁴⁴.

3.

Dunque, ricapitolando, nella ricostruzione löwithiana il lascito autentico di Hegel – a sua volta punto di coagulo dell'interna modernità/*Neuzeit* – non va rinvenuto nella *Versöhnung* (conciliazione), bensì nella *Vollendung* (conclusione): una pienezza che sfocia in saturazione e alla quale, perciò, può seguire soltanto un *Bruch* (rottura) rivoluzionario, realizzatosi con Marx e Kierkegaard, e da ultimo una *Destruktion*. *Destruktion* interamente *volontaristica* prima (con Nietzsche) e *decisionistica* poi (con Heidegger e Schmitt). Nel momento in cui la *Destruktion* giunge a volere null'altro che se stessa, allorché si accetta come destino attraverso la risolutezza della nuda decisione, lì si rivela come nichilismo compiuto. A quel punto lo spirito fagocita se stesso nella caccia famelica (disperata) agli appelli

⁴¹ Ivi, p. 66.

⁴² Ivi, p. 67.

⁴³ In italiano questi testi sono raccolti in M. Heidegger, *Scritti politici (1933-1966)*, ed. it. a cura di G. Zaccaria, Piemme, Casale Monferrato 1998.

⁴⁴ K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 77.

ontostorici, nella rincorsa spasmodica agli stati di eccezione. Dal canto suo, il nazismo si propose esattamente come uno di questi appelli. Esattamente come l'occasione di cui lo *Zeitgeist* avvertiva l'assoluto bisogno.

Sia concessa, a questo proposito, una brevissima “suggerione integrativa” nella modalità di un semplice accenno. A nostro avviso, nella magistrale ricostruzione löwithiana manca il dovuto riconoscimento della figura di Schopenhauer, la cui importanza appare difficile sottostimare⁴⁵. In fin dei conti, la dissoluzione spirituale di cui si cerca di ricostruire la genesi potrebbe anche essere letta come un temerario e drammatico esperimento con la volontà, avviato proprio da Schopenhauer. Il passaggio decisivo di questo esperimento – quello che da Schopenhauer condurrà a Nietzsche e poi da Nietzsche a Heidegger – consiste nella scoperta che la volontà non necessita (non ha mai necessitato) di scopi per muovere se stessa. O meglio, che gli scopi altro non sono che i pretesti, le occasioni creati dalla volontà per alimentare se stessa e il proprio movimento auto-telico perché a-telico: *in-finito* e *s-finito*, senza fine e privo di finalità. Una volta *s-finita*, nel momento in cui smette di guardare nostalgicamente (pessimisticamente) alla propria infondatezza per sceglierla come tale, la volontà si trasforma in pura risolutezza; il *Wille zur Macht* si fa *Entschlossenheit*. Allorché la volontà decide di volere il proprio nullo fondamento, allorché il volente comprende che «preferisce volere il nulla, piuttosto che non volere»⁴⁶, lì il nichilismo si realizza in pienezza. Di questo esperimento della volontà con se stessa Schopenhauer rimane l'autentico ispiratore.

Tornando al tema principale, in quegli stessi anni nei quali aveva già scritto, o stava per scrivere, di: Weber e Marx, Nietzsche e Kierkegaard, Schmitt, Heidegger (e Rosenzweig), Löwith aveva anche cominciato a focalizzare possibili alternative a quella deriva autodistruttiva che andava denunciando. Ad esempio, nel malismo burckhardiano, improntato a scepso e atarassia (del 1936 è l'importante monografia dedicata allo storico di Basilea)⁴⁷, aveva scorto un possibile

⁴⁵ Nelle pagine de *Il nichilismo europeo*, il nome di Schopenhauer non compare neppure una volta. Numericamente abbastanza presente, ma senza nessun ruolo di rilievo, in *Da Hegel a Nietzsche*.

⁴⁶ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), tr. it. F. Masini, Adelphi, Milano 2010, p. 89.

⁴⁷ K. Löwith, *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, tr. it. a cura di L. Bazzicalupo, Laterza, Roma-Bari 1991.

argine etico contro la metamorfosi della distruzione nichilistica in *cupio dissolvi*. Gli anni successivi lo avrebbero persuaso definitivamente che la sola possibilità di uscire da quella *impasse* epocale passasse per la via ostica «tra Dio e nulla»⁴⁸, anzitutto nella forma di una radicale «critica dell'esistenza [e della coscienza] storica» funzionale a una *riabilitazione della differenza cosmologica*. Una riabilitazione “tenue”, conseguita attraverso la riconquista del mondo-natura in chiave patica, come *Weltstimmung*. Come il riconoscimento/avvertimento di ciò che “semplicemente” si sottrae a qualsiasi possibile riduzione antropica, vale a dire: storica, spirituale, tecnica... Il mondo-natura (ri)esperito quale «divina ed eterna totalità di ciò che per natura esiste e rimane così com'è, *id quod substat*»⁴⁹ si propone a mo' di antidoto per vertebrare la storia nelle sue ambizioni totalizzanti, per contrastare l'acomismo moderno (pan-logismo, pan-antropismo) che nella crisi della provincia europea celebrava il proprio trionfo.

Del suo “naturalismo”, accusato spesso di *voler* riproporre nostalgicamente – e quindi sterilmente – un orizzonte pre-cristiano ormai irrecuperabile, Löwith dirà nel 1968: «Non ho l'illusione che si possa senz'altro tornare alla cosmoteologia greca. Il riferimento al cosmo greco mi serve come indice verso una comprensione della vera posizione dell'uomo nell'universo»⁵⁰. Il naturalismo dell'ultimo Löwith – più opportunamente, a nostro avviso, la sua «*antropologia cosmocentrica*», il suo «umanismo cosmologico»⁵¹ – punta a elevare la *Menschenfrage* al rango di *Sache des Denkens*, alla stessa dignità filosofica della *Seinsfrage* heideggeriana. Come proponeva il Kant della *Logica*, la domanda filosofica ultima è quella che l'essere umano pone a se stesso su se stesso. Secondo Löwith, a quella domanda e a quel rovello è possibile “rispondere” soltanto assumendo la costitutiva *eccentri-*

⁴⁸ Cfr. O. Franceschelli, Karl Löwith. *Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma 2008.

⁴⁹ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo*, cit., p. 9.

⁵⁰ Id., *Una lettera di Karl Löwith*, in «Il Pensiero», 13 (1968), pp. 294-295: 294. Si tratta di una replica alle osservazioni critiche contenute in una recensione di Annagrazia Papone alla prima edizione di *Dio, Uomo e mondo*.

⁵¹ Cfr. G. Tidona, *Dalla Lichtung alla Umgebung. L'umanismo cosmologico di Karl Löwith*, in A. Hilt, H. Zaborowski, V. Cesarone (a cura di), *La questione dell'umanismo oggi*, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 55-72. Sulla reinterpretazione del naturalismo löwithiano come antropologia cosmocentrica, sia concesso il rinvio ad A. Cera, *Tra differenza cosmologica e neoambientalismo. Sulla possibilità di una antropologia filosofica oggi*, Giannini, Napoli 2013, pp. 83-93.

città – per dirla con Plessner – di quell'ente che noi stessi siamo, il fatto che esso possiede il proprio baricentro in qualcosa di cui è sì parte integrante, persino immanente, ma che al tempo stesso inesorabilmente lo trascende. Parafrasando lo Scheler rifondatore dall'antropologia filosofica, «la posizione dell'uomo è nel cosmo»⁵².

La nostra connaturata tensione cosmologica, la nostra capacità di sentire quell'alterità/differenza – o meglio, la differenza in quanto epifania di una tale alterità – è insieme la sola (non) risposta alla *Menschenfrage* e un valore non negoziabile da salvaguardare a ogni costo e in qualsiasi contesto. In quella capacità si radica l'unico possibile contromovimento al cospetto della crisi europea che fu e forse anche di quella: globale, planetaria, ecologica... oggi in atto.

⁵² Sul rapporto tra Löwith e la tradizione dell'antropologia filosofica, cfr. ivi, pp. 81-146; G. Fagniez, *Le contribution de Karl Löwith à l'anthropologie*, in «Alter. Revue de phénoménologie», 23 (2015), pp. 98-115.

Anna Donise

Husserl tra nazionalismo e umanesimo eurocentrico

Edmund Husserl viene spesso descritto come un pensatore assai lontano per indole e per vocazione dall'immagine dell'intellettuale politicamente impegnato. Eppure, lo scoppio della Prima guerra mondiale modificò radicalmente il suo atteggiamento e quello di molti intellettuali tedeschi, spingendo anche personalità «impolitiche» a prendere posizione e a formare un vero e proprio movimento di sostegno alla politica militarista tedesca. Artisti, filosofi, letterati e storici, come Scheler¹, Meinecke², Troeltsch³ e Thomas Mann⁴, solo per fare qualche nome, volle-

¹ Max Scheler si mostra particolarmente critico nei confronti del «capitalismo anglo-americano» e valuta positivamente la guerra che «ha strappato le maschere che la pace, in maniera così artificiosa, stende sull'elemento 'bestiale', 'selvaggio' e 'basso' della natura umana». La guerra assume i connotati di un «fenomeno rigeneratore» che porterà alla luce la differenza tra gli eroi (*Helden*) e i mercanti (*Händler*), tra il popolo tedesco e quello inglese. Cfr. M. Scheler, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* (1915), Weißen Bücher, Leipzig 1917, pp. 135 e ss.

² L'intensificarsi della situazione conflittuale a seguito dell'entrata in guerra degli Stati Uniti spinse Friedrich Meinecke a lanciare l'appello quasi marziale a «stare dritti, liberi e determinati a difendere la libertà tedesca fino all'ultimo soffio di forza». F. Meinecke, *Die deutsche Freiheit*, in *Die deutsche Freiheit. Fünf Vorträge von Harnack – Meinecke – Sering – Troeltsch – Hintze*, Friedrich Andreas Perthes, Gotha 1917, pp. 14-39: 14.

³ L'intera guerra si potrebbe leggere, sostiene Troeltsch in un saggio uscito nel 1916, «alla luce di una lotta spirituale, che contrappone il mondo ideale tedesco a quello europeo occidentale e a quello europeo-orientale-asiatico» (E. Troeltsch, *Die Idee von 1914*, in «Die neue Rundschau», 27 (1916), pp. 605-624). Il saggio è stato ripubblicato in seguito in *Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte Kulturphilosophische Aufsätze und Reden*, a cura di H. Baron, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1925, pp. 31-58; tr. it. a cura di M. Martirano, in «Archivio di Storia della Cultura», 29 (2016), pp. 631-653: 632.

⁴ Thomas Mann prende esplicitamente posizione a sostegno della politica bellicista tedesca già nel 1914 con i saggi *Pensieri di guerra* e *Federico e la grande coalizione*. Mentre nel 1918 pubblica il suo «zibaldone» polemico, le *Considerazioni di un impolitico*, definendolo come un lungo «servizio spirituale armato», che lo ha impegnato dal '15 fino all'inizio del '18: «oggi ritorno al mio derelitto tavolo di lavoro [...] come un mutilato di guerra». Cfr. *Pensieri di guerra* (1914) in

ro sostenere il proprio governo con teorie giustificazioniste volte ad avvalorare la tesi, all'epoca molto diffusa e sentita, di una Germania costretta a una guerra difensiva. Una corrente di pensiero che venne definita «idee del 1914»⁵, in cui giocava, da un lato, l'insoddisfazione per la situazione politico-culturale tedesca nello scenario internazionale e, dall'altro, l'idea di un accerchiamento da parte delle altre potenze che intendevano stroncare sul nascere ogni rivendicazione della Germania sul piano della politica mondiale. Lo stesso Husserl fu coinvolto dall'atmosfera patriottica, prestando servizio come ausiliario e pagando, nel 1916, un grosso tributo personale ed affettivo con la perdita del figlio Wolfgang, caduto nella battaglia di Verdun.

Nel discorso di guerra degli intellettuali, la contrapposizione tra Stati, cioè tra potenze rivali, viene trasfigurata in uno scontro tra essenze spirituali. Come se ci fosse una sostanza spirituale, un sostrato proprio per ciascun popolo, di cui tutti i membri di una nazione fanno parte condividendone i caratteri e le qualità. Il riferimento è a un'essenza atemporale, fuori dal tempo, in sé immutabile e immodificabile, eterna e assoluta. La guerra viene vista come un *Weltanschauungskrieg*, guerra tra visioni del mondo, tra civiltà rivali e inconciliabili, è una opposizione valoriale, assiologica, culturale, esistenziale. Una competizione non di interessi, ma di valori; non di utilità, ma di vita. Proprio perché la sopravvivenza e le peculiarità dello spirito del popolo tedesco sono in gioco, la guerra tedesca assume un significato che va oltre il conflitto contingente, che va oltre il tempo e anche oltre i limiti segnati dai confini geografici: diventa una guerra fatale, inevitabile, necessaria per affermare una visione del mondo alternativa a quella corrente, per dare inizio a un nuovo corso del mondo, e quindi diventa una guerra sì tedesca, ma di valore universale, combattuta – con spirito di sacrificio e senso del dovere – per il bene dell'umanità tutta. Non è un caso se molti intellettuali fanno riferimento a Fichte. È il richiamo agli ideali che è fondamentale nella determinazione dell'agire e Fichte diviene l'«eroe spirituale delle nostre lotte odierne»⁶.

Scritti storici e politici, tr. it. di M. Battaglia, Mondadori, Milano 1957, pp. 35-52; *Federico e la grande coalizione* (1914), in *ivi*, pp. 55-112; *Considerazioni di un impolitico* (1918), a cura di M. Marianelli e M. Ingenmey, Adelphi, Milano 1997.

⁵ La fortunata espressione si deve a Kjellén, che nel 1915 pubblica un saggio dal titolo *Die Idee von 1914* (in «Zwischen Krieg und Frieden», 29, 1915) e divenne in breve molto comune.

⁶ Si veda, ad esempio, E. Troeltsch, *Morale privata e morale di stato* (1916), tr. it. di A. R. Carcagni, in *La democrazia improvvisata. La Germania dal 1918 al 1922*, a cura di F. Tessitore, Guida, Napoli 1977, p. 325.

1. *Fichte e l'ideale dell'umanità*

Ed è proprio a questo periodo, agli anni della Grande Guerra, che è necessario risalire per indagare il significato che concetti come «umanità» ed «Europa» hanno per un pensatore – Husserl – che solo di rado ha scritto in riferimento esplicito ad eventi storici del suo tempo e che, quando lo ha fatto, lo ha fatto attribuendo a questi scritti un carattere occasionale, dominato dall'urgenza del momento.

Nel 1917 e poi di nuovo nel 1918, Husserl tiene all'Università di Friburgo tre lezioni dal titolo *Fichte e l'ideale dell'umanità* destinate agli universitari partecipanti alla guerra. In queste pagine scopriamo uno Husserl nazionalista, che si riferisce a Fichte definendolo «il filosofo delle guerre di liberazione». Il richiamo all'idealismo tedesco ha un tono fortemente ideologico, è inteso come una risposta difensiva nei confronti della «prima organizzazione di popoli estesa quasi a tutta la terra», messa in piedi con l'unico scopo di «annientare la forza della Germania, (...) privare il popolo tedesco di una vita, un agire e un operare produttivi». Ma un simile frangente, sebbene arduo, deve essere inteso anche come una possibilità, come «un'epoca di rinnovamento di tutte le fonti ideali»⁷. E il modello di questo rinnovamento ideale è da ricercare nel secolo precedente, nella fase di resistenza antinapoleonica, culminata nella battaglia di Lipsia del 1813, nella quale la Germania si trovò a combattere «una battaglia per l'esistenza. La Germania umiliata a Jena con la Prussia insorse e vinse. Vinse grazie a nient'altro se non alla forza dello spirito nuovo che l'idealismo tedesco e colui che un tempo ne fu il portabandiera, Fichte, vi avevano risvegliato»⁸.

Il Fichte di cui ci parla Husserl è «una natura orientata in maniera assolutamente pratica (...), riformatore etico-religioso, educatore dell'umanità»⁹. Ma qual è l'ideale che propone Fichte? Qual è questo ideale che – da solo – dovrebbe riuscire a risvegliare uno spirito capace di «insorgere e vincere»? La grandezza di Fichte sta, secondo la prospettiva husserliana, nell'essere riuscito a mostrare la struttura teleologica del mondo. L'io fichtiano è soggetto agente, ma – prosegue

⁷ E. Husserl, *Fichte e l'ideale di umanità. Tre lezioni* (1917), tr. it. di F. Rocci, Edizioni ETS, Pisa 2006, p. 49.

⁸ Ivi, pp. 49-50

⁹ Ivi, p. 51.

Husserl – «essere soggetto è *eo ipso* avere una storia, uno sviluppo; (...) procedere di azione in azione, da un prodotto di azione nel nuovo agire a nuovi prodotti. L'essenza dell'agire implica l'essere orientati a un fine (...) ma tutti i fini devono legarsi nell'unità del *telos*, dunque in un'unità teleologica»¹⁰.

Un Io libero e autonomo che delinea la caratteristica propria della concezione tedesca della libertà e che proprio negli anni della Grande Guerra diviene oggetto di riflessione teorica. La libertà pensata da Kant e poi portata a piena teorizzazione da Fichte e da Hegel, è una «libertà da», una libertà dai vincoli esterni, che diviene «libertà di» adempiere al proprio dovere. Una concezione tedesca della libertà, che viene intesa come libertà dei doveri, piuttosto che libertà dei diritti, diviene nelle riflessioni belliciste il fondamento etico al servizio dello Stato, in radicale alternativa con una libertà – di stampo anglosassone – intesa come realizzazione individuale delle proprie aspirazioni. «Ogni singolo uomo, in quanto uomo morale ha la sua destinazione nel contesto sociale. Ma i doveri particolari emergono per lui nella situazione per mezzo della sua coscienza morale pura e in conformità a essi egli deve dare forma alla sua vita in libertà»¹¹.

Le parole che impiega per parlare di Fichte sono indicative di un percorso teorico in atto nello stesso Husserl. È l'autonomia della ragione, calata nel contesto della decisione individuale, centrale nelle lezioni del 1914 sull'etica e sull'imperativo categorico kantiano, che riemerge in queste pagine¹². L'ideale di umanità descritto da Fichte si presenta attraverso una concezione teleologica, che prevede una sorta di sviluppo in cinque diversi livelli di autorivelazione di Dio, legati a diverse visioni del mondo:

si tratta di cinque livelli di allontanamento o avvicinamento dell'umanità a Dio. Se escludiamo il livello più basso a cui viene data una valutazione esclusivamente negativa, a essi corrispondono quattro tipologie ideali di umanità e, dal punto di vista pratico, un innalzamento dell'umanità, da realizzarsi con mezzi etico-religiosi, all'ideale supremo di umanità¹³.

¹⁰ Ivi, pp. 60-61.

¹¹ Ivi, p. 68.

¹² E. Husserl, *Lineamenti di etica formale*, cit., p. 81. Il ruolo di Kant e delle sue riflessioni sull'imperativo categorico diventa sempre più rilevante nel corso degli anni.

¹³ E. Husserl, *Fichte e l'ideale di umanità*, cit., p. 74.

Fichte non presenta con chiarezza gli ideali di umanità, connessi alle singole idee, ma non a caso è nei suoi scritti storico-sociali che cerca di descrivere una realizzazione pratica di quegli ideali. E proprio attraverso tale «realizzazione pratica» di ideali e fini, che aveva in precedenza delineato mediante una riflessione teoretica, Fichte riuscì a «risvegliare» il popolo tedesco. Nei *Discorsi alla nazione tedesca* egli «mise davanti agli occhi al popolo tedesco in forma nobile la sua sublime idea nazionale» e riuscì a mostrare che «nel caso in cui esso adempia liberamente alla sua destinazione più alta, con ciò debba arrivare la liberazione anche per l'umanità intera»¹⁴. In queste pagine Husserl è esplicitamente molto vicino a Fichte. Per Fichte l'obiettivo di una rinascita morale può e deve passare per una ricostruzione dell'identità tedesca¹⁵. «Chiunque creda nella spiritualità» – è il celebre passo del VII dei *Discorsi* – «e nella libertà di questa spiritualità e voglia l'eterna e continua formazione di questa spiritualità mediante la libertà, costui, ovunque sia nato e qualunque lingua parli è della nostra specie, ci appartiene e si unirà noi»¹⁶.

Fichte sostiene così che chiunque creda al progresso e allo sviluppo dello spirito, al suo valore universale e alla sua vocazione cosmopolitica, appartiene alla stirpe tedesca, qualunque lingua parli e quale che sia la sua nazionalità empirica. E anche le lezioni husserliane che, non dimentichiamolo, sono lezioni pensate per gli universitari che venivano arruolati, si concludono con un tono e un contenuto molto simile. Vincere la guerra per questo Husserl nazionalista è importante perché «la rivelazione delle idee divine proceda nel nostro splendido popolo tedesco, in modo che esso cresca fino a raggiungere il vero splendore, che si innalzi in sé e innalzi con se stesso l'umanità intera»¹⁷.

¹⁴ Ivi, p. 88.

¹⁵ Cfr. N. Merker, *Introduzione* all'antologia di J.G. Fichte, *Lo stato di tutto il popolo*, Editori Riuniti, Roma 1978. Merker parla di «esaltazione del primato morale dei tedeschi» (ivi, p. 68).

¹⁶ J.G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca* (1807), a cura di G. Rametta, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 107. Come ha giustamente sostenuto Erich Fuchs è un errore ridurre Fichte a un nazionalista prussiano: «non si può non fraintendere i *Discorsi* se li si prende in considerazione in maniera isolata». Anche l'idea fichtiana di uno Stato forte dei tedeschi è una sorta di utopia che «non doveva rappresentare un fine in sé, ma doveva essere al servizio di una prospettiva universale, cosmopolitica». Cfr. E. Fuchs, *Fichte capostipite del nazionalismo tedesco? Contributo alla comprensione dei Discorsi alla nazione tedesca*, in «Archivio di Storia della cultura», 19 (2006), pp. 3-15.

¹⁷ E. Husserl, *Fichte e l'ideale di umanità*, cit., p. 89.

Queste lezioni costituiscono una premessa importante per comprendere la genesi dell'umanesimo europeo husserliano. Proviamo quindi a evidenziare alcuni elementi importanti per il percorso husserliano. In primo luogo, egli prende le mosse dalla contrapposizione tra cultura tedesca, dalla Riforma all'Idealismo, e l'affermarsi «delle nuove scienze esatte e della cultura da esse determinata»¹⁸ – affermazione che mostra tutta la sua problematicità. Inoltre, emerge con chiarezza l'idea che la crisi che coinvolge l'umanità intera – e che trova espressione nella guerra – può essere affrontata risalendo agli ideali che la cultura tedesca rappresenta per essenza, ma che si sono smarriti. La ripresa e la riscoperta di questi ideali consentiranno di ottenere un duplice scopo: la vittoria della nazione tedesca e il rinnovamento dell'umanità. La guerra è una prova ardua,

ma un'epoca simile per chi badi all'essenziale e per le persone di senno è, come non può che essere, un'epoca di ripiegamento interiore e di svolta. È un'epoca di rinnovamento di tutte le fonti ideali di energia, che un tempo furono attinte nel proprio popolo e dai principi profondi della sua anima, e che già in passato avevano dato prova della loro forza salvatrice¹⁹.

Infine, Husserl trova molto convincente l'impianto teleologico fichtiano che stabilisce la propria direzione in relazione alla sola cosa che, come «ha mostrato l'etica kantiana», può «sussistere in quanto fine a se stessa», in quanto «valore assoluto», ovvero l'agire morale:

In altre parole, la produzione teleologica del mondo nell'io assoluto è mirata sin dall'inizio alla produzione di un mondo in cui l'agire morale possa avere il suo posto; quindi, è mirata in ultima analisi alla creazione di un mondo umano, di un mondo di spiriti liberi, che siano gli uni con gli altri in relazioni morali e che, guidati dal sublime imperativo del dovere, realizzino un ordinamento morale del mondo²⁰.

¹⁸ Ivi, p. 48.

¹⁹ Ivi, p. 49.

²⁰ Ivi, pp. 63-64.

2. Dall'esser tedeschi all'essere europei

Le tre lezioni su Fichte sono del 1917 ma vennero ancora ripetute da Husserl nel 1918. Tuttavia, con la fine del conflitto l'atteggiamento husserliano muta progressivamente. Dall'epistolario è possibile ricostruire la progressiva presa di distanza dalle parole d'ordine tipiche del periodo bellico, a partire dal concetto di «Guerra giusta» e di «nazione». In una lettera del 1920 Husserl scrive: «la guerra presente, divenuta guerra di popolo nel senso più letterale e terribile, ha perso il suo senso etico. Il problema della guerra in relazione al problema della nazione (la pura idea della nazione in rapporto all'idea della pura umanità) deve essere nuovamente analizzato, chiarito e risolto a partire dalle sue radici»²¹.

Questo lavoro di chiarimento e di analisi concettuale trova una prima occasione di sviluppo nel 1922 con la richiesta di un articolo da parte della rivista giapponese «Kaizo». Husserl, a differenza di quanto avevano fatto prima di lui Heinrich Rickert e Bertrand Russell, propone non un singolo articolo, ma una serie di articoli su un unico tema: «il rinnovamento dell'uomo e della cultura»²², prendendo in parte spunto dal titolo della rivista «Kaizo», che vuol dire “rinnovamento”. Proprio il concetto di “rinnovamento”, inteso come frutto della crisi, era emerso, come abbiamo visto, già nelle lezioni fichtiane del 1917. Nei cinque saggi, espressione della “filosofia della crisi” che matura in Europa e, in particolare, in Germania, dopo la guerra, troviamo un chiaro ed esplicito tentativo, messo in atto da Husserl, di mettere al lavoro la fenomenologia con i suoi strumenti teorici per chiarire i concetti in questione. In particolare, è il metodo della riduzione eidetica che viene introdotto per riflettere sulla crisi presente e sull'idea stessa di umanità.

²¹ E. Husserl, lettera a W. Pickard Bell, in *Dokumente Briefwechsel: Die Göttinger Schule*, Husserliana, vol. III, a cura di K. Schuhmann e E. Schuhmann, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1994, p. 12.

²² Di fatto, per un dissidio con l'editore, sulla rivista giapponese ne uscirono soltanto tre: *Rinnovamento. Problema e metodo* (nel 1923, sia in tedesco che nella traduzione giapponese), *Il metodo della ricerca d'essenza* e infine *Il rinnovamento come problema di etica individuale* (entrambi nel 1924 e solo nella versione giapponese). Gli ultimi due: *Rinnovamento e scienza* e *Tipi formali di cultura nello sviluppo dell'umanità* rimasero invece inediti fino alla loro pubblicazione nel XXVII volume della Husserliana. Cfr. E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, a cura di T. Nenon e H.R. Sepp, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1989.

Nel primo dei saggi pubblicati su «Kaizo», Husserl prende le mosse dalla necessità di pensare un complessivo rinnovamento della cultura europea perché «la guerra, che dal 1914 l'ha devastata (...) ha rivelato l'intima non verità e insensatezza di tale cultura». Non solo la guerra è espressione di «non verità» e di depravazione morale, visto che la pace ha semplicemente sostituito «i mezzi della coercizione militare, con quelli più “raffinati” della tortura psicologica e dell'indigenza economica»²³. Una cultura nella quale ci «si serve degli argomenti etico-sociali solo come di un mantello per coprire gli scopi egoistici di un nazionalismo totalmente degenerato»²⁴. La distanza rispetto a cinque anni prima è evidente nella critica del nazionalismo e nell'urgenza di pensare di «rinnovare radicalmente un'intera umanità culturale come quella europea», per smettere di pensare la crisi e il declino o «il ‘tramonto dell'Occidente’ come se si trattasse di una fatalità, di un destino che ci sovrasta»²⁵.

La protagonista di queste pagine non è più la difesa dell'essenza tedesca ma l'analisi dell'umanità europea, tuttavia il metodo messo in campo da Husserl resta la ricerca «del puro domandare teoretico», come scriveva anche nel '17, che deve guidare la prassi: «soltanto la scienza rigorosa può fornire qui quel metodo e dei risultati sicuri» che ci consentano di delineare – questo è l'obiettivo dei saggi per «Kaizo» – «la scienza *a priori* parallela, per così dire la *mathesis* dello spirito e dell'umanità», quell'insieme di essenze che ci consentirebbero di descrivere l'umano come tale e «renderebbero possibile la spiegazione razionale dei fatti empirici in un senso analogo a quello della matematica pura della natura che ha reso possibile la scienza empirica della natura»²⁶.

Non a caso il secondo dei saggi pubblicati sulla rivista giapponese si intitola proprio *Il metodo della ricerca d'essenza* e, dopo aver chiarito cosa si intenda in generale con riduzione all'essenza, Husserl afferma che: «giudicare la realtà in base alle (...) “leggi d'essenza” (...) è un compito *universale*, assolutamente necessario, e che deve essere riferito ad ogni tipo di realtà»²⁷. Ogni realtà ha la sua essenza

²³ E. Husserl, *Rinnovamento. Problema e metodo*, in Id., *L'idea di Europa: Cinque saggi sul rinnovamento*, tr. it. di C. Sinigaglia, Milano, Cortina 1999, p. 3.

²⁴ Ivi, p. 6.

²⁵ Ivi, p. 4.

²⁶ Ivi, p. 7.

²⁷ E. Husserl, *Il metodo della ricerca d'essenza*, in Id., *L'idea di Europa*, cit., pp. 18-19.

che è connessa all'ambito specifico cui appartiene. La ricerca dell'essenza di un concetto quale quello dell'*humanitas* in vista di un suo possibile rinnovamento, presuppone una preliminare indagine sull'essenza dell'essere umano.

L'uomo conosce uno sviluppo o, meglio una evoluzione organica: «allo *sviluppo organico* appartiene oggettivamente di pervenire *realiter*, in un flusso di divenire tipico, a una forma di maturazione tipica»²⁸. Ma l'uomo conosce, anche «in quanto essere razionale», un'altra possibilità di evoluzione, nella forma «di una libera guida ed educazione di sé verso un'idea teleologica assoluta, conosciuta da sé (...), valutata da sé e da sé presupposta nella volontà»²⁹. E qui notiamo la continuità con le lezioni del 1917, nelle quali la struttura teleologica dell'umanità proposta da Fichte riceveva, nella lettura husserliana, il suo senso ultimo dall'agire morale, in linea con l'imperativo kantiano. Questa idea teleologica assoluta che torna negli articoli per la rivista «Kaizo» è la vita etica o meglio quella vita che è in grado di regolarsi interamente «secondo l'imperativo categorico della ragione»³⁰. Husserl riprende l'idea dello sviluppo dell'essere umano e della possibilità progressiva di avvicinarsi alla vita etica che già nel 1917 si identificava con la prospettiva kantiana. La ragione è, in questa prospettiva, ancorata in maniera radicale all'imperativo categorico. È solo l'imperativo categorico che realizza una forma di vita che «non solo è migliore di ogni altra, ma è quella assolutamente richiesta». Ogni valore umano può assumere questa forma ed essere universalizzato. L'uomo etico, cioè l'uomo consapevole dell'imperativo categorico della ragione, «è in quanto tale superiore», è responsabile dell'imperativo che è chiamato a realizzare «porta in sé (...) la propria idea teleologica in quanto principio della propria evoluzione». In un'ottica esplicitamente kantiana, Husserl afferma che è l'uomo etico con la sua «volontà buona» ad avere valore assoluto. L'atteggiamento dell'uomo che cerca la verità come compito e come *telos* è aspirare all'universalità degli enunciati; nulla può avanzare pretesa di legittimità e sottrarsi alla critica razionale: né i comportamenti, né i valori, né Dio.

L'uomo etico cerca la formazione di sé mediante la ragione autonoma e dunque porta in sé quella che Husserl chiama «entelechia», ma intesa in un senso diverso «rispetto a quello di una cieca entelechia organica, rispetto cioè a un

²⁸ E. Husserl, *Il rinnovamento come problema di etica individuale*, in *ivi*, p. 43.

²⁹ *Ivi*, p. 44.

³⁰ *Ivi*, p. 48.

tipo finale naturale verso il quale cresce l'organico in base alla propria tipologia». Non si tratta, avverte Husserl, di pensare l'entelechia «in quell'accezione impropria del termine in cui l'attribuiamo a ogni organismo»³¹, non si tratta cioè di pensare alla normale crescita di un organismo che si sviluppa «verso una forma di maturità, che è quella della sua specie», riducendo l'entelechia allo sviluppo organico. Il termine può essere inteso anche in un senso diverso; possiamo, infatti, parlare di “entelechia” anche quando riconosciamo e attribuiamo a ogni cultura un fine dello sviluppo, quando, cioè, «guidati da una prospettiva assiologica osserviamo una crescita progressiva di valore e un culminare in una forma di valore: per esempio, quando parliamo di uno sviluppo dell'arte greca fino alle vette raggiunte da un Fidia»³². Nell'idea di “entelechia”, cui fa riferimento, si inserisce così esplicitamente la «prospettiva assiologica»: la cultura europea, infatti, possiede una forma particolare, una «*forma* che sola la contraddistingue (...) che deve essere considerata quella suprema da un punto di vista assiologico»³³. Secondo Husserl per capire quale sia questa *forma* propria della cultura europea bisogna comprenderne l'origine che sta in una sorta di trasformazione che avviene nell'antica Grecia del VII e VI sec. a. C. e che dà inizio ad un nuovo fenomeno spirituale. Tale trasformazione si lega indissolubilmente alla nascita della filosofia e permette all'umanità di raggiungere lo stadio più elevato, «lo stadio di un'umanità culturale capace di plasmare sé stessa e il mondo che la circonda sulla base della ragione puramente autonoma»³⁴. L'origine dell'identità tedesca, nelle lezioni fichtiane, si collocava all'epoca della Riforma; il movimento è lo stesso ma l'origine della cultura europea viene spostata indietro nel tempo e collegata al concetto stesso di filosofia.

Trattandosi di una “entelechia” che si definisce, come abbiamo detto, sostanzialmente in termini “assiologici” e non organici, lo sviluppo e la crescita progressiva di un singolo uomo o di «un uomo in grande», cioè l'umanità, può conoscere un arresto. Cosa succede all'umanità che «abbandona la propria entelechia»³⁵? Le

³¹ E. Husserl, *Tre tipi formali di cultura nello sviluppo dell'umanità*, in Id., *L'idea di Europa*, cit., p. 74.

³² *Ibidem*.

³³ Ivi, p. 87.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ E. Husserl, *Appendice V*, in *L'idea di Europa*, cit., p. 138.

parole di Husserl non lasciano spazio al dubbio: «questa umanità cade compiutamente in stato di peccato»³⁶. L'uso del termine «peccato» è rilevante perché è indice di due elementi presenti nel discorso husserliano. In primis, Husserl tenta il parallelo tra il singolo e l'umanità, tra l'individuo e la comunità: ogni uomo ha un'idea del suo «vero» Io e della sua vera vita ed è di essi responsabile; lo stesso discorso vale per l'umanità «che è attiva nell'unità fluente di una vita comune e culturale»³⁷. È opportuno, però, chiedersi quand'è possibile affermare che una cultura abbia in sé un'entelechia, un «vero sé» da realizzare, come secondo Husserl accade per un individuo. Se è vero, ad esempio, che nell'epoca dell'Illuminismo «regna» lo spirito della ragione autonoma», è anche vero che vi erano «interstrati chiusi e comunità (quella tradizionalistica della Chiesa) che si opponevano a questo nuovo spirito»³⁸. Si può però sostenere che l'epoca dell'Illuminismo è un'epoca nella quale – pur nella piena consapevolezza dei suoi limiti – si diffonde in ambiti sempre più vasti l'idea di una cultura razionale, «retta dallo spirito dell'imperativo categorico»³⁹. Ma tale idea conosce ad un certo punto un regresso e nella storia d'Europa si assiste a un cambiamento: diventa centrale «l'idea nazionale come idea di potere egoistica e come idea egoistica di innalzamento dell'autovalore della propria nazione»⁴⁰. La scelta husserliana dei termini è rivelativa: il «peccato» e il «tradimento» si delineano quindi come regresso rispetto all'idea. Nel XIX secolo, dopo l'Illuminismo, un'epoca che seppur «ingenua» aveva rappresentato uno «sviluppo progressivo attraverso cui l'umanità e la sua cultura assumono sempre più il carattere di una cultura razionale (...) retta dallo spirito dell'imperativo categorico», ci troviamo di fronte ad un graduale regresso. Si afferma, infatti, «l'idea di nazione» intesa come «idea di potere egoistica», in cui in sostanza una nazione non si limita ad affermare il proprio valore, ma pretende di considerarlo assoluto, affermando se stessa a spese delle altre nazioni e rendendo impossibile ad altre aspirare all'assoluto. Husserl ci tiene a sottolineare che qui sotto accusa non c'è la consapevolezza del proprio valore, visto che «la co-

³⁶ Ivi, p. 139. Husserl usa la parola *Sündhaftigkeit*. Cfr. E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Mit Ergänzenden Texte*, cit., p. 120.

³⁷ Ivi, p. 136

³⁸ Ivi, p. 140.

³⁹ Ivi, p. 141.

⁴⁰ Ivi, p. 141.

noscenza del proprio valore e disvalore è indispensabile per il progresso»; tuttavia l'autosoddisfazione diventa «vizio»⁴¹ quando ci si confronta con gli altri, cogliendo se stessi come superiori, invece di «scorgersi nello specchio dell'infinitezza, di avere dunque in vista l'infinitezza del valore richiesto, ma non realizzato, rispetto al quale il finito raggiunto è inferiore»⁴². Ogni nazione, ma potremmo dire ogni uomo, deve misurarsi con un'idea di valore infinita, al confronto con la quale si è sempre parziali e limitati. Anche il benessere, la crescita economica o il progresso scientifico sono svalutati da atteggiamenti egoistici, fino ad arrivare alla pretesa che «il mondo (...) divenga possesso esclusivo della nazione»⁴³. La colpa del nazionalismo è l'aver assolutizzato il proprio valore, divenendo così incapaci di riconoscere valori e capacità dell'altro⁴⁴.

Veniamo, così, alla seconda questione che la terminologia husserliana rende esplicita: la ricerca della verità, che si determina come l'affermarsi progressivo della ragione non mossa da interessi pratici, si presenta, in sostanza, come una ricerca orientata in senso etico⁴⁵. La «cultura fondata sulla pura ragione e (...) sulla libera scienza universale rappresenta l'idea teleologica assoluta». Un'idea che di fatto già opera nell'umanità europea e che l'umanità europea dovrebbe riuscire ad assumere pienamente come suo *telos*. Tale ideale incarna, così, «la massima forma assiologica di sviluppo»⁴⁶.

La ragione nel suo atteggiamento teoretico, non più mossa da interessi pratici (non più cioè alla ricerca immediata di risposte e soluzioni a esigenze pratiche), si mostra però essere orientata, all'origine, da una prospettiva assiologica. Husserl ritiene che la peculiarità della razionalità occidentale possa essere sintetizzata nell'apertura programmatica al mondo, nel tentativo sistematico di produrre giu-

⁴¹ Ivi, p. 140. La parola tedesca è *Laster*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ivi, p. 142.

⁴⁴ Sul tema dell'estraneità si veda B. Waldenfels, *L'Europa di fronte all'estraneo*, in R. Cristin, M. Ruggenini (a cura di), *La fenomenologia e l'Europa*, Vivarium, Napoli 1999, pp. 45-59. Si veda anche J. Derrida, *Oggi, l'Europa*, a cura di M. Ferraris, Milano, Garzanti 1991.

⁴⁵ Come ha notato Aldo Masullo: «la filosofia fenomenologica, come ricerca fenomenologica, è "trascendentale", è un'etica». Cfr. A. Masullo, *Fenomenologia e nichilismo: la ragione come ascesi e la razionalizzazione come tecnica*, in M. Signore (a cura di), *E. Husserl. La "Crisi delle scienze europee" e la responsabilità storica dell'Europa*, Franco Angeli, Milano 1985, pp. 229-247: 244.

⁴⁶ E. Husserl, *L'idea di Europa*, cit., p. 137.

dizi non pregiudicati. Un atteggiamento rivolto a un'interrogazione razionale del reale e contrario a ogni accettazione irriflessa dell'opinione dell'autorità o di quella della maggioranza. La ragione univoca è «infedeltà» al vero *telos*, a quell'idea di «teleologia della ragione» che deve prendere il posto della teologia religiosa⁴⁷.

Il *telos* razionale, l'entelechia dell'umanità europea, si configura, così, allo stesso tempo come *essere* (la storia dell'Europa, con i vari livelli assunti dall'umanità europea⁴⁸) e come *dover essere* che guida la storia (ovvero ciò che l'Europa è chiamata a diventare per uscire dalla crisi); è proprio questo secondo aspetto a rendere possibile che l'umanità europea si allontani dal *telos* che è suo proprio e divenga ad esso «infedele». Ma è possibile per una idea teleologica, che si configura addirittura come entelechia, essere smentita o ignorata? Come può essere, ha notato ad esempio Jacques Derrida, inesistente o dimenticata «per certi soggetti, in certi momenti della storia, in certi luoghi del mondo? Come è possibile la “crisi” di un'idea teleologica trascendentale?»⁴⁹. Il problema è proprio la circolarità tra fatto empirico e *telos* trascendentale, tra essere e dover essere. Secondo Husserl la razionalità che prende forma in questo particolare tipo empirico assume un valore trascendentale, diviene non un esemplare culturale tra gli altri, ma ciò che l'umanità intera è chiamata a diventare. L'impianto teorico è a ben guardare lo stesso del 1917: se prima parlare di germanizzazione, nella prospettiva di Husserl, significava interpretare lo spirito tedesco e l'essenza tedesca come una vocazione che appartiene all'umanità in generale, lo stesso discorso può essere fatto per un'aspirazione degli altri popoli a «europeizzarsi», come scriverà pochi anni più tardi, nella *Crisi delle scienze europee*. Ciò che attrae gli altri è il loro essere coinvolti dalla forza insita nel *telos* europeo, perché tale *telos* non rappresenta la particolarità di una cultura, della cultura europea, bensì un universale inscritto in ogni uomo⁵⁰.

⁴⁷ Così Husserl scrive in una lettera all'Abate Baudin nel 1934 (citata da R.N. Smid, *Einleitung des Herausgebers*, in Husserliana XXIX, cit., p. XV).

⁴⁸ Non a caso, come abbiamo visto, uno dei saggi preparati per la rivista «Kaizo» si intitola *Tipi formali di cultura nello sviluppo dell'umanità*, in E. Husserl, *L'idea di Europa*, cit., pp. 71-110.

⁴⁹ J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, tr. it. di V. Costa, Jaca Book, Milano 1992, p. 256.

⁵⁰ Come nota Alice Pugliese, questi saggi sono attraversati «da un'oscillazione di fondo, una tensione interna tra una tendenza all'universalismo inclusivo che relativizzi il significato della cultura europea e un attaccamento profondo a quest'ultima che fa ricadere Husserl nell'indebita

Si tratta però di chiedersi se l'evidenza stessa che possa esserci infedeltà e crisi, non ci debba spingere ad attribuire un ruolo all'evento empirico che imponga un ripensamento della dialettica tra trascendentale e storico. Tale ripensamento porterebbe con sé anche un inevitabile ripensamento del concetto stesso di essenza e di riduzione eidetica.

3. *La novità degli anni '30: l'alterità*

Come abbiamo mostrato fin qui, Husserl eredita da Fichte l'idea di una idealità etica che delinea teleologicamente l'essenza. L'uomo ha una vocazione teleologica. Se nel 1917 la riflessione era costruita all'interno di una ideologia bellicista e di sostegno alla Germania e alla sua identità culturale, già nei saggi per «Kaizo» dei primi anni Venti, abbiamo osservato il primo, fondamentale, spostamento: Husserl prende le mosse dalla critica del nazionalismo che diviene «l'idea nazionale come idea di potere egoistica e come idea egoistica di innalzamento dell'autovalore della propria nazione»⁵¹, e argomenta a favore di una cultura europea. Passare dalla riflessione sulla universalità della Germania alla universalità dell'Europa impiegando sostanzialmente le stesse categorie lascia, tuttavia, emergere le difficoltà in cui si imbatte l'impianto husserliano. Il passaggio da una indagine sulla «nazione tedesca» a quella sullo «spirito europeo» non muta di fatto le categorie di riflessione impiegate da Husserl, che rimangono in gran parte le stesse.

Tuttavia, gli anni Venti sono anni molto significativi per la fenomenologia husserliana, anni di ripensamento e di scavo; è la fase in cui prende forma la fenomenologia genetica e Husserl è alle prese con una serie di problemi ai quali lavora costantemente e con la consueta acribia analitica.

L'ipotesi che si intende sostenere è che, pur continuando a impiegare molte delle categorie elaborate nella fase bellica e post-bellica con la *Crisi delle scienze europee* e in particolare con i materiali ad essa coevi, Husserl introduca una ul-

assolutizzazione di un modello culturale particolare». Cfr. A. Pugliese, *Cultura, comunità, umanità. Husserl e la critica postcoloniale*, in D. De Sanctis, P. Gori, F. Rossi, M. Vero (a cura di), *Meditazioni sull'Europa. Variazioni filosofiche e letterarie sul tema nietzschiano del 'buon europeo'*, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma 2023, pp. 183-194: 188.

⁵¹ E. Husserl, *L'idea di Europa*, cit., p. 141.

teriore novità concettuale nell'elaborazione dell'essenza che abbiamo provato a indagare: l'essenza della cultura e dell'umanità europea.

La comprensione della cultura europea per Husserl non può ovviamente trarre origine dal dato empirico-fattuale, né da un territorio, né da un tentativo di «zoologia dei popoli»⁵²; proprio come per il Fichte che Husserl aveva presentato nelle lezioni del '17, essa deve trarre origine da un'idea: «per quanto possa sembrare paradossale io considero la nascita della filosofia, di una filosofia che include tutte le scienze, il fenomeno originario dell'Europa spirituale»⁵³, afferma nel 1935 nella Conferenza che tenne a Vienna.

La cultura europea si presenta come un atteggiamento spirituale, come un'apertura al domandare, un'interrogazione e possiede una forma particolare, una «*forma* che sola la contraddistingue (...) che deve essere considerata quella suprema da un punto di vista assiologico»⁵⁴.

Nella prospettiva husserliana, per capire quale sia questa *forma* propria della cultura europea, bisogna comprenderne l'origine che sta in una sorta di trasformazione cui aveva fatto riferimento già negli articoli degli anni Venti e nei materiali che integrano l'ultimo saggio di «Kaizo», ma che nella conferenza di Vienna viene esplicitata e chiarita; una trasformazione che avviene nell'antica Grecia del VII e VI sec. a. C. e che dà inizio al fenomeno spirituale che possiamo definire «Europa». Tutti gli esseri umani nascono all'interno in un contesto culturale con i suoi valori, all'interno di un modo di pensare i rapporti tra gli uomini (pensiamo alla schiavitù nell'antica Grecia o alle caste in India), di un certo modo di pensare la divinità, di concepire l'esistenza. Ci sono tuttavia due modi di rapportarsi a tale «atteggiamento» spontaneo e naturale, che Husserl definisce, un «vivere di-

⁵² Questo ovviamente chiarisce – se ve ne fosse bisogno – che la prospettiva husserliana è lontana da ogni forma di naturalismo o di teorizzazione razziale. L'universalismo husserliano venne duramente attaccato da un cospicuo numero di professori vicini al regime nazista, e considerato come una sorta di ideologia giudaica, al quale andava sostituita una riflessione sulla razza. Il *Meyers-Lexicon* del 1938 è illuminante: definisce la fenomenologia come un movimento giudaico, «una teoria astratta e improduttiva». Cfr. la voce «Edmund Husserl», in *Meyers Lexicon*, vol. 5, Bibliographisches Institut AG, Leipzig 1938, pp. 1542-1543. Sull'universalismo husserliano si veda D. Moran, «*Even the Papuani is a Man not a Beast*: Husserl on Universalism and Relativity of Cultures», in «Journal of the History of Philosophy», 49, 4 (2011), pp. 463-494.

⁵³ E. Husserl, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, in *La crisi*, cit., p. 334.

⁵⁴ E. Husserl, *Tipi formali di cultura nello sviluppo dell'umanità*, in Id. *L'idea di Europa*, cit., p. 87.

retto e ingenuo nel mondo»⁵⁵. È infatti possibile accettare questo vivere ingenuo senza sollevare una domanda complessiva sulla verità della tradizione all'interno della quale siamo nati, e quindi rimanere in un «atteggiamento mitico-religioso» o «mitico-pratico»⁵⁶; oppure si può acquisire un altro tipo di atteggiamento, che è quello teoretico e che segna anche la nascita dell'uomo europeo.

Ma proviamo innanzitutto a capire cosa intenda Husserl con «atteggiamento mitico-pratico». All'interno di questo orizzonte l'essere umano, cercando di dare una spiegazione agli eventi e al mondo intorno a lui, dà origine al mito, che risponde in sostanza a un'esigenza di rassicurazione. Nasce così un mondo dominato da potenze, da esseri «subumani, subanimali, ma anche da esseri sovraumani»; le forze mitiche rispondono in sostanza ai problemi pratici dell'uomo. Le nozioni mitico-pratiche hanno lo scopo di «servire all'uomo per i suoi fini umani, per plasmare la propria vita nel mondo, nel modo più felice possibile, per preservarlo dalla malattia, da un destino avverso, dalla miseria e dalla morte»⁵⁷. Nel mito, l'essere umano considera i significati in cui si svolge la sua vita come se fossero la verità stessa, identificando, in sostanza, la propria visione del mondo con la verità.

È attraverso il confronto con gli altri, con le culture straniere, sottolinea Husserl in un manoscritto databile tra il 1936 e il 1937, che si delinea il passaggio dalle verità relative situazionali, proprie di un contesto culturale unitario, e una nuova idea di verità, da cui deriva un nuovo atteggiamento. È come se nell'incontro con l'altro divenisse tangibile una certa relatività della cultura all'interno della quale siamo, come se ci trovassimo di fronte a «un divenir-tangibile delle differenze che scaturiscono tra le verità comunemente valide, quando i confini di una comunità nazionale e della sua unica tradizione vengono in tal modo oltrepassati e i popoli di diverse nazionalità entrano in interazione tra loro»⁵⁸. I greci con le loro mitologie entrarono in contatto – disprezzandole – con le mitologie di altri popoli, ma con il tempo arrivarono a rendersi conto come «in tutte quelle diversità di mitologemi propri e stranieri (di quelli egizi, persiani e simili), emergesse

⁵⁵ E. Husserl, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, in *La crisi*, cit., p. 339.

⁵⁶ Ivi, pp. 342-343.

⁵⁷ Ivi, p. 343.

⁵⁸ E. Husserl, *La teleologia nella storia della filosofia*, in Id. *La storia della filosofia e la sua finalità*, tr. it. di N. Ghigi, Città nuova, Roma 2004, p. 91.

comunque sempre anche un contenuto extra-mitologico (...) come quell'identico che, in questi diversi popoli e mitologie, viene soltanto diversamente appercepito»⁵⁹. Le diverse tradizioni non fanno che trattare diversamente lo stesso sole, la stessa luna, la stessa terra, ecc. Ed è a partire da questa messa a confronto che «si compie la prima scoperta della differenza tra un essere identico in sé e i molteplici modi soggettivi di apprensione»⁶⁰. Nasce un nuovo atteggiamento, nel quale l'uomo non cerca immediatamente una risposta ai suoi problemi pratici, al contrario è «preso dalla passione per una conoscenza del mondo che si stacca da tutti gli interessi» e si pone con la modalità di uno – scrive Husserl ancora nella Conferenza di Vienna – «spettatore disinteressato»⁶¹ che osserva il mondo.

Proprio nell'acquisire questo nuovo atteggiamento, l'uomo si interessa non più solo alla sua propria *Umwelt*, ma anche a quelle degli altri. Si interessa ai popoli e alle nazioni con «le loro tradizioni, i loro dèi, i loro demoni, le loro potenze mitiche». Si tratta di un cambiamento di prospettiva enorme che rivela per la prima volta «la differenza tra la rappresentazione del mondo e il mondo reale», ponendo in maniera nuova il problema della verità. Husserl scrive: porsi il problema della verità in modo nuovo, non significa riferirsi «al problema della verità quotidiana vincolata alla tradizione, bensì di una verità identica e valida, non più accecata dalla tradizione, [il problema] della verità in sé»⁶².

È stato questo nuovo atteggiamento che ha prodotto l'Occidente e la coscienza occidentale si caratterizza dunque come diffidente nei confronti del proprio mondo circostante. La caratteristica fondamentale della teleologia immanente che caratterizza l'Europa è proprio quella di riconoscere come strutturalmente parziale ogni punto di vista, assumendo però come assoluto il compito infinito di aspirare all'universalizzazione.

La cultura occidentale si lascia interrogare dalle altre culture con le loro differenze, e si rende conto che il proprio modo di pensare è solo uno fra i molti. Questa consapevolezza ha un'altra rilevante conseguenza che chiarisce ancora il concetto di verità messo in campo: il confronto con gli altri insegna a cogliere la distanza tra il proprio sapere e la verità, ma non implica l'abbandono dell'idea

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Ivi, pp. 91-92.

⁶¹ E. Husserl, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, cit., p. 343

⁶² Ivi, p. 344.

stessa di verità. La verità non è qualcosa che possediamo (come accade nelle culture mitico-religiose) ma è un compito, un'esigenza, un *telos* cui tendere. Nella prospettiva husserliana è proprio questa la cifra dell'Europa: la ricerca della verità intesa come *telos* che lega la catena delle generazioni, come un orientamento teleologico che struttura l'identità europea.

Da un lato la consapevolezza di una molteplicità di rappresentazioni soggettive del mondo, e dall'altro l'idea di una verità oggettiva criticamente fondata e valida per ogni essere pensante, rendono possibile un nuovo atteggiamento che è espresso dallo spirito europeo. L'idea stessa della ragione, dell'uomo come animale razionale, è assunta in senso teleologico: si tratta di un compito da risolvere. L'atteggiamento filosofico entra in conflitto con coloro che assumono un atteggiamento «conservatore delle modalità della tradizione» e, aggiunge Husserl nel 1935, con parole rese autobiografiche dal contesto storico, «la persecuzione comincia già con gli inizi della filosofia»⁶³.

Emerge così la vera novità rispetto sia alle lezioni fichtiane, sia agli articoli per la rivista «Kaizo». Nell'analisi dell'essenza della cultura e dell'identità europea compare in maniera fondante e costitutiva l'alterità. È solo grazie alla presenza dell'altro che si costituisce questa forma – la forma filosofica – che diviene consapevole della relatività del proprio punto di vista e che riconosce nel punto di vista dell'altro una sorta di limite. In questo senso Husserl sviluppa appieno, ma su un piano storico-culturale, l'imperativo categorico kantiano che assume strutturalmente l'altro come limite al proprio io e che considera l'egoismo (o il pensare se stessi come eccezione) come la negazione della razionalità pratica. Ma, potremmo dire, va anche oltre Kant, riconoscendo che è solo attraverso il confronto con l'alterità che si può arrivare alla verità e che «il rivolgimento della cultura nazionale si trasmette alle altre, la scienza universale in via di sviluppo diventa un bene comune di nazioni che sono dapprima estranee l'una all'altra; si costituisce così l'unità di una comunità scientifica e di una comunità culturale che comprende la maggioranza delle nazioni»⁶⁴.

L'introduzione dell'alterità nella fondazione dell'idea stessa di umanità europea non risolve tutti gli aspetti aporetici della riflessione husserliana sull'Europa,

⁶³ Ivi, p. 347.

⁶⁴ Ivi, p. 347.

ma indica – mi pare – la strada verso la quale è possibile dirigersi. Resta infatti la difficoltà a sostenere – come pure Husserl fa – che la razionalità che prende forma in questo particolare tipo empirico, ovvero l'umanità europea, assume un valore trascendentale, diviene non un esemplare culturale tra gli altri, ma ciò che l'umanità intera è chiamata teleologicamente a diventare. Questa convinzione pone almeno due problemi: in primo luogo, ciò che attrae gli altri popoli è il loro essere coinvolti dalla forza insita nel *telos* europeo, perché tale *telos* non rappresenta la particolarità di una cultura, della cultura europea, bensì un universale inscritto in ogni uomo. Solo che, da un concetto concepito come presupposto necessario perché la ragione e l'intelletto si diffondano ovunque vi siano esseri razionali finiti, si passa troppo rapidamente alla pretesa ch'esso trovi in un determinato tipo di europeo un interlocutore privilegiato.

Inoltre, se accettando l'impianto fichtiano assumiamo una teleologia dell'umanità in base alla quale «così come l'uomo, compreso il papuasiano, rappresenta, rispetto all'animale, un nuovo grado dell'animalità», e assumiamo ancora che «la ragione filosofica rappresenta un nuovo grado dell'umanità e della ragione»⁶⁵, allora diventa centrale definire il concetto stesso di «ragione filosofica». Si tratta di chiedersi quali siano i criteri mediante i quali – in nome della ragione filosofica – sia possibile sostenere che «è una falsificazione di senso parlare, educati come siamo al pensiero scientifico nato in Grecia (...), di una filosofia e di una scienza indiane, cinesi»⁶⁶. In che senso queste *forme altre* non possiedono i criteri per essere definite forme di ragione filosofica? Ma anche l'affermazione in base alla quale «in un senso spirituale, rientrano nell'Europa i Dominions inglesi, gli Stati Uniti, ecc., ma non gli esquimesi e gli indiani che ci vengono mostrati nei baracconi delle fiere, o gli zingari vagabondi per l'Europa», mostra una evidente difficoltà teorica, prima che pratica. Se l'alterità deve essere parte integrante della nostra capacità di vedere la verità, allora anche punti di vista molto diversi porteranno il loro contributo, utile, quanto meno, a non assolutizzare il proprio.

⁶⁵ Ivi, p. 349. Il riferimento al papuasiano, che torna più volte, è probabilmente connesso alla lettura di Lévy-Bruhl. Si veda a questo proposito anche la lettera del '35 nella quale Husserl scrive a Lévy-Bruhl di aver interrotto il lavoro sulla *Crisi*, per leggere i suoi lavori sulla mitologia. In particolare, nella lettera, si riferisce al libro del 1935 *La Mythologie primitive. Le Monde mythique des Australiens et des Papous*.

⁶⁶ E. Husserl, *La crisi dell'umanità europea*, cit., p. 343.

La storia avrebbe dimostrato che pezzi rilevanti della cultura europea avrebbero assolutizzato il loro punto di vista e avrebbero rifiutato di riconoscere il punto di vista sulla stessa realtà, non solo degli zingari «vagabondi per l'Europa» ma anche degli ebrei, ormai sedentari e naturalizzati tedeschi, proprio come Husserl.

Husserl ha tuttavia intravisto una strada, quella dell'introduzione "per essenza" o trascendentale dell'alterità, senza tuttavia portare fin in fondo le conseguenze di questa riformulazione del trascendentale. Eppure, sottolineare la necessaria consapevolezza di non possedere lo sguardo assoluto sulla realtà associato tuttavia alla ricerca della verità – nel rifiuto tipicamente husserliano del relativismo e dello scetticismo – costituisce un buon punto di partenza e un importante contributo alla riflessione attuale sull'Europa. Compito della ragione – intesa come ragione incarnata, limitata e vulnerabile – è procedere alla ricerca delle condizioni di possibilità dell'agire razionale. Una ragione che sia consapevole che in quanto finiti e limitati, gli esseri umani sono inclini all'errore e capaci di arroganza, di pigrizia e di presunzione. Una ragione capace di capire che elementi che ci dicano della verità possono essere presenti nell'esquimese e nell'indiano, proprio come nell'europeo.

E persino quell'approccio mitico-pratico, che è meno consapevole di sé e perciò più esposto al fanatismo, sembra, in conclusione, avere qualcosa da dire alla riflessione sull'umanità europea. Europa era la figlia (o la sorella, il mito varia) del re Fenice (colui che aveva poi dato il nome alla Fenicia). Zeus aveva visto Europa, mentre stava cogliendo dei fiori sulla riva del mare. Lei si era avvicinato sotto le sembianze di un toro e l'aveva rapita. Quel toro non era certamente un animale comune, aveva tre colori diversi. E il suo alito aveva il profumo dello zafferano. Si era accucciato ai piedi di Europa e lei lo aveva accarezzato. Doveva emanare un fascino particolare, se Europa si sedette volentieri sul suo dorso e si lasciò portare attraverso il mare. Così essi erano arrivati a Creta⁶⁷.

Europa, dunque, arriva dalle spiagge della Fenicia, l'attuale Libano, poco più a nord della Palestina: Europa arriva a Creta e dà origine alla civiltà greca. Il mito di fondazione ci insegna qualcosa: non la verità, ma l'idealità della verità. Dalle coste del Libano, a pochi passi dalla Siria e dalla Palestina, oggi terra di guerre e di migranti, arriva Europa, una profuga che è all'origine mitica della nostra storia.

⁶⁷ K. Kerény, *Gli dèi e gli eroi della Grecia. Il racconto del mito, la nascita della civiltà*, tr. it. di V. Tedeschi, Il Saggiatore, Milano 2015, pp. 97-99.

Federica Pitillo

La crisi dell'Europa nelle riflessioni di Adriano Tilgher e Guglielmo Ferrero

1.

In un saggio del 1995 intitolato *Un'apocalisse della modernità. La Grande Guerra e il mito della rigenerazione della politica*, Emilio Gentile ha scritto che il tentativo di cogliere lo spirito di quell'epoca «impone, a scapito di qualsiasi ambizione di globalità della rappresentazione, una selezione dei temi per dare risalto a fenomeni che, da altre prospettive, possono apparire forse meno rilevanti, ma che pure ebbero un significato importante per la coscienza dei contemporanei della Grande Guerra e per gli effetti che questa ebbe nella cultura del ventesimo secolo». Stante «l'impossibilità di predeterminare una oggettiva gerarchia delle diverse prospettive» – proseguiva Gentile – conviene «affidare il giudizio sulla loro validità, più che ad una disquisizione teorica, alla maggiore o minore capacità che tali prospettive concretamente dimostrano nel far meglio comprendere il significato culturale della Grande Guerra»¹.

Questa notazione metodologica può essere fatta valere anche per le riflessioni sulla crisi dell'autorappresentazione della civiltà europea, sviluppate da Adriano Tilgher (1887-1941) e Guglielmo Ferrero (1871-1942). In effetti, come ha scritto Gennaro Sasso nel volume *Tramonto di un mito. L'idea di progresso tra Ottocento e Novecento*, non si tratta di «pensatori rigorosi, propensi a stringere i pensieri in un nesso coerente; e qualunque cosa siano, comunque li si voglia definire e ritrarre, è certo che, in loro, il tono e, appunto, lo “stile” valgono assai più della forma logica»². L'uno, Tilgher, accolse ed elaborò le tesi contenute nel

¹ E. Gentile, *Un'apocalisse della modernità. La Grande Guerra e il mito della rigenerazione della politica*, in «Storia contemporanea», XXVI, 5 (ottobre 1995), pp. 733-787: 735.

² G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di “progresso” tra Ottocento e Novecento*, il Mulino, Bologna 1984, p. 83.

Tramonto dell'Occidente di Spengler all'interno del neoidealismo italiano, con profonde influenze provenienti non soltanto dalla filosofia classica tedesca e, in particolare, dal pensiero di Fichte, ma anche dalla filosofia di Bergson³; l'altro, Ferrero, discepolo di Cesare Lombroso, di cui condivideva l'approccio positivista, formulò la propria diagnosi della crisi dell'Europa in relazione alla ricostruzione dell'ascesa e del declino di Roma, a cui dedicò una monumentale opera in cinque volumi⁴. Entrambi furono firmatari del Manifesto degli intellettuali antifascisti di Benedetto Croce e furono vicini alle posizioni socialiste⁵. Mentre le riflessioni di Tilgher sorgono dal clima della Prima guerra mondiale, le meditazioni di Ferrero risalgono, invece, al periodo immediatamente precedente al conflitto.

L'obiettivo di questo saggio non è quello di ricostruire la complessa storia intellettuale di questi pensatori, che fu segnata anche da svolte radicali, difficilmente riassumibili in questa sede, quanto piuttosto di focalizzare l'attenzione su alcune opere specifiche che essi dedicarono alla crisi della civiltà europea, mostrando analogie e differenze. Anticipando le conclusioni, proveremo a sostenere come, sebbene Tilgher e Ferrero presentino una diagnosi per certi versi simile della crisi della civiltà europea, che entrambi fanno risalire alla Rivoluzione industriale e alla costruzione del mito del progresso come ideologia specifica del capitalismo, diverse sono però le cause che individuano per spiegare questa crisi e, dunque, diversi sono anche gli scenari futuri prospettati.

³ Tra gli studi su Tilgher, si vedano R. Faraone, *Adriano Tilgher critico dello storicismo*, in P. De Giovanni (a cura di), *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana del Novecento*, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 29-52; A. Tarquini, *Adriano Tilgher e la crisi della civiltà*, in «La Cultura», XXXVIII, 2 (2000), pp. 425-449; G. Lami, *Introduzione a Adriano Tilgher. L'idealismo critico e l'uomo integrale del XX secolo*, Giuffrè, Milano 1990; C. D'Amato, *Adriano Tilgher e la coscienza della crisi nella cultura italiana contemporanea*, Parenti, Firenze 1983.

⁴ G. Ferrero, *Grandezza e decadenza di Roma*, a cura e con saggi introduttivi di L. Cigliani e L. Mecella, Castelvocchi, Roma 2016. Sulla figura di Ferrero, cfr. L. Cedroni, *Guglielmo Ferrero. Una biografia intellettuale*, Aracne, Roma 2006; Ead., *I tempi e le opere di Guglielmo Ferrero*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1993; P. Treves, *L'idea di Roma e la cultura italiana nel secolo diciannovesimo*, Ricciardi, Milano-Napoli 1962, pp. 259-293.

⁵ Mentre Ferrero fu un avversario implacabile del fascismo, più complessa e ondivaga si rivelò la posizione di Tilgher. Come ha sostenuto Garin, «purtroppo il Tilgher non si limitò a rovesciare malamente la prospettiva crociana nella dialettica storia-antistoria, attribuendo ogni valore vitale all'antistoria, ma [recensendo la *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* di Croce] trovò il modo di fare in sordina la sua brava apologia del fascismo» (E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Roma-Bari 1966, p. 313).

2.

In una lettera a Filippo Turati del 5 dicembre 1921, Anna Kuliscioff scriveva di aver letto un opuscolo di Tilgher che le aveva creato «una tale *débâcle* interiore» da non poter più riprendere la sua vita consueta: «L'ho letto con curiosità, mi sono rimessa a leggerlo con un accoramento di chi si sente mancare il terreno, e ho chiuso il libretto non so se con rancore o con una coscienza vacillante che non trova più un punto di riferimento, confusa tra le infinite coordinate che partono da un'infinità di centri, tutte vere e tutte false, secondo il sistema delle coordinate, ma in realtà tutte equivalenti»⁶. Il volume citato da Kuliscioff è quello intitolato *Relativisti contemporanei*, pubblicato nel 1921⁷, nel quale Tilgher si sofferma sul contributo di alcuni autori considerati come i teorici della dissoluzione della tradizione filosofica moderna. Questi autori sono Vaihinger, Einstein e Spengler nell'edizione del 1921, a cui si aggiungeranno nell'edizione del 1922 anche Rougier, Croce e Gentile. Al 1921 risalgono anche altri due volumi, nei quali Tilgher traccia i caratteri fondamentali della crisi in cui l'Europa stava precipitando: il primo, che si intitola *Voci del tempo* e che fa il paio con i *Relativisti contemporanei*, presenta il profilo di alcuni letterati e filosofi che si erano fatti interpreti del declino della cultura del suo tempo⁸; il secondo è *La crisi mondiale e saggi di marxismo e socialismo*⁹.

Per delineare i tratti fondamentali della diagnosi della crisi della civiltà europea proposta da Tilgher, possiamo prendere le mosse dal profilo di Spengler contenuto nel volume sui *Relativisti contemporanei*, dal quale è possibile evincere il suo rapporto con l'autore tedesco. Anzitutto, sulla scorta di Spengler, Tilgher definiva la civiltà capitalistica come «civiltà faustiana»; poi aggiungeva che lui, già prima di Spengler, aveva espresso questo concetto attraverso la formula di «civiltà assoluta», che ricorre nei capitoli V e VI de *La crisi mondiale*¹⁰. Non è

⁶ F. Turati, A. Kuliscioff, *Carteggio V (1919-1922)*, raccolto da A. Schiavi, a cura di F. Pedone, Einaudi, Torino 1977, p. 764.

⁷ A. Tilgher, *Relativisti contemporanei. Vaihinger, Einstein, Spengler. L'idealismo attuale*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1921.

⁸ A. Tilgher, *Voci del tempo. Profili di letterati e filosofi contemporanei*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1921.

⁹ A. Tilgher *La crisi mondiale e saggi di marxismo e socialismo*, Zanichelli, Bologna 1921.

¹⁰ A. Tilgher, *Relativisti contemporanei*, cit., p. 54.

rilevante stabilire la priorità della scoperta, tanto più che la ripresa di Spengler nell'elaborazione della crisi della civiltà europea da parte di Tilgher rimane del tutto estrinseca. Ciò che, invece, interessa sottolineare è il motivo che sta al fondo di queste formule e che Tilgher spiega qualche riga più avanti: «La Volontà di Potenza è uno stato d'animo proprio soltanto della civiltà capitalistica e ignoto affatto alle civiltà passate, il quale, come è sorto, così può tramontare e un giorno tramonterà certamente portando seco nella tomba tutte le conquiste che esso realizzò, e che forse nessuna nuova cultura sorgerà ad ereditare»¹¹.

Tilgher condivideva con Spengler l'idea del corso vitale delle civiltà, le quali, proprio come gli organismi viventi, muoiono dopo aver raggiunto il loro massimo grado di sviluppo. Il tratto più interessante del suo discorso riguardava la mancanza di consapevolezza del mondo moderno di essere giunto al tramonto. Tale mancanza di coscienza della crisi derivava proprio da quella volontà di potenza, da quel *Wille zur Macht*, che affondava le sue radici in una forma di misticismo dell'azione che Tilgher faceva risalire a Fichte e Goethe. Come scrive Alessandra Tarquini, per Tilgher «il Faust e la filosofia di Fichte esprimevano la cultura della modernità che si fondava sull'idea dell'individuo come creatore assoluto della realtà; il primo aveva vinto la sua scommessa con Mefistofele salvandosi grazie al lavoro, "l'idea morale del capitalismo moderno", [...]; Fichte, d'altra parte, veniva definito come il filosofo che, meglio di altri, aveva espresso la religione dell'onnipotenza umana individuando nella volontà del soggetto un'attività creatrice infinita»¹².

Ed è proprio sull'ambiguità dell'interpretazione che Tilgher dava dello *Streben* faustiano-fichtiano che si fonda la sua distanza da Spengler. Per un verso, infatti, in quanto critico della crisi, Tilgher si muoveva nel *milieu* spengleriano e concepiva la storia come «un divenire infinito», un susseguirsi di culture che, dopo aver raggiunto lo «zenit», precipitano «nelle tenebre tristi e mute del passato, e, in questo divenire incessante, nessun punto fermo, nessun saldo sostegno per una verità assoluta necessaria»¹³. Questa sarebbe, secondo Tilgher, la grande intuizione che Spengler deduceva dallo storicismo a lui contemporaneo. Dunque, anche la civiltà faustiana teorizzata da Spengler sarebbe andata incontro al proprio destino e sarebbe declinata come tutte le civiltà del passato.

¹¹ Ivi, p. 55.

¹² A. Tarquini, *Adriano Tilgher e la crisi della civiltà*, cit., p. 434.

¹³ A. Tilgher, *Relativisti contemporanei*, cit., p. 55.

Per un altro verso, però, il vitalismo che caratterizzava la civiltà faustiana andava a costituire l'essenza stessa del pensiero di Tilgher, che da critico diventava piuttosto analista e teorico di un certo pensiero della vita. In tal senso, in un significativo passaggio tratto dai *Relativisti contemporanei*, emerge, come in un gioco di specchi, una forma di apprezzamento delle posizioni di coloro che egli riteneva essere i teorici della dissoluzione della tradizione filosofica moderna. Tilgher sosteneva, anzitutto, che, nonostante le divergenze, i protagonisti del suo libro erano accomunati da un punto essenziale, ovvero l'idea «che la Conoscenza, la Ragione, la Scienza è strumento, organo, funzione secondaria e subordinata della Vita». Sottolineando l'importanza dei pensatori trattati, scriveva poi che, mentre la filosofia moderna da Kant ad Hegel «aveva risolto l'essere nella conoscenza», le nuove correnti di pensiero avevano risolto «la conoscenza nella vita»¹⁴.

La distanza da Spengler era racchiusa nella diversa interpretazione di questo elemento vitale, che sconvolgeva e spezzava ciò che aveva costituito, per tornare a scorrere in modo ininterrotto e inesauribile. E, in effetti, come ha rilevato Sasso, al fondo della diagnosi della crisi della modernità proposta da Tilgher mancava una categoria che, invece, Spengler aveva posto a fondamento del suo *Tramonto dell'Occidente*, ovvero la categoria di ἀνάγκη¹⁵. A questo proposito, nella Prefazione a un volume del 1937 intitolato *Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra*, nel quale Tilgher tracciava il profilo di alcuni autori che, dal suo punto di vista, sarebbero stati gli unici ad essersi accorti della rivoluzione prodotta dal Primo conflitto mondiale (Aliotta, Bonaiuti, Evola, Martinetti, Mignone, Nobile e Rensi), troviamo formulata molto chiaramente questa sua idiosincrasia nei confronti dell'ἀνάγκη e dell'idea che «il male non è mai realtà, ma sempre negazione, la realtà è sempre solo bene, la storia è sempre e solo giustificatrice, sempre e solo sacra, e non v'è antitesi che non trovi la sua sintesi nella quale tutto quel che di buono era nella sintesi precedente è sempre conservato e mai perduto»¹⁶.

Del resto, era proprio a partire dal rifiuto di ogni forma necessitante del fluire storico che Tilgher polemizzava anche con i due principali esponenti del neoidealismo italiano. Nei *Relativisti contemporanei*, dopo aver accomunato Croce e Gentile

¹⁴ Ivi, p. 47.

¹⁵ G. Sasso, *Tramonto di un mito*, cit., p. 59.

¹⁶ A. Tilgher, *Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra*, Guanda, Modena 1937, p. 14.

a Rougier e Spengler, sulla scorta della loro identificazione di Filosofia e Storia, Tilgher affermava: «Se la Filosofia è Storia, è assurdo parlare di un vero e di un falso come in sé, che abbia valore assoluto per tutti gli uomini: è vero ciò che è pensato come vero, e tosto che si sia cessato di pensarlo come tale, esso cessa di essere vero». E, proprio come quelle di Rougier e Spengler, anche le filosofie di Croce e Gentile possono essere comprese sotto la formula di «scetticismo storicistico»¹⁷.

Non è questa la sede per sviluppare un confronto diretto tra Tilgher e le filosofie di Croce e Gentile, avviato nel 1915 con l'opera sulla *Teoria del pragmatismo trascendentale*¹⁸, che rappresentò la prova filosofica più complessa di Tilgher. Le considerazioni appena fatte sono finalizzate soltanto a mostrare come, nella riflessione di Tilgher, fosse presente un'oscillazione tra diverse istanze difficilmente conciliabili dal punto di vista teoretico, e che, del resto, egli non si preoccupò mai di approfondire, lasciando che i nodi problematici del suo discorso sulla crisi rimanessero irrisolti sullo sfondo del suo pensiero. L'oscillazione era tra diversi poli: da un lato il paradigma lineare della storia, dall'altro il paradigma della ciclicità; da un lato l'adesione alla scetticismo di Spengler, dall'altro la critica al relativismo di Gentile; e ancora, da un lato l'estremo pessimismo che traspare dai testi degli anni Venti, dall'altro la speranza che la civiltà capitalistica potesse trovare al proprio interno le energie per superare la crisi che essa stessa aveva prodotto – come emerge, ad esempio, in un volume del 1929 intitolato *Homo faber*¹⁹.

3.

Tale oscillazione è confermata proprio dal dialogo che Tilgher, in quegli stessi anni, inaugurò con Ferrero, a cui aveva dedicato il primo capitolo del volume *Ricognizioni* pubblicato nel 1924²⁰. Ma già due anni prima tra i due c'era stato

¹⁷ A. Tilgher, *Relativisti contemporanei*, cit., p. 51.

¹⁸ Pubblicata originariamente dall'editore Bocca di Torino, l'opera ha avuto di recente una nuova edizione a cura di Michele Ricciotti (Inschibboleth, Roma 2023).

¹⁹ A. Tilgher, *Homo faber. Storia del concetto di lavoro nella civiltà occidentale: analisi filosofica di concetti affini*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1929.

²⁰ A. Tilgher, *Ricognizioni. Profili di scrittori e movimenti spirituali contemporanei italiani*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1924.

uno scambio sulla rivista milanese «Il Secolo». Il 6 gennaio del 1922 Ferrero aveva pubblicato una recensione ai *Relativisti contemporanei*, a cui era seguita il 13 gennaio una lettera aperta di Tilgher (questo testo fu poi collocato nella quarta edizione del volume sui *Relativisti contemporanei*²¹).

Del tema del progresso e della decadenza della civiltà Ferrero si era occupato in un saggio intitolato *La vecchia e la giovane Europa*, collocato come capitolo introduttivo del volume *La vecchia Europa e la nuova*. Questo testo, pubblicato nel 1918, raccoglieva gli studi di un decennio, quali *L'Europa giovane. Studi e viaggi nei paesi del Nord* (1897) e *Il militarismo* (1898). I titoli non sono irrilevanti, poiché segnalano il cambiamento della prospettiva di Ferrero a seguito degli avvenimenti bellici. Infatti, se nei testi di fine Ottocento, Ferrero riteneva di aver individuato la giovinezza dell'Europa nel suo potere industriale, caratteristico soprattutto dei popoli del Nord – popoli ascendenti di contro a quelli latini, che egli definiva invece declinanti –, nel 1918 tale osservazione gli appariva come un errore, un «abbaglio».

La tragedia della Prima guerra mondiale aveva avuto come conseguenza quella di rendere anacronistiche non soltanto le analisi del saggio su *L'Europa giovane*, ma anche le riflessioni che Ferrero aveva sviluppato nei cinque volumi di *Grandezza e decadenza di Roma*, pubblicati tra il 1901 e il 1907. Tuttavia, il quesito posto in quella monumentale opera, ovvero «a quali segni si possa riconoscere se un popolo ascende o decade»²², era rimasto inalterato e, anzi, si riproponeva con maggiore ansia di risposta anche nello scritto del 1918 su *La vecchia e la giovane Europa*: «chiediamoci se una civiltà sapiente, operosa, ben ordinata e che tale pareva essere, avrebbe potuto in tre anni andare disciolta in questo caos, se non fosse stata già prima rōsa segretamente da un male profondo»²³.

Ferrero, come avrebbe fatto anche Tilgher qualche anno dopo, concentrava la sua critica attorno all'idea che la civiltà occidentale avesse superato ogni senso del limite, che invece gli antichi avevano posto a fondamento della propria visione del mondo. Quelle «boe» – così Ferrero – «che le civiltà del passato [...] avevano seminato al largo, sul vasto mare della vita», affinché delimitassero i confini da

²¹ A. Tilgher, *Relativisti contemporanei*, 4. ed., Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1923.

²² G. Ferrero, *La vecchia e la giovane Europa*, in Id., *La vecchia Europa e la nuova. Saggi e discorsi*, Treves, Milano 1918, pp. 1-36: 15.

²³ Ivi, p. 9.

non oltrepassare, sono state spazzate via dal diciannovesimo secolo: le boe «sbaravano l'orizzonte, limitavano la libertà, rimpicciolivano il mondo»²⁴, l'individuo della civiltà faustiana ha dovuto spazzarle via per poter contemplare l'illimitato.

Fuor di metafora, Ferrero pensava la differenza tra antichi e moderni sulla scorta di un diverso modo di concepire la dialettica tra *quantità* e *qualità*: mentre le civiltà antiche avevano posto «un criterio qualitativo» a «misura della quantità»²⁵, la ὑβρις dei moderni e la loro incapacità di tenere a bada gli istinti più distruttivi avevano condotto all'apoteosi del paradigma quantitativo, che, diversamente dal mondo antico, diveniva misura e criterio della qualità, ovvero di quella forma di saggezza, equilibrio e moderazione che sino ad allora aveva guidato le civiltà.

Una più chiara delineazione di questo punto si trova in un discorso intitolato proprio *Qualità e quantità*, che Ferrero pronunciò all'Università popolare di Milano il 25 gennaio 1914, poi raccolto nel volume del 1918²⁶. Ferrero forniva una propria ricostruzione del processo di imbarbarimento nel quale stava sprofondando l'Occidente. Rivolgendosi alle epoche passate, Ferrero sosteneva che l'Europa aveva sì «creato arti, religioni, filosofie, morali, sistemi giuridici di incomparabile perfezione», ma «era povera; lavorava poco e lenta; venerava le tradizioni e l'autorità»²⁷. L'arretratezza economica era sorretta da una visione del mondo, entro la quale l'essere umano veniva considerato come «un essere debole, corrotto e simile – come cantava Virgilio – al barcaiolo che risale a forza di remi la corrente vorticoso di un fiume»²⁸. Per accedere alla modernità, l'Europa fu costretta a spezzare «le tradizioni, le leggi e le istituzioni che avevano incatenato tante generazioni»; si consegnò al lavoro, «non desiderò più solo ricchezza, ma anche la libertà; e gettò nel mondo, come un rimprovero al passato e una sfida alla natura, la parola che domina il secolo: progresso!»²⁹.

Ma che cosa portò la nuova filosofia del progresso che, nella ricostruzione di Ferrero, si colloca tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento? Rispetto

²⁴ Ivi, pp. 22-23.

²⁵ Ivi, p. 21.

²⁶ G. Ferrero, *Qualità e quantità*, in ivi, pp. 178-199.

²⁷ Ivi, p. 182.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Ivi, p. 183.

alle epoche precedenti, che si erano ispirate a un modello di perfezione fondato sulla parsimonia e sul rispetto del limite, l'epoca del progresso aveva rovesciato questo modello e indotto gli esseri umani ad alimentare senza sosta e senza meta i loro desideri e le loro inclinazioni. Ferrero associava, dunque, la ricchezza alla barbarie, precisando che la barbarie che l'europeo pretendeva di scorgere nel volto degli abitanti del nuovo continente non era altri che il riflesso della propria barbarie. Europa e America condividevano, dunque, il medesimo processo di imbarbarimento. In questo mare in tempesta, Ferrero individuava l'unica àncora di salvezza nella possibilità di ristabilire «un senso sicuro dei limiti» – senso del limite da imporre prima a sé stessi e poi agli altri. E – concludeva – «scendere sin nelle spire mortali di questo vortice» per salvare le qualità della civiltà moderna «è dunque l'impresa più ardua a cui una nazione possa accingersi; ma la virtù degli uomini come dei popoli grandi non sfolgora mai nelle cose facili, ma nelle cose difficili»³⁰.

4.

Prospettando una qualche forma di rinascita, Ferrero restava fedele al mito del progresso³¹, che da sempre aveva costituito l'essenza della sua formazione positivista. Nella sua ricostruzione della crisi europea, Ferrero insisteva certamente sulla decadenza e sulla degenerazione della civiltà occidentale, ma le sue riflessioni non erano attraversate da quell'elemento pessimistico che avrebbe costituito, invece, il *Leitmotiv* delle successive teorie di Spengler e di Tilgher. In una lettera datata 4 dicembre 1921, Ferrero aveva scritto a Tilgher di concordare con la sua idea che il relativismo fosse l'inevitabile conclusione della civiltà occidentale, la quale, incapace di assumere alcun principio come vero, era giunta a dimostrare tutto e il contrario di tutto. «Ma» – così concludeva Ferrero – «il grande problema, che dovrebbe porsi agli storici e ai filosofi è appunto questo: come è accaduto che per la prima volta nella storia del mondo vi si è trovata una civiltà, la quale ha

³⁰ Ivi, p. 199.

³¹ Sull'idea di progresso nell'Ottocento italiano, si veda il classico studio di F. Rigotti, *L'umana perfezione. Saggio sulla circolazione e diffusione dell'idea di progresso nell'Italia del primo Ottocento*, Bibliopolis, Napoli 1980.

ripudiato ogni principio primo e indiscutibile [...]? Ma non credo che Lei potrà scioglierlo finché resta sotto l'influenza di Nietzsche e delle sue teorie sul *Wille zur Macht*»³².

In queste poche righe era racchiusa la distanza fra i due. In Ferrero era assente il tema della ciclicità. Difatti, nella sua risposta alla recensione di Ferrero ai *Relativisti contemporanei*, Tilgher aveva sottolineato proprio questo punto di dissonanza:

[...] nel giudizio sulle caratteristiche essenziali della civiltà contemporanea andiamo abbastanza d'accordo, solo che, mentre io la considero come una civiltà animata, al pari di tutte le grandi ed originali civiltà fiorite sulla terra, da un principio *sui generis*, che man mano ch'essa avanza nella sua storia, si va facendo sempre più chiaro, evidente e trasparente a sé medesimo e perciò si va realizzando sempre più in tutta la purezza della sua natura, Ella la considera [...] come degenerazione e negazione di civiltà; civiltà consistendo per lei essenzialmente in un sistema di principi, convenzioni, regole, autorità, cioè *qualità*, elaborati ed imposti da una *volontà grande*, cioè da una volontà collettiva³³.

Insistendo sul tema della 'qualità', Ferrero svelava la crisi dei principi di legittimità del potere che attraversava le istituzioni politiche della civiltà occidentale. Più esattamente, sottolineava la sproporzione tra l'inarrestabile crescita economica e l'impotenza della politica a porre un freno agli istinti potenzialmente distruttivi racchiusi in tale dinamica.

Riprendendo le analisi di Santo Mazzarino nel volume su *La fine del mondo antico*, Sasso ha sottolineato l'analogia tra questa riflessione di Ferrero relativa alla crisi del «principio di legittimità» e l'analisi che Ortega y Gasset, qualche anno dopo, avrebbe sviluppato a proposito della crisi delle «forme» politiche, che egli avrebbe posto a fondamento della «decadenza» dell'Europa³⁴. Sebbene gli strumenti d'indagine di Ortega siano certamente più brillanti e sofisticati rispetto a quelli impiegati da Ferrero, tale analogia, nella prospettiva di Sasso,

³² Lettera di G. Ferrero ad A. Tilgher, Firenze 4 dicembre 1921, in Archivio Tilgher, ARC 9 A, Lettere a Tilgher (riprendiamo questa lettera da A. Tarquini, *Adriano Tilgher e la crisi della civiltà*, cit., p. 439).

³³ A. Tilgher, *Relativisti contemporanei*, 4. ed., cit., p. 93.

³⁴ G. Sasso, *Tramonto di un mito*, cit., p. 95.

non andrebbe trascurata: la diagnosi di Ortega, al pari di quella di Ferrero, «fa risuonare il tema della speranza, di una cauta speranza, nell'atto stesso in cui raggiungeva le note più cupe, gli accordi più pessimistici»³⁵.

Tale accenno alla speranza mancava nella visione di Tilgher, che era invece venata da note di cupo pessimismo. Ferrero, del resto, non mancò di sottolineare questo punto, quando rimproverò a Tilgher, con linguaggio metaforico, di non aver attraversato il lago per trovare riparo sull'altra sponda. A ciò Tilgher rispondeva nei *Relativisti contemporanei*: «[...] quello che a lei pare un lago, è un oceano in tempesta, tempesta che si va facendo sempre più alta e tremenda, e io non vedo riva a cui riparare né zattera su cui avventurarmi»³⁶. Queste espressioni di Tilgher derivavano dalla circostanza, non secondaria, che la sua analisi del tramonto e della disgregazione della civiltà europea era influenzata, oltre che da motivi filosofici, anche dall'esperienza diretta della Prima guerra mondiale e dalla necessità di descrivere le ragioni che avevano condotto a quella catastrofe. Come ha rilevato Tarquini, se Ferrero, «già nel 1898, aveva scritto che il mondo stava attraversando uno dei momenti più drammatici della sua storia e che una catastrofe inevitabile si stava abbattendo sulla civiltà moderna», «in Tilgher, invece, la convinzione che la modernità fosse entrata nella sua fase finale e che da quella tragica crisi non sarebbe potuta uscire maturò dopo il 1919»³⁷.

5.

Ferrero e Tilgher presentavano una diagnosi per molti versi analoga della crisi della civiltà europea. Diverse erano però le ragioni a cui questa crisi veniva ricondotta. In entrambi gli autori è presente il tema della responsabilità delle classi dirigenti e, più esattamente, della decadenza del mito del progresso come ideologia specifica della borghesia, tuttavia tale responsabilità così come il ruolo delle masse oppresse viene declinato diversamente.

Lo studio di Ferrero su *Grandezza e decadenza di Roma* era stato accolto, nella propria epoca, come un'opera improntata ai principi del materialismo storico,

³⁵ Ivi, p. 96.

³⁶ A. Tilgher, *Relativisti contemporanei*, cit., p. 93.

³⁷ A. Tarquini, *Adriano Tilgher e la crisi della civiltà*, cit., p. 441.

come, del resto, aveva scritto anche Croce in un passaggio estremamente critico della sua *Storia della storiografia italiana*³⁸. In realtà, non si può sostenere che Ferrero fosse un profondo conoscitore di Marx. Certamente, nella sua opera, è presente una forma di necessità legata all'evoluzione del capitalismo e, dunque, l'idea che un certo fenomeno, sia esso di carattere politico, sociale e culturale, percorra delle tappe necessarie prima di giungere al proprio fine immanente; ma la presenza di questa idea non si traduce nell'adesione alla ben più complessa teoria di Marx.

Ferrero aveva studiato le vicende russe e la Rivoluzione del 1917, la cui esperienza aveva sollecitato la stesura di una serie di articoli raccolti in un volume dal titolo *La rovina della civiltà antica*³⁹. Anche in questo testo ritornava la riflessione sui principi di legittimità del potere. Ferrero paragonava la situazione dell'Impero romano nell'età dell'anarchia militare (III secolo d.C.) con quella vissuta dall'Europa dopo il Primo conflitto mondiale. La crisi di queste civiltà così lontane nel tempo era ricondotta a una comune matrice, ovvero la decadenza dei principi di autorità sui quali si fondava l'ordine politico-sociale. Se l'Impero romano era riuscito a trovare un nuovo assetto grazie al Cristianesimo, Ferrero auspicava per il futuro equilibrio europeo un rinnovamento dei principi di legittimità del potere e, dunque, del sistema rappresentativo: «Nonostante le mille difficoltà che rendono ardua l'impresa, i maggiori Stati europei potranno governarsi con gli istituti del regime rappresentativo, se le classi governanti capiranno che gli sforzi e i sacrifici necessari per adattare ai tempi nuovi le vecchie forme, sono piccola cosa a confronto dei danni, di cui il regime della forza sarebbe cagione a tutti»⁴⁰.

Per parte sua, Tilgher condannava senza alcuna riserva la classe borghese, a cui imputava *in toto* la responsabilità della crisi della modernità. A differenza di Ferrero, Tilgher aveva dedicato al marxismo e al socialismo dei saggi di qualche rilievo; era influenzato, inoltre, dalla posizione di Rodolfo Mondolfo, di cui ave-

³⁸ B. Croce, *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1947³, pp. 150 ss.

³⁹ Pubblicati tra il 1919 e il 1921 sulla «Revue des Deux Mondes» e subito raccolti in volume (*La ruine de la civilisation antique*, Plon, Paris 1921), questi articoli furono proposti qualche anno dopo in edizione italiana a cura del figlio dell'autore, Leo Ferrero (*La rovina della civiltà antica*, Athena, Milano 1926). Il volume è stato riedito nel 2019 da Castelvechi a cura di Laura Mecella.

⁴⁰ Ivi, pp. 187-188.

va discusso, in un articolo pubblicato sul «Tempo» nel novembre del 1919, il volume *Sulle orme di Marx*. In un testo intitolato significativamente *Finis Europae* (1921), Tilgher prospettava, nel dopoguerra, la contrapposizione tra la borghesia e il proletariato, autentica vittima dell'esperienza della guerra. Pur non celando la sua propensione nei confronti delle classi oppresse, dalla sua analisi non emergeva però una previsione positiva circa la vittoria del proletariato. Tilgher sosteneva che l'esito della lotta di classe non avrebbe in alcun modo contribuito a modificare il destino di decadenza della civiltà moderna⁴¹.

Nella sua prospettiva, mancava, dunque, una qualunque forma di redenzione. In tal senso, per riprendere lo studio di Gentile citato in apertura, la posizione di Tilgher non è assimilabile a quella di coloro che, da diverse prospettive teoriche, interpretarono la tragedia del Primo conflitto mondiale come un'*apocalisse della modernità*. Il riferimento è evidentemente a Ernesto De Martino, per il quale l'apocalisse culturale «non comporta necessariamente la fine del carattere mondano dell'esistenza umana, ma può anche assumere il carattere sociale e politico della fine di un certo mondo storico e dell'avvento di un mondo storico migliore, com'è il caso della apocalisse marxista»⁴². Tilgher, però, non interpretò il conflitto come evento apocalittico, che avrebbe condotto a una qualche forma di salvezza della civiltà europea giunta al suo tramonto. Questi toni pessimistici impediscono di accostare la sua posizione a quella di un altro grande interprete italiano della crisi degli anni Trenta, Antonio Gramsci. Sebbene quella che emerge dai *Quaderni del carcere* sia una visione estremamente drammatica della crisi della civiltà europea⁴³, Gramsci riteneva di poter scorgere nella rivoluzione

⁴¹ «Ma vinca Spartaco o vinca il Leviatano, vincano le plebi socialiste o il capitalismo anglosassone, in entrambi i casi è la barbarie che si estende sull'Europa» (A. Tilgher, *Finis Europae*, in Id., *La crisi mondiale*, cit., p. 44).

⁴² E. De Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in «Nuovi Argomenti», luglio-dicembre 1964, pp. 105-141: 105. Per un approfondimento, si veda il volume collettaneo a cura di G. Cantillo, D. Conte, A. Donise, *Ernesto De Martino tra fondamento e "insecuritas"*, Liguori, Napoli 2014.

⁴³ Cfr. M. Mustè, *Rivoluzioni passive. Il mondo tra le due guerre nei Quaderni del carcere di Gramsci*, Viella, Roma 2022, che ricostruisce, tramite un articolato lavoro sulle fonti, l'itinerario teorico che condusse Gramsci a delineare il processo di declino dello Stato nazionale come forma politica della modernità.

delle classi oppresse e nell'avvento del socialismo una forma di rigenerazione del mondo.

Dunque, sebbene Tilgher e Ferrero siano entrambi concordi nell'individuare le origini della crisi della civiltà moderna nella Rivoluzione industriale e nel mito del progresso come ideologia propria del capitalismo, tale critica apre poi però a direzioni differenti. Ferrero resta sostanzialmente fedele all'idea che il divenire storico possa trovare in sé stesso gli anticorpi per curare il male che affiggeva la propria epoca, ristabilendo quei principi di legittimità del potere politico che la civiltà moderna sembrava ormai aver perduto di fronte alla inarrestabile e incontrollabile crescita economica. Tilgher, invece, non sembra prospettare, perlomeno negli scritti degli anni Venti, alcuna possibile uscita dalla crisi, inaugurando, come ha scritto Roberto Esposito, «una riflessione sul contrasto senza mediazione tra la vita e le forme», certamente già teorizzata da Simmel e dalla filosofia europea della vita (Dilthey e Bergson), ma che in Tilgher assume contorni più radicali, in quanto fondata «sull'immediatezza di un *bios* che non si lascia imprigionare da limiti artificiali, come un fuoco sotterraneo che avvolge tutte le determinazioni e negazioni, cieco e irrazionale slancio vitale che non ha né meta né scopo»⁴⁴.

⁴⁴ R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016, pp. 164-165.

Martin G. Weiss

*La crisi dell'uomo senza qualità.
Robert Musil, la storia e l'esistenza*

Robert Musil, nato come Ingeborg Bachmann e Peter Handke nella provincialissima Carinzia, con *L'uomo senza qualità*, pubblicato nel 1930, ha scritto un romanzo letteralmente epocale, cioè un testo che, come *l'Ulisse* di Joyce o lo *Zauberberg* di Mann, contiene *in nuce* l'essenza del Ventesimo secolo, che sin dall'inizio appare come il secolo della crisi: dalla crisi delle scienze europee, passando per la crisi delle convenzioni morali, la crisi economica e quella politica, fino alla crisi della stessa esistenza umana.

Il romanzo di Musil, che si è laureato con una tesi su Ernst Mach con Carl Stumpf a Berlino, dove ha avuto l'opportunità di seguire anche le lezioni di Simmel e Dilthey¹, è ambientato nella Vienna del 1913 e riflette il generale clima di crisi che attraversa l'Europa. Musil tematizza esplicitamente la crisi nel capitolo trentaquattresimo del primo volume della sua opera. Ciò che a prima vista sembrerebbe la descrizione di una mera crisi personale, di una comune «crisi di mezza età»², sottoposta ad un attento *close reading*, si rivela un'analisi della crisi del suo tempo ed esprime la nostalgia, allora diffusa, verso un «altro stato» oltre la ragione razionale, al di là della dualità di spirito e anima.

Il titolo oscuro del trentaquattresimo capitolo è *Un raggio ardente e pareti fredde* (*Ein heißer Strahl und erkaltete Wände*). Ulrich, l'uomo senza qualità, che dà il titolo al romanzo, afferma: «negli anni della (...) [mezza età] pochi uomini fanno, in fondo, come sono giunti a sé stessi, ai propri piaceri, alla propria concezione del mondo, alla propria moglie, al proprio carattere e mestiere e loro conseguenze, ma sentono di non poter più cambiare di molto»³.

¹ Cfr. O. Pfohlmann, *Biografie*, in *Robert Musil Handbuch*, a cura di B. Nübel e N.Ch. Wolf, De Gruyter, Berlin 2016, pp. 1-32.

² Cfr. K. Setiya, *Midlife. A Philosophical Guide*, Princeton University Press, Princeton 2017.

³ R. Musil, *L'uomo senza qualità*, a cura di A. Frisé, Introduzione di B. Cetti Marinoni, traduzione di A. Rho, G. Benedetti e L. Castoldi, Einaudi, Torino 1997, p. 161.

Il termine «mezza età», *Lebensmitte*, purtroppo tradotto nell'edizione italiana da Anita Rho con «maturità», compare solo in questo passaggio del romanzo e rimanda il lettore alla più famosa descrizione di una crisi di mezza età della letteratura mondiale: l'inizio della *Divina Comedia* di Dante. Ed in effetti Ulrich si trova nella stessa *Stimmung*, ovvero nella stessa tonalità affettiva o stato d'animo, di smarrimento e di angoscia in cui si trova l'io narrante dantesco.

Tre anni prima della pubblicazione de *L'uomo senza qualità*, Martin Heidegger aveva introdotto il concetto di *Stimmung* in filosofia. In *Essere e tempo*, Heidegger sosteneva che se vogliamo rimanere fedeli al fenomeno, cioè alla cosa come si mostra da sé, non possiamo dire che «qualcuno abbia uno stato d'animo» come si fa in tedesco, ma dobbiamo piuttosto parlare del fatto che è lo stato d'animo ad avere qualcuno. Qui la lingua italiana, che parla del trovarsi in uno stato d'animo, è più calzante. Lo stato d'animo non è qualcosa che posso controllare a mio piacimento, che posso volontariamente provocare, ma è qualcosa che mi accade contro la mia volontà. Secondo Heidegger la *Stimmung* sopraffà. Non viene né dall'esterno né dall'interno, ma sorge da sé come modo dell'essere-nel-mondo⁴.

A questo proposito, un'espressione illuminante si trova nel *Tractatus* di Ludwig Wittgenstein: «6.43 [...] Il mondo del felice è un altro che quello dell'infelice». Se la trasformazione del nostro essere nel mondo non è qualcosa che possiamo controllare, bensì è qualcosa che ci accade, proviamo a capire in che modo ciò accade al personaggio di Musil.

Nel capitolo XXVIII, Ulrich riprende il lavoro ad un trattato, in cui utilizza «un'equazione di stato dell'acqua come esempio tratto dalla fisica per applicare un nuovo procedimento matematico»⁵, ma non riesce ad andare avanti. Nel capitolo che precede quello sulla crisi di mezza età, si verifica la rottura con la sua amante Bonadea. Ed è qui che inizia il capitolo ventottesimo: «quando Ulrich, dopo aver accompagnato giù Bonadea, rimase di nuovo solo, non aveva più voglia di lavorare. Volle uscire, con l'idea di mandar due righe a Walter e Clarisse [una coppia amica] per annunciare la sua visita serale»⁶.

⁴ Cfr. M.G. Weiß, *Der Stoß der Kunst und die Stimmung der Angst. Einige Bemerkungen zur Rolle der Befindlichkeit in Heideggers Kunstauffassung*, in *Orte des Schönen. Phänomenologische Annäherungen*, a cura di R. Esterbauer, Königshausen und Neumann, Würzburg 2003, pp. 171-191.

⁵ R. Musil, *L'uomo senza qualità*, cit., p. 140.

⁶ Ivi, p. 158.

Ma rientrando brevemente a casa, Ulrich viene improvvisamente sconvolto dalla vista dei suoi mobili. La realtà perde la sua stabilità e qualcosa lo spinge fuori dalla sua normalità quotidiana, spostandolo dalla frenesia del quotidiano nel luogo vuoto dell'angoscia, in cui nascono le possibilità, proprio come scrive anche Heidegger: «l'angoscia [...] va a riprendere l'esserci dalla sua immedesimazione deiettiva col 'mondo'. L'intimità quotidiana si dissolve»⁷. Musil scrive: «il sangue, il battito che anima costantemente le cose che ci circondano, s'era per un istante fermato. 'Io sono soltanto fortuita', sogghignava la necessità. [...] Una vernice s'era scrostata, una suggestione si era sciolta, una corrente di abitudine, speranza, tensione si era interrotta, un equilibrio segreto e fluido fra il sentimento e il mondo era stato per un istante turbato»⁸. Musil descrive il distacco dalla realtà abituale alla stregua di Heidegger sia come una sorta di disvelamento della verità, ma anche come il sorgere di un'angosciante insicurezza, poiché la realtà perde l'apparenza della necessità e si mostra nella sua effettiva casualità o possibilità. Dopo questa improvvisa perdita della normalità quotidiana, Ulrich decide comunque di intraprendere la sua passeggiata verso la casa della coppia di amici.

«La giornata primaverile d'autunno [*Spätfrühling-Herbsttag*] gli dava un senso di beatitudine»⁹. Musil parla di un giorno d'autunno tardo-primaverile. L'espressione «*Spätfrühling-Herbsttag*», coniata da Musil, verte sulla presenza della primavera passata – precisamente della tarda primavera prima dell'avvento dell'estate – in autunno, prima che arrivi l'inverno. Se, seguendo la tradizione, si considerano le stagioni come metafora delle età della vita, la primavera rappresenta l'infanzia, l'estate la giovinezza, l'autunno l'età matura e l'inverno la vecchiaia. Il giorno di tarda primavera in autunno rappresenta quindi il ricordarsi dell'inizio della propria giovinezza ad un'età in cui la vecchiaia si fa sempre più vicina.

Un momento importante nell'immagine del giorno autunnale con caratteristiche tardo-primaverili come metafora della crisi di mezza età è l'assenza dell'estate. Ciò che causa lo *shock* di questo stato d'animo è proprio l'esperienza del divario tra il proprio passato di giovinezza e la vita presente. Tra la propria giovinezza e la vita attuale si apre una lacuna, un vuoto, perché la crisi di mezza età sottende uno stato in cui, letteralmente, non si sa più come si sia arrivati da

⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1998, p. 237.

⁸ R. Musil, *L'uomo senza qualità*, cit., p. 158.

⁹ Ivi, p. 158.

ciò che si era una volta e, soprattutto, da ciò che si sarebbe voluti diventare, a ciò che si è adesso. Il presente ha perso la connessione con il passato e con il futuro, perlomeno con il futuro passato che non si è realizzato.

In questo giorno pieno di significato, Ulrich intraprende la sua lunga passeggiata. Il primo pensiero, che lo assale al modo di uno stato patologico (si potrebbe pensare al «*es denkt*» di Nietzsche e Lichtenberg)¹⁰, riguarda il fatto che la maggior parte delle persone, proprio come descritto da Heidegger, è in preda al «*man*», al «*si*» del «come si vive». Come alienate le persone vivono una vita che non è la loro:

In un momento simile nulla è lontano come l'idea che la vita che essi conducono e che li conduce non significa gran che e non concerne intimamente gli uomini. Eppure ogni uomo finché è giovane ne è conscio. Ulrich ricordava che cosa erano state per lui certe giornate simili, in quelle stesse strade, dieci o quindici anni prima [quando aveva 17 anni]. Allora tutto era due volte più bello, e tuttavia c'era in quel bollente desiderio il tormentoso presagio della prossima prigionia (...) ¹¹.

Ciò che nelle fasi successive della vita sono in grado di raggiungere solo le *Stimmungen* dell'angoscia, della noia e dell'amore, la liberazione forzata dalla quotidianità, rendendo visibile il fatto che la realtà è una prigionia contingente che si solidifica sempre di più (le *pareti raffreddate* del titolo del capitolo), è, secondo Ulrich, un'originaria intuizione della giovinezza che reagisce alla realtà pietrificata del «sempre uguale», che si presenta come inevitabile necessità, con naturale diffidenza: «ciò che la diffidenza sa fiutare e sentire, sono le preordinate forme e suddivisioni della vita, la sua identità già prefigurata da generazioni, l'idioma fatto e finito non solo della lingua ma anche delle impressioni e dei sentimenti»¹². E poco dopo si legge:

In quel momento Ulrich non chiedeva di meglio che essere un uomo senza qualità. Ma in generale per nessuno la cosa è molto diversa. Negli anni della mezza età pochi uomini sanno, in fondo, come sono giunti a sé stessi, ai propri piaceri, alla propria concezio-

¹⁰ Cfr. B. Waldenfels, *Zwischen Kakanien und Paradies*, in *Robert Musil und die Phänomenologie*, in «Journal Phänomenologie», 56 (2021), pp. 95-107.

¹¹ R. Musil, *L'uomo senza qualità*, cit., p. 159.

¹² Ivi, p. 160.

ne del mondo, alla propria moglie, al proprio carattere e mestiere e loro conseguenze, ma sentono di non poter più cambiare di molto. Si potrebbe sostenere persino che sono stati ingannati; infatti è impossibile scoprire una ragione sufficiente per cui tutto sia andato proprio così come è andato; avrebbe anche potuto andare diversamente; essi hanno influito pochissimo sugli avvenimenti, che per lo più sono dipesi da circostanze svariate, dall'umore, dalla vita, dalla morte di tutt'altri individui; e solo in quel dato momento si sono abbattuti su di loro¹³.

Questo passaggio evidenzia il ruolo ambiguo che la casualità o possibilità gioca nella costituzione della realtà, poiché la comprensione della contingenza del reale significa la liberazione dell'uomo dal suo carattere opprimente, dalla sua necessità. Tuttavia, d'altra parte, la realtà si avvicina all'irrazionale nel senso che manca della ragion sufficiente. La realtà non ha più né causa necessaria né fine ragionevole. Così l'incertezza, provocata dall'esperienza della non-necessità della realtà, rimanda alla domanda fondamentale della filosofia: perché c'è l'essente e non piuttosto il nulla?¹⁴

Com'è noto, Heidegger risponde a questa domanda sottolineando che non «esiste» una ragione, un *Grund* per l'essente, o che, se c'è, non può essere pensato a sua volta come essente. La ragione abissale dell'essente, in quanto non essente, è il nulla. E, anche nel capitolo in questione, Musil parla del «nulla» in un passaggio del testo, in cui gli anni della vita ora non vengono più posti in parallelo con le stagioni, ma con le ore del giorno:

Quand'erano giovani la vita si stendeva loro dinanzi come un mattino senza fine, colmo di possibilità e di nulla, e già al meriggio ecco giungere all'improvviso qualcosa che pretende di essere ormai la loro vita; e tutto ciò è così sorprendente come vedersi davanti tutt'a un tratto una persona con la quale siamo stati vent'anni in corrispondenza, senza conoscerla, e ce la siamo immaginata completamente diversa. Ancora più strano, però, che quasi nessuno se ne accorga; adottano la persona che è venuta a loro, la cui vita s'è incorporata alla loro vita, giudicando le sue vicende ed esperienze ormai come le espressioni delle loro qualità, e il suo destino diventa merito o disgrazia loro¹⁵.

¹³ Ivi, p. 161.

¹⁴ Cfr. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1987.

¹⁵ R. Musil, *L'uomo senza qualità*, cit., p. 161.

Probabilmente è impossibile stabilire di che tipo di nulla si tratti qui. È solo il nulla delle opportunità non colte, il nulla dell'irrealizzato, il nulla dell'inattività, o non è forse il nulla al di là della possibilità e della realtà da cui esse sorgono? In ogni caso, *nel mezzo del cammin di nostra vita*, le possibilità e il nulla sono scomparsi, e qualcuno che conosciamo appena siede sul divano della nostra casa e afferma di essere noi.

Ma come sono state espulse le possibilità e il nulla dalle *pareti raffreddate* della realtà? Cosa è successo ai giovani e alla loro potenza di potere (il *getto caldo* che troviamo nel titolo del capitolo)? Per rispondere a questa domanda, Ulrich utilizza l'immagine della carta moschicida, che compare in diversi punti dell'opera di Musil:

Qualcosa ha agito nei loro confronti come la carta moschicida nei confronti d'una mosca; qui ha imprigionato un peluzzo, là ha bloccato un movimento, e a poco a poco li ha avviluppati, finché son sepolti in un involucro spesso che corrisponde solo vagamente alla loro forma originale. E non hanno più che un ricordo confuso della giovinezza, quando c'era in loro qualcosa come una forza opposta. Quant'altra forza tira e frulla, non vuol mai sostare e turbina in tentativi di fuga senza scopo; i sarcasmi della gioventù, la sua ribellione contro l'ordine, la sua tendenza a tutto ciò che è eroico, all'abnegazione e al delitto, la sua gravità ardente e la sua incostanza – tutti questi non sono che tentativi di fuga¹⁶.

Ma, mentre nella filosofia di Heidegger la potenza di potere dell'uomo, nonostante il rifiuto del concetto di soggetto, ha la sua base nel «Sé», prodotto dalla decisione di adottare le proprie possibilità più autentiche, l'Ulrich di Musil non riconosce alcun centro soggettivo. Al posto dell'Io cartesiano e del Sé di Heidegger, Ulrich intravede soltanto una «nebbia», forse machiana.

La ribellione dei giovani contro la realtà presente e immutabile è l'espressione della nebulosa soggettività giovanile. Il desiderio del «nebbioso» soggetto giovanile di solidificarsi in qualche modo, si trasforma nel tentativo di trovare per sé un'espressione oggettiva, al fine di poter diventare oggetto per se stesso e di costituirsi come auto-coscienza. In tal senso, Ulrich afferma:

¹⁶ *Ibidem*.

In fondo quei tentativi voglion dire soltanto che nulla di ciò che il giovane intraprende appare univoco e dettato da un'esperienza intima, anche se lo manifestano in modo da far credere che tutte le imprese in cui egli si getta siano assolutamente improrogabili e necessarie. Qualcuno inventa un bel gesto nuovo, interiore o esteriore... come chiamarlo? Un gesto vitale? Una forma in cui il sentimento intimo fluisce come il gas in un pallone? Un'espressione della pressione interna? Una tecnica dell'essere?¹⁷

Qui risuona il concetto di lavoro di Hegel e Marx, cioè di un lavoro, nel cui prodotto il soggetto si riflette e si costituisce come auto-coscienza. Solo che la funzione riflessiva, secondo Ulrich, non deve necessariamente essere assunta da manufatti, ma può anche essere realizzata da pensieri o, in un'ironica inversione, persino da baffi:

Può trattarsi di una nuova moda di baffi o di un pensiero nuovo. È un fatto teatrale, ma come tutti i fatti teatrali ha naturalmente un senso, e tosto le anime giovani vi piombano sopra, come i passerai dai tetti quando si offre loro il mangime. Basta immaginarselo: quando fuori un mondo opprimente grava sulla lingua, sulle mani e sugli occhi, il gelido paesaggio lunare di terra, case, costumi, immagini e libri – e dentro non v'è altro che una nebbia mobile e fluttuante: quale felicità dev'essere se qualcuno vi mette davanti un'espressione in cui si crede di riconoscere se stessi. Non è naturalissimo che l'uomo appassionato si impadronisca di questa nuova forma ancor prima degli uomini comuni? Essa gli dona il momento dell'essere, dell'equilibrio di tensione tra l'interno e l'esterno, tra l'esser schiacciato e il dissolversi¹⁸.

Il tentativo della nebulosa soggettiva di giungere ad un'espressione della propria potenza di potere, cioè di costituirsi come sé, viene qui descritto come uno stato, quasi schellinghiano, di equilibrio tra una sorta di forza centrifuga interna (il raggio ardente) e una forza restrittiva proveniente dall'esterno (le pareti fredde). La costituzione del soggetto attraverso la limitazione della sua potenza di potere da parte della forza esistente del reale, secondo Ulrich, costituisce anche ciò che comunemente chiamiamo storia: Ulrich «teneva le mani in tasca e aveva

¹⁷ Ivi, p. 162.

¹⁸ *Ibidem*.

sul viso una felicità assorta e sonnolenta, come se nei turbinati raggi del sole stesse dolcemente morendo assiderato – solo da questo dipende il fenomeno sempre ripetuto che si chiama nuova generazione, padri e figli, rivoluzione spirituale, cambiamento di stile, sviluppo, moda e rinnovamento»¹⁹.

Tuttavia, per Ulrich, la storia che ne risulta non produce nulla di nuovo, ma sempre e solo la stessa cosa, ovvero «il sempre uguale»: «ciò che di questa smania di rinnovare l'esistenza fa un moto perpetuo è semplicemente è semplicemente il guaio che tra il nostro io nebuloso e l'io dei predecessori, ormai consolidato in forma estranea, s'inserisce un gruppo di anime che s'adatta più o meno. E a ben guardare, si può sempre scorgere nell'ultimo avvenire appena avverato il futuro tempo antico»²⁰.

Nel terzo capitolo del secondo volume de *L'uomo senza qualità*, intitolato *Mattina nella casa in lutto*, Musil riprende alcuni temi presenti nel capitolo sulla crisi di mezza età e indica una possibile via d'uscita. Dopo aver ricevuto la notizia della morte del padre, Ulrich torna nella piccola città di provincia, dove si trova la casa di famiglia, e incontra la sorella Agathe. La mattina successiva Ulrich siede nello studio del padre e riprende il lavoro sulle equazioni fisiche dello stato dell'acqua, che abbiamo già menzionato. In questo capitolo, non ritroviamo solo il saggio sui tre stati d'aggregazione dell'acqua, ma anche alcune riflessioni sulla *Stimmung*, sul rapporto con il passato, sui «padri e figli», sui vecchi «gusci» e sui nuovi contenuti:

Dalle pareti pendevano ritratti dei suoi antenati, e una parte dei mobili risaliva ancora al loro tempo; l'abitatore della stanza aveva formato il suo uovo nel guscio della loro vita; adesso era morto e le sue masserizie stavano ancora lì, così nette, come cavate fuori dallo spazio con la lima, ma già l'ordine era in procinto di sgretolarsi, di adattarsi al successore, e si sentiva che la maggiore longevità delle cose ricominciava a spuntare, appena visibile, dietro il loro rigido aspetto luttuoso. In quella disposizione d'animo (*Stimmung*) Ulrich riaperse il suo lavoro, interrotto da settimane e mesi, e tosto lo sguardo cadde sulla pagina con le equazioni dell'acqua, oltre le quali non aveva potuto procedere²¹.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, p. 773.

Ulrich ricorda di aver pensato alla sua amica Clarisse, avida lettrice di Nietzsche e affetta da una malattia mentale, quando iniziò il suo lavoro sui tre stati dell'acqua. Diversamente dalle persone «normali», spiega Ulrich, Clarisse non è governata da un principio dualistico (di cui una manifestazione è la dualità del «femminile», anima, e del «maschile», spirito), bensì da tre principi. Attraverso una catena di associazioni, che va da «parola», «aria», «carbonio» a «stati di aggregazione», Ulrich arriva a comprendere che l'uomo esiste sostanzialmente in due stati permanenti, come uomo e come donna:

Ma c'è un ricordo che non richiama la parola stessa, ma l'aria in cui è stata pronunciata, e così Ulrich pensò tutto ad un tratto: 'Carbonio...' ed ebbe subito l'impressione, sorgente dal nulla, di poter andare avanti, se soltanto avesse saputo sull'istante in quanti stati si trova il carbonio; ma non se ne ricordava, e invece pensò: 'Quelli dell'uomo sono due: maschio e femmina'²².

Ulrich scopre che è egli stesso ad esistere in questi due stati d'aggregazione: «giacché si può essere duri, egoisti, ambiziosi, estroversi, e improvvisamente ci si può sentire il contrario, lo stesso Ulrich tal dei tali, ma introspettivo, disinteressato e felice in uno stato indescrivibilmente sensibile, e in certo modo anche altruistico»²³.

I pensieri di Ulrich ruotano poi attorno a teorie psicologiche contemporanee sul maschile e sul femminile, e sull'originaria unità di questi principi. Ulrich ricorda, infine, che anche i filosofi antichi avevano parlato di un principio femminile e di un principio maschile. Questo pensiero dà luogo a ulteriori speculazioni:

Ma la natura – egli seguì a meditare – dà all'uomo i capezzoli e alla donna un rudimento di organo virile, senza che se ne possa concludere che i nostri antenati fossero ermafroditi. Non lo saranno stati dunque nemmeno spiritualmente. E allora la duplice possibilità del 'vedere che dona' e del 'vedere che prende' deve derivare dall'esterno, come una doppia vista della natura, e in qualche modo tutto ciò è molto più antico che la differenza dei sessi, i quali più tardi hanno tratto di lì la loro forma spirituale²⁴.

²² Ivi, p. 774.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ivi, p. 775.

Tutte queste considerazioni di Ulrich indicano, infine, l'unica soluzione possibile alla sua crisi: l'unità dei due principi naturali nella relazione dei «gemelli siamesi», Ulrich e Agathe, rappresentazioni che si rispecchiano l'uno nell'altra e la cui «unione» consente a entrambi di vivere in quel «terzo stato» al di là della dicotomia di spirito e anima, vissuto da Clarissa in forma di pazzia, e che Musil chiama anche «l'altro stato». In un saggio di estetica del 1926 Musil scrive:

Questo stato è stato chiamato amore, bontà, alienazione dal mondo, contemplazione, visione, avvicinarsi a Dio, estasi, mancanza di volontà, contemplazione di sé stessi e con molti altri nomi per sfaccettature di un'esperienza fondamentale che si ripete in modo concorde in tutte le religioni, la mistica e l'etica di tutti i popoli storici, come è rimasta curiosamente sottosviluppata²⁵.

²⁵ R. Musil, *Ansätze zu neuer Ästhetik. Bemerkungen über eine Dramaturgie des Films*, in Id., *Gesammelte Werke* II, Rowohlt, Reinbek 1978, pp. 1137-1154: 1144.

II.
MALATTIE E CURE

Stefania Achella

«... *Che l'essere umano si ricordi di sé stesso*».
Karl Jaspers e la crisi

1.

«Non vado più molto volentieri dai Weber, a mio avviso sono troppo “nazionalisti”. E invece noi siamo anche europei ed esseri umani!»¹. In questa lettera, scritta da Karl Jaspers ai genitori, il 30 gennaio del 1915, si coglie bene la sua preoccupazione per la crescente ideologia militarista che stava permeando la borghesia intellettuale di Heidelberg, e rispetto alla quale non restava indenne nemmeno il Weber-Kreis.

Quando, anni dopo, il filosofo metterà mano alla sua autobiografia, richiamerà ancora una volta il sentimento di disagio che aveva provato davanti a quella forma di nazionalismo esasperato che agli esordi della Prima guerra mondiale si era radicata anche in un'istituzione, come l'università, che avrebbe dovuto essere *super partes*.

L'università, da quando, ragazzo, ne avevo sentito parlare come un sogno, era per me l'istanza della verità. In seguito la concepì come idea occidentale e soprannazionale. Una delle più grandi delusioni la ebbi nel 1914 quando le Università, tanto del territorio anglosassone, quanto di quello tedesco, dissero la loro parola di parte. Mi parve un tradimento contro l'idea eterna dell'Università. Per me l'Università era stata sempre quella che poteva mantenere la verità contro la realtà statale. Ma ciò che già s'intuiva prima del 1914 divenne ora manifesto: in tutto il mondo si obbediva a quella realtà data

¹ Lettera di Jaspers al padre del 30.01.1915, citata in G. Bonanni, «*Ma siamo anche Europei e uomini*». *Karl Jaspers e la prima guerra mondiale*, in Id., *Con gli occhi di uno straniero. Saggi su Karl Jaspers e altri scritti*, a cura di S. Achella e A. Ardovino, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 71-81: 75.

e ci si conformava giustificandola. [...] La responsabilità della propria istanza occidentale, soprastatale e sopranazionale, era perduta².

Tale convinzione si ritrova anche in un manoscritto del 1915-16, composto da Jaspers in preparazione di un corso che avrebbe dovuto tenere quell'anno³.

In queste pagine il giovane professore propone una sorta di indagine psicologica del sentimento sociale del patriottismo, distinguendo diverse forme di pensiero patriottico: l'«amore per l'affinità (famiglia, razza), quello per la patria [*Heimat*] (terra, costumi, abitudini), per la lingua, per la cultura specifica, per i ricordi e le esperienze storiche comuni, per lo Stato»⁴. Queste differenze mostrano che il “patriottismo concretamente vissuto” raramente si presenta come «una formazione [*Gebilde*] dell'anima semplice e chiara quanto piuttosto [come] una costruzione complicata, con molte radici e ramificazioni»⁵. In questo intrico quanto più ricca sarà «la sfera relazionale e mutevoli le condizioni della sua vita, tanto più facile sarà per un uomo pensare a un ambito più ampio, internazionale, europeo o cosmopolita, e sentirlo suo»⁶.

Al filosofo appare dunque chiaro che i valori si fanno tanto più inclusivi quanto più è elevato il livello culturale. Egli individua così, a un primo gradino, il patriottismo che rinvia a un sentimento “particolaristico” legato all'appartenenza a una classe, a una patria, a un genere etc. dove “coscienza della patria e coscienza delle origini confluiscono l'una nell'altra”. A esso si affianca un patriottismo legato alla nazione, nel quale rientrano il riferimento a «lingua, cultura, formazione [*Bildung*], educazione, destini storici comuni, in breve una “comunità di cultura”, che nella storia moderna portò alla luce una formazione

² K. Jaspers, *Autobiografia filosofica*, tr. it. a cura di E. Pocar, Morano, Napoli 1969, pp. 86-87.

³ *Psicologia sociale e dei popoli* è il titolo del corso che Jaspers aveva annunciato perché fosse inserito nell'elenco delle lezioni che avrebbe dovuto svolgere nell'anno accademico 1915-16, tuttavia il corso non si tenne e il manoscritto, da cui qui si cita, è stato poi ritrovato, con la data del 1920, sotto il nuovo titolo, pensato presumibilmente per una pubblicazione, di *Sociologia dello stato psichico* (d'ora in avanti *Sociologia*). Il manoscritto è stato ritrovato e analizzato da Giandomenico Bonanni da cui qui si cita la traduzione italiana. Cfr. G. Bonanni, «Ma siamo anche Europei e uomini», cit. Su questo tema cfr. anche J.F. Leonard (a cura di), *Karl Jaspers in seiner Heidelberger Zeit*, Heidelberger Verlagsanstalt und Druckerei, Heidelberg 1983, p. 103.

⁴ K. Jaspers, *Sociologia*, Blatt 146; tr. it., p. 76.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

statuale autonoma che racchiudeva l'intera nazione»⁷. A tali espressioni segue poi quella dell'europeismo, all'interno del quale Jaspers fa rientrare alcuni "elementi dell'imperialismo napoleonico", il "pensiero continentale", il "pensiero elvetico (Burckhardt, Nietzsche)", quello di Novalis, fino al «Manifesto del conte S. Simon del 1814 a Parigi: fondazione di un parlamento comune inglese e francese, orientato al "patriottismo europeo"»⁸. Al gradino più alto compare infine «l'idea di umanità – in opposizione all'idea nazionale, all'idea di stirpe [*Stammesidee*], all'idea di popolo secondo la quale gli altri, selvaggi e barbari, teoricamente non sono neanche uomini»⁹. Tale atteggiamento di pensiero non si limita però alla cultura occidentale, ma si ritrova nelle tradizioni filosofiche, religiose e politiche che hanno saputo accogliere e rispettare le differenze. Esso è perciò presente in tutte le latitudini, dal mondo arabo all'impero mongolo del Kublai Khan.

Già nel '15 dunque Jaspers avverte nel patriottismo la presenza di un particolarismo che può mostrarsi pericoloso. La nazione è infatti solo una delle dimensioni a cui come esseri umani possiamo scegliere di appartenere, non può perciò diventare un motivo dominante. Il filosofo considera invece con favore l'affacciarsi seppur timido dell'idea di umanesimo che, sebbene non abbia «ancora e non avrà per i prossimi tempi alcuna realtà politica», appare come una conquista importante, ed è un bene che «essa si sia fatta avanti»¹⁰.

L'idea di umanesimo apre dunque a una speranza: il patriottismo che si coagula intorno al sentimento della coscienza nazionale e statale deve ampliarsi fino a diventare coscienza dell'umanità. Jaspers prefigura cioè un'idea di appartenenza più ampia che funga da antidoto a forme di intolleranza sciovinista. Questo processo non può che apparire il più ovvio e sensato per il futuro dell'umanità. «Chiunque non si lasci ammansire con soluzioni a buon mercato»¹¹ non può che cogliere la bontà di questa prospettiva. Ma, prosegue,

se è vero che ciò che è superiore può essere raggiunto solo sulla base di quanto viene realizzato nel profondo della realtà, ogni autentica esperienza vissuta che non si dissolva

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

nel nulla senza mettere radici può, immaginando e sperando, pervenire all'umanità – e così a se stessa e alla nazione – solo attraverso l'esistenza affermata [*bejahte Existenz*]¹².

In queste poche righe è annunciato il programma che caratterizzerà il suo europeismo e la forma che darà all'umanesimo alla fine della Seconda guerra mondiale nei lavori presentati alle giornate ginevrine e in diversi interventi pubblici: l'idea di un pensiero radicato nell'esistenza e nell'esperienza, che non si leghi però a una particolarità. Agli occhi di Jaspers era diventata cioè sempre più evidente la necessità di immaginare una via alternativa tanto al patriottismo nazionalista quanto all'internazionale socialista.

2.

A partire da queste premesse diventa più chiaro il discorso portato avanti in un testo di poco successivo, *La situazione spirituale del tempo*¹³. Un'opera che ha una storia editoriale molto interessante e che sarà utile ricostruire prima di passare all'analisi dei suoi contenuti.

L'editore Götschen, che aveva avviato la pubblicazione della prima grande serie di tascabili universitari (le *wissenschaftliche Taschenbuchreihen*), in occasione del millesimo volume della sua collana chiede un contributo a Karl Jaspers. Il titolo prospettato dall'editore è diverso da quello che poi avrebbe proposto il filosofo. Götschen aveva pensato infatti a *Die geistige Bewegungen der Gegenwart*, in cui fosse delineata una panoramica dei movimenti culturali dell'epoca – nello spirito della collana che si occupava dei più diversi campi del sapere. Con questa operazione l'editore intendeva mostrare che l'intera collezione voleva essere, come scriverà un recensore non troppo indulgente di quegli anni, qualcosa di più che una *wissenschaftliche Stehbierhalle*¹⁴. Dal momento cioè che la collana

¹² *Ibidem*.

¹³ K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, De Gruyter, Berlin 1931 (1933 rielaborata); tr. it. di N. De Domenico, *La situazione spirituale del tempo*, Jouvence, Roma 1982, p. 31. Per un'analisi accurata del testo e del dibattito storiografico ad esso legato, cfr. E. Alessiato, *Considerazioni critiche su Die geistige Situation der Zeit*, in «Studi jaspersiani», 1 (2013), pp. 323-340.

¹⁴ Cfr. la recensione di Stephan Source, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 13 (40), 4 (1932), p. 371. La *Stebierhalle* era un luogo in cui si beveva la birra restando in piedi. La

non godeva di una grande stima scientifica, con questa pubblicazione Göschen intendeva dare il segnale di una inversione di rotta. E, anche se con un titolo e un contenuto mutati rispetto alla sua idea iniziale, in effetti, è quanto avvenne. «Questo scritto» – ricorderà Löwith – «fu comprato, letto e discusso in massa – un anno dopo era già un documento storico»¹⁵.

Così, sebbene obiettivo jaspersiano fosse quello di prendere distanza dai fenomeni più diffusi del tempo, dalla massificazione alla proletarizzazione, non si può non riconoscere che proprio questa operazione editoriale all'origine del volume lo abbia reso un fenomeno letterario perfettamente integrato nell'atmosfera culturale del suo tempo – più di quanto l'autore stesso non immaginasse. L'eccezionalità della pubblicazione prima ancora che intorno al contenuto viene costruita infatti intorno all'evento: il millesimo volume di una collana¹⁶.

Quello del volume jaspersiano è, dunque, uno dei casi più evidenti della produzione di pensiero guidata dai media già in atto negli anni Trenta. Con la sua riflessione sul presente, *La situazione spirituale* si pone "al servizio" dell'attività commerciale e della massificazione culturale – non è forse un caso che tra i fenomeni analizzati da Jaspers proprio quest'ultimo resti escluso. Tale pubblicazione si presenta perciò come un'operazione mediatica che raggiunge l'effetto desiderato.

Ma c'è un altro elemento che caratterizza questo libro come un *prodotto* del suo tempo, ed è la terminologia adottata. Nell'introduzione, Jaspers cerca di comprendere la situazione del tempo da una prospettiva storica e sistematica e si propone di interrogarsi sull'*origine* (*Entstehung*) della coscienza "epocale", sull'*origine* (*Herkunft*) del presente e sulla *situazione* in generale. Già dal ricorso a questa terminologia appare evidente come il filosofo riesca a cogliere il valore di

definizione di "Stebberhalle scientifica", come gli studenti di quegli anni definivano questa collana, faceva riferimento proprio al carattere – diremmo oggi – di rapido consumo delle sue pubblicazioni.

¹⁵ Cfr. K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Springer, Cham 2007, p. 72 e, prosegue il filosofo: «Jaspers' Analyse der Zeit kam gerade zur rechten Zeit, nämlich kurz bevor die Reflexion auf vielerlei „Möglichkeiten“ durch eine sehr handgreifliche Wirklichkeit ihres gebildeten Bodens beraubt wurde» (*ibidem*).

¹⁶ Alla fine del volume viene inserito poi un catalogo di una selezione delle opere filosofiche, psicologiche e pedagogiche pubblicate dall'editore. Un'operazione analoga era stata fatta già in occasione del cinquecentesimo libro della stessa serie. In quel caso si era scelto un tema più tradizionale: l'opera di Georg Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*.

alcuni termini di senso comune ai quali di lì a poco il nazismo avrebbe conferito tutt'altro significato. Accanto ad essi Jaspers adopera anche la terminologia inventata in questi anni per rispondere a un nuovo progetto culturale.

Il termine *epoca*, ad esempio, non compariva ancora nel volume del 1862 del Dizionario Grimm. I termini *Lage* e *Situation* (inclusi nei volumi del 1885 e 1905 del Dizionario) a inizio secolo accennavano al massimo alla connotazione temporale. Jaspers si serve dunque di parole nuove per mostrare semanticamente il cambiamento del proprio tempo. Compaiono poi diversi termini che avrebbero di lì a poco assunto un significato ben più fosco – *Daseinsapparat*, *Apparat*, *Revolute*, *Lebensangst*. Sebbene permangano lemmi tradizionali come *Staat*, *Erziehung*, *Bildung*, *Geist*, a questi si aggiungono anche espressioni come *Führertum*, *Front*, *Adel*, e ampio spazio viene dato nel corso della trattazione alla figura del capo carismatico¹⁷.

Il ricorso a questa terminologia, proprio perché Jaspers è insospettabile rispetto a un uso volontario della lingua *tertii imperii*, mostra chiaramente come questo nuovo uso linguistico permeasse in modo più o meno consapevole le opere di quel tempo¹⁸. Così sebbene il testo si ponga l'obiettivo di descrivere i fenomeni del proprio tempo in modo critico e distaccato, esso porta un'impronta linguistica che lo identifica proprio come un documento di quel tempo.

3.

Se abbiamo chiari questi elementi contingenti e le analisi che Jaspers aveva sviluppato nel suo manoscritto del 1915, questo volumetto del 1931 potrà allora offrirci qualche ulteriore elemento di lettura di quel periodo storico e dell'atteggiamento del giovane filosofo.

Esso si colloca, com'è stato diffusamente notato, all'interno delle riflessioni sulla coscienza della crisi, e quindi della *Kulturkritik*, ma in esso appare anche ben evidente l'esigenza di delineare un progetto di rinnovamento dell'umanità, che Jaspers avverte come necessario ben prima degli anni Trenta, come abbiamo

¹⁷ H. Arntzen (a cura di), *Ursprung der Gegenwart. Zur Bewusstseinsgeschichte der Dreißiger Jahre in Deutschland*, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim 1995, p. 12.

¹⁸ Ivi, p. 18.

mostrato. Questo consente di far ulteriormente luce sulla lunga polemica relativa all'impoliticità dello Jaspers negli anni tra le due guerre, e alla presunta svolta politica jaspersiana successiva al secondo dopoguerra.

L'idea di un giovane Jaspers pre-politico, che vivrebbe una "conversione politica" negli anni della Seconda guerra mondiale, ha delle solide radici nell'interpretazione che l'autore stesso fa della sua evoluzione. Nell'*Autobiografia filosofica* Jaspers ricorda infatti come all'inizio dei suoi studi egli non si fosse interessato alla politica, anzi riconosce di essere rimasto sostanzialmente apolitico fino al 1914 dedicandosi esclusivamente a compiti intellettuali. Con lo scoppio della guerra, come appare anche dal manoscritto del suo corso, egli si rende però conto che la storia politica riguarda tutti gli uomini, loro malgrado¹⁹.

Su questa base, il suo allievo di Heidelberg, Dolf Sternberger fa slittare ulteriormente questa presa di coscienza agli anni della Seconda guerra mondiale. Per Sternberger, sebbene l'opera del '31 avesse rappresentato per il filosofo un primo passo «per uscire dall'intimità filosofica ed entrare nella sfera pubblica, emergendo da quell'eremitaggio (o da quell'eremitaggio a due) che è l'esistenza, per accedere all'esistere comune, sociale e politico»²⁰, l'idea di *engagement* in Jaspers avrebbe mantenuto fino alla Seconda guerra mondiale una connotazione quanto meno peculiare. Egli sarebbe rimasto ancorato alla convinzione che solo «l'appello al singolo, il richiamo a diventare un Sé»²¹ avrebbe potuto consentire di uscire dallo stato di crisi in cui il mondo si trovava tra le due guerre.

Tale richiamo alla singolarità, secondo Sternberger, spostava sul piano dell'interiorità la scena dell'azione. Lo stesso atteggiamento sarebbe stato presente, secondo l'allievo, nei discorsi che il filosofo aveva tenuto spesso in aula negli anni

¹⁹ «Fino al 1914 la mia posizione fu assolutamente apolitica. Tutto mi sembrava definitivo [...] L'imperatore, i governi, le situazioni erano spesso oggetto di scherno, e il "Simplicissimus" il periodico adatto. Intanto mi dedicavo esclusivamente ai compiti spirituali [...]. Ma allo scoppio della guerra nel '14 (avevo 31 anni) le cose mutarono» (K. Jaspers, *Autobiografia filosofica*, cit., pp. 99-100).

²⁰ D. Sternberger, *Schriften*, vol. VIII, *Gang zwischen Meistern*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1987, pp. 111-154; tr. it. di P. Kobau, *Maestri del '900*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 39-74: 65. Su una diversa posizione, che sostiene la presenza di un atteggiamento politico fin dai primi lavori jaspersiani, a partire dal manoscritto *Politische Stimmungen*, cfr. E. Alessiato, *Karl Jaspers e la politica. Dalle origini alla questione della colpa*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012.

²¹ D. Sternberger, *Maestri del '900*, cit., p. 65.

di insegnamento a Heidelberg. Così Sternberger può concludere che «fu sempre questa la sua debolezza: una relazione distorta fra l'*ethos* dell'intimità e i potenti fenomeni della vita pubblica»²². *La situazione spirituale del tempo* sarebbe quindi la chiara espressione di una *resignierten Distanz*. Il superamento della separazione tra pubblico e privato, tra intimità e vita politica o, per usare l'espressione arendtiana, tra vita contemplativa e vita *activa*, sarebbe intervenuto solo dopo l'esperienza del nazismo. Si sarebbe dovuto aspettare cioè la persecuzione degli ebrei e la dittatura hitleriana per strappare il filosofo dalla sfera domestica e chiamarlo alla politica.

Se manteniamo sullo sfondo le considerazioni presentate nel manoscritto del 1915, le cose non sembrano tuttavia stare esattamente così. Nel testo del 1931, Jaspers mostra infatti una capacità e una sensibilità politica in grado di fargli cogliere con acutezza, nei fenomeni del suo tempo, un processo che di lì a qualche anno si sarebbe manifestato in modo palese in tutta la sua tragicità. E, del resto, lo stesso Sternberger dovrà confessare successivamente di non essere riuscito a comprendere a pieno la profondità delle analisi jaspersiane contenute nell'opera del '31:

trascurai le diagnosi precise, come quella per cui l'universale "assistenza all'esserci" esercitata dallo stato sociale provocherebbe innanzitutto un'"incontrollabile angoscia vitale"; trascurai gli ammonimenti prognostici, ad esempio che era possibile una nuova guerra, la quale avrebbe causato "la fine dell'Europeo contemporaneo" e che effettivamente si avvertiva "un'oscura e cieca volontà di guerra"; e non riconobbi il postulato implicito nel chiedersi "se le masse umane possono venire democratizzate" – quello cioè secondo cui bisogna accettare una corresponsabilità civile e statale²³.

Jaspers aveva cioè messo in fila le questioni più scottanti di quel tempo: la retorica della paura, il sentimento di guerra, la massificazione, l'assistenzialismo paternalistico che stavano riducendo l'essere umano a funzione, rotella di un meccanismo.

Tuttavia a colpire i lettori non furono tanto queste analisi sottili del suo tempo sfuggite, come abbiamo visto, anche a uno dei suoi più acuti allievi, ma due posizioni scomode che il filosofo assunse in questo testo. Da un lato, l'attacco

²² *Ibidem*.

²³ Ivi, p. 64.

congiunto a marxismo, psicoanalisi e teoria della razza – o per riprendere le categorie più ampie alle quali Jaspers fa riferimento, un attacco alla sociologia, alla psicologia e all'antropologia del suo tempo – espressione tutte, a suo avviso, di un punto di vista assolutizzante. Dall'altro, come abbiamo detto, la scelta di vedere solo nell'individuo la possibilità di uscire da quella condizione di disagio.

In realtà, dietro l'appello all'individuo si cela una posizione più complessa della semplice chiusura singolaristica. Per comprenderlo è imprescindibile il riferimento all'analisi filosofica che segna questo testo. Non è un caso che il filosofo decise di lasciare nel cassetto *La situazione spirituale* per un anno in attesa che uscisse la sua grande opera filosofica, *Philosophie*, senza la quale una parte delle riflessioni contenute nel suo libro politico non sarebbero state capite. Jaspers si proponeva cioè un'analisi "spirituale" per mostrare la condizione di fragilità e spaesamento dell'epoca²⁴. Il rimedio a questa condizione poteva perciò essere trovato solo in una "cura" filosofica.

La filosofia quindi non era già più solo uno strumento di analisi, ma lo sfondo metafisico a partire dal quale Jaspers lavorava al suo testo "politico", affinché si potesse operare un mutamento sul piano pratico. Pertanto, ne *La situazione spirituale* Jaspers, da un lato propone un'analisi critica e permeata da un certo pessimismo della condizione dell'Europa di quegli anni, dall'altro invita a un cambiamento prima che sia tutto perduto. In questa esigenza di cambiamento gioca un ruolo fondamentale quell'idea di umanità presentata nel corso del 1915.

4.

Analizziamo allora gli antefatti teorici di questo discorso. Pur collocandosi nella tradizione di Nietzsche e Kierkegaard, Jaspers, nella sua critica politico-sociale, guarda a Rathenau (si pensi alla *Critica del tempo* del 1912) e Spengler

²⁴ Come scrive Alessiato, si tratta di «una critica del suo tempo, basata sia intellettualmente che metodologicamente su un'ulteriore e più profonda indagine esistenziale-filosofica. L'obiettivo di questa critica non è quello di presentare una cronaca storica dettagliata o un elenco dei movimenti culturali dell'epoca. Si tratta piuttosto di presentare la perdita dello spirito, la sua fragilità e il pericolo di soffocamento che lo minaccia» (E. Alessiato, *Humanität in der Finsternis. Karl Jaspers und die Politik*, Morphé-Verlag, Tübingen 2022, p. 98).

(con il *Tramonto dell'Occidente* del 1918) perché, agli occhi del giovane filosofo, costoro compiono un ulteriore passo avanti: nelle loro opere il presente diventa esso stesso un oggetto filosofico.

Ed è questo il punto di partenza jaspersiano: «L'uomo d'oggi, che ha cognizione di sé soltanto *in una situazione storicamente determinata dell'esser-uomo*, è separato dalla propria radice. È come se egli non riuscisse più a trattenere l'essere»²⁵. Una volta perduta quella radice, la situatività storica, egli non può che andare perduto. Ma rispetto al pessimismo conservatore, Jaspers reagisce a questa crisi con l'invito all'uomo a ricordarsi di se stesso²⁶. Questo passaggio appare particolarmente pregnante per comprendere cosa intenda Jaspers con il suo rimando all'individualità. La reazione alla crisi non deve produrre un patriottismo oltranzista, ma la cognizione delle proprie origini, della prima radice.

Collocato in questo contesto, appare dunque evidente il malinteso che ha accompagnato questo testo. Jaspers non invita l'uomo a guardare a se stesso nella sua unicità, ma a ricordarsi della sua umanità in un momento di profonda crisi culturale.

Se, come nota giustamente Domenico Conte, «nello spazio ritagliato dall'azione congiunta di *Kulturkritik* ed *Existenzphilosophie* Jaspers conduce, all'inizio degli anni Trenta, un'analisi della "situazione spirituale del tempo", ancora oggi, per non pochi aspetti, decisamente e sorprendentemente attuale, seppur palesemente segnata da un'ideologia conservatrice ed elitistica, "aristocratica"»²⁷, al tempo stesso però egli non si ferma alla dimensione di *Kulturkritiker*, ma, potremmo dire, considerando la sua formazione medica, decide di farsi «*médecin de la Civilisation*»²⁸. Solo recuperando le proprie radici l'essere umano può guarire dal processo di massificazione, sottrarsi dall'esser massa.

²⁵ K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 31.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 241.

²⁷ D. Conte, *Situazione spirituale, esistenza e razionalità in Karl Jaspers*, in *Ragione, razionalità e razionalizzazione in età moderna e contemporanea*, a cura di M. Cambi, R. Carbone, A. Carrano, E. Massimilla, FedOAPress, Napoli 2020, pp. 367-386: 371. Nella nostra analisi abbiamo tenuto particolarmente conto delle riflessioni di Domenico Conte sul rapporto di Karl Jaspers con la *Kulturkritik*. Estremamente interessante è lo studio del rapporto tra tecnica e *Kulturkritik* presentata in D. Spinosa, *La questione della tecnica tra esperienza estetica e Kulturkritik. Jaspers, Benjamin, Cassirer: tre prospettive a confronto*, in «Aisthema», 8, 1 (2020), pp. 273-299.

²⁸ J.-F. Robinet, *Jaspers et son temps*, «Germanica [En ligne]», 8 (1990), mis en ligne le 27 no-

In questo senso dev'essere intesa la tensione interna al testo tra massa e individuo. Se è vero che Jaspers non si sottrae a un aristocratismo e a un elitismo di base, è altrettanto vero che egli non disprezza la molteplicità, quanto piuttosto la massificazione nella sua deleteria configurazione, effetto dei processi di quella che avremmo poi conosciuto come la società del consumo nel secondo dopoguerra.

Egli avverte fin da subito i rischi di una società che tende a ridurre l'individuo a una *funzione* e che avrebbe sempre più condannato i valori dell'individualità a una sorta di residuo irrazionale che il progresso doveva eliminare. L'individualità è dunque una riserva energetica che si può opporre al livellamento a cui lo vuol condurre la società di massa. Quest'ultima è disposta ad ammettere dei margini di azione dell'individualità ma limitatamente alla vita amorosa, all'avventura, al gioco, allo sport, mentre li combatte non appena l'individualità cede all'angoscia vitale e al disgusto per il lavoro. La società moderna richiede che l'individuo sia un lavoratore di successo all'interno del sistema. La massa «tende ad allevare gli uomini per farne formiche»²⁹. Viene perciò contestato qualsiasi tentativo dell'individuo di sottrarsi a questa omologazione.

Critico al pari dei francofortesi della dialettica di un illuminismo portatrice di una razionalità ristretta, Jaspers, seppure da una posizione più elitaria, condanna una società della tecnica in cui l'uomo è destinato a scomparire: l'individuo non può essere ridotto a lavoratore e consumatore. Di qui l'invito all'uomo a ricordarsi di sé.

5.

Facendosi psicopatologo del suo tempo, Jaspers cerca un antidoto ai rischi della società di massa. Se Freud aveva individuato nella nevrosi il male del suo tempo, politicamente e culturalmente Jaspers individua in una sorta di demenza la malattia storica del momento. *La situazione spirituale del tempo* si presenta perciò come una lunga riflessione sull'importanza della memoria come strumento

vembre 2014 (ultimo accesso il 14 febbraio 2023). Una delle prime recensioni in lingua francese della *Situazione spirituale* apparve sulla «Revue philosophique» nel 1933 a firma di Kojevnikoff, in seguito noto come Alexandre Kojève.

²⁹ K. Jaspers, *La situazione spirituale*, cit., p. 65.

necessario per recuperare l'uomo alla sua radice. La memoria appare infatti come ciò che sorregge l'essere umano nel suo ambiente. L'essere umano, scrive Jaspers,

non vive isolato, ma come famiglia in una dimora, come amico nella comunicazione di singolo a singolo, come membro d'una comunità popolare, che appartiene ad una totalità storica. Diviene se stesso grazie ad una tradizione: che gli consente di gettare uno sguardo sull'oscuro fondamento della propria origine e vive portando la responsabilità del futuro proprio e dei suoi; immerso nella sostanza della propria storicità, tanto nella direzione del passato quanto in quella del futuro, egli è autenticamente presente nel mondo, in quel mondo che egli costruisce sulla base e con gli elementi dell'eredità che gli è pervenuta. La sua esistenza quotidiana è circondata dallo spirito d'una totalità sensibilmente presente; da un mondo in piccolo, per quanto insufficiente esso possa essere. Sua proprietà è lo spazio angusto e inviolabile mediante il quale egli può partecipare al possesso dello spazio complessivo della storicità umana³⁰.

Parole nelle quali il filosofo ribadisce l'esigenza di riconoscere un'appartenenza a una cultura, a una storia, a una tradizione e all'essere espressione dell'umanità³¹.

Se ripensiamo alle analisi del 1915 è chiaro che il riferimento jaspersiano al valore della memoria e della tradizione non è da intendersi come un invito a una difesa dei principi legati alla razza, alla patria, alla nazione. Non si tratta, come chiarisce il filosofo, di una mera cognizione del passato, né di una contemplazione comprendente, ma della memoria «in quanto *“appropriazione”* che sola sa creare la realtà dell'esser-sé d'un uomo attuale, anzitutto instillandogli il rispetto, costituendo poi una unità di misura per il suo sentire e per il suo agire, facendolo infine partecipare a un essere eterno»³².

Qui emerge la natura speculativa delle sue analisi politiche. L'essere umano si può salvare solo grazie alla sua capacità di salvaguardare la dimensione spirituale.

³⁰ Ivi, p. 67.

³¹ A mettere in evidenza l'influenza che gli anni Trenta avranno sulla storia politica tedesca è Arntzen, il quale sostiene che «per i tedeschi, gli anni Trenta sono non solo il decennio più infausto di questo secolo ma quello in cui “tutto” ha avuto inizio: il dominio nazista, con esso la guerra, ma anche la sconfitta che ne è seguita, la catastrofe, la divisione del Paese e potremmo così proseguire fino alla riunificazione delle due Germanie. Senza gli anni Trenta, nulla di tutto ciò sarebbe concepibile» (H. Arntzen, *Ursprung der Gegenwart*, cit., p. 1).

³² K. Jaspers, *La situazione spirituale*, cit., p. 150.

Senza questo radicamento egli è condannato alla perdita del mondo. E, come ben sapeva lo Jaspers psichiatra, la perdita del mondo è uno dei sintomi principali della schizofrenia, cui corrisponde la dissoluzione della propria identità. L'essere umano non può restare tale se sradicato dal proprio fondamento, privato della sua storia cosciente, di una continuità del proprio esserci. L'essere umano reale è se stesso solo nel suo mondo, senza il quale esso sarebbe degradato al «rango di mera funzione»³³.

La coscienza della crisi radicale è quindi la manifestazione della coscienza del pericolo dello smarrimento di se stessi. Tale coscienza della crisi riguarda tutte le dimensioni della vita e si traduce così in percezione della *crisi dello Stato*; della *crisi della civiltà*, della *crisi dell'essere-uomo*. Ancora una volta, la risposta a queste crisi si può ritrovare, secondo Jaspers, nell'operazione della rammemorazione: «Chi nella crisi voglia attingere l'origine deve percorrere la strada che conduce attraverso ciò che si è smarrito, onde conquistare il ricordo riappropriandosene; deve affrontare lo sgomento, per decidere di sé; deve acconciarsi la maschera se aspira a cogliere l'autenticità»³⁴.

Pur camminando sul filo di quello che criticamente Adorno avrebbe definito come lo *Jargon der Eigentlichkeit*, qui Jaspers spiega che perdersi o ritrovarsi, dimenticarsi o ricordarsi di sé è un'alternativa sempre in atto. Lo Stato, la civiltà, l'essere umano possono cadere vittime della tecnica, dell'apparato, dell'esserci o assumere la consapevolezza di se stessi. Esempio evidente è lo Stato che può tanto garantire al singolo la continuità del suo esistere sociale, quanto costringerlo a venire a patti con l'irrazionalità e l'umanità. Lo Stato può essere un apparato di costrizione che detiene il monopolio della violenza legittima, secondo la definizione di Max Weber, ma può anche avere in sé un significato positivo come attore di un destino storico, luogo in cui la società può arrivare a una comprensione unitaria di se stessa, che dà all'individuo un radicamento concreto nella tradizione di una storia e in un'appartenenza popolare. Volto demoniaco del potere, nello Stato si fronteggiano *kratos* ed *ethos*, spetta alla presa di coscienza dell'essere umano la decisione di chi essere³⁵.

³³ Ivi, p. 68.

³⁴ Ivi, p. 109.

³⁵ Questa antinomia si ritrova anche nella contrapposizione tra *apolitia* e volontà politica. Come scrive Jaspers: «L'*apolitia* rappresenta il fallimento di colui che non sente il bisogno di conoscere

Questo atteggiamento sembrerebbe avvicinare Jaspers ai decisionisti di inizio Novecento, ma l'appello jaspersiano è di tutt'altra natura³⁶. La decisione per Jaspers non ha l'obiettivo di eliminare la tensione tra esistenza ed esserci, ma di lasciar emergere con maggiore chiarezza l'antinomicità insolubile della *conditio humana*³⁷. Tale condizione non arriva mai a risolversi in una situazione definitiva e può sempre essere nuovamente trascesa attraverso la volontà di assumersi la responsabilità.

Mettendo in evidenza la struttura antinomica dell'esistenza, Jaspers ne scorge le sue declinazioni politico-sociali. Lo Stato, ma anche la relazione tra guerra e pace e la forma che la democrazia può assumere rappresentano tutti questa struttura antinomica, che segna la disperazione ma anche la speranza di ogni epoca. E l'antinomia è anche alla base della sfida tra un atteggiamento conservatore e uno volto al futuro.

Si apre perciò a questo punto il problema dell'educazione. Erede della cultura dell'ideale classico della *Bildung*, Jaspers non può che fermare la sua attenzione sulla necessità di una migliore educazione scolastica, da non intendere solo come trasmissione di conoscenze utilitaristiche, ma anche come la comunicazione della cultura storica, come esercizio di quella potenza rammemorante nella quale il filosofo ripone le speranze per il futuro dell'umanità. In uno slancio dal sapore hegeliano, tutti questi piani di analisi si traducono nel passaggio allo spirito. È a questa altezza che deve agire il "medico della civiltà".

il contenuto della propria volontà, poiché non tende ad altro se non a realizzarsi nel suo esser-sé privo di mondo come [...] in uno spazio senza tempo. [...] Gli è ignota la responsabilità di chi, nel mondo, osa essere se stesso e si ritiene colpevole di quanto accade se non ha fatto tutto quanto stava in suo potere per influenzare gli eventi» (ivi, p. 117).

³⁶ Per un'analisi accurata e puntuale di questo aspetto, che qui abbiamo soltanto sommariamente riassunto, cfr. E. Alessiato, *Humanität in der Finsternis*, cit., in particolare il paragrafo *Jaspers zwischen Kultur und Zivilisation*, pp. 125 ss.

³⁷ Come scrive Alessiato: «Il suo conservatorismo rimane orientato a un'idea che funge da *focus imaginarius* e come norma di orientamento per l'azione. Sebbene rappresenti un elitismo intellettuale, che a sua volta non si traduce in una mera venerazione delle forze regressive dell'arcaico, del primordiale, del naturale. Piuttosto, l'appello di Jaspers all'esistenza mira a un movimento costante verso la trascendenza» (ivi, p. 139).

6.

Nella parte conclusiva del libro Jaspers cerca quindi di individuare il farmaco giusto per guarire l'Europa e l'umanità dalla crisi. Dal punto di vista politico, è molto difficile dare indicazioni certe, a causa della complessità del mondo e dei limiti della nostra comprensione. L'unico punto di riferimento certo è «l'opposizione tra lo spirito occidentale e quello asiatico, tra la libertà europea e il fanatismo russo»³⁸. Dal punto di vista morale, si tratta di costituire una nuova nobiltà che non sia né di nascita né di denaro, ma di cuore e di mente. Quanto alla filosofia, essa deve uscire dal suo accademismo e farsi filosofia della vita, filosofia dell'esistenza.

Nonostante questi sforzi propositivi, il testo jaspersiano del 1931 resta comunque segnato dalla "coscienza del pericolo e della perdita". Il vero appare irrimediabilmente perduto, la sostanza trasformata in perplessità. Non si può negare dunque che alcune delle argomentazioni jaspersiane rimandino a un modo di pensare e di essere orientato verso un elitarismo intellettuale e aristocratico – si pensi alla sua diffidenza verso qualsiasi forma di collettività, alla speranza che le persone carismatiche prevalgano sulla mediocrità, alla netta separazione tra un'aristocrazia intellettuale e le masse, nonché al sospetto nei confronti della presunta saggezza delle masse, l'ostilità al progresso, la nostalgia per il pensiero del classicismo e l'idealizzazione dei valori fondamentali dell'Occidente (individualità, libertà, interiorità, spirito). *La situazione spirituale* è del resto anche un libro moralista, in cui la resistenza non è rappresentata dalle rivolte o dai movimenti di massa, perché non sono sufficienti i cambiamenti legislativi, che possono rimanere solo superficiali. Jaspers fa perciò appello alla resistenza esistenziale a ogni forma di livellamento. Come ha sottolineato Karl Löwith, nell'analisi jaspersiana basata sulla polarità esistenza/esserci, le condizioni reali della vita umana sarebbero completamente dimenticate³⁹. Rispetto all'"autentico sé", gli aspetti sociali, economici, politici e tecnici impallidiscono fino a scomparire gradualmente. Da questo punto di vista, "il meramente reale appare come banale". La giustapposizione tra esserci ed esistenza non può essere mediata, ma si ripresenta sempre

³⁸ K. Jaspers, *La situazione spirituale*, cit., p. 139.

³⁹ K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland*, cit., p. 29.

come opposizione inconciliabile o come omogeneizzazione compromettente. L'antinomia *Dasein-Existenz*, che introduce una gerarchia all'interno dell'essere, può essere letta in questi termini. Tale atteggiamento non può perciò che essere definito come conservatore.

Ma davvero l'analisi di questo volume dev'essere rinchiusa in una gabbia così stretta? Come abbiamo mostrato, nella ricostruzione della sensibilità jaspersiana di quel quindicennio che copre gli anni tra lo scoppio della Prima guerra mondiale e la pubblicazione della *Situazione spirituale*, la dimensione antinomica guarda anche alla necessità di un approccio culturale differente. Jaspers prende infatti le distanze dal gruppo dei "conservatori rivoluzionari" che sostengono il ritorno a un mitico passato comunitario per lottare contro il capitalismo e il comunismo. Non fa appello alla vita istintiva individuale o collettiva, ai legami di sangue o a qualsiasi misticismo, ma kantianamente si rivolge alla dignità dell'individuo, alla sua nobiltà e a una comunicazione tra gli individui libera dai vincoli degli apparati ideologici. L'opposizione centrale del libro tra esistenza possibile (*Existenz*) e realtà empirica (*Dasein*) può anche essere letta, in questo senso, seppure virtualmente, come l'opposizione tra comprensione (*Verstand*) e ragione (*Vernunft*).

Ma è nelle ultime pagine del libro che è possibile cogliere un altro messaggio rispetto a un atteggiamento di rifiuto del progresso e delle spinte del tempo. Tale messaggio può essere rintracciato nella contrapposizione finale tra una "prognosi contemplativa" e una "prognosi risvegliante" (*Erweckende Prognose*). Nell'idea di una *prognosi risvegliante* Jaspers mette insieme una categoria religiosa, quella del "risveglio", e una categoria empirico-scientifica, "la prognosi". Se la prognosi contemplativa appare insufficiente a operare effettivamente un cambiamento, diverso è l'idea della prognosi risvegliante.

L'idea del "risveglio" è un concetto che ritorna anche nei *Grandi filosofi*. Qui Jaspers individua diversi tratti caratteriali che connotano protagonisti e tradizioni filosofiche⁴⁰. Tra questi caratteri compaiono i "destatori" (*Erweckende Philosophen*), che Jaspers individua nelle figure di Pascal, Lessing, Kierkegaard e Nietzsche⁴¹.

⁴⁰ R. Garaventa, *Ridestare il pensiero filosofico*. Die grossen Erwecker nella storia della filosofia di Jaspers, in «Studi jaspersiani», 1 (2013), pp. 341-357.

⁴¹ I *großen Erwecker* a cui qui si fa riferimento sono analizzati da Jaspers nel primo volume del Nachlaß, K. Jaspers, *Nachlaß, I. Darstellungen und Fragmente*, a cura di H. Saner, Piper, München-Zürich 1981, pp. 264-275.

Tali pensatori, piuttosto che donare sicurezza, “risvegliano” chi “riposa”⁴². I “ridestatori” avvertono «i cambiamenti epocali anticipando in forma vicaria ciò che gli altri uomini avrebbero provato solo successivamente. Oltre a essere estremamente sensibili nei confronti di tutte le conseguenze che gli eventi possono produrre, essi hanno anche l'audacia e il coraggio di guardarli direttamente in faccia in tutta la loro sconvolgente radicalità»⁴³.

Traslando questo termine nel contesto socio-politico della *Situazione spirituale*, Jaspers sembra porsi proprio con questo atteggiamento di fronte al destino dell'Europa e ai cambiamenti radicali, alle *Erschütterungen* che stavano avvenendo in quegli anni. Egli prova a risvegliare l'essere umano europeo invitandolo a guardare alla propria condizione. Come tutti i filosofi destatori, anche Jaspers non offre alcuna soluzione agli interrogativi sottesi alle analisi e alle preoccupazioni di questi anni: che cosa ne sarà dell'essere umano? Che cos'è l'essere umano e che cosa potrebbe diventare? E, più radicalmente, rispetto alla guerra che sente avvicinarsi, il destino dell'essere umano sarà salvaguardato o meno?

A questi dubbi risponde con un filosofare “in movimento”. Come i filosofi destatori, non intende dare una risposta teoretica ai problemi fondamentali, né offrire una soluzione definitiva a questioni ineludibili, ma individua una risposta solo nella “prassi dell'esistenza”, non in una conoscenza o in un atto teoretico o di fede.

Di qui il suo invito a “riacquistare il proprio esserci dimentico di sé”, non «nelle forme dell'autorità ma nel confronto con un incondizionato esclusivo»⁴⁴. Così, scrive nelle pagine conclusive della *Situazione spirituale*, «quel che accadrà non lo dice nessuna risposta alle nostre domande; lo dirà l'uomo vivente col suo essere. La prognosi del risveglio (*erweckende Prognose*) del possibile può soltanto avere il compito *di far sì che l'essere umano si ricordi di se stesso*»⁴⁵.

⁴² Come nota Garaventa, talvolta Jaspers usa l'espressione *schlummert*, per indicare in realtà l'idea del sonnecchiare (R. Garaventa, *Ridestare il pensiero filosofico*, cit., p. 343).

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ K. Jaspers, *La situazione spirituale*, cit., p. 217.

⁴⁵ Ivi, p. 241.

Chiara Cappiello

«*Acheronta movebo*».

Freud e l'Europa tra nevrosi e cura

1. *Un inquietante regalo di Natale*

Nel dicembre 1929 Sigmund Freud scrive a Max Eitingon annunciandogli per le imminenti festività un dono assai particolare¹: l'allusione è al libro appena terminato, dedicato al *Disagio della civiltà*.

Nell'impianto dell'opera, che sarà di lì a poco pubblicata, Freud rifiuta esplicitamente di erigersi a «profeta di fronte ai [*propri*] simili» (le profezie sono la «consolazione» che in fondo «tutti chiedono, i più fieri rivoluzionari non meno appassionatamente dei più virtuosi credenti»²), dando valutazioni cliniche sulla civiltà umana. Egli rinuncia programmaticamente a diagnosticare che «alcune civiltà o epoche civili, – e magari l'intero genere umano, – [*siano*] divenuti “nevrofici” per effetto del loro stesso sforzo di civiltà»³. Lo scienziato Freud assume piuttosto una prospettiva imparziale e avalutativa, dalla quale prende le distanze tanto dalle prognosi di infermità quanto dal «pregiudizio entusiastico secondo cui la nostra civiltà sarebbe la cosa più preziosa che possediamo [...] e che necessariamente il suo cammino ci debba condurre ad altezze inimmaginabili di perfezione»⁴.

L'ultima pagina del *Disagio della civiltà* si chiude tuttavia su un problema filosofico.

¹ Un «discontenting Christmas present» (cfr. *The Diary of Sigmund Freud 1929-1939. A Record of the Final Decade*, Translated, Annotated, with an Introduction by M. Molnar, Freud Museum Publications, London 1992, p. 43).

² S. Freud, *Il disagio della civiltà* (1929), in Id., *Opere complete* (d'ora in poi *OSF*), vol. 6, Bollati Boringhieri, Torino 1989, edizione digitale, vol. 10, pp. 5064-5135: 5134.

³ Ivi, p. 5133.

⁴ *Ibidem*.

Il problema fondamentale del destino della specie umana a me sembra sia questo: se, e fino a che punto, l'evoluzione civile degli uomini riuscirà a dominare i turbamenti della vita collettiva provocati dalla loro pulsione aggressiva e autodistruttrice.

La minaccia più grande per la civiltà – come per l'individuo – è rappresentata a quest'altezza cronologica da Thanatos, rispetto al quale Eros finisce con l'apparire al padre della psicoanalisi una potenza salvifica e alleata della ragione.

Il problema è filosofico nella misura in cui riguarda, scrive Freud, il destino della specie umana. Esso coincide con il problema e il destino dell'Europa, che negli anni Trenta bruciava, assalita dalla febbre di patologie sempre più preoccupanti.

In questo aspetto proprio il tempo presente merita forse particolare interesse. Gli uomini adesso hanno esteso talmente il proprio potere sulle forze naturali, che giovandosi di esse sarebbe facile sterminarsi a vicenda, fino all'ultimo uomo. Lo sanno, donde buona parte della loro presente inquietudine, infelicità, apprensione.

La conclusione è in qualche modo ottimistica, descrivendo un orizzonte “aperto”.

E ora c'è da aspettarsi che l'altra delle due “potenze celesti”, l'Eros eterno, farà uno sforzo per affermarsi nella lotta con il suo avversario altrettanto immortale.

Lo scenario viene tuttavia problematizzato dalla frase che chiude il libro nella versione che si legge oggi, aggiunta da Freud nel 1931: «Ma chi può prevedere se avrà successo e quale sarà l'esito?»⁵.

2. *Cronache del tramonto*

Il 1929 inaugura l'ultimo decennio della vita di Freud. Questo decennio è oggetto di un diario molto particolare, fatto di venti fogli slegati tenuti sulla

⁵ Ivi, p. 5135. Per ricostruire lo scenario di quegli anni resta indispensabile E. Jones, *Vita e opere di Sigmund Freud*, vol. III, *L'ultima fase (1919-1939)*, il Saggiatore, Milano 1962.

scrivania e portati con sé a Londra nell'esilio del 1938⁶. In cima al primo foglio compare il titolo: *Kürzeste Chronik*. Più che di un diario si tratta in effetti di una cronaca, in cui compaiono appuntati in pochissime, laconiche parole, a volte abbreviate e del tutto prive di commenti, riferimenti a eventi ritenuti a vario titolo significativi. Si va da annotazioni legate a contatti personali, a questioni familiari (ne è un esempio, connesso a quanto accennato in apertura, il seguente appunto: «24.12.1929: Weihnachten – Eitingon “Unbehagen”»⁷) e all'acquisto di antichità, fino a rimandi a problemi di salute e a eventi politici di rilievo. Anche in questi due ultimi casi le annotazioni sono registrate in una modalità telegrafica, che non cela il ritmo di un preoccupante crescendo.

La *Kürzeste Chronik* è anche una *Final Chronicle*. Nel 1929 Freud ha settantatré anni: ne sono passati già sei da quando, nel 1923, gli è stato diagnosticato un cancro con un'aspettativa di vita di cinque anni. Il diario si fa cronaca anche di un più ampio tramonto. Assieme a riferimenti alle diverse operazioni chirurgiche cui fu costretto a sottoporsi, il 1938 reca annotazioni del tono: «*Finis Austriae*»; «Hitler in Vienna»; «Anna bei Gestapo». L'ultima parola del diario, datata 25 agosto 1939, è: «Kriegspanik».

Il nome più citato nei fogli è quello di Anna, la figlia prediletta che diventa negli anni del tramonto “Anna Antigone”: figlia di Edipo, Antigone è colei che nel mito accompagna premurosamente il padre cieco, espulso da Tebe, in esilio fino a Colono, dove Edipo muore.

Il 23 settembre 1939 Freud si spegnerà a Londra, lontano dalla sua Vienna, a ottantatré anni, consumato dal cancro che in sedici anni lo aveva costretto a subire più di trenta interventi alla mascella e alla mandibola, e alla convivenza con una terribile protesi (da lui soprannominata il «mostro»). Il 1° settembre la Germania nazista aveva invaso la Polonia, dando inizio alla Seconda Guerra Mondiale.

Come il 1914 aveva portato la più bella estate di cui potessi ricordarmi in Austria, così quell'agosto del 1939 ebbe in Inghilterra un fascino eccezionale. Ancora un cielo dal serico e morbido azzurro disteso sul mondo come la tenda della pace del buon Dio,

⁶ *The Diary of Sigmund Freud 1929-1939*, cit.

⁷ Ivi, p. 2.

ancora il benigno splendore del sole sui prati e sui campi e una indescrivibile fioritura: la stessa immensa pace sulla terra mentre gli uomini si apprestavano alla guerra⁸.

Sono queste le parole con cui Stefan Zweig descrive l'atmosfera dell'estate inglese del 1939 in *Die Welt von Gestern*, la celebre autobiografia pubblicata nel 1942, anno del suo suicidio. Col *Mondo di ieri*, che reca il sottotitolo – per noi particolarmente significativo – “Memorie di un europeo”, abbiamo a che fare con una cronaca stavolta tutt'altro che laconica, caratterizzata piuttosto dall'ambizione a farsi narrazione del destino di un'intera generazione⁹.

«Nel breve lasso da quando cominciai a crescermi la barba a quando prese a farsi grigia, in meno di mezzo secolo, si sono determinate più metamorfosi radicali che nel corso di dieci generazioni»¹⁰, scrive Zweig. Si tratta di mutamenti che riguardano l'Europa.

Ciascuno di noi [...] è stato sconvolto sin nell'intimo della sua esistenza dalle quasi ininterrotte scosse vulcaniche della nostra terra europea, e fra questi innumerevoli io non mi posso attribuire che un privilegio: come austriaco, come ebreo, come scrittore, quale umanista e pacifista, mi sono volta a volta trovato là dove le scosse erano più violente¹¹.

Le caratteristiche enumerate in rapida successione dallo scrittore appartengono anche a Freud e costituiscono la base di una peculiare vicinanza spirituale.

Le scosse vulcaniche che funestano l'Europa consistono secondo Zweig in un «regresso morale da così nobile altezza spirituale»¹² che rappresenta allo stesso tempo la «più spaventosa sconfitta della ragione» e il «più selvaggio trionfo della brutalità»¹³. Egli si sente «testimone» della «inconcepibile ricaduta dell'umanità in una barbarie che si riteneva da tempo obliata».

⁸ S. Zweig, *Il mondo di ieri. Ricordi di un europeo* (1942), tr. it. di L. Mazzucchetti, Mondadori, Milano 2022, pp. 367-368.

⁹ «L'epoca offre le immagini e io vi aggiungo le didascalie e non narrerò tanto il destino di me solo, quanto quello di tutta una generazione, della nostra inconfondibile generazione», ivi, p. 3.

¹⁰ Ivi, p. 4.

¹¹ Ivi, p. 3.

¹² Ivi, p. 4.

¹³ *Ibidem*.

[...] quasi per paradosso – continua Zweig – nello stesso periodo in cui il nostro mondo regrediva moralmente di un millennio, ho veduto la stessa umanità raggiungere mete inconcepibili nel campo tecnico e intellettuale, superando in un attimo quanto era stato fatto in milioni di anni: la conquista dell'aria con l'aeroplano, la trasmissione della parola umana nello stesso secondo per tutto il pianeta e quindi il superamento dello spazio, la disgregazione dell'atomo, la guarigione delle più subdole infermità [...]. Mai prima d'oggi l'umanità nel suo insieme si è comportata più satanicamente e non mai d'altra parte ha compiuto opere così prossime a Dio¹⁴.

In questa vicenda, analizzata in termini non dissimili da altri grandi osservatori del Novecento, un ruolo particolare viene attribuito da Zweig a Sigmund Freud. Che egli conosceva sin da inizio secolo, dal tempo degli esordi dello scrittore nel circolo dello Jung-Wien e del più aspro ostracismo nei confronti della neonata psicoanalisi e del suo fondatore¹⁵.

Nella primavera inglese del 1939 raccontata nell'ultimo capitolo del *Mondo di ieri* (intitolato, in sintonia con l'ultima parola del diario di Freud – «Kriegspanik» – «L'agonia della pace»¹⁶), la figura del padre della psicoanalisi assume un rilievo del tutto peculiare¹⁷. Zweig, rifugiatosi dal 1934, racconta del sollievo con cui apprese la notizia dell'arrivo a Londra di Freud, che vecchio e malato aveva invece tentato sino all'ultimo di non lasciare Vienna¹⁸ (non seppe mai delle sue

¹⁴ Ivi, p. 6.

¹⁵ Si veda il ritratto in S. Zweig, *L'anima che guarisce. Mesmer, Mary Baker-Eddy, Freud* (1931), La Moderna, Roma 2005. Su Zweig e Freud cfr. Th. Anz, *Psychologie und Psychoanalyse*, in *Stefan-Zweig-Handbuch*, hrsg. von A. Larcari, K. Renoldner, M. Wörgötter, De Gruyter, Berlin/Boston 2018, pp. 73-85; P. Paumgardhen, *Stefan Zweig e Sigmund Freud: sul Sovvertimento dei sensi nella Wiener Moderne*, in «Studi Germanici», 14 (2018), pp. 87-125.

¹⁶ Anche le memorie di Zweig si chiudono, com'è noto, sulla nota «War Panic». Il 1° settembre 1939 lo scrittore sta avviando le pratiche per il suo matrimonio al municipio di Bath, quando si ha la notizia dell'invasione della Polonia. «C'era di nuovo la guerra, la più terribile ed estesa delle guerre che ci fossero mai state al mondo. Ancora una volta si chiudeva un'epoca, ne cominciava una nuova» (S. Zweig, *Il mondo di ieri*, cit., p. 369). «La più intima missione, quella per cui per quarant'anni avevo dedicato ogni energia del mio convincimento, la pacifica federazione dell'Europa, era andata in rovina» (ivi, p. 370).

¹⁷ «Anche nei momenti più neri [...] un colloquio con un'alta personalità di eletta misura morale può riuscire di infinito conforto e di prezioso sostegno: me lo dimostrarono in modo indimenticabile le ore di amicizia che mi fu dato trascorrere in quegli ultimi mesi precedenti la catastrofe con Sigmund Freud» (ivi, p. 357).

¹⁸ «Per mesi e mesi il pensiero che l'eminentissimo ottantatreenne, malato, era rimasto prigio-

quattro anziane sorelle, tutte assassinate in campo di concentramento). In tono celebrativo¹⁹, egli viene descritto da Zweig, come un «eroe dello spirito», in cui sarebbe possibile rivedere il «vero saggio»²⁰. Quella di Freud sarebbe una saggezza inattuale, una serena chiarezza²¹ collocata in un tempo uscito di senno.

Nell'istante in cui si entrava nelle sue stanze, la follia del mondo esterno pareva annullarsi²².

È un'atmosfera che si percepisce se si osservano le famose fotografie di Edmund Engelmann, incaricato di immortalare lo studio viennese della Berggasse 19 prima della partenza della famiglia Freud, in scatti che restituiscono l'immagine di un "mondo di ieri"²³.

La grandezza di Freud sta però, allo stesso tempo, secondo Zweig, nella straordinaria attualità, nel suo essere all'altezza del mondo nuovo.

[...] avevo parlato spesso con Freud dell'orrore del mondo hitleriano e della guerra. Quale uomo ricco di umanità, egli ne era profondamente commosso, ma quale pensatore non era per nulla stupito di simile spaventoso scoppio di bestialità. L'avevano sempre accusato, mi diceva, di essere un pessimista perché aveva negato il predominio

niero della Vienna asservita a Hitler mi aveva oppresso, finché finalmente l'ammirevole principessa Maria Bonaparte, una delle sue discepoli più fedeli, riuscì a portarlo in salvo a Londra. Fu un giorno di felicità per me quello in cui lessi su un giornale che era giunto nell'isola: vedevo ritornare dall'Ade il più venerando fra gli amici, che già avevo creduto perduto» (ivi, p. 357).

¹⁹ Zweig intervenne peraltro con un lungo discorso in tedesco («Grazie per i mondi che ci hai fatto scoprire e che adesso dovremo percorrere da soli, senza guida [...]») nella cerimonia funebre tenutasi a Londra il 26 settembre 1939: cfr. S. Zweig, *Worte am Sarge Sigmund Freuds*, in Id., *Menschen und Schicksale*, Fischer, Frankfurt a.M. 1990, pp. 235-237.

²⁰ S. Zweig, *Il mondo di ieri*, cit., pp. 359-360. La morte di Freud viene descritta come «la conclusione grandiosa di una grandiosa esistenza» (ivi, p. 360).

²¹ Zweig insiste sulla «volontà di educare gli altri alla chiarezza delle idee e dei sentimenti» (ivi, p. 359).

²² Sono le stanze in cui, secondo Jones, durante le perquisizioni di casa Freud a Vienna la Gestapo non osò entrare (E. Jones, *Vita e opere di Freud*, III, cit., p. 264). Jones insiste sull'effetto che la presenza di Freud, anziano e malato, avrebbe avuto sui «visitatori»: «aveva un suo modo di accigliarsi, con gli occhi dardeggianti, da fare invidia a qualsiasi profeta dell'Antico Testamento» (*ibidem*).

²³ Cfr. E. Engelmann, *Berggasse 19. Lo studio e la casa di Sigmund Freud. Vienna 1938*, edizione illustrata, Abscondita, Milano 2010.

della civiltà sugli istinti; ora si poteva vedere – del che certo non era orgoglioso – orrendamente confermata la sua affermazione, essere cioè indistruttibile nell'animo umano l'elemento barbarico e l'istinto elementare dell'annientamento²⁴.

Freud, nella lettura di Zweig, è autore di una vera e propria «rivoluzione spirituale»²⁵, in quanto

aveva osato penetrare nelle zone sino ad allora impraticate e paurosamente evitate del mondo terreno e sotterraneo degli istinti [...]. Inconsciamente il mondo ottimista e liberale sentiva che questo spirito [...] con la sua psicologia del profondo andava inesorabilmente sgretolando la tesi di un graduale superamento degli istinti per opera della “ragione” e del “progresso” [...]. Ma non fu l'università soltanto [...], fu il mondo intero, il vecchio mondo, la vecchia mentalità, il convenzionalismo morale, fu insomma l'epoca intera che paventò in lui il disvelatore²⁶.

«Se non riuscirò a muovere gli dèi del cielo, smuoverò gl'inferi» – «Acheronta movebo». Recita così il motto virgiliano posto in apertura dell'*Interpretazione dei sogni*²⁷.

3. Mobilitare gli inferi

È lo stesso Freud, in una lettera polemica a Werner Achelis del gennaio 1927, a mettere sulla strada per comprendere il senso dell'epigrafe dell'*Interpretazione*. Nella lettera Freud rimprovera, nel modo garbatamente tagliente che può ca-

²⁴ S. Zweig, *Il mondo di ieri*, cit., p. 361.

²⁵ Ivi, p. 358.

²⁶ Ivi, p. 357.

²⁷ L'epigrafe, che Freud riprende da Virgilio attraverso la mediazione di Lassalle (cfr. lettera di S. Freud a W. Achelis del 30 gennaio 1927, in S. Freud, *Lettere 1873-1939*, Bollati Boringhieri, Torino 1960, pp. 344-345: 345), ha attirato l'attenzione dei lettori. Cfr. almeno J. Starobinski, *Acheronta movebo. Nachdenken über das Motto der „Traumdeutung“*, in J. Starobinski, I. Grubrich-Simitis, M. Solms, *Hundert Jahre 'Traumdeutung' von Sigmund Freud. Drei Essays*, S. Fischer, Frankfurt am Main 1999, pp. 7-34; J. Le Rider, *Je mettrai en branle l'Achéron. Fortune et signification d'une citation de Virgile*, in «Europe», 954 (octobre 2008), pp. 113-122.

ratterizzare la sua corrispondenza, la lettura teoretica della psicoanalisi data da Achelis, allievo di Natorp a Marburgo²⁸. E si sofferma in chiusura su un errore in particolare: Achelis sbaglierebbe a leggere «Acheronta movebo» come «muovere i pilastri della terra» («die Festen der Erde bewegen»). Il motto significherebbe piuttosto «smuovere gli inferi»²⁹ («die Unterwelt aufrühren»), alludendo alla dinamica per cui i desideri rimossi dalle istanze psichiche superiori «per farsi valere» mettono in movimento gli «inferi della psiche (l'inconscio)». Freud conclude: «che cosa trova in tutto ciò di “prometeico”?».

La dinamica cui Freud vuole alludere col motto non è titanica: riguarda piuttosto una catabasi, un inabissamento; un movimento dai superi agli inferi. L'uomo descritto dal padre della psicoanalisi non è tutto razionalità. E non è buono. Si legge nel *Disagio della civiltà*:

Homo homini lupus [...]. In circostanze che le sono propizie, quando le forze psichiche contrarie che ordinariamente la inibiscono cessano di operare, essa [*la crudele aggressività*] si manifesta [...] e rivela nell'uomo una bestia selvaggia, alla quale è estraneo il rispetto per la propria specie. Chiunque rievochi le atrocità delle trasmigrazioni dei popoli, delle invasioni degli Unni o dei cosiddetti Mongoli sotto Genghiz khan e Tamerlano, del sacco di Gerusalemme ad opera dei pii Crociati, e ancora gli orrori stessi dell'ultima guerra mondiale, dovrà umilmente rassegnarsi a riconoscere la veridicità di quanto sopra esposto³⁰.

Con la sua immagine tutt'altro che luminosa dell'uomo, Freud rappresenta tra gli anni Venti e gli anni Trenta oltre che un bersaglio polemico (e ciò accade da fronti anche molto diversi: è il caso, per fare solo alcuni esempi, di Croce e di

²⁸ Achelis gli aveva inviato il suo *Das Problem des Traumes, eine philosophische Abhandlung* (Julius Püttmann Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1928).

²⁹ E non «rimuovere gli inferi», come è riportato nell'edizione italiana della lettera (S. Freud, *Lettere 1873-1939*, cit., p. 345). Nella traduzione italiana dell'*Interpretazione dei sogni* nelle *Opere complete* (S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, 1899, in *OSF*, vol. 3, pp. 855-1384: 1374 e n.) il motto è tradotto in senso intransitivo, con una sfumatura diversa ma non incompatibile con l'intento freudiano di «raffigurare gli sforzi degli impulsi pulsionali rimossi» alludendo al loro ruolo nella formazione del sintomo: «Se non potrò piegare gli Dèi, mi indirizzerò verso l'Acheronte».

³⁰ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 5107.

Jaspers, di Adorno e di Evola) un punto di riferimento per grandi scrittori e intellettuali che guardano all'Europa e al suo destino. Su una linea non troppo distante da Zweig, si situa Thomas Mann. Osservatore non meno entusiasta della rivoluzione spirituale rappresentata dalla psicoanalisi, con il rovesciamento dei rapporti di forza a favore del «lato notturno della natura e dell'anima»³¹, lo scrittore lubecchese rende Freud protagonista di un nuovo umanesimo, all'altezza dei tempi.

Anche Mann restituisce l'immagine di una statura poderosa di Freud, da lui accostato al düreriano *Cavaliere tra la morte e il diavolo* (1931)³². Nel saggio del 1929, il primo dei suoi due più importanti scritti dedicati al padre della psicoanalisi, Mann descrive il disagio della civiltà come una «nevrosi da rimozione».

Freud vede nella nostra civiltà attuale una perfezione, un'armonia del tutto illusorie, labili e incerte, simili [...] alla condizione in cui il nevrotico che non abbia vera volontà di guarire si accomoda e si adatta ai propri sintomi³³.

La via prescritta da Freud, definito «scrittore europeo» e congiunto da Mann nella «storia dello spirito moderno» con la linea tedesca di Nietzsche, Schopenhauer, Novalis, è quella «della consapevolezza, dell'analisi», della libertà e della verità.

La si può chiamare illuministica per i suoi mezzi e i suoi fini, ma il suo illuminismo è passato attraverso troppe cose perché lo si possa tacciare di serena superficialità. La si può chiamare antirazionalistica, [...] ma essa è ben lontana dal permettere che quest'interesse faccia di lei la poetessa dello spirito oscurantista, fanatico, retrivo. *Essa è quella forma fenomenica dell'irrazionalismo moderno che si oppone inequivocabilmente a ogni abuso reazionario*. Essa è [...] una delle pietre più importanti che siano state portate alla costruzione dell'avvenire, alla dimora di un'umanità liberata e cosciente³⁴.

³¹ Th. Mann, *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno* (1929), in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. Landolfi, con un saggio di C. Magris, I Meridiani Mondadori, Milano 2015, pp. 1349-1375: 1354.

³² Th. Mann, *Cavaliere tra la morte e il diavolo* (1931), in Id., *Nobiltà dello spirito*, cit., pp. 1376-1377.

³³ Th. Mann, *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno*, cit., p. 1374.

³⁴ Ivi, p. 1375.

Nell'operazione di Mann la psicoanalisi rappresenta uno dei possibili grimaldelli per un uso illuministico, lontano dalle tendenze reazionarie, di quanto tradizionalmente si sottrae al dominio della «ragione tutta spiegata». In direzione di un «futuro umanesimo», che porti chiarezza senza essere classico né ingenuo, *notturno*. È questo il tema del grande saggio del '36 letto da Mann a Freud (che, gravemente malato, non aveva potuto partecipare alla cerimonia ufficiale in suo onore) in un'occasione privata legata alla celebrazione del suo ottantesimo compleanno³⁵.

Nel saggio del '36 viene descritto un Freud dai tratti faustiani, occidentali. «Freud ha chiamato una volta la sua teoria del sogno “un nuovo tratto di terra strappato dalla scienza alla superstizione e al misticismo”». In ciò riposerebbe «lo spirito colonizzatore» delle sue ricerche.

Mann riprende il celeberrimo motto freudiano “Dove prima era l'Es deve subentrare l'Io” e il famoso paragone tra il lavoro psicoanalitico e il prosciugamento dello *Zuiderzee* (entrambe «opere di civiltà»).

Così, alla fine, i tratti dell'uomo venerabile che oggi celebriamo sembrano mutarsi in quelli del vecchio Faust, spinto dal desiderio di «escludere il mare tirannico dalla riva, restringere il confine dell'umida distesa».

Aprirei spazi a milioni e milioni di uomini,
che vi abitino, sicuri no, ma liberi e attivi.

[...]

Tanto folto fervore lo potessi vedere
In una terra libera fra un popolo libero esistere!

Lo scrittore lubecchese riporta i famosi versi del *Faust*, commentandoli come segue: «È il popolo di un avvenire libero dall'angoscia e dall'odio, maturo per la pace»³⁶. Guarito, si potrebbe aggiungere, dai lumi della ragione. La mobilitazione freudiana degli inferi si lega, nella lettura di Mann, alla necessità del loro dominio³⁷.

³⁵ Th. Mann, *Freud e l'avvenire* (1936), in Id., *Nobiltà dello spirito*, cit., pp. 1378-1404.

³⁶ Ivi, pp. 1403-1404.

³⁷ Ciò vale per le posizioni assunte sulla soglia degli anni Trenta, ma non per l'intera produzione thomasmanniana. La posizione dello scrittore lubecchese nei confronti dell'illuminismo è

4. Il disagio dell'Europa

Nella famosa lettera aperta a Einstein del 1933 sul tema “*Warum Krieg?*” Freud aveva indicato come possibile antidoto efficace contro la guerra una «dittatura della ragione», considerata beninteso nei termini di una «speranza utopistica»³⁸. Si tratta di uno dei pochi scritti in cui il padre della psicoanalisi affronta direttamente un argomento politico. Come nel *Disagio della civiltà*, anche in queste pagine – che possono esserne considerate per certi aspetti una riproposizione divulgativa – il problema è rappresentato in fondo da Thanatos e la possibile salvezza affidata a Eros. Il passaggio dalla violenza al diritto nella storia dell'umanità viene identificato con la costituzione di comunità, tenute insieme da legami emotivi o «identificazioni».

Freud fa due esempi storici: l'idea panellenica, «la coscienza di essere qualche cosa di meglio che i barbari confinanti», e il sentimento comunitario cristiano. Nessuno dei due si è rivelato abbastanza forte da sottrarre il proprio tempo al rischio del conflitto e delle pulsioni distruttive. E nel 1933? Cosa accade a questa altezza cronologica? «Anche nella nostra epoca – scrive – non vi è alcuna idea cui si possa attribuire un'autorità unificante del genere. [...] gli ideali nazionali da cui oggi i popoli sono dominati spingono in tutt'altra direzione». Alla «forza reale» bisognerebbe invece cercare di sostituire la «forza delle idee»³⁹.

Qui Freud non fa esplicitamente riferimento all'Europa, come possibile idea unificante. Si richiama tuttavia alla *Kultur* (la protagonista del libro del 1930). Se la guerra appare «pienamente giustificata» sul piano biologico, essa rimane inaccettabile per «ragioni organiche». È incompatibile cioè con il processo di incivilimento e con i suoi due caratteri principali: il rafforzamento dell'intelletto e l'interiorizzazione dell'aggressività⁴⁰. Freud ne fa addirittura una questione

complessa e si modifica nel tempo. Cfr. D. Conte, *Viandante nel Novecento. Thomas Mann e la storia*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2019.

³⁸ S. Freud, *Perché la guerra? (Carteggio con Einstein)* (1932), in *OSF*, vol. XI, pp. 5388-5404: 5402.

³⁹ Ivi, pp. 5398-5399.

⁴⁰ Inoltre, nella sua forma attuale, la guerra «non dà più alcuna opportunità di attuare l'antico ideale eroico, e la guerra di domani, a causa del perfezionamento dei mezzi di distruzione, significherebbe lo sterminio di uno o forse di entrambi gli avversari» (ivi, p. 5403). Freud pone anche alcune brucianti questioni che lascia aperte, come se sia possibile «condannare nella stessa

“estetica”: «mi sembra che le degradazioni estetiche della guerra non abbiano nel nostro rifiuto una parte molto minore delle sue crudeltà»⁴¹.

Non è un caso che, nel saggio dedicato a *Freud e l'avvenire*, Thomas Mann fornisca una definizione di Europa costruita su un modello psicoanalitico. Il passo è il seguente:

Per quel che riguarda l'Io come esso è generalmente inteso, la sua situazione è quasi commovente e davvero inquietante: esso è una piccola parte che sporge in fuori, vigile e illuminata, dell'Es, press'a poco come l'Europa è una piccola e vivace provincia della grande Asia⁴².

La *Kultur* rimane in Freud la civiltà radicata nella provincia europea. Sebbene egli non scriva mai direttamente sull'Europa, il tema è assolutamente centrale nella sua riflessione, attenta all'irrazionale, all'esotico e al primitivo ma tutta votata alla ragione e all'Occidente. Come Zweig, Mann ed Einstein, egli fu tra coloro che aderirono al progetto Paneuropa del conte Coudenhove-Kalergi⁴³.

Oltre che inquadrabile nei termini etico-politici di un umanesimo, la questione si declina anche – lo si è accennato – su un piano estetico. A fronte della forte attrazione e interesse manifestati dagli artisti nei confronti della psicoanalisi, l'arte è molto presente nelle riflessioni di Freud. Di che genere di arte si tratta? Dai miti greci a Leonardo, dal Don Chisciotte a Shakespeare, da Michelangelo a Dostoevskij, fino a Goethe, quello di Freud è, potremmo dire, un “canone europeo”⁴⁴. Che, con poche eccezioni (come i già citati Mann e Zweig⁴⁵), traslascia gran parte della letteratura contemporanea e novecentesca.

Dietro c'è l'idea classica dell'arte come sublimazione, riletta attraverso la psicoanalisi. Lungi dall'essere follia e sragionamento, l'arte è per Freud equilibrio

misura tutti i tipi di guerra» o se non sia piuttosto vero che «finché ci sono Stati e nazioni pronti ad annientare senza pietà altri Stati e altre nazioni, questi sono necessitati a prepararsi alla guerra» (*ibidem*).

⁴¹ Ivi, p. 5404.

⁴² Th. Mann, *Freud e l'avvenire*, cit., p. 1386.

⁴³ Cfr. E. Jones, *Vita e opere di Freud*, III, cit., p. 194.

⁴⁴ Cfr. S. Freud, *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1969.

⁴⁵ Fanno eccezione anche Romain Rolland e Arnold Zweig, interlocutori fondamentali sul tema psicoanalisi e religione.

e cura⁴⁶. Se Karl Jaspers si fa autore delle patografie di grandi artisti come Van Gogh o Hölderlin, in cui si pone il problema del nesso tra genio e schizofrenia, gli artisti invitati a sedersi sul lettino di Freud sono i classici della cultura europea, giganti la cui arte è vista come una «leggera narcosi» o tutt'al più uno sfogo, foriero di armonia ed equilibrio.

Nel luglio 1938, solo un anno prima di quell'ultima estate inglese dai colori suggestivi, Zweig condusse insieme con sé, in una delle sue visite londinesi a Freud, Salvador Dalí, suo grande ammiratore⁴⁷. È famoso il ritratto che Dalí abbozzò di Freud in quella occasione, paragonandone il cranio a una «lumaca di Borgogna»⁴⁸. Commenti all'operazione surrealista si leggono nelle pagine autobiografiche intitolate *Diario di un genio*, dove il pittore spagnolo definisce tra l'altro Freud un «grande mistico alla rovescia».

Perché, se il suo cervello pesante e condito con tutte le viscosità del materialismo, invece di pendere depressivamente, attirato dalla forza di gravità delle più sotterranee cloache dei bassifondi della terra, si fosse proiettato, al contrario, verso l'altra vertigine, quella degli abissi celesti, questo cervello, [...] invece di somigliare alla lumaca quasi ammoniacale della morte, sarebbe stato simile con grande esattezza alla gloriosa Assunzione dipinta dal Greco⁴⁹.

Pare che Zweig non abbia mai osato mostrare a Freud il ritratto, che gli sembrava ne prefigurasse in modo impressionante la morte. In una lettera all'amico, Freud commentò l'incontro con Dalí in questi termini:

La devo proprio ringraziare per avermi condotto il visitatore di ieri. Poiché fino ad oggi ero incline a considerare i surrealisti, che pare mi abbiano assunto a loro santo patrono, come dei perfetti pazzi (diciamo per il 95%, come per gli alcoolisti). Quel giovane spa-

⁴⁶ Cfr. S. Freud, *Il disagio della civiltà*, cit., pp. 5081-5082. L'arte, come la religione, viene pensata da Freud in connessione con i concetti di sublimazione e soddisfacimento sostitutivo, rappresentando strategie e tecniche escogitate dalle diverse civiltà allo scopo di difendersi dal dolore e di alleviare, come per il tramite di una «corazza», l'asprezza della vita.

⁴⁷ «Senza esitazione pongo Freud tra gli eroi» (S. Dalí, *Diario di un genio*, SE, Milano 2009, p. 156. Cfr. anche ivi, p. 51).

⁴⁸ Ivi, p. 154.

⁴⁹ *Ibidem*. Cfr. anche Id., *La mia vita segreta*, Abscondita, Milano 2023, pp. 33-35.

gnolo, con i suoi candidi occhi di fanatico e la sua innegabile maestria tecnica, mi ha fatto cambiare parere. Sarebbe certo molto interessante indagare analiticamente come è giunto a creare quella pittura⁵⁰.

All'affinità elettiva che legò i surrealisti a Freud⁵¹ si può contrapporre la vicinanza di quest'ultimo a Goethe, di cui venne tentata anche (a partire, com'è noto, da un episodio infantile raccontato in *Poesia e verità*⁵²) l'analisi. Suggello e simbolo di questa prossimità è il Premio Goethe, che venne attribuito – seppure non all'unanimità – a Freud nel 1930. Più volte in lizza per il Nobel per la medicina e per la letteratura senza vincerlo, egli dichiarò che il conferimento del Premio Goethe aveva segnato la vetta più alta da lui raggiunta nel mondo della cultura. Nel discorso per la cerimonia tenutasi a Francoforte, letto a causa della malattia non dal padre ma dalla sua Anna Antigone, Freud strinse un nodo tra la psicoanalisi e Goethe, considerandone il grande poeta quasi un precursore, in virtù dell'attenzione alla sfera dell'eros e del sogno⁵³, e addirittura del metodo, che ricorderebbe *in nuce* le tecniche psicoanalitiche⁵⁴.

Nelle quasi settemila pagine delle *Opere complete* il nome di Goethe è tra i più citati. Una particolarmente significativa si legge in una nota del *Disagio della*

⁵⁰ Lettera di S. Freud a S. Zweig del 20 luglio 1938, cit. in E. Jones, *Vita e opere di Freud*, III, cit., p. 280. Cfr. anche S. Zweig, *Il mondo di ieri*, cit., p. 360.

⁵¹ Lo storico dell'arte Hans Sedlmayr afferma in questa direzione: «il suo motto [*del surrealismo*] potrebbe essere: “flectere si nequeo superos Acheronta movebo”, che non casualmente è apposto in fronte ad uno dei primi scritti di Sigmund Freud, dalla cui successione spirituale provengono i capi dei primi surrealisti, Breton e Aragon» (H. Sedlmayr, *La rivoluzione dell'arte moderna* [1955] Garzanti, Milano 1958, p. 109).

⁵² Cfr. S. Freud, *Un ricordo d'infanzia tratto da “Poesia e verità” di Goethe* (1917), in *OSF*, vol. IX, pp. 4074-4084.

⁵³ «Was von Menschen nicht gewusst / Oder nicht bedacht, / Durch das Labyrinth der Brust / Wandelt in der Nacht», Goethe, *An den Mond*, citato in S. Freud, *Premio Goethe 1930*, in *OSF*, vol. 11, pp. 5152-5160: 5157.

⁵⁴ «Ieri sera ho fatto un giuoco d'abilità psicologico. La Herder continuava a essere tesa, in uno stato estremo di ipocondria, per tutte le cose sgradevoli in cui s'era imbattuta a Carlsbad. Specialmente per la sua coinquilina. Mi feci raccontare e confessare tutto, i misfatti altrui e i suoi errori, fin nei più piccoli dettagli e fino alle estreme conseguenze, e infine le diedi l'assoluzione e le feci scherzosamente comprendere con questa formula che queste faccende erano ormai liquidate e gettate in fondo al mare. E lei si rallegrò e ora è curata per davvero», Lettera di Goethe alla signora von Stein, 5 settembre 1785, citata in S. Freud, *Premio Goethe*, cit., p. 5158.

civiltà, secondo cui nel *Faust* di Goethe si troverebbe traccia della pulsione di distruzione, identificata con il principio del male incarnato da Mefistofele.

Il diavolo stesso non chiama suo avversario ciò che è santo e buono, bensì la forza che ha la natura di generare, di moltiplicare la vita, dunque l'Eros⁵⁵.

5. Provincia Freud

La pulsione di morte è un elemento che permette di inserire Freud in una più ampia costellazione storico-culturale novecentesca. Egli abita la provincia Europa, osservandone la nevrosi e meditando possibili cure.

Tutti si confrontano con Freud: per psicologi e scienziati da una parte, poeti, pittori e artisti dall'altra, ma anche per i filosofi e gli storici della cultura il dialogo con la psicoanalisi è assolutamente ineludibile. Ciò è ancor più vero all'altezza di snodi storici particolarmente critici riflettono sulla *finis Europae*, come, lo si è visto, accade negli anni Trenta a Stefan Zweig e Thomas Mann.

È il caso anche di Ernesto de Martino, che ponendo la questione della *Fine del mondo* tra gli anni Cinquanta e Sessanta – una fine del mondo che si declina pure come fine d'Europa – torna a Freud. Si tratta di un'operazione che, nel rinnovato contesto storico della crisi europea, si propone, nella prospettiva di un superamento programmatico di Croce, di connettere nell'analisi della fine della civiltà psicoanalisi e storicismo. De Martino insiste in altri termini sul tema Freud e il tramonto dell'Occidente: vale la pena allora di fare in conclusione un piccolo salto temporale proiettandoci negli anni della Guerra Fredda.

In *Mito, scienze religiose e civiltà moderna* (1959) l'antropologo napoletano riflette sulla psicoanalisi a partire dalla svolta segnata da *Al di là del principio del*

⁵⁵ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 6395. Termini afferenti alla sfera del satanico e del demonico/demoniaco non sono assenti dalle pagine di Freud, sebbene utilizzati in senso laico. Freud e la religione è un tema ampio, che non possiamo in questa sede toccare. Esso squadrerebbe il problema "Freud e l'ebraismo", centrale nell'ultima fase della sua opera, con gli studi su Mosè, connessi anche alla questione dell'Europa. Cfr. l'epistolario con Arnold Zweig (*Lettere sullo sfondo di una tragedia. 1927-1939*, a cura di D. Meghnagi, Marsilio, Venezia 2001) ed E. Said, *Freud e il non europeo*, Meltemi, Milano 2018.

piacere (1920), immediatamente successiva alla pubblicazione del *Sacro* di Otto (1918). Leggendo Freud in un'ottica storico-culturale, de Martino inserisce il suo nome, accanto a quello di Spengler e immediatamente dopo Otto⁵⁶, in una costellazione della fine, una *Stimmung* apocalittica la cui tematizzazione si ritrova anche nello scritto tardo sul *Problema della fine del mondo* (1964)⁵⁷.

In *Furore in Svezia* (1959) il plesso concettuale demartiniano della crisi della presenza, inteso come «nostalgia del non-umano», viene connesso all'istinto di morte teorizzato da Freud.

L'etnologia e la storia delle religioni confermano largamente la tesi secondo cui una delle funzioni fondamentali della civiltà consiste nel controllo e nella risoluzione di ciò che Freud chiamò «istinto di morte», cioè l'abdicazione della persona come centro di decisione e di scelta secondo valori, la tendenza a cancellare dall'esistenza quanto esiste, la cieca tentazione della eversione e del caos, la nostalgia del nulla⁵⁸.

Nella costellazione Freud ricostruita da de Martino non si ritrova solo l'attenzione al tema della distruzione: anche la connessione tra scavo dell'anima e scavo della civiltà rappresenta agli occhi dell'etnologo un nesso che ricorre in diverse manifestazioni della cultura occidentale della "crisi". La *Stimmung* freudiana «psicologico-archeologica» «quasi prefigura l'iter attraverso il quale psicoanalisi ed etnologia, psicoanalisi e storiografia religiosa, stabilirono di fatto, oltre a Freud, alleanze o collaborazioni in pieno svolgimento»⁵⁹.

⁵⁶ «Nel 1918 e nel 1922 vedevano la luce i due volumi della prima edizione del *Tramonto dell'Occidente* dello Spengler, che inaugurava [...] la crisi dello storicismo tedesco, nel 1920 il fondatore della psicoanalisi introduceva la coazione a ripetere e l'istinto di morte nella vita psichica individuale, accanto e oltre al "principio del piacere", che aveva sino ad allora dominato nella sua concezione teorica», E. de Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna* (1959), in Id., *Furore Simbolo Valore*, Il Saggiatore, Milano 2020, pp. 13-73: 23.

⁵⁷ «[...] espressioni culturali così eterogenee come l'istinto di morte di Freud o il crollo dell'Occidente di Spengler sembrano accennare alla stessa direzione», E. de Martino, *Il problema della fine del mondo* (1964), in Id., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, Einaudi, Torino 2019, pp. 69-76: 71.

⁵⁸ E. de Martino, *Furore in Svezia* (1959), in Id., *Furore, simbolo, valore*, cit., pp. 183-192: 186.

⁵⁹ In *Etnologia e storiografia religiosa nell'opera di Freud* (1963) de Martino fa riferimento alla «comune *Stimmung*» in cui si connettono non casualmente in Freud «la passione per le cifrate profondità dell'anima e quella per le cifrate civiltà del nostro pianeta» (E. de Martino, *Etnologia e*

Il suo limite principale, imputato anzitutto a Freud, viene individuato nell'eurocentrismo. È un punto su cui de Martino concorda con Malinowski, come emerge dalla prefazione all'edizione italiana di *Sesso e repressione sessuale fra i selvaggi*, pubblicata nella Collana Viola nel 1950.

Osserva [...] Malinowski che il freudismo costruisce la sua teoria, che dovrebbe valere per la «natura umana», sulla base documentaria assai ristretta di un materiale quasi esclusivamente tratto dalle classi agiate della civiltà occidentale, mentre diversi sarebbero stati i risultati se avesse tenuto conto del proletariato industriale e del proletariato e semiproletariato contadino, e soprattutto se avesse affrontato senza pregiudizio l'assai più vasto dominio delle umane civiltà, sia etnologiche che cosiddette «superiori». Tutta questa parte della critica di Malinowski è assai felice, e accenna a una risoluzione storicistica delle concrezioni metafisiche in cui è irretita la costruzione freudiana: fermenta qui un corso fecondo di pensieri che spetta alla più matura consapevolezza storiografica svolgere ulteriormente e portare a compimento⁶⁰.

La psicoanalisi deve in altre parole, nella prospettiva dell'etnologo napoletano, essere messa al servizio dello storicismo. Solo così supererà i due pericoli che l'approccio psicologico recherebbe in sé – l'eurocentrismo da una parte, il relativismo culturale dall'altra – per approdare anche in questo caso a un rinnovato umanesimo: un umanesimo «etnologico». Che, nell'ultimo de Martino, trova il suo centro, seppur «critico», sempre in Europa (etnocentrismo critico)⁶¹.

storiografia religiosa nell'opera di Freud, in Id., *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, a cura di R. Altamura e P. Ferretti, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993, pp. 145-151: 141), sottolineando «l'importanza di Freud nella prospettiva della etnologia e della storiografia religiosa» (ivi, p. 147). Questa «*Stimmung* freudiana» viene definita «psicologico-archeologica» (ivi, 145).

⁶⁰ E. de Martino, Prefazione in B. Malinowski, *Sesso e repressione sessuale fra i selvaggi*, Bollati Boringhieri, Torino 1950, pp. 13-18: 16-17.

⁶¹ In *Psicologia e scienze religiose* (1961) de Martino individua nell'approccio psicologico due limiti che possono minacciare gli studi religiosi. Il primo è il ritorno alla metafisica (ossia le tendenze universalistiche e assolutistiche osservate criticamente anche nella prefazione a Malinowsky), plasticamente rappresentato dagli archetipi junghiani: «invece di ricostruire le esperienze esistenziali storicamente determinate che scavarono, per così dire, certi canali dell'immaginazione e certi simbolismi mitico-rituali» Jung si rivolgerebbe a delle idee platoniche. Il secondo è lo «sfrenato relativismo culturale» che tenderebbe a unirsi con un «tecnicismo neutrale e senza prospettiva» (E. de Martino, *Psicologia e scienze religiose*, in «Ulisse», XIV, 6 [1961], pp. 81-84: 83).

Nell'albero della cultura, scrive de Martino, un ramo non vale l'altro: «la civiltà occidentale in questa gara è chiamata ad avanzare la sua propria pretesa, che è quella di un umanesimo integrale»⁶². Il «contributo della psicologia all'approccio scientifico della vita religiosa trova il suo senso in questa scelta umanistica»⁶³, che sarebbe propria della cultura occidentale.

In questa prospettiva la psicoanalisi appare come una tecnica al servizio dello storicismo e soprattutto dell'allargamento della coscienza europea. De Martino ritiene che la rivoluzione Freud abbia il merito di aver scoperto uno strumento fondamentale per approfondire «quel confronto fra la nostra civiltà e le altre civiltà che oggi si impone all'Europa con tutta la forza di un esame di coscienza»⁶⁴: il problema delle origini della civiltà moderna e delle scelte culturali che la individuano fra tutte le altre.

È in questa direzione che anche il de Martino pensatore dell'Europa può, in polemica con Croce e in assonanza col motto di Freud, affermare:

a noi tocca ridiscendere agli inferi, se nell'ora che volge vogliamo consolidare il potere dei superi⁶⁵.

⁶² Ivi, p. 84.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ E. de Martino, *Etnologia e storiografia religiosa*, cit., p. 151. Di cruciale rilevanza appare l'interazione tra istituto psicoanalitico e istituto mitico-rituale.

⁶⁵ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 422.

Gianluca Garelli

*Tragedia e conflitto della cultura.
Intorno a due saggi di Simmel*

In un saggio di quarant'anni fa, dal titolo *Georg Simmel su filosofia e cultura* (1983), Jürgen Habermas scriveva:

Penso che Simmel debba la sua sorprendente anche se spesso anonima efficacia a quella diagnosi dell'epoca fondata in senso filosofico-culturale, che egli ha sviluppato per la prima volta nel capitolo conclusivo della *Filosofia del denaro* (1900). Ha proseguito questa teoria dell'epoca a lui contemporanea nel saggio su «concetto e tragedia della cultura» e l'ha subordinata a una dubbia metafisica della vita nel suo tardo discorso sul «conflitto della cultura moderna»¹.

La ricostruzione habermasiana è, a un tempo, sintetica ed efficace; il mio breve contributo non farà altro che seguirla e commentarla nei tre punti che la scandiscono. In conclusione, cercherò di suggerire peraltro che la «dubbia metafisica della vita» cui allude Habermas è espressione di una *rappresentazione della crisi* (per riprendere il sottotitolo del nostro convegno) che non merita di essere liquidata in modo ingeneroso e sulla cui natura aporetica, del tutto consapevole, credo valga tuttora la pena di riflettere.

1.

Già in una breve relazione seminariale del 1889, intitolata *Psicologia del denaro* (un testo che costituisce per certi versi la *Urzelle* dell'opera maggiore), Simmel

¹ J. Habermas, *Georg Simmel su filosofia e cultura* (1983), in Id., *Testi filosofici e contesti storici* (1993), tr. it. di E. Rocca, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 169. Per una equilibrata ricostruzione delle diverse fasi del pensiero simmeliano, cfr. (tra la vasta letteratura disponibile) S. Giacometti, *Tra la scienza e la vita: l'itinerario filosofico di Georg Simmel*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020.

osservava che il carattere peculiare del denaro consiste nel suo essere *gemein*. Vale a dire, secondo la duplice sfumatura semantica del termine tedesco: il denaro è insieme «volgare» e «comune», in quanto può valere come «l'equivalente di ogni cosa»². Essendo «semplicemente mezzo», ossia «mezzo assoluto», il denaro rappresenta infatti una «pura potenzialità»: ecco perché, si leggerà poi fra l'altro nella *Filosofia del denaro*, «anche la nostra lingua dimostra una particolare finezza espressiva quando definisce in generale “provvisto di mezzi” chi è fornito di rilevanti mezzi finanziari»³. Grazie alla peculiarità della sua natura, il denaro può considerarsi inoltre «il rappresentante più completo nel campo storico-psicologico di una tendenza gnoseologica della scienza moderna: la riduzione delle determinazioni qualitative a determinazioni quantitative»⁴. A garantirne la plasticità è la sua *privazione di forma*. Questa natura fluida, in cui tutto o quasi può convertirsi, non si limita peraltro a distruggere le relazioni esistenti – talora, certo, lo fa con esiti devastanti: ragion per cui, per esempio, gli esseri umani diventano sempre più sottomessi al potere delle cose, al predominio dei mezzi sui fini, alla schiavitù dei prodotti, ecc.⁵. Ma il denaro può anche favorire l'insorgere di relazioni e combinazioni nuove, in qualche caso decisamente più libere: si pensi alla portata storica emancipativa della sostituzione del legame personale, connesso qualitativamente alla struttura sociale, con il pagamento.

Del resto, scrive Simmel, «ciò che distingue una cultura più elevata da una cultura inferiore è la molteplicità e la lunghezza delle serie teleologiche»⁶, ovvero il moltiplicarsi delle *mediazioni*; e il denaro rappresenta appunto una mediazione per eccellenza.

Per questo bisogna evitare i bilanci affrettati. Per citare le parole di Alessandro Dal Lago: «Il peso dell'economia monetaria si scarica sulla vita [...] in base a un movimento contraddittorio, a un vero e proprio *double-bind*»⁷. La partita è

² G. Simmel, *Psicologia del denaro* (1889), in Id., *Il denaro nella cultura moderna*, a cura di N. Squicciarino, tr. it. di P. Gheri, Armando, Roma 1998, pp. 57-58.

³ G. Simmel, *Filosofia del denaro* (1900), a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, Utet, Torino 1984, pp. 319-321.

⁴ Ivi, p. 401.

⁵ Ivi, p. 680.

⁶ Ivi, p. 514.

⁷ A. Dal Lago, *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, il Mulino, Bologna 1994, p. 117.

insomma almeno doppia e va considerata nel suo insieme, come Simmel già nel 1896 suggeriva ne *Il denaro e la cultura moderna*:

Diversamente da quanto sostiene il materialismo storico, che fa dipendere l'intero processo della cultura dai rapporti economici, [...] se certe identità formali e certi nessi profondi ci svelano che la natura del denaro deriva dalla stessa radice che produce tutti i fiori della nostra cultura, possiamo trovare in ciò una consolazione alle deplorazioni che si levano da parte dei cultori dei beni spirituali e dei sentimenti contro l'*auri sacra fames* e le devastazioni del sistema monetario⁸.

Inutile ricordarlo: è per affermazioni come questa che proprio il materialismo storico non avrebbe risparmiato al progetto simmeliano le critiche più dure. E c'è da capirlo. Fra le più interessanti, quella formulata da György Lukács nel capitolo sulla reificazione contenuto in *Storia e coscienza di classe* (1923):

Persino pensatori che non intendono affatto negare od occultare il fenomeno della reificazione, e che si sono più o meno chiaramente resi conto dei suoi effetti umanamente disastrosi, nel condurre la loro analisi si arrestano all'immediatezza della reificazione [...] essi separano queste vuote forme fenomeniche dal loro naturale terreno capitalistico, rendendole autonome ed eterne come tipi atemporal di possibili relazioni umane in generale. (Questa tendenza si rivela in piena evidenza nell'interessante e acuto libro di Simmel, *La filosofia del denaro*)⁹.

Trascurando la concreta situazione economica, Simmel presterebbe, cioè, un'attenzione esclusiva alle dimensioni della distribuzione e della circolazione del denaro. Questa critica è condivisa da un altro dei suoi maggiori interpreti, David Frisby¹⁰, secondo il quale Simmel evita sistematicamente l'analisi genetica del fenomeno del capitalismo e dei suoi processi di produzione, per insistere su una spiegazione dell'economia monetaria basata sul principio «metafisico» dell'«interazione» (*Wech-*

⁸ G. Simmel, *Il denaro nella cultura moderna* (1896), in Id., *Il denaro nella cultura moderna*, cit., p. 94.

⁹ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe* (1923), tr. it. di G. Piana, Sugar, Milano 1967, p. 123.

¹⁰ D. Frisby, *Frammenti di modernità. Simmel, Krakauer, Benjamin* (1985), tr. it. di U. Livini, il Mulino, Bologna 1992, p. 113.

selwirkung). Parola quasi magica, quest'ultima, che, come avrebbe scritto nel 1935 lo storico Huizinga, «diventa il motto di ogni moderna indagine di avvenimenti umani e sociali. Si tratti di sociologia o di economia politica, di psicologia o di storia, dappertutto l'ortodossa unilaterale spiegazione causale deve cedere il posto al riconoscimento di rapporti multipli e di reciproche dipendenze»¹¹.

In realtà, sia ricordato almeno di passaggio, *Wechselwirkung* non è affatto una parola magica; e se di metafisica si tratta, è perché il termine ha una storia complessa, sedimentata nella filosofia classica tedesca, dalla tavola kantiana delle categorie alla concezione olistica del vero in Hegel. Come ha osservato ancora Dal Lago¹², insieme all'altro termine «forma» la parola «interazione» costituisce la coppia di nozioni qualificanti che si collocano al centro dell'intera prospettiva simmeliana.

Se mi sono dilungato un poco su questo punto è perché anni dopo, nella *Distruzione della ragione* (1954), Lukács attribuirà ancora al disinteresse per la dimensione produttiva la successiva adozione, da parte di Simmel, d'una prospettiva in cui la formula «tragedia della civiltà» nasconderebbe l'esito inevitabile di una «filosofia del parassitismo imperialistico del ceto che vive di rendita». Di nuovo: una metafisica irrazionalista che contribuisce nei fatti alla creazione d'«un campo favorevole al più confuso oscurantismo e alla mistica nichilista del decadentismo imperialistico». Tutto ciò si trasforma per Lukács nell'humus culturale che prepara il fascismo¹³.

Che questa diagnosi sia a dir poco sbrigativa non è suggerito (sol)tanto dalla circostanza biografica per cui Simmel, in linea di principio, non era nemmeno troppo ostile al socialismo – cosa che, da un punto di vista filosofico, potrebbe anche avere rilevanza minima – quanto dalla sua lucidità nell'intuire come il socialismo reale avrebbe a sua volta potuto generare modalità di estraniamento che solo una mistica (e a suo modo non meno metafisica) venerazione della Totalità, come quella del tardo Lukács, avrebbero potuto rendere clamorosamente diafane¹⁴.

¹¹ J. Huizinga, *La crisi della civiltà* (1935), tr. it. di B. Allason, Einaudi, Torino 1962, p. 42.

¹² A. Dal Lago, *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, cit., p. 48.

¹³ G. Lukács, *La distruzione della ragione* (1954), tr. it. di E. Arnaud, Introduzione di E. Matassi, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 458-459, 446-447 e 463.

¹⁴ A. Bruzzone, *Georg Simmel e il tragico disincanto*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 110.

Decisamente più interessante per il nostro discorso, sempre sulla linea Lukács-Frisby, è invece il conio della categoria di *sociological impressionism* per definire la posizione di Simmel. Non sto raccontando certamente nulla di nuovo: ma mi piace segnalare che la definizione permette di svincolare la prospettiva di Simmel da quel contesto culturale tragico-apocalittico, dalla coloritura direi invece piuttosto *espressionista*, in buona misura condiviso fino a pochi anni prima dallo stesso Lukács¹⁵. Il quale scriveva molto efficacemente, nel ricordo pubblicato subito dopo la morte di Simmel (1918): «Ogni grande movimento impressionistico non è nient'altro che *la protesta della vita contro le forme che si sono troppo irrigidite in sé*». E se le forme sono fenomeni di transizione, ebbene ecco che «Simmel è *il più grande filosofo di transizione* [*Übergangsphilosoph*] della nostra epoca»¹⁶. Di qui, fra l'altro, il suo rifiuto del sistema, l'attenzione al particolare, la rivendicazione del significato della superficie, in generale anche quel suo peculiare approccio «estetico» alle questioni, determinato anzitutto dalla consapevolezza che «la totalità non esiste più»¹⁷.

Ecco perché, senza naturalmente trascurare l'importanza del contesto nel quale Simmel va elaborando la propria concezione – si pensi alla prossimità con Dilthey, rilevata fra l'altro da Péter Szondi¹⁸ – è opportuno non dissolvere il tragico simmeliano nella nebulosa irrazionalista del pantragismo primonovecentesco di cui diffidava per esempio Cassirer. Questi paventava il rischio di introdurre «un fatalismo indegno della libertà umana» sotto il segno di una metafisica ispirata sommariamente alla filosofia della vita; di favorire, cioè, una «fuga nel misticismo», nell'«estetismo», ovvero un precipitoso sacrificio dell'intelletto in favore della sfera irrazionale del simbolico. Con il che non si tratta naturalmente di negare la presenza del tragico nella cultura, bensì di contestarne la perniciosa predominanza. Del resto, come per Lukács, sia pure su tutt'altro fronte, anche per Cassirer «gli operatori della cultura» sono, hegelianamente, linguaggio e lavoro: e

¹⁵ M. Cometa, *Il demone della redenzione. Tragedia, mistica e cultura da Hebbel a Lukács*, Aletheia, Firenze 1999, pp. 31-37.

¹⁶ G. Lukács, *Georg Simmel* (1918), tr. it. di L. Perucchi, in G. Simmel, *La moda*, SE, Milano 1996, pp. 63-64.

¹⁷ A. Bruzzone, *Georg Simmel e il tragico disincanto*, cit., p. 15.

¹⁸ P. Szondi, *Saggio sul tragico* (1961), tr. it. di G. Garelli, Prefazione di S. Givone, con un saggio di F. Vercellone, Einaudi, Torino 1996, p. 51.

qualunque pantragismo ha la pericolosa tendenza a sbarazzarsi precipitosamente di entrambi¹⁹.

Come negare questo pericolo, anche alla luce della triste sapienza del dopo? Il punto però è che, sul piano più ristretto dell'analisi filosofica, il combinato disposto di diffidenza verso il tragico (da una parte) e vanità di ogni anelito a una totalità ormai divenuta impossibile (dall'altra) non autorizza *sic et simpliciter* a trasformare Simmel (come talora avviene) nell'ideologo che avrebbe semplicemente sostituito alle scissioni immanenti allo spirito oggettivo una «filosofia dello spirito oggettuale», per quanto attraversato dalle proprie numerose incertezze insicurezze, contraddizioni²⁰. Voglio dire: il moderno è certamente quella dimensione temporale che si annuncia come sempre *nuova*, aperta al futuro e con ciò al proprio stesso superamento; ed è pure vero che la moda, in quanto tale, sembra rappresentarne per molti versi l'essenza – a partire dall'etimologia della parola. Ma privare Simmel della sua dimensione tragica, riducendolo del tutto a filosofo della *moda* e della metropoli e a generico precursore di un'ontologia liquida, lungi dal renderlo più appetibile, rischia di pregiudicarne la capacità di farsi davvero ascoltare dal presente.

2.

Si tratta allora di ricordare in breve alcuni aspetti di *Concetto e tragedia della cultura* (1911), un saggio il cui incipit fa quasi da eco alla *Seconda considerazione inattuale* di Friedrich Nietzsche. Là il punto di partenza era costituito dalla distinzione fra essere umano e animale, attraverso l'analisi della dimensione temporale della coscienza. Nel saggio di Simmel, si potrebbe dire che tale analisi venga antropogeneticamente assunta come presupposta:

L'essere umano, a differenza dell'animale, non si inserisce supinamente nella datità naturale del mondo, ma se ne distacca, le si contrappone con le proprie esigenze, lottando,

¹⁹ Cfr. D. Thouard, *Objectivation ou aliénation. Retour sur Cassirer, Simmel et la «tragédie de la culture»*, in «Revue germanique internationale», 15 (2012), pp. 117-120.

²⁰ B. Carnevali, A. Pinotti, *Introduzione*, in G. Simmel, *Stile moderno. Saggi di estetica sociale*, tr. it. di F. Peri, Einaudi, Torino 2020, p. XXII.

usando e subendo violenza. Con questo grande dualismo si origina il processo senza fine tra il soggetto e l'oggetto. La seconda istanza di questo processo la troviamo invece all'interno dello spirito stesso. Lo spirito produce innumerevoli forme che continuano a esistere in una specialissima autonomia²¹.

Si potrebbe dire, hegelianamente: il lavoro dello spirito permette la genesi di *habitus* e di cultura, dalla cui armonia con la funzione biologica dipende in certo modo il destino dello spirito stesso, cioè il senso del sapere: «non siamo ancora colti se abbiamo sviluppato in noi questa o quella singola conoscenza e capacità, ma solo se tutto ciò serve allo sviluppo del centro spirituale, che è sì legato ma non coincidente con queste singole conoscenze»²². Ove questo senso generale viene meno, l'essere umano può sviluppare forme di cultura senza tuttavia essere davvero colto: cosa che si dà invece solo quando i contenuti dell'esperienza si dispiegano per così dire prefigurando una sorta di «compimento» dell'anima umana. La *Bildung* mira ad armonizzare formazione individuale e oggettualità culturali depositatesi storicamente (qui di seguito una descrizione di Simmel che richiama la hegeliana *Fenomenologia dello spirito*):

Le forme oggettivamente spirituali [...] – l'arte e il costume, la scienza e gli oggetti costruiti secondo un fine, la religione e il diritto, la tecnica e le norme sociali – sono tappe che il soggetto deve percorrere per conquistare il proprio valore particolare, cioè la propria cultura. Egli le deve incorporare ma le deve incorporare in sé e non lasciarle sussistere come valori semplicemente oggettivi. È questo il paradosso della cultura: la vita soggettiva, che noi sentiamo nel suo fluire incessante e che da sé stessa preme in vista della sua perfezione interiore, non può raggiungere questa perfezione [...] con i propri mezzi, ma solo percorrendo quelle forme divenute estranee e cristallizzate in un autonomo isolamento²³.

In altre parole: non c'è cultura se l'anima, nella propria formazione, non trova quell'equilibrio fra autonomia ed eteronomia che fornisce un concetto non vel-

²¹ G. Simmel, *Concetto e tragedia della cultura* (1911), in Id., *Saggi di cultura filosofica*, a cura di M. Monaldi, Guanda, Parma 1985, p. 189.

²² Ivi, p. 190.

²³ Ivi, p. 192.

leitario di libera soggettività. Questo è lo scopo della cultura: avvicinare l'io «alla totalità del suo compimento». Altrimenti, ciò che la cosiddetta attività culturale offre sono prodotti meramente decadenti, ovvero risultati di un fare autoreferenziale che ha smarrito il proprio senso: «vi sono dei fenomeni che sembrano essere *solo* valori culturali, certe formalità e raffinatezze della vita che si addicono in special modo a epoche troppo mature e stanche»; mentre una vera cultura «è sempre soltanto la *sintesi* di uno sviluppo soggettivo e di un valore spirituale oggettivo»²⁴.

Ora, però, è appunto in questa compagine che si registra la scissione; per definire la quale, secondo Simmel, è appropriata la categoria del *tragico*. Ciò accade quando le due polarità in gioco, quella soggettiva e quella oggettiva, si dispiegano in maniera da non coincidere più l'una con l'altra: evento che nella tarda modernità non è affatto accidentale, ma palesa il venir meno di quella promessa d'armonia e di totalità che costituiva appunto l'essenza stessa della *Bildung*. Quest'ultima, ribadiamolo ancora, definiva «la capacità fondamentale dello spirito [...] di potersi scindere da sé, ponendosi di fronte a sé stesso come di fronte a un *tertium*, formando, conoscendo, valutando e solo in questa forma acquistando conoscenza di sé». Ma oggi «la grande impresa dello spirito – superare l'oggetto come tale facendosi esso stesso oggetto per ritornare a sé arricchito da questa creazione» si rivela in forma sempre più caricaturale e parodica, in ragione del crescente divario tra i contenuti particolari della cultura e il suo fine generale²⁵.

In altre parole, la civiltà determina la genesi delle strutture storiche, politiche e culturali dell'umanità: istituzioni, configurazioni del sacro, opere della produzione umana, financo *habitus* e sentimenti nelle loro modalità di riconoscimento istituzionale (per esempio, il rapporto tra l'amore e il matrimonio)²⁶. Accade però che in tutto questo l'esistenza individuale non ritrovi più sé stessa; ovvero, che essa non riesca infine a *riconoscersi* nelle forme che dalla vita stessa sono scaturite. Anche perché i contenuti oggettivi con cui l'io deve confrontarsi per costruire il proprio sé e l'unità del proprio mondo appartengono, nel contempo, ad altri mondi. Mondi le cui relazioni non coincidono affatto con quelle dell'io, ma anzi lo trascendono, gli sono potenzialmente concorrenziali e in gran parte infatti vi confliggono.

²⁴ Ivi, pp. 197-199.

²⁵ Ivi, pp. 210-212.

²⁶ Cfr. G. Simmel, *Sull'amore* (1921), tr. it. di S. Belluzzo, Anabasi, Milano 1995.

Questo effetto di straniamento dell'esperienza è poi ulteriormente potenziato dalla divisione del lavoro: qui in gioco è la superfetazione di un'oggettività (*in primis* quella prodotta dal mondo della tecnica) che è sempre più indipendente, quantitativamente incontrollabile e ingombrante, priva com'è di un «produttore» identificabile in maniera chiara e univoca²⁷. È la medesima dinamica, individuata da Marx, sottesa al feticismo della merce: la logica con cui evolve l'oggettività finisce per estraniarsi del tutto dalla propria origine e per smarrire il proprio fine. Così, anche il sapere scientifico tende ad assoggettarsi alle dinamiche della divisione del lavoro e ad assecondare uno «specialismo tagliato fuori dalla vita», basato – scrive Simmel – sul «culto feticista del “metodo”, sbandierato da qualche tempo»²⁸.

Da un lato, la tecnica filologica [...] si converte spesso in una micrologia, in una pedanteria, in un'elaborazione inessenziale: il metodo per così dire gira a vuoto, le norme obiettive seguono il loro cammino che, ormai indipendente, non coincide con quello della cultura intesa come compimento della vita²⁹.

In queste parole si possono cogliere ancora, cristalline, molte osservazioni del giovane Nietzsche circa il destino della filologia e lo stanco «alessandrinismo» di quella che Erwin Rohde aveva trivialmente bollato come *Afterphilologie*. Nella teleologia perversa dei cosiddetti *Kulturgüter*, i mezzi «giungono a valere come scopi finali»³⁰. Morale: lungi dal potersi ritrovare in un'armonica relazione con il proprio elemento sostanziale, come aveva auspicato Hegel, il soggetto che si muove in questo elemento non può che versare in una costitutiva situazione di crisi.

La riserva di spirito oggettivo che cresce a perdita d'occhio pone al soggetto delle esigenze, risveglia in lui delle velleità, lo abbatte con il sentimento della propria inadeguatezza e della propria miseria, lo inserisce nell'ordito di rapporti complessivi, alla cui totalità egli non può sottrarsi senza riuscire tuttavia a dominarne i singoli contenuti.

²⁷ G. Simmel, *Concetto e tragedia della cultura* (1911), in Id., *Saggi di cultura filosofica*, cit., pp. 204.

²⁸ Ivi, p. 210.

²⁹ Ivi, pp. 206-207.

³⁰ Ivi, p. 208.

Nasce così la tipica situazione problematica del moderno essere umano: la sensazione di essere circondato da un'infinità di elementi culturali che per lui non sono certo privi di significato, ma, fondamentalmente, neppure significativi: in quanto massa essi hanno qualcosa di soffocante, dato che l'essere umano non può assimilare interiormente ogni singolo contenuto, ma neanche rifiutarlo a cuor leggero se questo appartiene, per così dire, potenzialmente alla sfera della sua evoluzione culturale³¹.

Di qui dunque, propriamente, lo scaturire del *tragico*:

l'essere umano diventa il semplice portatore della costrizione con cui questa logica domina gli sviluppi, prolungandoli quasi nella *tangente* di quella traiettoria, per cui tornerebbero a incorporarsi nello sviluppo culturale dell'essere umano vivente. Questa è la vera tragedia della cultura. E infatti si ha un destino tragico – a differenza del destino triste o rovinoso per cause esterne – quando le forze distruttrici che sono rivolte contro un essere scaturiscono dagli strati più profondi di questo stesso essere, quando nella sua distruzione si compie un destino che risiedeva in lui stesso, ed è – per così dire – lo sviluppo logico proprio di quella struttura con cui l'essere ha costruito la sua positività³².

In un saggio dell'anno precedente, *I problemi fondamentali della filosofia* (1910), Simmel aveva già osservato che di questo spettacolo non si dà redenzione né catarsi, tengo a sottolineare, *nemmeno sul piano estetico*:

Il conflitto sorge da ciò, che l'individuo sta come unità nel punto d'incrocio di più sfere sociali, idealmente caratterizzate da particolari esigenze. Queste sfere vengono a contatto nel singolo individuo, minacciando spesso con ciò di spezzarne l'interna unità. La profonda tragicità di questa situazione consiste nel fatto che non solo essa annulla il singolo nel «puro caso», giacché la sua unità di vita si dissolve in questa molteplicità, ma soprattutto che anche dove il conflitto trova, come sulla scena, l'estrema soluzione drammatica, esso non si annulla né si attenua, perché le esigenze oggettive continuano a sussistere nella loro inconciliabilità [... per cui] non è che un superficiale modo di dire quello che la morte dell'eroe «ristabilisce l'ordine morale del mondo»³³.

³¹ Ivi, p. 209.

³² Ivi, p. 209.

³³ G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia* (1910), a cura di A. Banfi, con uno scritto di F. Papi, SE, Milano 2009, p. 140.

3.

Habermas ha ragione: in questa prima definizione del tragico, tutto sommato abbastanza circoscritta alla specifica questione del fallimento della *Bildung*³⁴, si annidano le premesse per la sua successiva catacresi. In questo senso (si legge ne *Il problema del tempo storico*, 1916), tutta la storia è il palcoscenico di un inconciliabile conflitto tragico, perché la storia «è anche un'esteriorizzazione [*Äußerung*] e un atto della vita, proprio di quella vita alla quale essa si era anzitutto *giustapposta*. Infatti perfino l'opposizione-alla-vita [*das Gegenüber vom Leben*] è una forma della vita»³⁵. Con questo, vengo al terzo punto individuato in apertura: la subordinazione del tragico a una «metafisica della vita» che Habermas giudica «dubbia». Aggettivo che – mi parrebbe di capire – può significare fondamentalmente due cose: o dubbia perché argomentata in modo poco convincente, oppure dubbia perché equivoca, se non addirittura, ancora una volta, vagamente sospetta (come sospetta era già agli occhi di Lukács).

Nel tentativo di prendere posizione su questo punto, muoveremo da una citazione tratta dal saggio simmeliano *Il conflitto della cultura moderna* (1918):

parliamo di cultura quando il moto creatore della vita ha espresso certe formazioni, nelle quali esso trova la propria estrinsecazione, le forme della sua realizzazione, e che dal canto loro sussumono in sé le fluttuazioni della vita che segue e danno a esse contenuto, forma, sfera di azione, ordine. Tali sono le costituzioni sociali, le opere d'arte, le religioni e le conoscenze scientifiche, i sistemi della tecnica e le leggi civili e innumerevoli altre. Ma questi prodotti dei processi vitali hanno la particolarità che già nel momento del loro nascere posseggono una loro propria permanente fissità, la quale non ha più nulla a che fare con l'incessante ritmo della vita stessa, col suo salire e discendere, col suo continuo rinnovarsi, col suo inesausto ramificarsi e riunificarsi. Essi sono costruzioni della vita creatrice, ma che questa poi abbandona; della vita che scorre, ma che finisce per non fluire più in essi³⁶.

³⁴ Cfr. D. Thouard, *Objectivation ou aliénation. Retour sur Cassirer, Simmel et la «tragédie de la culture»*, cit., p. 125.

³⁵ G. Simmel, *Il problema del tempo storico* (1916), in Id., *Ultimi saggi sulla teoria della storia. Ein ganz neues Buch (1916-1918)*, tr. it. di G. Chivilò, a cura di F. Mora, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 78.

³⁶ G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna* (1918), in Id., *Il conflitto della cultura moderna*, a cura di C. Mongardini, Bulzoni, Roma 1976, p. 105.

Come faceva notare ancora Szondi, questo conflitto è una «dialettica tragica» in cui «la vita può essere concepita solo nella forma, ove però non può più essere concepita come vita»³⁷. Le forme infatti, in quanto tali, sono configurazioni statiche e irrigidite, mentre il fluire della vita è per essenza inarrestabile; le forme sono per essenza definite, mentre il principio vitale è inesauribile e in nessuna di esse può trovare quiete o espressione compiuta. Per questo, la vita schopenhauerianamente *vuole* liberarsi da qualunque costrizione permanente. Ora, il *Saggio sul tragico* di Péter Szondi inserisce tali osservazioni all'interno di una complessa disamina della relazione fra tragico e dialettica, sulla quale mi sono soffermato altrove³⁸, e che non ho modo di riprendere in questa sede. Qui, piuttosto, spenderei ancora qualche parola per cercare di precisare almeno un poco la concezione simmeliana, rispetto a dubbi come quelli sollevati da Habermas. Per farlo, è opportuno ritornare brevemente ancora sulle questioni trattate nella *Filosofia del denaro*.

È evidente che il *medium* denaro porta con sé, accanto a uno schiacciante potere di indifferenziazione qualitativa, un'oggettivazione di tipo quantitativo la cui conseguenza estrema non può che essere l'indifferenza³⁹. Fin dal 1900, Simmel se ne rende conto così bene da anticipare alcune conseguenze di lungo periodo di questa condizione epocale, per esempio quando arriva a definire i centri del traffico finanziario come «vivai del cinismo» nei quali sembra andare «smarrito ogni significato ultimo delle cose»⁴⁰. Anche troppo facile riconoscere la lungimiranza di queste analisi. Qualche tempo fa lo storico Tony Judt, nel pieno della grande crisi finanziaria che ha colpito il mondo occidentale all'inizio del XXI secolo, definì per esempio quella deriva in termini teleologici non troppo distanti da quelli adoperati da Simmel nella terza parte del suo capolavoro: «descriviamo i nostri obiettivi collettivi in termini esclusivamente economici – prosperità, crescita, prodotto interno lordo, efficienza, produttività, tassi d'interesse e rendimento dei mercati azionari – come se non fossero solo mezzi per raggiungere un fine politico o sociale collettivo, ma fini necessari e sufficienti in sé»⁴¹.

³⁷ P. Szondi, *Saggio sul tragico*, cit., pp. 58-60.

³⁸ A tale proposito, mi permetto di rimandare a G. Garelli, *Dialettica e interpretazione. Studi su Hegel e la metodica del comprendere*, Pendragon, Bologna 2015, pp. 195-226.

³⁹ D. Frisby, *Frammenti di modernità. Simmel, Krakauer, Benjamin*, cit., p. 113.

⁴⁰ G. Simmel, *Filosofia del denaro*, cit., pp. 372-374.

⁴¹ T. Judt, *L'età dell'oblio. Sulle rimozioni del '900* (2008), tr. it. di P. Falcone, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 14.

Ma torniamo al testo simmeliano. Si è più volte citato il giovane Nietzsche. Ebbene, secondo Simmel uno dei caratteri macroscopici del tragico conflitto peculiare della cultura moderna è proprio «l'allontanamento dalla classicità quale assoluto ideale dell'umanità e dell'educazione». Vale a dire, di nuovo, è il venir meno della *Bildung*; la quale – come ha ricordato Gadamer – già nella sua etimologia rimanda all'ideale della con-formazione a un'immagine-modello (*Bild*)⁴². Questo perché, dice Simmel, «la classicità sta interamente sotto l'impero della forma, della configurazione ben finita e paga di sé, che sa di essere mediante la sua composta compiutezza la norma del vivere e del creare»; mentre la tarda *Neuzeit* registra ovunque una lotta senza quartiere proprio contro ogni «concetto centrale» e ogni «idea comune» di cultura. In essa non prevale alcun intento di introdurre «una nuova forma»: piuttosto, trionfa una vita lasciata a sé stessa (Simmel dice letteralmente: «sicura di sé»), che ha come unico intento quello di «liberarsi dalla costrizione della forma in generale, di cui la classicità è l'esponente storico»⁴³. «Sicché non solo manca per così dire il materiale per un'idea che abbracci complessivamente la cultura, ma altresì i campi di cui essa dovrebbe intraprendere la trasformazione sono troppo multiformi, anzi eterogenei, per consentire una siffatta ideale unificazione»⁴⁴.

Toni che – mi limito a un'allusione generica – richiamano in qualche misura quelli del weberiano politeismo dei valori; e rispetto ai quali è peraltro indispensabile evitare di trarre conclusioni precipitose: magari l'immane, ferma critica al relativismo, a caccia di facili *like* presso palati filosoficamente diciamo non proprio finissimi. Meglio leggere bene il testo simmeliano: «la relatività non è una qualificazione aggiuntiva che indebolisce un concetto di verità per il resto autonomo, ma è l'essenza stessa della verità, è il modo in cui le rappresentazioni diventano verità, così come è il modo in cui gli oggetti del desiderio diventano valori»⁴⁵.

In ogni caso, come è stato notato ancora di recente⁴⁶, nel caso di Simmel

⁴² Cfr. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960), a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, pp. 32-33.

⁴³ G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna*, cit., p. 126.

⁴⁴ Ivi, pp. 113-114.

⁴⁵ G. Simmel, *Filosofia del denaro*, cit., p. 175.

⁴⁶ Cfr. M. Amat, *Le relationnisme philosophique de Georg Simmel. Une idée de la culture*, Honoré Champion, Paris 2018; nonché B. Carnevali, A. Pinotti, *Introduzione*, cit., pp. XVII-XVIII.

più che di generico relativismo bisognerebbe parlare piuttosto di «relazionismo» metodologico: cioè delle procedure di messa a punto di uno sguardo sul reale in cui le cose acquistano significato solo se sciolte dalla fissità e inserite nel contesto dinamico della *Wechselwirkung*. In ciò, mi sia consentito aggiungere, difficile non vedere in Simmel il riaffiorare di uno dei pensieri più profondi della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel; per tacere delle pagine in cui le osservazioni sulla natura fluida del denaro sembrano davvero anticipare di un secolo le esemplari rappresentazioni della moderna società «liquida», descritta nei suoi molteplici aspetti da Zygmunt Bauman⁴⁷. Ma considerazioni come queste porterebbero troppo lontano, e richiederebbero ben altro approfondimento. Qui basterà ribadire che, in tutto questo pullulare di tensioni e polarità, non c'è spazio per sguardi unilaterali: né elegiaci, né progressivi. Ne va piuttosto, ancora una volta, del carattere fondamentalmente tragico implicito nell'evoluzione stessa della cultura, e per converso dell'ideologia che si nasconde dietro ogni atteggiamento indisponibile a riflettere su una *totalità* sociale e storica concepita appunto non più come assoluto ontologico, ma come *complessità* di interazioni irriducibili a unità, ovvero mai del tutto risolte e conciliabili.

4.

Come osservava implacabilmente Adorno, la parola *Kulturkritik* contiene una «flagrante contraddizione». E questo perché l'oggetto della critica è la stessa fonte che rende possibile il soggetto del disagio che la determina e formula la propria denuncia. Con ciò però, continua Adorno, non è solo in questione l'atteggiamento mentale del critico: il punto è che «facendo della cultura il suo oggetto, egli [*scil.* il critico] la obiettivizza un'altra volta»⁴⁸. In tal senso, per Adorno la lezione di Simmel è a un tempo aporetica e imprescindibile, in un'epoca in cui la crisi costituisce un elemento mai definitivamente superabile; anche se la sua verità è

⁴⁷ Cfr. anzitutto Z. Bauman, *Modernità liquida* (2000), tr. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2011; Id., *Vita liquida* (2005), tr. it. di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2006.

⁴⁸ Th.W. Adorno, *Critica della cultura e società* (1949), in Id., *Prismi. Saggi sulla critica della cultura* (1955), tr. it. di C. Mainoldi, Introduzione di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2018, pp. 3 e 7.

tale solo in via dialetticamente negativa: in quanto, cioè, «porta la non-verità alla coscienza di sé stessa»⁴⁹. Un po' poco, si potrebbe lamentare, o comunque non abbastanza; ma non certamente un mero artificio retorico. Anche perché nella moderna società della comunicazione di massa – di cui tutti noi facciamo, volenti o nolenti, esperienza quotidiana – non esistono antidoti filosofici universali capaci di immunizzare da positivismi, pragmatismi e ideologie *gemein*. Credo fosse anche per questo che il «tragico» professor Simmel – lo leggiamo nel *Diario* postumo – amava difendere «una certa dose di superficialità» come efficace antidoto contro veleni di quel tipo⁵⁰.

Inutile aggiungere: tutto ciò non poteva che costituire, agli occhi severi di Lukács, l'ennesima imperdonabile «frivolezza»; così come a quelli sedicenti post-metafisici di Habermas appare forse l'esito «sorprendente e anonimo» d'una «dubbia» eredità metafisica. Che dire? Tanta roba, troppa forse – andrebbe bene per una gigantomachia filosofica. Per quanto ci riguarda, basterà concludere più modestamente con una citazione:

Ma è anche un pregiudizio da pedanti il ritenere che tutti i conflitti e i problemi siano là a bella posta per venire risolti. Gli uni e gli altri hanno nell'economia e nella storia della vita altri compiti, che essi adempiono indipendentemente dalla loro risoluzione, ed essi perciò non sono stati affatto inutili anche se il *futuro* non risolve il conflitto appianandolo, ma solo dissolve le sue forme e i suoi contenuti mediante altri. Infatti, tutte le manifestazioni di problemi che sono state discusse ci rendono consapevoli di come il presente sia troppo pieno di contraddizioni perché ci si possa fermare⁵¹.

⁴⁹ Ivi, pp. 14-15.

⁵⁰ G. Simmel, *Diario postumo* (1923), in Id., *Saggi di estetica*, a cura di M. Cacciari, Liviana, Padova 1970, p. 19.

⁵¹ G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna*, cit., p. 134.

Danilo Manca

La natura del «buon europeo».
Ethos greco o radici mediterranee?

I temi messi in campo dalla nozione nietzscheana del “buon europeo” hanno suscitato nel Novecento un ricco dibattito¹. In questo contributo li discuterò considerando l’influenza che hanno esercitato sul pensiero di Leo Strauss e Karl Löwith. Mostrerò come l’esigenza filosofica di interrogarsi sul destino dell’Europa non sia motivata solo dalle vicende storiche e politiche che riguardano le nazioni e i popoli del cosiddetto Vecchio Continente, ma sorga dal bisogno di interrogarsi sul senso e la genesi della natura umana, riaprendo in funzione di quest’esigenza la disputa fra antichi e moderni. Perciò il titolo di questo contributo ha un duplice significato: 1) esprime il proposito di descrivere i caratteri del buon europeo, quindi quale sia la sua natura; 2) ma ambisce anche a comprendere che cosa significa “naturale” per chi adotta l’*ethos* del buon europeo.

Nel primo paragrafo individuerò i caratteri fondamentali che Nietzsche attribuisce al buon europeo, mostrando come essi concorrano a definire la natura umana al di là delle artificiose modifiche ch’essa subisce in età moderna. Nel secondo paragrafo mi soffermerò sul modo in cui, oltre a incarnare loro malgrado la figura del buon europeo, Strauss e Löwith ne interpretano i caratteri nei loro scritti sino al 1940. Infine, nel terzo, assumendo come filo conduttore la loro corrispondenza degli anni Trenta, mostrerò come i due riconducano quest’ideale al problema filosofico fondamentale di cosa si intenda per “naturale”. Mio intento sarà capire se il ritorno all’*ethos* dei Greci e il recupero delle radici mediterranee dello spirito europeo siano necessariamente alternativi.

¹ Cfr. *Letteratura e identità europea. Per una storia dei ‘buoni europei’*, a cura di L. Crescenzi, C. Gentili, A. Venturelli, Istituto Italiano di Studi Germanici Press, Roma 2018; *Meditazioni sull’Europa. Variazioni filosofiche e letterarie sul tema nietzscheano del ‘buon europeo’*, a cura di D. De Santis, P. Gori, F. Rossi, M. Vero, Istituto Italiano di Studi Germanici Press, Roma 2023.

1. I caratteri del “buon europeo”

Già nel primo volume di *Umano troppo umano*, Nietzsche evoca il bisogno di «dirsi francamente solo *buoni Europei*» per contrastare il «nazionalismo artificiale» che dilaga nella sua epoca; “artificiale” perché le spontanee dinamiche della vita associata dell’essere umano («il commercio e l’industria, lo scambio di libri e di lettere, la comunanza di tutta la cultura superiore, il rapido mutar di luogo e di paese, l’odierna vita nomade di tutti coloro che non posseggono terra») «portano necessariamente con sé un indebolimento e alla fine una distruzione delle nazioni»². Nel corso degli anni questo bisogno di dirsi “europeo” si radica nel sentire di Nietzsche; è ai buoni Europei capaci di fungere da «*coscienza dell’anima moderna*» che dedica i suoi «libri di pellegrinaggio» nella prefazione al secondo volume di *Umano troppo umano*³.

Nel famoso aforisma 377 de *La gaia scienza* intitolato “Noi senza patria”, Nietzsche insiste sulla capacità dei buoni Europei di andare oltre la «piccola politica» dei nazionalismi e di sottrarsi alla «falsa autoammirazione razziale»⁴; quindi chiosa:

Noi siamo, in una parola – e sia essa la nostra parola d’onore! – *buoni Europei*, gli eredi dell’Europa, gli eredi ricchi, stracolmi, ma anche gravati in abbondanza dagli obblighi, di millenni di spirito europeo: come tali troppo cresciuti anche per il Cristianesimo e a esso avversi, e ciò proprio perché *da* esso siamo cresciuti [...]⁵.

L’essere “*heimatlos*”, senza patria, è sicuramente uno dei caratteri fondamentali del buon europeo. Denota il fatto che nel parlare di Europa il riferimento di Nietzsche non sia tanto un luogo geopolitico ma un *ethos* culturale che si sviluppa nel corso delle epoche e che si contraddistingue per la capacità di fondere in sé eredità spirituali diverse⁶. Con un’espressione a dir poco discutibile, nel citato

² F. Nietzsche, *Umano troppo umano. Un libro per spiriti liberi* (1878), tr. it. a cura di S. Giammetta, introd. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1967, vol. 1, aforisma 475, pp. 262-263.

³ Ivi, vol. 2, § 6, p. 9.

⁴ F. Nietzsche, *La gaia scienza* (1882), tr. it. a cura di C. Gentili, Einaudi, Torino 2015, p. 308.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cfr. l’aforisma 215 de “Il viandante e la sua ombra”, in *Umano troppo umano* cit., vol. 2, pp. 224-225, dove Nietzsche osserva che per Europa s’intende un territorio molto più esteso di

aforisma 475 di *Umano troppo umano*, Nietzsche identifica l'europeo con quella «razza mista» frutto di molteplici incroci culturali⁷. Nell'aforisma 377 de *La gaia scienza* attribuisce questo carattere a coloro che hanno espressamente nel cuore la «segreta saggezza e gaya scienza»⁸. Come ha notato Venturelli, ciò consente di identificare gli incroci e le eredità culturali a cui Nietzsche pensa: «I buoni europei vengono così rappresentati come gli eredi di un lungo processo di liberazione intellettuale, avviatosi nel Medioevo con la poesia provenzale e proseguito con decisione dal Rinascimento italiano che, com'è noto, Nietzsche ha sempre considerato come strettamente interrelato alla propria concezione dell'illuminismo»⁹. Spiriti liberi, poeti, scienziati, politici illuminati, intellettuali sradicati: è così che appaiono i buoni europei in quanto custodi di un processo culturale piuttosto che di un'identità definita.

Inoltre, per la loro capacità di fondere i diversi atteggiamenti spirituali, i buoni europei sono espressione dell'epoca moderna, ma proprio perché si sottraggono alle malattie storiche della modernità appaiono come inattuali.

I buoni europei sono «troppo spregiudicati, troppo maligni, troppo raffinati [...] anche troppo ben istruiti, troppo “navigati”» per «parlare a favore del nazionalismo e dell'odio di razza», preferiscono di gran lunga «vivere sui monti, in disparte, da “inattuali”, in secoli del passato o dell'avvenire»¹⁰. Come insegna *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, essere inattuali non significa essere privi di senso storico, quanto piuttosto saper agire «contro il tempo, e in tal modo sul tempo e, speriamolo, a favore di un tempo venturo»¹¹. Il buon europeo non è propenso a seguire le mode spirituali dell'epoca in cui vive perché è istruito e “navigato”, vale a dire si è esercitato nell'arte del viaggiare, attraver-

quello ordinariamente inteso, perché oltre alla «piccola penisola dell'Asia» va annoverata almeno l'America, in quanto figlia della civiltà europea. Inoltre, non cade sotto il concetto di «“Europa” civile tutta l'Europa», bensì «soltanto tutti quei popoli e parti di popoli che hanno nella greicità, nella romanità, nell'ebraismo e nel cristianesimo un passato comune».

⁷ F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, cit., vol. 1, p. 263.

⁸ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 303.

⁹ A. Venturelli, *La gaya scienza dei buoni europei. Alcune osservazioni sull'aforisma 377 del quinto libro della Gaia Scienza*, in L. Crescenzi, C. Gentili, A. Venturelli, *Alla ricerca dei “buoni europei”. Riflessioni su Nietzsche*, Pendragon, Bologna 2017, pp. 19-46: 23.

¹⁰ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 306-307.

¹¹ F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (1874), tr. it. a cura di S. Giametta, introd. di G. Colli, Adelphi, Milano 1974, p. 5.

sando epoche e civiltà diverse come Erodoto; così è diventato – per dirla con l’aforisma 223 del secondo volume di *Umano troppo umano* – «un Argo dai cento occhi», che accompagna dappertutto la «sua *Io* – vale a dire il suo *ego*», al punto da riscoprire «in Egitto e in Grecia, in Bisanzio e in Roma, in Francia e in Germania, nel tempo dei popoli nomadi o di quelli stabili, nel Rinascimento e nella Riforma, in patria e all’estero, anzi in mare, bosco, piante e montagna, le avventure di viaggio di questo *ego* diveniente e trasformato»¹². Nella misura in cui, combinando eredità culturali diverse, il buon europeo matura uno sguardo sovrastorico, allora sviluppa anche un «occhio sovraeuropeo», una visione cosmopolitica¹³.

Bisogna infine rilevare un’ambiguità decisiva per la nostra argomentazione. In un frammento risalente all’agosto/settembre 1885, Nietzsche scrive:

Riscoprire in sé il Sud e tendere sopra di sé un chiaro, splendido, misterioso cielo del Sud; riconquistare la salute meridionale e la riposta potenza dell’anima; diventare gradualmente più vasti, più sovranazionali, più europei, più sovraeuropei, più orientali, infine più greci – giacché la grecità fu la prima grande unificazione e sintesi di tutto il mondo orientale e appunto perciò l’inizio dell’anima europea, la scoperta del nostro “mondo nuovo”¹⁴.

Simile riferimento al Sud si ritrova negli aforismi 254 e 255 di *Al di là del bene e del male*. Nel primo, Nietzsche riflette sulla superiorità culturale dei francesi rispetto agli altri popoli europei, la riscontra nella «dedizione alla “forma”», nell’«antica, multiforme cultura *moralistica*» e, infine, nella propensione a fare

¹² F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, cit., vol. 2, p. 87.

¹³ Cfr. la lettera del 1888 di Nietzsche a Paul Deussen, in F. Nietzsche, *Epistolario. 1885-1889*, tr. it. di V. Vivarelli, Adelphi, Milano 2004, vol. V, p. 529; ma anche Id., *Frammenti postumi 1884-1885*, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1975, p. 189, § 35[9]. A riguardo cfr. M. Brusotti, *Nietzsche and the good Europeans beyond Europe*, in *The Routledge Handbook of Philosophy and Europe*, ed. by D. Meacham and N. de Warren, Routledge, London and New York 2021, pp. 57-71; M. Sprung, *Nietzsche’s trans-European eye*, in *Nietzsche and Asian Thought*, ed. by G. Parkes, Chicago University Press, Chicago 1991, pp. 247-259; L. Serini, *Essere buon tedesco, diventare buon europeo, volgersi al sovraeuropeo: Nietzsche sulle identità culturali e il compito degli intellettuali*, in *Meditazioni sull’Europa*, cit., pp. 35-56.

¹⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, vol. VII, tomo 3, a cura di G. Colli e M. Montinari, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1975, 41 [7], p. 372.

«una sintesi, in parte riuscita, del nord e del sud» (e a riguardo evoca sempre il «sangue provenzale e ligure» dei trovadori medievali). A suo avviso, in Francia esiste «un'anticipata comprensione e una condiscendenza per quegli uomini abbastanza rari e raramente soddisfatti» che non trovano alcun appagamento in sentimenti patriottici e invece «sanno amare nel nord il sud e nel sud il nord – per i mediterranei di nascita, per i “buoni Europei”»¹⁵.

Nell'aforisma 255 protagonista delle sue riflessioni non è più la cultura francese, ma il proprio amore per il Sud in quanto «grande scuola di risanamento» (è noto come Nietzsche agognasse di «tornare al mondo come francese»¹⁶). Nietzsche non si sente naturalmente un uomo del Sud per nascita, bensì «per fede», perché sogna una musica «sovratedesca che [...] non trascolora allo spettacolo del ceruleo voluttuoso mare e della mediterranea chiarezza del cielo, [...] una musica sovraeuropea che [...] ha un'anima affine alla palma e sa vagare e sentirsi a suo agio tra grandi belle solitarie belve predatrici»¹⁷.

Qui Nietzsche oscilla fra l'attribuire la predisposizione a divenire buoni europei a un tipo spirituale e il radicarla invece in una condizione ambientale. Da una parte, si tratta di reimparare a divenire più greci, perché questi ultimi furono capaci di realizzare una sintesi di culture diverse costituendo quell'anima europea che progressivamente nella modernità si frammenta in istanze contrapposte. Dall'altra, si tratta di riscoprire lo stile di vita mediterraneo, su cui naturalmente anche la serenità dei Greci si radica, ma che è espressione di una “prima natura”, di determinate condizioni climatiche, piuttosto che di un *ethos* storicamente costruito. Quest'ambiguità deve farci riflettere perché, se invece di considerare i riferimenti alle radici mediterranee dei buoni europei metafore di uno spirito libero dal corpo fragile, che andava a cercare nei climi mediterranei condizioni di vita più favorevoli, si prendono queste espressioni alla lettera, allora emerge il problema del rapporto che intercorre fra quell'«eterno» e «terribile» «testo di base *homo natura*»¹⁸ – che, seguendo le osservazioni dell'aforisma 2 di *Umano troppo*

¹⁵ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886), a cura di F. Masini, introd. di Giorgio Colli, Adelphi, Milano 1977, pp. 164-165 (consultato in formato epub).

¹⁶ F. Nietzsche, *Lettera a Jean Bourdeau* (17 dicembre 1888), in Id., *Epistolario 1885-1889*, cit., vol. V, p. 1196.

¹⁷ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 166.

¹⁸ Ivi, p. 139.

umano, andrebbe interpretato come «tutto l'essenziale dell'evoluzione umana»¹⁹ – e la cultura che su questo testo è sovrascritta. Nietzsche sembra così suggerire che il modo per osteggiare i conflitti politici e culturali innescati dai nazionalismi sia affidarsi a una forma di determinismo naturalista, in cui a dettare la norma è esclusivamente la *physis*, mentre le formazioni culturali sono da relegare a una dimensione di contingenza storica che fluisce senza costituire alcuna seconda natura.

2. Strauss, Löwith e l'ideale del buon europeo

Quando Strauss e Löwith iniziano a scrivere il buon europeo si è rivelato un ideale difficile da concretizzare, eppure i due si trovano, loro malgrado, a perseguire lo sguardo prospettato da questo atteggiamento.

Ferventi lettori di Nietzsche negli anni giovanili, poi a gradi diversi suoi interpreti²⁰, tipici studenti più o meno consapevoli della loro origine ebraica²¹ che andarono alla scoperta della fenomenologia di Husserl per rimanere affascinati invece dall'insegnamento di Heidegger. Delusi dall'adesione al nazismo di quest'ultimo, con la promulgazione delle leggi razziali negli anni Trenta sa-

¹⁹ F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, cit., vol. 1, p. 16.

²⁰ A partire dalla tesi di laurea Löwith si occupa di Nietzsche in molti studi: di seguito ci riferiremo a *Kierkegaard e Nietzsche* (1933) e *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1935), ma cfr. anche i più tardi *Da Hegel a Nietzsche* (1941) e *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche* (1967). Benché riferimenti a Nietzsche ricorrano spesso nella sua opera e vi dedichi diversi corsi, Strauss in vita su Nietzsche pubblica solo una nota su *Al di là del bene del male* nel 1973. In una lettera del 23 giugno 1935, racconta a Löwith che fra i ventidue e i trent'anni Nietzsche lo aveva talmente «dominato e stregato» al punto da credergli «sulla parola in tutto» (L. Strauss, K. Löwith, *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, tr. it. di M. Rossini, introd. di C. Altini, Carocci, Roma 2012, p. 115). Cfr. L. Lampert, *Leo Strauss and Nietzsche*, University of Chicago Press, Chicago 1996.

²¹ Negli anni della formazione Strauss aderisce al sionismo politico per poi distaccarsene, ma il confronto con la tradizione ebraica fu costante (cfr. C. Altini, *Una filosofia in esilio. Vita e pensiero di Leo Strauss*, Carocci, Roma 2021, cap. 1-2); invece, dalla sua autobiografia emerge come Löwith si fosse reso conto di essere ebreo con l'avvento del nazionalsocialismo, quando si generò una frattura con l'essere tedesco. Cfr. K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, tr. it. di E. Grillo, Il Saggiatore, Milano 1988; e sul suo percorso intellettuale cfr. E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004.

rebbero stati costretti a una vita in esilio. È difficile stabilire se fu una vita da emigrati ad ispirarli o se più semplicemente vi trovarono una conferma del loro modo di pensare. Comunque, Strauss e Löwith appaiono – per dirla ancora con le parole di Nietzsche – come la perfetta incarnazione di quei «liberi pensatori [...] ebrei» che «tennero alto il vessillo del rischiaramento e dell'indipendenza» permettendo di fare «del compito e della storia dell'Europa una *continuazione di quella greca*»²².

Effettivamente se vogliamo condensare in poche righe il percorso di ricerca dei due dobbiamo notare che nell'essere loro malgrado apolidi, nella loro condizione di intellettuali sradicati, Strauss e Löwith hanno trovato la forza per maturare uno sguardo disincantato, critico e inattuale sul pensiero europeo moderno, ne hanno saputo diagnosticare la crisi e attraverso di essa hanno saputo costruire un ponte per recuperare l'antichità all'apice della modernità.

Nonostante si riferisca raramente in modo esplicito alla nozione di buon europeo²³, Strauss è perfettamente consapevole dell'ideale che tale nozione incarna. In una lezione del 1940 pubblicata postuma analizza il panorama della filosofia tedesca dopo la Prima guerra mondiale. Vede il processo di civilizzazione tedesco caratterizzato da un atteggiamento nostalgico nei confronti del passato, che nella sua forma più illuminata è identificato con l'antichità classica greca. A riguardo rimanda alla descrizione di Nietzsche del pensiero tedesco come del più grande tentativo di costruire un ponte che conduca dal mondo moderno a quello greco,

²² F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, cit., vol. 1, aforisma 475, p. 264. In *L'Europa dei 'senza patria'. I buoni europei e la questione ebraica*, in *Letteratura e identità europea. Per una storia dei 'buoni europei'*, cit., pp. 47-67, Gentili mostra come tali affermazioni non siano esenti da pregiudizi antisemiti, ma al contempo Nietzsche si dedica a una decostruzione e a un ribaltamento di quel linguaggio.

²³ In un breve saggio del 1932, *Das Testament Spinozas*, tr. it. di E. Zoffoli, a cura di R. Caporali, *Il testamento di Spinoza*, in Id., *Il testamento di Spinoza*, Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 83-90, Strauss annovera Spinoza fra quello «sparuto stuolo di spiriti superiori che Nietzsche ha definito i “buoni europei”, una «comunità di neutrali» che sarà venerata «finché ci saranno uomini che afferrino il significato della parola “indipendenza”». Molti anni più tardi, nelle sue lezioni su *Al di là del bene e del male*, riscontrerà «una convergenza o una parentela tra ciò che chiede il filosofo, che si occupa dell'eccellenza umana, e ciò che interessa a un buon europeo, ossia la salvaguardia del futuro dell'Europa. [...] I filosofi del futuro sono, per così dire, i governanti invisibili e spirituali dell'Europa unificata, ma in modo tale che, naturalmente, non devono mai essere i servi dell'Europa» (L. Strauss, *Nietzsche. Beyond Good & Evil*, St. John's College, Annapolis 1971, p. 211).

sostenendo che Nietzsche ha così modificato «il clima intellettuale della Germania e forse dell'intera Europa continentale»²⁴. L'affermazione della morte di Dio costituisce «il più grande evento nella storia recente dell'Europa». A un'intera generazione di pensatori (Strauss cita in particolare Spengler, Scheler, Hartmann e Heidegger), rappresentando l'età presente come «la prima epoca radicalmente atea nella storia dell'umanità», Nietzsche ha consentito di scoprire «un ideale potenzialmente comune a tutti gli esseri umani di oggi, o almeno agli Europei»²⁵.

Strauss evidenzia inoltre che le più profonde preoccupazioni di Nietzsche non possono riguardare la politica. Per non essere dogmatismo ma autentico amore per il sapere, la filosofia deve essere intesa come «il bene degli esseri umani naturali, degli esseri umani capaci e desiderosi di vivere “sotto il cielo”, degli esseri umani che non hanno bisogno del riparo della caverna, di *nessuna* caverna»²⁶. Il riferimento di Strauss è qui chiaramente la *polis* come caverna nell'allegoria di Platone, ma nei primi anni Trenta egli aveva anche insistito sul fatto che la modernità si trova in una caverna più profonda di quella in cui viveva Socrate, una seconda caverna costruita all'interno della prima e costituita dal sapere ereditato che non si è in grado di riconoscere come tale²⁷.

In conclusione della lezione del 1940, Strauss insiste sul merito di Nietzsche nell'aver scorto non solo nella tradizione religiosa pre-moderna che chiama in causa la provvidenza, ma anche in quella moderna, una caverna che funge da protezione artificiale attraverso cui l'essere umano elude i problemi fondamentali dell'essere di cui dovrebbe occuparsi la filosofia: «Fu contro la storia, contro la convinzione che la “storia” possa decidere ogni questione, che il progresso possa rendere superflua la discussione sulle questioni primarie, contro la convinzione

²⁴ L. Strauss, *The Living Issues of German Postwar Philosophy* (1940), in *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, ed. by H. Meier, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 2006, pp. 115-140: 137 (le traduzioni da questo saggio sono mie).

²⁵ Ivi, p. 130.

²⁶ Ivi, p. 137.

²⁷ Cfr. L. Strauss, *Besprechung von Julius Ebbinghaus* (1931), in Id., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, hrsg. von H. Meier, Metzler, Stuttgart-Weimar 2013, pp. 437-439. Mi permetto di rimandare al mio studio *Nella caverna del 'buon europeo'. Husserl, Nietzsche e le ambivalenze del senso storico*, in *Meditazioni sull'Europa. Variazioni filosofiche e letterarie sul tema nietzscheano del 'buon europeo'*, cit., pp. 203-232, dove ho interpretato il tema del “buon europeo” attraverso il paradigma della seconda caverna di Strauss.

che la storia, anzi tutte le cose umane siano il soggetto fondamentale della filosofia» che Nietzsche «riafferma ipoteticamente la dottrina dell'eterno ritorno: per ribadire che il soggetto fondamentale e naturale della filosofia è ancora, come sempre sarà, come lo era stato per i Greci: il *kosmos*, il mondo»²⁸.

Riconoscendo la natura ipotetica della dottrina dell'eterno ritorno, Strauss evidenzia come essa non valga tanto in quanto tesi ontologica bensì, piuttosto, come opzione che crea una determinata predisposizione d'animo a comprendere il mondo, con le sue leggi indipendenti da quelle umane, come soggetto principale del desiderio di sapere della filosofia. Strauss apprezza la capacità mostrata da Nietzsche nella seconda delle *Considerazioni inattuali* di porsi domande dal valore astorico, dimostrando come l'interesse storico dell'essere umano non sia storico a sua volta, ma gli appartenga per natura. Proprio per questo può essere fuorviante insistere, invece, sulla conoscenza storica come fonte necessaria della verità non riconoscendo il suo essere subordinata alla spontaneità della vita e della cultura.

È interessante notare come Strauss, mentre evochi il ritorno al cosmo, a una vita naturale vissuta "sotto il cielo", al di fuori di ogni caverna, al contempo ponga la cultura dall'altra parte rispetto alla teologia e alla politica, in continuità con la vita. Per guadagnare nella modernità la dimensione della verità che vale universalmente ed eternamente, bisogna liberarsi dallo storicismo come forma estrema di nichilismo applicandolo a se stesso, mostrando la contingenza dello stesso sapere storico. Intravedendo questa strada, Nietzsche paradossalmente avrebbe riaperto la possibilità di tornare alla ragione di Platone e Aristotele (che nella sua interpretazione tuttavia hanno inibito la vita), Heidegger l'avrebbe poi resa percorribile. Come si può comprendere, l'ambiguità che abbiamo riscontrato in Nietzsche si riproduce in Strauss: da una parte si tratta di tornare al cosmo e alla vita naturale come tema precipuo della filosofia, ma per farlo bisogna, d'altra parte, guadagnare una visione del mondo, un *ethos* culturale, che è quello sviluppato da Platone e Aristotele a partire dall'insegnamento di Socrate. Lo si guadagna con un'attività propedeutica che Heidegger ha insegnato a perseguire: la lettura dei testi classici²⁹.

Forse ancora più complicato è il discorso per Löwith. Nel 1930, da libero do-

²⁸ L. Strauss, *The Living Issues of German Postwar Philosophy*, cit., p. 138.

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 133-137.

cente a Marburgo, Löwith critica in alcuni articoli il circolo vizioso che s'instaura tra ontologia fenomenologica e teologia protestante (il suo riferimento è in particolare il collega Bultmann): nell'ontologia heideggeriana si assumono come fossero strutture neutrali, che descrivono l'esistenza dell'essere umano in generale, categorie che in realtà derivano dalla storia dell'interpretazione cristiana dell'esistenza umana (Agostino, Lutero, Pascal e Kierkegaard) e in quanto tali la teologia protestante le recupera come pre-comprensioni ontologiche da cui prendere le mosse. In conclusione all'articolo intitolato appunto *Ontologia fenomenologica e teologia protestante*, nel tentativo di valorizzare una fondazione meramente antropologica dell'ontologia che parta dalla descrizione della vita, Löwith cita l'apforisma 377 de *La gaia scienza*. Lo introduce affermando che «l'ideale positivo a partire da cui Nietzsche intraprende la sua critica della civiltà e dell'uomo odierni è costituito da quello che egli chiamò l'“uomo europeo”, il “buon europeo” del futuro – un determinato tipo umano nel quale si prepara l'unità spirituale e politica dell'Europa»³⁰. Riconosce come antesignani dei buoni europei figure quali Goethe e Napoleone³¹ e osserva che l'essere umano del futuro, «“emigrato” e ancora senza patria», è quello in cui «si manifesterà una “natura” dell'uomo tale da non trovarsi dietro di lui ma innanzi a lui, poiché vi può essere tanto poco un “ritorno alla natura” quanto un'immediata obiettività»³².

Per chi conosce il percorso intellettuale di Löwith queste frasi dovrebbero risultare sorprendenti perché, negli anni successivi, del riferimento di Nietzsche all'Europa Löwith avrebbe valorizzato sempre più i toni polemici e negativi, piuttosto che gli ideali positivi.

Ad esempio, nella prolusione dedicata a *L'idea di Europa nella filosofia della storia tedesca*, che tenne il 20 novembre del 1936 all'Università Imperiale Tohoku di Sendai, in Giappone, dov'era approdato dopo un soggiorno di due anni a Roma, Löwith attribuisce a Nietzsche «l'analisi più ampia e penetrante della problematica storica dell'Europa»³³. Identifica nel nichilismo europeo la «via d'uscir-

³⁰ K. Löwith, *Ontologia fenomenologica e teologia protestante* (1930), tr. it. di U. Ugazio, in Id., *Ontologia fenomenologica e teologia protestante. Due studi*, ESI, Napoli 2001, pp. 111-151: 145.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, p. 146.

³³ K. Löwith, *L'idea di Europa nella filosofia della storia tedesca* (1938), tr. it. di E. Donaggio, in «Rivista di filosofia» 94, 1 (2023), pp. 3-19: 12.

ta» che Nietzsche ha cercato per tornare al «mondo greco», spezzando in due metà «quella storia d'Europa messa insieme da Hegel» e attentando così a quei «due millenni di contro natura e deturpamento dell'uomo»³⁴ in cui il cristianesimo ha preteso di poter rappresentare l'«*oecumene* europea»³⁵, che trovava la propria base nell'«Impero romano educato dalla cultura greca»³⁶. Queste considerazioni sono evidentemente all'origine del saggio su *Il nichilismo europeo* (1940) dove la Prima guerra mondiale rappresenta il momento in cui i nazionalismi, contro cui Nietzsche ergeva il suo ideale del «buon europeo», prendono definitivamente il sopravvento, sancendo la fine di un'«intera epoca» e, al contempo, alimentando «negli spiriti migliori la speranza che proprio da quella comune rovina potesse sorgere un nuovo bene comune»³⁷. Ma Löwith è del tutto scettico: ricostruisce il modo in cui i «lungimiranti spiriti» dei «sapianti europei» che vissero a metà Ottocento fra Hegel e Nietzsche seppero leggere «la struttura della storia europea» non più «secondo lo schema del *progresso* ma secondo quello della *decadenza*»³⁸. E della concezione nietzscheana dei «buoni europei» valorizza esclusivamente l'aspetto politico che alimenta il nichilismo: «La grande meta è per Nietzsche il dominio spirituale e politico degli Europei sulla terra»³⁹.

Nel commentare questi passi Gentili ha ragione a lamentare che Löwith «non tiene nel dovuto conto un'altra idea di Europa»⁴⁰, che, negli scritti di Nietzsche, si lega alla definizione dei buoni europei come «senza patria», quando negli anni a venire avrebbe insistito proprio sulla condizione di radicamento dell'essere umano

³⁴ F. Nietzsche, *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è* (1888), tr. it. a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 2006, p. 71.

³⁵ K. Löwith, *L'idea di Europa nella filosofia della storia tedesca*, cit., p. 17.

³⁶ Ivi, p. 16.

³⁷ K. Löwith riporta una citazione di Scheler secondo cui per la «salvezza dell'Europa» bisognerebbe «costringere» l'Inghilterra «a porsi anche politicamente dal punto di vista del «buon Europeo», invece di atteggiarsi imperialisticamente a potenza mondiale sovraeuropea, che fa i conti con l'Europa soltanto come con un fattore tra gli altri del suo grande calcolo economico-politico mondiale» (M. Scheler, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1917, pp. 311-312; tr. it. di F. Ferraresi, a cura di C. Galli, in K. Löwith, *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 13).

³⁸ K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 29.

³⁹ Ivi, p. 47.

⁴⁰ C. Gentili, *Friedrich Nietzsche e Karl Löwith: un confronto sul concetto di Europa*, in *Alla ricerca dei «buoni europei»*, cit., pp. 65-85: 77.

moderno per indurre a una svolta autocritica. Questo è il motivo per cui il fatto che nell'articolo del 1930 Löwith vi faccia riferimento è sorprendente. Ma per capire perché nei suoi scritti scompaia gradualmente l'accezione positiva di buon europeo, anche nel suo caso dobbiamo assumere come filo conduttore quello che nell'articolo del 1930 rimane un nodo problematico: il riferimento alla natura dell'essere umano che dovrà manifestarsi come qualcosa che gli sta dinanzi e non dietro.

3. Il "naturale" come problema

In un articolo del 1933, Löwith afferma che se Kierkegaard «si è deciso per l'esistenza spirituale *contro* la vita», «assolutamente consapevole dell'«innaturalità» di una tale «arte di vivere»⁴¹, Nietzsche invece ha «ricondotto questa umanità [...] alla «natura» dell'uomo, ad un «*homo natura*», ma non è riuscito che a «determinare questa natura in modo polemico»⁴². Il riferimento al nichilismo appare necessario per sottolineare che non vi è un senso «obiettivamente presente nell'essere degli uomini, ma è solamente in rapporto a ciò che l'uomo vuol significare a se stesso»⁴³; solo così sarebbe possibile guadagnare l'innocenza del sì dionisiaco. D'altro canto, la difficoltà a spiegare «in modo univoco cosa sia «naturale» per l'uomo *in quanto uomo*» impedì a Nietzsche di «scoprire una nuova terra dell'anima (*Neuland der Seele*) veramente abitabile»; si limitò «a indicare da lontano questa futura terraferma (*künftige Festland*) [...] là dove, (già) nel presente, emerge la spaesatezza (*Heimatlosigkeit*) dell'uomo futuro»⁴⁴.

In una lettera del 30 dicembre del 1932, dopo aver letto in anteprima il testo, Strauss osserva che quando Löwith formula la domanda ««Che cosa è l'uomo, e che cosa ne è divenuto?» lascia supporre che ciò «che è uomo» vada inteso come criterio universale ed *eterno* «per ciò che è divenuto», ovvero per ciò che egli in virtù della sua liberazione ha fatto di se stesso». Ma una tale supposizione viene subito smentita perché Löwith «sostiene la mutevolezza della natura umana».

⁴¹ K. Löwith, *Kierkegaard e Nietzsche* (1933), tr. it. di G. Dell'Eva, introd. di U. Curi, in «Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici», 1 (2008), pp. 3-34: 28.

⁴² Ivi, p. 29.

⁴³ Ivi, p. 26.

⁴⁴ Ivi, p. 30.

Perciò gli chiede: «Cosa intende allora con la domanda circa *la* natura umana?». E obietta che ponendo la natura in opposizione al modo di concepire la natura del cristianesimo, anche Löwith, come Nietzsche, intende il concetto di natura «solo “polemicamente e reattivamente”». Quindi chiosa: «Così lei alimenta certamente la polemica, ma non perviene a una domanda non polemica, “integrata”»⁴⁵.

Se riconoscessimo di essere condizionati non solo dalla tradizione cristiana ma dalla polemica nei suoi confronti, dall'essere avversi all'eredità che ci ha reso tali, allora forse potremmo guadagnare «una *visione* positiva e concreta della natura che non venga subito reinterpretata in modo polemico». Strauss la intravede nella «filosofia pre-cristiana, quella greca»⁴⁶, ma è consapevole del fatto ch'essa non possa assolvere questa funzione nella prospettiva storicista, che, riducendo ogni visione del mondo alla propria epoca, obietterebbe che «l'ideale dei Greci non può essere il nostro»⁴⁷. Strauss vede una potenzialità in senso contrario nell'«intenzione “naturalistica” rivolta all'incondizionatezza» che conduce Löwith «ai confini ultimi dello storicismo, senza però oltrepassarli veramente». Se Löwith riconosce che «l'universalmente umano [...] sia stato *legittimamente* compreso in modo diverso nelle diverse epoche, che quindi “l'eterno testo fondamentale” venga *legittimamente* interpretato in modo diverso di volta in volta», allora ammette «la *necessità* di una “interpretazione”»⁴⁸. Problematico non sarebbe il fatto che ogni interpretazione è inevitabilmente condizionata storicamente, ma quale di queste interpretazioni più si avvicina a una risposta storica al problema.

In una lettera dell'8 gennaio del 1933, Löwith replica che, nella misura in cui insiste sull'«incondizionatezza della “visione” greca», Strauss assume «in modo del tutto tradizionale [...] una posizione storica molto più vincolante»⁴⁹; l'individuazione della visione dei Greci come «criterio assoluto» e sapere «“integrato”»⁵⁰ è subordinata alla polemica contro il cristianesimo, quindi alla volontà, che giunge all'apice della modernità, di un ribaltamento di prospettiva che ritorni a una filosofia pre-cristiana. Al contrario, nel pensare «in modo più *storico*» di Strauss,

⁴⁵ L. Strauss, K. Löwith, *Oltre Itaca*, cit., p. 54.

⁴⁶ Ivi, p. 55.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Ivi, pp. 57-58.

⁵⁰ Ivi, p. 59.

Löwith ritiene di pensare anche in modo più «a-storico»⁵¹. Vale a dire, se si riconosce la «storicità della ragione»⁵², allora per Löwith, invece di un'interpretazione più integra e legittima delle altre, rimane il riconoscimento che ciò che non muta nel mutare dell'essere umano è esattamente questo divenire, questo continuo rinnovarsi di ciò che per l'essere umano risulta essere naturale.

Löwith si appella a «una specie di originarietà» che colloca non «*dietro*, ma *davanti*» a lui, identificandola «con l'idea di Nietzsche di una “innocenza” dell'esistenza pura» che a suo avviso «non è né antica, né semplicemente anticristiana»; è piuttosto «un determinato tipo umano odierno, il quale è molto “moderno” e “molto “naturale”». Löwith riconosce di pensare così «*la natura dell'uomo*» in termini «*innaturali*»⁵³.

Da una parte, Löwith sembra identificare il naturale con ciò che diventa familiare nel corso della storia, dall'altra si appella alla dimensione innocente che vivrebbe celata sotto il divenire storico. Per guadagnarla bisogna provare un senso di spaesamento nell'attraversare il divenire storico sino ad agognare quella condizione di fusione cosmica in cui si vive al di fuori di qualsiasi caverna, come suggerirà Strauss nella lezione del 1940. È una condizione che Löwith considera l'unica integrale, benché frutto di un percorso che procede per sottrazione: «L'uomo, ritradotto nella natura *extraumana*, che è l'unica naturalità integrale, non è un uomo naturale»⁵⁴. A destare in Löwith una «predilezione per il Sud» è il fatto che il modo di vivere «senza problemi», più innocente e spontaneo, è già un passo storico verso il recupero di questa dimensione astorica⁵⁵.

Nel saggio su *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1935), Löwith riconosce che, «quale uomo moderno», Nietzsche era «così disperatamente separato da un'originaria “fedeltà alla terra” e dal sentimento di un'eterna sicurezza sotto la volta celeste che il suo sforzo di “ritradurre” l'uomo nella natura era condannato fin dall'inizio all'insuccesso»⁵⁶. Da una parte abbiamo la dottrina dell'eterno ritorno che

⁵¹ Ivi, p. 60.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Ivi, pp. 60-61.

⁵⁴ Ivi, p. 58.

⁵⁵ Ivi, p. 60.

⁵⁶ K. Löwith *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1935), tr. it. di S. Venuti dalla riedizione del 1978, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 125.

Nietzsche espressamente annovera «tra le cose che “deve agli antichi”»⁵⁷, dall'altra «la volontà di eternizzare l'esistenza del moderno Ego, gettata nell'esserci»⁵⁸. Löwith insiste sul nichilismo del pensiero europeo, perché crede che il modo per recuperare al culmine della modernità una condizione che coincida con ciò che per l'essere umano è naturale sia abbandonare qualsiasi tentativo di ritrovarla in un *ethos* culturale, a suo avviso inevitabilmente contingente.

Il 15 aprile del 1935 Löwith scrive a Strauss una lettera dopo aver ricevuto una copia del volume *Filosofia e legge*. Afferma di essere un «destinatario molto poco adeguato» non solo perché non conosce Maimonide e la filosofia ebraica medievale, ma anche perché è cresciuto «tanto poco ebreo che solo con grande sforzo e per vie traverse» riesce a capire, ma non a capacitarsi, «di come si possa essere così *razionali* ed *etici* come sono, in sostanza, tutti gli ebrei» di sua conoscenza⁵⁹. Colloca nella direzione «“progressista” di Nietzsche», caratterizzata dal «pensare fino in fondo il *nichilismo* moderno», la «critica radicale dei *presupposti “moderni”*»⁶⁰ approntata da Strauss, quindi il proposito di smascherare il grande presupposto dell'Illuminismo, quello di non avere presupposti, mentre in realtà si definisce per contrapposizione alla religione.

Facendo riferimento a una nota dell'introduzione di Strauss, Löwith si stupisce del motivo per cui l'amico sembrerebbe escludere che in epoca moderna sia possibile perseguire l'ideale del “vivere secondo natura” di cui parla Nietzsche nell'aforisma 9 di *Al di là del bene e del male*. Löwith precisa che qui «Nietzsche non critica il fatto che la *Stoa* avesse intenzione di vivere secondo *natura*, bensì che la natura non è quella che lo stoico, e da ultimo Rousseau, volevano che fosse; ovvero “morale”, bensì è senza “intenzioni e riguardi”, senza “giustizia” e moralmente indifferente»⁶¹. In realtà, Strauss, in questo passo, si limita a evidenziare che non appena, sulla scia dell'insegnamento della moderna rivoluzione scientifica, s'identifica la natura con ciò che è libero da scopi e valori, allora l'ideale antico secondo cui «la vita buona è una vita secondo natura» diventa «assurdo», perché

⁵⁷ Ivi, pp. 112-113.

⁵⁸ Ivi, p. 125.

⁵⁹ L. Strauss, K. Löwith, *Oltre Itaca*, cit., p. 110.

⁶⁰ Ivi, p. 112.

⁶¹ Ivi, p. 113.

«l'“essere (*Sein*)” [...] non contiene in sé alcun rimando al “dover essere (*Sollen*)”», il naturale non riguarda più l'agire umano⁶².

Questa correzione del dettato di Strauss a Löwith in realtà importa poco, perché è più interessato a rimarcare che la natura «di fatto eternamente eguale non si è mai regolata secondo ideali storici e umani, e poiché esiste una natura e una realtà naturale, avrà sempre senso voler vivere “secondo natura”»⁶³. Riconosce però che la conclusione dell'aforisma potrebbe andare a favore dell'interpretazione che attribuisce a Strauss. Osservando che ogni filosofia non può far a meno di creare «sempre il mondo a sua immagine», Nietzsche la identifica con un «istinto tirannico, la più spirituale volontà di potenza, di “creazione del mondo”, di una *causa prima*»⁶⁴. Sarebbe come dire che non appena si solleva il problema di quale *ethos* adottare, allora inevitabilmente il vivere è alterato dalla riflessione che vorrebbe individuare un ideale cui conformarsi. Perciò, ponendosi contro questa conclusione, Löwith afferma che «lo stesso Nietzsche, come maestro dell'eterno ritorno, *non* ha semplicemente “saggiato la sua volontà di potenza spirituale”, ma si è lasciato “ispirare” dalla “suprema necessità dell'essere”»⁶⁵, dimostrando di trovarsi in accordo con la natura, «avendola intesa di nuovo come l'ebbero già concepita i Greci: cosa che gli fu possibile soltanto perché si trovò egli stesso sul Mediterraneo, dove *vide* il cielo, il sole e il mare – il mondo compiuto dell'eterno ritorno dell'identico»⁶⁶.

È bene precisare che nella stessa lettera Löwith appella la dottrina dell'eterno ritorno di Nietzsche come «non meno assurda» della «“fede” paradossale di Kierkegaard»⁶⁷. Dimostra così di assumerla ipoteticamente, come suggerito da Nietzsche, e come Strauss rimarcherà in conclusione alla lezione del 1940. Il punto non è quindi credere a questa dottrina, ma assumerla strategicamente come ipotesi per scardinare il modo in cui secoli di storia hanno inteso la natura, per guadagnare una concezione più innocente e autentica che la identifichi con la condizione ambientale a partire da cui ogni visione del mondo prende forma.

⁶² L. Strauss, *Filosofia e legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori* (1935), tr. it. di C. Altini, Giuntina, Firenze 2003, p. 148.

⁶³ L. Strauss, K. Löwith, *Oltre Itaca*, cit., pp. 112-113.

⁶⁴ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 17-18.

⁶⁵ L. Strauss, K. Löwith, *Oltre Itaca*, cit., p. 113.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ivi*, p. 112.

Se per Strauss è un *ethos*, una seconda natura, a permettere il recupero del cosmo come tema per la filosofia, al contrario in Löwith è una condizione ambientale a consentire il recupero di un *ethos* di fatto reso innaturale (nel senso di non familiare) da secoli di storia, ma che è quello più genuino per l'animale *homo sapiens*.

Rispetto ai caratteri attribuiti da Nietzsche al buon europeo, entrambi individuano nell'essere senza patria la *conditio sine qua non* che consente a chi si è formato con la cultura europea di sottoporla a critica. Tuttavia, questo percorso porta Strauss a valorizzare sempre di più la filosofia come arte del domandare e quindi l'insegnamento di Socrate, proseguito in primo luogo da Platone e Aristotele e poi da quanti non si sono arresi alla descrizione della caverna in cui vivevano ma hanno provato a smascherarla e decostruirla⁶⁸. Löwith reputa questa strada arbitraria e in fin dei conti dogmatica. "Essere più greci" rimane, d'altronde, un'espressione indeterminata che può riferirsi non solo all'insegnamento di Socrate, come fosse sinonimo di essere "più filosofi", ma anche al recupero della visione pre-socratica⁶⁹, più attenta al cosmo che agli affari umani, o di quella tardo-antica, che guarda con distacco gli affari umani e va invece alla ricerca di «una saggezza di vita realmente praticabile, alle "cose prossime" e non alle più remote, a cui è proprio il vagheggiare della storia, nel futuro così come nel passato»⁷⁰.

Nonostante la distanza fra i due pensatori, proprio queste ultime osservazioni, che condensano in poche righe i percorsi di ricerca che i due intraprenderan-

⁶⁸ Il percorso di ricerca di Strauss si sviluppa in tre direzioni principali: 1) la lettura dei classici greci (Platone, Tucidide, Senofonte, Aristotele), sulla scia di quella propedeutica a suo avviso necessaria in epoca moderna per rivalutare il punto di vista degli antichi; 2) l'indagine sul modo in cui la filosofia politica moderna (Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Rousseau) si discosti da quella antica e al contempo ne rielabori delle istanze, ponendo le basi per un'autocritica del proprio tempo; 3) la riflessione sul ruolo di mediazione assolto dalla filosofia ebraica e araba d'epoca medievale (al-Fārābī e Maimonide) nel passaggio dall'epoca antica alla moderna.

⁶⁹ Nella lettera del 15 aprile del 1935, Löwith imputa a Strauss di fermarsi «a Platone, che era già una *fine* degli sviluppi antichi, mentre Nietzsche, secondo la sua tendenza presocratica, lo annovera già al cristianesimo e alla "storia del lungo errore"» (L. Strauss, K. Löwith, *Oltre Itaca*, cit., pp. 111-112).

⁷⁰ Ivi, p. 112. In un *post scriptum* della lettera del 23 giugno del 1935, Strauss replica che a suo avviso in confronto a Socrate le filosofie tardo-antiche erano «troppo dogmatiche» e «il cosiddetto platonismo non è che una fuga dal problema di Platone».

no dopo la Seconda guerra mondiale, forniscono, a mio avviso, un suggerimento per evitare che siano visti come alternativi l'invito di Strauss a interpretare il contributo di Nietzsche alla riflessione sull'Europa come un "essere più greci" nel nostro vivere, e il proposito di Löwith a recuperare le radici mediterranee dell'*ethos* ideale da perseguire.

Si tratta di non prendere alla lettera l'invito di Nietzsche a essere "mediterranei per fede", ma di coglierne lo spirito: l'essere umano non ha mai "visto" – come sostiene Löwith – il Mediterraneo semplicemente come il cielo, il sole e il mare, ma come il luogo in cui diverse visioni del mondo si sono incontrate e contaminate. Si tratta quindi di non intendere il Mediterraneo semplicemente come la nicchia ecologica della storia evolutiva di *homo sapiens*, ma anche come un ambiente culturale (una *Lebenswelt*) che, nella variegata storia sociale della comunità umana, ha caratterizzato la vita culturale dei popoli che l'hanno abitato. Emergerebbe così l'aspetto dell'insegnamento di Nietzsche che accomuna Löwith e Strauss: il compito dei filosofi e delle filosofe nei confronti dell'idea di Europa sarebbe di attraversare visioni del mondo ed epoche diverse da novelli Erodoto per la curiosità, e da novelli Socrate per la volontà di cogliere ciò che ha un valore universale nella storia. In questo modo si potrebbe forse comprendere meglio il ruolo che la natura extraumana del Mediterraneo gioca nel processo di auto-costruzione della civiltà europea, e magari riflettere su quale potrebbe essere l'atteggiamento più virtuoso da assumere nei suoi confronti.

Anna Pia Ruoppo

*Superare la crisi tornando alle origini.
Heidegger e il fallito tentativo di salvezza dell'Europa
(1935-1946)*

1. 1935: *L'Europa nella morsa di America e Russia*

Quando nel 1935 la Germania nazionalsocialista ricomincia ad armarsi, contravvenendo esplicitamente ai trattati di Versailles, la maggior parte degli agenti internazionali iniziano a prendere coscienza che una nuova guerra non sarà più a lungo evitabile. È in questo orizzonte che molti intellettuali iniziano nuovamente ad interrogarsi sul senso e il destino dell'Europa¹.

Reduce dalla fallimentare esperienza del rettorato², Martin Heidegger si unisce al coro di quanti interpretano la crisi in atto provando a trovare una via d'uscita, nascondendo fra le righe del corso *Introduzione alla metafisica* il suo monito all'Europa. La crisi dell'Europa si colloca all'interno del destino spirituale dell'Occidente. Le sue parole sono note: l'Europa è «in preda a un inguaribile ac-

¹ «L'anno 1935 [...] vede allinearsi alcune grandi visioni d'Europa firmate dai maggiori intellettuali del momento: Thomas Mann [...] pubblica *Achtung Europa!*, [...] Edmund Husserl tiene la conferenza dal titolo *La crisi dell'umanità e la filosofia* [...]; lo storico francese Paul Hazard licenzia la sua analisi storico-intellettuale dell'Europa nella congiuntura tra Sei e Settecento, intitolata *La crise de la conscience européenne*, il cui ultimo capitolo si apre sull'ambizioso interrogativo “Che cosa è l'Europa?”; lo storico olandese Johan Huizinga [...] pubblica l'amara meditazione *nelle ombre del domani*» (P. Cattani, *Un'idea di Europa. Liberalismo, democrazia ed etica a inizio Novecento*, Marsilio, Venezia 2024, pp. 55-56).

² In questi termini si esprime R. Safranski ricordando l'esperienza del rettorato: «Heidegger ha già compiuto un passo indietro rispetto all'idea che la rivoluzione nazionalsocialista fosse una forza di resistenza con l'evoluzione funesta della modernità e il nazionalsocialismo gli appare sempre di più come una rivoluzione tradita» (R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, tr. it. di N. Curcio, Garzanti, Milano 2019, pp. 352-353). «Del fallimento del suo rettorato Heidegger fa la cosa migliore di tutte: si iscrive nella propria storia dell'essere come un araldo che è giunto troppo presto e che perciò incorre nel pericolo di essere stritolato e persino rifiutato dal proprio tempo. Un fratello di Hölderlin» (ivi, p. 353).

cecamento, sempre sul punto di pugnalarsi da se stessa, si trova oggi nella morsa della Russia da un lato e dell'America dall'altro»³. Russia e America non devono essere intese tuttavia come entità geo-politiche, ma «rappresentano entrambe, da un punto di vista metafisico»⁴, «la medesima desolante frenesia della tecnica scatenata e dell'organizzazione senza radici dell'uomo massificato»⁵. In tale contesto, particolarmente complessa è la situazione della Germania: «il popolo tedesco, in quanto collocato nel mezzo, subisce la pressione più forte della morsa, esso, che è il popolo più ricco di vicini e per conseguenza il più esposto, è insieme il popolo metafisico per eccellenza»⁶. «Questo popolo – continua Heidegger – potrà forgiarsi un destino solo se sarà prima capace di provocare in se stesso una risonanza, una possibilità di risonanza nei confronti di questa caratteristica, e se saprà comprendere la sua tradizione in maniera creatrice»⁷. L'annientamento dell'Europa potrà essere evitato solo se a partire dal suo centro – Heidegger pensa ovviamente alla Germania – si dispiegheranno «nuove forze spirituali»⁸.

2. 1936: Heidegger a Roma. Il tentativo della filosofia tedesca di ritornare alle origini per salvare l'Europa

Il filosofo riprenderà questo discorso nella conferenza su *L'Europa e la filosofia tedesca*, tenuta a Roma, su invito di Giovanni Gentile, nell'aprile del 1936.

Nel soggiorno romano, egli tiene due conferenze: il 2 aprile, a Villa Sciarra, sede dell'Istituto italiano di studi Germanici⁹, su *Hölderlin e l'essenza della filosofia*, e l'8 aprile presso il Palazzo Zuccari, sede della Società Kei-

³ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1986, p. 48.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 49.

⁸ *Ibidem*. Più avanti, Heidegger si esprime sul Nazionalsocialismo in questi termini: «Ciò che oggi qua e là si gabbella come filosofia del nazionalsocialismo – e che non ha minimamente a che fare con l'intima verità e la grandezza di questo movimento (cioè con l'incontro tra la tecnica planetaria e l'uomo moderno) – non fa che pescare nel torbido di questi 'valori' e di queste 'totalità'» (*ivi*, p. 203).

⁹ L'Istituto era stato inaugurato il 2 aprile del 1932 da Giovanni Gentile, in occasione della celebrazione del centenario della morte di Goethe, in presenza di Benito Mussolini.

ser-Wilhelm¹⁰, ora sede della biblioteca Hertziana, su *L'Europa e la filosofia tedesca*. Poco più di un mese dopo il suo rientro così racconta a Jaspers quello che è stato il suo primo viaggio nella capitale italiana:

Roma e l'Italia – per la prima volta. Siano andati tutti insieme, mia moglie, Jörg ed Hermann. In realtà tutti i dieci giorni a Roma sono stato confuso, arrabbiato quasi e furioso – perché mi è divenuto chiaro dopo; le “impressioni” non mi fanno effetto immediatamente; le cose apparentemente si imprimevano semplicemente – e poi riaffiorano un giorno alla mente; e sembrano essere più forti del presente – improvvisamente mi colgo come se fossi dinnanzi al Mosè di Michelangelo nella semioscurità di Sanpietro in Vincoli o a Piazza Navona o nel Tusculum; soprattutto (mi ha colpito) il paesaggio¹¹.

Nella lettera Heidegger riferisce solo della conferenza su Hölderlin (di cui allega anche il testo)¹², omettendo strategicamente di aver parlato a Roma anche della sua visione di Europa. Sembra fare sua, in un momento in cui la filosofia (quella di Heidegger?) sembra non godere più di “rispetto”¹³, l'esigenza di non dare troppo nell'occhio, facendo passare sotto silenzio il *suo* contributo (tutto articolato sul piano della critica alla metafisica occidentale) al necessario dispiegamento di nuove forze spirituali.

Sarà per molto tempo l'ultima lettera che i due filosofi si scambieranno¹⁴. In un appunto scritto lo stesso giorno (il 16 maggio del 1936), ritrovato nel *Nachlass*

¹⁰ Nel palazzo Zuccari aveva sede la biblioteca di Henriette Hertz, divenuta nel 1911 un istituto di cultura tedesca, grazie al sostegno della Società Kaiser Wilhelm, fondata quello stesso anno a Berlino allo scopo di promuovere l'avanzamento scientifico indipendente. Durante il Nazionalsocialismo il partito impose un secondo direttore preposto a servire non tanto alla ricerca storico-artistica, quanto alla diffusione della cultura tedesca e dello “spirito tedesco” nell'Italia fascista. È in questo progetto che si inserisce l'invito di Heidegger.

¹¹ K. Jaspers, M. Heidegger, *Briefwechsel*, a cura di H. Saner, München-Frankfurt a.M. 1992, p. 161. Quando non diversamente indicato, la traduzione dei testi tedeschi è mia.

¹² Dopo la guerra Heidegger raccontò al figlio Hermann di non aver mai ricevuto risposta a questa lettera, per questo non aveva più scritto a Jaspers, ma aveva continuato ad inviare le sue pubblicazioni. Cfr. K. Jaspers, M. Heidegger, *Briefwechsel*, cit., p. 266.

¹³ Cfr. K. Jaspers, M. Heidegger, *Briefwechsel*, cit., p. 162. Heidegger si esprime in questi termini: «Difatti possiamo assumere come un momento straordinario che “la filosofia” non gode di rispetto – così è possibile lottare per lei senza dare nell'occhio» (*ibidem*).

¹⁴ Nel 1942 sarà Jaspers a riprendere i contatti, cfr. K. Jaspers, M. Heidegger, *Briefwechsel*, cit., p. 164.

di Jaspers, (non sappiamo se effettivamente la lettera fu mai spedita), il filosofo lascia trapelare il motivo di questo allontanamento:

Il suo atteggiamento verso la filosofia in questo tempo è anche il mio. Ciò che Lei apprezza – Nietzsche, Hölderlin – ci portano vicini. Che io comunque taccia, lo comprenderà e lo approverà. La mia anima si è ammutolita; infatti, in questo mondo non resto con la filosofia “senza rispetto” come scrive di Lei, ma ...sono ...mi si blocca la parola. Nella azione silenziosa, fin quando ci è concesso, ci possiamo trovare¹⁵.

Ma cosa aveva sostenuto Heidegger nella sua conferenza presso la biblioteca Hertziana? Quella Europa che nel 1935 appare stretta nella morsa fra America e Russia è ora definitivamente posta di fronte ad un *aut-aut*: salvezza o distruzione. «La nostra esistenza storica esperisce, con sempre maggiore angoscia e chiarezza, come il suo futuro si indentifichi con un *aut-aut*: o la salvezza dell'Europa o la sua distruzione»¹⁶.

La possibilità di salvezza richiede la preservazione dei popoli europei dall'influsso asiatico e il superamento del proprio sradicamento e dalla frammentazione. Per poter soddisfare entrambe le condizioni è necessario un mutamento dell'intero esserci che deve avvenire «come creativo confronto con tutta la storia precedente, con le sue figure e con le sue epoche essenziali»¹⁷. In questo orizzonte, compito della filosofia è quello di ritornare all'origine del pensiero e del tentativo dei primi filosofi greci «di pensare assieme, altrettanto essenzialmente, l'Essere e il divenire», smantellando, in questo modo, i tentativi messi in atto dalla modernità nel considerare «il pensiero come tribunale della determinazione dell'Essere»¹⁸. Solo un popolo, quello tedesco, è in grado di farsi carico dell'originaria domanda filosofica:

[...] proprio questo è il tratto più intimo della filosofia tedesca, tratto che permane nascosto anche a se stesso: il voler ritornare sempre di nuovo, accanto a questa confor-

¹⁵ Nel 1937 Jaspers, che era sposato con un'ebrea, fu destituito dall'insegnamento e visse in una condizione di esilio forzato in patria.

¹⁶ M. Heidegger, *L'Europa e l'essenza della filosofia*, tr. it. a cura di J. Bednarich, Venezia, Marsilio 1999, p. 9.

¹⁷ Ivi, p. 21.

¹⁸ Ivi, p. 32.

mazione del moderno pensiero matematico nei sistemi dell'idealismo, in un'originaria, disposizione e fondamento per la prima domanda sull'Essere: *alla verità*, che non è soltanto determinazione dell'enunciazione sulle cose, ma l'essenza stessa: *all'Essere*, che non è solo oggetto e idea, ma l'Essere stesso¹⁹.

Molti sono i filosofi tedeschi che hanno attuato il tentativo di ritornare sempre di nuovo al fondamento dell'Essere, inteso come abisso. Heidegger ne cita alcuni: Meister Eckart e Jakob Böhme, Leibniz e a Kant, Schelling, Hölderlin e infine Nietzsche. Chi prova ad etichettare il loro tentativo come "misticismo", non fa altro che ricorrere sempre e solo al tribunale del pensiero, sia nel senso della semplice proposizione, sia nel senso dei tre principi della dialettica. Il compito della filosofia, dunque, è quello «di porre di nuovo la domanda fondamentale [...] sull'essenza dell'Essere tanto originariamente da chiedere in ciò, al contempo e innanzitutto, su quale fondamento debba essere fondata l'essenza dell'essere»²⁰. Di fronte ad un pubblico accorso ad ascoltare uno dei rappresentanti più in voga in quel momento della cultura tedesca²¹ sul destino dell'Europa, Heidegger lancia il suo appello:

Quando poniamo nuovamente la *domanda fondamentale* della filosofia occidentale in base a un inizio *più originario*, siamo al servizio di *quel* compito che abbiamo definito come salvezza dell'Occidente. Esso può compiersi soltanto come riconquista dei rapporti originari con l'ente stesso, e come una *nuova fondazione* di tutto l'agire essenziale dei popoli rispetto a questi rapporti²².

Il compito della filosofia, quindi, è quello di preparare un nuovo sapere dell'*essere*, senza tuttavia attendersi programmi e proclami. «Intravisto dal campo visivo dell'agire e del produrre quotidiano», tale sapere infatti è «sempre e necessariamente marginale»²³ e pone «nell'essere degli uomini un essenziale *indugio*, in

¹⁹ Ivi, p. 34.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ All'inizio della conferenza Heidegger si era espresso criticamente sul concetto di cultura come realizzazione di valori. Cfr. ivi, p. 22.

²² M. Heidegger, *L'Europa e la filosofia tedesca*, cit., p. 35.

²³ *Ibidem*.

forza del quale l'uomo può *arrestarsi* nel suo avanzare, per controllare, in questo trattenimento, se prosegue sulla via dell'essenza o su quella della non-essenza»²⁴. Questo sapere non è in contrasto con la volontà, ma sfocia in quel tacere, che solo apre la via a ciò che è essenziale che il filosofo, con Eraclito, individua nella lotta che costituisce l'essenza di tutto l'Essere.

In accordo con questa conclusione era quanto Heidegger aveva sostenuto nella prima conferenza romana. In essa il filosofo aveva presentato Hölderlin come «il poeta del poeta», colui che pensa espressamente l'essenza della poesia, calandola nel suo tempo e parlando al suo popolo. Per Hölderlin «il poetare è [...] del tutto innocuo. E allo stesso tempo inefficace, perché resta comunque un mero dire e discorrere. Esso non ha niente dell'azione che interviene direttamente sul reale e lo trasforma»²⁵. Eppure, è nella più innocua di tutte le occupazioni, la poesia, che si può compiere la svolta, attraverso un ritorno all'essenza dell'uomo e della sua appartenenza all'Essere.

La poesia, infatti, ha l'aspetto di un gioco e tuttavia non lo è. In essa l'uomo «giunge alla quiete, [...] non alla quiete inapparente dell'inoperosità e dell'ebetudine, ma a quella quiete infinita in cui tutte le energie e tutti i riferimenti sono in movimento»²⁶. Essa esprime l'essenza del linguaggio e «solo dov'è il linguaggio vi è mondo, cioè la cerchia sempre cangiante di decisioni e opere, di azioni e responsabilità, ma anche di arbitrio e rumore, decadenza e confusione. Solo dov'è mondo che domina vi è la storia»²⁷. Hölderlin e la sua poesia, quindi, svolgono una funzione fondamentale, in quanto non rappresentano l'essenza della poesia in generale, ma quella del tempo presente. Un tempo di privazione e di transizione «perché esso si trova in una doppia mancanza e in un doppio non: nel non più degli dèi fuggiti e nel non ancora del dio che viene»²⁸, in cui la salvezza è possibile nel ritornare all'essenza poetica dell'uomo. Questo il messaggio che, in un tempo in cui la filosofia non gode più di rispetto, Heidegger affida e confida nella sua lettera a Jaspers.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Id., *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in Id., *La poesia di Hölderlin*, a cura di F.-W. von Hermann, tr. it. a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 2001², p. 43.

²⁶ Ivi, p. 54.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi, p. 58.

3. *Non Goethe ma Hölderlin. Ovvero contro il cosmopolitismo radicamento nella patria*

Tuttavia, mentre il pensiero (poetante) compiva il suo sforzo di ritornare alle origini e di mettere in luce che «poeticamente abita l'uomo sulla terra», cercando in questo modo di preparare «la grande svolta della storia europea»²⁹, l'Europa fu travolta in una più feroce e sanguinosa guerra. Inascoltato rimase il monito, quello di chi da lontano, vedeva ancora la possibilità di evitare il conflitto nel portare la Germania in Europa e non l'Europa alla Germania. Così si era espresso infatti nella sua lettera aperta indirizzata al preside della Facoltà di Filosofia dell'Università di Bonn che gli aveva comunicato la cancellazione della laurea attribuitagli *honoris causae*, Thomas Mann:

Ora se non può e non deve esserci guerra, a che scopo i briganti e gli assassini? A che scopo l'isolamento, l'ostilità verso il mondo, l'illegalità, interdizione spirituale, la notte culturale e ogni altra privazione? Perché non piuttosto il ritorno della Germania all'Europa, la sua riconciliazione con essa, il suo libero ingresso, salutato con giubilo e scampanio dall'orbe intero, in un sistema di pace europea con tutti i suoi intimi accessori di libertà, diritto, benessere e decoro umano?³⁰

Sappiamo come andò a finire: la guerra non fu evitata e fu ancora più allargata e distruttiva della prima. Alla sua conclusione l'Europa si trovò di fronte ad un cumulo di macerie materiali e spirituali e gli intellettuali furono nuovamente chiamati a riflettere sul futuro³¹. L'immagine simbolo di questa situazione è un fotogramma tratto dal film di Rossellini, *Germania anno zero*, che ritrae un bambino visto di spalle che percorre le strade di una Berlino completamente distrutta. La sensazione diffusa era, appunto, che bisognasse iniziare da zero.

²⁹ Id., *L'Europa e la filosofia tedesca*, cit., p. 23.

³⁰ Th. Mann, *Un carteggio*, in *Moniti all'Europa*, Mondadori, Milano 2017, p. 104.

³¹ Cfr. A.P. Ruoppo, «Sostituire al vincere il convincere»: la ripresa del dialogo filosofico in Europa nel secondo dopoguerra (1945-1949), «Archivio di storia di cultura», XXXV (2022), pp. 217-236. Un articolo apparso sul giornale svizzero «Die Woche», il 20 settembre 1946, immediatamente dopo la chiusura delle prime *Rencontres Internationales de Genève*, si metteva in evidenza come nelle riflessioni sullo spirito europeo intraprese dopo la fine della Seconda guerra mondiale fosse scomparsa la parola futuro e lo sguardo fosse rivolto solo al passato.

Programmi precisi non ne aveva nessuno – come suggerisce la forse non causale coincidenza che sia Jean Paul Sartre che Karl Jaspers nella prefazione delle riviste da loro fondate nel 1945, rispettivamente «Les Temps Modernes» e «Die Wandlung», in un contesto decisamente diverso, auspichino la maggiore inclusività possibile nella scelta dei temi della discussione e del dibattito³². Un filo conduttore, però, sì. Sul banco degli imputati sedeva l'intera cultura occidentale, in particolare il suo figlio più caro: l'Umanesimo. Lo stato d'animo degli intellettuali è ben espresso in una riflessione di Merleau-Ponty, che nel suo scritto del 1945 dal titolo *C'è stata la guerra*, affermava:

questi cinque anni non ci hanno insegnato a considerare cattivo quel che giudicavamo buono, e resta assurdo dinanzi alla coscienza nascondere una verità perché nuoce al paese, uccidere un uomo perché abita al di là del fiume, trattare gli altri come un mezzo. Non avevamo torto nel 1939 a volere la libertà, la verità la felicità, rapporti trasparenti fra gli uomini, e *non siamo disposti a rinunciare all'umanesimo*. La guerra e l'occupazione ci hanno solo insegnato che i valori restano nominali e non valgono neppure, senza un'infrastruttura economica e politica che li faccia entrare nell'esistenza – anzi più ancora: che i valori si riducono, nella storia concreta, a un'altra maniera di designare le relazioni tra gli uomini così come si stabiliscono secondo il modo loro proprio di lavorare, di amare, di sperare e insomma, di coesistere. Non si tratta di rinunciare ai valori del 1939, ma di inverarli³³.

Dal punto di vista più propriamente politico, dopo la rottura del fronte antifascista, gli intellettuali erano chiamati a trovare una propria strada nella politica quotidiana, senza che andasse perduta quella libertà di critica che si era raggiunta fra amici durante la resistenza e, soprattutto, a prendere posizione rispetto al marxismo posti come erano di fronte alla possibilità dell'estensione della rivoluzione oltre i confini dell'URSS.

A prendere la parola è Jean Paul Sartre. Di fronte ad un pubblico accorso

³² Cfr. K. Jaspers, *Gleichwort im Auftrag der Herausgeber und des Verlegers*, in *Die Wandlung. Eine Monatschrift*, erster Jahrgang (1945/46), Heft 1, pp. 1-7; J.-P. Sartre, *Presentazione di «Temps moderns»*, in Id., *Che cos'è la letteratura*, Il Saggiatore, Milano 2009, pp. 122-139.

³³ M. Merleau-Ponty, *C'è stata la guerra*, in Id., *Senso e non senso*, tr. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 2019, p. 187.

in massa ad ascoltarlo, nel club *Maintenant* di Parigi, nell'ottobre del 1945, il filosofo affermerà che «la sola cosa che consente all'uomo di vivere è l'azione»³⁴ e che con l'esistenzialismo «abbiamo a che fare con una morale dell'azione e dell'impegno»³⁵. Sartre descriveva questo esistenzialismo come l'autentica filosofia umanista in quanto essa ricorda all'uomo che «non c'è altro legislatore che lui e che proprio nell'abbandono egli deciderà di se stesso»³⁶, realizzandosi precisamente come *umano* solo cercando fuori di sé uno scopo. Quella che solo un anno più tardi Sartre definirà come un'autentica filosofia rivoluzionaria³⁷ rappresenta l'unica via per poter dialogare con il marxismo, provando a mettere in atto una convergenza dello sguardo.

L'eco della conferenza sartriana arrivò anche nella Foresta Nera, dove Martin Heidegger si era rifugiato alla fine della guerra in una situazione di indigenza: è sospeso dall'insegnamento e versa in una situazione difficile sia materialmente che spiritualmente³⁸. Ci fu chi pensò addirittura di organizzare un incontro fra quelli che erano considerati i maggiori esponenti dell'esistenzialismo³⁹.

Ma quando questa possibilità sfuma, Heidegger affida ad un testo il suo pensiero⁴⁰, provando a far passare la sua riabilitazione attraverso la Francia⁴¹. Nella sua lettera mai recapitata egli espone con chiarezza e determinazione la sua posizione: inutile affannarsi in sterili discussioni sul che fare, «noi non pensiamo in modo abbastanza decisivo l'essenza dell'agire»⁴², come recita l'attacco del testo. Con il suo approccio esistenzialistico, Sartre si inserisce a pieno titolo nella storia della metafisica occidentale, ovvero sia in quella tradizione umanistica che prova

³⁴ J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, tr. it. di G. Tosco, Mursia, Milano 2018, p. 86.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ivi, p. 112.

³⁷ J.-P. Sartre, *Materialismo e rivoluzione*, a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, Il Saggiatore, Milano 1977.

³⁸ Cfr. F. Volpi, *Nota introduttiva*, in M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 1995, pp. 9-27.

³⁹ Cfr. *ibidem*.

⁴⁰ Nella lettera inviata a Jaspers il 12 agosto del 1949, Heidegger scrive: «La lettera sull'Umanismo che sono stato costretto a pubblicare, perché a causa di indiscrezioni già mezzo anno prima circolavano a Parigi stralci o traduzioni non autorizzate, continua a generare malintesi e attribuire etichette» (K. Jaspers, M. Heidegger, *Briefwechsel*, cit., p. 182).

⁴¹ Cfr. F. Volpi, *Nota introduttiva*, cit., pp. 9-27.

⁴² M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 31.

a «determinare l'essenza dell'uomo senza porre la questione della verità dell'essere»⁴³. All'interno della medesima tradizione si colloca anche il materialismo marxista la cui essenza «si cela nell'essenza della tecnica»⁴⁴.

È in questo contesto che Heidegger ritorna nuovamente sull'Europa. Quel legame fra la poesia di Hölderlin e il destino dell'Europa che nelle conferenze tenute dieci anni prima a Roma era rimasto ancora oscuro, diviene qui esplicito. È il poeta della spaesatezza, della mancanza di patria e non, come molti credono nell'immediato dopoguerra, Goethe, il poeta del cosmopolitismo⁴⁵, a dover mostrare la strada.

Heidegger parte dall'interpretazione dell'elegia di Hölderlin *Heimkunft*. Il termine patria che in essa compare, non deve essere inteso in senso patriottico o nazionalistico, ma, interpretata dal punto di vista di *Sein und Zeit*, indica la vicinanza dell'essere. Al contrario, la mancanza di patria esprime la spaesatezza dell'uomo moderno. Quando quindi Hölderlin canta "l'arrivo a casa", si preoccupa che «la gente della sua terra» trovi la propria essenza, che egli non cerca per nulla in un egoismo del suo popolo, bensì a partire dalla sua appartenenza al destino dell'Occidente. Quest'ultimo non deve essere tuttavia pensato come «una regione contrapposta all'Oriente», né deve essere «inteso semplicemente come Europa», ma deve essere preso in considerazione, «nella prospettiva della storia del mondo», «in base alla vicinanza all'origine»⁴⁶. Solo abitando nella vicinanza all'essere, come Hölderlin canta nelle sue elegie, *Der Ister e die Wanderung*, il carattere tedesco può trovare la sua guarigione.

La grandezza della poesia di Hölderlin, che per Heidegger, è «gravid[a] di avvenire molto di più del cosmopolitismo di Goethe»⁴⁷, si annuncia, quindi, nella sua capacità di portare alla parola il destino del mondo. È qui che Heidegger inserisce la sua interpretazione del materialismo come quella «determinazione metafisica per la quale tutto l'ente appare come materiale da lavoro»⁴⁸ giungendo alla conclusione che non bisogna considerare «il comunismo solo come partito

⁴³ Ivi, p. 42.

⁴⁴ Ivi, p. 70.

⁴⁵ Ivi, p. 69.

⁴⁶ Ivi, p. 67.

⁴⁷ Ivi, p. 69.

⁴⁸ Ivi, p. 70.

o come visione del mondo»⁴⁹ se non si vuole commettere lo stesso errore di «coloro che pensano che con il termine americanismo si indichi solo, per giunta in modo dispregiativo, un particolare stile di vita»⁵⁰. Non è il comunismo in quanto partito politico a rappresentare un pericolo, per Heidegger «il pericolo verso cui finora l'Europa è sospinta in modo sempre più chiaro consiste presumibilmente nel fatto che innanzitutto il suo pensiero che un tempo era la sua grandezza, resti indietro rispetto al corso essenziale del destino mondiale che comincia»⁵¹.

Il futuro dell'Europa non si decide quindi intorno all'alternativa fra nazionalismo o internazionalismo che rappresentano, per Heidegger, solo due forme di soggettivismo, l'uno relativo ad un'entità singola, l'altro elevato sul piano della totalità. Per il filosofo «di fronte all'essenziale spaesatezza dell'uomo il suo futuro destino si mostra al pensiero che pensa la storia dell'essere nel fatto che egli trovi una via verso la verità dell'essere e si metta in cammino verso questa scoperta»⁵².

4. 1946: l'autodistruzione dell'Europa passata all'America e alla Russia

Nei mesi immediatamente precedenti alla stesura della *Lettera sull'«umanesimo»*⁵³, si erano tenute a Ginevra le prime *Rencontres internationales*, durante le quali intellettuali provenienti da tutta Europa erano stati chiamati a ridefinire l'essenza di quello che era stato e che poteva ancora essere lo *spirito europeo*⁵⁴.

L'evento ebbe una risonanza internazionale e venne recepito non solo oltre oceano come testimonia l'articolo del 23 settembre 1946 sul «Time-magazine»⁵⁵,

⁴⁹ Ivi, p. 71.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Ivi, p. 72.

⁵³ Heidegger fa pervenire lo scritto a Beufret nel dicembre del 1946. In una lettera indirizzata a Jaspers Heidegger lamenta il fraintendimento della *Lettera sull'«umanesimo»*, affermando di essere stato costretto a pubblicarla in quanto circolavano copie non autorizzate. In particolare, fa riferimento all'articolo di Lukács.

⁵⁴ Cfr. A.P. Ruoppo, *Marxismo ed esistenzialismo: due filosofie dell'Europa. Jaspers e Lukács si incontrano a Ginevra (1946)*, Mimesis, Milano-Udine 2023.

⁵⁵ Il 23 settembre del 1946 appariva sul Time-Magazine un articolo dal titolo «Hope in a Moonlit Graveyard» (*Speranza in un cimitero al chiaro di luna*), in cui si riferiva non senza toni polemi-

ma anche nei territori che ormai gravitavano sotto la sfera di influenza sovietica, come leggiamo in una lettera di Patočka del dicembre dello stesso anno⁵⁶. Non sappiamo tuttavia se la notizia delle giornate ginevrine giunse fino al cuore della Foresta Nera. Sappiamo solo che nella quiete del suo rifugio, Heidegger annota meticolosamente le sue riflessioni in piccoli quaderni neri e mostra di non avere troppo riguardo per coloro che «mirano pubblicamente a ordinare o allestire il ‘mondo’ e ‘la vita’, senza aver mai propriamente esperito né l’uno né l’altra, senza nemmeno volerli esperire»⁵⁷, e anzi considera un ostacolo sul cammino «l’ostentata premura dei presunti benpensanti che cercano di trascinare indietro quanto è invalso finora ciò che deve essere detto futuro, e che mobilitano tutto quanto per salvare la cultura e la formazione»⁵⁸ continuando a credere che «la sciagura sarebbe stata evitata se gli esecutori della sciagura fossero stati più colti»⁵⁹.

Neanche Jaspers viene risparmiato in questa alacre critica se si tiene presente il riferimento a «quelli che fanno chiacchiere sulla ‘situazione spirituale dell’epoca’, che «sono i più ciechi, perché non pensano che cosa tralascino in quanto non ne sono capaci e non l’hanno mai esperito»⁶⁰.

Inutile sembra ormai per Heidegger arrovellarsi sul destino dell’Europa. Quell’Europa che appena dieci anni prima, pur se stretta fra la morsa di America e Russia, sembrava ancora in grado di poter evitare l’annientamento, affidandosi al popolo metafisico per eccellenza e alla sua capacità di dispiegare nuove forze spirituali, nel 1946 «è già tramonta, è passata cioè all’America e alla Russia»⁶¹.

ci degli Incontri di Ginevra. Cfr. *Hope in a Moonlit Graveyard*, in «Time-Magazine», XLVIII, 13 (23 settembre 1946). Consultabile al link <https://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,777103-1,00.html> (data di ultima consultazione: 25.09.2024).

⁵⁶ Cfr. J. Patočka, *Correspondance avec Robert Campbell e les siens (1946-1977)*, Édition Jérôme, Millon 2019. Nella lettera del 18 dicembre 1946, Patočka scrive: «[...] ho letto nella *Nef* il resoconto delle discussioni di Ginevra fra Merleau-Ponty, Lukacs e Jaspers. [...] è inquietante vedere come le domande di Merleau-Ponty così pertinenti e così serie siano restate senza risposta. Ed è strano vedere Jaspers difendere la Russia contro la tentazione di alcuni di porla fuori dell’Europa» (ivi, p. 24).

⁵⁷ M. Heidegger, *Note I-V [Quaderni neri 1942-1948]*, a cura di P. Trawny, tr. it. a cura di A. Iadicicco, Bompiani, Milano 2015, p. 167.

⁵⁸ Ivi, p. 168.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Ivi, p. 171.

⁶¹ Ivi, p. 192.

Il suo tramonto è strettamente connesso con quello che è Heidegger definisce «l'errore del 1933»⁶². Per il filosofo, infatti,

il nazionalsocialismo e il fascismo sarebbero stati, se la cosa fosse riuscita, una strada, per rendere maturi e pronti l'Europa e la sua cultura e il suo spirito per il comunismo. Ma ciò accadde troppo presto; perché fu visto solo 'politicamente' e non fu visto nemmeno metafisicamente, per non dire dal punto di vista della storia dell'essere⁶³.

L'errore quindi

consistè nel fatto che non si riconobbe quanto poco storicamente preparate potevano essere le forze, quanto poco storicamente appropriate, quanto poco libere nonostante il necessario dogmatismo. [...] L'errore non fu puramente "politico", nel senso che ci si sbagliò di partito; politicamente, nel senso della storia mondiale, la decisione non fu un errore, perché si doveva fin dall'inizio restare nel nazionalsocialismo in quanto tale, in quanto allestimento per l'eternità, esso era passato come fine per la metafisica, come passaggio, che a sua volta solo a partire dall'inizio sarebbe stato da superare. [...] L'errore consistè nell'opinione che al momento una cosa simile si potesse allestire e promuovere⁶⁴.

Nel 1946 per Heidegger bisognerebbe quindi chiedersi «se non fosse stato più lungimirante entrare, nel senso della storia mondiale, nell'organizzazione totale dell'esserci e passarci attraverso e dominandola, [...] sopportarla piuttosto che mettere in scena solo in ritardo un planetario storcere il naso sul fascismo e perdersi l'attimo storico»⁶⁵.

Il filosofo, tuttavia, ritiene che «tutte queste non sono più questioni politiche e neppure partitiche, non sono neppure questioni di filosofia della storia», esse invece «provengono dalla questione dell'essere stesso»⁶⁶. L'Europa, infatti, rappresenta solo «una forma moderna dell'oblio, in cui l'Occidente viene trattenuto»⁶⁷

⁶² Ivi,

⁶³ Ivi, p. 175.

⁶⁴ Ivi, pp. 196-197.

⁶⁵ Ivi, p. 201.

⁶⁶ Ivi, p. 200.

⁶⁷ Ivi, p. 193.

e «la sua geografia è del tutto insignificante» di fronte al destino mondiale. Ciò di cui si ha bisogno è la grande tradizione dell'Occidente. L'Europa infatti non è l'Occidente. Se l'Europa perisce, l'Occidente non può tramontare perché non è mai sorto: esso può solo ritornare indietro nel crepuscolo e scomparire per lungo tempo nella notte del mondo⁶⁸. Quella che secondo Heidegger può apparire come una “profezia”, è piuttosto «un ricordo di ciò che è già da tempo dimenticato»⁶⁹, ovvero che «ciò che va pensato, l'Essere stesso, non è ancora accaduto»⁷⁰. Per Heidegger si tratta di compiere «lo sforzo del semplice»⁷¹,

pensare senza alcuna “illusione” il tramonto della metafisica, e non pensarlo come qualcosa di “negativo” – bensì puramente come destino dell'Essere stesso; questa è la storia dell'Occidente che per primo giunge, e con questo non si intende né “l'Europa”, né addirittura “l'Ovest”, e non è nemmeno un concetto contrapposto all'“Oriente”, all'Est, bensì dal punto di vista della storia del mondo, vale a dire conformemente alla storia dell'Essere, si esperirà la terra nel tramonto verso la verità dell'Essere⁷².

La partita insomma è chiusa. Non riuscendo a guardare al futuro, come già era stato a Roma, Heidegger si prepara a dislocare la sua battaglia all'interno della storia della metafisica e la riflessione sulla salvezza dell'Europa lascerà il posto, nelle sue riflessioni successive, a quella sull'Occidente che in quanto non è nato, non può perire.

⁶⁸ Ivi, p. 192.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Ivi, p. 48.

⁷¹ Ivi, p. 149.

⁷² Ivi, p. 149.

Marco Russo

«*You must give the devil his due*».
La lettura plessneriana della secolarizzazione

Hell is empty and all the devils are here.
W. Shakespeare, *The Tempest*

1. *Un classico della Kulturkrise di primo Novecento*

Il testo che commento risale a un ciclo di lezioni tenuto a Groninga da Helmut Plessner nel 1933. Plessner era emigrato lì a causa delle leggi razziali emanate dai nazisti in quello stesso anno. Nel 1935 il testo appare con il titolo *Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes* (sulla suscettibilità dello spirito borghese alla seduzione politica). Nel 1959 esso viene ripubblicato con l' incisivo titolo *Die verspätete Nation* e diventa progressivamente un riferimento importante della *Vergangenheitsbewältigung*, cioè la rielaborazione del trauma nazista attraverso il dibattito sulle sue origini. Il dibattito ruotava intorno al cosiddetto *Sonderweg* tedesco, il percorso peculiare della storia della Germania all'interno della storia europea. Solo un percorso del tutto particolare poteva spiegare l'unicum nazista. La tesi di fondo, che risaliva appunto agli anni della Repubblica di Weimar, in cui si radica anche il testo plessneriano, era che – a fronte della via normale alla modernità incarnata da Francia e Inghilterra – la Germania rappresentava una deviazione. Ad essa era mancata una reale rivoluzione borghese, con conseguente ritardo nella formazione dello Stato nazionale, peraltro caratterizzato dalla pervasività della burocrazia, dalla debolezza delle istituzioni parlamentari, dal predominio dell'apparato militare, dal carattere antipluralistico e illiberale della cultura politica¹. Tutti elementi che

¹ È il caso di ricordare che nel primo dopoguerra si sviluppò anche una lettura positiva del *Sonderweg*. Le *Considerazioni di un impolitico* (1918) di Thomas Mann sono un autorevole esempio di come la diversità poteva diventare superiorità dello spirito tedesco rispetto alle democrazie

resero debole l'esperimento repubblicano di Weimar e incontenibile l'ascesa della tecnocrazia totalitaria.

Oggi la teoria del *Sonderweg* viene molto ridimensionata sul piano storiografico². Ma sul piano teorico consente ancora una discussione efficace della secolarizzazione: la nascita della scienza, la laicizzazione del potere politico, la formazione di uno spazio pubblico di discussione, la formazione del mercato concorrenziale capitalistico, dello Stato di diritto, il principio nazionale e soggettivo di autodeterminazione. La Germania da un lato ha partecipato a questo processo, dall'altro lo ha criticato con un radicalismo addirittura sovversivo.

Questo radicalismo è al centro dell'analisi di Plessner, che si articola intrecciando storia politica e storia intellettuale. Il risultato è un'opera che restituisce quel clima di *finis Europae* dei primi decenni del Novecento, le cui tensioni non smettono di interrogarci. Esse riguardano la natura della modernità, di ciò che Plessner chiama «ideologia umanistica occidentale»³. Coinvolto in prima persona dalla reazione nazista contro questa ideologia, egli si schiera decisamente a favore, senza tuttavia ignorarne il potenziale nichilistico: la deificazione dell'uomo, l'esaltazione demiurgica, il relativismo dell'indifferenza, lo svuotamento compulsivo di ogni sostanza. Così il libro si chiude con un richiamo indiretto all'antropologia filosofica delineata da Plessner pochi anni prima⁴. È un'antropologia che vede nel nichilismo

occidentali. È una lettura che s'inquadra nel contrasto tra *Kultur* tedesca e *Zivilisation* occidentale, canonizzato da Oswald Spengler ne *Il tramonto dell'Occidente* (1918).

² Oltre a vari aspetti ricostruttivi, poco plausibile è apparsa la contrapposizione programmatica tra una via normale e una via anormale alla modernità. Cfr. il fascicolo monografico H. Möller, *Deutscher Sonderweg – Mythos oder Realität? Ein Colloquium im Institut für Zeitgeschichte*, in «Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte», 30 (1982), pp. 162-165. Inoltre, il «teorema del ritardo» rischia di delineare una serie causale che giustifica il nazismo, quasi fosse un destino ineluttabile. Cfr. R. Koselleck, *Deutschland – eine verspätete Nation?*, in Id., *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, pp. 359-379. Per un'ampia discussione complessiva della categoria storiografica, M. Ponso, *Una storia particolare. "Sonderweg" tedesco e identità europea*, il Mulino, Bologna 2011.

³ H. Plessner, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes* (1935/1959), in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, vol. VI, p. 44. Nei paragrafi 5 e 7 chiarirò perché Plessner usi il termine «ideologia».

⁴ Il libro di Plessner è impostato sulla «cooperazione di analisi storico-filosofica del nazismo e antropologia filosofica», esso offre cioè «una ricostruzione del rapporto tra umanesimo politico, antropologia filosofica e analisi storico-filosofica» (W. Bialas, *Politischer Humanismus und 'Verspätete Nation'.* *Helmuth Plessners Auseinandersetzung mit Deutschland und dem Nationalsozialismus*, Van-

un rischio insito nella natura umana, caratterizzata dall'ambiguità – o “eccentricità”, come la chiama Plessner. Creando una società basata sul concetto di libertà come valore in sé e sull'autonomia progettuale della ragione, la modernità ha generato le condizioni per liberare il potere creativo e distruttivo dell'uomo. Da un lato, il potere di trasformare, inventare, migliorare; dall'altro, lo spettro del nichilismo.

Sicché, mentre l'antropologia prova a dare una chiave di lettura per decifrare radici e prospettive della rischiosità insita nella condizione umana, l'analisi storica vuole mostrare che ci sono modelli etico-politici capaci di arginare il nichilismo mediante un razionalismo prudentiale e autocritico. Il nazismo fu una risposta puramente reattiva a queste derive, e finì soltanto con l'esacerbare il nichilismo attraverso un mescolamento di razionalismo strumentale e arcaismo. Invece una risposta costruttiva venne dall'ideologia umanistica, grazie a un congegno di autolimitazione capace di governare le tentazioni faustiane del mondo profano. *You must give the Devil his due*⁵: un umanesimo realistico deve riconoscere il diavolo, starlo dove si nasconde, e tenergli testa.

Il mio commento segue dunque l'articolazione del testo plessneriano, che ha una prima parte a taglio storico-politico incentrato sulla tradizione luterana, e una seconda più teorica, legata al radicalismo tendenziale della filosofia tedesca. Concludo con alcune considerazioni sul liberalismo di Plessner, che prova a conciliare l'umanesimo illuminista europeo con un *umanesimo notturno*⁶ pronto a giocare la difficile partita con il demoniaco che la secolarizzazione riversa nel mondo.

denhoeck und Ruprecht, Göttingen 2010, p. 16). Sul rapporto tra l'antropologia di Plessner formulata ne *I gradi del mondo organico e l'uomo* (1928) e lo scritto sulla Germania si sofferma anche J. Fischer, *Die exzentrische Nation, der entsicherte Mensch und das Ende der deutschen Weltstunde*, in Id., *Exzentrische Positionalität*, Velbrück, Weilerswist 2016, pp. 35-68. Cfr. più in generale H.P. Krüger, *Zur Philosophie der Geschichte in der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners*, in *Können wir der Geschichte entkommen? Geschichtsphilosophie am Beginn des 21. Jahrhunderts*, a cura di C. Schmidt, Campus, Frankfurt am Main 2013, pp. 150-180; *Deutschland – Europa – Welt. Helmuth Plessners 'Verspätete Nation' in der Diskussion*, a cura di T. Allert e J. Fischer, Bautz-Verlag, Nordhausen 2014; W. Bialas, *Die verspätete Nation der Deutschen. Helmuth Plessners Deutschlandbuch*, in *Die nationale Identität der Deutschen. Philosophische Imaginationen und historische Realität deutscher Mentalität*, a cura di W. Bialas, Lang, Frankfurt am Main 2002, pp. 115-143.

⁵ È l'epigrafe di H. Plessner, *I limiti della comunità* (1923), a cura di B. Accarino, Laterza, Roma-Bari 2001.

⁶ Prendo l'efficace locuzione da D. Conte, *Primitivismo e umanesimo notturno. Saggi su Thomas Mann*, Liguori, Napoli 2013.

2. *La differenza tedesca*

La borghesia tedesca non solo non ha arginato il nazismo, ma lo ha seguito. Da dove deriva questa sua disponibilità a farsi sedurre dalle tentazioni demoniache, la disponibilità a seguire la politica di potenza e il mito del popolo eletto chiamato a una missione storica? La risposta sta nel menzionato ritardo con cui la Germania si è formata come nazione. Esso ha indotto la Germania a percepirsi come qualcosa di diverso nel quadro europeo, fino a sviluppare sentimenti di rivalsa e ostilità. La protesta contro l'accordo di pace del 1919 fu così più che una reazione alla sconfitta; fu la protesta contro un destino storico che impediva l'unità nazionale della Germania. D'altra parte, l'Europa post-bellica si presentava frammentata; essa stava esaurendo il suo ruolo di centro geopolitico e ciò accentuava le tendenze isolazioniste e nazionaliste degli Stati. In questo contesto di riconfigurazione dell'ordine internazionale, «il conflitto della Germania con la vecchia Europa e con il mondo extraeuropeo da essa creato si approfondisce in conflitto contro l'umanesimo politico, le cui radici e la cui fioritura stanno nei secoli XVI, XVII e XIX»⁷. La crisi della coscienza europea assunse in Germania la forma di una resa dei conti con l'Europa stessa.

Secondo un uso comune nel primo dopoguerra, Plessner intende per umanesimo il sistema di idee, valori e forme politiche che portarono alla costruzione dello stato laico. Dissoltasi l'unità del Sacro romano impero, tra il XVII e il XVIII secolo Inghilterra, Francia e Olanda si costituirono come entità territoriali centralizzate, creando una nuova forma di governo capace di adattarsi al dinamismo della nascente economia capitalistica. La Germania rimase invece divisa in una galassia feudale di entità locali dominate da principi autoritari e faziosi. Se il calvinismo e il puritanesimo furono fattori di stimolo per sviluppare una cultura mondana, il luteranesimo fu invece un ostacolo. Esso produsse una cultura dell'interiorità, un'intransigenza della coscienza morale e un culto elitario del sapere che impedirono un reale impatto anche all'illuminismo. Il protestantesimo tedesco s'incentrava sulla forza spirituale dell'individuo in cerca di salvezza attraverso il contatto diretto con la parola di Dio; questa forza traspare dalla fede del cuore, dalle profondità della coscienza e, in età illuministica, dalla intangibile dignità della persona.

⁷ H. Plessner, *Die verspätete Nation*, cit., pp. 45-46.

Lo Stato nazionale tedesco nasce *dopo* l'Illuminismo, senza averne assorbito l'ormai compiuto umanesimo secolarizzato.

La differenza essenziale tra i tedeschi e i popoli del vecchio Occidente, che hanno trovato la base del proprio Stato nazionale nel XVI e XVII secolo e possono guardare (a differenza di noi) ad un'"epoca d'oro", consiste in questo slittamento temporale, che ha impedito una connessione interna tra le forze dell'Illuminismo e la formazione dello Stato nazionale in Germania⁸.

Nell'Ottocento l'umanesimo si integrò nella visione positivistica del progresso basato sulla scienza, sulla tecnologia e sull'intreccio tra imperialismo e mercato capitalistico. Per le nazioni che lo avevano assimilato nei secoli precedenti, questo umanesimo positivista aveva ancora la funzione ideologica di rappresentare l'Occidente civilizzatore ispirato a valori universali. In Germania invece era e rimase un concetto filosofico sempre più elitario ed estenuato, ormai sostituito dal rigore neutralizzante della scienza. Quando Bismarck avviò il suo programma di unificazione aveva dunque davanti un'entità territoriale priva di legami, senza una tradizione di riferimento, con una borghesia impolitica che viveva la sfera pubblica solo come servizio ben disciplinato. L'impero tedesco assunse la forma di «potenza statuale senza bisogno di giustificazione umanistica. La sola realtà del popolo doveva bastare»⁹. Il concetto romantico di popolo, sorto in polemica con l'universalismo illuministico, diventò nel tardo Ottocento un miscuglio di asserti scientifici e proiezioni ancestrali, qualcosa che saldava insieme biologia, storia e fideismo religioso. Il popolo come incarnazione di un'origine e di un destino fu l'unico strumento per creare il legame nazionale.

La differenza tedesca è dunque determinata dall'impatto del luteranesimo che ha ostacolato la secolarizzazione in senso umanistico e l'ha deviata verso una separazione tra pubblico e privato, valori e realtà. La separazione è stata inizialmente colmata con l'esaltazione della cultura come strumento di comprensione unificante. Ben presto questa stessa esaltazione si trasforma in un lavoro di decostruzione che spegne la fiducia nella cultura, sostituita dal positivismo

⁸ Ivi, p. 14.

⁹ Ivi, p. 47.

scientifico e dal realismo dei rapporti di forza che spingono verso la creazione di uno Stato-potenza basato sull'industrializzazione, la militarizzazione e l'efficacia dell'amministrazione. Nel salto dalla frammentazione post-feudale al secondo impero germanico, il concetto di popolo ha svolto da mezzo di coesione con rabbiose aspettative di riscatto e di assicurazione esistenziale.

È su queste aspettative che dobbiamo soffermarci, perché esse sono il punto di arrivo di un radicalismo intellettuale che è la chiave di tutto il discorso. Per radicalismo dobbiamo intendere la tentazione per l'estremo, l'avversione per l'incerto e l'imponderabile. È l'atteggiamento per il quale «c'è solo una legge: la fondamentalità [*Gründlichkeit*]. [...] Radicalismo significa annientamento della realtà data a favore dell'idea, che o è razionale o è irrazionale, ma è in ogni caso infinita; significa annientamento delle barriere che si frappongono alla sua espressione compiuta [...]»¹⁰. La volontà di andare alla radice, di pervenire a qualcosa di assoluto e autentico, porta a un atteggiamento di sistematico contrasto verso l'esistente. La radice può essere un principio immateriale o materiale, spirito o vita, ma in ogni caso è al di là della realtà data, sempre ibrida. Alla luce di questo principio, la realtà viene smembrata e ricondotta forzatamente alla sua presunta radice unitaria. Qui si vede il tratto diabolico (*diàbolon*, ciò che separa) del fondamentalismo. Alla ricerca dell'unità incontaminata, esso divide la realtà, la riduce a una contrapposizione frontale. Uno dei lati della contrapposizione deve essere combattuto e ricondotto al lato vero¹¹. Comunismo e nazismo sono i risultati finali di questo atteggiamento; l'uno con il suo razionalismo livellatore, l'altro con il suo decisionismo vitalistico, esprimono lo stesso disprezzo per l'ambigua dialettica del reale. La Germania ha di fatto seguito la via nazista

¹⁰ H. Plessner, *I limiti della comunità*, cit., pp. 8, 11. «Per radicalismo intendiamo, in generale, la convinzione che qualcosa di veramente grande e buono nasca solo dal consapevole ritorno alle radici dell'esistenza; la fede nella forza salvifica degli estremi: il metodo di far blocco contro tutti i valori e i compromessi tradizionali» (ivi, p. 7).

¹¹ «Quando la concezione della struttura dell'uomo è dualistica e assume l'inconciliabilità tra la psiche spirituale e il corpo oggettuale, tra la sua appartenenza al regno dei valori sovraindividuali e comunitari e il suo essere incastonato nell'isolamento indotto dal regno della natura, l'etica non può non pervenire al *rigorismo dei valori*; questa intransigenza oppositiva (pura vitalità o puro spirito) sorregge «il radicalismo nella sua negazione della realtà data» (ivi, pp. 18-19). Il radicalismo fascista e comunista confluisce nell'idea di una comunità ideale, fondata su sangue e terra o sul razionalismo di una perfetta macchina sociale (ivi, pp. 42-49).

proseguendo sulla stessa strada che ha condotto alla sua unificazione nazionale. Ma non è un caso che nazismo e comunismo abbiano visto nelle democrazie occidentali il nemico assoluto, l'incarnazione di una realtà dominata dal dio del denaro e dell'egoismo.

3. *Lo spirito tedesco in pericolo*

Per comprendere più direttamente il clima intellettuale in cui Plessner fa queste considerazioni è opportuno richiamare alcuni testi che rappresentano il momento estremo della “rivoluzione conservatrice”, termine con cui si suole indicare il vasto movimento di opposizione alla Repubblica di Weimar, nel quale orbitarono diversi nomi illustri dell'intelligenza tedesca¹². Mi limito qui a ricordare autori meno noti, ma esemplari di un nazionalismo caratterizzato dal netto rifiuto dei “valori occidentali”: liberalismo, razionalismo, illuminismo, cultura classico-mediterranea, modernità, individualismo, democrazia, società di massa, parlamentarismo, socialismo, cosmopolitismo, internazionalismo finanziario. I passi che seguono provengono da alcuni editorialisti della rivista «Die Tat» che, fondata nel 1909, divenne poi strumento della propaganda nazista.

L'illuminismo e il liberalismo sono forme degenerate di vita post-cristiana; essi sono le cause e gli emblemi dello sradicamento di massa urbano: «Il liberalismo è l'espressione di una società che non è più una comunità [...], ogni uomo che non si sente più parte della comunità è in qualche modo un uomo liberale»¹³. Invero, i tedeschi prima del 1914 erano «i più liberi del mondo», poi la rivoluzione liberale del 1918 li ha asserviti, poiché «il liberalismo ha indebolito le culture. Ha annientato le religioni. Ha distrutto le nazioni. È l'autodissoluzione dell'umanità»¹⁴.

A fronte dello svuotamento provocato da visioni politiche pronte a ogni com-

¹² Cfr. F. Stern, *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1961; N. Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, Fink, München 1989; *Humanismus' in der Krise. Debatten und Diskurse zwischen Weimarer Republik und geteiltem Deutschland*, a cura di M. Löwe e G. Streim, De Gruyter, Berlin-Boston 2017.

¹³ M. van den Bruck, *Das dritte Reich*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1931³, pp. 97, 99.

¹⁴ Ivi, p. 100.

promesso pur di continuare a crogiolarsi con le parole di una tradizione esausta ed elitaria, «si afferma un nuovo tipo di persona che si scuote di dosso tutte le incrinature e le distorsioni che un sistema di vita intellettualistico e individualistico ha inflitto alla sua natura fundamentalmente sana. [...] Detto con i concetti di Moeller van den Bruck, nell'uomo tedesco di oggi il rivoluzionario orientale insorge contro il *citoyen* occidentale»¹⁵.

L'attacco frontale va anche contro il ceto borghese conservatore o liberale, attaccato a un'ideale di *Bildung* ormai inservibile, perché antiquato, astratto ed elitario.

Il contenuto della *Bildung* degenerò in esagerata spiritualità, la problematica dell'anima divenne putrefazione dell'anima: si realizzò la disgregazione spirituale di questo mondo, che alla fine cominciò a dubitare delle sue idee portanti e le mise in discussione a partire dal suo interno. Con la guerra mondiale la cultura umanistica e cittadina andò incontro a una crisi totale, dai cui traumi non si riprenderà più¹⁶.

Sotto accusa è quella cultura che si illude con il potere evocativo di una parola ormai smunta, un vago umanesimo che richiama una classicità che ha fatto il suo tempo e si è annacquata con gli stereotipi del dialogo garbato tra cosmopoliti *civilisés*. Si tratta di sbaragliare questa crosta decrepita e ritrovare le energie vitali sotterranee, riplasmando un uomo nuovo, in una inedita sinergia tra forze arcaiche e futurismo tecnologico.

La muta, cieca, rozza energia [del mondo tecnico-metropolitano] ha sbaragliato legami antichissimi, ha distrutto con la violenza della natura l'ordine della società e ha creato una nuova e diversa realtà e un nuovo tipo umano, che parla un'altra lingua e pensa altri pensieri rispetto al borghese. Questo nuovo tipo umano conosce altri legami e valori rispetto al borghese. L'individualismo gli sembra una parola vuota di fronte alle battaglie materiali della guerra mondiale e alle lotte economiche degli stati e dei gruppi industriali; l'Umanesimo idealistico del Buono, del Vero e del Bello gli strappa un sorriso, poiché nella struttura dura e oggettiva del mondo moderno quell'Umanesimo si è ridotto a

¹⁵ H. Grueneberg, *Schule im Volk*, in «Die Tat», 25 (1933), p. 479.

¹⁶ W. Klau, *Die Fronten der deutschen Dichtung*, «Die Tat», 25 (1933), p. 406.

qualcosa di fittizio; non può più credere all'importanza, dignità e libertà del singolo chi ha fatto esperienza della forza e ineluttabilità del nostro legame con le organizzazioni collettive dello stato e dell'economia, e chi nelle metropoli ha quotidianamente davanti agli occhi la dimensione di massa degli uomini. Appare inevitabile che ne consegua il nichilismo, ma è solo una fase di passaggio nella nascita dell'uomo nuovo¹⁷.

Di fronte all'ormai dilagante nazionalismo antiumanistico, un importante esponente dell'incriminata borghesia colta, il filologo romano Ernst Robert Curtius, scrive il celebre pamphlet *Lo spirito tedesco in pericolo*¹⁸. L'umanesimo incarnato nel concetto di *Bildung* viene riproposto come quintessenza della cultura mondana in opposizione al piano di salvezza ultraterreno della dottrina della chiesa. Questa cultura diventa ora un piano di salvezza secolarizzata, se intesa correttamente come stile di vita, modo di essere e di fare, invece che come dottrina. Sapere che si fa condotta, condotta che rivitalizza il sapere, laddove il sapere è coscienza delle cose, non fiacca erudizione: vita vissuta in proteiforme quanto vigile intensità, tra l'irrinunciabile radicamento nazionale e una tradizione spirituale sovranazionale. Curtius accoglie la critica reazionaria, convenendo che l'umanesimo ha un prestigio illusorio; esso non parla più a nessuno perché ha perso il contatto con la realtà. Così Curtius prova a rilanciare il vecchio modello ipotizzando che proprio nell'estremo pericolo della reazione nazionalsocialista – della sua *cancel culture* – quel modello possa rigenerarsi. Ma nelle righe sopra citate la risposta all'appello è inequivocabile.

4. Il declino della Bildung

Il distacco del *Bildungsbürgertum* dalla realtà è dunque denunciato tanto dalla destra quanto dagli stessi esponenti della borghesia colta liberale. La lettura plessneriana attribuisce il distacco al principio luterano della soggettività infinita, quale luogo della vita autentica e del contatto con dio. Tra gli abissi del cuore e l'universalità razionale le mediazioni stentano a prendere sostanza, appaiono sem-

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ E.R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, Deutsche Verlags-Anstalt, Berlin-Stuttgart 1932.

pre un po' compromissorie e perciò sospette. Ciò non è invece accaduto nei Paesi cattolici o a confessione non luterana. In questi ultimi è riuscita a svilupparsi una fede nell'immanenza, nel potere delle opere terrene e negli apparati di governo. La secolarizzazione umanistica è riuscita a creare una società e una cultura mondana capace di riconfigurare i bisogni soddisfatti dalla religione, rispettando «la meccanica delle equivalenze»¹⁹ tra sistemi socioculturali. Forme e atteggiamenti di vita della cristianità hanno ricevuto nuovo contenuto, modificandosi poi esse stesse. La civiltà delle buone maniere, dei rituali sociali, dei valori repubblicani, la valorizzazione calvinista e puritana del lavoro e dell'affermazione personale, e perfino l'abilità strategica del cattolicesimo a adattarsi alla ragione di Stato sono esempi di un percorso di secolarizzazione funzionale. Il luteranesimo ha prodotto invece una sorta di *devozione mondana* che – sulla base del principio di soggettività – riveste di valenze religiose la famiglia, le professioni e soprattutto la cultura, che diventa un sistema di compensazione per l'impoliticità tendenziale della borghesia²⁰. Il pathos spirituale della cultura, il culto della *Bildung* è una caratteristica tipicamente tedesca, come l'enfaticizzazione della filosofia, che diventa una sorta di teologia secolarizzata. Essa ha avuto la funzione di fornire una visione del mondo compensativa della disarticolazione dello Stato, della Chiesa e delle sfere di vita. Tuttavia, il taglio speculativo e accademico ne hanno limitato il suo impatto. È vero, come scrisse Heine, che la filosofia classica tedesca è l'equivalente spirituale della Rivoluzione francese, ma è vero anche che essa non ha prodotto il passaggio a una società compiutamente mondanizzata. Anzi quella rivoluzionaria forza intellettuale produsse effetti distruttivi sulla filosofia stessa e sui legami che avrebbe dovuto creare. Per un verso, la rivoluzione intellettuale sviluppò una riflessione critica tale da dissolvere quella stessa unità suprema che essa cercava. Per un altro, l'ascesa delle scienze relegò in un angolo la filosofia e proseguì nello smembramento specialistico della realtà.

L'industrializzazione e la divisione specialistica del lavoro erosero il potenziale di fede laica che l'umanesimo illuminista aveva avuto almeno per la borghesia colta. Il cammino della ragione o dello spirito doveva cedere il passo a una sorta di nuda vita che alimenta incessantemente l'apparato produttivo.

¹⁹ H. Plessner, *Die verspätete Nation*, cit. p. 223.

²⁰ Cfr. W. Lepenies, *Kultur und Politik. Deutsche Geschichten*, Hanser, München 2006.

Nell'etica e nel modo di pensare improntato dall'economia, l'orientamento illuministico dell'uomo che sviluppa le sue naturali disposizioni e le accresce mediante la scienza assume un altro volto e senso. Esso perde l'originario sostegno religioso e poi anche quello della religione trasformata in razionalismo per diventare un *metodo* indifferente alla religione e alla fede nella ragione. [...] Aumenta la conoscenza del carattere puramente strumentale dei metodi razionali moderni e, insieme, aumentano anche i dubbi su di essi. Alla crescita di potenza non corrisponde una crescita della libertà. La crescita moltiplica il grado di efficacia operativa umano, ma rende l'individuo schiavo di un ordine sociale ostile alla libertà e alla vita²¹.

Persa la sua autorità di orientamento mondano e persa la fiducia nell'immanenza progressiva dello spirito, la filosofia o si rassegnava a essere una grigia attività accademica o si rivalutava lanciandosi nella lotta politica. Il comunismo e il fascismo, il piano di azione basato sulla scienza dei rapporti di forza sociali e quello basato sulla decisione eroica, figlia del flusso irrazionale della vita, sono i due esiti di questa tardiva rivalutazione. Entrambi rappresentano il salto dall'impoliticità alla politicizzazione estrema, dalla sublimazione speculativa a un attivismo sfrenato. Un attivismo segnato da uno spirito di frustrazione e di rivalsa contro l'alienazione della società moderna e la sua ideologia umanistica. Tutti i paesi moderni hanno patito gli effetti del dominio della tecnica, della meccanizzazione e della specializzazione, «ma il tipo di sofferenza, il tipo di protesta contro la civiltà del moderno mondo del lavoro, ormai priva di anima e di senso, origina dal conflitto specificamente tedesco tra questo mondo e una cultura che viene sostenuta e si esprime filosoficamente [...]. [La protesta] non si può più appellare all'istanza di una cultura organicamente collegata su basi filosofiche»²². Il salto dall'impoliticità alla politica radicalizzata segue una precisa "logica tedesca", legata al fatto che la filosofia «in Germania rappresenta la vicenda della sua formazione nazionale, la sostanza della sua cultura. In essa è in gioco non soltanto un pezzo della tradizione tedesca ma il suo asse portante, la sua spina dorsale»²³. Quando l'età industriale spezza questo asse, la filosofia entra in una

²¹ H. Plessner, *Die verspätete Nation*, cit., pp. 99-100.

²² Ivi, p. 188.

²³ Ivi, p. 183.

crisi che «è espressione di un vacillamento dei fondamenti su cui poggia la vita sociale, statale e culturale della Germania»²⁴.

La filosofia aveva assunto il ruolo di guida spirituale con l'arduo compito di produrre una cultura secolare senza abbandonare l'orizzonte metafisico e religioso. Dopo aver visto i fattori esterni della sua crisi, vanno ora considerati quelli interni. L'onere metafisico-religioso produsse una possente stagione teoretica, il cui potenziale costruttivo era però basato su un impianto critico autoriflessivo che si rivelò una micidiale arma di decostruzione.

5. *L'al di qua nascosto e la regola del sospetto*

La ricostruzione plessneriana della moderna filosofia tedesca presenta delle analogie con quella più nota fatta da Karl Löwith in *Da Hegel a Nietzsche*. Anche Löwith descrive la radicalizzazione della filosofia hegeliana come effetto della secolarizzazione di schemi religiosi. Anche per lui questo fenomeno è la premessa di quella rivoluzione nichilistica che è stato il nazismo. In effetti «solo il XX secolo ha reso evidente e comprensibile ciò che è realmente accaduto nel XIX secolo»²⁵. Anche per Löwith non c'è una causalità diretta, ma una filiazione intellettuale che risiede nella completa destabilizzazione del mondo borghese-cristiano, senza peraltro creare solide alternative. Se in Hegel appare chiaro il tentativo di conciliare cristianesimo e mondanità, di trasporre la prospettiva salvifica dentro la storia umana, la filosofia post-hegeliana denuncia la mistificazione contenuta in questa operazione. Essa è un tradimento del senso trascendente della religione ed è una inversione dei rapporti tra pensiero e realtà. Nietzsche fa il passo definitivo e mostra che non si tratta di correggere ma di distruggere l'impianto metafisico-teologico occidentale che la filosofia tedesca ha solo attualizzato alla luce del principio moderno di soggettività. Tutte queste denunce in realtà si muovono nello stesso quadro di ciò che denunciano, sono cioè effetti della secolarizzazione. Esse usano schemi teologici impliciti anche quando vogliono scardinare la

²⁴ Ivi, p. 184.

²⁵ K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche* (1941/1949), tr. it. a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1993, p. 6. Cfr. G. Fazio, *Alle origini della catastrofe tedesca. La nazione in ritardo e Da Hegel a Nietzsche a confronto*, in «Studi filosofici», XXXIX, 39 (2016), pp. 183-209.

teologia per attingere uno stato di realtà, verità o esistenza più originari. Poiché questo stato è solo una proiezione teologica, non resta che il gesto nichilistico dello smantellamento o del rinnovamento radicale.

Plessner si discosta da Löwith però in un punto essenziale. Per Löwith la secolarizzazione mette a nudo un destino dell'Occidente, che sovrappone contraddittoriamente mondo pagano e cristiano, natura e storia, volontarismo antropologico e obiettivismo. Per Plessner c'è invece una secolarizzazione riuscita e una deviata. La secolarizzazione riuscita è quella di un umanesimo che fa i conti con il declino dell'ontoteologia premoderna e con i rischi del nichilismo moderno, accettandolo come una sfida e non come un fato da subire passivamente o da sradicare a guisa di una patologia. La modernità ha un potenziale positivo se governato con il potere di autolimitazione che deriva dalla ragione critica, e che essa deve esercitare su se stessa e sulla dismisura del potere che l'uomo ha scoperto di avere. Da questo punto di vista anche il radicalismo tedesco è un momento di scoperta e autoriflessione imprescindibile. «Dietro Marx, Kierkegaard e Nietzsche non c'è nessun ritorno»²⁶.

È significativo che Plessner parta da Kant e non da Hegel. Da Kant, cioè dalla rivoluzione copernicana che è il simbolo per eccellenza della nuova epoca. «La svolta copernicana non è una semplice metafora. Nel suo segno sta tutto il mondo moderno»²⁷. È il segno di un'epoca di capovolgimenti, che aprono il cammino della scienza e, da qui, una fitta trama di spostamenti e decentramenti tutti connotati dalla mobilità posizionale del soggetto conoscente rispetto a ciò che *diventa* oggetto conosciuto. Un inaudito prospettivismo costringe a precisare, dunque a esplicitare, il sistema di riferimento a partire da cui si istituisce la distinzione soggetto-oggetto, conoscente-conosciuto. L'inversione di osservatore e osservato nel disegno copernicano non è il ritorno a una centralità tolemaica del soggetto, poiché si tratta di un soggetto in movimento che deve calibrare ciò che vede con ciò che non vede, l'apparenza del movimento del sole con la realtà impercettibile del proprio movimento. Anche se ne siamo consapevoli, questa impercettibilità permane, dimostrando che «la necessità della falsa evidenza»²⁸ è un ostacolo che si riproduce di continuo, facendo sorgere dubbi scettici. Come il

²⁶ H. Plessner, *Die verspätete Nation*, cit., p. 188.

²⁷ Ivi, p. 135.

²⁸ *Ibidem*.

movimento solare è relativo al movimento impercettibile della terra, così il sole della conoscenza, della volontà e della fede doveva subire un'analoga relativizzazione. «Il motivo dell'influenza di Kant sul XIX secolo sta nel fatto che egli per primo ha preso sul serio la svolta copernicana [...]. Con lui ha inizio la formazione del sospetto ideologico radicale»²⁹. Due sono i presupposti di questo sospetto: «1) Il celarsi di una determinazione di uso pratico all'interno di una funzione teoretica dello spirito; 2) l'impenetrabilità della coscienza a se stessa»³⁰.

Con una stimolante lettura Plessner mette sullo stesso piano l'analitica e la dialettica kantiane, cioè la logica della verità e la logica dell'apparenza che sorreggono la fondazione critica del sapere. L'analitica descrive le condizioni della conoscenza oggettiva; la dialettica descrive la contiguità di quelle stesse condizioni con la conoscenza ingannevole. L'equivoca contiguità deriva dalla doppia funzione dello spirito, il quale opera come facoltà intellettuale connessa con l'esperienza ma anche come facoltà razionale che opera allontanandosi dall'esperienza al fine di poterla unificare e guidare. Dato il generale carattere fenomenico della conoscenza, è sempre possibile scambiare un'apparenza ingannevole per un fenomeno ben fondato, una sintesi intellettuale dell'esperienza per una sintesi solo discorsiva ed empiricamente inverificabile. A ciò si aggiunge il fatto che l'indipendenza costruttiva della ragione è anche fonte dell'agire pratico, nel quale si agitano interessi e motivazioni che esulano dalla conoscenza teoretica. Ma la soglia tra ragione pura teoretica e ragione teoretica pratica, tra uso legittimo e uso illegittimo del potere della ragione non è determinata né sempre riconoscibile. Infine, c'è il problema della riflessività. Il soggetto conosce se stesso solo come oggetto, cioè come fenomeno della rete empirica che egli costruisce attraverso le categorie intellettive. Ciò vuol dire che anche queste categorie sono individuabili tramite la rete empirica che producono. Essendo funzioni logiche, esse si manifestano solo nelle oggettivazioni che rendono possibili. Il soggetto e il suo apparato categoriale sono dunque condizioni epistemiche verificabili solo obliquamente, per riflessione sul condizionato. Se esse sono conoscibili solo riflessivamente (nel rimando tra atto costituente e prodotto costituito) può sorgere il dubbio sulla loro forma originale, sulla certezza che le categorie e la soggettività siano esattamente

²⁹ Ivi, p. 136.

³⁰ *Ibidem*.

quelle strutture formali pure dedotte col metodo trascendentale. Il riconoscimento che l'ambito di esperienza possibile si estende oltre il dominio verificabile prelude ad una proliferazione delle "oggettivazioni", che riluttano a rientrare in una precisa architettura razionale. Tutte queste considerazioni fanno di Kant il padre della scuola del sospetto, cioè del particolare scetticismo che caratterizza la filosofia tedesca dopo di lui. Particolare perché il dubbio non va in direzione di un empirismo pragmatico, ma di una volontà di verità sempre più forte a misura che la verità sfugge – proprio per l'intensità con cui viene cercata.

La filosofia cristiana ha postulato un al di là nascosto; Kant «ha contrapposto a essa una teoria dell'*al di qua nascosto*. [...] L'uomo ha accesso a una profondità a lui nascosta, che non risiede nell'al di là ma stranamente nell'al di qua. L'uomo si scopre creatore di cose, la cui natura doveva invece escludere di avere un creatore, e tantomeno l'uomo come loro creatore»³¹. La struttura trascendentale nell'atto stesso in cui delimita un mondo oggettivo lo circonda con l'ignoto, che in qualche modo si muove insieme all'oggettività, come suo lato inafferrabile: si tratti delle categorie, dell'indefinito progresso fenomenico o della dimensione sovrasensibile che affiora nell'arte, nelle idee, nella morale.

Grazie a una complessa architettura, in Kant la regola del sospetto verso i sogni della ragione è la stessa critica trascendentale, un potere di autocontrollo, un *kathartikon* che protegge la ragione dai suoi deragliamenti e mantiene saldo il cammino conoscitivo e morale. Ma l'impianto critico-autoriflessivo contiene le premesse per un'applicazione inarrestabile. La critica mette in crisi se stessa. Il potere di autocontrollo si rivela limitato, oppure imposto da forze incontrollate. Le categorie rivelano una «casualità trascendentale»³² e l'uomo si può rivelare un «essere ideologico»³³, laddove l'ideologia – la realtà in quanto rappresentazione – non è «una condizione di coscienza correggibile poiché manca la possibilità di misurare i suoi rispettivi 'mondi' su un parametro assoluto»³⁴. Ogni costruzione razionale cade sotto «un sospetto ideologico totale»³⁵. Accanto alle scienze naturali, ci sono le scienze umane a confermare questo relativismo generale. La stessa

³¹ Ivi, p. 136.

³² Ivi, p. 150.

³³ Ivi, p. 148.

³⁴ Ivi, p. 154.

³⁵ Ivi, p. 158.

filosofia assume l'aspetto di un'ideologia occidentale, una delle maniere con cui una cultura ha giustificato il proprio predominio globale. Essa si presenta come la falsa coscienza del mondo liberale borghese per legittimare l'economia capitalistica (Marx)³⁶, oppure per chiudersi in un piccolo mondo che non osa guardare il nulla in cui è sospesa la vita autentica (Kierkegaard), o ancora per sfuggire al vertiginoso caos creativo della vita (Nietzsche). La regola del sospetto denuda così un'intera tradizione, mostra il nulla su cui si fonda e le maschere che lo ricoprono. Così è pronto il terreno per una rigenerazione radicale, mettendo in moto le forze che la tradizione ha rimosso e oppresso. È la via che porta al radicalismo «antirazionale, antiumanitario, anticristiano»³⁷, al capovolgimento della filosofia della vita in vita a filosofica, della forza spirituale in spirito della forza. «Prima o poi questa fede nel potere creativo della vita doveva infrangere le barriere della contemplazione, e il principio che interpreta il passato, facendo eventualmente anche delle prognosi, doveva diventare puro *programma di azione*»³⁸.

Un'altra via però c'è. Essa

consegna l'uomo alle potenze storicamente effettive, ma gli dà il sostegno della coscienza della propria esistenza e della propria libertà interna, cioè tiene desto il suo sentimento di responsabilità. Vista sullo sfondo di un'epoca in cui tutto è diventato incerto e dubbio, questa ultima riserva significa una *reservatio mentalis* dello spirito personale, il quale – nell'appiattimento causato dall'industrialismo, dallo Stato, dalla politica e dalla scienza – vuole salvare la dignità e l'irrinunciabilità di un essere che possieda se stesso e si possieda come un 'se stesso'. [...] Questa *reservatio mentalis* è al tempo stesso la conoscenza di un limite della reificazione e della relativizzazione, un estremo limite posto a ogni frammentazione della vita spirituale³⁹.

³⁶ «Marx conclude un movimento classico cominciato con la teoria kantiana della coscienza necessariamente falsa della ragione in quanto sede dell'apparenza trascendentale. Nonostante ogni parentela con Hegel, egli si avvicina di nuovo e in modo più forte a questo programma teorico kantiano. La creazione fallace di oggetti per le idee: dio, libertà, immortalità, ritorna nella sua concezione delle ipostasi trascendenti come nucleo di tutte le ideologie» (ivi, p. 144).

³⁷ Ivi, p. 208.

³⁸ Ivi, p. 211.

³⁹ Ivi, p. 207.

6. L'imperscrutabile

Come si vede, la via alternativa recupera decisamente il lessico umanistico (libertà, coscienza, dignità, responsabilità, vita spirituale). Ma lo immette altrettanto decisamente in un contesto che ha assimilato la regola del sospetto e accetta le insidie nichilistiche della modernità. *Dietro Marx, Kierkegaard e Nietzsche non c'è nessun ritorno*, e ciò significa che non si torna neanche verso un rassicurante liberalismo borghese che si affida a un'immagine perfettiva dell'uomo grazie al potere della ragione e della scienza. L'immagine perfettiva prevede un essenzialismo (ontologico, antropologico, morale) che la regola del sospetto ha smantellato; d'altra parte, il progresso scientifico e tecnologico migliora le condizioni di vita, ma non sembra portare verso una condizione spirituale più elevata o semplicemente di maggiore felicità.

Il lessico umanistico resta però un riferimento importante descrittivamente ed eticamente. Esso permette di analizzare vecchie e nuove domande filosofiche entro un quadro antropologico, cioè immanente, aderente alla conoscenza empirica della realtà. La modernità è l'età secolare, l'epoca dell'uomo come soggetto e oggetto della storia, la quale è a sua volta un intreccio "trascendentale" di natura e azione, necessità e libertà. Sul piano etico, che include anche un giusto atteggiamento cognitivo, una valutazione critica del sapere, si tratta di rispettare l'ambigua natura umana. Ambiguità vuol dire che l'uomo è unitario nella dualità, nello sdoppiamento di lati che si riverbera a ogni livello: mente-corpo, soggetto-oggetto, natura-cultura, necessità-libertà. Nel modello antropologico plessneriano l'uomo è eccentrico, sta fuori e dentro se stesso, non è quello che è ed è quello che non è, in un continuo contraccampo. Egli è precisamente il trattino che unisce e separa gli opposti⁴⁰. Né si deve unificare in una sintesi livellatrice, né distinguere fino alla scissione. Ciò richiede una difficile dialettica osservativa, poiché chi guarda, chi unisce e separa è l'uomo stesso. Quindi sempre, a maggior ragione

⁴⁰ «Stare sia al di dentro che al di fuori della propria prospettiva non è [...] una verità dialettica. Né tantomeno una contraddizione. [...] Potere e impotenza, imputabilità e non imputabilità non stanno in rapporto dialettico l'uno nei confronti dell'altro. Nessuno dei due viene prima dell'altro. Essi non si pongono l'uno insieme con l'altro, né l'uno evoca logicamente l'altro. [...] Il loro collegamento è un collegamento-e e un collegamento-anche» (H. Plessner, *Potere e natura umana* [1931], a cura di B. Accarino, manifestolibri, Roma 2003, pp. 136-137).

quando si parla dell'uomo, c'è un punto che sfugge, che piomba nel buio. Questo punto imperscrutabile, il centro virtuale dell'essere umano eccentrico, è lo spazio della libertà, della potenzialità, del non più e del non ancora. Questo spazio non esiste in sé, ma si apre nell'intervallo che separa gli opposti, è insomma uno spazio contestuale, legato alla realtà in cui si vive. L'imperscrutabile è la storia stessa vista come specchio dell'uomo, teso tra realtà effettuale (centramento: corpo, entità fisiche, leggi, istituzioni) e mondi potenziali (decentramento: la distanza mentale e sentimentale da cui viene vissuto il centramento).

Il nascondimento dell'uomo a sé stesso e agli altri – *homo absconditus* – è il lato notturno della sua apertura mondana. Egli non può mai conoscersi interamente nelle sue azioni – ma conosce solo la sua ombra, che gli corre davanti e gli resta dietro: un'impronta, un indice puntato su sé stesso. Perciò ha storia. Egli la fa ed essa fa lui. [...] L'interpretazione degli eventi non dipende infatti solo da qualche costellazione iniziale ma altrettanto dai suoi effetti – aperti su un futuro imprevedibile⁴¹.

Trovare il modo di comprendere l'imperscrutabile è un compito peculiare della filosofia; si tratta di rigenerare di volta in volta una *reservatio mentalis*, il monito a riconoscere «il carattere vincolante dell'imperscrutabile»⁴². L'imperscrutabile si dà in negativo, per sottrazione; perciò deve essere fatto *valere*, a guisa di un ostacolo epistemologico sempre daccapo da decifrare e di cifra morale da proteggere. Esso vale come confine della conoscenza e dell'azione. Il confine è innanzitutto quello posto dalla realtà in cui si vive; realtà come determinata “epoca” storica e pluralità di centri in cui essa si concretizza. Tale realtà limita le nostre visuali, rinvia a un oltre che dovrebbe agire come monito alle nostre pretese conoscitive e tecniche, che invece vogliono sondare, occupare, sfruttare tutto. Il confine è poi un limite liberamente imposto, la *reservatio* come astensione e dubbiosità da esercitare quando si tratta della realtà specificamente umana. Qui il limite coincide con un nucleo di libertà, di singolarità, che andrebbe accettato come insondabile. Ci sono casi in cui la libertà propria e altrui si rispetta imponendosi limiti, rinunciando alle lusinghe del “sempre oltre, sempre di più”.

⁴¹ H. Plessner, *Homo absconditus* (1969), in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VIII, p. 359.

⁴² H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 91.

Il gioco con i (propri) limiti è l'arte difficile dell'età secolare. Rimasto solo con il proprio straordinario potere di conoscere e fare, all'uomo è addossata la responsabilità di riconoscere i limiti o imporseli quando sembrano assenti: il potere di non potere, di rinunciare. Altrimenti egli disconosce la sua insondabilità, l'ambigua libertà del suo situarsi all'incrocio di opposte direzioni della storia, dello spazio, della mente.

7. Governare il diavolo

L'*homo absconditus* riassume bene il paradossale umanesimo plessneriano. Il lato nascosto non ha un luogo preciso, ma è l'altra faccia della medaglia "realtà", si sposta con il suo ruotare. Rielaborando il tema umanistico dal carattere mediano dell'uomo posto sulla soglia indefinita tra dio e bestia, Plessner trasforma la medietà in intreccio di opposti; poiché l'intreccio è inestricabile, i valori umanistici non promettono di liberare un'essenza umana ma solo di saper giocare con l'intreccio, per evitare che diventi un garbuglio incomprensibile o che venga sciolto per semplificare drasticamente le cose. Il coefficiente nichilistico moderno – iscritto nel principio di libertà e autonomia – può portare al relativismo puro, sotto le vesti del progresso incessante; oppure alla reazione assolutizzante, per rispondere al desiderio di sicurezza e/o di giustizia. Entrambe le vie disconoscono le ambiguità dell'intreccio e il compito di tenerlo sotto controllo.

Diabolica allora non è l'ambiguità, ma la sua soppressione attraverso un'unità forzosa o una divaricazione frontale delle componenti. Diabolico è non affrontare la complessità moderna. Con il tramonto della religione e delle gerarchie metafisiche, l'al di là si è trasferito al di qua, generando una sorta di proliferazione ontologica accompagnata da una sotterranea sensazione di vuoto. Questa situazione è difficile da capire e da sostenere, perciò induce a nette reazioni totalizzanti o relativistiche. Ecco perché l'umanesimo plessneriano è notturno, ma è pur sempre umanesimo: si tratta precisamente di comprendere la pervasività strisciante di un diavolo ormai tutto mondanizzato, al fine di resistere alla tentazione di ricacciarlo nell'al di là. Si tratta quindi di assumersi rischi e difficoltà dell'ambiguità umana, resa flagrante dalla modernità. Se il diavolo è la quintessenza dell'unilateralità, occorre allora governare il diavolo. Ossia, evitare che esso compia la sua opera di estrema lacerazione o quella che la nasconde sotto una

finta pacificazione unificante. Naturalmente, per governarlo, bisogna conoscerlo e riconoscerlo.

Il radicalismo prima luterano e poi nazista è diventato tentazione diabolica perché non ha accettato l'opacità moderna, volendo credere che il diavolo provenisse ancora dall'al di là, da un altrove infernale. Non ha accettato la nuova realtà policentrica, acefala, priva di certezze. Così «il diavolo, derubato dalla sua giusta partecipazione alla vita umana, si vendica occupando la totalità»⁴³. Diventa di nuovo un mostro mitico, un'entità a sé, il nemico universale contro cui si schiera l'esercito del bene. Il radicalismo non ha considerato che con la secolarizzazione Dio è assente, ma il diavolo è dovunque, si è trasferito stabilmente sulla terra. Ognuno gli dà un nome diverso, il nome del diverso. Questa molteplicità irriducibile è la realtà del *saeculum*; quindi bisogna realisticamente riconoscere i mille volti del male, la sua fattuale ubiquità. Sicché, «fare i conti con la realtà significa fare i conti con il diavolo. E fare i conti con il diavolo senza rimanerne vittime e senza degenerare è un'arte difficile, il vero problema di un'etica non della semplice non resistenza da opporre alle esigenze dell'onestà, della convinzione dell'amore, ma di un'etica dell'equilibrio e del vero centro»⁴⁴.

Fare i conti con la realtà significa fare i conti con il potere: la prepotenza dei fatti, delle situazioni, la prepotenza fisica, l'egemonia di opere e idee, le strategie efficaci di azione. Il potere è anche però potenzialità, lato in ombra, latenza, inazione. La politica – la creazione e la gestione del potere – non è quindi un settore specializzato della cultura ma un aspetto pervasivo dell'esistenza, la quale è rimessa al potere di fare e non fare, di avere maggiore o minore efficacia sul corso delle cose. L'origine della politica è legata alla sopravvivenza; qui il potere si misura sulla soglia tra sicurezza e pericolo, proprio ed estraneo, amico e nemico. Per un essere eccentrico questa misura è indeterminata, fluida. Anzi, poiché l'eccentricità è intreccio di opposti, la direzione e l'identità dell'opposizione possono facilmente invertirsi. «Infatti l'estraneo è il proprio, il familiare e il domestico nell'altro, ed in quanto altro è proprio per questo [...] il perturbante. Se è lecita questa formulazione: l'uomo non 'si' vede solo in un qui, ma anche nel là dell'altro»⁴⁵. Dato che «questo intreccio di prospettive dell'uno con l'altro e

⁴³ H. Plessner, *I limiti della comunità*, cit., p. 17.

⁴⁴ Ivi, p. 118.

⁴⁵ H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 102.

dell'uno contro l'altro [...] è una dimensione costitutiva che compenetra l'intera condizione dell'esistenza umana», si capisce perché a sua volta «il politico [...] compenetra *tutte* le relazioni umane»⁴⁶. Perciò «da questo carattere perturbante e da questa estraneità l'uomo non riesce mai a liberarsi attraverso una concezione umanistica [*Humanitätskonzeption*]»⁴⁷.

Il concetto universalistico di umanità, per essere coerente, deve allora accettare il sospetto che esso sia comunque una ideologia, una visione parziale e interessata, in lotta contro i suoi nemici: una visione in competizione con altre, non un predicato essenziale che si realizza al vertice di un cammino. Qui si palesa ulteriormente la critica plessneriana alle finzioni concilianti del *Bildungsbürgertum* liberale. Nondimeno, proprio in questo riconoscimento sta il suo vantaggio competitivo: la struttura riflessiva e autocritica, il potere di (auto)relativizzazione, che si traduce in un sistema di internazionalizzazione, di divisione e sussidiarietà dei centri potere, nonché di pluralismo culturale. La relativizzazione diventa uno strumento dialettico per riconoscere e temperare il conflitto tra le parti. Questa asimmetria, per cui una idea di parte dimostra che, nella lotta, è possibile trovare un gioco universalmente comune come arbitro di interessi e identità specifiche, è il valore aggiunto dell'umanesimo, della *humanitas* come codice dello spazio globale moderno, dove tutti sono esposti a tutti, in una parossistica incertezza.

Ecco perché il codice umanista è all'altezza di se stesso solo se riconosce il volto demoniaco del potere⁴⁸: da un lato il realismo dei fatti e dei rapporti di for-

⁴⁶ Ivi, pp. 106, 104.

⁴⁷ Ivi, p. 102.

⁴⁸ La modernità policentrica e priva di gerarchie precostituite ha messo a nudo la necessità del potere come conflitto e violenza e proprio perciò ha costruito un potente sistema di morale per contenerlo. In prima istanza, il demoniaco sembra appartenere al potere politico soltanto, ma a ben vedere anche la morale può diventare un fine politico e giustificare la peggiore violenza. Quindi morale e politica, bene e male sono contigui e il demoniaco sta «nella struttura antinomica, nel doppio senso del politico stesso», da cui discende la «coscienza fredda e senza illusioni di quanto sia fitto l'intrico dell'esistenza umana, stretta tra contrasti di interessi razionalmente insolubili e da quella insufficienza morale con cui ogni essere umano sconta le conseguenze della sua misteriosa doppiezza di natura» (J. Ritter, *Il volto demoniaco del potere* [1948/1958], il Mulino, Bologna 1958, pp. 182, 5). Nei primi decenni del Novecento il tema del demoniaco, ben presente nella tradizione tedesca, torna con forza. Uno dei suoi ritorni più influenti è legato a Max Weber, con cui peraltro Plessner aveva una certa familiarità. «Chi vuol fare politica in generale, e soprattutto chi vuole esercitare la politica come professione, deve essere consapevole di quei paradossi etici e della propria responsabilità per ciò che a lui stesso

za, dall'altro l'abilità nel gioco con l'ambiguità umana che si riverbera su tutta l'esperienza, lasciando margini di insondabilità tanto preziosa (libertà, potenzialità) quanto rischiosa (irrazionalità, squilibrio). Riconosciuta la sua parte al diavolo, occorre lavorare affinché resti parte, che non dilaghi mostruosamente, come accade con il radicalismo (della forza, dei fini supremi, del sempre meglio) che è unilaterale per definizione e così assolutizza la parte o la schiaccia nell'intero. In questo lavoro il codice umanistico mostra il suo genuino senso civilizzatore. *You must give the Devil his due* è invero l'epigrafe di un libro che, contro il radicalismo fascista e comunista dell'epoca, non si limita a rivendicare i valori liberali e illuministici (libertà, dignità, responsabilità, coscienza) ma recupera la tradizione umanistica della *civilité*⁴⁹: arte del centro inesistente, diplomazia, compromesso, via indiretta, gioco sociale dei ruoli, delle apparenze e dei rituali. Questa *civilité* aveva provato a dare forma al magma della nuova vita mondana. Ben sapendo che solo con l'argine di sapienti finzioni si governa il diavolo.

può accadere sotto la loro pressione. [...] Egli entra in relazione con le potenze diaboliche che stanno in agguato dietro a ogni violenza», sicché deve essere consapevole che «chi ha a che fare con la politica – vale a dire con la potenza [*Macht*] e con la violenza – stringe un patto con potenze diaboliche e che, per ciò che riguarda il suo agire, non è vero che dal bene può derivare solo il bene e dal male solo il male, ma spesso accade il contrario. Chi non lo vede, è di fatto politicamente immaturo» (M. Weber, *La politica come professione* [1919], in Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, a cura di H. Grünhoff, P. Rossi, F. Tuccari, Einaudi, Torino 2004, pp. 116-117: 113). Cfr. D. D'Andrea, *I demoni e il diavolo. I dilemmi etici della politica in Max Weber*, in «Cosmopolis», 1 (2021), <https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=XVI22019&id=12> (ultima consultazione: 28.10.2023). Per uno sguardo più generale, S. Forti, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano 2012.

⁴⁹ Cfr. Plessners "Grenzen der Gemeinschaft": Eine Debatte, a cura di W. Essbach, J. Fischer e H. Lethen, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002; M. Pagan, *Una leggerezza originaria. Helmuth Plessner e il concetto di Spiel*, in «Thaumazein», 2 (2021), <https://thau3.replayprint.it/index.php/thaum/issue/view/16> (ultimo accesso 28.10.2023).

III.
NARRAZIONI DELLA CRISI

Giuseppe Cantillo

*L'idea di Europa e la scelta della democrazia:
Troeltsch nei primi anni di Weimar*

La riflessione di Ernst Troeltsch sull'idea di Europa è svolta essenzialmente nel capitolo quarto di *Der Historismus und seine Probleme*, la sua opera più significativa pubblicata nel 1922. Il capitolo riprende in gran parte il saggio *La costruzione della storia della cultura europea* apparso nel 1920 nello «Schmollers Jahrbuch»¹. La riflessione si situa quindi nel contesto di una riconsiderazione della storia della cultura tedesca stimolata dall'esito catastrofico della guerra e dalla nascita della repubblica weimariana. Un'esigenza di ripensare la cultura tedesca nell'ambito della cultura europea che si trova, in altri due momenti di crisi dell'umanità europea, alla base della riflessione di Edmund Husserl, nel 1935², e di Karl Jaspers nel 1946, alla fine della Seconda guerra mondiale³. Ma, al di là dell'innegabile nesso con la situazione del presente, in Troeltsch la «costruzione della storia dell'idea di Europa» è intimamente collegata con l'elaborazione della teoria della storia. Riflettendo sullo storicismo e sul rapporto con l'etica, Troeltsch si chiede se di fronte alle evidenze della ricerca storico-empirica, «non si [sia] costretti a rinunciare del tutto all'idea di norme e criteri etici e di filosofia della storia». A questa domanda si deve certamente rispondere negativamente perché è un dato evidente dell'analisi della coscienza «la produzione di norme e ideali sempre nuovi che scaturiscono da

¹ E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (1922), tr. it. a cura di G. Cantillo e F. Tesitore, *Lo storicismo e i suoi problemi*, apparsa in tre volumi presso l'editore Guida di Napoli: vol. I, *Logica e filosofia materiale della storia*, 1985, comprendente i capp. I e II; vol. II, *Sul concetto di sviluppo storico e sulla storia universale*, 1989, comprendente il cap. III; vol. III, *Sulla costruzione della storia della cultura europea*, 1993, comprendente il cap. IV.

² E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie*, conferenza tenuta a Vienna nel 1935, pubblicata ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*; tr. it. a cura di R. Cristin, *Crisi e rinascita della cultura europea*, Marsilio, Venezia 1999, pp. 45-92.

³ K. Jaspers, *Vom europäischen Geist* (1946), tr. it. a cura di R. Celada Ballanti, *Lo spirito europeo*, Morcelliana, Brescia 2019.

un'autonoma regione della ragione»⁴. Al tempo stesso, però, si deve rinunciare alla pretesa di una validità assoluta, universale, intemporale, di questi criteri: la loro pretesa validità universale assoluta contrasta, infatti, con il realismo storico, vale a dire con «il carattere individuale di tutte le reali formazioni storiche»⁵. I criteri, gli ideali, i valori di volta in volta scaturiscono «da una selezione critica operata nel patrimonio» di una totalità individuale, cioè di un determinato popolo, di una determinata comunità politica o religiosa, o di una determinata cultura, come, in questo caso, «nel patrimonio dell'intera cultura occidentale»⁶. Questa selezione implica un'autoriflessione che può scaturire da una crisi interna a una determinata totalità individuale o anche dal confronto o dallo scontro con altre totalità individuali, ed è guidata dalla «fede nella ragione *del momento*»⁷. Essa si fonda su una ricostruzione storica della genesi del presente dal passato ed è rivolta alla delineazione del futuro, ma d'altra parte la ricostruzione storica è a sua volta orientata dall'intuizione di nuovi ideali e nuove norme: è questa la circolarità caratteristica della vita spirituale. Consapevole della storicità della sua esistenza, il compito che l'uomo può criticamente assegnarsi, nella sua aspirazione all'universalmente valido, al valore, non può mai essere quello di eliminare l'individualità e la soggettività del giudizio e della decisione, ma quello di allargare il più possibile il proprio orizzonte valoriale e di giudicare in base ad un'ampia comparazione⁸. Di qui l'importanza della storia, l'«interesse» per la storia. È proprio l'apriorica tensione della coscienza verso il valore e la sua realizzazione nella vita «il motivo che ci spinge alla storia e costituisce ad un tempo il principio di organizzazione del suo metodo». Senza questo costitutivo «interesse» non avrebbe senso rivivere «le valutazioni del passato di altri», anzi non sarebbe neppure possibile riviverle. La conoscenza storica si rivolge al passato, ma in vista dell'agire nel presente e per il futuro: essa arricchisce e amplia l'orizzonte di esperienza del soggetto, spezza la sua chiusura egocentrica, lo mette al riparo dalla casualità e dall'arbitrarietà del giudizio e della decisione, dalla immediatezza degli interessi della vita pratica.

⁴ E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. I, p. 196.

⁵ Ivi, p. 197.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ivi, p. 198. «In questo senso – aggiunge Troeltsch – si deve intendere la ben nota affermazione goethiana secondo cui le grandi epoche sarebbero state sempre epoche di fede».

⁸ Cfr. ivi, pp. 155-156.

Quindi «una rappresentazione storica puramente scientifica» è quella che pone i propri oggetti in relazione a valori culturali, in cui si esprime una concezione della realtà condivisa dai possibili partecipanti a una cerchia o comunità la più ampia possibile e tuttavia mai coincidente con l'universalità⁹. Da un certo punto di vista si può dire che proprio la storia sia «la vera scienza di esperienza», perché i suoi concetti individuali e i criteri della loro elaborazione, i valori, sono più vicini alla realtà, all'esperienza vissuta; ma si tratta, appunto, di esperienza vissuta, non di oggettivazione empirica. Ne è prova la peculiarità del tempo storico già intuita da Kierkegaard, che – come Troeltsch acutamente suggerisce riflettendo sul concetto della sintesi culturale del presente – contesta «il panteistico sprofondamento» dell'individuale nella totalità compiuta dell'essere, il disperdimento dell'atto responsabile del singolo nella equivalenza di una legge universale, e fa emergere il senso autentico del tempo storico nell'attimo del salto con il quale ci proiettiamo dal passato al futuro, con una decisione di cui ci assumiamo la responsabilità¹⁰.

Nella storiografia devono trovare, perciò, un giusto equilibrio la volontà di una descrizione il più possibile oggettiva e la consapevolezza della «formazione soggettiva dei criteri»¹¹.

Non si dà alcuna scienza puramente contemplativa – scrive Troeltsch in *Der Historismus* – né nella natura né nella storia, né nella motivazione né nel risultato [...]. Così non si dà neppure alcuna storia puramente contemplativa che non sfoci in una comprensione del presente e del futuro. E ciò sia nella motivazione che nei risultati¹².

Questa consapevolezza del nesso tra storia e presente costituisce uno degli esiti più significativi della storia della riflessione sulla storia tra Ottocento e Novecen-

⁹ Cfr. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften* (1902), tr. it. a cura di M. Catarzi, *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Una introduzione logica alle scienze storiche*, Liguori, Napoli 2002, p. 337, nota.

¹⁰ E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. I, p. 207.

¹¹ Ivi, p. 200.

¹² Ivi, p. 112; cfr. pp. 150-154. Alberto Caracciolo ha sottolineato in modo particolare il «carattere non [...] contemplativo, ma prospettico», che ha la storia secondo Troeltsch (A. Caracciolo, *Introduzione*, in E. Troeltsch, *L'assolutezza del Cristianesimo e la storia delle religioni*, tr. it. a cura di A. Caracciolo, Morano, Napoli 1966, p. XV).

to. In particolare, essa appare a Troeltsch come uno dei risultati più importanti della «istorica» di Croce con «la definizione e considerazione della storia come storia contemporanea, cioè connessa con la propria vita»¹³. Nella situazione di profonda crisi sociale e spirituale determinata dagli sviluppi contraddittori della modernità e resa drammatica dalla guerra mondiale, non è più soddisfacente una storia universale dell'intero genere umano, che si limiti alla semplice descrizione oggettiva del corso storico, il cui senso potrebbe «al massimo consistere nella ricchezza della visione di una profusione di possibilità umane». Il mondo attuale – scrive Troeltsch concludendo il terzo capitolo di *Der Historismus* – «non conosce e non ama più il genere umano universale, che dovrebbe dispiegarsi in questa profusione di immagini»¹⁴. Esso vuole un'idea dell'umanità capace di generare un mondo nuovo, un'umanità nuova, vuole una conoscenza, e in particolare una conoscenza della storia, che serva la vita, secondo l'indicazione nietzscheana¹⁵. È questo il terreno della «filosofia materiale della storia», che è «la costruzione del processo storico-universale dal punto di vista o dalla posizione dell'osservatore»¹⁶: il soggetto vivente nella sua interezza, che entra con i suoi valori, le sue idee, le sue scelte nella configurazione stessa dell'immagine dello sviluppo: «la *materialità* di questa costruzione consiste nella *positiva e personale valutazione* dei contenuti di senso, che si danno nell'intuizione storica, dal punto di vista della loro visione d'insieme in un processo unitario»¹⁷.

Finché la storia – o un tratto di essa, un'epoca, una cultura – non è ancora giunta alla fine, la filosofia della storia non può indicare una «teleologia obiettiva», ma soltanto «una teleologia della volontà» che muovendo dal momento-presente plasma e trasfigura «il proprio passato nel futuro». Il suo significato è essenzialmente etico-pratico: la creazione di una nuova «sintesi culturale» in cui si intrecciano «valutazioni del passato e quelle del presente, e del futuro che

¹³ E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. II, p. 395.

¹⁴ Ivi, p. 454.

¹⁵ Sulla concezione nietzscheana della storia rinvio a E. Mazzarella, *Nietzsche e la storia: storicità e ontologia della vita*, Guida, Napoli 2000.

¹⁶ E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. I, p. 115. Otto Hintze ha sottolineato l'analogia con la teoria della relatività di Einstein (cfr. O. Hintze, *Troeltsch und die Probleme des Historismus*, in «Historische Zeitschrift», 135 (1927), poi in *Gesammelte Abhandlungen*, II, a cura di G. Oestreich, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1964, p. 362, ma cfr. pp. 361-365, 373).

¹⁷ *Ibidem*.

da questo si dispiega»¹⁸. In questa prospettiva si pone anche la *Bildung* proposta dall'Idealismo tedesco, che ha ampliato e approfondito i risultati dell'Illuminismo, riuscendo anche ad «attribuire un relativo valore e diritto alle forze culturali dell'epoca pre-moderna [...] nell'ambito e sotto il dominio di una cultura storico-evolutiva [...] che intendeva rielaborare tutta l'eredità della storia europea in un ricco e autonomo ideale di umanità (*Humanität*)»¹⁹.

Nella costruzione dell'«Europeismo», il mondo moderno assume un significato tanto ampio da includere in sé gran parte dello stesso Medioevo, ponendosi come una delle due componenti fondamentali dell'europeismo: l'antichità, che ha percorso i gradi dello sviluppo dalla condizione dell'umanità primitiva fino alla cultura superiore della Grecità, dell'Ellenismo e del mondo romano, fino alla sua dissoluzione, e «il mondo nuovo», che comincia con i regni romano-barbarici e l'impero di Carlo Magno, e parimenti percorre i suoi gradi fino al presente. Due mondi, l'antico e il moderno, certamente distinti, e tuttavia «concresciuti l'uno con l'altro» al punto che «il mondo moderno, nonostante uno spirito completamente nuovo e proprio, è nel modo più intimo riempito e condizionato in ogni punto dalla cultura, dalla tradizione, dalla formazione giuridica e statale, dalla lingua, dalla filosofia e dall'arte dell'Antichità»²⁰. Questa continuità e integrazione di Antichità e Modernità è stata resa possibile dall'avvento del Cristianesimo e specialmente della Chiesa cristiana, che ha salvato dalla dissoluzione le istituzioni dell'Antichità, la sua cultura, l'organizzazione politica, trasmettendole

¹⁸ Cfr. E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. I, pp. 47-48, 117, 196-199, 214-15; Id., *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*, in Id., *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 17 (1924), tr. it. di F. Donadio, in Id. *Lo storicismo e i suoi problemi*, vol. III, cit., p. 179. I caratteri della sintesi culturale sono l'individualità, l'apriorità ovvero l'originalità o spontaneità, il rischio, la relatività del valore. Sul concetto di sintesi culturale e la sua connessione con la storia universale si veda la lucida interpretazione di P. Rossi in *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Edizioni di Comunità, Milano 1994, pp. 462-468.

¹⁹ E. Troeltsch, *Das Neunzehnte Jahrhundert* (1913), tr. it. a cura di G. Cantillo, *L'essenza del mondo moderno*, Bibliopolis, Napoli 1977, p. 306. Cfr. J.G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, tr. it. di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 322. Il concetto di *Humanität* ha al suo centro l'idea di *giustizia* nel senso di un equilibrato rapporto di «ragione ed equità», o anche di «ragione e libertà». Si veda V. Verra, *Linguaggio, mito e storia. Studi sul pensiero di Herder*, a cura di C. Cesa, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 353-354. Sul pensiero di Herder in relazione alla definizione dell'essenza della cultura tedesca Cfr. P. Rossi, *Herder e l'origine del mito germanico*, in «Colloquium philosophicum», III (1998), pp. 61-93.

²⁰ E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. III, pp. 35-36.

ai popoli romano-germanici. Ancora oggi, malgrado la crisi del tipo sociologico della Chiesa, la cultura europeo-americana è profondamente legata al Cristianesimo, «che porta in sé e riunisce Antichità ed età moderna, continuità storica e vivace peculiarità moderna». Questa peculiarità trova le sue espressioni significative nello sviluppo della scienza e della mentalità scientifica e tecnica, così come nell'orientamento razionale dell'agire in vista di uno scopo, che è a fondamento dell'organizzazione politica nello Stato moderno e nella particolare configurazione che ha avuto il capitalismo nel mondo moderno, certamente promossa anche dall'ascesi mondana dell'etica calvinista: sviluppi dell'economia che hanno comportato nuovi specifici «problemi e [...] tensioni sociali [...] che sono completamente diversi da quelli degli antichi ed odierni paesi schiavistici o castali [o anche] patriarcalistici» e suscitano risposte e soluzioni altrettanto ispirate al razionalismo. Allo stesso modo la Chiesa cattolica ha assimilato l'antico razionalismo che vige nelle sue istituzioni. Certamente questa razionalità delle istituzioni del mondo moderno sembra essere profondamente scossa dai contraddittori sviluppi della politica e dell'economia moderne, dalla crisi in cui con lo sviluppo delle politiche imperialistiche si è impigliato il sistema dei grandi Stati europei che è crollato nella catastrofe della guerra mondiale. Nella situazione di crisi si è inserito il radicalismo razionalistico dell'idea della rivoluzione e ad un tempo un ripiegamento estetizzante accompagnato da un atteggiamento antiscientifico che è stato diffuso tra i giovani: Troeltsch si riferisce in particolare alla situazione tedesca degli anni della guerra e dei primi anni di Weimar, specialmente all'attività dei rivoluzionari comunisti spartachisti, da un lato, e dall'altro al circolo di Stefan George e alla polemica contro la scienza in cui fu coinvolto Max Weber. La situazione di disorientamento del presente rende più che mai necessaria l'autoriflessione storica e un riesame di sé della cultura europea che sappia evitare gli estremismi della propaganda bellica, tanto da parte delle potenze dell'intesa con la loro accusa di immoralità della politica tedesca, quanto da parte tedesca con la reazione espressa soprattutto nelle «idee del '14» alle quali peraltro lo stesso Troeltsch diede inizialmente la sua adesione.

La modernità affonda le sue radici nel tardo Medioevo e si svolge a partire dal secolo XV, con le scoperte geografiche, con la formazione degli Stati territoriali, militari e burocratici, e l'affermazione della loro «sovranità rispetto alla Chiesa e all'Impero», con lo sviluppo della scienza moderna, con il Rinascimento e la Riforma considerati da Troeltsch come «fenomeni di transizione». Nel secondo

caso l'inizio è da porre nella rivoluzione inglese e specialmente nell'Illuminismo: «L'Illuminismo – ribadisce Troeltsch –, il suo Stato razionale, la sua autonomia spirituale e il grande capitalismo che da esso prende le mosse [...] costituiscono la durevole base critica della vita moderna»²¹.

Accanto ad esso va posto lo sviluppo dei grandi Stati nazionali, degli imperi economici mondiali, del grande progresso scientifico e tecnologico, della «smisurata vivacità e produttività spirituale» espressa nell'arte, nella filosofia, nella letteratura, segnate dalla dialettica sempre riproducentesi tra razionalismo e romanticismo, delle crisi e trasformazioni della religione e in particolare delle chiese cristiane. Proprio in questo stesso sviluppo economico, scientifico-tecnico, culturale e in particolare nelle tendenze imperialistiche dei grandi Stati occidentali, si annidano anche le cause di disgregazione sociale, di crisi morale e religiosa, di scontro tra le grandi potenze che hanno condotto alla catastrofe della Prima guerra mondiale. «Questo – scrive Troeltsch – è il mondo che noi ancora oggi siamo, all'interno del quale ogni cosa può esserci familiare e facilmente comprensibile, e che noi sentiamo immediatamente come una continuità»²².

Come si è detto a proposito della modernità, è un mondo ricco di contenuti culturali estremamente variegati, che provengono dall'intera storia delle sue componenti a cominciare dal mondo greco. Di questo molteplice contenuto spirituale Troeltsch intende mettere in risalto gli elementi fondamentali ovvero «le forze o potenze fondamentali» che hanno contribuito alle «stratificazioni» della cerchia culturale europea. La prima potenza fondamentale è rappresentata dal profetismo ebraico e dal Vecchio Testamento, nella misura in cui sono venuti a contatto con la cultura greca e in particolare con l'ellenismo che ne afferrò «la profonda etica dell'umanità»: un aspetto che segna una trasgressione rispetto all'etica naturale comunitaria predominante nel mondo orientale e perciò assimilabile «con l'individualismo attivo e con l'ethos dell'ellenismo, che aspira all'universalmente umano». Nella sua tradizione, ma con uno spirito rinnovato, si colloca il Cristianesimo, che assieme con esso, «è poi diventato – afferma Troeltsch – uno dei pilastri fondamentali del mondo europeo»²³. La seconda potenza fondamentale è la «Grecità classica», la civiltà della *polis*, «luogo sorgi-

²¹ E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. III, p. 87.

²² Ivi, p. 88.

²³ Ivi, p. 89.

vo della libera educazione artistica e scientifica», che si è prodotta, malgrado la persistenza di una struttura economico-sociale e politica che lasciava fuori dai diritti di cittadinanza una gran parte della popolazione²⁴. L'influenza che la filosofia, la scienza, l'arte dell'antichità, attraverso l'Ellenismo, hanno avuto sullo sviluppo della cultura occidentale, è del tutto evidente, per cui Troeltsch non vi si sofferma ulteriormente, anche se per *incidens* suggerisce che questa influenza non è stata solo «propulsiva», ma anche «imbrigliante»²⁵, accennando quindi a quella funzione di stagnazione della creatività, che in certi momenti ha assunto l'imitazione dell'Antichità. La terza potenza fondamentale è «il mondo dell'imperialismo antico, la monarchia ellenistico-romana, che con costruzioni, strade, diritto, amministrazione, lingua e tecnica, costituisce, nel senso più letterale, il fondamento dei popoli romano-germanici»²⁶.

A questa potenza si collegano due idee principali della civiltà europea: l'idea dello Stato burocratico-militare e l'idea di una religione universale. Da quest'ultima idea è nata la Chiesa che «in quanto ultima forma di vita dell'Antichità ha portato Stato e diritto, cultura e scienza ai barbari»²⁷. La quarta potenza fondamentale è costituita per Troeltsch dal «Medioevo occidentale», in cui sono confluite le culture della Chiesa, del mondo bizantino, degli Arabi. In esso l'opposizione tra la *civitas terrarum* e la *civitas Dei* non superata nel cristianesimo delle origini perviene ad una relativa conciliazione nel Medioevo tramite una cultura unitaria cristiana sotto il dominio della Chiesa, che cristianizza Stato, famiglia, società, economia, diritto, scienza ed arte, e che ha lasciato in eredità questo ideale anche al protestantesimo. Conciliazione resa possibile dal fatto che «di fronte alla Chiesa non ci sono più lo Stato romano e la cultura (*Bildung*) antica, ma il mondo barbarico, al quale la Chiesa allestisce l'intero ambito della cultura e dei saperi che essa in parte ha ereditato dall'antichità, in parte lo ha prodotto nel suo proprio organismo. La Chiesa [...] diventa il principio della civiltà, il sostegno e la spina dorsale delle nuove formazioni statuali».

È questa potenza, la civiltà medievale, secondo Troeltsch, «l'autentico grembo materno» di tutto ciò che forma «l'essenza» dell'Europa moderna. Anche se la

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ Ivi, pp. 89-90.

²⁶ Ivi, p. 90.

²⁷ *Ibidem.*

maggior parte degli europei non ne ha coscienza, in essa hanno le loro «radici» non solo «le nostre istituzioni politiche e sociali», ma anche le forme della nostra vita spirituale e quell'elemento che caratterizza l'europeismo distinguendolo dall'Antichità e da altre civiltà, e che è costituito dal sentimento dell'interiorità e dalla tensione verso l'infinito²⁸. L'approfondimento della storia dello spirito europeo attraverso le quattro potenze fondamentali indicate deve costituire, secondo Troeltsch, la cornice ideologica in cui deve inserirsi la «sintesi culturale del presente», che nella sua concreta determinazione deve attenersi invece più strettamente alla storia del mondo moderno a partire dall'epoca di transizione del XVI secolo e ad un'analisi precisa «del presente ordinamento sociale della vita, delle sue forze che si spingono in avanti, di quelle che si inaridiscono e di quelle che persistono»²⁹.

La «costruzione della storia della cultura europea», con cui si conclude il primo libro di *Der Historismus*, può costituire «la piattaforma» su cui fondare «una nuova creazione», cioè la sintesi culturale del presente, di cui il secondo libro avrebbe dovuto delineare i contenuti. Purtroppo l'immaturo scomparsa di Troeltsch non ha reso possibile l'attuazione del progetto di cui peraltro egli ben riconosceva la estrema difficoltà e problematicità. Un siffatto progetto – scrive Troeltsch alla fine di *Der Historismus* – «è l'azione creativa e la rischiosa impresa di coloro i quali credono nel futuro [...], di uomini credenti e coraggiosi, non scettici e mistici, non fanatici razionalisti e uomini storicamente onniscienti». Inoltre «non può essere l'opera di un singolo», ma di molte individualità, che dapprima lo portano innanzi nella propria silenziosa ricerca personale e poi lo partecipano a cerchie più ampie³⁰.

Da parte sua, circa il contenuto della sintesi culturale, una traccia Troeltsch l'ha lasciata, connessa con la riflessione sul diritto naturale, a cui aveva dedicato la sua attenzione contemporaneamente agli studi sulle dottrine sociali. Nel saggio del 1911, *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*, come nella più ampia trattazione nell'ambito delle *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), Troeltsch ricostruisce la storia del diritto naturale dalla sua originaria delineazione nello stoicismo alla recezione di questa nel

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, p. 95.

³⁰ *Ibidem*.

pensiero cristiano fino alla sua versione secolarizzata nel pensiero laico giuridico ed etico-politico moderno, sia empiristico che razionalistico. Troeltsch distingue – come farà poi anche Hans Kelsen – tra diritto naturale assoluto e relativo, e si sofferma ampiamente sul diritto naturale relativo delle chiese, osservando che esso, specialmente nell’ambito della chiesa cattolica e di quella luterana, ha svolto, come ribadisce Kelsen, una funzione prevalentemente conservatrice. Ma Troeltsch, a differenza di Kelsen, volge la sua attenzione anche alla storia del diritto naturale assoluto, che ha continuato ad operare nell’ambito delle sette da lui definite “combattive” e “riformatrici”, e ritiene, inoltre, che nel calvinismo e nel protestantesimo ascetico anche il diritto naturale relativo, assumendo in sé aspetti del diritto naturale assoluto, ha avuto una funzione riformatrice e determinante per la formazione del pensiero liberale e democratico moderno.

Ancor più in generale, Troeltsch, sulla base anche della ricostruzione storica proposta da Otto von Gierke (*Das deutsche Genossenschaftsrecht* e *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*), ritiene che lo stesso diritto naturale relativo della chiesa antica e medievale e delle chiese luterane ha esercitato una duplice funzione. Da un lato, per lo più e in superficie, il diritto naturale relativo è servito a giustificare «il processo storico in cui l’ordinamento giuridico si è formato come indiretta istituzione divina», a «divinizzare» quindi «tutte le formazioni del diritto positivo», considerato come «poena et remedium peccati»³¹.

Dall’altro lato, però, «questo stesso diritto naturale relativo si trasforma sottomano in un principio radicale e perfino rivoluzionario di critica verso tutti i poteri, le forme del diritto e gli ordinamenti che non adempiono più allo scopo razionale della disciplina, dell’ordine e dell’armonia ovvero intralciano l’opera salvifica del regno della grazia, cioè della chiesa»³². In altri termini, malgrado la sua relatività allo stato di peccato, il diritto naturale continua a funzionare, secondo Troeltsch, come criterio di valutazione rispetto al diritto positivo³³.

³¹ E. Troeltsch, *Il diritto naturale stoico-cristiano e il moderno diritto naturale profano*, in Id., *L’essenza del mondo moderno*, cit., p. 111.

³² Ivi, p. 112.

³³ Mentre da Kelsen il diritto naturale relativo viene completamente assimilato al diritto positivo e considerato perciò come una nozione contraddittoria, che infirma l’intera teoria del diritto naturale.

Proprio poggiando sulla valenza ideale e normativa del diritto naturale, anche di quello relativo, Troeltsch, all'indomani della «catastrofe» della Prima guerra mondiale, per fronteggiare l'esito relativistico e nichilistico del «cattivo storicismo», affermava l'esigenza di ripensare la tradizione del «diritto naturale» al fine di operare una nuova «sintesi culturale», in grado di fornire criteri ultimi di valutazione universalmente validi, almeno nell'ambito della cerchia culturale europeo-americana fondata sulla tradizione ellenistica e cristiana.

In particolare, mi riferisco al testo della conferenza tenuta da Troeltsch nel 1922 all'Istituto superiore tedesco di politica intitolata *Diritto naturale e umanità nella politica mondiale*³⁴, che prendeva le mosse dalla distinzione tra due “mentalità”, quella “europeo-occidentale” e quella “tedesca”, a cui sul piano politico corrispondono due distinte e spesso opposte concezioni della società e dello Stato: quella democratica e progressista e quella conservatrice d'impianto storicistico e organicistico. La distinzione è nata, secondo Troeltsch, dal fatto che la Germania si è progressivamente distaccata dalle idee di *diritto naturale* e di *umanità*, che costituiscono il fondamento della mentalità europea quale si è venuta edificando a partire dall'età ellenistica e cristiana. Nel pensiero etico-politico europeo-occidentale ha dominato l'idea di «un eterno ordine razionale conforme alla legge divina, che fonda insieme morale e diritto», mentre nel pensiero tedesco ha prevalso l'idea di «un'incarnazione individuale, sempre nuova e vivente dello spirito storicamente produttivo»³⁵. Ora, se è vero che la concezione della realtà fondata sull'individualità, intesa sia come singola che come collettiva, ha reso possibile la comprensione della storia e della vita umana come vita storica (ed è questo – osservava Troeltsch – il grande merito del pensiero tedesco, e anche il suo «progresso rispetto all'illuminismo» e al suo erede, il positivismo), è altrettanto innegabile che l'idea di individualità ha avuto anche «conseguenze assai scabrose»³⁶. Infatti, mentre il pensiero romantico e l'Idealismo tedesco avevano ancora un orizzonte storico-universale, una filosofia della storia, lo sviluppo della ricerca in senso particolaristico, e quindi il suo tramutarsi e perdersi nell'erudizione, ha «devitalizzato e reso completamente

³⁴ E. Troeltsch, *Diritto naturale e umanità nella politica mondiale*, tr. it. di A.R. Carcagni, in Id., *Lo storicismo e i suoi problemi*, vol. III, cit., pp. 97-120.

³⁵ Ivi, pp. 102-103.

³⁶ Ivi, pp. 115-116.

relativistico la storiografia [tedesca]³⁷. Per fronteggiare quest'ultima tendenza, Troeltsch riteneva necessario «un ritorno al pensare storico-universale e al sentimento della vita», e perciò riteneva decisivo riconoscere che «nell'idea dei diritti dell'uomo, che non vengono concessi dallo Stato ma servono allo Stato e ad ogni società come presupposti ideali, sta un nucleo di verità e di esigenze dell'ethos europeo che non deve essere trascurato, ma dev'essere inserito in quelle idee»³⁸.

Al di là della validità e del rispetto dell'idea di individualità nazionale, del carattere individuale di ogni comunità, deve persistere «l'orizzonte del cosmopolitismo e della comunità umana», quale si dava esemplarmente nella filosofia della storia di Kant: «un'esigenza e un presupposto morali di cui si conoscono gli ostacoli che in realtà vi si oppongono, ma ai quali non si rinuncia come ideale»³⁹. Da questo punto di vista Troeltsch riconosceva la validità dell'idea di una Società delle nazioni, così come di ogni forma di organizzazione internazionale o anche statale intesa a vincere e limitare l'egoismo, le forze distruttrici, la violenza. Nelle idee di diritti umani universali c'è «un nucleo morale che non si può perdere»: anche se queste idee trovano difficoltà a realizzarsi, anche se vengono stravolte e strumentalizzate, anche se di esse si è fatto un abuso, non possono essere abbandonate. Qui, oggettivamente, il diritto naturale si congiunge con il pensiero utopico, come accadrà nell'ambito del lunghissimo capitolo 36 sulle «utopie sociali» del *Principio speranza* di Ernst Bloch, non a caso antico allievo di Troeltsch. Un pensiero necessario a controllare e trasformare il presente e a costruire il futuro, di cui era ben consapevole Troeltsch, che perciò nella ripresa così configurata degli ideali giusnaturalistici scorgeva una delle forme del «riesame di sé» dello storicismo tedesco, più in generale un aspetto essenziale del «programma del ripiegamento su di sé del pensiero etico, politico e storico tedesco» in opposizione alle «conclusioni scettiche, amoralistiche, pessimistiche, di politica violenta e ciniche dell'estetismo e dell'individualismo romantici», che si presentavano in modo paradigmatico in un libro d'ispirazione nietzscheana qual era *Il tramonto dell'Occidente* spengleriano⁴⁰.

³⁷ Ivi, p. 116.

³⁸ Ivi, p. 118.

³⁹ Ivi, pp. 118-119.

⁴⁰ Ivi, p. 119.

Coerente con questa ripresa del diritto naturale e soprattutto dell'idea di *Humanität*⁴¹ è l'atteggiamento politico di Troeltsch negli ultimi anni della guerra e nei primi anni di Weimar. Abbandonando decisamente «le idee del '14», a cui pur aveva dato il suo contributo, già negli anni della guerra, a partire dal 1916, Troeltsch, come Meinecke e Weber, si esprime in favore di una «democratizzazione» della vita politica del *Reich* e di una «forma costituzionale» che, come ha osservato Schmidt, «confermando la dottrina della ragion di Stato faccia partecipare però i partiti, in quanto organi di integrazione sociale, alla formazione della volontà dello Stato». Poi, con la fine tragica della guerra e l'avvio dell'esperienza repubblicana di Weimar, Troeltsch si schiera nettamente per la democrazia⁴². Dopo il crollo del *Reich* e la rivoluzione socialista del 9 novembre 1918, «scompare le vecchie potenze ed autorità»⁴³, la democrazia appare a Troeltsch come l'unica via «per conservare la comunità popolare e insieme i valori della nostra storia»⁴⁴. «La salvezza – scrive Troeltsch in una “corrispondenza” datata 16 novembre 1918, pochi giorni dopo la proclamazione della Repubblica – può venire solo dai principi della democrazia pura». E – probabilmente di fronte all'«azione operaia»⁴⁵ che già il 10 novembre nell'assemblea plenaria dei consigli degli operai

⁴¹ Il compito di raggiungere una sintesi culturale del presente richiede un rispetto assai più forte delle grandi potenze etico-politiche mondiali del secolo scorso, propriamente degli sviluppi provenienti dal diritto naturale, dall'idea di umanità.

⁴² Cfr. G. Schmidt, *Deutscher Historismus und der Übergang zur parlamentarischen Demokratie*, Matthiesen, Lübeck 1964, pp. 26-28, 36-37, 192-194, 197. Come ha scritto efficacemente Fulvio Tessoro, l'evoluzione catastrofica della guerra segna «la crisi della illusoria, pericolosa conciliazione di spirito e Potenza su cui poggiava la valutazione positiva dello stato bismarckiano» e questo poneva Troeltsch, «l'intellettuale deluso che non aveva voluto unire la sua voce ai canti sfrenati del nazionalismo», di fronte ad una drastica alternativa: «abbracciare – contraddicendo se stesso – il revanscismo degli intellettuali borghesi sempre più reazionari, oppure aderire senza riserve, col cuore e con la ragione [con un'espressione di Meinecke] alla democrazia uscita dal crollo della monarchia militaristica e imperialistica. È questa la scelta di Troeltsch» (F. Tessoro, *Troeltsch politico* (1974), in Id., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. IV, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1998, pp. 128-129).

⁴³ E. Troeltsch, *La democrazia tedesca* (29 dicembre 1918), pubblicato nel «Kunstwart» nell'agosto del 1919; tr. it. *Le lettere dello spettatore. Sulla rivoluzione tedesca e la politica mondiale*, in Id., *La democrazia improvvisata. La Germania dal 1918 al 1922*, a cura di F. Tessoro, Guida, Napoli 1977, pp. 268-269.

⁴⁴ Cfr. F. Meinecke, *Introduzione a Le lettere dello spettatore*, in ivi, p. 17.

⁴⁵ Traggo l'espressione dal titolo di un saggio di G.E. Rusconi, *Azione operaia e sistema democratico*, in L. Villari (a cura di), *Weimar. Lotte sociali e sistema democratico nella Germania*

ha portato all'istituzione del governo dei sei commissari del popolo appartenenti ai socialisti maggioritari e ai socialisti indipendenti⁴⁶ – aggiunge: «solo il principio maggioritario della democrazia pura può salvarci dalla provvisorietà e dal pericolo del caos, con l'aiuto di un'assemblea nazionale»⁴⁷, che dovrà rendere possibile la presenza di più formazioni politiche, impedendo che si concretizzi il dominio della «dittatura del proletariato»⁴⁸.

Dalle analisi, che nel periodo tra il 1919 e il 1922 Troeltsch svolge nelle sue corrispondenze sul «Kunstwart», appare chiaramente la consapevolezza che il nocciolo delle difficoltà della repubblica appena nata si trova da un lato nel difficile rapporto tra i socialisti democratici e i socialisti indipendenti, nella rottura, quindi, della iniziale collaborazione e nella spinta rivoluzionaria impressa alla propria azione da parte dei socialisti indipendenti; dall'altro lato nelle posizioni reazionarie assunte dalla destra conservatrice, quindi da una gran parte dell'antica aristocrazia agrario-militatistica e della burocrazia, e anche da una consistente parte della stessa borghesia. Questa morsa degli opposti estremismi rende sempre più fragili le forze del governo affidate all'alleanza, neppur essa priva di inquietudini, tra la socialdemocrazia, il centro e i democratici liberali. Proprio perciò assume rilievo centrale nel pensiero politico di Troeltsch, che pur non manca di criticare in più occasioni l'azione del governo, la necessità di rafforzare l'alleanza tra borghesia e proletariato come unica possibilità di assicurare stabilità alla repubblica democratica. Di nuovo nella situazione estremamente difficile profondamente segnata dall'assassinio di Rathenau, Troeltsch fa la sua professione di fede nella repubblica democratica:

degli anni '20, il Mulino, Bologna 1978, pp. 43 ss. Il saggio si propone di mettere in rilievo la peculiare modalità del rapporto «tra la classe operaia e gli apparati di rappresentanza democratica» negli anni di Weimar. La democrazia della repubblica di Weimar secondo Rusconi può essere definita come «democrazia contrattata», che riproduce i «compromessi o patti che si stringono nelle settimane del crollo dell'Impero, nel clima della sconfitta, tra le forze del vecchio potere (élite burocratico-ministeriale, padronato privato, vertici militari) e i rappresentanti delle organizzazioni operaie maggioritarie» (ivi p. 43). In questo orizzonte storico-politico, che trova espressione nella Costituzione del 1919, si inserisce anche l'idea troeltschiana dell'alleanza tra borghesia e movimento operaio.

⁴⁶ Cfr. A. Rosenberg, *Storia della repubblica di Weimar*, tr. it. di L. Paggi, Sansoni, Firenze 1972, p. 5.

⁴⁷ E. Troeltsch, *Le lettere dello spettatore*, cit., p. 30.

⁴⁸ *Ibidem*.

Dobbiamo dire di sì interiormente alla repubblica, non all'attuale costituzione nei suoi particolari, ma alla repubblica democratica come principio. Solo aderendovi sinceramente e senza riserve, si può pensare a darle la collaborazione e il contrappeso dei pesi aristocratici e conservatori (indispensabili in ogni società), senza essere sospettati di voler dissolvere il sistema stesso, che ha salvato l'esistenza del *Reich* e da cui questa esistenza continua a dipendere⁴⁹.

⁴⁹ Ivi, pp. 262-263.

Cecilia Castellani

*Genesi della Storia d'Europa di Benedetto Croce.
Con osservazioni sulla prima circolazione dell'opera*

1.

Nella *Nota alla Storia d'Europa nel secolo diciannovesimo – écrit en avant* Gennaro Sasso rileva il momento nel quale è possibile cogliere l'ispirazione che, da ultimo, guidò Croce nella composizione di un libro, anticipato nel 1931 dalla stampa dei tre capitoli introduttivi e pubblicato nel 1932, ma del quale egli aveva nutrito il proposito in un tempo ben precedente, che si può far risalire al 1915¹. Sulle ragioni di quel differimento, che non fu soltanto un rinvio e avrebbe comportato una riorganizzazione della materia che diede luogo a due, forse tre, libri, si potrebbe dire molto semplicemente che in quel quindicennio accaddero tante più cose sulla terra (d'Italia e in Europa) di quante il filosofo potesse immaginarne². E poiché gli avvenimenti furono quelli della guerra, del fascismo,

¹ Occasione di questo contributo è la cura che mi sono trovata a svolgere, in uno stesso tempo, del quinto e ultimo volume di B. Croce, G. Gentile, *Carteggio*, V. (1915-1924), a cura di C. Cassani e C. Castellani, Aragno, Torino 2024 e di B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, in corso di pubblicazione (2025) per l'Edizione nazionale delle opere di B. Croce, edita da Bibliopolis in Napoli, che si avvale di una nota al testo di Gennaro Sasso. Ben oltre le belle conversazioni che ho avuto il privilegio di condividere di Sasso non si può non rilevare la profonda consuetudine con l'opera storiografica di Croce e, in particolare, proprio con i temi che alla *Storia d'Europa* si richiamano. Mi propongo di ripresentare con ordine le testimonianze che su questa opera Croce ci ha lasciato e che sembrano confermare il concepimento di un primo lavoro sulla storia del secolo decimonono, che restò sospeso negli anni della Grande guerra, e apparve infine alla stampa trasformato sensibilmente, nella sua stessa fisionomia materiale, in un arco temporale che va dal 1915 al 1932. Dei libri di Sasso che su questa intuizione sono incentrati si dà conto tra note e testo, cfr. G. Sasso, *La «Storia d'Italia» di Benedetto Croce. Cinquant'anni dopo*, Bibliopolis, Napoli 1979; Id., *Croce. Storia d'Italia e Storia d'Europa*, Bibliopolis, Napoli 2017; Id., *Croce e le letterature e altri saggi*, Bibliopolis, Napoli 2019.

² Ci si riferisce ai tre volumi: B. Croce, *Poesia e non poesia* (1923), ed. nazionale a cura di P. D'Angelo, Bibliopolis, Napoli 2023; *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, (1928), ed. nazionale a

dell'affermazione di regimi autoritari, consolidati nella forma di stati totalitari, tra il proposito iniziale di una storia europea e la sua realizzazione corse anche la distanza, disagiata nella personalità della filosofia di Croce, che potrebbe dirsi tra l'affermazione di un ideale (liberale) aderente alle forme sempre perfettibili nelle quali la storia e la civiltà trovano la loro espressione, e un ideale (liberale) professato con un grado di assolutezza di contro alle forme conseguite dalla storia nella realtà. Una specie di dolorosa tensione tra la realtà dell'ideale (del valore) e la realtà dei fatti per come essi si erano effettivamente svolti (all'insegna, se mai, di controvalori che avevano avuto maggiore efficacia di realtà)³.

Veniamo intanto alle circostanze prossime alla composizione e stesura del libro. La traccia della sua ispirazione è rinvenuta nei *Taccuini di lavoro*, sotto la data del 19 giugno 1930: «ho quasi stabilito che il mio prossimo libro, per cui vado facendo letture, sarà una sorta di riscontro e contrasto con quello del Meinecke; e all'inverso di questo, potrà intitolarsi "Stato nazionale e cosmopolitismo"»⁴. Il libro, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, era apparso in Germania in anni lontani, nel 1907, non era stato però tra i libri dello storico tedesco recensiti da Croce e lo fu soltanto ora che appariva nella versione italiana⁵. Non per caso di quel libro, in prima battuta, Croce notava un ritornare che accadeva come «fuori tempo», ovvero in contrasto con le esigenze e le preoccupazioni del presente e, ancor più, in contrasto con il sentimento del suo autore, il quale nel frattempo,

cura di G. Talamo, Bibliopolis, Napoli 2004; *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1932.

³ Sul primo liberalismo vissuto come «una pratica» e «come cosa ricevuta in eredità» sulla sua crisi provocata dall'affermazione politica del fascismo e sulla conseguente esigenza di un concetto del liberalismo come forza ideale, come «un qualcosa di sacro da difendere gelosamente al primo cenno che lo minacci», cfr. B. Croce, *Storia d'Italia*, cit., pp. 248-249; Id., *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1964, pp. 232-233, dove l'accento cadeva sul «contrasto di spirito e di corpo» se, con l'«acquisto» e il «possesso assicurato», nelle nazioni europee, delle istituzioni liberali il corpo politico sembrava continuare ad assolvere le sue funzioni, mentre «lo spirito dava alcuni segni di stanchezza e di smarrimento»; il tema è ripercorso in Croce e nei suoi interpreti principali da M. Mustè, *Croce e il liberalismo*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, a cura di M. Ciliberto, IEI, Roma-Catanzaro 2016, pp. 396-403.

⁴ B. Croce, *Taccuini di lavoro (1906-1949)*, 6 voll., Arte tipografica, Napoli 1987 [ma 1992], con un volumetto di *Indice dei nomi* apparso nel 2011, III. 1927-1936, p. 194.

⁵ B. Croce, rec. a F. Meinecke, *Cosmopolitismo e Stato nazionale. Studi sulla genesi dello Stato nazionale*, tr. it. di A. Oberdorfer, 2 voll., La nuova Italia, Perugia-Venezia 1930, in «La Critica», 28, 5 (1930), pp. 372-373.

nel 1925, dunque ben prima che apparisse l'edizione italiana di quello del 1907 (eseguita sulla terza edizione tedesca del 1921), un altro volume aveva pubblicato, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Weltgeschichte*, nel quale problematizzava il significato della conquista tedesca dello Stato nazionale⁶. Nel segno dello Stato di pura potenza la Germania, sotto la guida genialmente spregiudicata di Bismarck, aveva raggiunto la sua unità nazionale e questo esito *Cosmopolitismo e Stato nazionale* aveva illustrato nelle figure dello storico Ranke – cultore delle individualità e delle personalità nella storia, di venerazione per i fatti accaduti, e del politico che aveva incarnato e reso effettuale il perseguimento dell'unico fine della forza, militare e industriale, dello Stato⁷. Verso questo risultato del risorgimento nazionale tedesco Croce avvertiva il contrasto suo che lo spingeva a dichiarare nella semplice inversione dei termini del titolo che, se mai, lo Stato nazionale era il punto *a quo* ma la prospettiva e il passo *ad quem* era il Cosmopolitismo, e che in questo rivolgimento ideale del corso della storia era il più vero oggetto del contendere (sebbene lo stesso Meinecke vi avesse in parte ritrattato) che meritava l'impegno del suo nuovo libro. Non perché nella *Storia d'Europa* Croce intendesse farsi oppositore dello storico tedesco (che non vi era mai citato)⁸. In un significato, invece, più indiretto – senza porre dubbio sul valore euristico e di conoscenza che i suoi libri arrecavano – e insieme più profondo e strutturale. A quel libro Croce attribuiva infatti la tesi opposta a quella che lui stesso aveva già sostenuto nella *Storia d'Italia*, apparsa nel 1928, nella quale a Bismarck e al Risorgimento tedesco erano contrapposti Cavour e il Risorgimento italiano⁹. E questa osservazione, che chiama in causa nella cronologia e periodizzazione della *Storia d'Europa* la centralità assegnata all'anno 1870, di cesura

⁶ L'edizione tedesca, R. Oldenburg, München u. Berlin 1924, era stata recensita da Croce, cfr. «La Critica», 23, 2 (1925), pp. 118-22.

⁷ F. Meinecke, *Cosmopolitismo e Stato nazionale*, cit., nella ed. La Nuova Italia, Firenze 1975 (rist. an. ed. 1930), I, pp. 272-310.

⁸ Lo era stato, però, in un'ampia citazione tratta dalla seconda edizione tedesca del 1911, nelle due pagine conclusive di B. Croce, *Teoria e storia della storiografia* (1917), ed. nazionale a cura di E. Massimilla e T. Tagliaferri con una nota di F. Tessitore, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 2007; il libro era dapprima apparso in Germania, con il titolo *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, traduzione dall'italiano di Enrico Pizzo, Mohr, Tübingen 1915.

⁹ Id., rec. a F. Meinecke, *Cosmopolitismo e stato nazionale*, cit., p. 372: «il libro è ispirato alla celebrazione dell'ideale bismarckiano dello Stato nazionale».

e arresto e inversione del corso liberale delle nazioni, di questo libro interviene a definire il carattere e il tono. Perché, si guardi la sintesi che ne era offerta nell'*Epilogo*, il destino del cosmopolitismo, da intendersi come esercizio e orizzonte comune di civiltà dei popoli e delle nazioni, era stato piegato e tradito proprio dal primato dell'affermazione nazionale degli Stati, dal sentimento che dalla sicurezza e indipendenza era trasmutato in quelli della espansione, della potenza, degli imperialismi e, all'interno, dei nazionalismi, di barriere e steccati che la guerra europea aveva rinserrato più forti tra gli Stati. L'esperienza autoritaria, questo era il presente. E l'alternativa prendeva la forma di una considerazione inattuale, che si scioglieva infatti in un appello alla coscienza e che, però, in ciò esibiva più forte il contrasto con la cognizione che il cambiamento necessario fosse anche un'opportunità delle cose presenti. Poiché il rimedio, la prospettiva o l'ideale, era espresso in una drastica discontinuità, tale che o la nazione, ogni nazione, si facesse nazione europea (che valeva come il contrario di un'Europa degli Stati attuali – radici malate della più vasta malattia) oppure dell'Europa (ovvero della cultura, dei progressi materiali, scientifici, spirituali, del valore di civiltà che in senso unitario lì si era raccolto) non poteva che esservi la fine¹⁰.

Era l'«avvenire di un'illusione»?

Nella *Storia d'Europa*, questo il punto, Croce tornava a interloquire con la cultura, con la filosofia tedesca. Marx e la crisi del marxismo, Hegel e la crisi del sistema dell'idealismo classico erano stati il centro della sua riflessione teorica negli anni in cui si era avviato alla filosofia, quindi alla elaborazione del suo sistema di pensiero. Come di consuetudine. Lo aveva fatto anche negli anni della guerra, e del primo dopoguerra, quando tanto più invisibile all'accensione patriottica antitedesca, era stata l'attenzione per gli scritti e gli autori che dalla Germania provenivano¹¹. Ma più ancora nel raccoglimento mentale che, in Goethe, al quale proprio allora dedicava una monografia, dissipava l'afflizione provocata dall'im-

¹⁰ Id., *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, cit., pp. 314-315.

¹¹ Scritti del periodo 1914-1918 apparsi su riviste e quotidiani e *Postille* inaugurate in «La Critica» a partire dal 1915, per i quali cfr. B. Croce, *Pagine sparse*, raccolte da G. Castellano, Serie seconda, *Pagine sulla guerra*, Ricciardi, Napoli 1919, nella ed. nazionale con il titolo *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, a cura di C. Nitsch, Bibliopolis, Napoli 2018. Un approfondimento dei temi sollevati in quel «diario in pubblico», in C. Nitsch, *La feroce forza delle cose. Etica, politica e diritto nelle «Pagine sulla guerra» di Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 2020.

provvisa condizione di incertezza nella quale la vita pubblica, e anche degli individui, era gettata¹². Apprensione per i rivolgimenti sul fronte – che lasciavano sospesa la previsione intorno al futuro della geografia politica e diplomazia europea; apprensione per le vite a rischio di giovani amici soldati al fronte (Renato Serra, Enzo Petraccone, Antonio Sarno, Adolfo Omodeo, Guido de Ruggiero). Ora, mentre si accingeva al disegno della *Storia d'Europa*, era nitido per Croce il valore del *Weltbürgertum*, che si era espresso nell'età classica e del primo romanticismo tedeschi, ma nell'opera e per il pensiero di autori, filosofi e poeti, che si avvertivano in sintonia e in profonda comunicazione con la storia mondiale. Perciò poteva dirli cosmopoliti. Perciò, se l'illuminismo e la Rivoluzione borghese erano eventi dapprima realizzati in Francia, Kant li aveva ammirati e accolti nel significato di emancipazione del pensiero da vincoli eteronomi; il primo Hegel aveva salutato Napoleone a cavallo sulle strade di Jena; Jacobi vi portava l'istanza personale del *unmittelbares Glauben* verso l'esito dogmatico del razionalismo e logicismo idealistici; Goethe, chi avrebbe potuto dubitare della universalità della sua poesia, con la revoca del dissidio che il più giovane Schiller suscitava all'interno dell'unico genere poetico tra *klassischer und romantischer Stil*? L'età di Weimar era stata per l'Europa quel che l'età di Pericle era stato per l'Ellade (e in sé ne tratteneva l'eredità). Era, anche, il paradosso del protestantesimo luterano, per il quale nell'ombra protettiva degli stati territoriali dei Principi tedeschi il sentimento della vita, dei contrasti, del male non evitabile – si rammenti il monito: *pecca fortiter!*¹³ – si era approfondito nella coscienza dei singoli e, solo per ciò, aveva avuto accesso con schiettezza a una sfera che ne affinava la comprensione e, di qui, sublimazione. Non *Deutschtum* ma espressione di *Euroeptum* di ciò era stata vertice la cultura tedesca¹⁴. La questione tedesca era una questione difficile. Lo era stata anche per Bismarck. Esclusa l'Austria (la soluzione grande-tedesca)

¹² Con finezza di osservazioni la costante presenza di Goethe, con lui della poesia, nel pensiero di Croce è percorsa da R. Peluso, *La cura Goethe. Poesia e storia in Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 2022.

¹³ Martin Luther, an Melantone, Wartburg, 1° agosto 1521, *Werke, Briefwechsel*, II, Brief 424, Kritische Gesamtausgabe, Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1931, p. 372: «esto peccator, et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo».

¹⁴ Così la considerazione era svolta in anni più tardi, in un messaggio alla radio italiana, il 21 maggio, in occasione del secondo centenario della nascita di Goethe, pubblicato con il titolo *Goethe e la Germania*, in «Quaderni della Critica», 5, 15 (1949), pp. 114-116; Id., *La Germania*

l'unificazione era stata raggiunta per assimilazione alle decisioni dello Stato e parlamento di Prussia dei restanti stati territoriali, né questi né tanto meno la Prussia avrebbero volentieri ceduto la loro a una inedita sovranità della Germania. Non si appellò Kaiser della Germania, Guglielmo I di Hohenzollern ma, in continuità con la storia precedente, (re di Prussia e) soltanto Imperatore tedesco (*Deutscher Kaiser*) di un *Deutsches Reich*.

La recensione di Croce poteva correre veloce, il limite di Meinecke, e degli storici tedeschi suoi contemporanei, era ricondotto a una carenza di teoria. Limite e carenza per i quali era potuto accadere che, esaltato in un primo tempo in Bismarck il primato e il trionfo della *Realpolitik*, a questi fosse in seguito giustapposto un anelito verso il sentimento di umanità che vi aveva trovato lo scacco. Era il tema emerso come tragedia e dramma che non può risolversi nel libro sulla ragion di Stato, del conflitto di politica e morale. Era un tema sul quale molto aveva considerato Croce nel 1924¹⁵. Critico e insoddisfatto del dualismo cui metteva capo una posizione che con lo storico ora discusso teneva gli altrettanto considerati e discussi Ernst Troeltsch e Leopold von Ranke¹⁶. Nei quali

che abbiamo amata, in «La Critica», 34, 6 (1936), pp. 461-466 (dapprima apparso su richiesta del quotidiano «Die Nation», Berna, 20 agosto 1936).

¹⁵ B. Croce, *Sulla storia della filosofia della politica. Noterelle*. I. Machiavelli e Vico. *La politica e l'etica*. II. Rousseau. *Il diritto naturale*. III. Hegel. *Lo «Stato etico»*. IV. Haller. *Lo Stato come di diritto privato*. V. *Teorie eclettiche*, in «La Critica», 22, 1 (1924), pp. 193-208 (193-197; 200-202), parte II, di annotazioni storiche, di *Politica «in nuce»*, poi in *Elementi di politica* (1925), cfr. *Etica e politica. Aggiuntovi il Contributo alla critica di me stesso*, ed. nazionale a cura di A. Musci, Bibliopolis, Napoli 2015, pp. 238-258 (238-243; 247-250). La consapevolezza del dissidio di politica e morale, che restituiva in Machiavelli l'eroe moderno diviso tra mente (che guarda le antiche virtù pagane) e animo (che patisce nel pessimismo la mancanza di virtù civile nel presente) drammatizzava la conquista in lui del realismo e dell'autonomia della politica, una conquista che in Vico, altrettanto estimatore della morale eroica, della giustizia che si forgia nelle utilità, nei conflitti, nei rapporti di forza dei contendenti, era però rasserenata dalla provvidenza. Il superamento, o la incompresa corresponsione di Machiavelli con Vico (e viceversa) era consegnata alla storia, dove, quel che era sottratto nell'urgenza della decisione politica, l'etica, era invece trattenuto, come ideale, che sempre è in parte compiuto e in parte da compiere. Mentre, per dirlo molto in breve, la critica di Croce dello «Stato etico» di Hegel, polemizzava con, e annullava, ogni specifico concetto dello Stato in quanto tale, prospettando la vita statuale in una risoluzione completa della hegeliana società civile nella vita dello spirito nella sua sfera pratica, nella storia.

¹⁶ B. Croce, rec. a L. von Ranke, *Politisches Gespräch, mit einer Einführung von Friedrich Meinecke*, München und Leipzig, Duncker u. Humblot, 1924, in «La Critica», 25, 2 (1927), pp. 112-113; ivi, pp. 114-115, anche rec. a Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung*,

era rimarcato un desiderio di conciliazione, di mediazione, di compromesso tra fatti e valori, tra politica e morale, che, tuttavia, ai primi, che così non restavano che termini fermi di un'antitesi altrettanto insoluta, ascriveva l'incoercibile ma statica estraneità (a essere altrimenti dominati) di elementi della natura. Questo dualismo privo di salvezza mondana non poteva che approdare a un *quid* misterioso (salvezza metafisica) di forza (natura) e spiritualità nel quale, ma come evocazione del *Sollen*, di un tendere verso una completezza che in tanto non era conseguita, si rivelava l'essenza dello Stato. La contestazione, e replica, di Croce era che questa storiografia mancava di uno sguardo della «totalità»; sotto il profilo teorico aveva investito sulla «pura politica»; sotto il profilo pratico aveva messo a segno «il vizio della sua virtù, il difetto o l'eccesso della unilateralità e rigidità: troppo politica, troppo realistica, e perciò non abbastanza politica e realistica»¹⁷. Totalità incompresa perché sconosciuto ne era il principio, della dialettica, che consentiva di affisarla. Totalità intesa da Croce come perimetro unitario del pensiero e sistema della realtà nel quale ciascuna forma (categoria) godesse di un'autonomia relativa – detta sempre in un rapporto di distinzione e di ordinata implicazione, così che il carattere e il destino del bello, del vero, dell'utile, del bene (di ciascuna che vinceva in sé il suo opposto) fosse anche riflesso nel e del tutto di cui era parte. Sia, però, constatazione nella sfera pratica che la politica, che era pur sempre regno dell'utile, degli interessi, dell'occasione, della forza, del realismo non riusciva a essere positiva legge a sé stessa (autonomia). Aveva vinto in sé il suo contrario (il disutile) e tuttavia sembrava non poter conseguire a pieno il suo valore, la sua ferma positività, che, invece, in altro trovava la sua giustificazione. In qualcos'altro che era espresso dalle esigenze della moralità (civiltà, umanità). Qualcosa che, come lievito su ingredienti di un impasto altrimenti inerte, soltanto nello sguardo totale della storia avrebbe potuto riscattare, mettendo a segno nuova politica, il passato ideale del cosmopolitismo che nel presente era vinto. In breve, per un lato Bismarck aveva espresso una forma perfetta di adeguatezza

fünf Vorträge, Berlin, Rolf Heine, 1914. Ma sul Ranke, più estesa la considerazione e il giudizio nella specifica trattazione che ne fece Croce, *Teoria e storia della storiografia*, cit., pp. 243-259, come rappresentante nella storiografia del positivismo del modo «diplomatico» di interpretare la storia, e in due *Marginalia* aggiunti (nell'edizione del 1927), ivi, pp. 270-272.

¹⁷ Id., rec. a F. Meinecke, *Cosmopolitismo e Stato nazionale. Studi sulla genesi dello Stato nazionale*, cit., p. 373.

dei mezzi allo scopo (aveva conseguito l'unificazione della Germania). Per altro lato, era all'altezza di un diverso punto di vista, quello delle esigenze sacrificate, che il congegno neutro, o tecnico, dell'utile scontava il limite della sua purezza. Per quanto, anch'esse dovessero andare incontro a un grado analogo di efficacia, o concretezza, e perdere il carattere loro di nostalgie «traducendosi, ben inteso – poiché altra via di attuarle non c'è, in vigorosa politica»¹⁸.

2.

Nella gestazione della *Storia d'Europa* era ben vivo quel che era narrato nella *Storia d'Italia*. In modo singolare. In una nota autobiografica scritta nel 1934 Croce dichiarava che l'indagine sugli svolgimenti europei era un approfondimento e ampliamento che, se al suo centro metteva la *crisi* dell'ideale liberale, nell'intimo si legava al bisogno che lo aveva mosso di testimoniare l'efficacia, verso «l'ignoranza delle nuove generazioni», di quello stesso valore che si era espresso nella vicenda dell'Italia unita. Singolare, perché l'una e l'altra storia si mostravano complementari in ciò, che là dove aveva avuto inizio il racconto positivo della prima (di quella italiana, dal 1871 al 1915) si dava anche l'avvio della crisi che in quella europea, a partire dal 1870, la Germania unita aveva proiettato su un intero regno di ragioni (di cultura e di esperienze politiche). Quel che era mancato nella costruzione italiana era la vivezza di un'idea guida: ora che l'Italia era fatta, lo spirito era tutto ancora da fare. Tale mancanza di un centro di orientamento ideale spingeva Croce a esprimere nel segno di una «decadenza» della cultura l'asfissia e stagnazione della vita pubblica. Ma quella, «decadenza rispetto all'età precedente», era poi anche sintomo di un contraccolpo, che irradiava dall'esperienza politica tedesca, ma che di lì rivelava una «crisi» generale in tutta Europa. Crisi di pensiero, crisi di ideali etici, in ciò crisi di fede e di religiosità. Se questa era stata la condizione di spirito del trentennio che chiudeva il secolo decimonono, in corso di tempo, divenuti vichianamente «dimentichi della virtù dei padri» gli uomini nuovi della nuova Italia si erano sfrenati nell'attivismo. Ma se lo smarrimento delle ragioni che avevano mosso i padri era un motivo classico,

¹⁸ *Ibidem*.

quasi uno stilema, degli antichi e dei moderni, nel quale era interpretato, nella divaricazione intervenuta tra idealità e azione politica o, anche, tra materia e forma degli istituti e degli assetti conseguiti, il primo manifestarsi, poi il progredire del declino e della decadenza di ordini, popoli, nazioni, qui, nella drammaturgia delle due storie, agiva il trauma¹⁹. La guerra era il protagonista esterno (la scrittura si arrestava in entrambe le opere alla vigilia della «conflagrazione europea») che aveva infranto il rapporto con la tradizione²⁰. E aveva interrotto, o deviato, anche un primo proposito di Croce, di scrivere una storia unitaria dell'Europa.

In anni tardi, nel 1950, di fronte al pubblico di studenti raccolti nel suo Istituto italiano per gli studi storici, in una lezione svolta in supplenza del direttore Federico Chabod, Croce tornò su quell'apparentamento ideale delle due Storie. Volle

¹⁹ In particolare, G. De Ruggiero rec. a B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, in «Rivista storica italiana», 1929, pp. 312-313, ripreso da W. Maturi, *Gli studi di storia moderna e contemporanea. IV. La storia d'Italia dal 1871 al 1915*, in *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana 1896-1946. Scritti in onore di Benedetto Croce per il suo ottantesimo anniversario*, 2 voll., a cura di C. Antoni e R. Mattioli, ESI, Napoli 1950, I, pp. 277-285: 280, riportarono la considerazione svolta da Croce in *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, citata qui nel testo a p. 8. Invece, sulla spezzatura che interviene all'interno dello svolgimento progressivo della storia primigenia, e di quella esemplare romana, nella quale l'utile è ragione del giusto e, però, la corruzione insorge, nel corso del tempo, sugli assetti positivi conseguiti consumando per invidia e per ambizione le stesse ragioni positive del progresso, si veda *Lucr.* V, 925 e ss.; Machiavelli, *Discorsi*, I, 2; G.B. Vico, *Principj di una scienza nuova dintorno alla natura comune delle nazioni* (1944), ed. F. Nicolini, §§ 1097-112 (un commento in C. Castellani, *Dalla cronologia alla metafisica della mente. Saggio su Vico*, il Mulino, Napoli-Bologna, 1993). Sulla nascita del primo accordo (*foedus*) tra gli uomini in Lucrezio, in ragione di una convenienza di *sumfêron* e *dikaïos*, cfr. G. Sasso, *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*, il Mulino, Bologna 1979, in particolare i primi due capitoli.

²⁰ Nella nota autobiografica scritta a Fontanaviva (Vicenza), villa Cittadella, 5 ottobre 1934, poi aggiunta al *Contributo alla critica di me stesso. Nuova edizione con un'appendice inedita*, terza edizione del 1945, si legge: «La rottura delle tradizioni cagionata dalla guerra mondiale e dagli sconvolgimenti morali e politici che le tennero dietro; l'ignoranza delle nuove generazioni intorno a quella che era stata la vita dell'Italia dopo il conseguimento dell'unità; l'obbrobrio, lo spregio e lo scherno, che non solo per queste ragioni ma per calcolata azione partigiana venivano gettati sulla modesta e onesta e solida opera dei nostri padri e nostra, onde l'Italia prese il suo posto nella moderna cultura e nella politica internazionale, mi accesero l'anima a narrare la Storia d'Italia dal 1871 al 1915 [...] Ma poiché la crisi morale e politica italiana di dopo la guerra si legava alla crisi generale del mondo moderno e in questa si ampliava, e poiché sostanzialmente coincideva nel rifiuto dell'ideale morale di libertà per l'altro, moralmente cieco, del cosiddetto "attivismo", anche la mia storia italiana si ampliò in una Storia d'Europa dal 1815 al 1915», in B. Croce, *Etica e politica. Aggiuntovi il Contributo alla critica di me stesso*, cit., pp. 533-534.

esemplificare in quelle – così appaiate e quasi correlate – la domanda che, dell’una e dell’altra, aveva costituito la ragione dell’interesse e della scrittura. Illustrando *Dove sia riposta l’effettiva unità della storia* Croce presentò la sua dignità che «non c’è nella storia altra unità che quella che di volta in volta è richiesta dal nostro bisogno morale di aprirsi la via alla pratica azione, e che è posta dalla mente che osserva e pensa, e rievoca in sé il passato e lo giudica cioè l’intende» – e spiegava di seguito –

La mia Storia d’Italia dal 1871 al 1915 nacque da un atto di rivendicazione dell’idea di libertà che uno sciagurato partito o banda politica, impadronitosi della nostra patria, vituperava con lo screditare e schernire “l’Italiotta” dei sessant’anni operosi e di continuo progresso in ogni parte della vita, succeduti all’acquistata indipendenza e unità; la Storia d’Europa a sua volta nacque dalla trepidazione per la vita della libertà nelle gravi crisi seguite alla prima guerra mondiale, e perciò ripercorreva il secolo nel quale quella forma politica trionfò, adottata e osservata in tutta l’Europa e in molta parte del mondo civile, e con ciò concorreva a rinvigorire con gli argomenti del pensiero l’ideale liberale e ad animare l’opposizione ai regimi che lo violavano e presumevano di averlo sostituito, sicché accadde che in libri stranieri fu messa a mo’ di epigrafe una sua proposizione: “A chi mi domanda se la libertà ha ancora l’avvenire, io rispondo che ha di meglio: ha l’Eterno”²¹.

Seguiva per la verità anche la considerazione sulla *Storia del regno di Napoli*, il quale, per (felice) eutanasia si era poi dissolto nel regno d’Italia. Ma queste considerazioni erano svolte *ex post*. Assai lontano dalla scrittura e sulle spalle, o nello sguardo, di cose che si erano svolte impietose e più gravi degli stessi timori di allora. Furono raccolte da Chabod che vi illustrava, all’interno della prospettiva etico-politica, l’innesto di un più urgente “interesse presente” e l’interesse presente è politico-morale e polemico²². Potremmo dirlo, del problema della «storia come azione». Poiché lì, ovvero nel libro del 1936, anch’esso venuto di seguito alle due storie d’Italia e d’Europa, si entrava da storici nell’esercizio storiografico, ma per uscirne verso un’altra prospettiva temporale, della storia viva a cui si prende parte. Chabod solo in parte seguiva Croce e la sua idea che

²¹ Pubblicata con questo titolo in «Quaderni della Critica», 6, 16 (1950), pp. 26-32: 31.

²² F. Chabod, *Croce storico*, in «Rivista storica italiana», 64, 2 (dicembre 1952), pp. 473-530: 518.

quella europea fosse, della vicenda italiana, una prosecuzione e approfondimento. Ne interpretava il motivo, per il quale lì, nella considerazione della storia contemporanea, il problema (soggettivo e morale) dello storico si fosse imposto più forte del problema inteso come oggetto storiografico specifico (di gusto e interesse particolare o disciplinare). Osservò invece nella *Storia d'Europa*, pur nella stesura di pagine tra le più alte che l'autore avesse scritte, l'emergere di «un soffio cosmico», di una tonalità religiosa ancora estranea alle pagine della *Storia d'Italia*. Questa era riuscita in un migliore equilibrio, o concretezza, più capace di restituire nel racconto degli eventi e accadimenti e personaggi il «microcosmo» del quale il pensiero plasmava il ritratto percorrendo tutte le sfere e attività della vita culturale e materiale, nei loro successi o debolezze e presentimenti. Là dove, invece, con Walter Maturi che per primo vi aveva letta la trasfigurazione della coscienza morale in fede religiosa, «una fede agostiniana nella Città di Dio», alla *Storia d'Europa* assegnava «il gran posto nella cultura militante, come “Città di Dio” dell'epoca nostra»²³. Un «iato», certamente, ma per il quale, nelle pagine di apostolato agonistico che sigillavano l'opera, la libertà che appartiene all'eterno soffiava sì *übergeschichtlich* sulla storia corsa nel tempo, e sanciva la ribellione della coscienza morale. Ma, a veder bene, sanzionava così anche la *katabasis* avvenuta della libertà politica, e di questa non intravedeva promessa, porto sicuro, premio di salvezza, ma, appunto futuro malcerto. In presenza c'era la crisi dell'Europa liberale. Meno persuasiva, però, l'osservazione, che, nell'affrontarla, questa storia non affondasse come altre in studi precedenti eruditi. Si conceda l'erudizione, se vi si voglia intendere l'indagine condotta su fonti poco consuete perché specialisticamente orientare su epoche culturali di un passato meno recente e poco frequentate negli studi italiani (il richiamo era alla *Storia del regno di Napoli* e alla *Storia dell'età barocca*). Certamente, però, alla sua radice era il confronto con la cultura tedesca, che proprio non può dirsi fosse materia nella quale Croce non si fosse versato *depuis toujours* (e, a parte la filosofia e Goethe, i saggi critici dedicati a Vittorio Imbriani, a Alessandro e Carlo Poerio).

²³ Ivi, p. 513, dove è anche citato W. Maturi, *Gli studi di storia moderna e contemporanea. III. Dalla Rivoluzione francese al Risorgimento*, in *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana*, cit., I, pp. 257-275: 266; con tale immagine dissentiva, opponendovi quella di una *Götterdämmerung* dell'idea della libertà che si era consumata nella storia tedesca ed europea, G. Sasso, *Croce. Storia d'Italia e Storia d'Europa*, cit., in particolare pp. 164 e 185.

Più in sintonia con il racconto più vicino nel tempo che Croce ne aveva dato nel 1934, accadde a Sasso di formulare per la prima volta nel 1978 la tesi su un'origine idealmente, o concettualmente, unitaria delle due storie, d'Italia e d'Europa, che il loro autore distinse e pubblicò in due libri separati²⁴. Quest'ultima, nell'arco cronologico prescelto, dal 1815 al 1914, prendeva l'avvio dalla concertazione diplomatico-politica seguita alla caduta di Napoleone, introducendo idealmente l'orizzonte europeo nel quale si era reso possibile il percorso di indipendenza e unificazione delle nazioni, mentre il suo punto terminale, la guerra, proiettava l'ombra lunga di un destino comune su tutta l'Europa. Nella storia nazionale il processo risorgimentale che aveva portato alla costituzione del regno d'Italia restava alle spalle e la trattazione cominciava dalla ormai costituita capitale a Roma. Per dirla in breve: La *Storia d'Italia* era composta nel 1927 (pubblicata 1928). Ma questa Storia appariva nella sua figura un autentico *work in progress*, tale che, per la sua effettiva comprensione doveva rinviare all'opera, che l'avrebbe materialmente seguita, della *Storia d'Europa*. Mettendo in luce una complementare disarmonia istituita dalle due vicende. Pur in sé compiuta nella sua ragione di rivendicare all'Italia liberale una stagione di modesto progresso, una valutazione positiva di Giolitti (che era pronunciata qui, e non lo era stato altrettanto da Croce nel periodo delle *res gestae* dell'uomo di governo), un sobrio periodo di tempo, di pace, di attività, non breve e però non così lungo da confermare la stabilità del nuovo Stato italiano. Il frutto del Risorgimento, e l'unico patriottismo nobile di chi riconoscesse con *pietas* filiale l'opera laboriosa dei padri, poteva essere sottratto alla retorica distruttiva, e ormai politica, di patriottismo nazionalistico della nuova Italia del fascismo. Ora che in pezzi era finito il nesso risorgimentale che aveva stretto nazione, indipendenza, patria, libertà. Il tema della fragilità della unità italiana, della mediocrità della sua politica nonostante l'esercizio di buona volontà pratica che vi si era espresso, rinviava al problema, che in Italia per primo era visibile nelle sue conseguenze, di un'insufficienza, limite, disagio della cultura che, nato in Europa, per primo aveva affermato i suoi effetti distruttivi in Italia: «il vero è che, nel 1870, mentre l'Italia portava a compimento la sua unità con l'acquisto della capitale, la politica europea mutava indirizzo, gli ideali che l'avevano guidata sin

²⁴ La prima edizione di G. Sasso, *La «Storia d'Italia» di Benedetto Croce. Cinquant'anni dopo*, cit., era la pubblicazione della lettura pronunciata il 6 novembre 1978 per l'inaugurazione dell'Istituto italiano per gli studi storici in Napoli, con una *Postilla* sul dibattito che l'aveva seguita.

allora si dissolvevano o prendevano un temporaneo ma lungo riposo, e, come scrisse De Sanctis nell'ultima pagina della *Storia della letteratura italiana*, che allora appunto egli terminava, pareva come se, formata l'Italia, si fosse sformato il mondo intellettuale e politico da cui essa era nata»²⁵. Qui, il punto d'innesto di un proseguire e ampliare gli argomenti (che poi accadde nel libro europeo) era stato così intimamente posseduto, da farsi assunto ambivalente della valutazione dell'Italia liberale. Non senza cenno di autocritica, il rigoglio culturale e risveglio filosofico dei due decenni che chiusero il vecchio e inaugurarono il nuovo secolo, era forse espressione di un cosmo che riposava su un relativo equilibrio. Ma non era stato antidoto alla più generale crisi di ideali che la politica tedesca aveva immesso in Europa. Il punto dimostrativo dell'incontro non genericamente ideale delle due Storie, comunque di un concepimento ancora unitario, era rinvenuto da Sasso nei *Taccuini di lavoro*, dove Croce annotò, terminate le ricerche storiche e sul punto di accingersi alla stesura della *Storia d'Italia*, il 4 maggio del 1927, che egli aveva lavorato allo schema di una Introduzione generale che avrebbe dovuto trattare dei *Contrasti d'ideali politici in Europa dopo il 1860*. L'articolo fu poi redatto nell'estate, mentre erano proseguite le ricerche storiche del libro sull'Italia. Il suo tema consuonava con il quadro della politica estera tracciato nel quarto capitolo, era infatti «comunemente ammesso che dopo il 1870 fu scossa la fede nella libertà», frenata dalle ideologie figlie dei controideali del comunismo, dell'imperialismo, del cattolicesimo obbediente l'istituzione, fin all'avvertimento di «uno strano caso di divergenza tra teoria e fatto, idea e realtà». Ecco, però, che l'isomorfismo tra forme dello spirito e realizzazioni che di quelle erano lo specchio (tale che la debolezza dell'ideale, anche nella storia italiana, ne spiegava la costruzione stentata eppure consistente) sul piano dei contrasti europei metteva luogo alla dimostrazione di un ideale, la libertà, che eccedeva ogni smentita che dai fatti e dagli eventi provenisse. Soppresso come Introduzione, dopo essere stato pensato come quadro d'insieme preliminare, forse proprio per la *Storia d'Italia*, l'articolo pubblicato nell'ottobre (*Atti dell'Accademia reale di Napoli*, ma con il decennio qui mutato nel 1870) avrebbe costituito il filo conduttore dei capitoli, dal settimo al decimo, che nella *Storia d'Europa* trovano pieno

²⁵ B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, cit., p. 114; si tratta del passo già considerato da De Ruggiero, poi ripreso da W. Maturi, per i quali cfr. *supra*, nota 19.

svolgimento. Crisi dell'ideale liberale e politica di potenza fin alla preponderanza di Bismarck; emersione di culture materialistiche, positivistiche, irrazionalistiche segnatamente lette nell'imponente infrenato sviluppo delle forze materiali, del dominio capitalistico e, suo *pendant*, del marxismo qui (ma non solo così in altri passi della *Storia d'Europa*) interpretato come riduzione del significato della storia a determinismo e causalismo economici; guerra: i motivi forti della decadenza europea avevano nel 1870 un tempo e un luogo. Ma lì si era pur avviata la storia tardiva dell'Italia ormai unita. E questo, in epoca di manifesta tirannide, era quel che Croce intendeva rivendicare alla positività²⁶. Ancora una volta l'idea di una storia dell'Italia nel più ampio orizzonte europeo cedeva alla trattazione di due storie disgiunte.

3.

La guerra: fu il trauma, nel quale fu infranto l'orizzonte positivo di un'Europa. Se il destino fu di due libri (concepiti dall'autore in un breve giro di anni e sostenuti da una medesima angoscia circa il futuro della democrazia, della libertà, della civiltà) molti anni indietro, nel 1915, Croce aveva avuto in progetto un libro sulla storia europea. Nell'ultima pagina, del *Contributo alla critica di me stesso* (con data in calce, Napoli, 8 aprile 1915, stampato e fatto circolare in un'edizione limitata di 100 esemplare nel 1918, a guerra conclusa) scriveva di sé:

alquanto più incerto sono ora che ricapitolo me stesso [...] una sorta di "liquidazione del passato", che era indirizzata a prepararmi la tranquillità d'animo per continuare l'opera da me iniziata negli studi storici [...] soprattutto avevo in disegno un lavoro

²⁶ B. Croce, *Contrasti d'ideali politici in Europa dopo il 1870*, in *Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche della Società reale di Napoli*, 61 (1928), pp. 60-74 e in Id., *Aspetti morali della vita politica*, Laterza, Bari 1928, pp. 20-38; raccolto nel 1931 in *Etica e politica*, cit., pp. 285-297. Per l'interpretazione e le prove filologico-filosofiche concernenti la memoria, l'esame della sua struttura, i momenti del suo concepimento e stesura a raffronto con il racconto svolto nella *Storia d'Italia*, cfr. G. Sasso, *Ripensando la "Storia d'Europa"*, in Id., *Croce. Storia d'Italia e Storia d'Europa*, cit., pp. 178-180; pagine nelle quali è dato pieno rilievo a quel che Croce presentava, nella sorte della Germania, come crisi, con il liberalismo, dell'intero spirito europeo; e, ivi, *Ripensando la "Storia d'Italia"*, in particolare pp. 164-171.

sullo svolgimento del secolo decimonono in quanto vive nelle condizioni presenti della nostra civiltà, una storia che desse quasi mano alla *praxis*. Ma io scrivo queste pagine mentre rugge intorno la guerra, che assai probabilmente investirà anche l'Italia; e questa guerra grandiosa, e ancora oscura nei suoi andamenti e nelle sue riposte tendenze, questa guerra che potrà essere seguita da generale irrequietezza o da duro torpore, non si può prevedere quali travagli sarà per darci nel prossimo avvenire e quali doveri ci assegnerà. L'animo mio rimane sospeso; e l'immagine di sé medesimo, proiettata nel futuro, balena sconvolta come quella riflessa nello specchio d'un'acqua in tempesta²⁷.

Questo proposito antico, di un libro unitario sul secolo decimonono era confidato qualche tempo prima all'amico Gentile in una cartolina postale scritta da Napoli, il 21 febbraio 1915: «Io ho terminato i miei 18 articoli sulla storiografia e ho provveduto a 3 annate della *Critica*. Ora attendo a una serie di lavori svariati, con la speranza di sbrigarmi di tutti per l'ottobre, e allora cominciare la preparazione del lavoro che ti accennai sul secolo XIX»²⁸. E qui non c'è Borsari (o bibliografia crociana) che aiuti. Se non a mostrare un vuoto, tra il proposito di Croce e la sua esecuzione (un fatto tanto raro, da suggerire, però, che quell'intento ora differito non poteva essere stato semplicemente abbandonato). E meglio, con maggiore esplicitzza perché era lo stesso Croce a offrire qualche delucidazione sull'intento e sulla, almeno momentanea, sua resa, vale la lettera scritta a Fiuggi, il 22 giugno 1915:

Mi ha giovato anche questo ritiro in solitudine, perché mi sono raccolto nella meditazione di ciò che ci convenga fare durante questa guerra, che si presenta lunga e che apre un'epoca di rivolgimenti di ogni sorta. E poiché mi pare che poco si possa fare nell'opera civile, e quel poco non può riempire la lunga attesa, ho stabilito per mia parte di continuare alacramente negli studii, come se guerra non ci fosse. Quest'anno ho riscritto da capo molti lavori miei giovanili; e queste e altre faccende simili, che menano a una compiuta liquidazione del passato, a un assetto dato alle cose mie *tamquam moriturus*, che mi terranno ancora occupato sino ad ottobre. A ottobre, *puro e disposto*, mi metterò alla preparazione della mia storia del secolo decimonono, per la quale ho

²⁷ B. Croce, *Contributo*, cit., pp. 388-89.

²⁸ B. Croce, G. Gentile, *Carteggio*, cit., V, 1, p. 22.

innanzi a me tre anni, affatto liberi da ogni impegno. Alla *Critica* ho provveduto fino a tutto il 1918; e ho pronti per il Laterza quattro volumi, da stampare via via, e dei quali sono particolarmente soddisfatto di quello sulla *Spagna nella vita italiana durante la rinascenza*. Vuoi ridere? Ho perfino scritto un mio fascicoletto di memorie, col titolo filosofico di: *Contributo alla critica di me stesso!*²⁹

Poiché lo abbiamo citato per esteso – non vi è alcuna difficoltà a ritrovare in questa lettera l'eco, e forse più, di quelle stesse considerazioni con le quali Croce aveva, appunto in quei giorni, nel mese di aprile – a metà tra le due missive dirette a Gentile – concluso il *Contributo*. Nel 1915 Croce aveva in cantiere di scrivere un'opera storica sul secolo decimonono. La lacuna bibliografica sottolinea che in quella forma, un libro per il quale Croce si era dato un tempo prescrittivo di 3 anni, non venne da lui redatto³⁰. L'idea, di un'opera non più in questa forma realizzata, ebbe invece un seguito nella scrittura dei due volumi della *Storia d'Italia* e della *Storia d'Europa* e, con qualche probabilità, di un terzo, *Poesia e non poesia*, nel quale Croce raccolse nel 1923, la serie delle *Note di letteratura italiana moderna e straniera*, poi (*Note*) *sulla poesia italiana ed europea*, che, a partire dal 1917 aveva avviato su «La Critica» (mentre i coevi saggi su *Goethe* ebbero pubblicazione nella relativa monografia). Si consideri, dunque, che questa componente letteraria dei suoi scritti, già in programma, poiché alle annate della sua rivista fin al 1918 egli aveva già pensato, era, almeno in parte, altro rispetto al progettato lavoro storiografico che per allora non era che da rinviare. L'ultimo volume del *Carteggio* di Benedetto Croce e Giovanni Gentile, che ormai si lascia leggere nella sua forma nativa di un dialogo assiduo e con il corredo di informazioni che dei pensieri e dei molti progetti dei due protagonisti ricostruisce il contesto materiale, testimonia, a più riprese, un ritorno dei motivi di dissenso che erano emersi alla

²⁹ Ivi, p. 66

³⁰ Il proposito di Croce di un libro unitario, così inteso nei libri di Sasso, con riferimento soprattutto al *Contributo*, ma di recente aggiungendovi con la lettera a Gentile anche altre fonti, postille e registrazioni del lavoro in corso tratte dai *Taccuini di lavoro*, era accolto da Giuseppe Talamo, *Nota* al testo, in B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, cit., p. 338-339; non altrettanto da G. Galasso, *Nota del curatore* in B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1991, pp. 450-451, per il quale il riferimento di Croce era da intendersi destinato alla sola storia dell'Europa. Si legga, però, la lettera di Croce a Gentile, del 18 febbraio 1918, qui nel testo.

luce nella polemica filosofica pubblica ospitata da «La Voce» alla fine del 1913. Testimonia anche, in quell'interloquire intessuto di una costante partecipazione e osservazione dell'uno all'altro, il substrato sentimentale – dei timori, delle premonizioni, delle speranze, dell'interesse – nel quale era scaturita la nascita, o il proposito, degli scritti che, una volta compiuti, in bozza o in qualche caso appena usciti alla stampa, venivano scambiati tra di loro. All'inizio del 1918, trasferito da pochi mesi dall'Università di Pisa in quella di Roma, Gentile tenne la sua prolusione (il 10 gennaio) di inaugurazione del corso di storia della filosofia, *Il carattere storico della filosofia italiana*³¹. E a lui, dopo averla letta ormai stampata, in una lettera dell'11 febbraio, Croce tornò a testimoniare il proposito suo, e di nuovo la sospensione e rinvio, di scrivere un libro «dell'Italia nella vita europea». Dove, quindi, ancora più esplicita appariva l'idea di collocare la vicenda italiana all'interno della più generale prospettiva europea. Lo fece come ragionando intorno a un rimando di pensieri che, sollecitati da quell'ottimo discorso, ridiscendevano ai suoi, nei quali tratteggiava la via di una risposta che, tuttavia, per la parte che doveva avervi lui stesso era ancora frenata dall'incertezza che dalle cose della guerra si prolungava in un animo perturbato. Sospeso tra timore, speranza, attesa che qualche normalità tornasse nelle cose civili, che la mente dello storico potesse ritrovarne il bandolo e guadagnare una «determinatezza di problemi». Ma se la guerra fu per l'Europa un cataclisma, il dopoguerra italiano spezzò con i suoi furori ogni continuità con la storia che la guerra aveva preceduta. Per la parte che interessa conviene riprendere la lettera che Croce scrisse a Gentile:

Ho ricevuto la tua prolusione, alla quale il nostro Laterza ha data così degna veste, e l'ho letta con grande soddisfazione. Non ti dirò che è, com'è, un magnifico pezzo di eloquenza, ma ti dirò, invece, salomonicamente, che è ottima, perché *sermo opportunus est optimus*. Ho ammirato la vigorosa ed esattissima sintesi da te fatta della storia e del pensiero e della cultura italiana, e vi ho gustato le risonanze di pensieri a me cari e di voci come quella del De Sanctis. Anch'io tengo per fermo e scorgo chiaro che il problema odierno italiano è tutto un problema di filosofia, o piuttosto di religiosità, che è per me filosofia e tutto il resto, compenetrazione e armonia di forme spirituali. Scrissi

³¹ G. Gentile, *Il carattere storico della filosofia italiana*, Laterza, Bari 1918, poi in Id., *I problemi della scolastica e il pensiero italiano* (1923², ed. rivista con l'aggiunta di altri scritti), ora in *Opere complete*, XII, Sansoni, Firenze 1963, pp. 209-236.

nel 1916 alcune postille, che vedrai nella *Critica* di marzo (anzi te ne mando le bozze, perché le veda sin da ora): ma ora continuerò a svolgere quei pensieri. La conseguenza è: 1) nel campo degli studi la necessità della storia. Se filosofia e storia sono uno, oh dunque scriviamo una buona volta le storie che ci sono necessarie. Per mia parte avrei già intrapresa quella dell'Italia nella vita europea, se la guerra non mi togliesse e strumenti di studio e, peggio, *determinatezza di problemi*. Oh se potessi iniziarla alla luce di una riscossa o semiriscossa italiana! – Per ora son costretto alla storia della poesia. – 2°) nel campo pratico, la formazione della religiosità vera, del senso di responsabilità ecc., di gerire a ogni istante gli affari del Tutto, ecc. – Per mia parte, cattivo ed egoista non sono stato mai, ma durante la guerra mi son fatto *migliore*. Speriamo che dalle trincee ci tornino giovani pieni del senso tragico della vita e consapevoli dell'Eterno³².

Con minore trepidazione, senza patirne quello scarto esistenziale che induceva Croce, proprio nelle postille che inviava all'amico, a trattenere, accanto alla nota dolente della singolarità e particolarità e «solitudine che è l'individualità del pensiero [...] perché ciascuno di noi ha la sua originalità che non può fondersi nell'altrui, né fondere in sé l'altrui» la necessaria fermezza dell'atteggiamento storico che, volgendosi nella sfera pratica e morale, doveva poter comprendere lo svolgimento di altre ragioni (anche dell'avversario); della beatitudine della contemplazione teorica purché tornasse, però, di nuovo nella vita dalla quale proveniva come coscienza storica e posizione da tenere nel presente Gentile, più deciso per l'intervento italiano nella guerra, di questa aveva ritenuto il carattere, o valore, spirituale³³. Dove Croce indugiava, perché alle spalle era Caporetto, di fronte non ancora Vittorio Veneto ma, comunque, la tragicità dell'esperienza di guerra gli avrebbe impedito di «far festa» e, intanto, con qualche presentimento

³² B. Croce, G. Gentile, *Carteggio*, cit., V, 1, pp. 331-332.

³³ Sono le riflessioni pubblicate nella «varietà» *Frammenti di Etica*, coi titoli XVII. *L'efficacia dell'esempio*; XVIII. *L'impenetrabilità degli spiriti*; XIX. *La beatitudine*, in «La Critica», 16, 2 (1918), pp. 120-123, 123-126, 126-128, rist. in *Frammenti di etica* (1922) e confluiti nel 1931 in *Etica e politica, aggiuntovi il Contributo alla critica di me stesso*, cit., rispettivamente, pp. 143-147, 191-195 e 196-199. Qui in particolare si cita da *Impenetrabilità degli spiriti e Beatitudine*, nei quali Croce individuava nella sfera pratica il superamento della solitudine e singolarità inevitabili nel dominio teoretico; superamento possibile solo qui, all'altezza di un'urgenza temporale (del Croce che si era «fatto migliore durante la guerra») che in ambito societario e *lato sensu* politico prospettava la ricerca di una convergenza delle volontà dei molti su ragioni comuni o rese condivisibili.

ragionevole dubitava che la coscienza dell'eterno – ovvero la ripresa di energie fattive e generose di civiltà – la vincessero su sentimenti eccitati di lacerazione, di rivalsa Gentile nella guerra sembrava cogliere quella scossa, o scaturigine, che era occasione e compito «per formare quell'alto interesse religioso e filosofico, da cui la vera ricerca storica potrà essere alimentata» che infatti questa era la premessa per consentire che la storia italiana era «tutta da rifare»³⁴. Vi era, dunque, consenso tra i due sulla criticità del momento e sull'esigenza di preparare, nella cultura, le condizioni di una concezione della vita (*Weltanschauung*) che fosse di qualche alimento alla praxis. Ma l'uno, della crisi avvertiva la minaccia dell'elemento incognito, se cioè gli elementi di irrazionalità (la stessa entrata dell'Italia nel conflitto era accaduta per via extraistituzionale) che la guerra esaltava non avrebbero poi reso insormontabile il rapporto con il mondo che l'aveva preceduta (sempre più mondo di ieri); l'altro non il tremore di quel che era sul punto di finire – non della crisi – ma di quel che lì germinava intendeva cogliere il sentimento, da accogliere e educare, che sul passato e sulla tradizione innestava uno slancio di apertura e di prosecuzione. L'uno aspettava il punto fermo a partire dal quale orientare la ricognizione storiografica. L'altro metteva in cantiere il progetto di una rivista filosofica³⁵. E nella sintesi che ne aveva offerta nella sua prolusione, il carattere storico della filosofia italiana era compreso all'altezza del passo, che restava e si accingeva lui stesso a compiere, perché fosse interamente assimilato e consumato il limite – che era stato del Petrarca e di seguito a lui punto di forza del Rinascimento italiano in Europa – della scissione nell'uomo, del letterato e del civile. Di Vico, nel quale la mente era luogo di ricomposizione di teoria e prassi, e però tratteneva, come i pensatori della rinascenza, la trascendenza di un

³⁴ Lettera di Gentile, Roma, 22 febbraio 1918, in B. Croce, G. Gentile, *Carteggio*, cit., V, 1, p. 334.

³⁵ Sebbene con Francesco Novati e Alessandro Casati Gentile avesse coltivato negli anni immediatamente precedenti la guerra il progetto di una rivista di carattere storico, di rilancio di un Archivio storico della filosofia moderna e contemporanea (in questa forma incoraggiata anche da Croce), la decisione si trasferì nella rivista filosofica da lui diretta del «Giornale critico della filosofia italiana», il cui *Proemio* recava la data del 10 ottobre del 1919. Un indizio ulteriore sul legame che Gentile puntava a stringere tra il suo insegnamento filosofico e la rivista che si accingeva a varare, è tratto dal contratto editoriale con Giuseppe Principato, datato al 17 luglio 1919, nel quale figura il titolo, poi dismesso, di «Rivista romana di filosofia» (Fondazione Roma Sapienza, *Archivio Giovanni Gentile*, AFG, s. 9, ss. 2, doc. 151).

Deus sive natura (il dio geometra, fattore e *secretum* del mondo naturale)³⁶. Croce dubitava delle imprese collettive di pensiero³⁷. Intanto esplorava verità e bellezza della poesia.

Del 1919, ma la prima composizione risale all'estate del 1917, è il saggio su Baudelaire, nel quale, con magnifica indifferenza per il contenuto (non di particolare gusto per Croce) il giudizio estetico profilava il giudizio sul poeta, sulla sua inconfondibile capacità di trasfigurazione lirica di inclinazioni riprovevoli. Espressione di poesia. Che, nella sua prima parte, si coniugava con la caratterizzazione morale dell'uomo, nemico sarcastico e crudo della «*sottise* moderna» (del progresso, dei liberi pensatori, delle ideologie democratiche, dei buoni sentimenti di affratellamento – di un'eredità consumata degli ideali illuministici nei quali si rivelava, e *contrario*, il fondo di una morale di filistei nei quali operava un inconscio morboso di desideri e pulsioni non dichiarati). Una «critica del tutto negativa» (accolta con qualche riserva) ma che aveva il pregio di «togliere il velo alle illusioni»³⁸. Così, in quel sondare impietoso nell'eros il rimosso recondito della civilizzazione era restituita l'indubbia facoltà autoriflessiva di colui che sa e va alla radice del male «conoscendo sé stesso, disprezzando sé stesso». L'idea di un «angelo ribelle» (come uno che del nobile Eden dal quale è provenuto ha folgorazioni di memoria anche quando di qua incontra e seconda la radice del male). Un Baudelaire caduto mai decadente. Non poteva valere per lui lo scrupo-

³⁶ G. Gentile, *Il carattere storico della filosofia italiana*, cit. Il percorso che vi era tracciato procedeva dall'intuizione unitaria della totalità del mondo di Dante (uomo intero, erma colossale e coscienza posta sul limite dell'età moderna) alla totalità immanente dell'idealismo attuale. Con Francesco Petrarca s'iniziava, nella cultura, il movimento spirituale che rendeva l'Italia capofila della storia moderna confermato dal Rinascimento delle arti, ma al prezzo della scissione dell'uomo pratico (rimasto sotto il dominio della Chiesa e del Principe) e dell'uomo libero degli studi, il «letterato», riscattata solo parzialmente dal *verum-factum* di Vico, che fuori lasciava la comprensione del mondo naturale.

³⁷ Lettera di Croce, Napoli, 22 febbraio 1918, in B. Croce, G. Gentile, *Carteggio*, cit., V, 1, p. 337.

³⁸ B. Croce, *Baudelaire*, in «La Critica», 17, 2 (1919), pp. 65-75; raccolto in *Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del secolo decimonono* (1922), cit., pp. 233-245; per la riserva di Croce sul giudizio espresso da Baudelaire sui *libertins*, p. 234. Sul tempo della composizione, tra il 19 e il 22 luglio del 1917, si veda la nota di P. D'Angelo, p. 324; il quale – ivi, pp. 316-317 – concorda sul ruolo di supplenza che l'impegno letterario di Croce assolse nei riguardi del progetto per allora differito di una storia europea sul secolo decimonono (le fonti considerate sono le medesime che ricorrono in questo articolo).

lo perplesso del moralista che interrogasse nella biografia la condotta e il destino del poeta, perché, se anche vi fu, egli aveva saputo «ridurre il problema, insoluto nella vita, a problema che risolveva nell'arte»³⁹. Questo giudizio era tenuto fermo nella *Storia d'Europa*. Lì dove *l'unificazione della potenza germanica e il cangiamento dello spirito pubblico europeo* erano esplorati nella letteratura, «buono specchio» del tono e delle tendenze della vita sociale, Croce opponeva al valore del romanticismo teoretico e storico (idealistico) il controvalore del romanticismo sentimentale, pratico, morale e perciò morboso, trascolorato ormai in decadentismo; dei neoromantici «così ripiegati su sé stessi e torturanti sé stessi, – perché ora – né le rievocazioni umane della storia né gli spettacoli della consolatrice o religiosa o misteriosa Natura richiamavano il loro interessamento» e, al contrario, vi si osservava il culto di ben altri stati d'animo, della lussuria, del sadismo del satanismo. E decadentismo era proprio quel culto e raffinamento che trasvalutava in ideale e in valore l'antideale della decadenza. Ma vi era margine per l'eccezione, perché «nei maggiori di quegli scrittori ai quali non era ignota la nobiltà del dolore» i Flaubert e Baudelaire «ebbero talvolta la loro catarsi poetica, e allora si salutò veramente la Bellezza»⁴⁰.

In questo medesimo capitolo ottavo l'alternativa di Cavour e Bismarck. In loro quella di due epoche ideali che nell'anno del 1870 si differenziano trovando nella cesura il solo punto di congiunzione, nel quale l'una, la parabola del liberalismo, si chiudeva e un'altra si apriva, ma nel segno discendente, contrario alla prima, fino a prendere (anche su quella) il sopravvento. Perché quella data non era messa a indicare una sorta di tavola cronologica, sinottica e comparativa di eventi, che sancisse la formazione dell'impero germanico parallela al compimento del regno d'Italia. Non si trattava di *contemporaneità* estrinseca, di mera cronologia di fatti distribuiti in un altrettanto statica geografia di luoghi. L'interesse storico per il 1870, ciò che restituì in quell'anno il problema *contemporaneo* agli occhi di Croce, è racchiuso nel suo condensare, del tempo della storia europea un salto di qualità, la sua crisi, un'inversione di marcia: «se il Risorgimento italiano era stato il capolavoro dello spirito liberale europeo, questo risorgimento della Germania

³⁹ B. Croce, *Baudelaire*, cit., p. 238.

⁴⁰ B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, cit., p. 231 (l'intero capitolo ottavo dal quale si cita è intitolato *L'unificazione della potenza germanica e il cangiamento dello spirito pubblico europeo*).

era il capolavoro dell'arte politica e della unita virtù militare: due capolavori a un dipresso altrettanto differenti, quanto una poesia bella e una macchina posente»⁴¹. Era accaduto così. Il fatto non era negabile, aveva logica realistica. Ma, qui il contrappasso, la politica chiusa nel solo utile, aveva assunto la forza di un sopravvento che alterava l'equilibrio categoriale, espressivo del quadro composto della civiltà. Era il segno che l'utile, ben oltre l'autonomia che Croce gli aveva assegnata, poteva farsi *hybris*, prevaricazione che con sé trascinasse il destino di tutti i valori⁴². Accadeva che utile e etica potessero divaricare. Ma se era così – poiché le cose erano andate in Germania in modo contrario allo spirito liberale, ecco che l'ideale e orizzonte dell'etica tanto più ne emergeva, quasi sovraordinando in un significato sempre più metacategoriale il giudizio sulla storia.

Una storia, quella dell'Europa, nella quale la valutazione di Croce sul ruolo incontrollato delle utilità pratico-economiche incontrava il giudizio di Marx; coglieva il momento irrazionalistico (dunque critico) del capitalismo (e ne trasferiva sul mondo morale gli effetti disgregatori): «e quel che il Marx aveva detto del capitalismo moderno, che non sarebbe stato in grado di dominare le forze produttrici che aveva generate, in certo senso e in certa misura avveniva di fatto, non nel mondo economico ma nel mondo morale [...] e un'altra previsione si avverava, sebbene in modo diverso da come egli l'intendeva: cioè che tutta la società si veniva dividendo sempre più nettamente tra nuclei capitalistici e masse operaie, tra plutocrazia e proletariato»⁴³. Realistico il giudizio sull'accaduto. Come gli era accaduto di formulare anche nella decisa esclusione dell'appartenenza all'Europa (liberale) della Russia, del suo dispotismo, dello czarismo, del suo trascorrere dall'internazionalismo alla forma autocratica (dittatoriale). Ma, ecco, di nuovo il realismo della considerazione: che intanto, in quella condizione di arretratezza (e di tradizione politica) non avrebbe potuto, la sua rivoluzione comunista, che realizzarsi così. E, forse, quello era stato il solo modo, per giungere, poi alla

⁴¹ Ivi, p. 223.

⁴² Per un'indagine sulla configurazione e inquietudine della categoria di utile, e sulla sua storia, si rinvia a G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli, Morano 1975, in particolare pp. 425-456, e, ivi, pp. ss. con riferimento agli svolgimenti della storiografia «etico-politica» di Croce.

⁴³ B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, cit., p. 228.

democrazia⁴⁴. Se però fosse andata così – ma quest'aspettativa è rimasta la più tradita nel corso di quella storia – anche quel percorso non avrebbe potuto che configurare una smentita del comunismo professato, confermando, al contrario, un possibile suo accesso nell'orizzonte dell'ideale liberale.

Per concludere: il congedo di una parte di sé che Croce operava del primo tratto della sua vita nel *Contributo*, veniva di seguito all'anno del 1913: uno tra i più dolorosi, di mesi disorientati, tra il settembre e il novembre di paralisi, dolore e angoscia personale (seguiti alla morte di Angelina Zampanelli); la decisione di venire in chiaro con sé stesso; la scelta di offrire pubblico risalto al dissidio filosofico che si era espresso con il suo più stretto interlocutore e collaboratore Giovanni Gentile. Ma, a questo stadio, il sistema della Filosofia dello spirito era ultimato. La critica estetica e letteraria aveva ben proceduto. Era, però, nata per Croce una nuova domanda: di una storiografia che desse una mano alla *praxis*. Il lavoro compiuto fin lì, se era stato tanto concentrato nella definizione dei problemi di estetica e di logica, ora che il campo era stato delineato anche per l'ambito pratico, chiedeva tuttavia un nuovo compito, nel quale la storiografia dovesse aiutare e colmare la distanza, percepita come carenza, tra cultura e politica. La guerra sospese, interruppe, drammatizzò il compito.

La guerra era stata la fornace, ma, e qui ancora era l'epilogo alla *Storia d'Europa* a offrire le prove di quel punto di arresto cronologico del racconto: perché, a veder bene, le sue premesse, le premesse di quella guerra, avevano avuto origine nel dissidio spirituale dell'Europa che l'aveva preceduta. L'Epilogo constata, ma non può confidare nei fatti. Segna la posizione: la libertà e la coscienza morale, *in medias res* non si può che, qui sì, come Lutero a Worms, dichiarare: *hier stehe ich*.

4.

Con il titolo *Storia di Europa nel secolo decimonono* il libro fu pubblicato (Laterza) a inizio del 1932. L'*Avvertenza* preposta al volume reca la data del 1° gennaio e contiene qualche notizia sulla storia materiale del libro. Croce vi dava conto della composizione, avvenuta nell'anno precedente e in quello stesso già

⁴⁴ Ivi, pp. 312-313.

apparsa alla stampa, nella forma di tre lunghe memorie presentate all'Accademia di Scienze morali e politiche della Società Reale di Napoli e raccolte nei volumi 53 e 54 degli *Atti*. Della prima memoria, letta il 3 febbraio 1931 con il titolo *Capitoli introduttivi a una storia dell'Europa nel secolo decimono*, e che aveva circolato in forma di estratti dal relativo volume, molto presto le copie tirate in alcune centinaia di esemplari andarono esaurite, così da indurre l'autore a promuoverne la pubblicazione in un opuscolo autonomo, che prese il titolo di *Introduzione ad una storia d'Europa nel secolo decimono*, dove, la data dell'Avvertenza (Napoli, 18 giugno 1931) illustra nel fatto l'attesa che nel giro brevissimo di appena qualche mese era cresciuta intorno allo scritto. Non per caso, poiché lì, nella forma dei tre capitoli introduttivi – *La religione della libertà*, *Le fedi religiose opposte*, *Il romanticismo* – Croce offriva un proemio nel quale era fermo il punto di osservazione (il suo giudizio) all'altezza del quale era svolta e tracciata la considerazione sulla storia europea, dal Congresso di Vienna (dalla caduta di Napoleone) alla vigilia della Grande guerra. Lì era professato l'ideale liberale, il luogo eterno della libertà, il suo carattere religioso, di «religione della libertà». Nella struttura del libro, e Croce era stato il primo a rilevare che «quantunque [dovesse] entrare come parte in più ampio lavoro» la prima memoria «in certo modo [poteva] star per sé», i tre capitoli godevano di una parziale autonomia, fungevano di ispirazione e guida nella redazione degli altri (ma da ultimo, la decisione restò quella di numerare in ordine successivo tutti i 10 capitoli di cui il libro consiste, aggiuntovi un Epilogo) che di lì a breve avrebbe piuttosto rapidamente composto. In quel primo modo della composizione si può osservare una parziale analogia di struttura che affianca la *Storia d'Europa* e la *Storia dell'età barocca in Italia*, scritta e anticipata su «La Critica» nel fascicolo ultimo (sesto) del 1924 e nel 1925, pubblicata in volume nel 1929, nella quale, in modo simile, tre medaglioni *Controriforma*, *Barocco*, *Decadenza* (quasi come primi tre capitoli) costituivano la straordinaria *Introduzione*, una messa a punto dei concetti e la formulazione dei giudizi nei quali era iscritto il racconto o l'esame storiografico degli uomini, degli autori, delle opere, delle idee nei quali quell'età trovava il suo ritratto. E dove, non si può non osservare, Croce era alle prese con la definizione di concetti tutti contrassegnati da una nota di negatività, che impediva a un'età di transizione (dal Rinascimento con la Riforma all'Illuminismo) di valere come una vera epoca, caratterizzata da un proprio ideale, un «ideale barocco». Non in arte, perché il giudizio estetico non poteva aver capo negli stili, bensì nella pura intuizione della bellezza; non

nella Controriforma, perché ferma ne era la negazione di ogni suo carattere di movimento spirituale e la Chiesa cattolica (espressa nel Papato) era interamente risolta in un'istituzione pratica, di uso e presenza politici; altrettanto per la decadenza italiana, sintomo di caduta, di *steresis*, di declino di energia poetica e morale. Gli elementi positivi del barocco erano, al più, in quel che vi restava di persistente da eredità precedenti, del Rinascimento, della Riforma, e magari del Medioevo (che conobbe vera passione teologica). Un'età, dunque, di depressione spirituale e di aridità creativa, per alcuni popoli d'Europa, per la Germania, la Spagna, l'Italia – non così per la Francia o l'Inghilterra (sono le ultime valutazioni che nel 1929 Croce aveva destinato alla *Postilla* che sigillava il libro, di accesa polemica nei riguardi di cultori recenti dello stile barocco in Germania)⁴⁵. Nella parziale analogia di struttura delle due Storie si nota però un movimento o una torsione inversa: l'esame critico preliminare del negativo realizzava nell'età barocca anche la storia, magari umbratile, del positivo – vi campeggiava il Tasso, certamente lo sviluppo scientifico e Galilei (ma qui l'occhio storiografico aveva di fronte a sé un'età che non incombeva immediatamente con conseguenze dirette sul presente). Là dove, invece, nella *Storia d'Europa* preliminare era l'illustrazione della pienezza dell'ideale liberale, della religione della libertà, il valore e il punto alto guadagnato all'Europa nel primo quarto del secolo diciannovesimo, nei quali si esprimeva la posizione di Croce e, anche, lo *ubi consistam* di un'idea di Europa. Gli argomenti già presenti in germe nelle opposizioni, nei contrasti, nel carattere irrazionalistico del romanticismo sentimentale (la malattia che avrebbe morbosamente attanagliato il secolo) distinto dal romanticismo teoretico espresso nelle personalità di Goethe, per la poesia, di Hegel per la filosofia, fino alla spezzatura del 1870 con l'unificazione della Germania e poi l'avvento della guerra mondiale, proseguivano nell'esposizione di una processione di eventi estranei e contrari a quell'ideale (nel quale si era pur realizzato il processo italiano di unificazione nella guida di Cavour). Di qui la tensione espressa nel libro: perché il valore (l'ideale) non poteva conoscere diminuzione, fermo e resistente agli insulti che gli venissero contro, così teneva il luogo dell'eterno. Ma la storia, la politica, le attività degli uomini potevano seguire (e avevano proseguito) senza riguardo per quello, con altrettanto piena indifferenza, secondo altre utilità e convenienze.

⁴⁵ B. Croce, *Storia dell'età barocca in Italia*, Laterza, Bari 1967, pp. 497-502.

Il libro pubblicato fu ricevuto da Croce il 7 febbraio, consumato prestissimo, ne uscirono nei mesi a ridosso, di febbraio e di marzo, due altre edizioni rivedute, nelle quali, a partire dalla seconda, il titolo introduceva il più agile *Storia d'Europa* (con elisione della vocale nella preposizione). Una vicenda che, fin all'elenco delle prime spedizioni destinate a riviste, autori, personalità della cultura europea e anglo-americana, è possibile seguire nelle pagine pubblicate del carteggio di quell'anno intervenuto tra Croce e il suo editore Laterza⁴⁶. Che può essere criticamente ricostruita attraverso (anche) una raccolta di note, notizie, articoli, segnalazioni conservati da Croce, all'interno dei 90 volumi di scritti miscelanei concernenti sé stesso che compongono una serie copiosa del suo archivio⁴⁷. Un capitolo, non breve, dovrebbe essere dedicato alla prima fortuna di questo libro di Croce. Di attesa e attenzione sulle principali testate internazionali per il più prestigioso degli uomini di cultura e la sua apologia del liberalismo, che non mancava di occasionali accenni di simpatia verso il marxismo; di riserva critica espressa da tendenze non retrive del cristianesimo (valdese) italiano; di vituperazione della stampa di regime, anche di protesta verso la Libreria Mondadori di Milano che, non esponendo i «Quaderni» della Scuola di mistica fascista di Arnaldo Mussolini in vetrina teneva, però, il libro europeo; fin alle condanne di blasfemia della Chiesa che preannunciava la censura, con questo, già bandito con un decreto del Santo Uffizio reso pubblico sulla stampa quotidiana il 16 luglio del 1932, di tutti i libri di Croce (con lui di Gentile e dell'idealismo italiano) messi all'*Indice dei libri proibiti*, nel 1934.

La *Storia d'Europa* era da lui dedicata a Thomas Mann, riportando in eser-

⁴⁶ Una prima pubblicazione di lettere scelte di Croce e Laterza (12 giugno 1931-16 luglio 1932), intorno all'edizione, stampa, spedizione, circolazione della *Storia d'Europa nel secolo decimono-*, in *Catalogo delle opere di B. Croce in occasione del centenario della nascita*, gli editori Laterza, Bari 1966, pp. 5-23; comprensiva della riproduzione di un indirizzario ms. redatto da Croce dei primi 44 invii del volume, a personalità della cultura in Europa, primo figura Thomas Mann, e in Italia a G. Luzzatto, A. Omodeo, F. Ruffini, G. Doria, L. Salvatorelli, G. De Ruggiero, G. de Sanctis; 10 copie per l'autore; cfr. B. Croce, G. Laterza, *Carteggio (1901-1943)*, 4 voll. (il quarto in due tomi), a cura di A. Pompilio, Roma-Bari, 2004-2009, IV, 1, pp. 38-155.

⁴⁷ Archivio della Fondazione Biblioteca Benedetto Croce, s. *Miscellanea di scritti su B. Croce (1885-1952)*, 90 volumi (94 tomi), con descrizione digitale della serie e dei singoli documenti, in parte leggibili on line sul sito dell'Archivio storico del Senato della Repubblica, all'indirizzo: <https://patrimonio.archivio.senato.it/inventario/scheda/benedetto-croce/IT-AFS-021-010116/miscellanea-scritti-concernenti-b-croce>.

go una terzina di Dante (*If* XXIII 28-30), la discesa di Dante e Virgilio tra i demòni nelle Malebolge. A Mann, Croce aveva inviato nel 1930 il testo della sua Conferenza di Oxford *Antistoricismo*⁴⁸, con lui si era incontrato nel settembre del 1931 a Monaco⁴⁹. Di lui, del romanziere dei *Buddenbrooks*, aveva nel 1920 recensito il volume delle *Betrachtungen eines Unpolitischen*⁵⁰. Ne aveva subito notato lo stile, di uno di quei libri che si apprezzano per essere «scritti bene»; ma di quello Zibaldone di pensieri aveva in primo luogo percepito e condiviso un sentimento, e un compito, di pagine che erano state scritte «a forza» durante la guerra, non un frutto, quasi piuttosto un residuo, come – commentava – «era accaduto a qualcun altro» (al Croce delle *Pagine sulla guerra* delle postille redatte e via via pubblicate sulla sua rivista – alla quale, intanto, affidava i capitoli sulla *Storia della storiografia italiana*, mantenendo la posizione di chi, nell'incertezza di una convulsione storica che percepiva potente e ineluttabile come l'irruzione naturalistica di un terremoto, teneva fermo un 'come se', un'attesa trepidante, controllata soltanto dal proseguimento senza interruzione del suo lavoro, nella speranza che qualche normalità potesse ristabilirsi nelle cose del mondo). In quella recensione, efficace nell'illustrare il punto più disputato, di un libro interamente concentrato sull'opposizione allo spirito *politicien* (democratico, demagogico, fideistico, prosastico, letterario – francofono) che aveva preso il campo nella Germania fin lì della *Kultur*, Croce dichiarava il suo consentire, con continue approvazioni e altrettante materiali sottolineature. Rimarcava il giudizio su Gabriele D'Annunzio – che ne tirava con sé uno di non minore avversione per l'Italia: «paese mentalmente fanciullo pieno bensì di criticismo politico-democratico, ma mancante di critica e di scepsti in grande stile,

⁴⁸ B. Croce, *Antistoricismo*, [lettura tenuta il 3 settembre del 1930 al VII Congresso internazionale di filosofia in Oxford], in «La Critica», 28, 6 (1930), pp. 401-409 e in *Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy, held at Oxford, England, September, 1-6, 1930*, H. Milford, London 1931, pp. 401-407; raccolto in *Ultimi saggi* (1935), ed. nazionale a cura di M. Pontesilli, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 233-244. La più recente pubblicazione in B. Croce, *Discorsi di Oxford. Antistoricismo e «Difesa della poesia»*, a cura di E. Giammattei, con un saggio di G. Sasso, Treccani, Roma 2023, pp. 17-27.

⁴⁹ Ospite di Karl Vossler Croce aveva incontrato Mann a Monaco a casa di Hans Feist, il 28 settembre, nel corso del suo viaggio in Germania in compagnia della figlia Elena (Monaco, Berlino, Francoforte e la visita alla casa di Goethe, Basilea), cfr. *Taccuini di lavoro*, cit., III, p. 273.

⁵⁰ B. Croce, rec. a Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlin, Fischer, 1919, in «La Critica», 18, 3 (1920), pp. 182-183.

di critica razionale, morale, di critica *des Künstlertums*, di un atteggiamento mentale artificioso (non artistico ma estetizzante) di sperimentalismi, acrobazie, purismi linguistici, ovvero dell'«artisticismo». Tuttavia, nel consenso, Croce non mancava di avanzare un'importante riserva – importante perché introduce, a questo stadio, e nella diagnosi del giudizio sul pericolo di irrazionalismo, e di frantumazione di un ordine razionale della realtà, una differenza tra il conservatorismo del letterato figlio e antesignano della *Kultur* tedesca e il filosofo che guardando la Germania e la sua *Kultur* (Goethe senza riserve e Hegel, però necessariamente discusso e criticato – nel suo cuore fondamentale, della dialettica, poi dello Stato culmine di eticità) si era cimentato con il problema del rinnovamento della cultura nazionale. Non si era sottratto al confronto con le tendenze contemporanee e più di ogni altra quella, anch'essa ottocentesca e, se non di origine, tuttavia apparsa più matura in terra tedesca, del marxismo, per il quale e del quale, nell'orizzonte della filosofia della pratica aveva sancito, nella categoria dell'utile economico, un ragguardevole ruolo: di categoria (dunque di valore). (Non però, della storia causalisticamente determinata dalla struttura economico-materiale-sociale). Ecco, dunque la riserva di Croce: «l'autore [Mann] sa bene che lo spirito tedesco» – quello detto in antitesi con lo spirito di *civilisation* – «non coincide con la Germania reale». Ma non sapeva anche vedere che in ciò si ritraeva in forma simbolica e mitologica l'eterna opposizione di aristocrazia e volgo, presente, con gradi e pieghe propri in ogni altra nazione europea. E il *j'accuse*, il punto nevralgico, era che il democraticismo attaccato non toglieva che: «il volgo resta. Perché opera». Se dunque lo spirito di Mann aveva puntato alla fine del volgo, ecco che proprio per ciò la Germania aveva perso la guerra, a vantaggio dei paesi dell'Intesa, che verso l'istanza popolare si erano tenuti a maggiore buon senso. Vi era una rigidità, con esito dualistico perdente, di una *Kultur* amata come un padre biblico, che fonda genealogie gelose della loro appartenenza e che in questa elezione perdono l'accordo con la storia, nella quale altre genti, interessi e bisogni, intanto si erano affacciati. Lo sviluppo di una tale considerazione chiamava in causa la meditazione e il giudizio sul carattere della *Kultur* tedesca, sulla radice e la nobiltà di quella *Kultur*, sul primo padre spirituale, su Lutero, o meglio, sul luterismo, ovvero sull'ampiezza della libertà interiore (*Innerlichkeit*) alla quale non si poteva non risalire osservando lo straordinario approfondimento raggiunto dalla filosofia tedesca e, però, in contrasto e rinnovando un dualismo che ogni religione dei due Regni e

della trascendenza recava con sé, lasciava accanto e fuori di sé, nella sfera della politica, uno stile di quiescenza di – quasi passiva – accettazione positivista del fatto politico, rendendo servo dell'autorità e dello Stato lo stesso uomo libero come cristiano⁵¹. Perciò, se del male non ci si poteva mai liberare (che era la ragione di ogni culto religioso), nella prospettiva laica, storica, immanentistica non fuori e in fuga dalla storia, poiché questa era realtà intera e totalità, ma solo con i piedi e la testa in essa ben piantati era possibile demitizzare e comprendere nel male e nel negativo l'irrealtà di quel che, in quanto vi resisteva, non aveva ancora conseguito forma di bene e di positivo. Si poteva essere sconfitti nella storia (che accade), ma la storia non era mai sconfitta (poiché non vi era un fine né la fine della storia).

Una fonte indiretta – ma oggi lo scambio epistolare è pubblicato – dava notizia nel 1946 sul quotidiano «Alto Adige» di Bolzano, delle parole con le quali Mann, dal 1936 privato della cittadinanza tedesca esule in Svizzera, poi a Princeton e a Pacific Palisades presso Los Angeles, aveva a suo tempo accolto il libro di Croce: «Ricevo il libro con dedica e i bei versi di Dante. La vostra immensa sapienza io ammiro e la vostra arte di rappresentare, e amo il modo di pensare che anima l'opera vostra. Dio sa se la Germania odierna non ne abbia bisogno». Croce a commento dell'articolo appose una nota di suo pugno, sì che l'autore, Giovanni Castellano, una volta segretario e curatore del suo carteggio, «doveva aver copiato» la lettera che ora destinava al pubblico dei lettori⁵². Mann, insieme con André Gide, fu nel 1949 tra i promotori di una

⁵¹ In una nota pubblicata a cose ormai concluse per la Germania nel modo peggiore, B. Croce, *L'eresia morale di Lutero*, in «Quaderni della "Critica"», 1, 3 (dicembre 1945), pp. 116-117, a Lutero era ascritta «un'eresia morale, una vera deviazione e perversione introdotta nella civiltà umana [...] onde Lutero non semplicemente distinse, ma divise la vita religiosa dalla vita politica, e tolse tra le due ogni ricambio e ogni comunicazione, il che, se non proprio generò, certamente consacrò la funesta inferiorità politica del popolo tedesco. [...] I cattolici stanno ancora a vituperare quel pio frate agostiniano, mistico e teologo, che si ribellò al papa e lo chiamò Anticristo; ma la civiltà moderna deve, per proprio conto, addebitargli questo grosso tradimento che, inconsapevole e tutto preso com'era dal suo ardore religioso, egli commise contro la civiltà umana, deprimendo il sentimento della libertà politica».

⁵² G. Castellano, [*Circa una lettera di Mann in cui l'autore tedesco apprezza l'opera di Croce 'Storia d'Europa nel secolo decimono*], in «Alto Adige», 15 dicembre 1946, in AFBC, *Miscellanea di scritti riguardanti Benetto Croce (settembre 1946-aprile 1947)*, v. 71, n. 244. Per la lettera integrale di Mann (Monaco, 15 febbraio 1932) cfr. Croce, Mann, *Lettere 1930-1936. Con una*

candidatura di Croce premio Nobel per la letteratura a Stoccolma, che tuttavia in quell'anno non fu assegnato⁵³.

scelta di scritti crociani su Mann e sulla Germania, prefazione di E. Paolozzi, nota introduttiva di E. Cutinelli Rendina, traduzione e note di R. Diana, Flavio Pagano Editore, Napoli 1991, pp. 11-12; ivi, p. 5, si legge la lettera di Croce (Napoli, 6 dicembre 1931) nella quale era formulato il proposito della dedica all'autore tedesco del suo libro: «Le mando, come le promisi a Monaco, la mia Introduzione alla storia del secolo XIX. Questa storia è tutta scritta e verrà fuori nel prossimo anno e in varie lingue. Ora io le domando se Ella mi permette di dedicarla al Suo nome. Ricordo i concordi pensieri della nostra conversazione monacense, e provo il naturale desiderio d'indirizzarla a uno dei pochi (non sono molti in Europa) che coltivano ancora taluni ideali. Dalla lettura dell'introduzione ella vedrà quale sia la linea di questa storia. Le debbo anche dire che nel corso di essa sono interpretazioni della storia prussiana, bismarckiana, treitschckiana, nazionalistica, ecc., non certamente favorevoli. Ma pensi che io mi sono educato sui libri e nel pensiero tedesco, e che molte delle mie critiche sono critiche a me stesso, alle mie idee di un tempo. E ormai tutti abbiamo fatto e facciamo il nostro *esame di coscienza*».

⁵³ AFBC, *Miscellanea di scritti concernenti Benetto Croce (aprile 1949-[dicembre] 1950)*, v. 79, doc. 251, «The Italian Observer», 19 novembre 1949, con il titolo *Il filosofo Benedetto Croce morale Premio Nobel*, riportava il parere dei già premiati T. Mann, nel 1929 e A. Gide nel 1947 (il volume contiene altra documentazione sulla vicenda). Anche T.S. Eliot, premiato nel 1948, aveva candidato nel 1949 Croce al Premio Nobel, cfr. E. Tiozzo, *Quando Eliot candidò Croce. Documenti Nobel*, in «Belfagor», 63, 3 (2008), pp. 327-329, qui anche il racconto dei ripetuti fallimenti di una candidatura annunciata numerose volte negli anni 1929 al 1952.

Domenico Conte

Thomas Mann e l'Europa

1.

Un appunto diaristico di Thomas Mann del marzo del 1950 informa su di un evento a cui lo scrittore lubecchese teneva molto e per il quale si stava preparando scrupolosamente:

Ho chiuso stamane la conferenza "*Meine Zeit*". Questa conferenza, da tenersi nella Library of Congress, sarà forse un atto storico, di portata ancora maggiore che il discorso nella Sala Beethoven del 1932¹.

Il riferimento va a uno degli scritti autobiografici più importanti di Mann, la conferenza *My Time (Meine Zeit)*, per l'appunto. Al momento della stesura, Mann stava per compiere settantacinque anni e già da dodici anni viveva negli Stati Uniti, prima a Princeton, sulla costa orientale (1938-1941), poi, dal '41, sulla costa orientale, a Pacific Palisades (le "palizzate sul Pacifico"), non lontano da Hollywood.

Il fatto che Mann collegasse la conferenza del 1950 con quella – *Un appello alla ragione* – tenuta quasi vent'anni prima a Berlino, all'indomani del minaccioso successo ottenuto dal partito nazionalsocialista nelle elezioni del 1930, non va sottovalutato. Nella capitale della Germania si era infatti trattato del tentativo (palesamente fallito) di ricondurre i tedeschi alla ragione dinanzi al pericolo dell'avanzata di Hitler. Ora, nel 1950, stavolta nella capitale degli Stati Uniti (sede della Library of Congress), si trattava evidentemente del tentativo di tenere

¹ Th. Mann, *Tagebücher 1949-1950*, hrsg. von I. Jens, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2003, p. 178.

ancorati al territorio della ragione gli americani, troppo vicini ad abbandonarlo, visto il diffondersi dell'epidemia mentale ingenerata dalla guerra fredda e dal dilagare del maccartismo con la sua rinnovata caccia alle streghe.

Altri elementi vanno tenuti debitamente in conto. La sede in cui Mann avrebbe dovuto inaugurare (altri appuntamenti erano previsti) la sua conferenza, la Library of Congress di Washington, era una sede da lui molto gradita. Si trattava infatti di una *location* estremamente prestigiosa, dove non era raro che, nel caso di manifestazioni culturali di particolare interesse, si radunasse parte dell'*establishment* americano. Mann vi aveva del resto già tenuto conferenze importanti, così *La Germania e i tedeschi* (1945) e quella su *Nietzsche alla luce della nostra esperienza* (1947). Inoltre, la vicinanza o coincidenza con un compleanno significativo come il settantacinquesimo prometteva di gettare sull'evento una luce celebrativa che a Mann non dispiaceva. Tutto sembrava insomma muoversi nella giusta direzione, quella di un evento memorabile nella vita di un personaggio pur abituato a suscitare attenzione e interesse come Thomas Mann.

Non tardano, però, a manifestarsi problemi e delusioni. Il direttore della Library of Congress, Evans, e la potente protettrice americana di Thomas Mann, Agnes Meyer, la moglie di Eugene Meyer, miliardario e proprietario del «Washington Post», suggeriscono infatti allo scrittore di rinunciare alla conferenza di Washington per motivi di opportunità politica. Non sono ritenuti adatti i passaggi sulla Russia, considerati eccessivamente benevoli. Il malumore di Mann è affidato a una lettera del 27 marzo alla sua un po' invadente amica americana:

Ora spero soltanto di poter tenere la conferenza almeno a Chicago e New York; mi dispiacerebbe, infatti, dover confessare in Europa che in America non mi permettono più di parlare. Sarebbe vergognoso. Per me, naturalmente².

Di lì a poco, lo scrittore tedesco terrà effettivamente, e con successo, la sua conferenza a Chicago e New York, per poi ripeterla in alcune importanti città europee. Washington, però, era andata perduta. Si trattava di un episodio inquietante nella vita del «viandante nel Novecento», divisa fra Europa ed America, America ed Europa.

² Th. Mann, *Lettere*, a cura di I.A. Chiusano, Mondadori, Milano 1997, p. 775.

2.

Meine Zeit, scritto autobiografico, offre dalla prospettiva del 1950, la prospettiva di Mann ormai anziano, uno sguardo retrospettivo sul passato e la storia. Vi si parla di tante cose, tra l'altro dello *Zauberberg*, la celebre *Montagna incantata* (1924). Nello *Zauberberg* ho trasferito – così scrive Thomas Mann – «tutta la dialettica politico-morale dell'Occidente»³. Illustrando determinate «dispute pedagogiche» – il riferimento va a Settembrini e Naphta – ho nello stesso tempo illustrato gli scontri avvenuti per conquistare «un'anima», l'«anima dell'Occidente»⁴ (si tratta evidentemente di Hans Castorp, il «*Sorgenkind* della vita», qui innalzato a simbolo dell'Europa intera).

Apriamo allora lo *Zauberberg*, cerchiamo un esempio. Addentriamoci nel capitolo «Enciclopedia», che ha come protagonista Lodovico Settembrini, l'illuminista italiano, allievo di Carducci (*Satana*), segretamente innamorato di Hans Castorp (forse non lo sa nemmeno lui). È domenica mattina, e nell'atrio del sanatorio sulla montagna incantata si distribuisce la posta. Settembrini incontra Castorp, che è a sua volta innamorato della russa con gli occhi da chirghiso, di cui lui – Settembrini – è assai geloso. L'italiano manifesta quindi al suo indocile pupillo l'insoddisfazione per la clientela circostante, in cui predomina l'elemento orientale. Ovunque «visi tartari», «Gengis-Khan, occhi da lupo della steppa, neve e acquavite, knut, Schlüsselburg e cristianesimo»⁵. «L'Asia ci divora»: è questa la sua preoccupata conclusione. A cui aggiunge una sorta di raccomandazione all'amministrazione della clinica alpina: «qui nel vestibolo bisognerebbe erigere un altare a Pallade Atena... a titolo di difesa»⁶.

Porsi sotto le insegne di Pallade Atena significa difendersi dall'Asia attraverso il contatto dell'Occidente con l'antichità. Qui sta la fonte dell'umanesimo europeo. Anche in questo caso, come in tante altre circostanze, Thomas Mann evoca e fa emergere, attraverso il dominio della forma-romanzo e delle sue specifiche potenzialità, problemi di enorme portata filosofica e storica. Settembrini, pur

³ Th. Mann, *Il mio tempo*, in Id., *Scritti storici e politici*, Mondadori, Milano 1957, pp. 611-634: 626.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Th. Mann, *La montagna incantata*, tr. it. di E. Pocar, Corbaccio, Roma 2001, p. 224.

⁶ *Ibidem*.

fautore del *progresso* («io credo nel progresso, certamente»⁷), non può e non vuole rinunciare alle radici classicistiche del suo umanesimo, da cui discende, sul piano pedagogico, la centralità del ginnasio umanistico. «Il ginnasio umanistico... Lei mi dirà reazionario, ingegnere, ma in fondo, in astratto, cerchi di capirmi, io rimango un suo fautore...»⁸. Settembrini sta – si potrebbe per certi versi dire così – dalla parte di un filosofo della storia sufficientemente noto a Thomas Mann come Ernst Troeltsch⁹, il quale riteneva che l'eccellenza e il primato dell'Occidente nella storia universale si fondasse in ultima analisi sul fatto che l'Occidente medesimo sarebbe l'unica civiltà a potersi avvalere del vantaggio di essere direttamente concresciuta sul retaggio di una civiltà precedente, l'*Antike*, per l'appunto. Sul versante opposto stava invece Spengler – di cui all'inizio Mann fu fervido ammiratore, come ben si sa – che riteneva che le civiltà, tutte le civiltà, fossero tra loro separate da una barriera insormontabile, un muro alto e ben guarnito che aveva anche impedito i contatti fra l'Occidente *faustiano* e l'antichità. – Si può ancora osservare che l'appello settembriniano a Pallade Atena, che indossa elmo e corazza, andava già in direzione, se non dell'umanesimo «notturno», tuttavia di un umanesimo «con la corazza», in grado cioè di difendersi anche con le armi, e non solo con belle frasi e orpelli ideologici, dall'attacco delle ben armate potenze antiumanistiche.

Dopo avere invocato Pallade Atena, Settembrini intona un peana al «divino Occidente»¹⁰ anche da un diverso punto di vista, *geografico*. Egli spiega infatti a Hans Castorp come l'Occidente appaia geograficamente articolato «con tanto garbo»¹¹ rispetto all'Asia, «smisurata e informe». Questa morfologia geografica *garbata* – le coste, i fiumi, i mari, le pianure, le montagne, tutto in una varietà, tutto «con misura» – è evidentemente il presupposto di una morfologia *storica*.

⁷ Ivi, p. 56.

⁸ Ivi, p. 58.

⁹ D. Conte, *Spostamenti a Occidente: Thomas Mann e Troeltsch*, in *Ernst Troeltsch. Religione, etica, filosofia della storia*, a cura di G. Cantillo, D. Conte, A. Donise, E. Massimilla, Liguori, Napoli 2018, pp. 141-167 [= «Archivio di Storia della Cultura – Quaderni», Nuova Serie-8], poi in Id., *Viandante nel Novecento. Thomas Mann e la storia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2019, pp. 277-301.

¹⁰ Th. Mann, *La montagna incantata*, cit., p. 225.

¹¹ *Ibidem*.

Dietro la varietà e la «misura» del paesaggio v'è la specificità dell'Europa come «continente morale» *united in diversity*.

Non appare però così l'Europa «dopo la pioggia», ovvero quella Europa *nach dem Regen* del geniale quadro di Max Ernst che le organizzatrici del nostro convegno sulla *Provincia Europea* hanno suggestivamente deciso di utilizzare come immagine-simbolo. Questo quadro è un *logo* della decadenza. In Max Ernst l'Europa non è più articolata «con tanto garbo», ma si presenta come un blocco chiuso in sé stesso, una *Pangea*. Non c'è più l'Italia, non c'è più la Spagna. V'è ancora il Mediterraneo, ma appare come rimpicciolito, un lago immoto senza sbocchi. Soprattutto, non si distingue più l'apertura atlantica, lo stretto di Gibilterra. Dopo la pioggia sono crollate e seppellite le colonne d'Ercole, simbolo nello stesso tempo temibile e seducente del viaggio verso l'ignoto. Nessun *plus ultra*, come nello stemma araldico di Carlo V, espressione della volontà di potenza e della tensione verso le lontananze di un impero *faustiano* su cui non tramontava mai il Sole.

3.

Il tema «Thomas Mann e l'Europa» è strutturalmente poliprospectico. Esso può essere affrontato da una pluralità di punti di vista e, di conseguenza, attraverso una molteplicità di fonti. V'è la prospettiva propriamente biografica. Qui il problema-Europa può emergere anche in scelte esistenziali di fondo: lasciare l'Europa? tornare in Europa?

V'è poi la possibilità di parlare dell'Europa attraverso i personaggi letterari. Si è appena visto il caso di Settembrini. Potremmo considerare, fra gli altri possibili, quello di Gustav von Aschenbach, che, nelle prime pagine della *Morte a Venezia*, si scopre improvvisamente desideroso di viaggiare. Ma dove, verso quale *destinazione*? Così riflettendo, Aschenbach, lo scrittore ormai non più giovane, si accorge che, sinora, «non era mai stato minimamente tentato di lasciare l'Europa», perché «troppo occupato dai compiti che il proprio Io e l'anima europea gli imponevano»¹². E anche stavolta non conveniva spingersi verso lontananze

¹² Th. Mann, *La morte a Venezia*, a cura di E. Galvan, Marsilio, Venezia 2009, p. 59.

troppo esotiche, insomma «non molto lontano, non proprio fin lì, tra le tigri»¹³. Bastava Venezia, assai più vicina, che pur sempre apparirà ad Aschenbach come una sorta di isola dei morti da raggiungersi con una traversata in gondola, presentata come simbolo della morte e bara acquatica. – In casi simili bisogna chiedersi: le opinioni sull'Europa espresse dai personaggi letterari di Thomas Mann rispecchiano le opinioni di Mann medesimo? Sarebbe ingenuo pensarlo. Lavorare *letterariamente* su tali opinioni rappresenta però, per lo scrittore Thomas Mann, una straordinaria occasione per conoscere l'Europa. È bella anche l'occasione di riflettere sull'Europa attraverso Mann...

Infine, Thomas Mann parla frequentemente di Europa pure nei suoi tanti scritti saggistici. È così anche nel suo maggiore, le *Considerazioni di un impolitico* (1918). Le *Considerazioni* sono, indubitabilmente, un libro molto tedesco. Ma non antieuropeo. Basti pensare a come Mann presenta la «stellare trinità di spiriti» (Schopenhauer, Wagner, Nietzsche), ovvero i suoi maestri, gli autori posti alla base della sua formazione spirituale. I quali sono, sì, tutti autori accentuatamente tedeschi, ma non rinserrati in un teutonismo tetragono, bensì aperti alla «componente europea»¹⁴. Wagner, ad esempio, rappresenta certamente, nella ricostruzione manniana, una «vulcanica epifania della natura tedesca», capace però di suscitare «effetti cosmopolitici e planetari»¹⁵.

Epperò l'Europa delle *Betrachtungen* è spaccata in due. Da un lato v'è infatti la *Kultur*, rappresentata dalla Germania, ma dall'altro la *Zivilisation*, Francia e Inghilterra (l'Italia, paese di «spaghettoni dello spirito», conta poco). Mann non sa – forse – chi vincerà militarmente il conflitto. Presagisce però a chi spetterà la vittoria sul piano spirituale (o antispirituale): sarà la *Zivilisation*. Combattere per la *Kultur* equivale pertanto a una battaglia di retroguardia, una battaglia sulla postazione perduta. Che bisognava però, nonostante tutto, egualmente combattere.

A vincere la Prima guerra mondiale non sono soltanto Francia e Inghilterra, ma anche l'America. Ciò trova espressione in una importante lettera di Mann allo scrittore Gustav Blume del luglio del 1919. A Monaco, il periodo è quello –

¹³ Ivi, p. 63.

¹⁴ Th. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, a cura di M. Marianelli e M. Ingenmey, Adelphi, Milano 1997, p. 95.

¹⁵ Ivi, p. 94.

drammatico – della Repubblica dei Consigli (la *Räterepublik*). Per Thomas Mann è anche il periodo della lettura entusiastica di Spengler:

Bisogna farsi un abito contemplativo, imporsi un sereno fatalismo, leggere Spengler e rendersi conto che la vittoria dell'Inghilterra e dell'America suggella e conclude la civilizzazione, razionalizzazione e utilitarizzazione dell'Occidente, che è il destino di ogni civiltà al tramonto¹⁶.

Ecco: l'America e l'americanizzazione come destino dell'Occidente che tramonta. Ma più tardi l'America costituirà l'approdo per chi fuggerà dall'Europa, navigando «sulla scialuppa di salvataggio» (così nella *Traversata con Don Chisciotte*, come vedremo fra un momento).

Va aggiunto che, per quanto apportatrice di civilizzazione, e dunque di processi a Mann non graditi, l'America poteva essere un committente importante per chi viveva nella Germania anche economicamente depressa, e con l'inflazione alle stelle, del primo dopoguerra. Nel 1922 Mann accettò quindi di collaborare con la rivista statunitense «The Dial», per la quale scrisse le *Lettere dalla Germania* (otto in tutto), ovvero dei resoconti sulla situazione della cultura tedesca negli anni iniziali della Repubblica di Weimar. La prima delle *German letters* parla in tono volutamente leggero e, in verità, un po' affettato della «grande America dagli occhi chiari, l'America non gravata dal peso della storia», che, «con atletico stupore», guarda alle difficoltà in cui si dibatte la vecchia Europa, «esperta di ogni sofferenza ma non per questo divenuta più saggia»¹⁷.

Si percepisce una certa condiscendenza di Mann nei confronti dell'America e della sua cultura (o assenza di cultura), una condiscendenza che, in fin dei conti, perdurerà anche nei lunghi anni dell'esilio statunitense. Quantomeno idealmente, il pubblico di riferimento di Thomas Mann rimase sempre il *Bildungsbürgertum* tedesco, ben altrimenti attrezzato, secondo lo scrittore lubecchese, a recepire le difficoltà, le sottigliezze, le allusioni della sua prosa. – Si può aggiungere che l'immagine di un'America *atletica*, pronta a difendere ma anche a conquistare

¹⁶ Th. Mann, *Epistolario 1889-1936*, a cura di E. Mann, tr. it. di I.A. Chiusano, Mondadori, Milano 1963, p. 224.

¹⁷ Th. Mann, *Lettere dalla Germania*, in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. Landolfi, con un saggio di C. Magris, Mondadori, Milano 1997, pp. 1529-1575: 1529 ss.

l'Europa sulla base della sua freschezza, ingenuità e potenza trova, in Mann, un riscontro letterario nella figura di Ken Keaton, il giovane americano che conquista il cuore della matura Rosalie von Tümmeler, l'*ingannata* (*Die Betrogene*, 1953).

4.

Thomas Mann è il *viandante nel Novecento*¹⁸. La sua vita appare come un complesso andare e venire lungo le strade tortuose, spirituali e antispirituali, della prima metà del XX secolo. A ciò corrisposero anche gli spostamenti materiali, da un luogo all'altro, di un'esistenza altamente simbolica: da Lubecca a Monaco, dalla Germania alla Svizzera, dall'Europa all'America e poi dall'America all'Europa, un viaggio di andata e ritorno fra i continenti che, però, non contemplò il ritorno in Germania (a Walter von Molo: *Perché non ritorno in Germania*, 1945).

Questi spostamenti avvennero spesso per mare: sono le numerose traversate fra Europa e America. La più celebre è la prima, compiuta nel maggio-giugno del 1934: solo da poco più di un anno Mann si è trasferito in Svizzera, lo spostamento definitivo negli Stati Uniti è ancora lontano, poco più di una premonizione. Si viaggia con *Don Chisciotte*¹⁹. Comodamente sistemati su di una sedia a sdraio del ponte di bordo, chiudendo per qualche istante le pagine del libro, si poteva riflettere sull'Europa, che si stava lasciando dietro di sé, come un'isola sempre più lontana:

Dite quel che volete: il cristianesimo, questo fiore dell'ebraismo, resta, accanto all'antichità mediterranea, uno dei due pilastri su cui poggia la civiltà occidentale. Rinnegare uno di questi presupposti basilari della nostra etica e della nostra cultura, o peggio rinnegarli entrambi, significherebbe, per un gruppo della comunità occidentale che se ne rendesse responsabile, l'uscita da essa, un regresso inconcepibile – e del resto fortunatamente inattuabile – della sua civiltà, che chissà dove ci condurrebbe²⁰.

¹⁸ D. Conte, *Viandante nel Novecento. Thomas Mann e la storia*, cit.

¹⁹ Th. Mann, *Una traversata con «Don Chisciotte»*, in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, cit., pp. 788-840. Cfr. D. Conte, *Sulla scialuppa di salvataggio. Thomas Mann e la Traversata con «Don Chisciotte»*, in Id., *Viandante nel Novecento. Thomas Mann e la storia*, cit., pp. 259-276.

²⁰ Th. Mann, *Una traversata con «Don Chisciotte»*, cit., pp. 823 ss.

L'antichità mediterranea e il Cristianesimo come DNA dell'Europa: la frase (evidentemente antinazista) piacque a Benedetto Croce, che la trascrisse e la pubblicò in un numero della «Critica»²¹.

Si viaggia su di un transatlantico comodo e sicuro. Non si può tuttavia escludere il *caso di emergenza*. «Il caso di emergenza mi interessa particolarmente in mezzo a tutto questo *comfort* destinato a nascondere e a far dimenticare la serietà della situazione», annota Mann nel suo diario di bordo²² nel recarsi a quello che apparentemente – ma solo apparentemente, perché lo scenario è facilmente dilatabile su dimensioni più vaste – è un semplice incontro di routine, e cioè l'invito ai passeggeri a riunirsi sul ponte, presso le *scialuppe di salvataggio*, per ricevere da un ufficiale le istruzioni utili a fronteggiare l'eventualità – beninteso improbabilissima – dell'abbandono della nave.

L'ufficiale in questione si rivela come un buontempone che ama le battute umoristiche: sarà proprio lui, dalla scialuppa, a riportare i suoi importanti passeggeri di prima classe «a casa». Ma che si intende con ciò?

A casa, che strana espressione! Pare quasi che noi gli si debba dare fra le onde il nostro indirizzo e che egli ci accompagnerà con la sua scialuppa di salvataggio. Ma che vuol dire a casa? Forse a Küsnacht presso Zurigo, in terra elvetica, dove abito da un anno e sono piuttosto ospite che a casa mia, tanto che ancora non la posso considerare la giusta destinazione di una scialuppa di salvataggio? O, risalendo nel tempo, vuol dire invece la mia casa nello Herzogpark di Monaco, sull'Isar, dove pensavo di chiudere i miei giorni e si è invece rivelata pur essa nient'altro che un rifugio passeggero, un pied-à-terre? A casa... bisognerebbe andare ancor più indietro nel tempo, al paese dell'infanzia, alla casa paterna di Lubecca, che sta ancora al suo posto nel presente ed è tuttavia tanto profondamente immersa nel passato. Sei uno strano pilota e salvatore tu, coi tuoi occhiali, coi tuoi galloni triangolari alle maniche e quel tuo vago «A casa»!²³

Pochi anni più tardi, all'elenco delle case ricordate nella *Traversata con «Don Chisciotte»* Thomas Mann avrebbe dovuto aggiungere le sue residenze americane:

²¹ Croce trascrisse la pagina in questione prima nella «Critica», XXXIV (1936), p. 76, poi nelle *Pagine sparse*, Laterza, Bari 1960, vol. III, pp. 51 ss.

²² Th. Mann, *Una traversata con «Don Chisciotte»*, cit., p. 801.

²³ Ivi, p. 802.

la villa nel campus dell'Università di Princeton, 65 Stockton Street, poi quelle sulla costa del Pacifico, dapprima 740 Amalfi Drive, e poi, finalmente, la villa di proprietà, fatta costruire su misura per sé e la famiglia, San Remo Drive (recentemente divenuta un centro culturale della Germania in California). Non molto tempo dopo, a questi indirizzi Mann avrebbe dovuto ulteriormente aggiungere quelli delle ville sul lago di Zurigo (Erlenbach e Kilchberg) in cui trascorse gli ultimi anni della sua vita, una vita davvero da *viandante*. Dove ci si era sentiti fino in fondo *a casa*?

5.

Attenzione, Europa! (*Achtung, Europa!*) è il titolo di un contributo di Thomas Mann apparso in veste definitiva nel 1938 e poi utilizzato come titolo di una sua raccolta di scritti politici. *Attenzione, Europa!* è però più di questo: è la segnalazione di un grave pericolo, come il grido lanciato dalla vedetta dal punto più alto di osservazione, dalla coffa del veliero. Dopo aver gridato così, era lecito aspettarsi una pronta reazione, la manovra rapida e decisa per impedire che il fascismo rompesse gli argini e dilagasse in Europa. Se non si reagiva, restare in Europa diventava troppo rischioso. Meglio salire su di un'altra nave e intraprendere la traversata per l'America...

Attenzione, Europa! è un testo dalla storia complessa, testimonianza anche delle difficoltà e delle esitazioni di Mann nei primi anni dell'emigrazione²⁴. In-

²⁴ La prima versione fu presentata a Nizza, in francese, nel marzo del 1935, in occasione di un convegno su *La formation de l'homme moderne* organizzato dal «Comité permanent des lettres et des arts», un organismo della Società delle Nazioni di cui Mann faceva parte. Mann non si recò a Nizza per motivi prudenziali; il suo testo fu letto da altri sotto la titolazione anodina di *Communication de M. Thomas Mann*. Col titolo destinato a diventare celebre lo scritto apparve per la prima volta, nel novembre del 1936, nel quotidiano ungherese (ma scritto in tedesco) «Pester Lloyd». L'articolo era preceduto dalla seguente nota redazionale: «Uno dei più importanti pensatori d'Europa, che è nello stesso tempo uno degli ultimi "buoni Europei", il premio Nobel Thomas Mann, esorta in queste pagine a salvare la civiltà in pericolo» (ricavo queste notizie da Th. Mann, *Essays*, hrsg. von H. Kurzke und S. Stachorski, Band 4, *Achtung, Europa! Essays 1933-1938*, Fischer, Frankfurt am Main 1995, pp. 374 ss.). Di lì a poco il testo in questione apparve anche nella seguente raccolta omonima: Th. Mann, *Achtung Europa! Aufsätze zur Zeit*, Bermann-Fischer Verlag, Stockholm 1938. La traduzione italiana, *Attenzione, Europa!* sta ades-

fatti, per quanto alla lettura risulti del tutto evidente che il bersaglio polemico sia il nazionalsocialismo, Mann evita di assumere una posizione troppo esplicita. Ciò che rende allora «orrende» le «attuali condizioni d'Europa»²⁵ è un processo di più largo raggio e profondamente risalente nel tempo, anteriore alla Prima guerra mondiale. Mann chiama a sostegno Ortega:

L'incredibile decadenza culturale e il regresso morale, che noi effettivamente constatiamo rispetto all'Ottocento, non è il risultato della guerra, per quanto essa lo abbia favorito, ma era in corso già prima. È un fenomeno singolare, determinato in prima linea dall'ascesa dell'uomo-massa e del suo impadronirsi del potere, come ha brillantemente descritto José Ortega y Gasset nel suo libro *La rebelión de las masas*²⁶.

Ortega – insiste Mann – «descrive meravigliosamente l'invasione delle nuove masse»²⁷, la crisi dell'individuo e l'emergere della «generazione collettivistica»²⁸, che è una generazione di *giovani* che si estasiavano nel «marciare in massa al canto di inni»²⁹. Mann, insomma, parla dell'ascesa delle masse moderne e dell'uomo-massa avendo in mente i processi di massificazione indotti e sfruttati dal nazismo. Si diffondono dinamiche irrazionalistiche, spuntano «migliaia e migliaia di docenti dell'irrazionale»³⁰; nel polemizzare contro la ragione, lo spirito si trasforma in antispirito. «Spettacolo ardito e affascinante», commenta Mann, «solo un po' sconcertante per la sua natura, così che forse si sarebbe fatto meglio a non ammettervi un pubblico troppo vasto»³¹.

Dal dominio di un siffatto «tipo umano», collettivistico e antiborghese, verranno «la guerra, la catastrofe generale, la rovina della civiltà»³². Anche se, forse,

so in Th. Mann, *Moniti all'Europa*, a cura di L. Mazzucchetti, Introduzione di G. Napolitano, Mondadori, Milano 2017, pp. 83-96. Io cito però dall'identica versione contenuta in Th. Mann, *Scritti storici e politici*, cit., pp. 273-288.

²⁵ Th. Mann, *Attenzione, Europa!*, cit., p. 275.

²⁶ Ivi, p. 279.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi, p. 277.

²⁹ Ivi, p. 278.

³⁰ Ivi, p. 282.

³¹ Ivi, p. 281.

³² Ivi, p. 287.

c'è ancora una speranza, ancorché flebile, la speranza, cioè, che coloro i quali continuano a riconoscersi nel nobile concetto di *umanesimo* capiscano che, per sopravvivere, l'umanesimo dovrà smettere di essere mite e tollerante, pacifistico e disarmato, tendente all'*appeasement*. Viceversa, esso dovrà finalmente decidersi a indossare la corazza, ad armarsi, trasformandosi così in *umanesimo militante*. È quanto Mann afferma a chiare lettere nel brano seguente, col quale nobilmente si chiude *Attenzione, Europa!* Il lettore attento noterà tuttavia che, pur nell'incitare alla battaglia, il tono appare ripiegato e scettico, come se la battaglia fosse solo di retroguardia e l'armatura ormai un po' troppo leggera:

È davvero inquietante osservare la debolezza del mondo anziano e colto di fronte a questa violenza unica, assistere al suo indietreggiamento smarrito e costernato. Intimidito, intontito, incosciente di quel che gli accade, con un sorriso attonito sulle labbra, esso sgombra una posizione dopo l'altra [...]. È forse già perduto. Lo è senza dubbio, se non si strappa alla ipnosi, se non rientra in sé stesso. In ogni *umanesimo* c'è un elemento di debolezza che va congiunto col suo disprezzo del fanatismo, con la sua tolleranza e col suo amore del dubbio, insomma con la sua naturale bontà, e che in certe circostanze può diventargli fatale. Ciò che oggi sarebbe necessario è un *umanesimo militante*, un *umanesimo* che scopra la propria virilità e si saturi della convinzione che il principio della libertà, della tolleranza e del dubbio non deve lasciarsi sfruttare e sorpassare da un fanatismo, che è *senza* vergogna e senza dubbi. Se l'*umanesimo* europeo è diventato incapace di una gagliarda rinascita delle sue idee; se non è più in grado di rendere la propria anima consapevole di sé stessa in una pugnace alacrità di vita, andrà in rovina e ci sarà un'Europa, il cui nome non sarà più che un'espressione e da cui sarebbe meglio rifugiarsi nella neutralità fuori del tempo³³.

Nella raccolta di scritti politici a cui *Achtung, Europa!* dà il titolo è contenuta anche *La certa vittoria della democrazia* (*Vom zukünftigen Sieg der Demokratie*)³⁴. Si tratta di un contributo che ha un posto particolare nella vita di Thomas Mann. *La certa vittoria della democrazia* è infatti la conferenza, preparata materialmente ancora in Svizzera (tra novembre e dicembre del 1937), che Mann tenne, ripetu-

³³ Ivi, pp. 287 ss.

³⁴ Th. Mann, *La certa vittoria della democrazia*, in Id., *Scritti storici e politici*, cit., pp. 307-339.

tamente, pochi mesi dopo, tra marzo e aprile del '38, attraversando in lungo e in largo gli Stati Uniti nel corso di una vasta *tournée* che lo portò a toccare ben quindici località diverse³⁵. Il titolo inglese della conferenza era *The Coming Victory of Democracy*.

Questa *tournée* va contestualizzata con precisione. Innanzitutto va precisato che essa si svolse *prima* del definitivo trasferimento di Mann negli Stati Uniti (settembre 1938). La *tournée* può quindi essere considerata come una grande *ouverture* al periodo americano di Mann (1938-1952; acquisizione della cittadinanza statunitense nel 1944). Inoltre, va pure considerato che essa fu preparata anche *prima* dei due decisivi avvenimenti politici che caratterizzarono il 1938, ovvero l'*Anschluss* (marzo 1938) e l'annessione dei Sudeti alla Germania hitleriana, ratificata dalla conferenza di Monaco (settembre 1938). Entrambi gli episodi suscitarono l'indignazione di Mann. *The Coming Victory of Democracy* si situa quindi in questo intrico, in questo ingorgo. Qualche anno dopo la sua apparizione, nel 1942, nell'introduzione a una sua raccolta di saggi in inglese (*Order of the Day*), Mann definì la conferenza come «il primo dei miei lavori destinato completamente all'America; nella mia vita esso significa il passaggio letterario dal vecchio mondo, in cui sempre più veniva a mancarmi il terreno sotto i piedi, al mondo nuovo»³⁶.

La certa vittoria della democrazia è un testo in cui la polemica col nazismo è più diretta che in *Attenzione, Europa!* Mann è stato privato della cittadinanza tedesca, ha ormai rotto tutti i ponti con la Germania nazista e non v'è più nessun motivo per essere cauti. I riferimenti e gli attacchi al regime hitleriano sono caustici e violenti. Mann si scaglia apertamente contro la politica antisemitica, i campi di concentramento, le pratiche obbrobriose come il taglio dei capelli e il distintivo giallo, le torture fisiche e morali, tutte manifestazioni «di quel piacere,

³⁵ Le tappe furono le seguenti: Chicago (1° marzo), Ann Arbor (3 marzo), Brooklyn (10 marzo), Washington (11 marzo), Philadelphia (12 marzo), Kansas City (14 marzo), Tulsa (18 marzo), Salt Lake City (21 marzo), San Francisco (29 marzo), Berkeley (30 marzo), Los Angeles (1° aprile), quindi – dopo alcuni giorni di riposo a Beverly Hills – Urbana (29 aprile), Cleveland (1° maggio) Toronto / Canada (4 maggio) e infine New York (6 maggio). Cfr. Th. Mann, *Achtung, Europa! Essays 1933-1938*, cit., pp. 409 ss.

³⁶ L'introduzione (*Vorwort*) alla raccolta *Order of the Day* sta in Th. Mann, *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Band XIII, *Nachträgliche*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1990, pp. 169-180: 177 ss.

che sarebbe già troppo onore chiamare diabolico, perché è semplicemente morboso»³⁷. Stigmatizza la discesa paurosa del livello culturale, tristemente attestata dai discorsi del *Führer* e dalla famigerata esposizione sull'«arte degenerata»³⁸. È poi interessante la pagina in cui lo scrittore lubecchese analizza il significato profondo dell'«esaltata attività edilizia nella Germania d'oggi», ovvero il bisogno del regime «di magnificarsi in edifici sfarzosi e giganteschi» ma «artisticamente miseri», il che rivelerebbe una passione morbosa e maniacale, da collegare alla sfera della patologia poiché «la smania di fabbricare è un fenomeno clinicamente noto»³⁹.

Tuttavia l'aspetto più interessante di *The Coming Victory of Democracy* non sta in quanto appena messo in luce, bensì nel fatto che la conferenza sia stata espressamente pensata per il pubblico americano e per influire sul pubblico americano. Da questo punto di vista, essa appare come uno scritto *strategico*.

In America, Mann tiene a presentare il nazismo come *bolscevismo* e attacco alla proprietà privata nonché allo spirito imprenditoriale. Perché? Perché, così facendo, ritiene di mettere in campo un argomento decisivo per controbilanciare le simpatie per il nazismo riscontrabili a suo parere non più solo in Europa, ma anche nella società americana, accentuatamente capitalistica e individualistica. Gli Americani sono allergici al bolscevismo. Definire il nazismo come bolscevismo potrà allora indurre una reazione allergica anche nei riguardi del nazismo.

Ma v'è bolscevismo e bolscevismo, e Thomas Mann non è un nemico della Russia sovietica, tutt'altro. È per questo che, nella sua conferenza *americana*, Mann si sforza di mettere in rilievo la dimensione *etica* del bolscevismo russo. Nel bolscevismo russo, vi sarebbe, a differenza del nazismo tedesco, un elemento etico che potrebbe fungere da stimolo per trasformare la democrazia *liberale* degli Stati Uniti in democrazia *sociale* avversa alla «signoria del denaro»⁴⁰. – Ci si chiede come possa aver reagito il pubblico delle conferenze americane di Thomas Mann a passaggi siffatti. Forse «stropicciando i piedi» come già a Berlino nel lontano 1922, allorché lo scrittore annunciò il suo sorprendente passaggio sulle

³⁷ Th. Mann, *La certa vittoria della democrazia*, cit., p. 318.

³⁸ Ivi, p. 322.

³⁹ Ivi, p. 325.

⁴⁰ Ivi, p. 337.

sponde repubblicane?⁴¹ La curiosità potrebbe forse essere soddisfatta attraverso il ricorso ai resoconti della stampa locale, generalmente attenti ai diversi atteggiamenti del pubblico, ai suoi cambiamenti di umore, ai fischi e agli applausi.

Il cerchio si chiude allorché Mann definisce la Russia sovietica come una potenza *pacifica*:

E la Russia? Si potrà giudicare cattivo l'esempio di politica interna che essa dà, e temere questo esempio. Ma bisogna concedere che la natura morale di ogni vero socialismo si afferma anche nel caso della Russia: bisogna riconoscere che è una *potenza pacifica*, e che come tale rappresenta un rafforzamento della democrazia. Non è un caso, né un semplice fatto di politica, bensì di morale, che la Russia si metta come potenza pacifica al fianco delle democrazie grandi e piccole: Inghilterra, Francia, America, Cecoslovacchia ecc.⁴²

La storia successiva del Novecento avrebbe dimostrato che le cose non stavano proprio così. A partire dal vicino patto Molotov-Ribbentrop (agosto 1939), presupposto per la spartizione della Polonia.

In conclusione di questo paragrafo, è opportuno dire qualcosa sulla prefazione di *Achtung, Europa!*, il volume su cui ci siamo concentrati nelle ultime pagine. Essa si intitola *L'altezza dell'ora* (*Die Höhe des Augenblicks*)⁴³. Col titolo mutato, riferito polemicamente alla pace fittizia scaturita dagli accordi di Monaco, siffatta prefazione circolò, in tedesco e in inglese, anche come volumetto autonomo stampato in alta tiratura (*Dieser Friede, This Peace*).

La prefazione fu, in ordine di tempo, l'ultimo testo approntato da Mann per la sua raccolta. Fu stesa all'inizio dell'ottobre 1938, allorché quest'anno decisivo aveva ormai assunto la sua configurazione definitiva. Poco prima, il 28 e 29 settembre, i "grandi" si erano riuniti a Monaco. Il giorno prima di Monaco, Mann aveva preso possesso della sua casa di Princeton. Nei *Tagebücher* Mann parla della prefazione come di un testo approntato per portare la raccolta *Achtung, Europa!* «all'altezza della situazione»⁴⁴.

⁴¹ Th. Mann, *Della repubblica tedesca*, in Id., *Scritti storici e politici*, cit., pp. 113-157.

⁴² Ivi, p. 327.

⁴³ Th. Mann, *L'altezza dell'ora*, in Id., *Scritti storici e politici*, cit., pp. 341-359.

⁴⁴ Cfr. Th. Mann, *Essays*, cit., Band 5, *Deutschland und die Deutschen. Essays 1938-1945*, p. 287.

L'altezza dell'ora è dunque un testo scritto sotto l'impressione diretta della conferenza di Monaco. È questo il motivo per cui esso si presenta come il testo più deciso e radicale di *Achtung, Europa!* Ma non solo. *L'altezza dell'ora* è anche il testo più antinglese che Mann abbia mai scritto. Dopo, con l'entrata in guerra dell'Inghilterra contro la Germania nazista, i toni cambieranno, e anche sensibilmente. Mann apprezzerà profondamente Churchill e la capacità di resistenza del popolo inglese nella lotta disperata contro l'aggressione nazista. Ma ora alla ribalta stava Chamberlain, cioè il protagonista principale della politica dell'*appeasement*, della *pacificazione*. La foto di Chamberlain che, al ritorno in Inghilterra, sventola tra il tripudio della folla i fogli del patto di Monaco, è un'icona del Novecento. Thomas Mann non fu tra coloro che tripudiarono, ma tra quelli che si indignarono. La sua condanna di Monaco è senza appello. Si è stati «spettatori disgustati, turbati e crudelmente tormentati» di qualcosa che non può essere definito che come «tradimento e misfatto»⁴⁵. Gli «uomini politici inglesi» hanno consegnato l'Europa nelle mani del fascismo, probabilmente per decenni. Chamberlain ha svolto una funzione politica analoga a quella di von Papen, il conservatore che ha aperto la strada alla conquista del potere di Hitler. Di più: Chamberlain assomiglia a von Papen anche dal punto di vista fisiognomico, è come l'incarnazione *mitica* del tipo del fiancheggiatore: «è quasi impressionante vedere come la figura di quel miserabile von Papen, il conservatore che consegnò la Germania a Hitler, ricompaia precisa nell'inglese Chamberlain»⁴⁶.

Il «tradimento» di Monaco ha poi ripercussioni particolarmente drammatiche sull'emigrazione tedesca, quella «esterna» e quella «interna», *extra et intra muros*⁴⁷. Sia dentro che fuori della Germania si è stati infatti costretti a capire una cosa terribile, di essere stati *abbandonati dall'Europa*:

L'emigrazione tedesca ha una terribile esperienza in comune con quelli che nell'interno della Germania divisero le sue sofferenze e le sue speranze: cioè il tormento di accorgersi a poco a poco, pur rifiutandosi fino all'ultimo di riconoscerlo, che noi tedeschi dell'emigrazione interna ed esterna non avevamo in realtà dietro di noi l'Europa, nella quale avevamo riposto la nostra fede e che credevamo di avere moralmente alle nostre

⁴⁵ Th. Mann, *L'altezza dell'ora*, cit., p. 343.

⁴⁶ Ivi, p. 350.

⁴⁷ Ivi, p. 346.

spalle; che questa Europa *non voleva affatto* la caduta, più volte apparsa imminente, della dittatura nazionalsocialista⁴⁸.

6.

Se si è abbandonati dall'Europa, non vale più la pena di vivere in Europa. Anche se si è ricevuta in dedica una *Storia d'Europa* (come vedremo fra un momento). Si va allora in America, dove si è peraltro attesi con impazienza e ricevuti con tutti gli onori, tra lauree e dottorati *honoris causa*, giri di conferenze affollate e lautamente retribuite, *lectures* nell'Università di Princeton (poche, beninteso, per non gravare sulla produzione letteraria e sui propri delicati equilibri psicologici, ma quanto bastava per garantirsi una specie di sinecura). Ecco *Thomas Mann l'americano* (per riprendere il titolo della bella monografia di Hans Rudolph Vaget⁴⁹).

Negli Stati Uniti, Thomas Mann restò a lungo, per ben quattordici anni. A un certo punto (nel 1944, come già accennato), degli Stati Uniti assunse anche la cittadinanza, divenne *American citizen*. Per far ciò, Mann dovette pure sostenere – com'era prassi – un colloquio davanti al giudice, era indispensabile perché lo si dichiarasse «naturalizzato americano». Se si riflette sul significato profondo del termine *naturalizzare* si resta – particolarmente nel caso di Mann – per un attimo interdetti. «Naturalizzato americano» significa diventare un pezzo di natura dell'America: proprio lui, lo scrittore tedesco nato a Lubecca, l'autore dei *Buddenbrook*?

La lingua è un fenomeno *culturale*. Essa è però anche legata da molti fili alla *natura*, altrimenti non si direbbe che la lingua è una *madre*. Pure negli anni americani, la lingua di Thomas Mann continuò a essere la sua *lingua-madre*, il tedesco. Mann proseguì a scrivere esclusivamente in tedesco; poi veniva prontamente tradotto. Anche nella vita privata Mann preferiva di gran lunga parlare in tedesco piuttosto che in inglese. V'era però l'attività di conferenziere. In America, le conferenze dovevano per forza essere tenute in inglese. Ma erano scritte

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ H.R. Vaget, *Thomas Mann, der Amerikaner*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2011.

originariamente in tedesco, seguiva poi la traduzione. Non basta. Il traduttore, o chi per lui, doveva, dopo aver completato la traduzione, recarsi più volte a casa di Mann per ascoltare dalla sua viva voce la lettura in inglese della conferenza di volta in volta tradotta per correggere gli errori di pronuncia. Thomas Mann era un perfezionista.

Restare per sempre in America, magari impadronendosi sempre meglio della lingua? Oppure tornare in Germania, tornare in Europa? O magari tornare sì in Europa, ma non in Germania? Subito dopo il crollo del nazismo, l'invito più pressante a tornare in Germania fu rivolto a Thomas Mann in una lettera aperta inviategli da Walter von Molo, uno scrittore rimasto sì in Germania, ma non compromesso col regime nazista. Von Molo invitava Mann a lasciare l'America e a tornare in Germania per svolgervi una funzione terapeutica («come un buon medico») e rieducatrice. All'invito, Mann rispose a sua volta con una lettera aperta, divenuta rapidamente celebre, *Perché non ritorno in Germania*⁵⁰. L'invito vi viene respinto per due motivi. Innanzitutto, non si vuole tornare in Germania perché la Germania si è straniata ed è divenuta estranea:

Sì, la Germania in questi anni è divenuta per me davvero straniera. Essa, lo devo ammettere, è un paese che atterrisce. Confesso di aver paura delle macerie tedesche, di quelle materiali e di quelle umane. Ho paura che riuscirebbe pur sempre difficile intendersi fra noi che abbiamo assistito alla tregenda delle streghe dal difuori e voi che avete ballato e avete reso omaggio a Belzebù⁵¹.

Ma non si torna in Germania anche e soprattutto perché non si ha voglia di lasciare l'America:

Oggi sono cittadino americano e ben prima dell'orrenda sconfitta tedesca ho dichiarato in pubblico ed in privato che non intendevo volger mai più le spalle all'America. I miei figli, tra i quali due servono tuttora nell'esercito americano, hanno messo radici in questo paese: attorno a me crescono dei nipotini di lingua inglese. Io stesso ho gettato àncore molteplici in questa terra, vi sono legato a titolo d'onore in più punti, a

⁵⁰ Th. Mann, *Perché non ritorno in Germania*, in Id., *Scritti storici e politici*, cit., pp. 563-578.

⁵¹ Ivi, p. 568.

Washington e nelle università principali degli Stati Uniti, che mi conferiscono i loro *honorary Degrees*, ho costruito su questa meravigliosa spiaggia ricca d'avvenire, una casa mia, al cui riparo vorrei portare a termine l'opera della mia vita, partecipando a un'atmosfera di potenza, di ragione, di agiatezza e di pace. Per parlar chiaro: non vedo perché non dovrei godere i vantaggi del mio destino singolare, dopo che ne ho sofferti gli svantaggi sino alla feccia. Non lo vedo, soprattutto perché non mi è chiaro quale sia il servizio che io potrei rendere al popolo tedesco, ma che non potrò rendergli anche restando in California⁵².

Eppure, eppure... Malgrado le promesse di fedeltà, le spalle all'America furono pur voltate. Ma era frattanto morto Roosevelt, il «grande politico del bene», cui Thomas Mann aveva sempre guardato come a un faro, e l'America di Truman e della guerra fredda, ma soprattutto quella di McCarthy con la persecuzione delle *un-American activities* e la nuova caccia alle streghe non era più l'America in cui Mann aveva pensato di vivere gli ultimi anni della sua vita.

Col tempo, i celebri *Tagebücher* pullulano di annotazioni sempre più critiche sull'America e la politica americana, che Mann considera ormai come gravemente infiltrata dai germi della fascistizzazione. Si era fuggiti dall'Europa per scampare al fascismo, e ora lo si ritrovava nel nuovo mondo. Progressivamente prende corpo l'idea del «distacco dall'America». È il caso del brano seguente, scritto durante un giro di conferenze in Europa (primavera-estate del 1950), nel corso del quale i Mann furono sorpresi dallo scoppio della Guerra di Corea:

Prendendo il caffè nell'atrio conversazione con Katja ed Erika sulla situazione in America e sul nostro futuro lì in caso di guerra e anche di prosecuzione di questa condizione di mezza crisi con montante sciovinismo e persecuzione di ogni non-conformismo. Ritiro del passaporto abbastanza sicuro, ammesso e non concesso che non diventi una misura generale per tutti i cittadini americani. Secondo Erika, Golo è dell'idea che noi adesso non dobbiamo assolutamente tornare. Spunta l'idea di una nuova emigrazione e questo diario torna in qualche modo al suo inizio, Arosa 1933. Il distacco dall'America dovrebbe avvenire in modo molto silenzioso e prudente⁵³.

⁵² Ivi, pp. 567 ss.

⁵³ Th. Mann, *Tagebücher 1949-1950*, cit., p. 223 (annotazione del 18 luglio 1950).

Malgrado le resistenze dell'*entourage* familiare, si torna in America, si torna negli Stati Uniti. Ma i dubbi permangono, anzi si rafforzano. Chi parla enfaticamente di *free world* è in realtà pronto a precipitare il pianeta tutto in una catastrofe inimmaginabile, a trasformare l'atmosfera terrestre «in un braciere ardente»⁵⁴. Le colpe dell'America appaiono ormai a Mann come gravissime, non emendabili. Lo scrittore si chiede come fuggire:

Mai un paese si è messo talmente dalla parte dell'ingiustizia come questo [gli Stati Uniti] attraverso la sua convinzione che è meglio che il mondo vada in rovina piuttosto che esso diventi comunista. Abbiamo fatto bene, a ritornare in America? Come, adesso, andare via?⁵⁵

Alla fine la decisione è presa, si lascerà l'America, si tornerà in Europa. Lo testimonia la lettera di Mann all'amico Erich von Kahler del gennaio del 1952:

Può essere poco saggio, alla nostra – alla mia – età, rivoluzionare di nuovo la nostra vita e porla su di una nuova base. E tuttavia è così: quanto più invecchio, tanto più si rafforza in me l'impulso irrazionale e quasi angosciato a tornare nella vecchia terra di cui sono figlio, nel cui grembo vorrei riposare, – non in questa, non in questa! Ovviamente non si parla della Germania. Ma se riusciamo a vendere la nostra casa qui in modo soddisfacente – agenti immobiliari assicurano che ciò può avvenire in pochi mesi – non torneremo più dal nostro prossimo viaggio in Europa, ma ci stabiliremo durevolmente in Svizzera, probabilmente nel Canton Ticino. Vedo bene la devastazione che questo porterà con sé, l'aspetto provvisorio laggiù, la fatica della nuova installazione. Ma la mia valorosa Katja è pronta ad addossarsene l'onere ed Erika – che pur si guarda dal dire una sola parola a favore di questa decisione – brucia dalla voglia che si intraprenda questo passo (come del resto Golo, che adesso è laggiù e parla in favore di ciò), perché questo paese, nella sua atmosfera instupidita e persecutoria, le soffoca qualsiasi possibilità di affermazione della sua personalità piena di vita. Per favore, tenga per sé quanto Le scrivo. Il distacco dall'America deve naturalmente avvenire con la massima prudenza, senza alcuna ostentazione, come un fatto provvisorio e temporaneo⁵⁶.

⁵⁴ Th. Mann, *Lettere*, cit., p. 754 (lettera a Heinz Fredersdorf del 2 dicembre 1949).

⁵⁵ Th. Mann, *Tagebücher 1949-1950*, cit., p. 297 (annotazione del 20 novembre 1950).

⁵⁶ Lettera di Mann a Kahler del 2 gennaio 1952. Cfr. Th. Mann, E. von Kahler, *Briefwechsel*

«Ovviamente non si parla della Germania»... Si torna, sì, in Europa, ma non in Germania. Le ferite legate alla decisione di lasciare la Germania già nel 1933, appena Hitler era salito al potere, erano ancora aperte. A ciò andavano aggiunti i contrasti fra gli emigranti, anche e soprattutto quelli fra emigrazione «esterna» ed emigrazione «interna». Non tutti, in Germania, erano pronti ad accogliere Thomas Mann a braccia aperte, non tutti lo aspettavano «come un buon medico». Meglio allora la Svizzera, di nuovo le sponde del lago di Zurigo. Non proprio la *Heimat*, non il paese *natale*, ma pur sempre un luogo familiare dove si poteva riprendere a parlare il tedesco, la lingua-madre.

7.

Sarebbe un errore, in un contributo su *Thomas Mann e l'Europa*, quantomeno non accennare al fatto che Benedetto Croce abbia dedicato proprio a Mann la sua *Storia d'Europa* (1932)⁵⁷. L'episodio è per più aspetti altamente simbolico. L'operazione era complessa. Da tempo Croce aveva lasciato alle spalle la «germanofilia» degli anni giovanili e, poi, delle *Pagine sulla guerra*, inclinando sempre più, man mano che ci si inoltrava nell'aspro Novecento, a vedere nella Germania – bismarckiana prima, guglielmina poi, non ancora hitleriana – l'elemento perturbatore dell'equilibrio e della spiritualità d'Europa. Tuttavia decideva di dedicare la sua *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, fondata sull'idea di *libertà*, proprio a un tedesco, Thomas Mann, il rappresentante della Germania “buona”, che si poteva ancora amare.

1931-1955, hrsg. und kommentiert von M. Assmann, Luchterhand Literaturverlag, Hamburg 1993, pp. 131-132. Sul rapporto tra Mann e Kahler cfr. D. Conte, *Erich von Kahler fra Weber e Thomas Mann*, in *Costellazione Weber. Studi in onore di Edoardo Massimilla*, a cura di G. Morrone, C. Russo Krauss, D. Spinosa, R. Visone, fedOA Press, Napoli 2023, pp. 13-43. Sul ritorno dall'America non va dimenticato il breve ma importante scritto autobiografico di Thomas Mann intitolato *Retour d'Amérique*, apparso originariamente in francese in «Comprendre. Revue de la Société Européenne de Culture», 1953 (rivista diretta da Umberto Campagnolo). Si legge in tedesco in Th. Mann, *Gesammelte Werke*, cit., Band XII, pp. 973-978.

⁵⁷ B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1999. Sul rapporto fra Croce e Mann si può vedere la Parte Quarta del mio *Viandante nel Novecento. Thomas Mann e la storia*, cit., interamente dedicata ai due rappresentanti della «nobiltà dello spirito sull'abisso» («Benedetto Croce e Thomas Mann», pp. 401-500).

Mann accettò la «splendida offerta», confessando al filosofo italiano di attraversare ormai da un quindicennio «l'esperienza di un'autocorrezione e di un autosuperamento»⁵⁸. Viste le analoghe trasformazioni nell'itinerario di Croce, ciò introduceva un elemento di comunanza che si trova chiaramente espresso nella terzina dantesca che Croce fece seguire alla dedica a Mann: «Pur mo venieno i tuo' pensier tra' miei, | con simile atto e con simile faccia, | sì che d'entrambi un sol consiglio fei».

Questo elemento di comunanza nell'evoluzione di Croce e Mann non sfuggì a Giuseppe Antonio Borgese, che fu, tra l'altro, genero di Thomas Mann, avendone sposato la figlia più giovane, Elisabeth. Di ciò reca traccia un'annotazione dei *Tagebücher* del luglio del 1938: «Borgese su Croce, molto istruttivo. L'evoluzione di Croce simile alla mia»⁵⁹.

Viene la curiosità di fare un tuffo nella *Divina Commedia* per vedere da dove Croce abbia preso il passo poi accostato alla dedica a Thomas Mann. Si tratta dell'*Inferno* (lo stesso *Inferno* da cui Mann, quindici anni più tardi, trarrà l'epigrafe del *Doktor Faustus*), qui canto XXIII, versi 27-30. Le parole di Virgilio (Croce) a Dante (Mann) sono pronunciate nel momento del pericolo estremo, allorché i due compagni nella discesa agli inferi – *Höllenfahrt!* – sono inseguiti dai demoni. Non si tratta più soltanto di demoni danteschi, perché nel 1932, al «muro del tempo», demoni più moderni, novecenteschi, stavano in agguato.

Va ancora aggiunto che, prima di chiedere formalmente a Mann di poterli dedicare la *Storia d'Europa*, Croce aveva inviato allo scrittore lubecchese un estratto di *Antistoricismo*, la conferenza da lui tenuta a Oxford, nel settembre del 1930, in occasione del Settimo Congresso Internazionale di Filosofia. In questo testo si trova, tra l'altro, anche una frase riguardante l'Europa che Mann deve aver letta con particolare attenzione, quella secondo cui «nell'Europa si concentra la più ricca e nobile storia umana», poiché «l'Europa ha prodotto l'ideale libertà e ha tolto su di sé la missione della civiltà nel mondo tutto»⁶⁰. Una frase eurocen-

⁵⁸ B. Croce, Th. Mann, *Lettere 1930-36. Con una scelta di scritti crociani su Mann e la Germania*, Prefazione di E. Paolozzi, nota introduttiva di E. Cutinelli Rèndina, traduzione e note di R. Diana, Flavio Pagano Editore, Napoli 1991, pp. 6 ss. (lettera di Mann a Croce del 13 dicembre 1931).

⁵⁹ Th. Mann, *Tagebücher 1937-1939*, cit., p. 254.

⁶⁰ B. Croce, *Antistoricismo* (1930), in Id., *La mia filosofia*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Mila-

trica, senza dubbio. Ma anche una frase che Thomas Mann poteva capire molto bene, e anche condividere, non in ultimo perché dentro l'universo letterario dello scrittore tedesco già a quella data si erano abbondantemente manifestate situazioni e personaggi utilizzati per elaborare l'idea dell'eccellenza della civiltà europea (come abbiamo in parte potuto vedere all'inizio).

Citazione per citazione: ci si consenta di chiudere questo nostro contributo ricordando la più bella citazione sull'Europa che conosciamo. Essa si deve proprio a Thomas Mann, il *viandante nel Novecento* di cui abbiamo seguito le tracce anche in questa occasione. Sta nel secondo dei grandi saggi manniani su Freud (*Freud e l'avvenire*, 1936⁶¹). Trattandosi di Freud, questa citazione si serve del linguaggio psicanalitico. Il problema è quello del rapporto tra «Io» e «Es», una coppia centrale nello strumentario freudiano. Mann se ne serve però per inquadrare e interpretare uno dei problemi fondamentali della *storia universale*, il rapporto tra Europa e Asia:

Per quel che riguarda l'Io come esso è generalmente inteso, la sua situazione è quasi commovente e davvero inquietante: esso è una piccola parte che sporge in fuori, vigile e illuminata, dell'Es, press'a poco come l'Europa è una piccola e vivace provincia della grande Asia⁶².

Provincia Europa... Ecco, l'Europa come un Io «vigile e illuminato» e nello stesso tempo «inquietante», un Io che desta preoccupazione: ci piace pensare così all'Europa, quasi come se fosse un *Sorgenkind* della vita storica.

no 1993, pp. 79-94: 91. *Antistoricismo* è stato recentemente ristampato in B. Croce, *Discorsi di Oxford. «Antistoricismo» e «Difesa della poesia»*, con un saggio di G. Sasso, a cura di E. Giammattei, Treccani, Roma 2023.

⁶¹ Th. Mann, *Freud e l'avvenire*, in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, cit., pp. 1378-1404.

⁶² Ivi, p. 1386.

Alfredo Galdi

«Notte da tregenda».

Friedrich Meinecke e la catastrofe europea (1917-1930)

Nel giugno 1871, dall'edificio dell'Università di Berlino, Friedrich Meinecke, all'epoca un bambino di otto anni, assistette, accompagnato dal padre, al ritorno delle truppe che avevano sconfitto i francesi, in marcia trionfale attraverso la Porta di Brandeburgo: rimase impressionato, naturalmente, dallo spettacolo offerto dai reggimenti vittoriosi, ma anche dal «gruppetto di vecchi signori con alti cappelli a stajo», che, gli fu detto, erano i veterani del 1813¹.

Quarantasette anni più tardi, nel dicembre 1918, dagli stessi edifici universitari, in cui ora teneva lezione, Meinecke udì l'arrivo delle truppe provenienti dalla Russia attraverso la Porta di Francoforte, marcianti, ma non vittoriose, «a suon di timpani e musica» lungo Unter den Linden².

Molti anni dopo, nel 1948, Meinecke fece di nuovo ritorno, dopo lo sfollamento, all'università di Berlino, stavolta in qualità di primo rettore della Freie Universität: di eserciti c'erano solo quelli delle potenze occupanti e tutt'attorno soltanto macerie.

Questi tre momenti della biografia di Meinecke, tre date che come «boe galleggianti» – così Fulvio Tessoro – «segnano gli incroci nevralgici della traversata biografica di questo “uomo di libri”», raccontano i rivolgimenti e le crisi della provincia europea di cui lo storico ebbe modo di fare esperienza e di cui la sua opera porta testimonianza³.

¹ Cfr. F. Meinecke, *Esperienze 1862-1919*, a cura di F. Tessoro, tr. it. M. Ravà, Guida, Napoli 1990, p. 49. L'edizione italiana, apparsa per la prima volta nel 1971, propone in un unico libro i due volumi di memorie meineckiane: *Erlebtes. 1862-1901*, Koehler & Amelang, Leipzig 1941 e *Straßburg-Freiburg-Berlin: 1901-1919. Erinnerungen*, K.F. Koehler Verlag, Stuttgart 1949, ora riunite in Id., *Autobiographische Schriften*, Werke VII, a cura di E. Kessel, De Gruyter, Stuttgart 1969.

² Cfr. F. Meinecke, *Esperienze 1862-1919*, cit., p. 49.

³ Cfr. F. Tessoro, *Introduzione*, in F. Meinecke, *Esperienze 1862-1919*, cit., p. 10.

Una testimonianza certamente non assimilabile alle forme delle filosofie della crisi novecentesche e che guarda, piuttosto, al processo storico osservandone le linee di continuità nel suo sviluppo, senza irrigidirne il fluire in una filosofia della storia o spezzandolo in salti e momenti decisivi. Un'opera storiografica, in sintesi, pienamente inserita nel solco dell'*Historismus*, di cui lo storico fu grande studioso e si considerò rappresentante.

Caratteristiche che non rendono, però, inadeguate alla comprensione delle crisi del Novecento le riflessioni di Meinecke, che costituiscono, piuttosto, uno strumento non secondario nello studio del secolo breve e dei suoi sconvolgimenti, di cui prenderemo in esame, in questa sede, il periodo che, dal 1917, arriva al 1930.

1. *Vecchie e nuove forme della provincia europea*

Nell'estate del 1914 Meinecke insegnava ancora presso l'università di Friburgo, in attesa del trasferimento a Berlino che sarebbe avvenuto di lì a poco. La notizia della guerra lo raggiunse durante un pranzo d'addio, che i colleghi avevano organizzato per salutare lui e gli altri professori che avrebbero lasciato l'ateneo, come si legge nelle sue memorie.

La sensazione che si stiano annunciando eventi «più oscuri ed imprevedibili, di quel che si era acceso come un fuoco una volta, nel luglio 1870», impedisce a Meinecke e ai suoi colleghi, di gioire con la folla festosa che ha invaso le strade – i vecchi professori passano davanti a un gruppo di giovani che cantano la *Guardia sul Reno*⁴.

Più elementi incidono sull'umore di Meinecke. C'è la sensibilità politica dello storico, che dal conservatorismo in cui era sostanzialmente cresciuto, si stava spostando sempre di più verso il centro liberale, mosso tanto dalla necessità di trovare un compromesso tra politica di potenza e riforma sociale, quanto da una crescente sfiducia nei confronti del *Kaiser* Guglielmo II⁵. D'altra parte, pur non avendo festeggiato l'inizio della guerra, Meinecke sarà felicissimo dell'appoggio

⁴ F. Meinecke, *Esperienze 1862-1919*, cit., p. 276.

⁵ Ivi, p. 266.

dei socialisti tedeschi ai crediti di guerra e non abbandonerà mai, durante il conflitto, il patriottismo⁶.

Soprattutto, c'è anche la consapevolezza delle trasformazioni che l'evento porta con sé. È la fine di un'era:

poco dopo il 1914, dissi spesso fra me, applicando al nostro tempo il detto di Talleyrand relativo al 1789: solo chi è vissuto prima del 1914 sa veramente che cosa significhi vivere⁷.

Naturalmente, la portata di questi mutamenti poteva all'epoca essere solo intuita. Ciononostante, Meinecke comprese il significato storico del conflitto e le linee di continuità e discontinuità che lo attraversavano. Il 23 settembre del 1917 affida le sue riflessioni sul tema alle colonne della «Frankfurter Zeitung»: *Demobilmachung der Geister*⁸.

Il titolo dell'articolo è un auspicio: «smobilitare gli spiriti» è necessario per la ricerca della pace, dinanzi a una guerra mondiale che è presto diventata guerra di popoli, culture e «ideali di vita»⁹. La mobilitazione è totale, sembrerebbe dire Meinecke, proprio perché coinvolge anche la sfera spirituale: così l'Intesa accusa la Germania di essere la patria «dove fiorisce il culto della forza brutale», i filosofi e gli storici del Reich di essersi distaccati dagli «antichi ideali di umanità tedeschi» e di aver contribuito con idee quali l'oltreuomo, la politica di potenza e l'egoismo di Stato, ad «avvelenare l'anima del popolo tedesco e a far avvampare la guerra mondiale»¹⁰.

Eppure, «in buona coscienza», la storiografia tedesca, nota Meinecke, può vantare di aver compreso la realtà storica del «gioco degli egoismi di Stato, degli

⁶ Ivi, pp. 276-277. Sul pensiero politico di Meinecke, cfr. F. Tessitore, *La storia del pensiero politico e la lezione di F. Meinecke* (1967), in Id., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. I, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1995, pp. 155-187. Si rimanda anche a F. Tessitore, *Introduzione a Meinecke*, con D. Conte, *Storia della critica*, Laterza, Roma-Bari, 1998.

⁷ F. Meinecke, *Esperienze 1862-1919*, cit., p. 274.

⁸ F. Meinecke, *Demobilmachung der Geister*, in Id., *Politische Schriften und Reden*, Werke II, a cura di G. Kotowski, Siegfried Toeche-Mittler Verlag, Darmstadt 1966 (1957), pp. 195-200. Dei saggi provenienti da questa raccolta forniremo una nostra traduzione.

⁹ Ivi, p. 195.

¹⁰ *Ibidem*.

inevitabili conflitti d'interessi e i loro sfoghi bellici», che la «lotta per il potere tra gli Stati e le nazioni non si può cancellare dal mondo» e che nessuna pace porterà alla sua fine¹¹.

Dinanzi alla novità assoluta della Grande guerra, però, anche il «pensiero storico più obiettivo» dovrebbe ritenere che «una nuova era della vita dei popoli e degli Stati è in arrivo»¹². Un'epoca in cui si potrà dare alla lotta per la potenza «altre forme e un carattere più mite e calmo»¹³.

Una simile era di guerre «miti» avrebbe anche un precedente storico, ragiona Meinecke: la Restaurazione¹⁴, che fu un tempo in cui i conflitti furono «appacificati», come in un «lago artificiale» che accogliesse le «cateratte selvagge delle precedenti rivoluzioni e battaglie decisive»¹⁵.

Un parallelo storico che ne rende evidente l'indesiderabilità. Infatti, la Restaurazione avrebbe mostrato i limiti del «pacifismo conservatore», al tempo incarnato dalla Santa Alleanza, rivelatasi in grado di garantire la pace, ma incapace di accogliere l'esigenza di libertà avanzata dai popoli. E Meinecke è scettico anche nei confronti del «pacifismo democratico» di Wilson, dietro il quale, come sarebbe tipico dell'«essenza anglosassone», vede l'incontro tra le «fedele nella propria missione divina o umanitaria» e «istinto di potenza»¹⁶.

La Restaurazione è un modello da evitare, perché la vita dei popoli sarebbe descritta da una dialettica fra «idee universali», in grado di scavalcare e superare i «puri egoismi nazionali», e la lotta per l'affermazione della propria identità nazionale. Un processo dialettico che si conclude in «nuove sintesi tra nazionalità e umanità»¹⁷.

Dopo la pace, dunque, la guerra fra i popoli sarà sostituita da una «lotta degli spiriti», interna alle singole comunità nazionali, in cui ideale umanitario e sciovinismo saranno contrapposti¹⁸.

In Germania, ciò significherà affrontare il problema dell'ideologia *allddeutsch* –

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ Ivi, p. 196

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, p. 197.

¹⁸ *Ibidem*.

di cui un'incarnazione, la *Deutsche Vaterlandspartei*, era stata fondata poco giorni prima della pubblicazione dell'articolo, il 2 settembre 1917. Al pangermanesimo Meinecke riconosce la funzione storica di aver reso i tedeschi consapevoli dei «pericoli della nostra situazione mondiale e sui compiti di politica mondiale del nostro futuro», e ritiene comprensibile che sia diventato un sostegno per quanti in patria e al fronte abbisognavano di «un ideale comprensibile e materiale». Eppure, ricorda che esistono «altre e più pure fonti» da cui può sgorgare la determinazione a difendere la sicurezza e l'onore della patria¹⁹. Pericoloso, a suo giudizio, è che si sia radicato nella classe dirigente: perché l'attitudine per la *Realpolitik* «in loro va imbarbarendosi e prende il sopravvento»²⁰.

Ma non solo considerazioni spirituali spingono alla speranza che alla guerra faccia seguito un'«era della pace mondiale»²¹. La Grande guerra ha, infatti, mostrato come è cambiata l'esperienza bellica e cosa ci si può attendere dalla guerra del futuro, che non più essere considerata «come appariva agli uomini di Stato di tutti i popoli, quale mezzo adatto per la prosecuzione della politica»²².

Come strumento politico la guerra dovrà necessariamente limitarsi a conflitti di piccola scala e avere luogo esclusivamente fra «Stati a un diverso grado di sviluppo interiore e potenza», perché «l'interdipendenza reciproca degli interessi politici ed economici» delle grandi potenze è talmente stretta che ogni conflitto fra di esse degenererà «obbligatoriamente» in una guerra di coalizioni e una guerra mondiale²³. Guerra mondiale che Meinecke può rappresentarsi, naturalmente, solo come la lenta ed estenuante guerra di trincea, di cui non immagina gli esiti drammatici per l'equilibrio politico mondiale e può giudicare, quindi, ormai incapace di «ottenere con la forza alcuna decisione radicale e rivoluzionaria»²⁴.

Se è vero che la prospettiva dello storico è inevitabilmente limitata dalla particolare situazione storica da cui guarda, di sostanziale stallo sul fronte occidentale, d'altra parte, rilevando come a questo stallo contribuiscano i più

¹⁹ Ivi, pp. 197-198.

²⁰ Ivi, p. 198.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ivi, pp. 198-199.

recenti sviluppi tecnologici, intuisce come il ruolo della tecnica stia cambiando il volto della guerra e quindi del mondo.

Infatti, se l'Intesa, «la coalizione esteriormente più grande e fisicamente imponente della storia universale», non riesce ad avere la meglio sugli Imperi centrali, ciò non è dovuto solo alla «resistenza morale» di quest'ultimi, ma «agli inauditi progressi della tecnica moderna».

La «grande prestazione» della tecnica sul campo di battaglia ha come risvolto l'esaurimento delle «energie spirituali e fisiche delle nazioni», le quali sono «assorbite nella distruzione e nell'annientamento reciproci»²⁵. Da qui l'esigenza di «smobilitare gli spiriti» e non raggiungere il mero equilibrio della forza distruttiva, come condizione non solo per arrivare alla pace, ma, soprattutto, arrestare il circolo vizioso della guerra fra grandi potenze, della corsa agli sviluppi della tecnologia bellica che in essa trovano applicazione²⁶.

Ma la guerra continuò per un altro anno, portando con sé molti altri stravolgimenti, rompendo definitivamente gli equilibri europei. Essa ridisegnò la carta della geografia europea, segnando la fine dei tre imperi centrali, e dal fallimento del Reich nacque la Repubblica di Weimar.

In questo nuovo contesto, Meinecke diventò, da «monarchico del cuore», definitivamente un «repubblicano della ragione», come gli amici Max Weber ed Ernst Troeltsch, con i quali condivise l'impegno politico nella *Deutsche Demokratische Partei*, partito del centro liberale.

L'attività politica fu anche e soprattutto un'attività pubblicistica: tema ricorrente era la comprensione della situazione storica tedesca e i compiti che spettavano alla classe dirigente repubblicana, su tutti la difficile ricucitura del conflitto sociale fra due classi, il proletariato e la borghesia, reso esplosivo da quelle che Meinecke percepiva come forze pericolose per la stabilità, quali bolscevichi e – in misura minore, anche perché ancora poco presente politicamente – l'estrema destra degli eredi della *Vaterlandspartei*²⁷.

I problemi di ordine storico-universale non vengono però dimenticati. Nell'aprile del 1922, in concomitanza della Conferenza di Genova, Meinecke firma per la «Deutsche Allgemeine Zeitung» un articolo dal titolo *Geschichtliche Be-*

²⁵ Ivi, p. 199.

²⁶ Ivi, pp. 199-200.

²⁷ F. Meinecke, *Esperienze 1862-1919*, cit., pp. 284-285, 333, 364-365 e 374-375.

*trachtungen zur Weltlage*²⁸. Il tema è il nuovo volto dell'Europa, il «sistema di potere» inaugurato dai Trattati di Versailles: un nuovo equilibrio, voluto dalla Francia, «diabolicamente raffinato», ricalcato sulla politica di Luigi XIV e Napoleone all'apice della loro grandezza²⁹, che vollero «transennare la Germania» con una «linea di sentinelle di Stati»³⁰.

Al «ritorno dell'identico» dei paralleli storici contribuisce anche la politica dell'Inghilterra³¹, che avrebbe ripetuto un errore già commesso in passato. L'unica volta, infatti, che il Regno Unito si è allontanato dalla «direzione classica della politica continentale inglese» di mantenere l'equilibrio europeo, facendo sì che ogni potenza abbia un rivale a bilanciarla³², fu quando Cromwell scelse di aiutare la Francia borbonica contro la Spagna asburgica nella Guerra dei trent'anni. Cromwell inflisse il «colpo di grazia» alla posizione di grande potenza della Spagna, e, allo stesso tempo, gettò i presupposti per la politica di potenza di Luigi XIV³³. Allo stesso modo, l'Inghilterra di David Lloyd George, che volle combattere la Germania fino al *knock-out*, avrebbe commesso nuovamente questo errore, consegnando l'Europa al dominio francese³⁴. Un dominio che l'Inghilterra difficilmente potrà limitare, essendo una potenza ormai indebolita³⁵.

D'altra parte, neanche la Francia può dirsi davvero rafforzata. «La sola potenza mondiale che può [*darf*] guardare a un futuro ben assicurato», conclude Meinecke, «è l'America del Nord». Nel mondo si disegnano, quindi, nuovi rapporti di forza, esterni all'Europa continentale – alla provincia europea:

lo sviluppo della politica mondiale effettivamente spinge [...] verso la costituzione di un duplice dominio anglosassone nel mondo. Poiché l'Inghilterra non potrà mai rischiare una guerra contro l'America senza il pericolo della secessione dei propri domini, così nel lungo periodo non le resta altro che [...] proporre alla sua nazione-figlia

²⁸ F. Meinecke, *Geschichtliche Betrachtungen zur Weltlage*, in Id., *Politische Schriften und Reden*, cit., pp. 325-330.

²⁹ Ivi, pp. 325-326.

³⁰ Ivi, p. 326.

³¹ *Ibidem*.

³² Ivi, pp. 326-327.

³³ Ivi, p. 327.

³⁴ Ivi, p. 328.

³⁵ Ivi, p. 329.

anglosassone un legame, nel quale conceda, come antica e autorevole Camera alta, la conduzione degli affari alla risoluta Camera bassa del Nordamerica³⁶.

Un processo che richiederà tempo, chiarifica Meinecke, e che porterà a una svolta della storia universale, in direzione di «un'epoca dell'impero mondiale universalistico»³⁷.

2. *L'Europa fra guerra e pace*

L'atmosfera di crisi che opprime l'Europa postbellica non è causata soltanto dall'instabilità dei nuovi rapporti di forza tra le grandi potenze, ma anche da sviluppi storici più generali: tendenze che, avviate nell'Ottocento, sono giunte a maturazione con la Prima guerra mondiale e sembrano caratterizzare il Novecento. Tendenze alle quali Meinecke sceglie di dedicare un ampio spazio nell'ultimo, denso capitolo del suo capolavoro, *l'Idea della ragion di stato nella storia moderna* (1924)³⁸.

L'Europa aveva cambiato volto: la «rivoluzione economica» aveva fatto sorgere gli «Stati industriali del grande capitalismo con le loro masse proletarie»; si affermava la «crescente razionalizzazione e tecnicizzazione della vita»³⁹. Fra tutti questi cambiamenti, il più pericoloso è l'avvento delle masse, che con il loro peso non solo creano nuove esigenze politiche ed economiche, ma arrivano a condizionare la gestione del potere, precedentemente affidata alla politica dei gabinetti.

³⁶ Ivi, pp. 329-330.

³⁷ Ivi, p. 330.

³⁸ F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Werke I, hrsg. W. Hofer, De Gruyter, Oldenburg 1963 (1957), tr. it. a cura di D. Scolari, *L'idea di ragion di stato nella storia moderna*, Sansoni, Firenze 1970 (1942). Il libro fonda la sua disamina storica dell'idea di ragion di Stato, da Machiavelli a Treitschke sulla complessa polarità natura-storia, tra la forza elementare del *kratos* e quella spirituale dell'*ethos*, opposti che nello Stato trovano la loro coincidenza. L'analisi di questa impostazione, che pure emerge nei passi che abbiamo scelto di citare, esula dalle intenzioni del presente lavoro. Si rimanda perciò allo studio classico di W. Hofer, *Geschichtsschreibung und Weltanschauung. Betrachtungen zum Werk Friedrich Meineckes*, R. Oldenbourg Verlag, München 1950. Si veda anche F. Tessoro, *Croce e Meinecke*, in Id., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. III, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1997, pp. 405-420.

³⁹ F. Meinecke, *L'idea di ragion di stato nella storia moderna*, cit., p. 427.

Un problema di cui s'era reso conto già Bismarck, sottolinea Meinecke, e di cui aveva colto le diverse sfaccettature: da un lato, infatti, il Cancelliere di ferro notava come «la politica estera di un grande impero», se «posta a servizio di una maggioranza parlamentare», rischiasse di essere «spinta su vie false»; d'altro era, però, consapevole di come «il controllo parlamentare dei gabinetti» potesse fungere da «sprone salutare per limitare la politica di potenza dello Stato»⁴⁰.

Fu proprio la politica estera di Bismarck a garantire all'Europa un ultimo periodo in cui «guerra e pace furono [...] di nuovo nettamente distinte»⁴¹: la guerra restava un'attività controllata, «non si allargava fino alle proporzioni di una conflagrazione europea generale» e veniva risolta rapidamente – «guerre di distruzione rapide, brevi e intensive» – grazie alle possibilità offerte dalla «nazionalizzazione degli Stati e la coscrizione militare generale»⁴². Fu un periodo di prosperità, in cui nel continente si rafforzarono i commerci e l'idea stessa del diritto internazionale⁴³.

Tali «lunghi intervalli di pace profonda tra le esplosioni guerresche» erano stati, però, anche il presupposto per la «libera espansione di tutte le forze storiche dell'Ottocento», militarismo, nazionalismo e capitalismo, responsabili tanto della già citata rapidità nella risoluzione dei conflitti bellici⁴⁴, quanto però, eventualmente, della rovina della stessa Europa.

Il militarismo «si infiltrò [...] nella vita dei popoli» con la coscrizione obbligatoria e non soltanto accrebbe la potenza degli Stati, ma portò a un cambiamento del senso stesso della guerra⁴⁵, che diventò una lotta per l'affermazione di una grande potenza a scapito delle altre, superando il sistema di equilibrio della politica continentale – che aveva già conosciuto in Napoleone un avversario.

Il nuovo volto della guerra non era, però, figlio del solo militarismo: la guerra nell'epoca della coscrizione obbligatoria «significava guerra di popolo, guerra nazionale», in cui confluivano «gli istinti e le passioni di popoli interi»⁴⁶.

⁴⁰ Ivi, p. 425.

⁴¹ Ivi, p. 426.

⁴² *Ibidem.*

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ Ivi, p. 428.

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ Ivi, p. 429.

Lo Stato nazionale non poteva più porsi, nel perseguire una politica estera e di potenza, gli stessi limitati obbiettivi degli Stati dei secoli passati. Esso cercava «mete più vaste e più sostanziali del grande stato dei secoli passati guidato dai governanti e dai gabinetti»⁴⁷.

Al militarismo si affiancò il nazionalismo e «i punti d'attrito della politica europea si moltiplicavano in maniera allarmante»⁴⁸. Eppure, solo l'affermarsi della terza forza storica, il capitalismo moderno, determinò la crisi definitiva degli equilibri europei:

Militarismo e nazionalismo erano bene in grado di suscitare una guerra generale europea del tipo press'a poco delle guerre napoleoniche, solo condotta con mezzi più potenti. Ma l'antico carattere del sistema statale europeo sarebbe sopravvissuto [...] e l'Europa sarebbe rimasta il forte cuore del mondo. Ma ora il capitalismo moderno ebbe per conseguenza che l'Europa e le sue grandi potenze sviluppassero dapprima in sé un ingente grado, mai fino allora provato, di efficienza materiale, poi entrarono in guerra tra di loro turgide di forze e di umori, e che tutte le arrischiassero, fino al crollo totale dell'organismo collettivo europeo⁴⁹.

Con «capitalismo» Meinecke intende la diffusione della grande industria, che avrebbe stimolato «lo spirito inventivo della politica di potenza» fornendo agli Stati «i nuovi potenti mezzi tecnici della guerra»⁵⁰ – su cui Meinecke si era interrogato nel 1917.

Ancora nell'*Idea di ragion di stato* lo storico rileva come i «risultati per l'addietro impensabili» che tali mezzi hanno garantito a offesa e difesa abbiano cambiato il modo di fare la guerra. «Prima», scrive Meinecke, «un solo giorno di battaglia poteva decidere il destino di una guerra» poiché bastavano pochi scontri a vincere le forze dell'avversario⁵¹. La Grande guerra aveva invece mostrato un conflitto in cui «le battaglie non si potevano contare» e il nemico apparentemente sconfitto «poteva sempre di nuovo sollevarsi con gli effetti tecnici della guerra di posizione»⁵².

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ Ivi, p. 431.

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² Ivi, pp. 431-432.

Gli sviluppi economici del capitalismo potenziarono i mezzi bellici degli Stati e, nota Meinecke, ne incrementarono anche i «mezzi bellici viventi»: senza grande industria, e senza «industria d'esportazione», sarebbero state impensabili «sul terreno della vecchia Europa» le masse umane che la coscrizione obbligatoria trasformò in soldati⁵³.

Infine, il capitalismo generò, proprio in ragione dell'aumento vertiginoso della popolazione, l'imperialismo e con esso nuovi elementi di tensione fra gli Stati europei: «ai fini nazionalistici, che non trascendevano la vecchia Europa», scrive Meinecke, «si unirono quelli imperialistici, posti al di fuori d'Europa, che si basavano sulla espansione del capitalismo patrio»⁵⁴.

Fu quindi il concorso di militarismo, nazionalismo e capitalismo a sancire la fine della stabilità europea e a determinare l'«atmosfera satura di rovina» in cui scoppiò la guerra totalitaria, un vero e proprio «potere demoniaco», che, negando ogni limite e avvedutezza della politica ispirata alla più spassionata ragion di Stato, «trascinava il cavaliere nell'abisso»⁵⁵.

«Abisso» che coincide con il rischio di far «andare in rovina anche l'essenza della moderna vita degli Stati europei», l'equilibrio che finora ne ha governato i rapporti⁵⁶. Ciò significherebbe l'esaurimento della «funzione storica della vecchia Europa» e, conseguentemente, la rovina della cultura occidentale⁵⁷.

Meinecke descrive il Vecchio Continente, all'altezza del 1924, come uno spazio in crisi, scosso dalle stesse energie che ne hanno fatto un'eccezione storica. L'essenza di tale spazio è definita dall'equilibrio, retto dalla misura dei governanti nell'attuazione della politica di potenza e dei limiti che gli Stati stessi concordano di porsi fra loro: «l'equilibrio finora sempre ristabilito di Stati liberi, indipendenti, che si sentivano in pari tempo come una grande famiglia»⁵⁸. La crisi che sconvolge l'Europa è, allora, anche interpretabile come una crisi d'identità. Che la crisi, pur rappresentando questo rischio radicale, si risolva con la rovina definitiva dell'Europa, non è una necessità storica – «sarebbe az-

⁵³ Ivi, p. 432.

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ Ivi, p. 434.

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Ibidem.*

zardato di profetizzare», commenta Meinecke, del resto contrario all'idea stessa di necessità in storia⁵⁹.

Impossibile, allo stesso tempo, conservare l'«ottimismo incondizionato» verso l'Europa di Leopold von Ranke e delle «generazioni che credevano nella vittoria della ragione nella storia», giacché «il mondo storico» si presenta «più oscuro e, nel carattere del suo ulteriore decorso, più incerto e pericoloso»⁶⁰.

E il riferimento a Ranke permette di arricchire la definizione del sistema di equilibrio europeo. Difatti, la natura dell'equilibrio fra gli Stati, che aveva permesso all'autore delle *Grandi potenze* di affermare la propria fiducia nei confronti del «genio che protesce ancor sempre l'Europa dal dominio di ogni tendenza unilaterale violenta»⁶¹, è poi ripresa da Meinecke e riformulata, nelle ultime battute dell'*Idea di ragion di Stato*, come obiettivo, o speranza, della politica europea:

soltanto nella comunanza familiare degli Stati può prosperare durevolmente anche il singolo Stato, e così esso deve erigere la propria politica di potenza sul riconoscimento che anche i nemici hanno un loro intimo diritto alla vita, e che i veri, bene intesi interessi degli Stati, non solo dividono, ma anche uniscono. Quel sentimento della comunità europea che era la premessa del giudizio che il Ranke recava sulle lotte di potere europee, e che era la bella e benefica conseguenza dell'idea medioevale del *corpus christianum*, deve essere nuovamente guadagnato⁶².

Questo senso comunitario, restando ben ancorato nell'orizzonte della *Weltgeschichte*, non si può risolvere nel disarmo globale: «una mancanza di mezzi di potere», scrive Meinecke, «è per la vita degli Stati tra di loro [...] altrettanto pericolosa quanto una sovrabbondanza di essi»⁶³ – Stati deboli creano terreni di conquista per gli Stati forti e dunque sempre nuove occasioni di frizioni⁶⁴.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Ivi, pp. 441-442.

⁶³ Ivi, p. 441. Sul concetto di storia universale (*Weltgeschichte*) nello storicismo, cfr. D. Conte, *Storicismo e storia universale. Linee di un'interpretazione*, Liguori, Napoli 2000.

⁶⁴ F. Meinecke, *L'idea di ragion di stato nella storia moderna*, cit., p. 430.

Con il fallimento della politica europea dell'equilibrio si è però presentata una nuova forma di governo del continente (e del mondo), con l'ambizione di dirimere ogni contenzioso: la Società delle Nazioni⁶⁵. Meinecke si mantiene scettico sull'efficacia della Società, la quale dovrebbe richiedere dei «sacrifici di sovranità dai singoli membri» che solo la condivisione da parte di tutti gli Stati membri degli «stessi sentimenti di cameratismo e dalla stessa ragion di Stato purificata»⁶⁶.

Nessuno, però, può garantire che i membri si riconoscano in valori condivisi e soprattutto nessuno può vegliare su di essi: «se il più potente assume su di sé questo compito, la lega delle nazioni corre subito il rischio di degenerare a veicolo del suo potere dei suoi interessi»⁶⁷.

Tuttavia, se l'alternativa è un mondo dove il machiavellismo diviene la prassi della politica internazionale, «non resta altro che tendere onestamente alla vera lega delle nazioni», anche se questa dovesse rivelarsi effettivamente lo strumento del potere di pochi, ossia dell'«egemonia mondiale delle potenze anglosassoni»⁶⁸.

Il ragionamento di Meinecke torna, evidentemente, allo stesso punto: per non rischiare la catastrofe, il sistema della politica internazionale dev'essere percepito dagli Stati che lo compongono come un mondo di valori condivisi, come il riferimento al *corpus christianum* ha esplicitato. L'appartenenza alla comunità rende tollerabili azioni di governo ispirate alla ragion di Stato, sempre a patto che siano «purificate» da brame naturalistiche, cioè non razionali. D'altra parte, da attentissimo lettore di Machiavelli, Meinecke non nasconde la necessità che tutti gli Stati siano forti, affinché i valori stessi della comunità possano essere salvaguardati⁶⁹.

Le innovazioni tecniche e i mutamenti sociali della modernità hanno reso più difficile resistere alle tentazioni di una politica di potenza smisurata – e le filosofie della modernità, non ultimo lo storicismo, hanno reso più difficile la fede nel

⁶⁵ Nel 1924 la Germania non era ancora parte dell'organismo sovranazionale. Vi entrerà due anni più tardi.

⁶⁶ Ivi, p. 442

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

mondo valoriale comune: «è andata perduta la fede consolante nella chiarezza e nell'assolutismo degli ideali umani»⁷⁰.

Tuttavia, come non può accettare che si perda completamente la speranza nelle possibilità della Società delle Nazioni, così Meinecke ribadisce, nelle battute conclusive del saggio, il «bisogno teoretico e pratico di riguadagnare la fede in qualcosa di assoluto», nei limiti in cui tale assoluto si manifesta all'uomo moderno: «noi non vediamo Dio nella storia, ma lo intuiamo soltanto nella nuvola che lo circonda»⁷¹. Tuttavia, l'uomo moderno non può dimenticare che «ci sono fin troppe cose in cui Dio e il diavolo sono concesiuti»⁷².

3. *Il calderone da strega*

La crisi politica europea si aggrava e in Germania la difficile situazione economica, a partire dal '29, accresce le tensioni sociali. È in questo contesto che il movimento nazionalsocialista aumenta i suoi consensi, concretizzando le sue possibilità di arrivare governo. Meinecke è preoccupato da questa eventualità, da ciò che potrebbe rappresentare per la tradizione politica tedesca, ed è, soprattutto, preoccupato dalle simpatie che i nazionalsocialisti riscuotono presso la borghesia: la classe sociale che dovrebbe, a suo avviso, farsi portatrice dei valori dell'età goethiana.

Nella crisi tedesca, che è anche crisi europea, si presentano aspetti storici, della politica fra grandi potenze, e sociologici, evidenziati dal successo degli estremisti in ampie parti della popolazione; e che tale crisi sia la spia dei grandi mutamenti della storia europea.

Su questi problemi lo storico ragiona nell'articolo *Nationalsozialismus und Bürgertum*, apparso il 21 dicembre 1930 sulla «Kölnische Zeitung»⁷³. Ancora una volta Meinecke si affida a un parallelo storico: il partito nazionalsocialista di Hitler come riedizione della *Deutsche Vaterlandspartei*. Analogia che permet-

⁷⁰ Ivi, p. 443.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ F. Meinecke, *Nationalsozialismus und Bürgertum* (1930), in Id., *Politische Schriften und Reden*, cit., pp. 441-445.

te di accostare l'atteggiamento dell'elettorato, dell'elettorato borghese in special modo, alle due formazioni: i due partiti, nel 1917 e nel 1930, avrebbero ottenuto consensi fornendo rimedi da «guaritore» al popolo tedesco, insoddisfatto dalle cure non miracolose del «medico», cioè il governo⁷⁴. La malattia che affliggeva la Germania nel '17/18 era, evidentemente la guerra: il blocco navale e l'incapacità di giungere a un accordo con le forze dell'Intesa, animate da «una politica di annientamento»⁷⁵. Nel 1930 è la pace, le conseguenze dei trattati di Versailles, «la più recente e più forte causa del nazionalsocialismo»⁷⁶.

La cura del «medico ragionevole» a queste malattie è in entrambi i casi ostacolata da un parlamento dove la voce degli estremisti si fa sempre più forte – con l'aggravante, nel caso di Weimar, che il governo è ormai completamente vincolato dagli equilibri parlamentari⁷⁷.

La conseguenza è che sia i partiti di centro durante la Prima guerra mondiale che lo *Zentrum* weimariano sono colpiti da un calo dei consensi a favore degli estremisti: come nel 1917 molti accesi patrioti furono inebriati dalle irreali ricette pangermaniste e «piombarono nel grembo della *Vaterlandspartei*», così l'«effetto suggestivo» del nazionalsocialismo logora le formazioni centriste di Weimar⁷⁸.

Il partito nazista riuscirebbe, con le sue rivendicazioni economiche, a intercettare il «grido elementare» che si leva dalle «profondità degli strati sociali diseredati e stremati»⁷⁹. Ma c'è qualcosa in più, nota Meinecke, che spiega il successo dell'effetto suggestivo dell'estrema destra: le persone che a decine di migliaia animano il «baccano di strada» dei nazisti vedono in questi ultimi «l'ariete contro l'odiata socialdemocrazia»⁸⁰.

Sulla posizione del Partito socialdemocratico si può costruire un altro parallelo storico: la socialdemocrazia si ritroverebbe «nella stessa posizione di salvaguardia dello Stato, in cui nella svolta 1917/18 aiutò la Germania a difendersi dal bolscevismo»⁸¹. Però, nel 1930 la situazione si è aggravata, con l'apertura di due

⁷⁴ Ivi, p. 441.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Ivi, pp. 441-442.

⁷⁸ Ivi, p. 442.

⁷⁹ Ivi, p. 443.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Ivi, p. 444.

fronti – la Repubblica è minacciata, infatti non più solo dal comunismo, ma anche dal nazionalsocialismo⁸². A questi si aggiunge un terzo fronte, rappresentato dall'ostilità, «l'odio nascosto o dichiarato», di determinate cerchie della classe dirigente⁸³.

Questa attitudine non può essere semplicemente derubricata come stupidità o miopia, perché può comportare una minaccia storico-universale per la borghesia tedesca⁸⁴. L'utilizzo dell'aggettivo *weltgeschichtlich* sottolinea in quali profondità siano radicati per Meinecke comunismo e nazionalsocialismo, che definisce due «macine che stritolano lo Stato e la società», spinte da una profonda causa sociologica generale⁸⁵.

La stessa causa, lo stesso impulso, anima la guardia rossa bolscevica e le SA: è l'istinto alla sicurezza, il voler essere, tra i molti milioni di miserabili, in quel milione organizzato e armato. La forza di queste organizzazioni permette a «chi oggi non sa perché vivere domani, ma sente in sé forza, ostinazione e orgoglio» di «sognare un'immagine del futuro», in cui essere parte «di un ordine egemone di *partecipanti al potere*» e ritrovare così un po' di gioia nel vivere⁸⁶.

È evidente che in un contesto simile i valori del liberalismo classico sono ormai superati:

Nel XIX secolo gli uomini aspiravano a potenza e libertà. Era l'età dell'individualismo liberale. Nel XX secolo, nel dopoguerra, sotto la pressione spaventosa dei mutati rapporti di vita, aspirano nuovamente alla potenza – perché è nell'eterna natura dell'uomo –, ma anche alla potenza e alla sicurezza. Dicono: l'era dell'Io è finita, è giunta l'era del Noi, e si aggregano in leghe, ordini, in minoranze armate, spesso anche soltanto in greggi con un ingegnoso capobanda⁸⁷.

Tragicamente, conclude Meinecke, l'avvento di questa «era del noi» non è nemmeno in grado di tradursi in un sano senso di comunità e fratellanza, ma resta

⁸² *Ibidem.*

⁸³ *Ibidem.*

⁸⁴ *Ibidem.*

⁸⁵ *Ibidem.*

⁸⁶ *Ibidem.* Corsivo del testo.

⁸⁷ *Ibidem.*

al livello del primitivo istinto del gregge, perché l'uomo moderno, a differenza di quello ottocentesco, si sente più isolato e molto meno compreso dai suoi simili⁸⁸.

L'unica via per la salvezza della borghesia tedesca e della cultura europea sarebbe appropriarsi di quell'unica idea del radicalismo di destra e di sinistra che racconta evidenti necessità del popolo, cioè l'esigenza di un esecutivo efficace, «una forte e concentrata potenza del governo», e svilupparlo su basi democratiche – recuperandolo dal paiolo da «strega delle forze» di quei movimenti⁸⁹. Ma di lì a pochi anni la formazione hitleriana ottenne il potere e l'Europa conobbe la sua più grande catastrofe.

4. Conclusioni. Meinecke e la provincia europea

Lo scoppio della Prima guerra mondiale fu come un «confine che ha scavato un abisso profondo nelle vite e nelle coscienze»: così si legge nelle pagine iniziali della *Montagna magica* di Thomas Mann⁹⁰. Del mondo prima del 1914 bisogna parlare al passato remoto, scrive Mann nel romanzo del 1924: a tal punto l'Europa fu trasformata dalla «sagra mondiale della morte», com'è definita nell'epilogo del libro⁹¹.

Nelle riflessioni di Friedrich Meinecke questo passaggio epocale è vissuto con altrettanta drammaticità, nella piena consapevolezza che lo spirito europeo ne uscirà diverso. E pur tuttavia, la guerra e le novità che essa ha portato alla ribalta si radicano in determinate tendenze, che già dall'Ottocento avevano iniziato a sconvolgere la vita europea.

Lo sguardo di Meinecke su queste tendenze tradirà sempre un certo conservatorismo, senza mai però permettere alla nostalgia di interferire con l'attività storiografica – impegnandosi a non fare delle epoche storiche «pale d'altare», come scriverà⁹².

⁸⁸ Ivi, p. 445

⁸⁹ *Ibidem*. Meinecke fu un sostenitore della proposta presidenzialista – un «surrogato dell'Imperatore» – di Max Weber. Cfr. F. Meinecke, *Esperienze 1862-1919*, cit., pp. 363-364.

⁹⁰ Th. Mann, *La montagna magica* (1924), a cura e con introduzione di L. Crescenzi, tr. it. di R. Colorni, Mondadori, Milano 2010, p. 4.

⁹¹ Ivi, p. 1069.

⁹² F. Meinecke, *Aphorismen und Skizzen zur Geschichte*, Koehler & Amelang, Leipzig 1942, tr.

Anche dopo la seconda catastrofe che sconvolgerà l'Europa, la Seconda guerra mondiale, lo storico troverà nelle grandi tendenze non certamente cause necessitanti in senso deterministico, quanto gli elementi di crisi che della catastrofe hanno disegnato il contesto. E, se guarderà alla storia europea prendendo in prestito le parole di Jacob Burckhardt⁹³, non abbandonerà mai la speranza che il Vecchio continente possa ancora avere un futuro, un ruolo storico.

Le pagine di Meinecke rivelano anche il pregio di essere strumenti utili all'interpretazione del presente. Un presente attraversato da sviluppi che lo storico non poteva certo prevedere, ma in cui determinati problemi non sono stati superati o continuano a presentarsi.

Gli interrogativi che abbiamo incontrato nell'analisi dei testi meineckiani descrivono anche l'odierna provincia europea: come può darsi un equilibrio politico in uno scenario di indistinzione fra guerra e pace? Gli interessi nazionali costituiscono un'insuperabile rivalità fra gli Stati europei, o quelle che da tempo non sono più grandi potenze possono decidere di cedere la propria sovranità a un organismo sovranazionale? La politica europea può superare la contesa fra partiti della stabilità e forze demagogiche?

it. a cura di G. Di Costanzo, *Aforismi e schizzi sulla storia*, Liguori, Napoli 2006 (1962), pp. 19-20.

⁹³ Cfr. F. Meinecke, *Ranke e Burckhardt* (1948) in Id., *Aforismi e schizzi sulla storia*, cit., pp. 103-118. La «fantasia storica e profetica» di Burckhardt è molto presente soprattutto nell'ultima grande opera di Meinecke, la *Catastrofe della Germania*, del 1946. E così anche l'altro grande storicista, Benedetto Croce, sull'orlo dell'abisso della Seconda guerra mondiale, dedicherà uno scritto a Burckhardt, di cui, pur condannandone il pessimismo, noterà i «tratti così vivi, nel dipingere il pauroso avvenire, che gli conferiscono ora quasi aspetto di profeta». Cfr. B. Croce, *Il Burckhardt*, in Id., *La storia come pensiero e come azione* (1938), a cura di M. Conforti, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 99.

Rosalia Peluso

*Paul Hazard: «la crisi della coscienza europea»
e l'idealismo italiano*

1. *Dalla Rivoluzione alla Crisi*

La crisi della coscienza europea è un libro che dà il titolo a un'epoca¹. Viene pubblicato nel 1935 a firma di Paul Hazard. Storico delle idee, comparatista, Hazard al tempo era professore di letterature comparate alla Sorbona – sezione che durante il governo di Vichy diverrà un covo della Resistenza francese, cui Hazard aderirà dopo l'occupazione tedesca. Non vedrà la liberazione della Francia dal nazifascismo, perché muore nel 1944 e lascia da pubblicare un libro sul *Pensiero europeo del XVIII secolo. Da Montesquieu a Lessing*², che rappresenta l'ideale continuazione della *Crisi della coscienza europea*. Nel '35 Hazard era inoltre già membro del Collège de France, istituzione nella quale offrì le lezioni da cui nasce il libro sulla “crisi”. Alla fine degli anni Trenta è infine nominato all'Accadémie française, anche per il suo radicato spirito antitedesco e la sua avversione alla *Kultur* in nome della *civilisation*³.

Hazard nasce in Fiandra nel 1878 e comincia la sua formazione all'École Normale di Parigi sotto la guida di Ferdinand Brunetière, collaboratore e poi

¹ P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Boivin, Paris 1935; tr. it di P. Serini, Introduzione di G. Ricuperati, UTET, Torino 2019.

² P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII^e siècle. De Montesquieu à Lessing*, Boivin, Paris 1946. Di questo testo si vedano le recensioni di D. Cantimori, *Il pensiero europeo del Settecento di Paul Hazard*, in «Società», 1947, poi in Id., *Studi di storia*, Einaudi, Torino 1959, pp. 564-570; V. de Caprariis, in «Lo spettatore italiano», I, 3 (1948), pp. 46-47; C. Cordié, in «Annali della scuola normale di Pisa», 1949, poi in Id., *Saggi e studi di letteratura francese*, Cedam, Padova 1957, pp. 61-68.

³ Per queste e per le successive notizie biografiche sono debitrice ai lavori di Giuseppe Ricuperati. Rinvio nello specifico a *L'uomo che inventò la crisi della coscienza europea*, in *Frontiere e limiti della ragione. Dalla crisi della coscienza europea all'Illuminismo*, UTET, Torino 2006, pp. 56-126.

direttore della «Revue des deux mondes», su cui Hazard pubblicherà i resoconti dei suoi viaggi culturali, prima in Italia e poi nelle Americhe. Qui, ad esempio, all'inizio degli anni Trenta, si trova come *visiting professor* e assiste all'elezione di Franklin D. Roosevelt, di cui mostra di apprezzare le linee fondamentali del *New Deal* e, in modo particolare, la partecipazione della società e degli intellettuali al nuovo corso della politica statunitense. Il resoconto italiano risale invece agli anni 1921 e 1922 ed è per noi di maggior interesse. Gli articoli, pubblicati prima sulla citata «Revue», saranno raccolti in volume nel 1923 col titolo *Italie vivante*. Qual è l'Italia più viva? Guardando al nostro paese con occhi stendhaliani, Hazard diagnostica l'esaurimento della funzione storica del liberalismo e del socialismo. Lo storico francese assegna a due sole forze la vitalità italiana del tempo: al cattolicesimo politico di Sturzo e al fascismo di Mussolini che, come indicato nel resoconto, fu da lui intervistato nella redazione del «Popolo d'Italia» l'anno precedente alla marcia su Roma, alla quale pure assistette da spettatore.

Hazard vantava una lunga frequentazione con la cultura italiana del tempo. Nei suoi viaggi degli anni Venti va ricordata una documentata visita a Croce e la richiesta di incontrare Gentile. Già Croce e Gentile era state sue fonti dirette per la composizione del lavoro di *thèse* all'École⁴: in questo lavoro, che sarà pubblicato nel 1910, si era occupato dell'influenza della Rivoluzione francese sulla letteratura italiana post-rivoluzionaria, organizzata sul fronte reazionario e anti-rivoluzionario (esemplificato, ad esempio, dalla *Basvilliana* di Vincenzo Monti⁵) o su quello più favorevolmente rivoluzionario dei giacobini. In questo suo primo lavoro comparatistico, che si ispirava a un allievo di Brunetière, Gustave Lanson, al quale il libro è dedicato, Hazard partiva dal presupposto dell'egemonia francese sull'Europa fino al 1789, indicando in quella celebre data la fine dell'influenza della Francia sul continente a causa della “grande paura” prodotta dall'evento rivoluzionario. La *nation par excellence* viene sempre più percepita, soprattutto

⁴ P. Hazard, *La Révolution française et les lettres italiennes. 1789-1815*, Hachette, Paris 1910; tr. it. a cura di P.A. Borgheggiani, Bulzoni, Roma 1995. Di Croce analizza *La rivoluzione napoletana del 1799* e di Gentile *Rosmini e Gioberti*.

⁵ L'opera è un poemetto che esprime preoccupazione per la violenza rivoluzionaria: protagonista è lo spirito del diplomatico de Bassville, assassinato a Roma, che in compagnia del suo angelo, va in Francia, dove assiste alla caduta del suo paese a causa della rivoluzione, all'esecuzione di Luigi XVI e invoca la formazione di una coalizione anti-francese.

durante la campagna napoleonica, come nazione dominatrice che si impone su un popolo conquistato, favorendone dunque il sentimento di autonomia. Pur sostenendo, a proposito dell'Italia, una tesi non "autoctona" del Risorgimento, Hazard riconosce che perfino negli ambienti giacobini, più favorevolmente inclini a introiettare i fermenti rivoluzionari, si sviluppi una particolare tendenza a resistere all'egemonia spirituale francese mediante la riappropriazione della propria cultura nazionale. Per questo, riprendendo gli studi di Croce e Gentile, Hazard evidenzia che dietro i rivoluzionari italiani ci sono Machiavelli e Vico. Il lavoro fu subito notato dagli organizzatori della «Critica» e una recensione al volume fu affidata a Gentile. Il filosofo riconosce ad Hazard una grande perizia storiografica, una vasta erudizione e l'analisi di documenti della pubblicistica trascurati in altre ricostruzioni. Tuttavia, proprio il metodo erudito e la selezione pubblicistica rendono il lavoro più vicino a una cronaca che a un'opera storiografica in senso pieno. Entrando nel merito della tesi del libro, Gentile ritiene sbagliato il tentativo di dimostrare che l'Italia fosse stato il paese più incline a recepire i fermenti della Rivoluzione francese. In questo modo Hazard attribuisce al cosmopolitismo illuministico la nascita del senso della nazionalità, che invece è per Gentile un'eredità specifica del Romanticismo. La Rivoluzione ha sì avuto un effetto sulla cultura italiana, ma un effetto negativo: il sentimento nazionale, prodotto del Romanticismo italiano e del Risorgimento, è nato da un'esplicita reazione e resistenza agli ideali francesi⁶.

Non era del resto l'idealismo l'ambiente culturale italiano più favorevole ad Hazard. Il suo soggiorno italiano d'inizio Novecento (1903-1905) aveva avuto in Firenze il suo principale polo d'attrazione. Egli aveva così ritrovato nel capoluogo toscano lo stesso ambiente parigino incline a recepire i fermenti del bergsonismo, del nietzschianesimo, del pragmatismo. Aveva respirato il clima di ciò che Vittorio Mathieu ha chiamato, per questa generazione, la «ragione poetica fiorentina»⁷ ed era precocemente entrato in contatto con gli intellettuali di «Leonardo», della «Voce», di «Hermes». Giovanni Papini, che frequenta Hazard in quegli anni,

⁶ G. Gentile, Recensione a P. Hazard, *La révolution française et les lettres italiennes: 1789-1815*, Hachette, Paris 1910, in «La Critica», 9 (1911), pp. 454-456.

⁷ V. Mathieu, *La diaspora dell'idealismo. I. La ragione poetica fiorentina*, in Id., *Storia della filosofia. La filosofia del Novecento. La filosofia italiana contemporanea*, Le Monnier, Firenze 1978, pp. 37-42.

dimostra di conoscerlo bene e ammirarlo molto, tanto da collocarlo in una genia filosofica «immanentistica e antropocentrica», al fianco, ad esempio, di Goethe, Fichte, Feuerbach, Stirner⁸.

Tornando al lavoro sull'influenza della Rivoluzione francese sulla letteratura italiana emerge uno specifico approccio storiografico di Hazard che risulta rilevante per comprendere la genesi della *Crisi*: non soltanto gli preme mettere a fuoco il tema dell'egemonia culturale della Francia, ma anche la sua decadenza; manifesta inoltre interesse per le «epoche di transizione, forse ingrati, ma non meno utili, né meno ricche di insegnamenti. È in queste che il passato è appena finito, ancora tutto confuso col futuro che nasce»⁹.

2. *Critica della Crisi*

La crisi della coscienza europea nasce, tra la fine degli anni Venti e la metà dei Trenta, da una serie di corsi tenuti da Hazard al Collège de France¹⁰. Le lezioni vertono sulla nozione di influenza (che abbiamo visto già attiva nella *Révolution*), sulle grandi correnti di pensiero europeo del tardo Seicento e del Settecento, sulla nozione di crisi, che viene a intitolare il passaggio compiuto alla fine del XVII secolo verso un altro ordine di pensiero che investe tutta la cultura europea. Si è detto che questo libro dà il titolo a un'epoca. Questo giudizio va articolato in un duplice modo. «Crisi della coscienza europea» è innanzitutto il nome che Hazard conferisce a un periodo storico ancora molto trascurato al tempo della composizione del libro. È quel periodo della storia europea che copre circa trentacinque anni. Va infatti dal 1680 al 1715, ed è stretto tra due date simboliche: da un lato l'apparizione di una cometa nei cieli

⁸ G. Ricuperati, *L'uomo che inventò la crisi della coscienza europea*, cit., p. 66. Cfr. G. Papini, *Morte e resurrezione della filosofia*, in *La cultura italiana del Novecento attraverso le riviste*, vol. I, «Leonardo», «Hermes», «Il regno», Einaudi, Torino 1960, p. 144.

⁹ La citazione è tratta da un articolo in cui si discuteva il libro di J. Luchaire sull'evoluzione intellettuale dell'Italia tra il 1815 e il 1830, apparso nella «Revue des deux mondes» poco prima della pubblicazione della *Revolutions*. L'articolo diventa un modo che consente ad Hazard di anticipare le tesi del suo libro. Per tutti i riferimenti rimando a G. Ricuperati, *L'uomo che inventò la crisi della coscienza europea*, cit., p. 68.

¹⁰ L'elenco completo dei corsi si legge in *ivi*, pp. 79-80.

d'Europa, da cui prenderà il via una grande campagna condotta contro la superstizione e i pregiudizi e che vedrà in Pierre Bayle il suo campione; dall'altro la morte di quel sovrano che si auto-rappresentava come il Sole dei cieli europei e che è invece qui chiamato in causa come il principale artefice delle cause della decadenza francese. Con la revoca dell'Editto di Nantes nel 1685, Luigi XIV aveva sostanzialmente tolta la libertà di culto ai protestanti e favorito la disseminazione delle loro idee libertine, eretiche, eterodosse, razionali e moderne presso altri paesi, l'Olanda in primo luogo, che le preservarono e ne divennero il centro di propagazione in Europa.

Ma la "crisi della coscienza europea" è il titolo di un'epoca anche in un altro senso. Ponendo al centro del suo interesse un'epoca di transizione, essa si eleva a categoria meta-storiografica, a tesi spirituale che meglio restituisce il volto dell'autorappresentazione dell'Europa in generale. Si proverà a spiegare meglio questo principio, appellandosi innanzitutto a questo titolo che dal punto di vista storiografico, come dagli storici è stato più volte contestato ad Hazard, è poco riuscito. Che cosa significa innanzitutto "crisi"? È un tema poco storiografico e molto filosofico; esprime soprattutto una matrice clinica che può preludere a due diverse sbocchi: o alla morte o al risanamento¹¹. Proprio in virtù di questa strutturale ambiguità, la "crisi" risulta essere una categoria meno compromettente di "decadenza". Ricordiamo che Hazard vuole studiare un'epoca di transazione, di trapasso, di travaglio ma non di decadenza. La categoria di "crisi" può essere rischiarata non tanto dalla riflessione storiografica sulla correttezza del termine ma proprio dal tempo in cui quest'opera viene pensata e scritta e che è consapevolmente un tempo di crisi. La "crisi della coscienza europea" è, dunque, in seconda istanza, la crisi della coscienza europea negli anni Trenta.

Per meglio illuminare la felice scelta di Hazard la si farà filtrare attraverso qualche cenno critico. L'opera viene tradotta prima in tedesco nel '39 e poi in inglese nel '41 (in Italia era già pronta una traduzione nel '42 ma bisognerà aspettare il '46 perché appaia presso Einaudi la traduzione di Paolo Serini, che attualmente ancora si legge nell'edizione UTET del testo¹²). È interessante comparare le scelte lessicali dei traduttori tedesco e inglese per rendersi conto che, accanto a

¹¹ Cfr. G. Ricuperati, *Introduzione* a P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, cit., pp. VII-XXXVIII: XX.

¹² Cfr. A. Castagnino, *Un classico in italiano: Paul Hazard e la crisi della coscienza europea*,

“crisi”, c’era un altro termine nel titolo che destava una qualche perplessità tra gli storici: si trattava del termine *conscience*. Come ha evidenziato Giuseppe Ricuperati nei suoi lunghi e fondamentali studi su Hazard e su quest’opera in modo particolare, il termine “coscienza” non vale *esprit* (spirito o *Geist*, come traducono i tedeschi), né *mentalités* (mentalità come cominciavano al tempo a dire le «Annales»), non è *raison* (ragione), né *sensibilité* (sensibilità)¹³. Gli inglesi si traggono d’impaccio parlando generalmente di *European Mind* e relegano la “crisi” nel sottotitolo in funzione aggettivale (parlano infatti di *Critical Years*). Con “coscienza” Hazard voleva restituire dell’epoca esaminata un’immagine quanto più completa possibile, dove accanto ai «valori razionali» e ai «progetti intellettuali» si collocano anche i valori dell’immaginazione e della sensibilità¹⁴.

Per tornare all’uso di “crisi” si può utilizzare come prisma di riflessione delle intenzioni di Hazard una precoce recensione che al libro dedicò Guido de Ruggiero sulle pagine della «Critica»¹⁵. De Ruggiero nota innanzitutto una troppo rigida volontà, da parte dell’autore, o addirittura l’esigenza di stupire con effetti teatrali, di datare il periodo “rivoluzionario” da lui analizzato tra il 1680 e il 1715; questo perché fermenti “rivoluzionari” erano già attivi lungo tutto il Seicento (in questo modo il recensore mostra di concordare con l’analisi dell’età barocca che ne aveva dato Croce nel libro del 1929). Il metodo erudito, non particolarmente gradito a Gentile nella recensione della *Révolution*, qui si è notevolmente affinato. Scrive infatti de Ruggiero a merito dell’autore: «l’Hazard [...] ha il gusto del particolare e delle zone di penombra, dove la luce è più discreta e dove perciò è più facile cogliere qualche tratto e qualche movimento, che nella luce troppo viva resterebbero sommersi»¹⁶. È un primo riconoscimento nei confronti dell’erudizione storica, che tuttavia non è soltanto il metodo di Hazard ma il metodo dell’epoca da lui analizzato, nel tentativo di resistere alla marea montante del sentimento antistorico. L’erudito non è ancora lo storico, ma in un’epoca in cui lo storico era

in «Tradurre – Pratiche, teorie, strumenti», <https://rivistatradurre.it/un-classico-in-italiano-paul-hazard-e-la-crisi-della-coscienza-europea/> (ultimo accesso 14.6.24).

¹³ G. Ricuperati, *Introduzione* a P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, cit., p. XXI.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ G. de Ruggiero, Recensione a P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Boivin, Paris 1935, in «La Critica», 33 (1935), pp. 295-299.

¹⁶ Ivi, p. 297.

uno scrittore di storie poco attento alle fonti, l'erudito si assumeva l'eroica missione di salvare la storia dallo scetticismo.

Un altro punto messo in rilievo dalla recensione di de Ruggiero è il richiamo all'Illuminismo. L'opera di Hazard è considerata uno dei principali lavori degli anni Trenta che ambiscono a una riscoperta, reinvenzione o riabilitazione dell'Illuminismo¹⁷. Nel '32 era uscita *La filosofia dell'Illuminismo* di Cassirer e nello stesso anno verrà pubblicato negli Stati Uniti il lavoro di Carl C. Becker, *La città celeste dei filosofi settecenteschi*¹⁸. De Ruggiero ritiene che Hazard si ponga in linea con gli storici contemporanei nel sostenere che l'Illuminismo abbia avuto origine in Inghilterra. La Francia si assume il compito, grazie alla sua lingua divenuta strumento di comprensione universale, di disseminarne i frutti nei paesi latini, nel Meridione d'Europa (Portogallo, Spagna, Italia). Qui tocchiamo un punto delicato. *La crisi della coscienza europea* è e non è un libro sull'Illuminismo. È certamente un'opera volta a celebrare la tradizione illuministica e lo spirito razionalistico del movimento. Ma è anche un libro che in un certo senso depotenzia l'Illuminismo stesso. Lo scopo di Hazard è ricercare in quelle «zone di penombra» evidenziate da de Ruggiero, in quelle zone «dove la luce è più discreta», il manifestarsi di quella grande luce che avrà come suo programma ideologico il rischiaramento del mondo. La *Crisi* è un libro sulle origini dello spirito illuministico, quello spirito che con Montesquieu e Voltaire porterà a compimento la presa di coscienza dell'Europa su stessa. Questo spirito di luce, per Hazard, nasce nell'ombra, in mezzo a persecuzioni religiose e politiche; nasce dalle eterodossie, dall'inquietudine, da una volontà che non vuole più saperne di classicità immobile ma fa del viaggio, per necessità e per scelta, la dimensione dell'esistenza moderna. Lo spirito di luce nasce in mezzo a queste faglie, in un periodo che – al di là della periodizzazione scelta – è un'epoca trascurata, forse perfino di decadenza. Dal declino il fermento.

L'approccio italiano alla *Crisi* non si ferma con la recensione di de Ruggiero. Nella stessa annata della «Critica», si segnala nella rubrica *Notizie e osservazioni*,

¹⁷ Su questo aspetto insistono i lavori di G. Recuperati: cfr. diffusamente il già citato *Frontiere e limiti della ragione* e *La reinvenzione dei Lumi. Percorsi storiografici del Novecento*, a cura di G. Recuperati, Olschki, Firenze 2000.

¹⁸ E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, tr. it. di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze 1998; e C.C. Becker, *La città celeste dei filosofi settecenteschi*, tr. it. di U. Morra, Ricciardi, Napoli 1946.

un appunto di Croce, costretto a ricorrere al nome di Hazard e al suo libro del '35. L'occasione è quella di contrastare un "giornalista", qui non nominato, che su «La Cultura» (a. XIV, n. 3), aveva sottolineato la rivendicazione del Settecento compiuta dallo storico francese, contro «le calunnie di cui idealismo e storicismo lo fecero segno»¹⁹. Croce asserisce che l'autentica rivendicazione del Settecento si legge in Kant e in Hegel, e quella che viene creduta opposizione altro non è se non «correzione e completamento»²⁰. Chi agì e scrisse contro il Settecento non furono gli idealisti né gli storicisti ma i «clericali» e i «reazionari». A questo punto cade il riferimento ad Hazard: non c'era bisogno di aspettare il lavoro del francese – evidentemente esaltato dal "giornalista" come esempio di storiografia né idealistica né storicistica – per avere conferma di quanto egli stesso aveva sostenuto nella *Storia del regno di Napoli* e nella *Storia dell'età barocca*: vale a dire che «l'impulso del movimento illuministico» sia da porre a partire dal 1670 – dieci anni prima della periodizzazione di Hazard – quando, come è detto nella *Storia dell'età barocca* del '29, seguendo il suggerimento di Ludovico Antonio Muratori, si comincia a respirare «la vivida frescura di un'aura nuova»²¹.

Il riferimento crociano più significativo si legge tuttavia in una nota della *Storia come pensiero e come azione* (1938), all'interno del capitolo in cui si sta discutendo dello *Storicismo e la sua storia*²². Com'è noto, si tratta di pagine cruciali, volte a definire il senso dello storicismo crociano che, da lì in poi, si autoproclamerà "assoluto". Sotto la lente d'ingrandimento cade l'opera di Friedrich Meinecke sulle *Origini dello storicismo* (1936), da cui l'intenzione crociana diverge sostanzialmente. Già nel primo capoverso del capitolo in questione, lo storicismo è posto in relazione dialettica con l'Illuminismo, epoca storica e mentale per Croce caratterizzata da un profondo anti-storicismo determinato dall'incapacità, a suo dire, di elevare il concetto di progresso a quello idealistico di svolgimento²³. Per

¹⁹ B. Croce, *La pretesa rivendicazione del Settecento*, in «La Critica», 33 (1935), pp. 316-317: 316; la nota si legge anche in Id., *Conversazioni critiche*, serie quinta, Laterza, Bari 1951², pp. 235-237. Si cita da quest'edizione.

²⁰ Ivi, p. 234.

²¹ B. Croce, *Storia dell'età barocca in Italia. Pensiero – Poesia e Letteratura – Vita morale* (1929), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1993, p. 606.

²² B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* (1938), ed. nazionale a cura di M. Conforti, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 59-71: 64-65.

²³ Si veda, ad esempio, il capitolo sulla storiografia illuministica in B. Croce, *Teoria e storia della*

il filosofo italiano a nulla valgono i tentativi di riabilitare il senso storico dell'Illuminismo, come di recente aveva fatto Cassirer nella già citata monografia del '32: nello stesso equivoco cadrebbe anche *La crisi della coscienza europea* di Hazard. La riabilitazione della storia e della storiografia illuministica tenderebbe infatti a commettere il fatale errore di scambiare per storicismo l'erudizione – questa sì, autenticamente praticata dagli illuministi. Il punto, aggiunge Croce nella relativa nota dedicata a Hazard, è che «antistoricismo e erudizione non solo vivevano pacificamente l'una accanto all'altro, ma (...) gli eruditi, quando si provavano a pensare, pensavano, seguendo le idee del tempo, da antistorici»²⁴. Gli eruditi non sono ancora storici e l'erudizione non può essere confusa con autentica storiografia: qui Croce arriva a contestare quello che sarà invece il tentativo sostenuto nella *Crisi* di attribuire all'erudizione la preservazione del senso storico contro la montante marea di antistoricismo e scetticismo storico variamente atteggiato.

3. *La lotta contro la ragione e la storia*

In un libro ricco di erudizione filosofica, qual è la *Crisi della coscienza europea*, occorre circoscrivere due rilevanti questioni, entrambe legate al tempo nel quale il libro viene composto. La prima questione, già sollevata nelle obiezioni crociane, riguarda il senso della storia e la perdita di consistenza epistemologica del sapere storico: vediamo qui nascere forme di scetticismo che saranno riassunte, già dai contemporanei della crisi, sotto la formula di *pirronismo storico*. Trasposta nel tempo di composizione del libro, si tratta della grande rivolta contro l'antistoricismo trionfante, quell'antistoricismo che trova il suo manifesto nell'omonimo discorso oxoniense di Croce del 1930²⁵. La seconda questione riguarda la lotta

storiografia (1915/17), 2 voll., ed. nazionale a cura di E. Massimilla e T. Tagliaferri, con una nota al testo di F. Tessitore, Bibliopolis, Napoli 2007, vol. I, pp. 207-23. Per una ricostruzione del giudizio crociano rimando agli studi di G. Cotroneo, *Croce e l'Illuminismo*, Giannini, Napoli 1970, e Id., *Illuminismo*, in *Lessico crociano. Un breviario filosofico-politico per il futuro*, a cura di R. Peluso, con la supervisione di R. Viti Cavaliere, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2016, pp. 385-394.

²⁴ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 65.

²⁵ B. Croce, *Antistoricismo* (1930), Lettura tenuta al VII Congresso internazionale di filosofia a Oxford il 3 settembre 1930, in Id., *Ultimi saggi* (1935), ed. nazionale a cura di M. Pontesilli,

contro l'irrazionalismo, la polemica contro le credenze tradizionali, la fede cieca nella superstizione, negli eventi soprannaturali, negli oracoli, che, ancora una volta collocata negli anni Trenta, prende la forma di quella che Carlo Antoni, in un libro del 1942, ha definito la «lotta contro la ragione»²⁶.

a. *Il senso della storia e il suo mutamento di percezione*

A questo tema è dedicato il secondo capitolo della prima parte, centrata sui «grandi mutamenti psicologici» di questa età di crisi. Il capitolo si intitola *Dall'antico al moderno*. La nuova nascente cultura razionalistica e pre-illuministica è segnata dal passaggio da forme di vita stabili, equilibrate e sedentarie, in una parola, «classiche», a forme di vita erranti, inquiete, perseguitate, bisognose di e costrette a muoversi e a viaggiare. Nasce il fortunato genere della letteratura o della pseudo-letteratura di viaggio, che, come ricordato da Federico Chabod nelle sue lezioni sull'idea d'Europa, svolgerà una funzione altissima nella definizione della polemica anti-europea e che troverà nelle famose *Lettere persiane* di Montesquieu (1721) il perfezionamento di un esercizio letterario a lungo praticato proprio in questa stagione di crisi²⁷. Attraverso i resoconti reali o la fantalitteratura di viaggio, l'Europa si riapre al confronto con la diversità, polo dialettico indispensabile per la sua stessa autocoscienza: di fronte al punto di vista altrui rispetto alla propria identità, di fronte ad antiche civiltà (l'India, la Cina, la Persia) che nulla hanno da invidiare al continente europeo in termini di civiltà e saggezza, «la coscienza della vecchia Europa provò un profondo turbamento e, volendo essere sconvolta, lo fu»²⁸. Da questo perturbamento di coscienza, dallo scuotimento della propria autorappresentazione, l'Europa nuova, l'Europa moderna che sta nascendo come atto di ribellione nei confronti dei canoni della classicità, si flette su sé stessa, si interroga sul proprio passato e, per la prima volta nella sua storia, assegna all'antichità una funzione differente e per molti versi

Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 233-244. Una più recente edizione si legge in B. Croce, *Discorsi di Oxford. Antistoricismo e «Difesa della poesia»*, a cura di E. Giammattei, con un saggio di G. Sasso, Treccani, Roma 2023.

²⁶ C. Antoni, *La lotta contro la ragione* (1942), a cura di M. Biscione, Sansoni, Firenze 1968.

²⁷ Cfr. F. Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, a cura di E. Sestan e A. Saitta, Laterza, Roma 2018.

²⁸ P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, cit., p. 22.

minoritaria rispetto alle esigenze portate in primo piano dalla modernità. Si è soliti attribuire alla *Querelle des anciens et des modernes* la funzione di spartiacque tra due distinte percezioni del passato: quella basata sul culto dell'antichità e quella moderna. In verità, la disputa nata nel 1678 intorno alla lingua da scegliere, il latino o il francese, per l'iscrizione che ricordasse la vittoria di Luigi XIV sull'Olanda, è anch'essa l'epifenomeno di un profondo scuotimento che investe la coscienza europea dinanzi alla propria storia. L'aggettivo "moderno" si impone come «formula magica, che vanifica la forza del passato» ed è posta in mano a «empi», «bestemmiatori», che sono gli altri nomi per designare i membri del partito dei moderni²⁹. Si diserta il «partito dei grandi morti», ci si scrolla di dosso la «gloria» di quattromila anni di storia, che adesso comincia a esser percepita come «un fardello insopportabile»³⁰.

La *Querelle* è dunque, per Hazard, soltanto l'effetto di superficie di un più complesso fenomeno di cui bisogna rendere ragione. La ragione profonda va ricercata nella «bancarotta» della storia, nel venir meno del «sentimento della storicità» che è stato uno dei tratti caratteristici della crisi della coscienza europea e che è, come ci prefigura anche il Croce dell'*Antistoricismo*, il segno di ogni futura e ulteriore crisi di coscienza dell'Europa³¹. La storia, nella sua dimensione gnoseologica, cominciò ad apparire inconsistente, falsa, non veritiera: una conoscenza incerta, favolosa e fantasmatica.

Che cos'era la storia prima della crisi? Ce lo dice, tramite Hazard, Padre Le Moyne nella sua *De l'Histoire* del 1670: «La storia è una narrazione continua delle cose vere, grandi e pubbliche, scritta con intelligenza, eloquenza e discrezione, per l'istruzione dei privati e dei principi, e per il bene della società civile»³². La storia è «anatomia spirituale delle azioni umane» e «il suo elemento naturale è il sublime»³³. La storia-narrazione, *opus oratorium maxime*, fonte di precetti morali, «drammatica», «patetica», melanconica, ha bisogno di «un apparato scenico sontuoso»: il dramma del sovrano che muore – come dirà Benjamin nell'*Origine del dramma barocco tedesco* –, le grandi battaglie, gli scismi, le rivoluzioni, le congiu-

²⁹ Ivi, p. 23.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ivi, p. 24.

³² Citato in ivi, p. 25.

³³ Ivi, p. 24.

re. Tutto materiale sublime e barocco atto a trasformare la storia in un «romanzo»³⁴. Qui sorge una specifica questione epistemologica che al tempo non verrà e non può essere risolta. Sommergerà semplicemente la storia sotto il peso demolitore della critica scettica. Se Padre Le Moyne aveva fissato l'immagine della storia precritica, nel mezzo della crisi, quasi sul suo limitare, nel 1713, nell'anno in cui l'abate di Saint Pierre pubblica a Utrecht il suo progetto di pace perpetua in Europa, Lenglet Dufresnoy, nella sua *Methode pour étudier l'histoire*, mette in guardia dagli errori che si annidano nelle storie. Le storie sublimi e melanconiche, romanzate e fantastiche, diventano l'oggetto su cui si esercita il dubbio. Se non si praticasse pensiero critico sulla storia e contro la storia, si smarrirebbe il confine tra verità e menzogna. Nasce allora e si impone un concetto e un atteggiamento che i contemporanei della crisi chiamano pirronismo storico. Già nel 1689 Paulian, nella sua *Critique des Lettres Pastorales de M. Jurieu*, si chiedeva: «Non si avrà ragione di porre nel nostro tempo l'epoca del pirronismo storico?»³⁵.

Uno stimato professore di storia greca e romana all'Università di Leida, il filologo Jacob Voorbrock (grecizzato in Perizonio), pronunciò, nel 1702, l'orazione inaugurale al suo corso mettendo in evidenza che si era in un'epoca di crisi, esposta a un dubbio esponenziale e potenzialmente moltiplicabile all'infinito. La storia stessa era in crisi di identità: chi la difendeva ne accettava il contenuto favolistico; chi la osteggiava ne metteva in evidenza l'assenza totale di un valido contenuto epistemologico. Questa «disposizione spirituale» al dubbio ipertrofico, brillante, seducente e sempre più popolare, era particolarmente insidiosa: se si fosse imposta avrebbe precipitato la realtà nello «scetticismo universale»³⁶. Lo storico olandese pronunciava il suo atto di fede nei confronti della certezza della storia e concludeva la sua orazione mandando al diavolo Pirrone, padre anche degli scettici della crisi.

Il quadro, tuttavia, era più complesso e non sarebbe bastato questo atto di liberazione e di fede in una proto-scientificità della storia. Bisognava andare al fondo delle ragioni speculative che fomentavano lo scetticismo storico e facevano montare la marea del sentimento antistorico. Hazard individua almeno tre fronti che

³⁴ Ivi, p. 25. Cfr. anche W. Benjamin, *Origine del dramma barocco tedesco*, nuova edizione italiana a cura di A. Barale, Prefazione di F. Desideri, Carocci, Roma 2018.

³⁵ Citato in P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, cit., p. 28.

³⁶ Ivi, p. 27.

lanciano «l'offensiva contro la storia»³⁷. Il primo fronte è composto da cartesiani: a loro si deve l'insensibilità nei confronti delle lingue antiche e morte a vantaggio di quelle moderne e vive; la trascuratezza della storia universale a vantaggio delle storie nazionali. Malebranche, ad esempio, si chiedeva cosa possedesse Adamo nell'Eden: la scienza perfetta o la storia? E concludeva che la storia non è scienza perfetta ed è pertanto da trascurare e che «la verità non è di natura storica, ma metafisica»³⁸. Il secondo fronte è costituito da giansenisti e moralisti: essi diffidano della storia in quanto espressione di un sapere sempre scontento di sé stesso. Il terzo fronte, infine, il più insidioso e più radicalmente antistorico, è costituito dai libertini. Per loro la storia è «incerta e fallace», «vile»³⁹ perché prona nei confronti dei potenti; viene apprestata ai lettori come una pietanza e non trasmette fatti ma solo interpretazioni (un proto-principio di ermeneutica nietzschiana): la storia, dunque, non è altro se non scetticismo. L'attacco libertino alla storia non è una tipicità francese – cultura sensibilmente misostorica, dice Croce, proprio in virtù della sua matrice cartesiana. Viene anche dalla Germania: a Lipsia, il figlio del fondatore degli *Acta Eruditorum*, J.B. Mencken, definiva gli storici «ciarlatani»⁴⁰. La storia più celebrata, quella romana, è paragonata a una storia di fantasmi; quella greca, ancor più evanescente. Si dubita di tutto in fatto di storia «e si acquista quella triste saggezza, che consiste nel sapere che non si sa nulla»⁴¹.

La sola arma che sembra contrastare lo scetticismo storico montante è il potere dell'*erudizione*. Essa diventa l'antidoto contro il pirronismo. Gli eruditi si chiamano Pufendorf, che conosce il valore degli archivi, o Leibniz, bibliotecario del duca di Brunswick ad Hannover, che «si chiude nelle biblioteche, cerca le vecchie pergamene, si compiace di ricopiare lui stesso ordinanze regie o rapporti diplomatici; stima che un codice di relazioni internazionali debba fondarsi su atti autentici, dichiarazioni di guerra, trattati di pace e altri documenti, non su frasi»⁴².

Quando si accinge a scrivere la storia della dinastia regnante, Leibniz com-

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Ivi, p. 28.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, p. 30.

⁴² Ivi, p. 37.

pone un'opera in tre volumi che non soddisfa il gusto storico del tempo perché è infarcita di documenti e fonti.

L'immagine più nitida di erudito è tuttavia, per Hazard, quella del già richiamato Ludovico Antonio Muratori, che trascorre tutta la vita chiuso nella biblioteca di Modena e vi si allontana una sola volta per compiere un viaggio di erudizione negli archivi italiani. Muratori raccoglie materiale imponderabile per il tempo che riguarda tutta la storia d'Italia, non solo la romana ma soprattutto il Medioevo, contribuendo a resuscitare dall'oblio dieci secoli di storia.

La storia, nella sua dignità epistemologica, si difende dagli scettici mediante l'erudizione:

Tutta una folla di eruditi lavorava, impegnata in compiti ingrati: pubblicare testi, decifrare documenti, grattare pietre, forbare monete. Una piccola folla coraggiosa, appassionata; un formicaio, che aveva i suoi artigiani e perfino i suoi guerrieri. Dei bravi operai, amanti dei lavori rudi, cercavano di stabilire delle certezze, importanti o secondarie, ma incrollabili; e senza interpretazioni frettolose, senza pregiudizi, senza deformazioni, esumavano materiali solidi, acquisiti una volta per sempre⁴³.

b. *La battaglia contro l'irrazionalismo*

Per mettere a fuoco la seconda questione, in cui il presente di Hazard si riflette nel passato della crisi, dobbiamo spostarci a cavallo tra la prima e la seconda parte del libro, quella che si intitola *Contro le tendenze tradizionali*, e che è anticipata da un capitolo cerniera su Pierre Bayle, figura centrale nella delineazione della crisi della coscienza europea. A Bayle si deve la distinzione, a proposito dei suoi contemporanei, tra «razionali» e «religionari», coi primi che spezzano le catene della superstizione dei secondi. E lo fanno a partire dal *terminus a quo*, quando si inizia a datare la crisi della coscienza europea.

Il tempo della crisi comincia nel 1680, quando, nel mese di dicembre, appare nei cieli d'Europa una cometa. Il «Journal des Savants» registra, il 1° gennaio 1681, che l'evento è sulla bocca di tutti: la cometa è la novità dell'anno ma «fa presagire mille calamità»⁴⁴. L'apparizione di comete nella storia umana è sem-

⁴³ Ivi, pp. 36-37.

⁴⁴ Ivi, p. 121.

pre stata associata a grandi sconvolgimenti, a mutamenti, spesso ad avvenimenti funesti. Le masse credono che le comete siano presagi di sventura, foriere di punizioni divine.

Nel dibattito interviene il razionale Bayle, che chiede su quali fonti documentate si fondino le opinioni sulle comete. Commenta Hazard:

In realtà – e solo i fatti positivi possono contare – negli anni successivi all'apparizione di comete non accadono più sciagure che in quelli ordinari; ci sono sciagure senza comete, e comete senza sciagure. Confondere una concomitanza con una relazione di causa ed effetto, significa sragionare; affermare una concomitanza a dispetto dei fatti significa mentire. Lasciate in pace le comete! Non han nulla a che vedere con gli uomini: soltanto la vanità, la stoltezza, la pigrizia, tutte le potenze dell'errore, hanno potuto immaginare che esse si occupano di noi⁴⁵.

Il dibattito si arroventa e gli argomenti di Bayle si ingrossano. Arriva a confutare la fede nel miracolo perché credere alla previsione di sventura associata all'apparizione di corpi celesti sarebbe come ricorrere al miracolo e «il miracolo ripugna alla ragione»⁴⁶. Dio ha creato l'universo per mantenerlo in ordine e in equilibrio. Immaginare che Egli possa modificare questo equilibrio per intervenire nelle faccende umane è solo segno di vanità: nell'universo, la nascita di un principe è un episodio infimo. Scrive Bayle, nei *Pensieri sulla cometa* del 1683, con fiero anti-anthropocentrismo:

Più si studia l'uomo, e più ci si avvede che la sua passione dominante è l'orgoglio e che esso ostenta la grandezza sin nella più triste miseria. Creatura misera e caduca qual è, è riuscito tuttavia a convincersi di non poter morire senza turbare tutta la natura e senza obbligare il Cielo a sostenere nuove spese per dare lustro ai suoi funerali. [...] anche se i moti dei cieli ci procurano grandi utilità, ciò non significa però che questi vasti corpi si muovano per amore della terra⁴⁷.

I *Pensieri sulla cometa* di Bayle sono il primo di tre libri che escono durante la

⁴⁵ Ivi, p. 123.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Citato in ivi, pp. 123-124.

crisi e sono rivolti a smantellare le credenze tradizionali. Il secondo è la *Storia degli oracoli* di Fontenelle (1686), il maggiore sostenitore del “partito dei moderni” durante la *Querelle*; il terzo è *Il mondo incantato* di Balthazar Bekker (1691), contro la fede nella stregoneria e negli stregoni. I cieli d’Europa si dissipano dalle nubi della superstizione. L’ascia affilata dei “razionali” cade sulle credenze tradizionali. Tutto è pronto: Voltaire e Kant possono fare il loro ingresso nella storia europea.

4. *L’Europa è la sua crisi*

La crisi della coscienza europea è chiaramente un libro sull’Europa. Nella profonda erudizione e nella mirabile prosa di Hazard, «poeta della storia»⁴⁸, com’è stato definito, incontriamo un’Europa al bivio, un’Europa che si insinua fra due faglie, in uno scontro tettonico destinato a lasciare il segno nella storia e nella geofilosofia europea. Lo spartiacque tra l’“Europa di prima” e l’“Europa di poi” – per esprimerci nella terminologia della crociana *Storia d’Europa* – è quello che si apre nel corpo dell’Europa classica, insoddisfatta, che vuol farsi moderna; dell’Europa stanziale, stanca e annoiata dalle sue forme, che vuol farsi movimento, e si riscopre dinamica e dialettica; dell’Europa dell’equilibrio che diventa quella dei perseguitati e, per loro tramite, dello spirito critico, dell’antagonismo, del dubbio. Entra in crisi la coscienza dell’Europa di prima e, mediante questa crisi, si forma una nuova coscienza europea. Crisi, dunque. Se riapriamo per la terza volta l’annata della «Critica» del 1935, troviamo un’altra nota crociana: *La “crisi”, La nuova “fase” della filosofia ecc...*, una breve risposta alla rivista «Ricerche filosofiche», che aveva lanciato un sondaggio sull’attuale “fase” della filosofia, evidentemente in stato di crisi⁴⁹. Crisi è parola ed esperienza sotto il cui segno si aprono gli anni Trenta. Esperienza economica, politica, spinta fino al limite di divenire fenomeno di costume e stabilire canoni estetici (la “donna-crisi”). Crisi è l’argomento all’ordine del giorno delle filosofie. Declinata quasi sempre come crisi dell’Europa. Cosa si denunciava in quello che Roberto Esposito ha chiamato il «dispositivo della crisi»⁵⁰? Si denunciava la crisi e al tempo stesso si davano

⁴⁸ G. Ricuperati, *L’uomo che inventò la crisi della coscienza europea*, cit., p. 91.

⁴⁹ B. Croce, *La “crisi”, la nuova “fase” della filosofia, ecc.*, in «La Critica», 33 (1935), p. 238.

⁵⁰ R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l’Europa*, Einaudi, Torino 2016, pp. 19 e ss.

segnali per uscire da essa. Ci si trovava, in questi anni, in un'altra epoca-faglia, in un'altra epoca non organica, in un'altra epoca di prosa. Rozza e rude. Di persecuzione e di inquietudine. Gli anni dal 1914 al 1939 stanno nella nostra geografia spirituale come quelli che per Hazard vanno dal 1680 al 1715.

Sembra che Hazard rivolga alla propria contemporaneità l'appello a intraprendere una profonda esplorazione della crisi. La ricerca del senso oltre la superficie apparente, nelle profondità delle inappariscanti zone d'ombra. Solo calando in questi chiaroscuri, negli avvenimenti all'apparenza irrilevanti, troviamo non soltanto i fermenti di nuova vita ma anche il significato che l'idea di crisi ha avuto e ha ancora sull'autocoscienza dell'Europa. Questo è un libro sulla crisi della coscienza europea che fu, nonché sulla crisi della coscienza europea che è e che sarà.

Questo aspetto fa della *Crisi della coscienza europea*, almeno nelle intenzioni, se non nel metodo, una storiografia etico-politica tale da essere collocata, fatte le dovute differenze riguardo ai contesti di composizione, accanto al suo corrispettivo italiano, che è la *Storia d'Europa* di Croce. Non avrà l'ambizione di essere una «*Civitas Dei*» dei moderni (come dicevano Walter Maturi e Federico Chabod a proposito del libro crociano), ma, come la *Storia* di Croce, anche la *Crisi* di Hazard è una *Götter- e Götzen-dämmerung*: un combinato tramonto di idealità e idoli, che vanno a morire per far spazio al nuovo. Per meglio chiarire questo punto occorre rifarsi alla *Prefazione* e alla *Conclusione* al volume, che furono, tra l'altro, le prime anticipazioni dell'opera sulla «*Revue des cours et conférences*». Nella *Prefazione* leggiamo, ad esempio, dell'energia creatrice associata da Hazard al tempo della crisi: esso è chiamato «zona incerta, malagevole»⁵¹, epoca di prosa e perciò «periodo non lirico»⁵², fatto di «anni rudi e densi, tutti pieni di lotte e di allarmi e colmi di pensieri»⁵³. Se la *Prefazione* ci restituisce il senso della crisi e fonda il principio per il quale le voltairiane «primavere civili» della storia sono precedute da «crisi di coscienza», allora questa categoria esorbita dai limiti temporali stabiliti da Hazard nella sua ricostruzione e diviene il segno, il sigillo di un modo d'essere tipicamente europeo. Se, infatti, la crisi è la matrice dell'Illuminismo e se l'Illuminismo è la rappresentazione più compiuta che la coscienza europea ha di sé stessa (quella che Voltaire chiama «repubblica letteraria, malgrado le

⁵¹ P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, cit., p. XXXIX.

⁵² Ivi, p. XLII.

⁵³ *Ibidem*.

guerre e le differenti religioni»), allora non c'è coscienza europea che non si fondi sulla crisi. Il «carattere specifico dell'Europa è – scrive Hazard – di non appagarsi mai, di ricominciare sempre la sua ricerca della verità e della felicità»: questa la «bellezza dolorosa»⁵⁴ dell'Europa.

Tre dei sei paragrafi che compongono la *Conclusione* del libro si aprono con la domanda «Che cos'è l'Europa?», e le risposte sono tutte volte a fornire una «geofilosofia dell'Europa» – per dirla con Cacciari⁵⁵ – fondata sulla crisi: una geografia dell'inquietudine, della turbolenza, un «accanimento di vicini»⁵⁶, una «forma contraddittoria [...], rigida e incerta» al tempo stesso⁵⁷, un «groviglio di barriere»⁵⁸ «di continuo rese incerte»⁵⁹; un'«Europa rivale»⁶⁰, «terra di discordie e di gelosie»⁶¹, un «pensiero sempre insoddisfatto»⁶². La *Conclusione*, oltre a tratteggiare il «carattere specifico» dell'Europa evocato nella *Prefazione*, riassume i movimenti interni all'opera. Non a caso il primo ricordo va all'ideatore del sistema di pace perpetua, l'abate di Saint Pierre, che «s'inebria di una parola che sembra gravida di tutte le speranze, la parola *europeo*: tribunale europeo, forza europea, repubblica europea. Gli si dia ascolto; e l'Europa, anziché restare un campo di battaglia, costituirà una Società»⁶³.

La storia insegna che l'Europa, dal punto di vista geopolitico, è un *work in progress*: frontiere e confini sono spostati in continuazione, al punto che un contemporaneo della «crisi» sarà costretto a denunciare che, in questa turbata e turbolenta geografia del margine, si fatica a trovare un pezzo di terra su cui stabilire un domicilio o fissare una tomba⁶⁴. Spingono lungo le frontiere dell'Est individui che vogliono farsi europei. Eppure l'Europa non può inglobare il mondo intero: la sua coscienza sa che essa può essere tale solo in relazione a un'Anti-Eu-

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Cfr. M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994⁷.

⁵⁶ P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, cit., p. 347.

⁵⁷ Ivi, p. 348.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Ivi, p. 349.

⁶⁰ Ivi, p. 350.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Ivi, p. 351.

⁶³ Ivi, p. 348.

⁶⁴ Cfr. ivi, p. 349.

ropa. È quanto ci trasmette la grande lezione del mondo antico che stabilisce le premesse per l'autocoscienza europea, incardinata sul principio europeo della libertà contrapposto a quello asiatico del dispotismo⁶⁵.

L'Europa è inquietudine, la “sacra irrequietezza” di Hegel: si disfa di notte ciò che si tesse di giorno. Quest'epoca di prosa, che ha rappresentato la grande premessa dell'Illuminismo, restituisce all'Europa il suo carattere:

L'Europa non ha mai cessato di turbare la propria legge, la propria dura legge. Prima ancora che i teorici di un mondo fondante la propria logica sulla libera accettazione dell'autorità avessero finito di precisare le loro dottrine, altri teorici segnalavano i pericoli, gli abusi, i difetti di questa stessa autorità e, combattendo quel che aveva di eccessivo, finivano col negarle qualsiasi valore; e gli inquieti, i curiosi, dapprima vilipesi, perseguitati o nascosti, si facevano avanti, si affermavano e rivendicavano il posto di guide e di capi. Tale la crisi di coscienza a cui abbiamo assistito, tra il decimosettimo e il decimottavo secolo⁶⁶.

Questa è quell'enorme e permanente crisi di coscienza che, con Hazard, abbiamo imparato a chiamare Europa. In ciò si differenzia il lavoro di Hazard rispetto alle coeve narrazioni della crisi: crisi non è soltanto crollo, tramonto, fine dell'Europa che “abbiamo conosciuta” e “abbiamo amata”, per dirla ancora con Croce. La crisi hazardiana non è dipinta nelle tinte fosche dell'apocalissi di civiltà ma come la prassi documentata ed erudita della storia che aiuta a scorgere, nell'occhio del ciclone, i motivi di sopravvivenza della realtà, della ragione, della bellezza, dell'ingegno. Insomma, la *Crisi* non diagnostica il tramonto dello spirito europeo ma esattamente la sua vitalità critica. Fornisce l'indicazione di una via d'accesso alla comprensione di un'individualità storica: l'indicazione che l'autocomprensione dell'Europa passi, sempre e necessariamente, attraverso il sapersi-crisi.

⁶⁵ Cfr. F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, cit., pp. 23-47, e diffusamente B. de Giovanni, *La filosofia e l'Europa moderna*, il Mulino, Bologna 2004; Id., *Libertà e vitalità. Benedetto Croce e la crisi della coscienza europea*, il Mulino, Bologna 2018; Id., *Figure di apocalisse. La potenza del negativo nella storia d'Europa*, il Mulino, Bologna 2022.

⁶⁶ P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, cit., p. 352.

Renata Viti Cavaliere

Le ombre del domani.
Johan Huizinga e la crisi della civiltà

Nel 1935, ad opera dello storico olandese Johan Huizinga, vedeva la luce un piccolo libro dedicato alla diagnosi del disagio spirituale dell'Europa, nel tempo in cui, a seguito di una guerra mondiale di cui erano ancora aperte le profonde ferite, l'Occidente pareva avanzare nelle ombre di un incerto futuro¹. Due anni dopo, nel 1937, il volume uscì in versione italiana con il titolo *La crisi della civiltà*, per iniziativa dell'economista Luigi Einaudi, che ne curò la traduzione suggerendo l'intestazione non corrispondente all'originale, che comunque l'autore dell'*Autunno del Medioevo* accolse con favore anche per l'amicizia che lo legava allo studioso italiano sin dal loro incontro avvenuto durante un viaggio negli Stati Uniti di alcuni anni addietro. La traduzione fu fatta sul testo inglese, opera del figlio di Huizinga, Jacob, che aveva condotto i suoi studi universitari in America presso l'università di Yale. Nel dicembre del '37 Huizinga comunicava a Einaudi di aver ricevuto la copia italiana come graditissimo dono di nozze: aveva da poco sposato una donna molto più giovane di lui, con la quale, diceva con garbata ironia, si sarebbe impegnato a dimenticare la differenza d'età (lo storico olandese era nato nel 1872). Il carteggio Huizinga-Einaudi si può ora leggere in appendice alla recente edizione Aragno del libro di Johan Huizinga ristampato con il titolo fedele all'originale *Nelle ombre del domani*, al quale farò d'ora in avanti riferimento².

¹ Il titolo originale: *In de schaduwen van morgen, een diagnose van het geestelijk van omzen tijd*, H.T. Tjeenk Willink & Zoon.

² J. Huizinga, *Nelle ombre del domani. Una diagnosi del disagio spirituale del nostro tempo*, tr. it. di J. Van Der Loj, a cura di M. Bonsarto, con il Carteggio Luigi Einaudi e Johan Huizinga e un saggio di L. Mangoni, Aragno, Torino 2019. In Germania era uscita nel 1936 la traduzione tedesca a cura di Werner Kaegi, *Im Schatten von Morgen*, Bern-Lipsia. Lo storico svizzero è stato il traduttore nella lingua tedesca di alcuni tra i principali scritti di Huizinga, rendendone così accessibile l'opera di difficile lettura nell'originale olandese.

Nella Prefazione all'edizione olandese lo storico consigliava al lettore di non fermarsi alla prima impressione di pessimismo radicale e di scarsa fiducia nell'avvenire. Dava alle annunciate ombre del domani un significato addirittura opposto sino a definirsi, nella lettera a Einaudi del settembre '37, un "ottimista", se per ottimismo si intende la capacità di tenere alta la speranza proprio quando si è consapevoli di una minaccia incombente. La speranza, diceva, «può essere fondata unicamente sull'improbabile. Quella che si fonda sull'osservazione rigorosa di fatti potenti non è speranza, bensì calcolo»³. Nella stessa lettera annunciava di avere redatto una nuova avvertenza per il pubblico italiano che riteneva caratterialmente poco incline allo sconforto; confidava perciò nell'Italia per uno sguardo più elevato sullo stato del mondo anche in virtù della grande nostra tradizione di studi. Il libro di Huizinga, uscito con l'editore Einaudi nella Collana "Saggi" ispirata all'impegno civile nel tempo della dittatura fascista, ebbe in Italia una buona diffusione (nel '38 già in seconda edizione), ma non una altrettanto buona accoglienza negli ambienti culturali dell'epoca. La questione non è priva di interesse se è vero che tuttora si parla di quel testo soprattutto attraverso le analisi non sempre benevole di autorevoli recensori. Non si può prescindere dalla vicenda della sua ricezione in Italia, il Paese che sul finire degli anni Trenta si avviava a entrare, come l'intero continente europeo, nella tempesta del secondo conflitto mondiale del secolo.

Huizinga formulava una diagnosi molto severa della situazione spirituale del tempo difendendo contro i nazionalismi, contro le dittature e le ambiguità della società di massa, la libertà di ogni popolo e l'autonomia della ricerca storiografica schiacciata sotto il peso di miti deleteri dovuti a perversioni interne alla stessa cultura europea⁴. Va ricordato che, dopo l'occupazione tedesca dei Paesi bassi nel 1940, egli fu arrestato nel '42, internato in un lager e poi rilasciato dopo pochi mesi, e infine confinato nei pressi di Arnhem dove morì nel 1945. Quasi per paradosso, dagli ambienti italiani di fervente credo fascista lo storico olandese fu visto negli anni Trenta come un reazionario, un vieto conservatore, al quale non si perdonava la fosca visione del presente unita alla speranza in un futuro diverso da quello allora attuale. In una breve recensione pubblicata nel '36 sulla rivista

³ J. Huizinga, *Nelle ombre del domani*, cit., p. 3 e p. 183.

⁴ Il libro di Huizinga può essere accostato alla *Situazione spirituale del tempo* di Karl Jaspers del 1931 e alla *Ribellione delle masse* di Ortega y Gasset del 1930.

il «Leonardo», Delio Cantimori definì il libro di Huizinga, da lui letto nell'edizione tedesca, «lo sfogo d'uno spirito d'artista individualistico, liberaleggiante, contro questo mondo moderno che non gli va»⁵. Cantimori, allora schierato con il regime mussoliniano e con la rivoluzione sociale che si stava espandendo in Europa, additava nell'intellettuale olandese, di indole liberale e fautore dello stato di diritto democratico, quasi un nemico della «moderna» Italia fascista. Coglieva perciò nel libro di Huizinga una insopportabile nostalgia del passato dovuta all'incapacità di apprezzare il grande impegno politico della «nuova Italia». Sul piano delle idee la posizione di Cantimori non fu lontana da coloro che allora nel nostro paese vivevano con non poca incertezza l'esperienza della crisi europea, e che, spesso in linea con la filosofia dell'atto puro di Giovanni Gentile, non ebbero modo di percepire il clima asfittico di una diffusa limitazione della libertà. Cantimori rimproverava a Huizinga proprio lo spirito d'indipendenza, quel voler prendere parte per sé stesso, la denuncia della barbarie dei tempi intravista goffamente, diceva, nella personificazione di un regime o di una determinata istituzione. È questo «il destino dei letterati che si vogliono occupare di politica», scriveva, ma la politica non è fatta per i begli spiriti o per le anime belle⁶. Quando redasse una nuova introduzione per l'edizione Einaudi della *Crisi della civiltà* nel 1962, Cantimori, pur senza mutare il suo giudizio sostanzialmente critico, mostrò maggiore comprensione per lo storico Huizinga che, come l'amico Werner Kaegi, si era aperto ai problemi della cultura europea provenendo da un piccolo Stato di frontiera⁷. Quella profonda inquietudine espressa a metà degli anni Trenta gli parve essere stata non tanto il frutto di «estetizzante moralismo» ma il riflesso ponderato degli affanni del mondo occidentale, vissuti da lui con animo perturbato e commosso, com'ebbe a dire efficacemente Eugenio Garin⁸. Nel

⁵ Cfr. «Leonardo», 7 (1936), p. 383. La recensione sta in D. Cantimori, *Politica e storia contemporanea, Scritti 1927-1942*, a cura di L. Mangoni, Einaudi, Torino 1991.

⁶ Per la citazione cfr. L. Mangoni, *Cantimori e Huizinga*, in appendice a J. Huizinga, *Nelle ombre del domani*, cit., p. 192.

⁷ Cfr. il testo della Introduzione del '62 nel volume di D. Cantimori *Storici e storia*, Einaudi, Torino 1971, pp. 343-363. Si veda inoltre: *Animus comune. Le lettere di Werner Kaegi a Delio Cantimori (1935-1966)* a cura di P. Chiantera Stutte, Edizioni della Normale, Pisa 2020.

⁸ E. Garin, *Prefazione* all'edizione Sansoni dell'*Autunno del medioevo* (1953). Si veda inoltre Id., *Intellettuali italiani del XX secolo* (1974), Editori Riuniti, Roma 1987. Nella Prefazione a J. Huizinga, *La civiltà olandese del Seicento* (uscito in lingua originale nel 1941), Einaudi, Torino

frattempo era mutata radicalmente la fisionomia politica di Cantimori, il quale dichiarò di aver abbracciato sin dal '38 la fede comunista. È pur vero che ancora nel '40 collaborava attivamente al *Dizionario di politica*, pubblicato dal Partito nazionale fascista, ma nutrendo probabilmente nel silenzio dell'animo posizioni già fieramente antifasciste⁹. Nel '62 Cantimori non definiva più Huizinga un “profeta rivolto all'indietro”, come nell'immagine benjaminiana dell'angelo della storia che guarda al passato mentre viene travolto dalla tempesta proveniente dal futuro. Gli riconosceva ora spiccata coscienza civile e una concezione dinamica della realtà alla maniera di Burckhardt. Aveva Huizinga difeso anche con la sua vita, in nome dell'irrazionale del sentimento, l'autonomia di un popolo a sé stante contro il razionalismo astratto del pangermanesimo dilagante¹⁰. Nell'Introduzione del '62 Cantimori tornava sui suoi passi senza però voler smentire l'insofferenza provata anni prima nei confronti del libro di Huizinga, che certo meritò di essere tradotto nel '37 magari non con il titolo deformante di “crisi della civiltà”. Meglio sarebbe stato lasciare l'originale *Nelle ombre del domani*, con il quale l'autore si ispirava non tanto al malinconico venir della sera, né forse soltanto al passato che tende a oscurare il presente. Le ombre del domani ebbero per Huizinga tonalità profetica evocando la possibilità che al buio possa seguire un

1967, Cantimori mostrava di avere comunque modificato il suo giudizio, ora espresso in maniera finanche elogiativa. Cantimori apprezzava lo storico e non il critico della civiltà, lo storico che aveva dato importanza alla nazione olandese in virtù di uno spiccato spirito di indipendenza manifestato da quel popolo in secoli di vita civile, politica, religiosa e artistica.

⁹ Cantimori aveva sposato nel '36 Emma Mittempergher, cognome poi mutato in Mezzomonti in ottemperanza al decreto legge dello Stato fascista che non ammetteva l'uso di nomi stranieri. Sull'attività segreta di Emma, comunista tra gli intellettuali fascisti, si veda il recente libro di M. Mastrogregori, *L'infiltrata. Vita e opere di Emma Cantimori*, presentazione di L. Canfora, il Mulino, Bologna 2022. Prende forza allora la tesi del “nicodemismo”. Ma forse si trattò di una scelta di opportunità in tempi difficili quando nell'Istituto germanico di Villa Sciarra, dove entrambi i coniugi ebbero modo di lavorare, si entrava negli anni Trenta solo con l'approvazione del regime.

¹⁰ L. Mangoni, *Cantimori e Huizinga*, cit., p. 204. Nel '48 era uscito in traduzione italiana il libro “pessimista” di Huizinga, *Lo scempio del mondo*, edizione Rizzoli (nuova edizione a cura di L. Villari, Mondadori, Milano 2004). Per il commento all'Introduzione scritta da Cantimori nel '62, relativo al “lapsus” che portò lo storico a confondere Hugo Fiala, pseudonimo di Karl Löwith, con Leo Naphta, il personaggio gesuita-reazionario dello *Zauberberg* di Thomas Mann, rinvio a G. Sasso, *Il guardiano della storiografia. Profilo di Federico Chabod e altri saggi*, Guida, Napoli 1985, pp. 283-302.

altro mattino. Ciò nonostante quei discorsi europocentrici sulla degenerazione della civiltà, tipici di un mondo colto internazionale, di una aristocrazia intellettuale cosmopolita, di “spiriti liberi” del calibro di Croce, Thomas Mann, Zweig, Ortega, Jaspers, sempre sullo sfondo di radici cristiane e di solide basi di filosofia degli ultimi due secoli, parvero a Cantimori pur sempre fermi alla superficie delle cose, perché curvati sull’intimo dell’umano e dimentichi dei problemi relativi alle strutture sociali e politiche. Un mondo di ieri, diceva, da superati sognatori umanisti. Nel caso di Huizinga, Cantimori parlò comunque di un apprezzabile patriottismo europeo intrecciato al patriottismo civico olandese, espresso con ogni mezzo allora possibile, cioè con la parola scritta in memoria di tradizioni e con la fiducia nel ritorno della luce¹¹.

Al libro del '35 sulla cosiddetta crisi della civiltà lo storico olandese aveva di proposito conferito la forma per lui inusuale del *pamphlet* di denuncia, con il quale metteva in primo piano lo scenario di decadenza offerto dal mondo occidentale a partire dal primo dopoguerra. E tuttavia, in più di un luogo del testo, viene in evidenza la personalità del grande studioso che riflette sul metodo della ricerca storiografica, che teorizza il valore della conoscenza del passato al confronto con le altre scienze e con l'emergente pervasività della razionalità tecnica, che poneva, infine, anche temi di “filosofia della storia” ma nella maniera critica verso le cosiddette “metafisiche della crisi” che venivano affermandosi.

Non va dimenticato l'ampio saggio di Carlo Antoni sull'opera di Huizinga nel volume *Dallo storicismo alla sociologia* (1940), che raccoglieva scritti dello studioso triestino in gran parte già pubblicati sin dal 1935 sulla rivista «Studi germanici»¹². Pur attratto dalle interessanti analisi dello storico olandese sulla civiltà borgognona del secolo XV nel libro sull'*Autunno del Medioevo*, Antoni, che muoveva dallo storicismo crociano e dall'unità di filosofia e storiografia, collocava anche Huizinga nell'indirizzo sociologizzante della *Kulturgeschichte* tedesca, espressione a suo parere di un relativismo che subordinava l'individualità

¹¹ D. Cantimori, *Storici e storia*, cit., pp. 359-363.

¹² Anche il saggio su Huizinga era apparso in «Studi germanici», con l'approvazione di Croce che incitò Antoni a proseguire nell'analisi del pensiero storico tedesco. Antoni aveva segnalato a Croce in una lettera del settembre del '36 il volume di Huizinga *Im Schatten des Morgen*, nella traduzione tedesca di Werner Kaegi apparsa l'anno prima. Cfr. *Carteggio Croce-Antoni*, a cura di M. Mustè, con una introduzione di G. Sasso, il Mulino, Bologna 1996, p. 21.

alla convenzione del “tipo”, sino a concepire la civiltà come uno “stile di vita” transitorio e plurale, indefinibile con la mediazione del concetto. Huizinga peraltro, provenendo da studi di storia dell’arte, faceva valere secondo Antoni anche in storiografia i suoi diritti di artista, elaborando l’idea della stessa narrazione storica come una forma di vita ogni volta adeguata al mutare delle epoche¹³. La tesi della soggettività dell’interpretazione in virtù di capacità intuitive e creative dello storico consentì infatti a Huizinga di tracciare pittoresche scene di passaggi di civiltà, adoperando, tra altre, la suggestiva immagine dell’autunno, adatta a evocare l’epilogo non necessario di una cultura che vista dalla fine svelava significative *chances* di possibili nuovi inizi. A chiusura del saggio, Antoni volgeva lo sguardo all’opera più recente di Huizinga, *Im Schatten von Morgen*, letta anche da lui nell’edizione tedesca, nella quale egli segnalò che il mite rievocatore dei sogni cavallereschi si scontrava ora con lo spirito dei tempi, attraversati da forze irrazionali che minacciavano la sopravvivenza della civiltà europea. Forte della consapevolezza di una possibile mediazione culturale offerta dalle grandi personalità della sua piccola patria, si pensi a Erasmo e a Grozio, Huizinga traeva ispirazione dal fervore filosofico di autentici paladini della verità e dell’umano, della ragione e del diritto. E tuttavia Antoni così commentava con inappellabile piglio critico:

La sua stessa storiografia – scriveva – è però un sintomo del male che deplora. Egli ha esasperato il dualismo tra civiltà e natura ed ha poi proclamato che la civiltà è forma, stilizzata convenzione, giuoco, commedia. E la storia non è altro che un susseguirsi di queste brillanti cerimonie. Quale sorpresa se, di volta in volta, la rozza realtà guasta la festa e mette in fuga i commedianti?¹⁴

¹³ Cfr. C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Sansoni, Firenze 1940, p. 193.

¹⁴ Ivi, p. 210. Nel ’39 usciva ad Amsterdam in lingua tedesca il volume di Huizinga, *Homo ludens*. Antoni non fece in tempo a vederlo per la stesura del saggio in questione. Ora Huizinga, che non opponeva il gioco alla serietà, intendeva per “ludico” l’agire umano nel mondo, come si evince dalla varietà delle culture studiate in chiave di antropologia sociale e ovviamente sotto il profilo dell’artisticità di un “fare” che unisce libertà e regole, matematica e musica. *Homo ludens*, scritto in tempi tragici per l’Europa, si chiudeva con un appello all’etica, proprio quando l’intelletto si arrende per l’incapacità di razionalizzare il gioco e deve rivolgere lo sguardo al Sommo bene. Cfr. J. Huizinga, *Homo ludens*, introduzione di U. Eco, Einaudi, Torino 2002, pp. 250-251.

Huizinga redasse nel '43 uno scritto autobiografico *Mein Weg zur Geschichte*, nel quale, anche per sollecitazione della giovane compagna, volle narrare in breve il suo cammino intellettuale. Si trovò a lavorare nella difficile situazione esistenziale di confinato, che non potette avere a portata di mano le sue carte e i necessari documenti a cui riferirsi¹⁵. Dichiarava in primo luogo di non aver mai avuto la vocazione a parlare di sé e della sua vita, della quale infatti non racconta le vicende più dolorose, fatta eccezione per la morte prematura della prima moglie, confessando inoltre di non avere mai avuto particolare interesse per la storia, alla quale giunse in occasione del conferimento di un insegnamento universitario. Sin da ragazzo aveva semmai mostrato forte passione per la linguistica e le lingue orientali, l'arabo, il sanscrito, che infatti studiò privatamente, per l'antropologia e le scienze religiose. Le autobiografie, è il caso di dire, sono certe volte e in qualche misura "infedeli", non per reticenze dell'autore ma per il fatto che talvolta gli autori offrono un'immagine di sé non del tutto corrispondente a quella che si mostra nell'opera. Per la figura di Erasmo, sulla quale Huizinga ha scritto un'importante biografia, che è tra i suoi libri forse il più noto e apprezzato, egli dichiarava di aver provato scarsa simpatia al punto di volerlo dimenticare al più presto. In Erasmo pure aveva ammirato l'uomo di ragione, l'indipendenza dal potere, l'esemplare difesa della libertà, non però l'essersi estraniato dal paese di nascita, dai legami di famiglia e della patria, abbandonando per sempre la lingua materna in favore del latino, rinunciando così al sentimento di sentirsi pienamente a casa tra i suoi conterranei¹⁶. Dal racconto autobiografico di Huizinga si può ricavare una suggestiva chiave di lettura, là dove accenna a sporadiche, fulminanti scintille che, senza preavviso, avevano illuminato la sua mente di devoto cristiano di fede battista. Cos'altro era stata, se non una scintilla di luce, la convinzione che si possa avere una visione d'insieme di ogni epoca storica? Così come, con immediatezza, era balenata in lui l'idea del tardo medioevo come crepuscolo del mondo antico in trasformazione¹⁷.

¹⁵ J. Huizinga, *La mia via alla storia*, in Id., *Scritti autobiografici*, a cura di G. Van Oord, Apeiron, Roma 2018.

¹⁶ J. Huizinga, *Erasmus* (1924), edizione italiana a cura di P. Girardi, Booktime, Milano 2022. La biografia fu ristampata nel '36 per le celebrazioni del IV centenario della morte di Erasmo. Cantimori anche in tal caso non apprezzò il testo definito "intellettualistico" per aver dato troppo spazio al cosmopolitico contro le nazioni.

¹⁷ J. Huizinga, *La mia via alla storia*, cit., p. 72. Alla lezione di Huizinga sull'autunno del

Il libro del '35 sulla crisi della civiltà va dunque analizzato secondo gli sparsi lumi che da quelle pagine ancor oggi sollecitano la riflessione filosofica. Tra i più significativi spunti: i concetti di crisi, di decadenza e di progresso. Il clima del tempo in cui scriveva Huizinga risentiva ancora, e non poco, dell'anatema spengleriano sul tramonto dell'Occidente (1918) e dell'allarme da esso suscitato nell'Europa del primo dopoguerra. Si trattava della indotta percezione "emotiva" della decadenza ben espressa dal motto di Bernard de Clairvaux posto da Huizinga in esergo al suo testo, parole che dal profondo medioevo così ammoniscono: *habet mundus iste noctes suaset non paucas*¹⁸. Non poche notti insonni aspettano coloro che vivono nell'incertezza del domani, quando peraltro la parola "progresso" pareva allora essere letteralmente sparita dall'uso comune del mondo intero¹⁹. Pur senza voler tracciare canoni di metodologia storiografica, Huizinga fa spesso appello al carattere autobiografico della narrazione del passato, per il fatto che lo storico unisce all'intuizione di tipo artistico-simbolico, sottesa al racconto, il senso di responsabilità morale che il lavoro di archivio richiede. Il soggetto nella storiografia è sempre presente (penso a quel che diceva Croce della storiografia come autobiografia), benché non nella forma di un io debordante, autoreferenziale, incline allo scavo interiore. Come intendere dunque i concetti di "crisi", di decadenza e di progresso? Secondo la metafora medica, che risale a Ippocrate, ogni crisi può essere superata se non è malauguratamente letale, può cioè portare alla salvezza o alla rovina. Dall'etimo greco *crisi* significa scelta, distinzione e giudizio, in modo che nessun forte turbamento può essere considerato definitivo. Occorre pertanto fare esperienza della crisi. Non avvertirne il vento tempestoso è segno di una cattiva coscienza del presente. D'altronde, chi meglio di uno storico sa che la decadenza ha sempre in sé una nuova fioritura: siamo tutti figli di imperi caduti. Una civiltà in decadenza è tutt'altro che morta, se dal suo interno germina l'annuncio di un nuovo tempo. Osservava Huizinga: se consideriamo la storia occidentale, nei suoi passaggi cruciali, come quello dal mondo romano al Medioevo, salta all'occhio una differenza sostanziale con il presente, perché al disfacimento politico dell'impero

Medioevo si ispira Frank Ankersmit nel volume *Meaning. Truth and References in historical Representation*, Cornell University Press, Ithaca 2012.

¹⁸ J. Huizinga, *Nelle ombre del domani*, cit., p. 5. Il santo Bernardo conduce Dante alla visione di Dio nel canto XXXI del Paradiso nella *Divina Commedia*.

¹⁹ Ivi, p. 8.

si accompagnò la straordinaria forza motrice del cristianesimo, insieme con lo spirito di una comunanza tra popoli, inclusi quelli detti barbarici, che costituirono una sorta di ideale retrospettivo non semplicemente consolatorio, come nella figura di Severino Boezio²⁰. Scriveva Croce, proprio in quegli anni, in maniera non dissimile: «lo storico appunta l'occhio non sulla decadenza e sulla morte, ma sulla nuova opera che in quella decadenza si prepara e già vi germoglia e crescerà in avvenire e darà frutti», riferendosi anch'egli al Medioevo, secolo buio per le generazioni successive, finché non fu trattato storicamente, svelando il ruolo di una nuova spiritualità che, alla sua nascita, avrebbe infine vanificato il fantasma della decadenza²¹. E se, dopo la follia dei totalitarismi, si chiedeva Huizinga, l'Europa dovesse trovarsi ancora viva solo per inerzia ma del tutto priva di spirito? Alla percezione della decadenza si deve perciò unire la consapevolezza della crisi, senza la quale l'illusione della novità ad ogni costo e un disprezzo ostentato per il passato affonderebbero la civiltà nella irrisolta opposizione tra il già stato e l'avvenire. Una volta sparita l'idea di progresso come avanzamento geometrico della ragione trionfante, si pensa ad esso come al transito su di un ponte che non si sa se porti da qualche parte o conduca al precipizio per sopravvenuto cedimento della struttura portante²². Tramonti e pericoli imminenti ci sono stati da sempre nella prospettiva di fine del mondo, specie in campo religioso, fino a quando irruppe nel Settecento l'idea della possibilità di un rivolgimento radicale con l'inedito volto del fenomeno storico della "rivoluzione". Studiarne il significato ch'essa ebbe per i moderni, oltre l'immagine della ruota che la rivoluzione evoca o del moto degli astri, è questione per Huizinga imprescindibile per comprendere la più recente storia del mondo²³. Il concetto di rivoluzione rimanda all'idea di una esplosione imprevista benché non priva di avvisaglie concrete, ma è stato via via incanalato entro un processo di cui ha rappresentato l'esito, costretto cioè nella trappola di uno sviluppo unidirezionale, assoggettato alla categoria di una necessità limitata e limitante. Sappiamo invece che si tratta, in caso di rivoluzione, di un cammino

²⁰ Ivi, pp. 19-21.

²¹ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* (1938), in particolare: *Il cosiddetto irrazionale nella storia* (edizione nazionale a cura di M. Conforti, Bibliopolis, Napoli 2002).

²² J. Huizinga, *Nelle ombre del domani*, cit., pp. 31-33, cap. V: *Progresso – un concetto problematico*. Si veda anche R. Franchini, *L'idea di progresso. Teoria e storia*, Giannini, Napoli 1979, p. 155.

²³ J. Huizinga, *Nelle ombre del domani*, cit., pp. 11-13.

irreversibile, salvifico e definitivo, liberatorio e sconvolgente, e però non sappiamo verso dove esso conduca. Ecco perché all'idea di rivoluzione deve potersi unire la certezza di una nuova stabilità sulla base di principi non soggetti a mutare come, in primo luogo, il rispetto delle libertà individuali e la costituzione di uno stato di diritto. Non basterà dunque plaudire all'avanzamento nel senso di un cammino obbligato, così come nessuno più inneggia allo screditato progresso lineare verso il meglio. Huizinga concludeva in modo perentorio: la vertigine del futuro suggerisce innegabilmente di affidarsi alla cultura, nella quale per fortuna ancora è possibile credere.

La *pars destruens*, nel volume in questione, è senza dubbio prevalente, ma non si può dire che manchi lo sguardo nella direzione auspicata di un rinnovamento della *Kultur*, intesa nel senso della parola tedesca, con la quale si allude al difficile equilibrio tra valori spirituali e valori sostanziali. La cultura non è solo "dominio" sulla natura, come si usa dire, cioè organizzazione, ordine, potenza, benessere. La scienza ha la possibilità di procedere con i suoi mezzi, eppure anch'essa è messa a rischio da gabbie politiche e dalla propaganda di un regime totalitario. Guerra e armi batteriche gettavano già d'allora ombre cupe sul futuro dell'umanità. Quel che indebolisce la funzione intellettuale e crea squilibrio tra le forze mentali e pratiche non è tanto la tecnica con le sue impressionanti capacità di innovazione, quanto la frattura che pareva aprirsi in quegli anni tra il sapere e l'essere, con la conseguenza che la conoscenza fu in ogni caso subordinata ad una sfrenata volontà di vita²⁴. L'indebolimento dello spirito critico voleva dire sostituire al giudizio l'immediatezza dell'intuizione o dell'impulso in una gara di resistenza con la ragionevolezza da tenere in disparte. La crisi della civiltà europea viene da Huizinga attribuita a un eccesso di culto per la vita, a quelle filosofie che allo spirito fanno precedere il sangue, che confondono storia e finzioni e davanti al sapere mettono il desiderio, ponendo infine la volontà sopra e oltre il pensiero. Uno squilibrio di rapporti, dunque, tale da far concepire la vita non come esperienza di coraggio ma come ereditarietà e parentela, ibridando la politica con il biologismo e la storia con la zoologia: di ciò si sostanziano infatti nazionalismi, razzismi, totalitarismi²⁵. Esemplare la fortuna del "mito" in epoca moderna

²⁴ Ivi, pp. 60-74, cap. XI: *Culto della vita*.

²⁵ Ivi, pp. 75-84, cap. XII: *Vita e lotta*.

quand'esso si convertì in dogma, trasferendo l'eccezione in credenza collettiva, alimento necessario delle masse e della politica basata sulla propaganda. Il mito da arte dell'incanto si era andato via via drammaticamente trasformando in un dispositivo di livellamento con la pretesa di pianificare il futuro. Il mito, nella sua metamorfosi moderna, si diffuse allora con la forza persuasiva di uno slogan, assai più vicino a tecniche per il consenso che non allo sguardo estetico sul mondo. Anche la cultura diventa "mito" per dosi massicce di scritti, di informazioni, di dati. Da espressione della fantasia, il mito si modifica in costrutto intellettualistico, realtà immobile che sta a simbolo di credenze assolute secondo l'inespresso potere di una ferrea volontà di massa. Negli slogan Huizinga legge il sintomo della malattia dell'epoca che definisce *puerilismo*²⁶. Nasce quest'ultimo dalla contaminazione di gioco e serietà, o meglio dalla confusione che porta a scambiare il serio col gioco là dove invece si considerano seri oltre misura i pur legittimi trastulli socializzanti. Huizinga già da qualche tempo stava maturando l'idea di una ricerca sul "gioco" che troverà nel 1938 forma nel volume *Homo ludens*²⁷. Sappiamo che nel "ludico" lo storico intravedeva un concetto filosofico, una concezione del mondo, che tiene insieme gioco e serietà, distinguibili ma non opposti, se sono in realtà coincidenti nel gioco infantile, nel teatro, nella musica, nelle arti in genere, o nella sacralità dei riti religiosi. Le filosofie a sfondo vitalistico, esistenzialisticheggianti, subordinando il giudizio alla forza persuasiva di una retorica meramente verbale, finiscono per costruire parole d'ordine, metafore senza fondamento logico, vere e proprie superstizioni che pretendono dedizione assoluta. Superstizione è la fiducia nell'utilità del conflitto, pericolosa l'idea "puerile" della vita come rapporto di amico-nemico. Che la vita sia lotta è un'antica verità. L'intero vocabolario della vita spirituale è assorbito in questa lotta. Lotta contro il male e la malvagità per il cristianesimo, lotta per un bene pubblico contro i delitti che lo tradiscono. Lotta per paura dell'ignoto, lotta tra Stati per volontà di espansione che porta alla guerra del più forte contro il più debole. In nome dell'autonomia del politico Carl Schmitt, in quegli stessi anni, assegnava allo Stato il diritto di dichiarare guerra nel rispetto della sua autonomia

²⁶ Ivi, pp. 111-116.

²⁷ Ivi, pp. 115-119. Huizinga qui annunciava una trattazione più ampia dedicata al *Fattore del gioco nella civiltà*, argomento appena toccato nel 1933 in un discorso *Sui limiti del gioco e del serio nella società*. Il volume *Homo ludens* uscirà nel '38.

morale, non sottoponibile per definizione a principi d'altra natura che non siano quelli legati all'interesse di estendersi territorialmente per esigenze economiche o di pura sopravvivenza. La sola distinzione politica è allora quella di amico-nemico, che sancisce il diritto al potere come affermazione di una supremazia delle forze in campo²⁸. Huizinga aveva ben ragione di temere per la sorte dei piccoli Stati, a difesa dei quali non sarebbe bastata la tesi morale di una civile convivenza e neppure il principio sostanzialmente etico che regge il diritto internazionale. *Regna regnis lupi*, è la formula nella quale così Huizinga racchiudeva, pur in forma interrogativa per lo sconcerto da lui avvertito, la realtà di uno Stato che si fa lupo all'altro Stato nell'antitesi di amico-nemico, vale a dire nella condizione privativa di ogni elementare spirito di comunità²⁹. Non metteva in questione la tradizione moderna della autonomia della politica dalla morale, della distinzione di ambiti per diversificabili profili d'azione. Neppure era in discussione il tema della "ragion di Stato" sul quale molto si è impegnato il pensiero politico europeo dal Seicento in poi. La minaccia alla civiltà stava in tutta evidenza nella dottrina della autonomia morale dello Stato, che è cosa diversa dall'indipendenza dei poteri, statuale e religioso, che possono vivere del loro reciproco riconoscimento. Il dominio dello Stato totalitario, da Huizinga volutamente evocato, non è assoluto perché chiede ai sudditi totale fedeltà e obbedienza, ma è tale perché si pone al di là di ogni giudizio che non riguardi il successo nell'esercizio del potere. Lo Stato così inteso, che si voleva dagli anni Venti in poi "eroico" per non essere decadente, si avviava inevitabilmente alla rovina o all'apostasia, mentre la navicella su cui tutti navighiamo rischiava realmente il naufragio universale in assenza di ogni spirito di solidarietà³⁰.

Gli ultimi due secoli di civiltà europea, tra Sette e Ottocento, hanno mostrato una sensibile crescita dell'elemento estetico con la conseguente perdita di uno stile riconoscibile come quello indicato in epoche precedenti, nel romanico, nel gotico, nel barocco. Vuol dire che al venir meno di uno stile caratterizzante, per la prevalenza assegnata all'immediato, al selvaggio, all'inconscio, segue per lo più la tendenza all'irrazionalismo assoluto che indebolisce le resistenze alle

²⁸ Ivi, pp. 79-83. Il libro di Carl Schmitt *Der Begriff des Politischen* era uscito nel 1932.

²⁹ Ivi, pp. 95-102: *Regna regnis lupi*?

³⁰ Ivi, p. 125.

infezioni dello spirito³¹. Alla parola impegnata nella verità fa riscontro una nube di sofismi, così come al tramonto del giudizio personale si accompagna l'eclissi della responsabilità individuale. La diagnosi di Huizinga è limpida, mentre la prognosi resta avvolta nelle ombre del domani. Solo alcune ipotesi è possibile formulare nella prospettiva di una auspicabile catarsi. La storia, si sa, non fa profezie e tuttavia fin quando la previsione oscillerà tra rovina e salvezza è possibile sperare, anche se non basterà vivere nell'astratta illusione di una nuova civiltà. Il mutamento nell'*habitus* spirituale non verrà dall'esterno di una forza organizzatrice, collettiva o individuale, che sia essa opera di una élite o della massa, anche perché questi concetti, riconducibili secondo Ortega ad atteggiamenti spirituali, andrebbero svuotati del loro contenuto sociale³². In ogni modo Huizinga si proponeva di uscire dal cupo fatalismo spengleriano. Il processo di imbarbarimento descritto nel *Tramonto dell'Occidente* come rigoroso ingranaggio di un organismo vitale, soggetto all'inumano dominio della tecnica, svelava in fondo ancora una certa dose di fanatismo romantico e di falso faustismo da combattere con le armi della riflessione razionale³³.

Huizinga aveva scritto un *pamphlet* antinazista, si è detto a ragione. La crisi europea si era irradiata dal cuore della Germania e dalla cultura tedesca degli ultimi due secoli, affondando radici nel luteranesimo che aveva precedentemente aperto un varco tra l'interiorità della coscienza e la politica del principe sovrano³⁴. L'idea tedesca di nazione come individualità storica che attinge a primitive, oscure, miti-

³¹ Ivi, pp. 137-140, cap. XIX: *Il venir meno dello stile e generale tendenza all'irrazionalità*.

³² Ivi, pp. 141-160, capp. XX e XXI: *Prospettive e Catarsi*. Il libro di Ortega, *La ribellione delle masse*, era uscito nel 1930.

³³ Val la pena sottolineare che Cantimori nella sua critica del '62 attribuiva a Huizinga l'uso di stilemi come "ascesi", "catarsi", sacrificio e azione, che, diceva, appartengono a una cultura nietzscheano-spengleriana che ha fatto il suo tempo. Ricordava che negli anni Trenta si discettava sul nesso di marxismo e freudismo, cioè di "psicanalismo". E tuttavia Huizinga, come si ricava dalla lettura delle sue pagine in proposito, non mostrò alcun interesse per la crisi della civiltà moderna in nome del paradigma ellenistico, né criticava il materialismo storico su basi psicologiche, anche se nel freudismo e nel marxismo riconosceva la presenza di una connaturata relatività della morale. Cfr. D. Cantimori, *Johan Huizinga*, in Id., *Storici e storia*, cit., pp. 350-355.

³⁴ Huizinga riconosceva il carattere culturale del nazismo. Anni dopo sarà Carlo Antoni, tra il 1945 e il 1946, a dedicare un saggio a *Il nazismo: fenomeno culturale*, nel quale avvertiva di non farsi illusioni sul fatto che il nazionalsocialismo fu "cultura" e non "natura", barbarie ritornata e "riflessa" secondo il detto di Giambattista Vico. Rinvio a G. Sasso, *L'illusione della dialettica. Profilo di Carlo Antoni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982, pp. 96-99.

che origini, aveva preso nella visione spengleriana forma di un organismo non spirituale, basato sull'istinto di un'anima irrazionale e sulla naturalità del concetto di razza. Nel mezzo dell'Europa si diffuse una sorta di romanticismo di colore bruno e di germanesimo puro nemico del cosmopolitismo settecentesco. Dirà Croce nel '43 che la Germania si era messa in dissidio con l'Europa sulla base di un nazionalismo naturalistico che muoveva dalle origini di antiche fonti popolari, oscure e misteriose, non penetrabili dalla luce di una ragione comune³⁵.

Nel cammino dei secoli si è assistito solo a periodi brevi di splendore al confronto di lunghi momenti di transizione e di cambiamento radicale. Ci sono allora buoni motivi per confidare nella pazienza della storia e nella possibilità di un riscatto. La catarsi è ancora una *chance* per i moderni come quello stato spirituale che i Greci definivano purificazione del sentimento che nasce dalla comprensione profonda delle cose, spezzando la *hybris* e allontanando temporaneamente gli impulsi violenti. Essa è come una nuova ascesi, ma senza il pathos religioso che nega la terra in attesa della salvezza celeste. Scriveva Huizinga:

Ma è di estrema importanza che questa rigorosa opera di preparazione dello spirito per un tempo migliore, si sviluppi [...] in più punti del mondo; che sia presa a cuore da piccoli gruppi [...] che abbiano un obiettivo comune, da organizzazioni ufficiali internazionali che agiscono in termini politici o culturali nel senso onniavvolgente della parola. Ovunque spunti una anche flebile pianta di vera internazionalità, elevala e innaffiala! Annaffiala con l'acqua viva della tua coscienza nazionale, qualora sia pura³⁶.

Egli prospettava un'Europa collegiale, costruita sulla differenza tra le singole nazioni, animate tutte dalla chiara coscienza di sé unita al sentimento disinteressato a favore di una unità sovranazionale. Pur nell'epoca di una cupa oppressione intellettuale, avviata alla bestialità armata di artigli e zanne, Huizinga voleva che non si interrompesse l'esercizio della ragione nel solo modo che gli era permesso, redigendo saggi, mettendo insieme discorsi di denuncia e di incoraggiamento, perché non ci si trovi impreparati se verrà, quando verrà, nuovamente il tempo della libertà dello spirito. Il primo capitolo del libro si apriva con le accorate parole:

³⁵ B. Croce, *Il dissidio spirituale della Germania dall'Europa* (1943), in Id., *Nuove pagine sparse*, I, Ricciardi, Napoli 1948, pp. 297-313.

³⁶ J. Huizinga, *Nelle ombre del domani*, cit., p. 158.

Viviamo in un mondo ossessionato. E ne siamo coscienti. Nessuno proverebbe stupore se un bel giorno questa nostra insania desse luogo a una crisi di virulenta follia che, una volta estinta, lascerebbe l'Europa nel torpore e nello smarrimento; i motori continuerebbero a girare e le bandiere a sventolare, ma lo spirito sarebbe soffocato³⁷.

Dall'ossessione del presente si può uscire recuperando un antico principio, stoico e cristiano, di cittadinanza universale che, slegata dall'idea di nazione in malo modo intesa, affida all'individuo creativo e razionale la prerogativa di incentivare la cultura e di pensare la crisi nel suo etimo greco già ricordato, ossia come capacità di scelta, decisione, giudizio che è la filosofia stessa in quanto discernimento caso per caso, secondo una efficace formula non soltanto hegeliana.

³⁷ Ivi, p. 5.

IV.
AZIONI E REAZIONI

Sabrina Cardone

*Per l'avvento del Kinderland:
la prassi comunitaria di Georges Bataille
tra mito e politica*

Alla luce del cambiamento epocale dello scenario internazionale che si è prodotto nell'arco temporale comprendente le due Guerre mondiali, la crisi vissuta dall'Europa nei primi decenni del Novecento assume i contorni di una vera e propria crisi di civiltà. La coscienza del tramonto di un'intera visione del mondo, connessa al tramonto dello stesso mondo che l'aveva originata e avvalorata, si è accompagnata all'esigenza, sentita da più parti, di attuare una critica dei fondamenti spirituali, morali e politici del Vecchio Continente, nel tentativo di avviare un processo di riformulazione della sua stessa identità. Uno dei problemi che nel quadro complesso di quegli "anni difficili" ha assunto particolare rilievo era dovuto all'impossibilità di decifrare con i paradigmi interpretativi propri del pensiero politico moderno gli eventi allora in corso. L'intero agone della politica si mostrava infatti regolato da logiche e da linguaggi, almeno apparentemente, estranei alle forme classiche dello Stato di diritto e del parlamentarismo liberale che, con alterne fortune, avevano contraddistinto la storia europea dei due secoli precedenti.

Di conseguenza, tra i pensatori vissuti tra gli anni Venti e Trenta del Novecento non sono pochi ad avere ritenuto che per un'adeguata individuazione delle cause della crisi bisognasse avvalersi di metodi di indagine del tutto inediti, eventualmente informati degli apporti provenienti dalle più recenti scienze sociali. L'ausilio di nuovi approcci epistemologici avrebbe infatti potuto permettere non soltanto di esaminare da differenti prospettive la situazione socio-politica dell'Europa dell'epoca, ma, almeno secondo alcuni, anche di orientarla attivamente verso il cambiamento.

Se in tutte le fasi di crisi l'esercizio della critica ha assunto una funzione cruciale, componendo puntualmente con esse delle vere e proprie unità endiache, è nel connubio di apporto critico e di impegno intellettuale concreto che si può rintracciare un ulteriore elemento di specificità riferibile espressamente alla crisi

europea di inizio Novecento. La tendenza a tradurre il pensiero direttamente in azione trasformatrice ha trovato in quel contesto storico peculiare differenti forme di estrinsecazione. Tra di esse va annoverata la diffusione in tutte le principali città europee di circoli, gruppi di lotta, riviste, movimenti che, a supporto o, talvolta, anche in opposizione ai partiti di massa, hanno provato a coniugare l'indagine teorica e la sperimentazione artistica con forme di attivismo, in molti casi di ispirazione rivoluzionaria.

Nell'ambito di tali circuiti, particolarmente vivaci nella Parigi dei primi decenni del Novecento, lo scrittore e pensatore Georges Bataille si è distinto per la ricerca di un suo peculiare accordo fra indagine critica ed *engagement*¹. Nell'intraprendere questa ricerca, pur restando in dialogo costante con alcuni fra i maggiori protagonisti della vita culturale e della lotta anti-fascista dell'epoca, egli ha manifestato un atteggiamento che Jacqueline Risset ha opportunamente definito "inattuale"². A caratterizzare l'inattualità dell'operazione batailleana è stata soprattutto la sua capacità di captare con grande lucidità le questioni fondamentali dell'Europa tra le due guerre declinandole, tuttavia, secondo dei criteri e dei valori opposti a quelli allora ideologicamente dominanti. L'analisi del contributo maturato da Bataille può quindi per noi rivelarsi interessante, non soltanto per la sua messa a fuoco dei principali fattori di criticità di quegli anni, ma anche per il procedimento con cui egli ha inteso convertirli in un potenziale 'antidoto' contro la stessa crisi del suo tempo, e propizio all'avverarsi di un diverso scenario internazionale in un tempo futuro.

Nello specifico, l'analisi compiuta dal pensatore nel corso degli anni Trenta, in concomitanza con la sua maggiore partecipazione alle questioni della politica, appare in particolar modo incentrata sulla struttura del potere e sul suo rapporto di ascendenza dalla sfera del sacro. Questo è un nodo fra i più cruciali del dibattito filosofico-politico e giuridico del periodo. Il suo successo è dovuto per buona parte alla svolta in senso anti-democratico che era stata impressa in quegli anni alle istituzioni dello Stato e ai corrispettivi ordinamenti politici di alcuni

¹ Per un inquadramento dell'*engagement* di Bataille nel clima culturale francese fra le due Guerre mondiali si rimanda in particolare a: J.-M. Besnier, *La politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, La découverte, Paris 1988; M. Galletti, *La comunità "impossibile" di Georges Bataille. Da «Masses» ai «Difensori del Male»*, Kaplan, Torino 2008.

² Cfr. J. Risset, *Bataille, L'«Inattuale»*, in «Mondo Operaio», XXXIX, 3 (1986), pp. 126-127.

Paesi europei nell'ambito di un processo alquanto diffuso di sacralizzazione delle origini nazionali.

Proponendoci dunque di prendere in esame nelle prossime pagine il contributo critico di Bataille sul tema – qui “critico” è nel senso di relativo alle condizioni di possibilità di suddetto rapporto fra sacro e potere –, dobbiamo innanzitutto precisare che tale contributo è espressamente sollecitato dalla necessità di comprendere la natura del potere fascista, dal pensatore considerato come il sintomo più drammatico della crisi che allora affliggeva l'Europa. Di conseguenza, al fine di inquadrare adeguatamente la proposta teorica maturata dal pensatore francese proporrò un breve accenno al tessuto culturale di cui egli ha preso parte e ai principali riferimenti teorici da cui ha attinto per la sua riflessione di quegli anni. Individueremo quindi gli aspetti principali della genealogia dei regimi autoritari che egli ha avviato e l'alternativa ad essa che ha prospettato per il futuro europeo.

1. Alle radici del paradigma nazi-fascista

Va *in primis* ricordato che agli inizi degli anni Trenta, a seguito di una polemica con André Breton, Bataille si era da poco allontanato dagli ambienti surrealisti³. Non si può tuttavia trascurare quanto l'immaginario prodotto dalle avanguardie storiche abbia inciso profondamente sulla sua cifra stilistica e sulla modalità da lui impiegata per approcciarsi ai suoi oggetti di studio. In quel periodo egli risulta prevalentemente attivo fra le fila dell'estrema sinistra rivoluzionaria e anti-staliniana. La sua ricerca è soprattutto influenzata dagli insegnamenti provenienti dalla scuola sociologica francese e da quelli su Hegel che dal 1933 Alexandre Kojève aveva cominciato a impartire all'École Pratique des Hautes Études. Ma, forse in modo ancora più rilevante, a nutrire l'ordine di questioni affrontate da Bataille in tutti gli anni Trenta è la filosofia di Nietzsche. Per quanto egli avesse scoperto e apprezzato l'opera nietzscheana già nella sua prima giovinezza, durante questo periodo di maggiore impegno politico, alla luce anche

³ Cfr. G. Bataille, *Dossier de la polémique avec André Breton*, in Id., *Cœuvres complètes (1922-1961)*, a cura di D. Hollier, T. Klossowski, P. Leduc, F. Marmande, S. Monod, H. Ronse e J.-M. Rey, Gallimard, Paris 1976, 12 voll., vol. II, pp. 49-124.

dei saggi pubblicati da Löwith nel '35 e da Jaspers nel '36⁴, arriva a cogliere maggiormente la sua gravidanza teorica, al punto tale da reputarla la chiave di volta decisiva per la comprensione e il superamento della crisi europea in atto.

È dunque avvalendosi degli apporti tematici e metodologici provenienti tanto dalla riflessione filosofica quanto da discipline come l'etnologia e la psicoanalisi che Bataille avvia il suo progetto di una "scienza delle forme autoritarie", da lui per la prima volta annunciato in *La structure psychologique du fascisme*. Dalle pagine di questo articolo, apparso nel novembre del 1933 sulla rivista «La critique sociale», egli dichiara che una simile scienza avrebbe dovuto fornire una «rappresentazione rigorosa [...] della soprastruttura sociale e dei suoi rapporti con l'infrastruttura economica»⁵. Stando alle intenzioni lì espresse, essa avrebbe dissotterrato ed esposto allo sguardo dei contemporanei le radici profonde del fenomeno nazi-fascista, dal pensatore valutato come del tutto conseguenziale al processo avviato sinergicamente dall'economia capitalista e dalle forme-cardine della politica moderna. Dunque per Bataille un simile fenomeno, per quanto abbia prodotto una rottura chiara rispetto al modello liberale borghese, ha trovato le sue premesse politiche proprio al suo interno, nelle sue carenze e nei suoi occultamenti.

A sostegno di questa ipotesi si può ricordare che Hitler aveva acquisito il potere nel '33 ascendendo dall'interno della macchina democratica, per emanazione di una serie di decreti, e in virtù di un vuoto costituzionale della Repubblica di Weimar. Si può inoltre aggiungere che la stessa affermazione di Mussolini era stata formalmente legittimata dall'incarico affidatogli dall'allora re d'Italia Vittorio Emanuele III. Verosimilmente alla luce anche di queste evidenze, il pensatore francese matura l'ipotesi, sviluppata soprattutto in alcuni suoi scritti di quegli anni per lo più rimasti incompiuti⁶, secondo cui i fascismi e il nazismo, pur nella loro diversa derivazione culturale e storica, andassero comunque iscritti all'interno di un unico paradigma filosofico-politico. A suo parere,

⁴ I due saggi di Jaspers e di Löwith sono rispettivamente chiamati in causa da Bataille e da Klossowski a supporto della loro comune impresa di liberazione del pensiero nietzscheano dalla lettura nazista. Cfr. G. Bataille e P. Klossowski, *Due interpretazioni recenti di Nietzsche* (1936), in Id. et al., *La congiura sacra*, tr. it. a cura di F. Di Stefano, Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. 51-57.

⁵ Id., *La struttura psicologica del fascismo* (1933 e 1934), in Id., *Scritti sul fascismo 1933-1934*, a cura di G. Bianco e S. Geroulanos, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 67-95: 67.

⁶ Cfr. Id., *Essais de sociologie* (1970), in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. II, pp. 205-249.

questo paradigma, essenzialmente europeo, andava interpretato come la risposta reazionaria delle fino ad allora classi dominanti al rischio di una rivoluzione proletaria potenzialmente alle porte.

Tuttavia, secondo lo schema interpretativo batailleano, i regimi fascisti non avrebbero goduto dello stesso successo se non avessero nel frattempo soddisfatto anche un altro bisogno più recondito, attribuibile a una dinamica interna che regola l'andamento di tutte le società. Un simile bisogno sarebbe relativo alla tendenza dei gruppi umani a ricompattarsi sempre nuovamente in formazioni coese ed organizzate dopo le fasi caratterizzate da una maggiore disgregazione, ovvero dalle fasi che sono maggiormente attraversate da forze tra loro conflittuali. Nel corso dell'Ottocento tanto l'accentuarsi degli antagonismi di classe, a seguito della diffusione del modo di produzione capitalista, quanto la preminenza del registro valoriale borghese, incentrato sull'individualismo e sulla competizione, avevano trovato un loro canale di estrinsecazione nel modello politico liberaldemocratico. Tuttavia, convinzione condivisa da molti intellettuali dell'epoca era che né il parlamentarismo né il principio della rappresentanza fossero riusciti a risolvere politicamente le spaccature sociali o ad essere all'altezza della carica insurrezionale che tra esse circolava. Nel suo *Zur Kritik der Gewalt* Walter Benjamin aveva denunciato, già nel 1921, la tendenza delle democrazie parlamentari, nate dai moti liberali del XIX secolo, di rimuovere dalla coscienza politica l'apporto proveniente dalle forze insurrezionali, peraltro all'origine anche della stessa genesi democratica, per quindi, almeno in parte, occultarlo nel diritto vigente e ridurlo a "violenza conservatrice" della polizia in tutela dello *status quo*⁷.

Bataille ritiene che sia stato nel solco di questa insufficienza delle democrazie formali a esprimere le tensioni sociali successive alla Prima guerra mondiale che abbiano conquistato il consenso popolare i regimi autoritari novecenteschi, grazie soprattutto alla capacità di persuasione delle loro propagande. Essi avrebbero intercettato la riserva insurrezionale che, come sottolineato da Benjamin, restava esclusa dall'operazione di occultamento del diritto, e non adeguatamente espressa all'interno dello spazio parlamentare, per poi coagularla in direzione della "rivoluzione fascista" e così integrarla in senso corporativo. Stando all'ipotesi

⁷ Cfr. W. Benjamin, *Per la critica della violenza* (1921), a cura di M. Tomba, Edizioni Alegre, Roma 2010.

interpretativa batailleana, la loro abilità è consistita proprio nel convogliare simili istanze a favore di uno Stato reazionario e verticistico, che ha assorbito le spinte rivoluzionarie del proletariato per ripiegarle contro se stesse, e contro il loro stesso potenziale trasformativo. Come il pensatore annota in alcuni suoi appunti sul fascismo, la formula politica che i regimi fascisti avrebbero prescelto «rappresenta oggi il lavoro di riassorbimento necessario»⁸ degli antagonismi, realizzato attraverso un'«unione delle classi (necessariamente a beneficio di coloro che comandano)»⁹. Per questa tendenza a unire le classi e introiettare le loro differenti istanze in unico organismo politico il fascismo non soltanto ha marcato la sua differenza dal socialismo, che aspira piuttosto alla soppressione delle classi, ma si è distinto anche dalla società monarchica classica, in cui, secondo il pensatore, è più netta la distanza fra la funzione sovrana e i ceti inferiori¹⁰.

Sulla base di una simile analisi del fenomeno nazifascista Bataille decide dunque di intraprendere un'indagine che, partendo dalle condizioni di possibilità del dispositivo autoritario, avrebbe dovuto coinvolgere anche le strutture fondamentali della politica che per secoli hanno fornito alla civiltà europea una salda ossatura. L'obiettivo, ripreso nuovamente, seppure secondo un diverso taglio interpretativo, anche dopo la Seconda guerra mondiale con il progetto de *La souveraineté*¹¹, era di mettere in evidenza il rapporto indissolubile che lega lo sviluppo storico del potere sovrano alla dinamica sociale di differenziazione tra mondo "omogeneo" del lavoro ed elementi "eterogenei". Va qui precisato che, traendo spunto dagli apporti di Durkheim e di Hertz¹², il pensatore fa combaciare quasi interamente l'eterogeneo con il "sacro basso", di cui, secondo lui, parteciperebbero anche i miserabili e gli irregolari. In *La structure psychologique du fascisme* Bataille mette in evidenza come,

⁸ G. Bataille, *Le fascisme en France*, in Id., *Essais de sociologie*, cit., p. 212 (tr. mia).

⁹ Id., *Essai de définition du fascisme*, in Id., *Essais de sociologie*, cit., p. 215 (tr. mia).

¹⁰ Cfr. Id., *La struttura psicologica del fascismo*, cit., pp. 88-89. Per un approfondimento del tema si rimanda a S. Cardone, «Il mondo della sovranità negativa». *Rivoluzione e regime sovietico nella lettura di Georges Bataille*, in *Transizione in questione: dialettica, struttura, differenza*, a cura di M. Rampazzo Bazzan, F. Carlino, A. P. Ruoppo, I. Viparelli FedOA Press, Napoli 2024, pp. 239-266.

¹¹ Cfr. G. Bataille, *La sovranità* (1976), tr. it. a cura di L. Gabellone, il Mulino, Bologna 1990.

¹² Cfr. R. Hertz, *La preminenza della mano destra* (1909), tr. it. di D. Altobelli, Mimesis, Milano-Udine 2017. La lettura di Hertz ha soprattutto permesso a Bataille di condurre la sua attenzione sul carattere dinamico e sulla forza plastica dell'eterogeneo e del sacro.

diversamente dalla figura del re, il capo fascista assume su di sé la carica espressiva dei soggetti partecipi di una condizione eterogenea, ma senza farsi nessun carico delle loro rivendicazioni, che, al contrario, ben più che nelle monarchie moderne, sono esposte alla violenza di censura e persecuzione. È in questo modo che il fascismo, nello stesso tempo, è riuscito a incorporare la potenza dell'eterogeneo all'interno del suo sistema autoritario e a espellere le sue istanze sovversive, inutilizzabili dal potere e non assorbibili dal diritto:

Dunque il fascismo si manifesta, innanzitutto, come una concentrazione e, per così dire, come una condensazione del potere [...]. Questo processo che *rimescola* dal basso verso l'alto le diverse formazioni sociali deve essere compreso come un processo fondamentale il cui schema è dato dalla formazione stessa del capo, il quale fa derivare il suo profondo valore espressivo dal fatto di avere vissuto lo stato di abbandono e di miseria proprio del proletariato. Ma, così come nel caso dell'organizzazione militare, il valore affettivo proprio dell'esistenza miserabile è semplicemente trasferito e trasformato nel suo contrario, ed è la smisurata portata di tale valore a dare al capo e all'insieme della formazione quel carattere violento senza il quale nessun esercito, nessun fascismo sarebbero possibili¹³.

Attraverso lo scandaglio delle dinamiche "affettive" che sono alla base della macchina fascista del consenso Bataille ha dunque inteso destabilizzare dalle sue stesse fondamenta l'impianto verticistico innalzato dai suoi regimi. Che cos'è all'origine del potere? Cosa lo legittima e ne garantisce il riconoscimento? Cosa infine rende possibile l'affermazione della sua autorità e, nella sua forma più degenerata, del suo autoritarismo? Questi sono alcuni degli interrogativi da cui il pensatore ha preso le mosse per immaginare un'alternativa alla deriva di quegli anni.

2. Sul nesso tra mito e violenza

Se l'analisi svolta nell'articolo del '33, in merito alle implicazioni psicologiche del culto del capo nelle organizzazioni di ispirazione fascista, si può leggere come il primo densissimo tassello del progetto di Bataille di un'«archeologia della so-

¹³ Id., *La struttura psicologica del fascismo*, cit., pp. 88-89.

vranità fascista»¹⁴, a rivelarsi determinante per lo sviluppo successivo di tale asse di indagine è stata soprattutto la ricerca elaborata in concomitanza e in funzione degli esperimenti comunitari realizzati dal pensatore nella seconda metà degli anni Trenta. Concependoli come contraltare al modello di potere del nazi-fascismo, o, per meglio dire, come suo ribaltamento prospettico e valoriale di ispirazione dichiaratamente nietzscheana, il pensatore ha tentato di prefigurare alle soglie della Seconda guerra mondiale, per quanto appena *in nuce*, i lineamenti, di una diversa politica per il Vecchio Continente, che in senso letterale si potrebbe definire “rivoluzionaria”. È dunque a tali esperimenti che rivolgeremo la nostra attenzione nelle prossime pagine. Nell’analizzare gli aspetti principali della riflessione batailleana che li ha determinati, cercheremo di inquadrarli all’interno di una più ampia costellazione problematica che ha caratterizzato il ventennio tra le due Guerre mondiali.

Partiamo dunque con la vicenda di Acéphale. Buona parte delle ricerche sulle *forme autoritarie* è infatti connessa al singolare esperimento comprendente una società segreta, concepita come cellula germinale di una comunità futura, “di là da venire”, e una rivista omonima di orientamento antifascista. Entrambe sono fondate il 24 giugno del 1936 dal pensatore francese insieme con il pittore André Masson, il fisico Georges Ambrosino e lo scrittore Pierre Klossowski. A caratterizzare l’intera parabola di Acéphale è la linea di intervento messa a punto, soprattutto ad opera dello stesso Bataille, associando l’indagine filosofica a una dimensione esperienziale che, come già detto, risulta strettamente legata a una pratica comunitaria. L’aspetto che più contraddistingue questo esperimento batailleano bifronte è relativo alla formula prescelta dal suo ideatore per coniugare la teoria con la *praxis*.

Un discorso analogo può essere fatto anche per la vicenda del Collège de Sociologie, avviata nel ’37 per iniziativa del pensatore e di Roger Caillois. In questo caso il focus del gruppo di ricerca viene posto sulla “sociologia sacra”, talvolta denominata da Bataille anche “sociologia mitologica”¹⁵. Come ha messo in evidenza Denis Hollier, anche il Collegio si è caratterizzato per la sua scelta di

¹⁴ La locuzione impiegata è di Tabacchini in *L’esclusione come problema politico*, in G. Bataille, *Il problema dello Stato e altri scritti politici*, a cura di M. Tabacchini, Casa di Marrani, Verona-Brescia 2013, pp. XIV-XIV: XVI.

¹⁵ G. Bataille, *Programma* [di Acéphale], in Id. *et al.*, *La congiura sacra*, cit., pp. 171-177: 176.

travalicare il piano della sola speculazione teorica. L'intento che lo animava era di rendere concreto quanto appreso dagli studi sociologici in virtù del «carattere necessariamente contagioso e *attivista* delle rappresentazioni messe in luce dall'indagine»¹⁶. In un'atmosfera di commistione fra etnologia¹⁷ e surrealismo, tipica di quegli anni¹⁸, i membri del Collège hanno visto nel mito un oggetto di ricerca dotato di uno statuto singolare perché, in modo affine al *mana* delle società pre-moderne, è stato da loro considerato capace di fluidificare i confini oggettuali e di intervenire «attivamente» sulla realtà soggettiva di chi partecipa alla sua narrazione¹⁹. Di conseguenza, il dispositivo mitico è stato individuato da Bataille e dai suoi collaboratori come fattore decisivo di quella rivoluzione epistemologica che stavano cercando di operare in vista di un decentramento del pensiero, a cui avrebbe dovuto corrispondere anche un decentramento antropologico²⁰. Nella seconda metà degli anni Trenta, di fronte alla mancanza di grandi margini di movimento per l'azione rivoluzionaria, gli intellettuali coalizzatisi intorno ad Acéphale e al Collège hanno quindi maturato la convinzione che nuovi criteri di intervento, dalle ricadute potenzialmente anche politiche, potessero essere attinti dall'ambito della produzione mitologica e, più estesamente, della sfera del sacro.

Con questa curvatura in direzione del mito essi mostrano di aver captato un nodo cruciale del nucleo di questioni e di suggestioni della loro epoca, che, peraltro, era a sua volta ispirato a un certo immaginario di ascendenza romantica²¹.

¹⁶ D. Hollier, *Sull'equivoco (tra letteratura e politica). Introduzione*, in G. Bataille et al., *Il Collegio di Sociologia*, a cura di D. Hollier, Bollati Boringhieri, Torino 1991, pp. X-XXVII: XVII.

¹⁷ In merito all'influenza che la sociologia francese e l'etnologia hanno esercitato sul pensiero di Bataille si rimanda a D. Lecoq e J.-L. Lory, *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille rencontre les ethnologues*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1987.

¹⁸ Della reciproca influenza di etnologia e surrealismo ne parla Jacques Meunier in *Le pois sauteurs du Mexique*, in D. Lecoq e J.-L. Lory, *Écrits d'ailleurs*, cit., pp. 205-212.

¹⁹ Per un focus sul ruolo della dimensione magica nella prassi comunitaria del Collège si veda lo scritto di G. Bataille, *L'apprendista stregone* (1937), in Id. et al., *Il Collegio di Sociologia*, cit., pp. 16-31. Cfr. anche I. Rieusset, *Le Collège de sociologie: Georges Bataille et la question du mythe, de l'ethnologie à l'anthropologie: un décentrement épistémologique*, in D. Lecoq e J.-L. Lory, *Écrits d'ailleurs*, cit., pp. 119-138.

²⁰ Cfr. M. Canevari, *Figure dell'ibridazione e figure del nulla. Georges Bataille tra etnografia e nichilismo*, in «I quaderni del CREAM», IX (2009), pp. 135-162.

²¹ Sul recupero della cultura romantica nelle mitologie degli anni Trenta del Novecento si rimanda a G. Moretti e R. Ronchi, *L'ermeneutica del mito negli anni trenta. Un dialogo*, in «Nuovi Argomenti», 21 (1978), pp. 80-107.

Nella crisi di inizio Novecento, di fronte all'atomismo sociale in cui era piombato il mondo borghese, il recupero di un simile immaginario era per buona parte connesso alla straordinaria capacità del mito di aggregare e mobilitare i gruppi umani. D'altronde, come ha sostenuto Furio Jesi, a caratterizzare il mito è stata da sempre la sua tendenza a rafforzare la convinzione fra i membri delle comunità di essere parte di un'identità comune, nel riattualizzarsi costante di un tempo del qui e ora, imperturbabile all'avvicinarsi contraddittorio degli eventi e della storia²². È nel periodo fra le due Guerre mondiali che questa convinzione si è fatta più vivida e ha trovato nuova linfa. Sono stati numerosi gli intellettuali di quegli anni a sottolineare come, anche dopo l'affermazione del pensiero logico-razionale, il ricorso al mito abbia continuato a partecipare dell'orizzonte umano, seppure larvamente nelle fasi di più marcato razionalismo. Sulla base di tali letture, le forme transitorie della politica, nonostante il processo di secolarizzazione realizzatosi nell'età moderna, avrebbero continuato ad attingere alle costruzioni mitiche per trovare in esse un ancoraggio imperituro, a partire da cui ergere le loro costruzioni e renderle resistenti all'azione erosiva del tempo. Questa valorizzazione filosofica e politica del mito di inizio Novecento va dunque associata a una critica che, nella maggioranza dei casi, era rivolta al modello del contrattualismo moderno, a partire da cui si è affermata una declinazione del potere politico completamente laicizzata. In molti casi il bersaglio degli attacchi era inoltre allargato all'intero *humus* democratico che dalla rivoluzione borghese si era attestato sui valori dell'universalismo e dell'individualismo²³. Come nel Secondo dopoguerra avrebbe denunciato Lukács, a essere messo sotto accusa negli anni della crisi europea era stato lo stesso primato della ragione affermatosi con l'illuminismo²⁴.

²² Per l'analisi del mito compiuta da Furio Jesi si vedano almeno i suoi: *Germania segreta. Miti della cultura tedesca del '900* (1967), a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Milano 2018; *Il Mito*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1973; *Il tempo della festa* (2013), a cura di A. Cavalletto, Nottetempo, Milano 2023.

²³ Cfr. Z. Sternhell, *Né destra, né sinistra. La nascita dell'ideologia fascista* (1983), tr. it. di G. Sommella e M. Tarchi, Akropolis, Napoli 1984.

²⁴ Cfr. G. Lukács, *La distruzione della ragione* (1957), con un'introduzione di E. Matassi, Mimesis, Milano-Udine 2011, 2 voll. Per un inquadramento dell'interpretazione proposta da Lukács del fenomeno fascista all'interno del dibattito del Secondo dopoguerra si rimanda a *Marxismo ed esistenzialismo: due filosofie dell'Europa. Lukács e Jaspers si incontrano a Ginevra* (1946), a cura di A.P. Ruoppo, Mimesis, Milano-Udine 2023.

Un discorso apparentemente affine, sebbene nel quadro di un impianto teorico-politico diametralmente agli antipodi, era quello che già a partire dagli anni Venti stava compiendo Carl Schmitt. Anche lui, come il filosofo marxista, denunciava la cifra di irrazionalismo in cui versava l'Europa, eppure, diversamente da quest'ultimo, la vedeva all'opera anche nella transizione al socialismo allora in atto in Unione Sovietica. Nel 1923, dunque in una fase anteriore alla sua adesione al nazismo, quando si posizionava ancora in un orizzonte teorico ascrivibile alla destra conservatrice e cattolica, il giurista tedesco individuava proprio nel nesso fra mito e violenza, teorizzato da Sorel nel suo *Reflexions sur la violence*, il punto culminante di una linea che trovava i suoi prodomi già nella filosofia vitalista di Bergson e nel sindacalismo di Proudhon e di Bakunin. Nello specifico, Schmitt sosteneva che la teoria del mito di matrice soreliana fosse

la più forte opposizione al razionalismo assoluto e alla sua dittatura ma – poiché è una dottrina della decisione immediatamente attiva – anche al razionalismo relativo di tutto il complesso che si raggruppa intorno a concetti come bilanciamento, discussione pubblica e parlamentarismo. [...] Nella forza atta a suscitare il mito consiste il criterio per stabilire se un popolo o un altro gruppo sociale ha una missione storica ed è giunto il suo momento storico²⁵.

In base all'ipotesi schmittiana, sarebbe stato proprio il ricorso alle simbologie mitiche a incitare all'immediatezza dell'azione violenta per la sua tendenza ad assolutizzare la dimensione del conflitto travalicando le mediazioni proprie tanto dell'attività razionale quanto del costituzionalismo parlamentare. A parere di Schmitt, questa prerogativa del mito avrebbe trovato seguito in tutta l'Europa di inizio Novecento, sia ad opera delle destre, sdoganata dal nazionalismo delle loro ideologie, che a sinistra, nella lotta di classe. Nello specifico, stando all'analisi dei movimenti rivoluzionari compiuta da Sorel, e ripresa dallo stesso Schmitt in chiave critica, a spingere effettivamente i proletari all'agitazione erano le grandi costruzioni mitiche ben più di quanto non fossero gli apporti teorici provenienti dalla dottrina socialista. Gli insorti si impegnavano nella lotta «partendo da un

²⁵ C. Schmitt, *La teoria politica del mito* (1923), in Id., *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè Editore, Milano 2007, pp. 11-25: 14-15.

istinto vitale, non costruendolo scientificamente, ma creando un grande mito, che gli dà il coraggio per la battaglia decisiva»²⁶.

Tra le due Guerre mondiali, nel pieno della crisi europea, non erano dunque solo i fascismi, ma in molti casi anche i movimenti rivoluzionari proletari ad attingere da elementi mitici con lo scopo di motivare gli animi e permettere la coesione dei militanti mediante la loro partecipazione a uno spazio simbolico condiviso, in virtù di una comunità saldata da un immaginario e da valori comuni. Occorre tuttavia aggiungere che, se per i regimi autoritari, l'uso del mito rientrava in una chiara strategia politica tesa all'affermazione del consenso popolare, per i rivoluzionari il ricorso a immaginari mitici avveniva per lo più spontaneamente, nell'urgenza tattica della lotta e nell'esigenza da questa imposta di un'unità di intenti contro l'oppressore²⁷.

Simili considerazioni ci permettono di ritenere che la plasticità con cui il mito si è adeguato alle istanze delle differenti fazioni abbia finito a sua volta col plasmare l'immaginario complessivo di quegli anni, indipendentemente dalle singole rivendicazioni di ciascuna delle parti. Riprendendo quanto osservato da Roberto Esposito, «la semantica del mito politico non appartiene di per sé né alla destra né alla sinistra, ma costituisce esattamente il punto della loro sovrapposizione ideologica situato alla confluenza di umanesimo e nichilismo»²⁸. Tuttavia, se è vero che durante la crisi europea il ricorso generalizzato al mito si era innestato proprio nello spazio di confluenza tra umanesimo e nichilismo in qualità di loro 'farmaco', è altrettanto vero che, in accordo con la trasformazione epocale di paradigma che l'Europa stava allora attraversando, i modelli di nuovo umanesimo supportati dalle sue simbologie per spazzare via il retaggio razionalista dei Lumi, e per trovare una via d'uscita al nichilismo, ponevano ancora parecchie incognite, e cedevano talvolta a forme di manicheismo morale.

In uno scenario dalle tonalità così accese, la posizione di Schmitt si contraddistingueva per la sua opposizione netta a qualsiasi mitizzazione della classe proletaria. In essa il giurista presagiva la minaccia di un'ondata rivoluzionaria proveniente dall'Oriente sovietico che avrebbe finito col minare definitivamente

²⁶ Ivi, p. 18.

²⁷ Per una enucleazione della mitologia degli insorti importante rilievo assume: F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

²⁸ R. Esposito, *Dieci pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna 2011, p. 131.

l'autonomia della vecchia Europa dello *Jus Publicum*. Sollecitato da una simile preoccupazione, nel corso degli anni Venti Schmitt avrebbe dunque elaborato la sua teoria della sovranità come luogo dell'estrema decisione. Calcando la via razionale del diritto si sarebbe quindi trovato da lì a poco a stabilire una convergenza di intenti con la mitologia irrazionalista del nazismo, la stessa che aveva spezzato il rapporto fra legalità e legittimità da lui precedentemente teorizzato. A indurlo ad appoggiare la violenza del progetto politico hitleriano era la sua convinzione che soltanto la nascita di un nuovo Impero avrebbe potuto preservare lo spazio europeo dalla duplice minaccia rappresentata, a suo parere, dalle mire espansionistiche degli Stati Uniti d'America, da una parte, e dall'URSS, dall'altra.

All'epoca a ravvisare i rischi insiti nella linea di condotta schmittiana è stato Walter Benjamin, che peraltro sembrerebbe proprio nel corso degli anni Venti aver intrattenuto un dialogo a distanza col giurista tedesco²⁹. Riprendendo la densità semantica del termine tedesco "*Gewalt*", che sta a indicare tanto la violenza quanto l'esercizio del potere e dell'autorità³⁰, egli metteva in evidenza come la "violenza mitica" fosse sempre all'origine del potere costituente del diritto, anche nel caso della fondazione di una legislazione democratica. La sua critica voleva dunque smascherare la mistificazione ideologica celata nella difesa dell'uso legittimo della violenza da parte dello Stato di diritto, spesso chiamata in causa per condannare la violenza estranea a qualsiasi diritto della rivoluzione. Senza poterci avventurare ulteriormente tra i diversi ambiti del confronto fra i due intellettuali tedeschi, avvenuto non a caso nel solco della trasformazione di registro politico che proprio allora stavano subendo alcune democrazie europee, ciò che appare chiaro dalla loro divergenza di prospettive è che in quella delicata fase una delle questioni cruciali per il futuro dell'Europa sembrava ruotare tutta intorno alla funzione assunta dal mito, e dalla sua negazione, per la gestione e per

²⁹ È di questo avviso Jacob Taubes. Si veda al riguardo il suo *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, tr. it. a cura di G. Scotto ed E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 1996. Cfr. anche E. Redaelli, *Legge ed eccezione. Benjamin, Schmitt e il fondamento del diritto*, in «Nóema», 7-2 (2016): <https://riviste.unimi.it/index.php/noema/article/view/9955> (ultimo accesso il 25 novembre 2024).

³⁰ All'ambiguità semantica del termine "*Gewalt*" fa riferimento Massimiliano Tomba nella sua *Introduzione. Walter Benjamin: di che cosa "la violenza divina" è il nome?*, in W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., pp. 9-53: 9.

il governo della violenza da parte del potere. Decisivo sarebbe stato però l'indirizzo imperialista o rivoluzionario da attribuire a questa funzione fondamentale.

Ma c'è anche un altro ordine di questioni che pure si può intravedere fra le linee di quanto abbiamo brevemente accennato, e che è importante sottolineare ai fini del nostro discorso. Se il nesso fra mito e violenza ha potuto palesarsi negli anni della crisi europea, ciò si è reso possibile perché esso non è mai davvero stato superato dalle forme dello Stato di diritto. Inoltre, occorre aggiungere, né la formula del potere democratico né quella fascista del potere autoritario sono riuscite a incamerare completamente la violenza nei loro apparati né a strumentalizzarla per la conservazione delle loro strutture politiche. C'è sempre stato un margine di riserva, un'eccedenza irriducibile all'appropriazione, che si è sottratta alle maglie del potere minacciando di insorgere contro di esse dall'esterno dei loro gangli.

3. *Sul nesso tra mito e potere*

Ritornando ora alla comunità di Acéphale e a quella del Collège de Sociologie, nella congerie del clima culturale di quegli anni esse si mostravano alquanto dissonanti rispetto alle ideologie allora egemoniche e quindi, potremmo aggiungere, in tal senso propriamente inattuali. Pur riconoscendo la funzione cardine del mito per la coesione sociale e pur credendo nelle potenzialità 'farmacologiche' dell'azione mitopoietica in ambito sociale³¹, denunciavano le mitologie istituzionalizzate, arcaicizzanti e nazionaliste propagandate dai regimi fascisti. Nello specifico, il problema sollevato da entrambi i gruppi batailleani, almeno in parte connessi fra loro, era relativo soprattutto all'operazione fascista di tecnicizzazione del sublime mitico, finalizzata a coalizzare e uniformare le masse in formazioni statali "monocefale", ovvero interamente adeguate alla volontà unica del capo. A essere attaccato da Bataille era il carattere manipolatorio del mito delle origini propugnato dalle destre.

Diversamente da quanto poi avrebbe sostenuto Lukács, il pensatore francese credeva, infatti, che il successo dei regimi totalitari fra le masse, tutt'altro che

³¹ Cfr. M. Tabacchini, *Il Collège de sociologie: teoria e prassi di una politica del mito*, in *Filosofie del mito nel Novecento*, a cura di E. Manera e G. Leghissa, Carocci, Roma 2015, pp. 161-196.

essere l'effetto di una "distruzione della ragione", era dovuto alla capacità, tutta razionale, delle destre autoritarie di captare, governare e strumentalizzare un bisogno umano di sacro rimasto lungamente inascoltato nella modernità, e solo marginalmente soddisfatto negli ambienti rivoluzionari, se non persino condannato dai dirigenti dei partiti comunisti³². In base alla ricostruzione compiuta da Bataille, era stato l'avvento del modo di produzione capitalista e del registro valoriale borghese ad avere segnato il declino definitivo dalla vita sociale delle pratiche del sacro, ovvero di quelle pratiche in cui lo scatenamento della passione violenta, sottratto a qualsiasi appropriazione utilitaristica, aveva per secoli permesso agli individui di uscire, seppure momentaneamente, al di fuori del recinto della vita ordinaria e sperimentare una condizione emotiva inedita, di profonda condivisione con gli altri esseri.

Di converso, era proprio la promessa di un ritorno a queste esperienze di condivisione sociale ad avere favorito il successo della mitologia delle destre tra le masse. Con la solennità delle sue celebrazioni pubbliche e l'esaltazione patriottica delle sue narrazioni, siffatta mitologia proclamava l'unificazione della moltitudine in un unico corpo sociale e la presunta coappartenenza dell'intera nazione a una stessa origine razziale. Tuttavia, a seguito della sua analisi della ritualità fascista, Bataille era giunto alla convinzione che il ricorso fascista a rituali arcaicizzanti, non soltanto fosse molto lontano dall'equilibrio dinamico tra sacro e profano che aveva caratterizzato le società tradizionali, ma che fosse anche estraneo al carattere di gratuità che aveva animato le pratiche sacre più primitive e spontanee, da lui ricondotte all'ambito eterogeneo del sacro basso. Ponendosi agli antipodi con l'ideologia nazi-fascista della potenza, il pensatore sosteneva, dunque, che le forme del sacro a essere maggiormente dotate di una forza plastica di trasformazione del reale fossero quelle inclini alla perdita e al dono anziché all'accrescimento e al riconoscimento del potere.

D'altronde, una tematizzazione del rapporto fra un ipotetico impulso umano alla perdita e la nascita del sacro Bataille l'aveva già compiuta in un articolo del 1933, pubblicato anch'esso su «La critique sociale». Sulla scorta degli studi

³² Di governo razionale dell'orrore, a proposito dei campi di sterminio tedeschi, Bataille avrebbe poi espressamente parlato nel dibattito che era seguito a una conferenza tenuta nel maggio del 1947 dal titolo *Il male nel platonismo e nel sadismo*, in G. Bataille, *Sulla religione. Tre conferenze e altri scritti*, a cura di F. C. Papparo, Cronopio, Napoli 2007, 7-25: 20-21.

dedicati da Mauss all'istituto del Potlatch diffuso tra alcuni popoli nativi del Nord America, in questo articolo egli aveva ricondotto le forme del sacro basso, maggiormente tese alla violenza del sacrificio e alla dilapidazione rituale dei beni, a una nozione allora da lui allora teorizzata: la "*dépense*", ovvero il dispendio, la perdita. Nell'enuclearla egli aveva illustrato l'ipotesi secondo cui, agli esordi dell'istituzione del potere, la condizione di prestigio legata al possesso delle ricchezze non avrebbe ambito alla conservazione o al potenziamento dell'autorità o dei privilegi di rango. Inizialmente il potere sarebbe stato piuttosto «*caratterizzato come potere di perdere*. La gloria e l'onore gli appartengono [appartenevano] soltanto grazie alla perdita (*corsivo mio*)»³³.

Di conseguenza, è alla luce di una tale proposta interpretativa che Bataille sarebbe poi giunto a ritenere che il fascismo avesse esasperato un meccanismo che è sempre stato alla base del dispositivo del potere e che consiste nell'impossessamento della potenza irruente propria del sacro basso, sottratta tuttavia alla tensione dinamica di acquisizione e di perdita che le è costitutiva. Secondo l'ipotesi batailleana, il potere politico si sarebbe dunque sviluppato prendendo le mosse da suddetta potenza, originariamente non stabilmente posseduta da una persona o da una carica specifiche e che, oltretutto, nella sua genesi sarebbe persino estranea al campo propriamente politico. Tale potenza proverrebbe, invece, dai movimenti convulsivi dell'esistenza sociale, laddove essa, trasgredendo l'ordine che scandisce il tempo profano del lavoro, arriva maggiormente ad allinearsi al principio di perdita che regola la vita dell'intero universo. Il carattere assunto da questi movimenti, che si rendono tanto più agitati quanto più è rigida la regola che normalmente li interdice, sarebbe poi stato più dettagliatamente illustrato da Bataille in una conferenza tenuta il 19 febbraio 1938 al Collège de Sociologie³⁴:

³³ Id., *La nozione di dispendio* (1933), in Id., *Critica dell'occhio*, a cura di S. Finzi, Guaraldi, Rimini 1972, p. 164.

³⁴ È probabile che alla conferenza di Bataille, tenuta nel febbraio 1938, abbia assistito anche Benjamin, assiduo spettatore delle attività del Collège negli anni del suo soggiorno parigino. Un raffronto tra i due pensatori intorno al tema della città è in M. Palma, *Labirinti metropolitani. Sottosuoli politici tra Benjamin e Bataille*, in «Kaiak. A Philosophical Journey», I (2014): <https://www.kaiakpj.it/sottosuoli/> (ultimo accesso il 25 novembre 2024). In riferimento al rapporto intercorso tra Bataille e Benjamin, «entrambi acuti interpreti della crisi della coscienza europea tra le due guerre» (ivi, p. 1), Palma ha messo in evidenza l'importanza del «*sottosuolo politico*, di rimandi, di moniti e di sospetti, che l'uno vede nell'altro. Il sottosuolo di due autori qualificati

«Il potere è ciò che sfugge alla tragedia imposta dal “movimento d’insieme” che anima la comunità umana – ma ciò che sfugge alla tragedia proprio volgendo a suo vantaggio quelle stesse forze che la impongono»³⁵.

Stando alla chiave di lettura adottata dal pensatore, la potenza trattenuta dal potere, e che è rintracciabile alle radici della sua fondazione, proverrebbe dalla violenza *pathica* di un'esistenza che va considerata “tragica”. A un certo punto del suo sviluppo, la tragedia sarebbe stata tuttavia sottoposta dalle società umane a un'inversione di senso e avrebbe così finito per cristallizzarsi nel potere. Il *pathos* tragico, anziché continuare a consumarsi ciclicamente nella lacerazione del conflitto e nell'esperienza della perdita, intrinseche alla sua dinamica originaria, si sarebbe quindi convertito in passione del dominio. Con questa inversione di senso, la posizione di irregolarità, che vedeva originariamente nella colpa dell'eroe tragico la sua condizione emblematica, sarebbe stata assorbita dalla struttura del potere che, proprio grazie ad essa e grazie alla sua partecipazione alla soglia di indistinzione propria del sacro, avrebbe dato origine alla legge, assumendosi così anche il monopolio della vita o della morte di chi le è sottoposto.

4. Sulla decapitazione del mito

Nel quadro di tale schema va dunque inserito il discorso compiuto da Bataille sulla funzione cruciale del mito per l'affermazione dei fascismi. Recuperando quanto da noi già introdotto, si può dire che essi abbiano individuato come solu-

sempre nella scia assai problematica di un marxismo eterodosso, eppure quanto mai diverso nel tedesco e nel francese» (ivi, p. 2). Ad aver messo in evidenza una prossimità tra i due filosofi a proposito delle loro reciproche critiche allo stalinismo, è stato Bruno Moroncini in *La comunità e l'invenzione*, Cronopio, Napoli 2001, p. 15, nota 10. Lo stesso Moroncini ha inoltre sottolineato come Benjamin fosse «d'accordo, se non con tutte, con buona parte delle tesi in esso [il Collegio di Sociologia] sostenute» (Id., *Il tempo della felicità*, in Id., *Il lavoro del lutto. Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 119-133: 119, nota 1).

³⁵ G. Bataille, *Il potere*, in Id. et al., *Il Collegio di Sociologia*, cit., pp. 154-168: 163. In questa conferenza Bataille sostituisce Caillois, assente per problemi di salute. Come sostiene il curatore del volume, Hollier, gli sviluppi sul tema proposti dal pensatore non rispettano in pieno le indicazioni fornite dal collega assente. Se Caillois identifica il potere con la tragedia, per Bataille essi sono in un rapporto di opposizione. Cfr. D. Hollier, *Nota introduttiva*, in ivi, pp. 154-155.

zione allo stato di disgregazione sociale in cui versava l'Europa uscita dalla Prima guerra mondiale l'imperativo del ripristino, per dirla con lo stesso Bataille, di un «mondo perduto»³⁶. Per illustrare le motivazioni della critica batailleana a siffatto mito fascista delle origini, può convenire riportare una considerazione espressa da Jean-Luc Nancy al riguardo:

Il mito ha sempre una funzione di origine e di principio. Il mito è d'origine e dell'origine, mette in rapporto con una fondazione mitica e attraverso questo rapporto fonda esso stesso (una coscienza, un popolo, un racconto). [...] L'invenzione del mito è solidale con l'uso del potere. Ciò non vuol dire che i pensatori del mito, dal XIX secolo, siano responsabili del nazismo, ma che esiste una coappartenenza fra il pensiero del mito, della scenografia mitica, e la messa in opera e in scena di un '*Volk*' e di un '*Reich*' nel senso che il nazismo conferì a questi termini³⁷.

Il nucleo problematico messo in evidenza da Nancy, e che ci sembra sia stato giustamente al centro delle preoccupazioni manifestate da Bataille durante le esperienze di Acéphale e del Collège, è dunque relativo soprattutto al fondamento trascendentale che il mito può fornire al potere, così da permettergli di convogliare e condensarsi in una forma imperitura, verticalizzata e impermeabile alle trasformazioni dovute al divenire incessante della storia³⁸. È essenzialmente grazie all'opera del mito che il potere può attestarsi come "*Reich*" in rapporto a un "*Volk*". Ed è esattamente l'uso del mito in quanto fondamento trascendentale dei regimi autoritari a rappresentare uno degli aspetti salienti delle ideologie fasciste.

Nel fascismo di Mussolini, che, secondo Bataille, avrebbe adottato l'hegelismo «sotto il patrocinio di Gentile», ciò è avvenuto attraverso la mitizzazione della sovranità individuale del capo, imposta in sostituzione di quella democratica della nazione e resa interamente combaciante con la sovranità dello Stato³⁹. Nella Ger-

³⁶ Id., *Cronaca nietzscheana* (luglio 1937), in Id. et al., *La congiura sacra*, cit., pp. 77-90: 79.

³⁷ J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa* (1983), tr. it. a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1992, pp. 98-100.

³⁸ Un'analisi sulla funzione del fondamento trascendentale per la formazione comunitaria, alla luce di quanto sostenuto da Bataille, è sviluppata nel già menzionato saggio di Moroncini *La comunità e l'invenzione*.

³⁹ Cfr. G. Bataille, *La struttura psicologica del fascismo*, cit., p. 90.

mania nazista è stata invece soprattutto la mistica della razza a stabilire la gerarchia valoriale e la condotta politica dell'intera nazione, irrorandole di una violenza aggressiva nei confronti dei soggetti considerati estranei e inferiori⁴⁰. In ambo i modelli di fascismo a rivelarsi fondamentale è stato l'occultamento della violenza eterogenea che è alla genesi dei loro poteri. Per violenza eterogenea intendiamo la violenza tragica, suscitata dalle forme di scatenamento passionale a carattere insurrezionale, prive di qualsiasi potere imperativo, che, come già prima accennato, secondo lo schema sociologico batailleano, coinvolgerebbero soprattutto gli esclusi dalla società, proprio in conseguenza dell'esclusione subita. Questa violenza, una volta incorporata dal fascismo, è stata finalizzata alla concentrazione di tutti i poteri nella figura del capo. L'invenzione mitologica fascista ha quindi concorso a creare il fondamento coriaceo per colmare e dissimulare un siffatto fondo *pathico*.

Ma, secondo il pensatore, il ripiegamento della sua narrazione e della sua simbologia in direzione di un passato mitico del *Vaterland*, ovvero di una "Terra dei Padri"⁴¹ da dover difendere e conservare contro qualsiasi minaccia esterna, ha finito ulteriormente per «alienare la vita»⁴². Bataille è infatti convinto che, come conseguenza della soluzione fascista, si sia prodotto un aggravamento della sintomatologia patologica in cui già versava l'Europa. Se, infatti, è vero che «è più rapido restaurare che creare»⁴³, è ancora più vero che l'intensificazione del nesso fra mito e origine, quando nutrita da una paura del cambiamento, non può fare altro che veicolare uno stato generalizzato di coercizione nei comportamenti e di irreggimentazione dei costumi. Un tale sviluppo, lungi dall'aprire a quella cifra di novità che sempre è necessaria per l'attivazione di un processo di rigenerazione, si è fossilizzato sul vecchio per legittimare una politica opportunisticamente bellicosa e colonialista, foriera di ulteriore sofferenza e oppressione per l'umanità.

Una simile tesi, dalle evidenti tonalità nietzscheane, non a caso viene esposta da Bataille in *Chronique nietzschéenne*: l'articolo apparso nel luglio 1937 all'interno del numero doppio di «Acéphale» con la volontà di smontare le illazioni relative a un presunto rapporto di filiazione delle teorie naziste e fasciste dal pensiero dell'autore della *Gaia scienza*. Conformemente all'analisi batailleana lì delineata:

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Cfr. Id., *Nietzsche e i fascisti* (gennaio 1937), in Id. *et al.*, *La congiura sacra*, pp. 13-29: 26.

⁴² Id., *Cronaca nietzscheana*, cit., p. 81.

⁴³ Ivi, p. 80.

I nuovi faraoni, i cesari romani e i capi dei partiti rivoluzionari che hanno oggi ammalato la metà degli abitanti dell'Europa hanno risposto alla speranza di fondare la vita su di un impulso irragionevole. Ma la somma di costrizioni necessarie a mantenere costruzioni troppo rapidamente imposte, ne dimostra il carattere profondamente deludente. Nella misura in cui [...] l'ansia del mondo perduto, che ha svolto un ruolo nella genesi del fascismo, ha come sbocco solo la disciplina militare e il limitato appagamento offerto da una brutalità che distrugge con rabbia tutto ciò che non ha il potere di sedurre⁴⁴.

Giungiamo infine così al mito in nome di cui la comunità di Acèphale ha scelto di aggregarsi. Essendo stato sottoposto da Bataille a un procedimento di ribaltamento della sua struttura e di svuotamento della sua semantica consueta, appare privato del capo e, quindi, anche della sua stessa origine. Il mito introdotto dal pensatore francese è il mito dell'uomo acefalo, evocato dal nome stesso del gruppo comunitario e rappresentato graficamente da Masson nel primo numero della rivista⁴⁵. Diversamente dalle mitologie legate al potere, tale mito si espone al flusso caotico del divenire e della caducità e, così facendo, si destina all'autoconsumazione. Non avendo un capo non ha un compimento, non essendo il mezzo per il raggiungimento di qualcosa non può neanche diventare un fine verso cui ambire. Il labirinto che la sua immagine custodisce nel ventre è l'emblema di un movimento senza direzione alcuna, che trova la verità in quella coincidenza degli opposti che è cifra costitutiva del sacro⁴⁶.

Si può dunque congruamente ritenere che l'organizzazione comunitaria che gli si è accentrata intorno, replicandone parodicamente il gesto auto-sacrificale della decapitazione, abbia inteso opporsi alla funzione direttiva del capo politico. Ma il riferimento alla testa recisa è da interpretare anche nel senso della contestazione di un uso della ragione orientato soltanto in direzione di una funzione appropriativa e strumentale, incapace di partecipare alle cose del mondo se non attraverso l'esercizio del dominio. In entrambe queste sue due accezioni l'allusio-

⁴⁴ Ivi, p. 81.

⁴⁵ Cfr. R. Esposito, *Un soggetto senza testa: il mito vuoto di «Acéphale»*, in «Iride», VIII, 16 (1995), pp. 699-709.

⁴⁶ Sul tema del labirinto in Bataille si veda il suo articolo *Il labirinto* (1935-36), in G. Bataille, *Critica dell'occhio*, cit., pp. 245-254.

ne all'auto-mutilazione della testa va dunque parimenti considerata un atto di denuncia rivolto da Bataille contro quella commistione di nichilismo e volontà di potenza⁴⁷ che egli ha reputato in quegli anni farsi particolarmente preoccupante tanto in politica quanto in ambito scientifico-tecnico.

Tuttavia, per capire cosa abbia indotto il pensatore a porre l'accento proprio sul paradigma sacrificale nella scelta del mito evocato da Acéphale bisogna considerare anche le vicende storiche specifiche che hanno ispirato la sua gestazione. Va sottolineato che la cornice in cui l'esperimento comunitario batailleano viene concepito, e che sembra presagire la sua intera vicenda, è rappresentata infatti dalla Guerra civile di Spagna. A Tossa de Mar, un paese di pescatori della Catalogna, Bataille, ospite di Masson, si era recato per qualche tempo nell'aprile del '36. A spingerlo lì erano stati gli eventi successivi all'8 marzo del '36, data in cui Hitler aveva occupato la Renania. La manovra sovietica di avvicinamento alle democrazie formali era stata allora considerata da molti militanti un tradimento del progetto rivoluzionario mondiale. Se fino a quel momento Bataille aveva continuato a credere nell'opzione comunista, pur nutrendo notevoli perplessità nei confronti del processo di statalizzazione e nazionalizzazione avviato dall'Unione Sovietica, a quel punto soltanto nella resistenza dei partigiani spagnoli riusciva a intravedere ancora un baluardo di libertà.

5. La tragedia dei senza patria

I termini della questione sono chiaramente esplicitati nel già menzionato *Chronique nietzschéenne*. L'occasione era allora offerta dalla rappresentazione teatrale di *Numanzia*, il dramma di Cervantes in quelle settimane in scena a Parigi. Il regista Jean-Louis Barrault e Masson, coinvolto nello spettacolo in qualità di scenografo, con questa rappresentazione avevano voluto stabilire un parallelo tra la resistenza in atto in Spagna e i ribelli numantini, che avevano preferito ucci-

⁴⁷ La volontà di potenza a cui qui ci si riferisce non allude evidentemente all'omonima nozione nietzscheana. Tuttavia, vale la pena ricordare che in merito all'equivoco, secondo Bataille, creato dal filosofo tedesco con la scelta di questa espressione ambigua egli si esprime in *La sovranità*, cit., pp. 208-209, nota 1. A suo parere, la condizione dischiusa da Nietzsche non sarebbe propriamente ascrivibile al concetto di «potenza» bensì alla «volontà di dare» (*ibidem*).

dersi eroicamente gli uni con gli altri pur di non cadere nelle mani del generale romano Scipione l'Emiliano. Sull'onda della *pièce* Bataille dunque affermava:

Ora Numanzia ha assunto di fatto per coloro che hanno assistito allo spettacolo un senso che non atteneva né al dramma individuale, né al sentimento nazionale ma alla passione politica. La cosa è avvenuta col favore della guerra di Spagna. È questo un paradosso evidente e può darsi che una simile confusione sia altrettanto vuota di conseguenze di quella degli abitanti di Saragozza, che hanno rappresentato la tragedia durante un assedio. Numanzia, oggi è stata rappresentata non solo a Parigi, ma in Spagna, nelle chiese bruciate, senz'altro allestimento che le tracce dell'incendio e senz'altri attori che alcuni miliziani rossi⁴⁸.

Da lì a qualche rigo troviamo uno dei passaggi chiave di tutto il discorso batailliano:

Esiste tuttavia una realtà che [...] *attiene ai segreti più profondi dell'esistenza*; solamente è necessario per chi voglia entrare in questa realtà, *prendere alla rovescia ciò che è ammesso*. Se l'immagine di Numanzia esprime la grandezza di un popolo in lotta contro l'oppressione dei potenti, essa rivela nello stesso tempo che la lotta attualmente [allora] perseguita manca il più delle volte di ogni grandezza⁴⁹.

Rincarando ancora la dose, il pensatore infine asseriva: «Il movimento antifascista, se viene paragonato a Numanzia, appare come un vuoto coacervo, come una vasta decomposizione di uomini legati solo da un rifiuto»⁵⁰. La polemica mossa da Bataille in questa circostanza era soprattutto rivolta ai movimenti antifascisti francesi di quegli anni, uniti intorno al Front populaire di Léon Blum. Egli riteneva che le loro armi risultassero deboli e poco convincenti perché fondate su un legalitarismo incapace di tenere testa al carisma del potere autoritario, e privo di qualsiasi strategia con cui bloccare l'avanzata del nemico. A suo parere, era del tutto sterile opporre un generico “no” ai fascismi se non ci si interrogava anche sulle ragioni profonde del consenso che essi riscuotevano fra le masse. Ci si

⁴⁸ Id., *Cronaca nietzscheana*, cit., p. 87.

⁴⁹ Ivi, pp. 87-88.

⁵⁰ Ivi, p. 88.

doveva domandare perché il fenomeno totalitario avesse potuto improvvisamente attecchire nel cuore dell'Europa liberaldemocratica. Era necessario intercettare i bisogni inascoltati a cui questo, almeno apparentemente, sembrava comunque rispondere con l'imposizione del culto del capo e la mitizzazione del passato nazionale.

Ma, per contro, bisognava anche capire che cosa avesse determinato la "grandezza" dei Numantini, che era la stessa dei miliziani spagnoli ed è la stessa di tutti i popoli oppressi che hanno il coraggio di resistere strenuamente contro l'occupazione imposta dai più potenti. Bataille voleva comprendere da che cosa i ribelli avessero tratto quella forza vulcanica che, in nome della libertà, può indurre fino al sacrificio collettivo di un intero popolo. Era questo tipo di forza eruttiva che, secondo il pensatore, mancava all'antifascismo allora circolante in Europa. Egli era convinto che, partendo da una simile presa d'atto, si dovesse interamente reimpostare la linea di condotta anti-fascista. Solo una comprensione lucida della situazione complessiva avrebbe potuto permettere di aprire un varco dove tutto sembra bloccato, destinato a quel collasso dell'intera umanità che una nuova guerra avrebbe significato.

Con l'esperienza comunitaria e mitopoietica di Acéphale, Bataille intendeva proprio aprire questo varco battendo in breccia nel recinto della rassegnazione generale attraverso la composizione di un immaginario propizio alla nascita di un nuovo soggetto collettivo. E lo voleva fare ricalcando, o per meglio dire evocando sul piano simbolico, i Numantini e, attraverso le loro gesta eroiche, la lotta condotta in quel momento dai miliziani spagnoli. Rita Bischof ha suggerito di riconoscere in questa operazione batailleana «i rudimenti di una teoria della resistenza»⁵¹. Tale ipotesi è condivisibile a condizione però che, come la pensatrice peraltro ha opportunamente fatto, si consideri la resistenza prospettata dalla comunità di Acéphale non soltanto come opposizione al potere degli oppressori ma anche come una denuncia, per dirla con le sue stesse parole, dell'«opera di morte del potere»⁵². È questo un nodo cruciale del discorso di Bataille che riteniamo segni, nello stesso tempo, la sua distanza sia dalle chiavi di lettura di orientamento

⁵¹ R. Bischof, *Riso tragico. La nozione di sovranità rivista da Acéphale*, in *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, a cura di F. C. Papparo e B. Moroncini, Il Melangolo, Genova 2009, pp. 69-88: 80.

⁵² Ivi, p. 79.

socialista, che valorizzano l'impresa di liberazione e di emancipazione inscritta nell'atto di resistenza, sia da interpretazioni come quella di Schmitt, secondo cui nella figura del partigiano andrebbe scorto un ultimo baluardo del politico⁵³. Va sottolineato che, diversamente da entrambe le posizioni, la critica che a partire dalla lotta portata avanti dai miliziani spagnoli il pensatore francese ha cominciato a porre con vigore non si concentra tanto sulle rivendicazioni ideologiche o patriottiche effettivamente propugnate dagli insorti spagnoli quanto, piuttosto, sull'irrefrenabile potenza destituente della loro lotta.

Se dunque un'allusione alla forza ctonia dei resistenti numantini, dunque spagnoli, è presente in Bataille, essa è tutt'altro che interna alla logica dell'ordinamento spaziale propria del politico. Dalla prospettiva delineata dal pensatore, lo slancio 'tellurico' degli insorti andrebbe piuttosto assimilato alle pratiche "irregolari" del sacro basso, legate alla madre-Terra, anticamente riservate soprattutto alle donne, agli schiavi e agli stranieri, diversamente dai culti virili olimpici, assunti più sovente come culti pubblici dello Stato e a supporto delle cariche di potere. È nell'incandescenza vulcanica di siffatto slancio insurrezionale, mosso da coloro che sono esclusi e oppressi, che il pensatore ha intercettato la matrice di una politica qualitativamente diversa, capace di scardinare le forme della sovranità imperativa neutralizzando direttamente il suo nucleo più profondo e costitutivo, relativo al potere di decidere della vita o della morte altrui. A tale proposito è bene tuttavia ancora una volta precisare che *l'opera di morte* di pertinenza del potere sovrano secondo Bataille non andrebbe addotta soltanto alle figure che hanno incarnato il potere nella sua forma assoluta. La sua violenza è, più o meno, implicitamente presente anche in tutte le altre forme legalitarie del potere politico, pronta a erompere all'interno dei loro apparati burocratici laddove da esse ritenuto necessario.

Eppure, una frattura definitiva rispetto al passato il fascismo l'ha effettivamente prodotta. Secondo il pensatore, esso è da considerare la prima forma di sovranità storicamente sfuggita alle sue radici sacrificali⁵⁴. Diversamente dalle forme tradizionali della sovranità, ancora potenzialmente esposte alla dinamica

⁵³ Cfr. C. Schmitt, *Teoria del partigiano. Integrazione del concetto del politico* (1963), tr. it. a cura di A. De Martinis, Adelphi, Milano 2005. È interessante osservare come, in base all'impianto teorico e ideologico schmittiano, nell'ambito della Guerra civile spagnola, ad essere considerati partigiani siano i nazionalisti capitanati da Franco anziché i resistenti della Repubblica spagnola.

⁵⁴ Cfr. G. Bataille, *Il potere*, cit., in part. pp. 165-168.

sacrificale che le ha inizialmente determinate, il capo fascista uccide senza identificarsi con la vittima. Il fascio è il suo emblema più appropriato giacché è l'arma del boia, un tecnico della morte che la infligge senza rischiarla e senza provare per chi la subisce nessuna forma di *pietas*. Il potere fascista è un potere sadico, di un sadismo tuttavia completamente desessualizzato, alieno da qualsiasi implicazione erotica e, di conseguenza, al riparo anche da qualsiasi tentazione di cedere a meccanismi di rispecchiamento empatico.

Ecco allora che soltanto una scelta estrema, affine a quella anticamente compiuta contro i Romani dai Numantini, può arrivare a smascherare la dinamica sacrificale che il sistema fascista ha espunto dalla sua mitologia grandiosa pur di accentrare nella figura del capo carismatico un potere imperituro e autoritario, sottratto al movimento vorticoso di nascita e morte alla base della vita. Da qui la necessità da parte di Bataille di portare alla luce il fondo di violenza dissimulato dal sistema fascista di dominio, un sistema ostentatamente trionfale e solenne. Da qui il suo richiamo a un'altra violenza, alla violenza inscenata dalla tragedia collettiva degli oppressi, individuata come l'unica via attraverso cui poter deporre l'ordinamento dei fascismi. In base alle intenzioni del pensatore, una siffatta via è quella che avrebbe potuto essere percorsa, almeno simbolicamente, dalla comunità acefala in qualità di immaginario mitico diametralmente opposto alla struttura verticista dei totalitarismi. Il modello comunitario, nella sua forma acefala, avrebbe potuto così evocare, seppure soltanto su un piano simbolico, il meccanismo alla base delle forme primitive di coesione umana, quando, a parere del pensatore, a prevalere era il *pathos* della perdita e del perdersi.

Nello specifico, nella drammatizzazione tragica della messa a morte, simbolicamente inflitta e subita nel gesto auto-sacrificale, i membri della comunità, accomunati da un sentimento angosciante di spossessamento, avrebbero potuto cogliere, fin dentro la carne, il motore primo della solidarietà umana e del legame sociale, il collante che coalizza fraternamente gli esseri fra loro ben più di quanto abbia mai potuto fare l'appartenenza a una qualche identità etnica o nazionale comune. Secondo Bataille, soltanto facendo davvero i conti con la sua matrice tragica, non a caso assunta come cruciale nelle democrazie della Grecia classica, l'Europa avrebbe potuto finalmente superare l'*impasse* di cui i fascismi rappresentavano un sintomo preoccupante ma non la causa prima. Alla luce di questa ipotesi nelle conclusioni dell'articolo su Nietzsche e la resistenza spagnola egli quindi dichiarava:

La tragedia introduce un'evidenza nel mondo della politica: che la lotta intrapresa acquisterà un senso e diverrà efficace solo nella misura in cui la miseria fascista incontrerà di fronte a sé qualcosa d'altro che una negazione frenetica: la comunità di cuore di cui Numanzia è l'immagine.

Il principio di questo rovesciamento si esprime in termini semplici. ALL'UNITÀ CESAREA FONDATA DA UN CAPO, SI OPPONE LA COMUNITÀ SENZA CAPO LEGATA DALL'IMMAGINE ASSILLANTE DI UNA TRAGEDIA. La vita esige uomini riuniti, e gli uomini sono riuniti solo da un capo o dalla tragedia. Cercare la comunità umana senza testa è cercare la tragedia: la stessa messa a morte del capo è tragedia; rimane esigenza di tragedia⁵⁵.

Ci sembra che la dinamica tensionale tra unità cesarea e comunità senza capo, così descritta da Bataille, non articoli tuttavia il potere e la tragedia in un rapporto di reciproca corrispondenza o di simmetrica alternanza. La violenza tragica, per quanto sia la sola davvero capace di deporre la violenza assunta dal potere autoritario, differisce qualitativamente da quest'ultima così come anche dalla violenza propriamente rivoluzionaria, che invece partecipa della medesima processualità dialettica del potere. Se infatti la rivoluzione distrugge lo stato di cose vigente per istituire al suo posto un nuovo sistema politico, la forza di decomposizione del *pathos* tragico non è altrettanto finalizzata a uno scopo politico. La sua peculiarità è di condurre piuttosto all'esaurimento di qualsiasi potere e quindi anche di qualsiasi sua narrazione mitica⁵⁶. *Prendendo alla rovescia ciò che è ammesso*, li erode entrambi dall'interno fino a toccare il loro nucleo molle, fino alla visione *obscena* di un'assenza centrale lungo il limite che distingue ma, nello stesso tempo, rende anche contigui sacro e profano.

⁵⁵ Id., *Cronaca nietzscheana*, cit., p. 88.

⁵⁶ In un contesto molto differente, nel 1947, in occasione dell'Esposizione internazionale del surrealismo, Bataille torna sulla questione del mito dichiarandone la sua costitutiva friabilità. In un breve scritto redatto per quell'occasione egli afferma infatti come qualsiasi mito, essendo destinato a nascere e a ritornare a una condizione di assenza di mito, non possa fornire un fondamento durevole alla politica se non a una politica capace di fare a meno di qualsiasi fondamento. La verità più propria del mito resta tuttavia, secondo il pensatore, ancora «un mito: il più freddo, il più puro, il più vero (cfr. Id., *L'absence de mythe*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. XI, p. 236). Ci sembra che questo sviluppo ulteriore del discorso batailleano vada comunque posto in continuità con l'operazione di decapitazione del mito compiuta dal pensatore con la vicenda di Acéphale, e con il suo tentativo di erodere dall'interno il mito per toccare il suo limite ultimo, che tuttavia sempre sfugge all'accaparramento.

Quale politica può prendere le mosse da simili sviluppi, ascrivibili a quella che in seguito Bataille avrebbe denominato la “politica dell'impossibile”⁵⁷?

Una potenziale risposta la si può trovare mettendosi nuovamente sulle tracce dell'influenza che sul pensatore ha esercitato l'opera di Nietzsche. È infatti nel duplice intento di “denazificare” il filosofo tedesco e di contrastare la mitologia nazifascista della comunità di sangue che Bataille ha immaginato per il futuro dell'Europa l'avvento del *Kinderland*. Con questo termine egli ha alluso a una terra dei figli e delle figlie per cui il modello comunitario di Acèphale ha voluto predisporre le condizioni geologiche e atmosferiche. Ponendosi in continuità con un concetto espanso di politica, erede della “grande politica” nietzscheana, l'Europa batailleana si mostra libera da partizioni partitiche, razziali, territoriali e nazionali. Essa è dal pensatore concepita come una Terra alla misura dell'universo, abitata da *una comunità di coloro che non hanno comunità*. Rivolta al futuro, più che alle radici identitarie, Bataille l'ha voluta immaginare finalmente svincolata dalla necessità di dovere identificarsi con una formazione definita una volta e per tutta e cristallizzata su qualche verità statuita da un mito fondatore. Nel 1937, in *Nietzsche et les fascistes*, quando il rischio di una guerra per l'Europa era ormai concreto, egli affermava:

I «senza patria», coloro che si sono liberati delle catene del passato, come possono tranquillamente vedere incatenare alla miseria patriottica quello di loro che l'odio di questa miseria votava alla TERRA DEI SUOI FIGLI? Zarathustra, quando degli altri erano inchiodati alle terre dei loro padri, alla patria, *vedeva* la TERRA DEI SUOI FIGLI. Di fronte a questo mondo coperto di passato, coperto di patrie come un uomo è coperto di piaghe,

⁵⁷ La locuzione «*politique de l'impossible*» viene espressamente impiegata da Bataille in una sua lettera all'editore Lindon, scritta pochi mesi prima della sua morte nel 1962, in occasione della riedizione de *La haine de la poésie* (1941) con il nuovo titolo di *L'impossible*. Cfr. Id., *Notes à L'impossible*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. III, p. 520. Un approfondimento sulla “politica dell'impossibile” nella fase più matura del pensiero di Bataille lo si trova in S. Cardone, *Une fourmi sans contexte. Autour d'un point de vue animal*, in *Bestiaire de Georges Bataille*, numero monografico dei «Cahiers Bataille», a cura di N. Apicella, 5 (2022), pp. 101-116. Va inoltre ricordato che la peculiare tensione politica di ispirazione nietzscheana della produzione batailleana tra le due guerre è invece ricondotta da Roberto Esposito alla sua nozione di “impolitico”. Cfr. R. Esposito, *Introduzione. La comunità della perdita. L'impolitico in Georges Bataille*, in G. Bataille et al., *La congiura sacra*, cit., pp. XI-XXXVI: XI; Id., *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1988.

non esiste espressione più paradossale, né più appassionata, né più grande. [...] Il movimento della vita si confonde con i movimenti limitati delle formazioni politiche solo in condizioni ben definite; nelle altre condizioni prosegue ben al di là, precisamente dove si perdeva lo sguardo di Nietzsche. Ben al di là, dove le semplificazioni adottate per un periodo e un fine a breve termine perdono di senso, dove l'esistenza, dove l'universo che la porta appaiono come un dedalo⁵⁸.

È chiaro che una prospettiva per l'Europa, come questa dei "senza patria" delineata da Bataille, non è immediatamente calabile nell'effettualità della prassi politica, che necessariamente deve confrontarsi anche con una dimensione istitutiva e un'organizzazione spaziale. D'altronde, come abbiamo cercato di mostrare, non era neanche nelle intenzioni del pensatore muoversi direttamente nel campo dell'azione politica. Egli ha piuttosto scelto di intervenire sul piano 'farmacologico' del mito e della sua decostruzione al fine di 'informare' la politica di rimozioni e occultamenti avvenuti nel complesso intreccio all'epoca intessuto tra potere, violenza e mitologie nazionaliste.

Tuttavia, riportando ora il nostro sguardo al presente, di fronte alle attuali politiche per regolare i flussi migratori di molti Stati europei, incentrate su parole d'ordine come "deportazione" e "detenzione", non ci si può esimere dal pensare che la questione dei "senza patria", annunciata da Bataille alle soglie di uno dei momenti più bui della storia millenaria d'Europa, possa assumere ancora l'incisività prospettica della "grande politica" prefigurando il banco di prova decisivo per il futuro del Vecchio Continente e della sua matrice umanistica.

⁵⁸ Id., *Nietzsche e i fascisti*, cit., pp. 28-29.

Fabrizio Carlino

*In «difesa della cultura» e dell'autonomia:
note sulla funzione dell'intellettuale
nella crisi dello spazio pubblico europeo*

1. *Introduzione*

È negli anni che seguono la fine del primo conflitto mondiale, segnati dalla profonda crisi di identità che tocca il continente europeo, che si afferma nello spazio pubblico la figura dell'intellettuale, la quale conosce il suo *âge d'or* nel corso degli anni Trenta. I lavori di Gisèle Sapiro hanno recentemente fatto emergere i presupposti e le implicazioni, sul piano ideologico e politico, di un nesso essenziale che legherebbe la storia dell'identità europea nel Novecento e il processo che vede l'emergenza, l'apogeo e il declino della figura dell'intellettuale¹. È alla luce di questo legame che intendo leggere la svolta che il contesto del primo dopoguerra imprime alla funzione dell'intellettuale universale in quanto, al contempo, prodotto e attore dello spazio pubblico europeo. Si tratterà dunque in primo luogo di interrogarsi sul ruolo svolto dall'azione catalizzatrice dell'antifascismo, difensore di una cultura umanista e universalista nella quale scrittori, scienziati, universitari, di provenienze diverse, potevano facilmente riconoscersi. In questa prospettiva, infatti, sembrano dispiegarsi le ragioni per le quali la figura dell'intellettuale abbia conosciuto il suo apogeo proprio con l'acuirsi della crisi che attraversava quello stesso spazio pubblico europeo, nel quale si era precedentemente resa possibile la sua emergenza.

Soffermandomi in particolare sul contesto francese, che rinvia necessariamente all'orizzonte europeo, tenterò tuttavia di suggerire che anche altri fattori, legati come vedremo a un duplice processo di proletarizzazione e allo stesso tempo di professionalizzazione degli intellettuali, devono essere presi in considerazione

¹ G. Sapiro (a cura di), *L'espace intellectuel en Europe. De la formation des Etats-nations à la mondialisation XIX-XXI siècle*, La Découverte, Paris 2009.

per comprendere questo nesso tra la crisi europea che andava aggravandosi e una nuova centralità dell'impegno che andava affermandosi. In questo modo rileveremo l'emergenza, già negli anni Trenta, di una nuova figura, che si definirà negli anni Settanta come intellettuale specifico, e saremo condotti ad anticipare il momento in cui si presentano le condizioni della crisi dell'intellettuale universale.

L'origine della figura dell'intellettuale è tradizionalmente individuata nel secolo dei Lumi, ma l'apparizione del termine, utilizzato come sostantivo, risale come è noto all'ultimo decennio del XIX secolo con l'affaire Dreyfus. Secondo alcuni storici, tra cui Enzo Traverso, la ragione risiede nel fatto che è in Francia che si forma, prima che in altre nazioni, uno spazio pubblico che rende possibile la sua apparizione². Secondo la definizione di Habermas, lo spazio pubblico è un «luogo intermedio tra la società civile e lo Stato, tra la sfera del privato e degli scambi economici e la sfera delle istituzioni»³. Agendo in questo spazio intermedio, la critica si ritaglia «un posto tra il campo della produzione e il campo della decisione»⁴. Sarebbe la formazione di questo spazio, che dalla Francia si diffonde in Europa, a segnare l'emancipazione dell'intellettuale dalla corte, attribuendogli quell'autonomia che rende possibile l'esercizio di una funzione critica, mentre il suo legame con l'illuminismo gli trasmette uno sguardo cosmopolita e universalista.

2. *Affermazione dell'intellettuale e frontismo*

Quindi l'intellettuale, anche se geneticamente legato a una cultura e un contesto nazionale, quello francese, sembra opporsi naturalmente a ogni particolarismo, in virtù delle pretese universalistiche di questa stessa cultura nazionale. Si può dunque facilmente comprendere cosa abbia condotto alcuni storici a vedere nel 1933, con l'avvento di Hitler al potere, e nel 1936, con la formazione dei Fronti popolari e la guerra civile spagnola, due momenti chiave del processo di consolidamento della funzione dell'intellettuale. Da un lato, l'intellettuale universale si trova schierato dalla parte della Ragione e, seppur in virtù di una tradizione nazionale

² Cfr. E. Traverso, *Où sont passés les intellectuels ?*, Textuels, Paris 2013, p. 15.

³ J. Habermas, *L'espace public*, Gallimard, Paris 1978 (tr. mia).

⁴ *Ibidem*.

razionalista e universalista, contro la violenza dei nazionalismi, visti come espressione dell'irrazionalismo totalitario al quale aveva condotto il capitalismo. Dall'altro, con la guerra in Spagna gli intellettuali sono chiamati a combattere non più solo con le parole, ma anche con le armi, almeno simbolicamente. È in questo impegno nella guerra che l'universalità dei *Philosophes* da astratta diviene concreta fondendosi con l'internazionalismo delle organizzazioni comuniste⁵.

In tal modo l'antifascismo degli intellettuali chiamati alle armi recupera e rende concreti il cosmopolitismo, l'universalismo e il razionalismo illuministico, insieme ai valori della Rivoluzione francese, iscritti nella genesi della figura dell'intellettuale. È questo tipo di intellettuale che, mentre realizza una tradizione nazionale nell'orizzonte di un impegno cosmopolitico, traccia negli anni Trenta «le grandi linee di uno spazio pubblico europeo definito da frontiere culturali, etiche e politiche»⁶. Ed è l'antifascismo, come rimarca Traverso, che include «tutti gli elementi costitutivi di una sfera pubblica nel senso più tradizionale del termine: la letteratura, le scienze, le arti, la stampa»⁷.

Ora, alla metà degli anni Trenta, la riconfigurazione dello spazio pubblico europeo è più particolarmente segnata da un incontro, decisivo per la concezione del ruolo dell'intellettuale all'interno del fronte antifascista, tra questo recupero della tradizione illuministica e l'adesione o l'avvicinamento di molti intellettuali francesi al comunismo. Non possiamo quindi non porci il problema del rapporto tra la formazione di un ampio fronte antifascista nel mondo della cultura e la forza di attrazione esercitata dalle organizzazioni comuniste sugli intellettuali.

La storiografia si divide sul peso e soprattutto sul ruolo dei due termini di questo rapporto. Secondo alcuni storici, come François Furet, l'antifascismo non sarebbe altro che una maschera del comunismo sovietico, una sorta di astuzia attraverso la quale il totalitarismo comunista avrebbe esteso la sua influenza presentandosi come difensore della democrazia: «grazie alla sua negatività assoluta, privata di ogni contenuto, l'«antifascismo», come nuovo volto della democrazia, consente di unire democratici e comunisti»⁸. Altri studiosi, tra cui Traverso,

⁵ Cfr. E. Traverso, *1914-1945. La guerra civile européenne*, Hachette, Paris 2009, in part. pp. 305-317.

⁶ Ivi, p. 315 (tr. mia).

⁷ *Ibidem*.

⁸ F. Furet, *Le passé d'une illusion*, Laffont, Paris 1995, p. 266.

rifiutano questa «idea totalmente negativa dell'antifascismo»⁹, capovolgendo di fatto la tesi di Furet: l'antifascismo degli intellettuali non sarebbe un sottoprodotto dell'adozione della politica del Fronte popolare da parte dei Partiti comunisti, ma al contrario la precederebbe. Il frontismo sarebbe quindi una reazione all'avvento di Hitler al potere, e l'alleanza tra una parte della cultura europea e il comunismo sarebbe un prodotto del fascismo. Questo perché l'Unione sovietica sembrava rappresentare, agli occhi degli intellettuali eredi dell'illuminismo, l'unica forza in grado di contrastare la minaccia fascista. Il liberalismo, infatti, appariva come «un fenomeno del passato, entrato in una crisi profonda e votato al declino»¹⁰ e di conseguenza il continente europeo si trovava diviso piuttosto tra bolscevismo e fascismo. Le istituzioni liberali erano in crisi, scosse dalla Prima guerra mondiale e dalle spinte nazionaliste, e apparivano quindi del tutto incapaci di opporsi all'ascesa dei fascismi. L'adesione al comunismo sarebbe in questo contesto frutto della mancanza di un'alternativa credibile alla barbarie. Per questa ragione, sempre secondo Traverso, l'antifascismo diventa in questa fase il principale attore nello spazio europeo, che porterà poi all'Idea di Europa quale si configura nel secondo dopoguerra, ossia come sfera pubblica che si iscrive nei diversi quadri nazionali, ma che si dispiega in un contesto sovranazionale come sola forza federatrice¹¹.

Sarebbe stata insomma la minaccia fascista, più che la propaganda sovietica, a fare da collante tra diverse correnti riunite in un solo movimento ed è per questo motivo che l'antifascismo organizza e articola la resistenza delle società democratiche contro l'avvento delle dittature moderne, ricalcando quanto aveva già fatto lo spazio pubblico nel XVIII secolo contro l'assolutismo. È l'antifascismo quindi, secondo questa linea interpretativa, la base anche dell'unione tra il movimento operaio e un'intelligenza che vuole «dar voce alla protesta dell'opinione pubblica democratica»; ed è il modello della lotta contro l'assolutismo ripreso nella lotta contro il fascismo che porta gli intellettuali a rappresentarsi come «dei *Philosophes* del XX secolo la cui funzione essenziale consiste nel mostrare la via di un uso pubblico della ragione»¹².

⁹ E. Traverso, *1914-1945. La guerra civile européenne*, cit., p. 318.

¹⁰ Ivi, p. 323.

¹¹ Cfr. ivi, p. 317.

¹² *Ibidem*.

Ricapitolando, l'origine dell'adesione degli intellettuali al comunismo, che si traduce nell'esigenza di una pratica politica concreta, risiederebbe in ultima analisi nell'incapacità del liberalismo a incarnare la lotta al fascismo – poiché il liberalismo stesso, o meglio la sua putrescenza, aveva determinato l'ascesa del fascismo. È in questa prospettiva che l'avvento di Hitler al potere e la guerra in Spagna sembrano costituire i momenti chiave della trasformazione dell'intellettuale *dreyfusard*, ancora legato alla figura del chierico, nell'intellettuale combattente.

3. Scrittori a Parigi tra nazionalismo e cosmopolitismo

Lungi dal voler invalidare questa interpretazione, mi limiterò a richiamare alcuni aspetti dell'adesione degli intellettuali francesi al comunismo che invitano a non ricondurre le nuove forme di impegno unicamente alla formazione di un fronte antifascista come spazio pubblico che avrebbe dovuto aggregare sia le nazioni sia diversi schieramenti politici, e a considerare quindi i processi di internazionalizzazione a partire non solo dall'adesione a un campo politico-ideologico, ma anche dalla consapevolezza dei mutamenti che stavano interessando le professioni intellettuali.

A questo scopo, possiamo rivolgere la nostra attenzione a un evento che ha rappresentato, secondo alcuni, «l'apoteosi mai più ripetuta dell'impegno politico degli intellettuali», un'«eccezionale reazione alla crisi del sistema democratico in Europa e una straordinaria iniziativa di solidarietà internazionale», che ha dato vita a «uno dei momenti simbolici più significativi nella mobilitazione degli intellettuali a difesa dei valori democratici e della libertà della cultura»¹³. Si tratta del Congresso internazionale degli scrittori per la difesa della cultura, che si tenne a Parigi nel giugno del 1935¹⁴, considerato uno dei luoghi più

¹³ S. Teroni, *Introduzione*, in Ead. (a cura di), *Per la difesa della cultura. Scrittori a Parigi nel 1935*, Carocci, Roma 2002, p. XIII.

¹⁴ Si veda il volume più completo che raccoglie e presenta gli interventi del congresso: S. Teroni; W. Klein (a cura di), *Pour la défense de la culture: les textes du Congrès international des écrivains, Paris, juin 1935*, Éd. universitaires de Dijon, Dijon 2005. Si veda anche P. Cattani, *Un'idea di Europa. Liberalismo, democrazia ed etica a inizio Novecento*, Marsilio, Venezia, 2024, in part. l'appendice su *I convegni internazionali di scrittori tra le due guerre*, pp. 170-187.

importanti «di costruzione e di diffusione del discorso antifascista europeo»¹⁵. Infatti, se gli Incontri di Ginevra del 1946 costituiscono un momento fondatore dell'europeismo intellettuale¹⁶, il Congresso di Parigi del 1935 ne è stata la premessa, per aver posto dal campo antifascista allo stesso tempo il problema della definizione della cultura europea e quello dell'impegno dell'intellettuale.

Il congresso accolse 230 delegati di 38 paesi, con una forte componente, oltre che francese e sovietica, anche inglese e tedesca, essendo numerosi gli esuli tedeschi che avevano trovato asilo in Francia¹⁷. La convocazione del congresso era firmata da intellettuali francesi, ma la sua realizzazione scaturì dalla convergenza di diversi soggetti e istanze culturali e politiche attorno all'obiettivo di porre le condizioni per la creazione di un'unità d'azione delle forze intellettuali antifasciste¹⁸. Tuttavia, l'impronta dell'URSS non deve essere sottostimata. Occorre quindi ora ricordare gli elementi di contesto e i momenti salienti del dibattito che mostrano come, pur essendo innegabile che il collante del congresso risiedesse nell'opposizione al fascismo, la direzione dell'iniziativa fosse in realtà nelle mani dei sovietici.

Il congresso di Parigi si situa tra due eventi fondamentali per comprenderne la portata: l'uno centrale sul piano della politica culturale, ossia il primo congresso degli scrittori sovietici tenutosi nel 1934 a Mosca, nel quale si delinearono sia l'estetica del realismo socialista sia l'esigenza di raccogliere le forze del mondo dei letterati contro i fascismi; l'altro centrale sul piano strategico, ossia il VII

¹⁵ G. Caredda, *Il discorso antifascista in Francia*, in S. Teroni, *Per la difesa della cultura*, cit., p. 3.

¹⁶ Sulle *Rencontres internationales de Genève*, si veda il recente volume curato da A.P. Ruoppo, *Marxismo ed esistenzialismo: due filosofie dell'Europa. Lukács e Jaspers si incontrano a Ginevra (1946)*, Mimesis, Milano 2023. Ruoppo mette in evidenza le divergenze tra le diverse posizioni emerse durante gli Incontri, concentrando in particolare sulle difficoltà politiche e teoriche del dialogo tra il campo marxista, rappresentato da Lukács, e quello esistenzialista, rappresentato da Jaspers. Prendendo in considerazione la complessità dell'intreccio tra le diverse poste in gioco che hanno attraversato questa prima edizione delle *Rencontres internationales*, Nicolas Stenger si interroga sulla pertinenza delle ricostruzioni storiche che la presentano come un momento fondatore dell'europeismo intellettuale, invitando a considerarla piuttosto come una «anteprima della guerra fredda» (cfr. N. Stenger, *Les Rencontres de Genève: un moment fondateur de l'euroépisme intellectuel?*, in Id., *Denis de Rougemont. Les intellectuels en Europe au XXe siècle*, PUR, Rennes 2015, pp. 70-75).

¹⁷ Per la ricostruzione della genesi del congresso, si veda S. Teroni, *Introduzione*, in *Per la difesa della cultura*, cit., pp. XI-XX.

¹⁸ Ivi, p. XIII.

Congresso dell'Internazionale comunista, svoltosi tra il luglio e l'agosto del 1935, durante il quale fu sancita la svolta frontista. Tale cambio di linea comportò l'abbandono della linea classe contro classe adottata sette anni prima – che vedeva come attori dello scontro unicamente la borghesia e il proletariato, escludendo per i comunisti ogni collaborazione con le forze democratiche borghesi – e aprì la strada a una politica di alleanze contro un nemico comune attraverso la creazione del Fronte unico, in seguito Fronte popolare¹⁹.

Rispecchia precisamente questo momento di svolta la parola d'ordine del congresso, «difesa della cultura», la quale, come sottolineato da Teroni, va intesa in analogia con la difesa della democrazia²⁰. Infatti, la parola d'ordine attorno alla quale si federavano gli intellettuali di destra in Francia era già da qualche anno *Défense de l'Occident*, che aveva dato il titolo allo scritto di Henri de Massis del 1927, e che sarà ripresa nel Manifesto della destra francese in sostegno all'invasione dell'Etiopia da parte dell'Italia, Il Manifesto degli intellettuali francesi per la difesa dell'Occidente e la pace in Europa, redatto nell'ottobre del 1935²¹.

Per gli intellettuali antifascisti non si trattava, naturalmente, di opporre la cultura all'Occidente. Al contrario, il loro scopo era la riaffermazione del rapporto di filiazione tra la cultura europea, quindi occidentale, e i valori democratici. La posta in gioco del Congresso, sotto l'egida dell'URSS, era di mostrare più precisamente la continuità tra i valori europei e quelli sovietici. Da un lato, le destre difendevano l'Occidente opponendogli la cultura asiatica, alla quale riconducevano il bolscevismo; dall'altro, gli organizzatori del Congresso, ponendosi in contrasto con questa difesa dell'Occidente in funzione anticomunista, intendevano mostrare come la rivoluzione bolscevica fosse proprio l'espressione più compiuta della cultura occidentale.

In questa riconduzione della cultura sovietica alla cultura europea, l'essenziale si gioca tra le sedi dei due congressi, del 1934 e del 1935: non è un caso se, dopo Mosca, il congresso si sia svolto a Parigi, che è in quel momento una delle capitali

¹⁹ In questo passaggio sono certo presenti alcuni significativi elementi di continuità, ma ai fini del nostro discorso ci interessa sottolineare gli elementi di novità.

²⁰ Cfr. S. Teroni, *Difesa della cultura e problematico incontro tra culture*, in Ead. (a cura di), *Per la difesa della cultura*, cit., p. 53.

²¹ Cfr. G. Sapiro, *L'internationalisation des champs intellectuels dans l'entre-deux-guerres*, cit., pp. 136-139.

del mondo, mentre la Francia è il simbolo dei valori democratici²². Scegliere Parigi costituisce «un'occasione di confronto con la sfida lanciata dal fascismo nel cuore dell'Europa»²³, ma anche il terreno per tracciare una linea di progressione che conduce dalla Rivoluzione francese alla rivoluzione bolscevica. La Francia si trasformava in quegli anni in «terra di frontiera» e il Partito comunista francese diventava un modello per tutto il movimento internazionale²⁴, anche in virtù dei valori al contempo universali e nazionali di cui la Francia era ritenuta portatrice. In questo intreccio di nazionalismo e internazionalismo universalista, che è all'origine del congresso del 1935, è insomma visibile tutto l'interesse del Comintern, nel momento in cui prepara la svolta, a definire il frontismo anche sul piano culturale. Al di là del giudizio storico che si può formulare sulla portata di questo passaggio, che non fu una rottura nella misura in cui continuò a sviluppare elementi della precedente strategia “classe contro classe”, ciò che veniva recepito in quel momento in Francia era la necessità di affermare che «la lotta non [era] più tra capitalismo e socialismo ma tra fascismo e democrazia», che «il fascismo non [era] più una variante tra le altre del dominio capitalistico, ma l'espressione più aggressiva e oligarchica del capitalismo finanziario», e che infine «la Francia non [era] più uno dei principali paesi imperialisti, ma la repubblica erede dell'89»²⁵ che porta direttamente al 1917.

È con questa rappresentazione del rapporto tra cultura borghese-occidentale e cultura proletaria-sovietica che, da un lato, la difesa della Francia repubblicana diventa un tassello fondamentale della difesa dell'Europa, mentre dall'altro viene messo da parte l'antipatriottismo, che era dominante nel PCF fino ad allora, in virtù della convergenza tra difesa sul piano nazionale e difesa sul piano internazionale.

Va inoltre sottolineato che non solo i relatori francesi, ma anche i delegati sovietici avevano insistito su questo tipo di unità culturale. Il filosofo e critico letterario Ivan Luppòl, autore di un saggio su Diderot²⁶ volto a sottolineare la continuità tra il materialismo francese e la filosofia marxista, aveva definito la classe

²² S. Teroni, *Introduzione*, cit., p. XII.

²³ G. Caredda, *Il discorso antifascista in Francia*, cit., p. 3.

²⁴ Cfr. *ibidem*.

²⁵ Ivi, p. 4.

²⁶ Il saggio fu tradotto in francese l'anno successivo al congresso: I. Luppòl, *Diderot. Ses idées philosophiques*, tr. fr. V. et I. Feldman, Editions sociales, Paris 1936.

operaia l'erede storica «della cultura minacciata da una borghesia fascista senza più alcun legame con la propria tradizione»²⁷. Sul piano più teorico, i marxisti occidentali – come John Strachey, Pierre G  r  me, Johannes Robert Becher – sostennero generalmente la «continuit   tra il pensiero marxista e la cultura liberale, anzi un legame di prolungamento logico»²⁸. Il britannico Strachey in particolare si era riferito alla teoria delle tre fonti per ricondurre il bolscevismo nell'alveo della tradizione culturale europea: «in verit   – sosteneva Strachey – il marxismo [...] si    costruito intorno ai tre grandi pilastri della cultura europea»²⁹, vale a dire, secondo la tripartizione di origine engelsiana codificata da Kautsky e Lenin, l'economia politica da Petty a Ricardo, il materialismo francese del diciottesimo secolo e la filosofia classica tedesca³⁰.

Rare furono le voci che si opposero alla lettura continuista. Tra i relatori che affermarono con forza la rottura che la cultura proletaria avrebbe operato rispetto alla cultura borghese troviamo, oltre a Bertold Brecht e Edouard Dujardin³¹, quella che pu   essere considerata la figura chiave del congresso, Julien Benda. Questi era conosciuto per essere l'autore del celebre pamphlet dal titolo *Il tradimento dei chierici*, pubblicato pochi anni prima³². In questo scritto, Benda accusava gli intellettuali suoi contemporanei di aver tradito la loro missione, sottomettendosi a interessi di parte. Il presupposto filosofico della sua posizione era il riconoscimento di una differenza d'essenza tra lo spirito e la materia. Assegnando l'intellettuale alla dimensione spirituale e universale, egli non poteva che rigettare ogni teoria dell'impegno, quale andava definendosi nella corrente personalista³³, che attribui-

²⁷ S. Teroni, *Difesa della cultura e problematico incontro tra culture*, cit., p. 63.

²⁸ Ivi, p. 64.

²⁹ L. Marrocu, «I do believe in liberty»: voci della cultura inglese, in S. Teroni, *Per la difesa della cultura*, cit., p. 107.

³⁰ Cfr. *ibidem*.

³¹ Cfr. S. Maxia, *Che fare di Westminster? La questione dell'eredit   culturale*, in S. Teroni, *Per la difesa della cultura*, cit., p. 158.

³² J. Benda, *La trahison des clercs*, Grasset, Paris 1927.

³³ Si pensi in particolare a Denis de Rougemont, collaboratore dal 1932 della rivista *Esprit* – diretta dal capofila della corrente personalista Emmanuel Mounier – e autore di uno dei testi fondatori del personalismo, *Politique de la personne* (  d. Je sers, 1934), che redasse tra il 1933 e il 1936 un testo di risposta alle tesi di Benda, dal titolo significativo *Penser avec les mains*, Albin Michel, Paris 1936. Sulla genesi della nozione personalista di impegno, si veda N. Stenger, *Denis de Rougemont et Jean-Paul Sartre : deux conceptions de l'engagement intellectuel*, in

va invece agli intellettuali il compito di incarnare il pensiero nell'azione. Lo spirito rimane spirito e non può in nessun modo incarnarsi: questa presa di posizione spiritualista era per Benda la sola fedele a quel razionalismo universalista che riteneva essere la cifra della cultura occidentale. Di conseguenza, nella cultura proletaria, e ancor più nell'impegno politico degli intellettuali, soprattutto marxisti, come Paul Nizan, suo principale avversario, non poteva che rilevare una rottura insanabile con i valori della tradizione occidentale. In realtà, come è stato ben mostrato da Michael Walzer, ciò che difendeva Benda era non tanto un distacco dal mondo, quanto l'autonomia del pensiero³⁴. L'indipendenza dell'intellettuale non era per Benda la giustificazione per un ritiro nella torre d'avorio, ma al contrario la condizione necessaria per mettersi al servizio della verità, che è il solo modo che ha l'intellettuale di intervenire nella società³⁵ – d'altronde, egli stesso prendeva parte ai dibattiti del suo tempo, tanto da guadagnarsi l'appellativo «chierico militante»³⁶. Cinque anni dopo la pubblicazione di *La trahison des clercs*, Nizan attacca duramente le posizioni di Benda, qualificando come “cani da guardia” gli intellettuali che, criticando come Benda l'impegno politico, si schiererebbero di fatto nei ranghi della borghesia³⁷. Non essendo in tale prospettiva la difesa dell'autonomia dello spirituale nient'altro che una copertura per la difesa di un interesse di classe, Nizan esorta gli intellettuali a prendere partito dalla parte del proletariato e a cogliere l'universale nella prassi, unione di pensiero e azione, prefigurando così il superamento della divisione del lavoro della società comunista.

«Mythe Imaginaire Société», 12 mars 2015, www.mythe-imaginaire-societe.fr (ultimo accesso il 2 novembre 2023).

³⁴ Cfr. M. Walzer, *La critique sociale au XXe siècle: solitude et solidarité*, tr. fr. de S. McEvoy, Métailié, Paris 1996, pp. 49-53.

³⁵ Mi permetto di rimandare, per un approfondimento su questo punto, al mio articolo: F. Carlino, *Clercs et traîtres, chercheurs et révolutionnaires: autour de quelques tentatives oubliées d'articuler travail théorique et action politique*, in «Cahiers du GRM», 6 (décembre 2014), <http://journals.openedition.org/grm/506>; DOI: <https://doi.org/10.4000/grm.506> (ultimo accesso il 02 novembre 2023).

³⁶ S. Teroni, *Difesa della cultura*, cit., p. 63. Altrove, Teroni sostiene che la tesi fondamentale della *Trahison des clercs* sia legata a una definizione dell'intellettuale come «un chierico che ha la funzione di difendere “i valori eterni e disinteressati” e che tradisce quando sostiene interessi pratici» (S. Teroni, *Il chierico di fronte alla crisi*, in A. Sauzeau-Boetti (ed.), *Il pericolo che ci raduna. Congresso internazionale degli scrittori per la difesa della cultura (Parigi, 1935)*, Franco Angeli, Milano 1986, p. 173).

³⁷ P. Nizan, *Les chiens de garde*, Rieder, Paris 1932.

Queste due posizioni saranno portate dai rispettivi sostenitori anche al Congresso di Parigi, ma la loro formulazione risale a diversi anni prima. Esse non possono quindi essere considerate semplicemente come il prodotto di uno spazio europeo dominato dall'urgenza della lotta contro l'espansione dei fascismi. Il frontismo veicolato dal Congresso ha investito il dibattito tra Benda e Nizan di nuovi significati, che attraverseranno il secondo conflitto mondiale e saranno sviluppati nel secondo dopoguerra. Ma all'origine, tra la fine degli anni venti e i primissimi anni Trenta, le posizioni di Benda e Nizan sembrano in realtà espressione di un altro processo: un duplice processo di proletarizzazione e di professionalizzazione degli intellettuali³⁸, al quale Benda reagisce da destra, rivendicando un privilegio, quello dell'indipendenza, minacciato dal mercato, ma che era ai suoi occhi necessario per assicurare all'intellettuale l'esercizio della sua funzione critica; mentre Nizan risponde da rivoluzionario, chiamando alle armi e anticipando, ben prima dell'avvento di Hitler al potere, la trasformazione del chierico in combattente.

4. Lavoratori intellettuali e tradizione nazionale

L'appello di Nizan alla trasformazione del mondo, così come quello di Benda all'autonomia del pensiero, ripresi e risignificati nel campo ideologico nel quale si forma il Fronte popolare, non esauriscono tuttavia la complessità della risposta degli intellettuali alla minaccia del declassamento. In Francia, già dalla fine degli anni Venti, in piena vigenza della linea "classe contro classe", il PCF aveva avviato una campagna di reclutamento degli intellettuali, captando un'esigenza di politicizzazione che proveniva dal mondo accademico. È in Francia che nasceranno i primi sindacati dei lavoratori intellettuali e si condurranno le prime battaglie per il riconoscimento dello statuto di ricercatore, che saranno in seguito estese ad altri paesi europei, in un movimento di internazionalizzazione che sarà favorito dal Fronte popolare³⁹.

È in questo contesto che si sviluppano le attività di un gruppo di intellet-

³⁸ Si veda G. Sapiro, *L'internationalisation des champs intellectuels dans l'entre-deux-guerres*, in Ead. (éd.), *L'espace intellectuel en Europe*, cit., pp. 111-146.

³⁹ Cfr. M. Pinault, *Les scientifiques et le Front populaire*, in X. Vigna, J. Vigreux, S. Wolikow, et.

tuali, a forte componente scientifica – fisici, biologi, astronomi, ma anche storici e filosofi – chiamato *Cercle de la Russie neuve* (CRN), un gruppo apertamente filosovietico che sin dalla fine degli anni Venti – quindi ancora una volta ben prima dell'avvento di Hitler al potere – organizza una serie di iniziative volte alla diffusione della cultura e delle idee provenienti dalla Nuova Russia post-rivoluzionaria. Non è questa la sede per entrare nel dettaglio delle attività di questo gruppo⁴⁰, ma ai fini del nostro discorso è interessante vedere come si rappresentavano gli scienziati del CRN la loro adesione al comunismo. Nei loro primi lavori⁴¹, gli accademici della Commissione scientifica del CRN tentano di mostrare da un lato come la pratica scientifica confermi le leggi della dialettica materialista, dall'altro come queste leggi debbano essere declinate in modo specifico per ogni singola branca del sapere, poiché la scienza regionale che loro difendono risponde sia a un criterio di scientificità generale sia a una serie di criteri propri della disciplina specifica. Il CRN agli inizi degli anni Trenta descrive quindi un movimento che dalla scienza porta al comunismo, e l'adesione al materialismo storico e dialettico sembra discendere direttamente dallo sviluppo stesso della conoscenza scientifica, come se la logica interna del sapere scientifico contenesse già le leggi della dialettica marxista, arrivando a stabilire così l'identità tra scienza e comunismo⁴².

Quindi, l'adesione al comunismo si presenta nei lavori del CRN come conseguenza non di una scelta politica, dettata dall'urgenza della situazione internazionale, dalla necessità di prendere partito, ma delle premesse epistemologiche e del metodo scientifico stesso, cioè del materialismo dialettico di cui intendevano appropriarsi. In questo lavoro di appropriazione gli scienziati francesi avevano come riferimento principale la filosofia hegeliana, o più precisamente la lettura

al. (ed.), *Le pain la paix la liberté. Expériences et territoires du Front populaire*, Editions sociales, Paris 2006, in part. pp. 176-183.

⁴⁰ Per una ricostruzione storica della traiettoria del Cercle de la Russie neuve, si veda I. Gouarné, *L'introduction du marxisme en France: philosoviétisme et sciences humaines, 1920-1939*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2013.

⁴¹ H. Wallon et al., *A la lumière du marxisme*, Editions sociales, Paris 1935.

⁴² Il fisico inglese J. Bernal, amico della figura di spicco del CRN Paul Langevin, definì così la funzione sociale della scienza: «In its endeavour, science is communism» (J. Bernal, *The social function of science*, London 1939, cit. in M. Pinault, *Les scientifiques et le Front populaire*, cit., p. 176).

epistemologica della dialettica di Hegel compiuta dal filosofo delle scienze Emile Meyerson⁴³. Quindi tra le tre fonti del marxismo cui abbiamo accennato, l'accento era posto su quella tedesca. Ebbene, fu proprio nel 1935, in occasione della pubblicazione di un volume che raccoglieva i primi risultati di queste ricerche sul materialismo dialettico⁴⁴, che le istanze di controllo sovietiche cominciarono a fare pressione affinché il CRN abbandonasse il riferimento a Hegel e si concentrasse sulla fonte francese, il razionalismo materialista del Settecento. Tale strategia era simile a quella che veniva adottata, contemporaneamente, al Congresso degli scrittori: riportare il marxismo nell'alveo del razionalismo francese, per costruire ad uso degli intellettuali francesi una omogeneità tra tradizione nazionale, antifascismo e cultura proletaria, tracciando così una linea continua che da Cartesio, passando per Voltaire, porterebbe fino a Stalin.

La traiettoria degli scienziati filosovietici, segnata dalla strategia frontista, ci invita a rimarcare la distanza che intercorre tra il ruolo assegnato all'intellettuale antifascista, che aderisce al comunismo per difendere una cultura allo stesso tempo universale e nazionale, che coincide con i valori della rivoluzione francese, e la funzione dell'intellettuale che si andava delineando nel CRN, quando, nei primi anni Trenta, lo scienziato si rappresentava la sua adesione al comunismo come conseguenza necessaria sia di ciò che la sua pratica scientifica stessa gli indica, sia di una coscienza di classe, in quanto lavoratore intellettuale in via di proletarianizzazione.

In conclusione, è vero che alla metà degli anni Trenta emerge una figura di intellettuale e prende forma una modalità di azione a partire dallo spazio europeo creato attorno al fronte antifascista – e abbiamo visto un punto di snodo di questo processo nel Congresso del 1935. La figura di intellettuale universale

⁴³ Mi permetto di rinviare ai miei seguenti lavori: F. Carlino, *Da Althusser agli anni Trenta: la filosofia marxista in Francia tra hegelismo e materialismo*, in «Revista Kriterion», 64, 155 (2023), <https://periodicos.ufmg.br/index.php/kriterion/article/view/40257> (ultimo accesso il 2 novembre 2023); Id., *Aux origines du «marxisme à la française»: réception et évolution du projet d'A la lumière du marxisme*, in «Revista de Filosofia Aurora», 34, 63 (2022), <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.34.063.ao04> (ultimo accesso il 2 novembre 2023); Id., *Sur l'introduction du matérialisme dialectique en France: le programme du cercle de la Russie neuve dans le processus de formation du « rationalisme moderne »*, in «Actuel Marx», 57 (2015), <http://dx.doi.org/10.3917/amx.057.0142> (ultimo accesso il 2 novembre 2023).

⁴⁴ H. Wallon et al., *A la lumière du marxisme*, cit.

come la conosciamo nel secondo dopoguerra, rappresentata da Sartre e dominante fino agli anni Settanta quando sarà invece rimessa in questione dall'intellettuale specifico⁴⁵, ha senza dubbio origine quindi nello spazio europeo della metà degli anni Trenta. Tuttavia, possiamo individuare nel 1935 anche il punto in cui si interrompe un processo diverso, in cui stava prendendo forma un'altra figura di intellettuale, che non si articolava allo spazio di identità culturale europeo che andava consolidandosi attorno al frontismo, e che appariva invece ancorata alla linea classe contro classe. Gli intellettuali del CRN sembrano così anticipare la figura dell'intellettuale specifico e l'oblio di quella esperienza è senz'altro legato alla successiva egemonia dell'intellettuale universale. Ricostruire questa storia può essere utile per mostrare che proprio nel momento di massima rappresentatività politica della figura dell'intellettuale è possibile scorgere già la crisi della sua funzione, e che in questa crisi, interna alla crisi dello spazio europeo, si tentò di delineare un modo diverso, interrotto dalla cultura frontista, di concepire il lavoro teorico e lo spazio in cui svolgere il lavoro teorico. Nella prima metà degli anni Trenta, questo tentativo fu condotto nello spazio dell'internazionalismo di classe, nel quale l'intellettuale si rappresentava come un lavoratore che certo conservava dei privilegi in ragione della divisione capitalistica del lavoro, ma che allo stesso tempo aveva coscienza della sua proletarizzazione e che in virtù di questa ambiguità della sua posizione poteva cogliere l'universale non con un accesso diretto alla verità, intesa come preesistente al lavoro teorico stesso, ma come il risultato di un lavoro di mediazione tra il proprio campo specifico e la totalità storico-sociale.

⁴⁵ In riferimento alla terminologia foucaultiana (cfr. *Entretien avec Michel Foucault*, in M. Foucault, *Dits et écrits*, t. 3, Gallimard, Paris 1994, p. 154).

Federico Di Blasio, Margherita Piccichè

*Tra violenza e libertà. Per un'iconologia politica
della rivoluzione passiva fascista**

1. *L'attualità della rivoluzione passiva*

Tra le questioni poste da Antonio Gramsci, quella della rivoluzione passiva pare essere, a detta degli interpreti contemporanei¹, tra le più produttive e in grado di analizzare fecondamente il discorso storico in virtù della sua capacità di descrivere fenomeni politico-sociali differenti e dislocati nello spazio-tempo², come l'americanismo, il fordismo e il processo di stalinizzazione dell'Unione Sovietica. La categoria di rivoluzione passiva si è imposta nel dibattito politologico, come ha ricostruito Peter D. Thomas, come formula attraverso cui *narrare* fenomeni come quello delle “rivoluzioni dall'alto”, delle strategie e delle tecniche di governamentalità e, infine, come teoria in grado di descrivere i processi di modernizzazione che hanno accompagnato la formazione dello Stato. A detta di Thomas, questi usi della categoria portano con sé una visione parziale rispetto all'orizzonte strategico-politico che accompagna l'intera stesura dei *Quaderni del carcere*. Per evitare di cadere in ciò, ci serviremo della filologia come orizzonte ermeneutico entro cui situare la nostra lettura.

La proposta di questo contributo sarà quella di applicare questa categoria, rielaborata nel cantiere di ricerca gramsciano (e nel saggio proveremo a spiegare come

* Il primo paragrafo e le conclusioni sono il risultato di un lavoro a quattro mani degli autori, mentre il secondo paragrafo è a firma di Federico Di Blasio, il terzo di Margherita Piccichè.

¹ Si vedano, in tal senso, almeno l'antologia di M. Modonesi, *Rivoluzione passiva. Antologia di testi*, Unicopli, Milano 2020; i contributi contenuti in *Crisi e rivoluzione passiva. Gramsci interprete del Novecento*, a cura di G. Cospito, G. Francioni e F. Frosini, Ibis, Como-Pavia 2021; il più recente volume di M. Mustè, *Rivoluzioni passive. Il mondo tra le due guerre nei Quaderni del carcere di Gramsci*, Viella, Roma 2022.

² Basti citare ad esempio il libro di A. Prosperi, *Una rivoluzione passiva. Chiesa, intellettuali e religione nella storia d'Italia*, Einaudi, Torino 2022.

e in che senso), a partire da un caso studio che, dal nostro punto di vista, pare rappresentare al meglio una certa immagine della crisi che avrebbe investito l'Europa: il trionfo fascista del 1936. Per farlo, occorrerà stabilire cosa significasse, per Gramsci, il tema-concetto di rivoluzione-passiva, per poi vedere come questa categoria possa essere utilizzata al fine di comprendere eventi storici, epocali e segnanti, che non furono commentati direttamente dalla penna dell'autore dei *Quaderni*. Si tratta, è bene sottolinearlo, di un *uso* del termine per *interpretare* e sottoporre al vaglio critico dell'analisi storica un certo momento di crisi del fascismo, e più specificamente del suo rapporto con le masse. Utilizzeremo, dunque, il significato di rivoluzione passiva tanto come *formula euristica* che costituisce una delle direttive chiave dei *Quaderni*, che come *elemento analitico* proprio della *filosofia della praxis*.

In tal senso, crediamo che si possa parlare di un rinnovato interesse per la questione della rivoluzione-passiva in quanto lente epistemologica in grado di interpretare la *Sattelzeit* in cui due temporalità e due blocchi storici politico-sociali contrapposti si trovano a scontrarsi.

Si vorrà qui mettere a fuoco tale piano del discorso, secondo una direttrice effettivamente fotografica, trasformando l'oggetto d'analisi in immagine plastica e ibridando la prospettiva della rivoluzione passiva con gli studi di iconologia politica della *Kulturwissenschaft* tedesca.

In particolare, si guarderà al lavoro dello storico della cultura Aby Warburg che, vero "sismografo tra le culture", tentò per tutta la vita di indagare il più profondo significato delle immagini e il potere delle rappresentazioni. Nell'incompiuto *Bilderatlas Mnemosyne*, il tentativo di Warburg fu quello di mappare iconograficamente la tradizione figurativa occidentale, soffermandosi con particolare attenzione sull'impossibilità di alcune immagini di morire: è una "storia di fantasmi per adulti", quella dello studioso di Amburgo, che segue la ricognizione delle immagini costanti, ricorsive della memoria occidentale.

Attraverso un uso strumentale del metodo warburghiano, recuperando l'analisi che Warburg fece del tema classico del "trionfo" e della ripresa fascista della classicità, si cercherà di fornire una lettura iconologica della grande mobilitazione delle masse tipica del periodo fascista, che ebbe il suo culmine il 9 Maggio 1936, con la fondazione dell'Impero. Classificando questa esperienza come una delle possibili traduzioni visive del concetto gramsciano di rivoluzione passiva, tenteremo di incrociare le prospettive attraverso cui Warburg e Gramsci analizzarono l'insorgenza delle masse nella scena politica del secolo scorso.

2. Una modernità in crisi

Com'è comunemente noto, con la formula di rivoluzione passiva, Gramsci recupera un concetto storiografico, elaborato da Vincenzo Cuoco nel *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*. A lungo si è discusso se Gramsci avesse letto il testo di Cuoco prima dell'arresto o se lo avesse posseduto, quanto meno, durante la reclusione carceraria. Alla fine di una profonda discussione si era, infine, sedimentata nel dibattito internazionale l'idea che Gramsci non avesse probabilmente letto direttamente il testo di Cuoco e che avesse tratto la nozione di rivoluzione passiva da una recensione di Benedetto Croce, producendo non poche confusioni tra i suoi interpreti³. I più recenti studi filologici hanno mostrato, invece, come questo tema-concetto dei *Quaderni del carcere* sia stato tratto da un saggio sul pensiero politico meridionale scritto da Guido De Ruggiero nel 1922⁴. Questa acquisizione risulta essere molto importante in quanto riesce a renderci edotti del fatto che Gramsci fosse arrivato a legare a doppio filo il mancato ammodernamento italiano al contraccolpo della Rivoluzione francese proprio in virtù di questa lettura avvenuta in carcere, restituendoci immediatamente il contesto europeo e, dunque, internazionale in cui è emersa la nozione di rivoluzione passiva nell'economia dei *Quaderni*. Non entreremo qui né nel dettaglio delle interpretazioni del concetto di rivoluzione passiva di Croce e De Ruggiero, né tanto meno nel merito dell'argomentazione di Cuoco. Ci si limiterà a cercare di osservare gli usi strategico-politici che Gramsci ha fatto di tale concetto, nell'ottica di un suo utilizzo per la lettura della crisi europea del secolo scorso. Per fare ciò, sarà necessario comprendere le diverse declinazioni possibili della rivoluzione passiva, ponendo l'accento su quelle occorrenze in cui questa viene intrecciata, da Gramsci, al discorso sulle forze sociali, specie in tempi di crisi (siano esse le classi subalterne, siano esse le istituzioni *lato sensu*).

Secondo Gramsci, come la Rivoluzione francese e l'Ottobre sovietico non furono pensabili al di fuori di una costellazione internazionale che rese possibile lo sviluppo rivoluzionario entro una precaria e critica situazione nazionale, la

³ Cfr. A. Di Meo, *La «rivoluzione passiva» da Cuoco a Gramsci. Appunti per una interpretazione*, in «Filosofia italiana», IX (2014), 2, pp. 2-32.

⁴ Cfr. F. Frosini, «Rivoluzione passiva»: la fonte di Gramsci e alcune conseguenze, in *Crisi e rivoluzione passiva*, a cura di G. Cospito, G. Francioni, F. Frosini, cit., pp. 181-219.

stessa rivoluzione passiva che investì l'Italia con il Risorgimento e il fascismo non avrebbe potuto avere luogo senza una costellazione di eventi internazionali. In tal senso, si comprende come Gramsci ponga la rivoluzione passiva immediatamente al di fuori del contesto italiano, trasformandola in qualcosa di altro rispetto al concetto cuochiano che invece risultava essere saldamente ancorato alla situazione rivoluzionaria napoletana. La rivoluzione passiva è, infatti, per Gramsci una modalità di governo tipica della modernità europea⁵.

Crediamo che questa nozione subisca, come molti dei lemmi del “labirinto di carte” dei *Quaderni*, una dilatazione semantica tale da risignificare, ampliare e rinnovare lo spettro di riflessioni rispetto al loro contesto d'origine. In tal direzione, esondando immediatamente dallo spazio in cui Cuoco aveva elaborato questa categoria, Gramsci giunge, non senza evidenti forzature e anacronismi, a trasformarla da chiave storiografica attraverso cui cogliere fenomeni specifici della storia, e in particolare della storia del Mezzogiorno italiano, a formula euristica globale per mezzo della quale cogliere il mancato processo di ammodernamento dal basso del Vecchio Continente. Più in particolare, questa categoria viene, infatti, subito agganciata al problema della *crisi di egemonia* di una determinata forza politico-sociale⁶. È in questa direzione che va colta quella che risulta essere, a tutti gli effetti, la prima apparizione, in ordine di stesura, del concetto di rivoluzione passiva nei *Quaderni*, vale a dire il §57 del Q 4, laddove Gramsci scrive che «il concetto di rivoluzione passiva mi pare esatto non solo per l'Italia, ma anche per gli altri paesi che ammodernarono lo Stato attraverso una serie di riforme o di guerre nazionali, senza passare per la rivoluzione politica di tipo radicale-giacobino»⁷.

Come si può vedere, in questa prima apparizione, il concetto di rivoluzio-

⁵ P.D. Thomas, *La modernità come rivoluzione passiva: Gramsci e i concetti fondamentali del materialismo storico*, in *Gramsci nel mondo. Gramsci in Gran Bretagna*, a cura di D. Boothman, F. Giasi, G. Vacca, il Mulino, Bologna 2015, pp. 263-284.

⁶ Cfr. G. Cospito, *Egemonia e crisi di egemonia*, in *Crisi e rivoluzione passiva*, a cura di G. Cospito, G. Francioni e F. Frosini, cit., pp. 47-70.

⁷ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, p. 504. D'ora in poi Q seguito dal numero del *Quaderno*, dal numero di § e da quello di pagina. Per la datazione delle note carcerarie, si fa riferimento alle modifiche e alle integrazioni dell'edizione nazionale. Cfr. G. Cospito, *Verso l'edizione critica e integrale dei «Quaderni del carcere»*, in «Studi storici», 52, 4 (2011), in particolare pp. 896-904.

ne passiva è visto come «paradigma storiografico della teoria dell'egemonia»⁸. In tal senso, esso serve a descrivere e analizzare come, in seguito a una crisi di egemonia, lo Stato, che nell'ottica di Gramsci è «egemonia corazzata di coercizione»⁹, si doti di strumenti difensivi, cautelativi e repressivi pur di evitare una qualsiasi svolta radicale e giacobina. Rivoluzione passiva è allora, in questo caso, un processo di disgregazione che accade tanto a livello molare quanto a quello molecolare di ogni possibilità di sviluppo di istanze trasformatrici da parte delle masse. Lo Stato inteso nel suo senso allargato risulta essere la posta in gioco di interessi politici contrapposti, la cui sorte è decidibile solo nella lotta egemonica. Questa può essere combattuta in maniera attiva-giacobina o passiva-regressiva, o, ancora, come vedremo nel caso del fascismo, con una sintesi di entrambe, cioè in forma di rivoluzione passiva.

La presenza nella scena politica moderna delle masse appare essere, in seguito ai fatti della Rivoluzione francese, l'elemento di disordine avvenuto in Europa, contro il quale intervenire tanto con cautele riformistiche che per mezzo di manifestazioni ed episodi di subalternizzazione. In questa dialettica di libertà e violenza si manifesta la rivoluzione passiva come tecnica di governo, sviluppatasi in Europa tra il 1815 e il 1870 e trasformatasi, in una forma più raffinata, durante il regime fascista. In questo arco temporale che va dalla Restaurazione alla soppressione della Comune di Parigi, onde evitare possibili ripetizioni dell'esperimento giacobino, gli Stati europei iniziarono a dotarsi di strumenti in grado di incamerare le istanze provenienti dalle sollecitazioni e dalle sommosse popolari che avrebbero animato il lungo Ottocento. Non a caso, Gramsci avrebbe definito questo periodo come un lungo «sforzo delle classi tradizionali per impedire la formazione di una volontà collettiva [...] per mantenere il potere "economico-corporativo" in un sistema internazionale di equilibrio passivo»¹⁰. Giunto a questa importante acquisizione teorica e politica, il *carcerato* fa retroagire il concetto di rivoluzione passiva a un notissimo passo dei *Quaderni* attraverso una aggiunta a margine. Si tratta della §44 del Q 1, intitolata *Direzione politica e di classe prima dell'andata al governo*, e precisamente dedicata al Risorgimento italiano. A lungo si è creduto che questa fosse la prima apparizione della categoria di rivoluzione

⁸ G. Vacca, *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Einaudi, Torino 2017, p. 95.

⁹ Q 6, §88, p. 764.

¹⁰ Q 13, §1, p. 1560.

passiva, restituendoci l'idea di un Gramsci interessato a ergersi come interprete, quasi disinteressato, del Risorgimento italiano, invece che di pensatore e dirigente politico interessato alla congiuntura del presente. Lungi dal volere sostenere una lettura crittografica delle pagine carcerarie, crediamo, invece, che sia da prendere sul serio l'orizzonte politico-strategico di queste pagine. Il fenomeno della rivoluzione passiva nella storia del Risorgimento italiano è infatti applicato alla situazione italiana, per analizzare le modalità in cui i moderati erano riusciti a emergere come il partito dei vincitori all'indomani dell'Unità d'Italia. È chiara la *traduzione*, in termini puramente politici e non storiografici, che può essere chiamata in causa con i fatti avvenuti in Europa in seguito al periodo di guerra di movimento avvenuto tra il 1917 e il 1921, vale a dire tra l'Ottobre sovietico e la sconfitta del Biennio Rosso. In entrambi i periodi, nonostante una capillare e diffusa tendenza radicale-giacobina, l'egemonia liberale fu capace di articolare processi egemonici, giungendo al governo del Paese, attraverso la conquista delle casematte del consenso e per mezzo di episodi di efferata violenza.

Crediamo che sia a partire da questo momento che Gramsci intenderà, con sempre più convinzione, come l'egemonia fascista sia stata uno sviluppo in senso *totalitario* (e spiegheremo più avanti l'accezione sineddotta che Gramsci dà del termine) della politica egemonica liberale.

In un primo momento, siamo all'altezza del marzo del 1932, Gramsci si domanda se «non sarebbe il fascismo precisamente la forma di “rivoluzione passiva” del secolo XX come il liberalismo lo è stato per il secolo XIX»¹¹, poi rispondendo in forma affermativa, a poche settimane di distanza, nell'aprile, ponendo il fascismo in piena continuità con il pensiero di Croce e traslatamente con il pensiero liberale *tout court*, in virtù del fatto che Croce ne rappresenterebbe il maggiore esponente europeo¹².

È proprio in tal senso che intendiamo sviluppare l'idea che il fascismo riesca a comportarsi nei confronti delle masse, attraverso un'articolazione molecolare del loro consenso, inserendosi nella vita privata e nell'organizzazione della loro presenza scenica¹³. Mentre lo Stato liberale estendeva la propria direzione egemoni-

¹¹ Q 8, §236, p. 1089.

¹² Cfr. Q 10, §9, p. 1228.

¹³ Cfr. F. Frosini, *La costruzione dello Stato nuovo. Scritti e discorsi di Benito Mussolini 1921-1923*, Marsilio, Venezia 2022, in particolare pp. 9-57.

ca sulle classi subalterne nelle forme “private”, quello fascistizzato ne controllava anche le forme “pubbliche”, attraverso una *inclusione escludente* delle masse. Lo Stato fascistizzato deve, pertanto, controllare il movimento delle masse attraverso un disciplinamento dei corpi che sia anche, al medesimo momento, un governo delle anime. Il fascismo si distingue dal liberalismo ottocentesco proprio per la sua capacità tentacolare di articolare l'intero corpo sociale, non sopprimendo i conflitti ma piegandoli a suo beneficio in senso corporativo e totalitario. Esso rappresenta, agli occhi di Gramsci, la risposta *totale* alla crisi di egemonia del sistema liberale. La politica fascista opera, infatti, non solo per disarticolare le masse, polverizzando ogni tentativo di ricomposizione, ma anche per riarticolargli in forma *atomizzata e irrelata* all'interno della sua trama egemonica. Dato il rischio di un percorso egemonico di tipo giacobino, il conflitto viene integrato all'interno della politica corporativa fascista. È in tal senso che ci pare interessante sottolineare la differenza tra la prima e la seconda stesura, della §18 del Q 3, confluita nel Q 25 come §4, dove possiamo leggere:

La dittatura moderna abolisce anche questa forma di autonomia di classe e si sforza di incorporarle nell'attività statale: cioè, l'accentramento di tutta la vita nazionale nelle mani della classe dominante diventa frenetico e assorbente¹⁴.

Le dittature contemporanee aboliscono legalmente anche queste nuove forme di autonomia e si sforzano di incorporarle nell'attività statale: l'accentramento legale di tutta la vita nazionale nelle mani del gruppo dominante diventa “totalitario”¹⁵.

Ciò che appare interessante sottolineare nella differenza tra le due note è come il fascismo si doti di strumenti legali per controllare il dinamismo effervescente delle masse. Le forme di autonomia che esprimono conflitti non vengono, difatti, annullate, ma assorbite e accentrate. È in questo senso che ci interessa discutere di dialettica di violenza e libertà. Caratteristica specifica della risposta alla crisi politica e umana del secolo scorso, da parte del fascismo, è quella di non annichilire la libera espressione politica dei corpi, ma di incidere sulla carne di

¹⁴ Q 3, §18, p. 303.

¹⁵ Q 25, §4, p. 2287.

essi per disciplinarli entro il reticolo previsto dal recupero dell'antichità classica del regime. Ecco come la politica totalitaria portata avanti dal fascismo appare essere non una semplice soppressione delle libertà individuali e collettive della moltitudine, ma una loro riarticolazione all'interno di un progetto violento entro cui fare continuare a esprimere la stessa moltitudine, ossia, ancora una volta, una rivoluzione passiva. In tal senso, l'elemento del trionfo è intendibile come una risposta antimoderna a una irruzione, al contempo altrettanto libera e violenta, delle masse nella scena della politica novecentesca. Quest'ultimo serve a celebrare un capo, una figura carismatica che, come nel caso Mussolini, Bonaparte del ventesimo secolo, realizza un'unità tra potere costituito (il fascismo istituzionalizzato) e potere costituente (l'espressione politica dei subalterni), in seguito alla mancata modernizzazione in senso progressivo di una determinata fase politica, che dà una tonalità *regressiva* a una crisi.

3. *Il trionfo del 9 maggio 1936, uno studio iconografico e iconologico*

La parata fascista recupera il modello di celebrazione della festa pubblica, della festa collettiva. Lo stesso Mussolini parla di «un elemento *festoso*», pervasivo nelle celebrazioni fasciste, con il ruolo di conservare il *pathos*, il ricordo dell'antico, la commozione collegiale e armonica¹⁶.

Secondo Furio Jesi, la festa è luogo d'elezione in cui la massa, in quanto insieme e comunità, riesce a esprimersi totalmente, definendo uno spazio autonomo di azione e di pensiero. Tuttavia, seguendo in parte la definizione che Jesi fornisce per il concetto di “festa guerresca”, tale momento di “comprensione collettiva” che ha al suo centro l'espressione della massa, è qui deviato, costretto e irreggimentato.

La festa guerresca oltrepassa e scioglie il proprio significato festivo intrinseco, poiché l'attività militare, per l'uomo, pur definendo un certo tipo di espressione, non può che essere un dovere:

¹⁶ E. Ludwig, *Colloqui con Mussolini*, tr. it. di T. Gnoli, Mondadori, Milano 1931, p. 93, corsivo mio.

Si ha il dovere di combattere per il sovrano, per la patria, per l'ideale, per la classe ecc. Di conseguenza, [...] la festa guerresca non può essere un momento di decondizionamento, di essere senza dover essere; la festa guerresca sarà, piuttosto, il momento in cui il dovere [di combattere] trova ritualmente conferma e rappresentazione¹⁷.

È in questa intersezione di significati che si qualifica la parata trionfale fascista, nel suo tentativo di sradicare il mito della collettività commossa e autonoma dalla celebrazione festiva, per impiantarvi un mito nuovo e diverso, che è il mito del potere e della Nazione. Il fascismo si appropria della frenesia collettiva, delle esternazioni plastiche del corpo del corteo, e indirizza la massa, privandola della scelta di una direzione autonoma, seppur continuando a garantire una certa possibilità di movimento *patetico*. La violenza di questo potere si esprime plasticamente nella sfilata della massa irreggimentata che è la parata fascista. In particolare, le celebrazioni del 9 maggio 1936, così come le rievocazioni dei suoi anniversari che ne amplificano il significato, segnano visivamente il rapporto tra violenza e libertà che avrebbe condotto alla crisi europea del Novecento.

Il tema della festa costituisce anche per Aby Warburg un fatto decisivo, nella prospettiva del processo della festa come «frammento della vita elementare»¹⁸. Nei suoi appunti, lo studioso associa e giustappone i concetti di «Lotta – Festa – Trionfo – Cerimonia – Regola – Stile», identificando il momento della festa come un riadattamento vitale di un modello remoto. Nella festa guerresca del trionfo si riflette una delle preconiazioni antiche individuate da Warburg: *Griff nach dem Kopf*, letteralmente “afferrare per la testa”: assistiamo alla messa in scena di un *pathos* bollente, che nasce dall'*enthusiasmos* orgiastico dei cortecci dionisiaci, segna il tempo della festa vera e si irrigidisce nella più austera forma della celebrazione trionfale romana.

Il tema del trionfo, del corteo e della parata rimangono mezzi espressivi precipui e persistenti nei sistemi di propaganda politica occidentali, attraversando il Rinascimento e sviluppandosi sulle forme estetiche della contemporaneità. Pen-

¹⁷ F. Jesi, *Il tempo della festa*, a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Milano 2013, p. 56. Si veda sempre questo testo per un approfondimento sulla distinzione tra festa guerresca e i concetti di festa autentica, festa interiore, festa crudele.

¹⁸ A. Warburg, *La Rinascita del Paganesimo antico e altri scritti (1917-1929)*, a cura di M. Ghelardi, Arago, Torino 2007, pp. 901 s.



Figura 1. Prototipo di motivo trionfale, con carro e corteo. Lastre Medinaceli, fotomontaggio digitale delle lastre di Siviglia e di Budapest, con il carro di Augusto in trionfo, secondo quarto del I d.C., Szépművészeti Múzeum, Budapest.

siamo al trionfo xilografico di Massimiliano I d'Asburgo, alle *Gioiose Entrate* di Carlo V, o all'entrata trionfale di Napoleone a Parigi nel 1813¹⁹. Pensiamo, di nuovo, alle parate agitate e tumultuose del fascismo.

Proprio perché visivamente e semanticamente così pervasivo, il trionfo è una struttura estetica e semantica a cui Warburg dedicò ampio spazio nelle sue ricognizioni della tradizione classica. Nel *Bilderatlas Mnemosyne*, il cosiddetto Atlante della Memoria, Warburg mappa e individua le forme in cui il tema del trionfo è riuscito a sopravvivere nel tempo, analizzando la sequenza Vittoria-Trionfo-Apoteosi (nelle tavole 5-6-7, 60-61-64, 78-79).

La tipologia iconografica del trionfo viene definita da due elementi fondamentali [Fig. 1]:

- il carro, che trasporta il sovrano, il capo;
- il corteo in estasi, che acclama, costituito da quella che Elias Canetti definirà *la massa*²⁰.

Lo studioso di Amburgo fu corrosivamente affascinato dalle manifestazioni della vita in movimento, in particolare rispetto alla ricezione e alla rinascita dell'antichità classica nel Rinascimento (il cosiddetto *Nachleben der Antike*), non dimenticando di indagare, però, anche la propria contemporaneità, marcatamente segnata dai due conflitti mondiali. Il tema della massa in movimento, che si

¹⁹ F. Hartog, *Regimi di storicità*, tr. it. di L. Asaro, Sellerio, Palermo 1946, p. 187.

²⁰ E. Canetti, *Massa e potere*, tr. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 2010, p. 174.

muove in processione, che celebra, “porta e trasporta”, è dunque per Warburg un tema centrale, una delle «parole primordiali della lingua gestuale delle passioni»²¹. Per Warburg “combattere”, “andare”, “correre”, “danzare”, “afferrare” sono vere e proprie “Ur-parole” [Urworte] del linguaggio gestuale e dell’immagine e definiscono l’“*engramma* tiasonico”. Engramma, qui relativo al tiaso dionisiaco, alla massa che scorre agitata, è un termine chiave nella scienza di Warburg, mutuato dallo studio del neurologo Richard Semon, *Mneme* (1908), per cui ogni dato esperienziale lascia una traccia sulla nostra materia nervosa:

L’engramma diventa, così, simbolo e immagine in cui si imprime una carica energetica e un’esperienza emotiva che sopravvivono come eredità trasmessa dalla memoria e si fanno reattive attraverso il contatto con la volontà selettiva di una determinata epoca. I simboli-engrammi si concretizzano nelle *Pathosformeln* o formule del *pathos*, espressioni di un sentimento o di un’attitudine spirituale che, in quanto riconducibili all’antica emotività della dimensione mitica, derivano, più o meno consapevolmente, dall’antico²².

Secondo Warburg, l’*engramma* è definito da una certa polarità, per cui gli sfrenati movimenti del corteggio dionisiaco in preda all’estasi si convertono poi nel profluvio del corteo trionfale dell’imperatore: è un fenomeno di *inversione* energetica, per cui il *pathos* menadico viene rifunzionalizzato all’ideologia del potere statale romano, mantenendo però costante il motivo dell’agitazione e del movimento²³.

Nella rappresentazione trionfale, il potere si estrinseca, fuoriuscendo in maniera lavica, tentacolare, assorbendo e moltiplicando la folla. Ad esibirsi sulla scena, una violenza cinetica esasperata ed espressiva e una carica energetica fortissima e patetica, in ragione del significato di potere assoluto che il dispositivo trionfale comunica. Tuttavia, il motivo violento non rimane sulla superficie estetica, scava alle radici di una violenza semantica che consegna al trionfo un carattere ancipite:

²¹ In analogia alla teoria morfologica delle cosiddette “radici ancestrali del linguaggio” di Hermann Osthoff, vedi G. Didi-Huberman, *L’immagine insepolta*, tr. it. di A. Serra, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 147.

²² G. Pasini, *Introduzione al metodo di Aby Warburg*, in «La Rivista di Engramma», 1 settembre 2000, pp. 55-57.

²³ G. Agosti, V. Farinella, *Calore del marmo, Pratica e tipologia delle deduzioni iconografiche*, in *Memoria dell’antico nell’arte italiana*, a cura di S. Settis, vol. I, Einaudi, Torino 1984, p. 442.

la rappresentazione acquista senso bipolare, articolandosi tra il *pathos* del vincitore e la sottomissione del vinto, all'interno di binomi come vittoria/sottomissione o egemonia/dominio. La processione, da una parte, espone e magnifica le conquiste del "comandante" e le sue battaglie vinte, dall'altra, insiste sull'esibizione dei nemici, dei prigionieri, di ciò che è oggetto del suo potere: sulla scena viene presentato uno sfrenato impeto gestuale, che ben si accorda con l'intrinseco aspetto coattivo alla base di tale manifestazione politica.

Nella scenografia del trionfo fascista, però, l'aspetto violento si fa più sottile e raffinato. I caratteri "festivi" del trionfo, la sfera di enorme partecipazione in cui esso si cala, hanno il fondamentale merito del coinvolgimento attivo delle "folle", costituite dalla massa, determinante controparte del potere: gli individui che compongono la folla astante autodeterminano la propria posizione all'interno della società anche attraverso la partecipazione attiva al momento trionfale.

Tuttavia, la massa che sfila non è più quella della Roma imperiale. È una massa novecentesca, per questo moderna, che ha ormai acquisito una propria capacità di esercizio autonomo del potere e della violenza. È quella stessa massa capace di autonomia che viene ridotta a oggetto e manipolata, disciplinata e organizzata all'interno di una struttura estetica antichizzante nella forma e nel significato, che pure le lascia la possibilità di esprimersi dentro a una dimensione fondamentalmente "festiva": una celebrazione per le masse e per il potere, una processione trionfale che è festa, è agitazione e movimento, ma entro limiti precisi di acciaio e milizie. La trasposizione estetica di una rivoluzione passiva.

Analogamente, guardando a tale fenomeno, anche Walter Benjamin si soffermò sulle modalità violente attuate dal fascismo nell'organizzazione del corpo del consenso, mentre le masse, in assenza di atti disciplinanti, spingerebbero verso la propria autodeterminazione con atti prorompenti e violenti. «Esso vede la propria salvezza in ciò: permettere alle masse di pervenire alla propria espressione (e non certo al proprio diritto). Le masse detengono un diritto alla trasformazione dei rapporti di proprietà; il fascismo cerca di dar loro un'espressione conservando questi rapporti»²⁴.

Ma se, dunque, «il fascismo mira a un'estetizzazione della vita politica», sarà

²⁴ W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (tre versioni 1936-39), a cura di F. Desideri, Donzelli, Roma 2012, p. 89.

qui per noi utile impiegare questa sua accentuata tendenza estetica come strumento d'indagine²⁵. Esaminando il motivo visivo del trionfo e della parata, si potrà assistere allo snodarsi del carattere violento del potere e, in particolare, alla traduzione del concetto gramsciano di "rivoluzione passiva" in immagine: esso prende forma esteticamente nell'esercizio plastico di tale coercizione, che ricade sulla massa ordinata all'interno del corteo.

Già Warburg, che riuscirà a vedere solo gli albori del Ventennio (morirà infatti nel 1929), mise a fuoco la messa in atto di questo motivo ritornante, che, lungi dall'essere amnesico e inconsapevole, si riscuoteva con forza, riaccendendo la bollente mimica pagana del trionfo imperiale. Durante la sua seconda visita a Roma, nel 1929, trovatosi in mezzo ai cortei e alle enfatiche manifestazioni che ingombravano la città poco dopo la stipula dei Patti Lateranensi, Warburg ebbe la possibilità di assistere di persona alla messa in scena di un *Nachleben* trionfale, per cui il ricordo di antichi rituali torna a riarticolare il nostro presente. «Sapete che [...] mi sono sempre interessato alla sopravvivenza del paganesimo e delle festività pagane. Oggi ho avuto l'occasione della mia vita, essere presente alla ripaganizzazione di Roma»²⁶.

Già all'inizio degli anni Venti, Warburg visualizzò la struttura engrammatica della rievocazione fascista della romanità imperiale. In una lettera alla moglie Mary, datata 13 febbraio 1924, lo studioso discute a proposito di un'illustrazione nel «Hamburger Fremdenblatt», dove Mussolini viene raffigurato seduto in macchina con una giovane leonessa [Fig. 2]: «Dietro a questo si nasconde qualcosa di pagano; il *Monstrum* addomesticato (in



Figura 2. «[Oggi il carro] è motorizzato». Mussolini e il suo cucciolo di leone, 1924. Immagine di pubblico dominio.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ A. Momigliano, *On Pagans, Jews and Christians*, Wesleyan University Press, Middletown CT 1987, p. 92.

versione miniaturistica) come ampliamento e elevazione della personalità; un trionfo imperatorio»²⁷.

Mussolini rimette in scena il trionfo del potere caratteristico della tradizione romana, non rievocando ma impersonando il mito. I tratti iconografici del trionfo classico vengono recuperati in maniera pedissequa, da una parte ci si assicura che sia sempre presente la *marea di folla*, la celebrazione estatica dell'adunata, dall'altra, il Capo, il Duce che si sporge verso il popolo proteso.

Ma l'engramma si è adattato alla nuova *timeline* e il trionfo di Mussolini «non è più succube della biga a cavalli, [oggi] è motorizzato»²⁸: il carro si trasforma in automobile, si evolve in carro armato. Insieme al saggio *Divinazione antica pagana in testi e immagini dell'età di Lutero* e all'analisi sulle ultime tavole dell'*Atlante*, tali riflessioni sono ritenute documento di fondazione dell'iconografia del potere politico da parte di Warburg²⁹.

Il percorso di sopravvivenze di cui il fascismo volontariamente si innerva, determina dunque un vero e proprio *revival* della romanità imperiale³⁰. In un'analisi dell'innata natura violenta del potere fascista, possiamo visualizzare i simboli della ri-paganizzazione romana come strumenti di agitazione di massa e propaganda nella forma di un preciso momento storico. Il radioso maggio del 1936 corrisponde all'apoteosi del potere e del consenso fascista e della sua propaganda militare, quando la conquista coloniale si interseca alle tensioni internazionali che, infine, condussero alla Seconda guerra mondiale.

²⁷ WIA GC/37309, lettera di Aby Warburg a Mary Warburg.

²⁸ J.P. Klenner, *Aby Warburg ideatore dell'«iconografia politica»*, in *Aby Warburg e la cultura italiana. Fra sopravvivenze e prospettive di ricerca*, a cura di C. Cieri Via e M. Forti, Mondadori, Milano 2009, p. 63.

²⁹ Su questi temi si veda: A. Warburg, *Divinazione antica pagana in testi e immagini dell'età di Lutero*, tr. it. a cura di E. Cantimori, Abscondita, Milano 2021; G. Querini, *On the political use of images. Some reflections on the last panels of Aby Warburg's Mnemosyne Atlas*, in «Studies in Visual Arts and Communication. Journal on Arts», 2 (dicembre 2015); G. Mercuriali, *I due corpi di Cristo: Una interpretazione teologico-politica della tavola 7 dell'Atlas Mnemosyne*, in «Visual History», III (2017), pp. 121-144; C. Schoell-Glass, «Serious issues»: *The Last Plates of Warburg's Picture Atlas Mnemosyne*, in *Art History as Cultural History. Warburg's Projects*, a cura di R. Woodfield, Routledge, Londra 2001, pp. 183-208.

³⁰ L. Canfora, *Classicismo e fascismo*, in Id., *Matrici culturali del fascismo. Seminari promossi dal consiglio regionale pugliese e dall'Ateneo barese nel trentennale della Liberazione*, Università di Bari, Bari 1977.

In questa data cardine del calendario di regime, Benito Mussolini finalmente proclamò l'annessione dell'Abissinia e la fondazione dell'Impero dal balcone di piazza Venezia, deponendo l'alloro dei fasci sul Campidoglio. Il 5 maggio era stata annunciata la vittoria nella sanguinosa guerra d'Etiopia, iniziata il 3 ottobre 1935, con l'entrata vittoriosa delle truppe in Addis Abeba, guidate da Badoglio. L'Etiopia venne annessa agli altri possedimenti coloniali nel Corno d'Africa, determinando la nascita dell'Africa Orientale Italiana (A.O.I.). Per Mussolini, gli effetti che la guerra avrebbe potuto avere sulla politica interna erano di grande importanza: la conseguenza fu, infatti, la militarizzazione e la fascistizzazione di ampie fasce di popolazione. Il successo di Mussolini legittimò il fascismo e stabilizzò la società, indebolendo fortemente l'opposizione antifascista: per la prima volta il regime trovò ampio consenso pubblico, toccando l'apice del proprio potere [Figg. 3-4].

L'apoteosi fascista raggiunta nel 1936 consegna un profondo significato alla parata che ne celebra le vittorie. Come sostiene emblematicamente Ciro Parodo, «il fascismo si appropriò della pratica del trionfo, riproponendo più volte una laica *pompa triumphalis* [...] che ebbe il suo simbolico culmine in occasione della proclamazione dell'Impero il 9 Maggio 1936»³¹: la parata in questione si definisce esattamente nel segno del modello iconografico che abbiamo provato a descrivere, è il suo intrinseco significato storico, e non eventuali peculiarità estetiche, che la rendono dirimente per la visualizzazione del concetto di rivoluzione passiva, nonché dell'attimo che precede la deflagrazione della crisi europea.

Suggestivamente, il corteo in parata scorre su Via dell'Impero: inaugurato nel 1932, tale asse divenne subito luogo delle parate delle forze armate, della milizia e delle organizzazioni del partito, nell'idea di una nuova Roma fascista e Imperiale. Il 9 maggio 1936, il potere ebbe finalmente modo di coincidere col mito *costruendo*: l'Impero era tornato sui «colli fatali» di Roma ed era necessario celebrare adeguatamente, con adunate oceaniche in estasi³².

³¹ C. Parodo, *Roma antica e l'archeologia dei simboli nell'Italia fascista*, in «Medea», II, 1 (2016), pp. 1-27: 18.

³² Codice Archivio Istituto Luce: D049101: L'Italia imperiale I annuale dell'Impero, 5 e 9 maggio 1936 - 9 maggio 1937, [https://patrimonio.archivioluce.com/luce-web/detail/IL3000090771/1/i-annuale-impero-3.html?startPage=0&jsonVal={%22jsonVal%22:{%22query%22:\[%22D049101%20%22\],%22fieldDate%22:%22dataNormal%22,%22_perPage%22:20}}](https://patrimonio.archivioluce.com/luce-web/detail/IL3000090771/1/i-annuale-impero-3.html?startPage=0&jsonVal={%22jsonVal%22:{%22query%22:[%22D049101%20%22],%22fieldDate%22:%22dataNormal%22,%22_perPage%22:20}}); Codice



Figura 3. Codice Archivio Istituto Luce: D049101: L'Italia imperiale I annuale dell'Impero, 5 e 9 maggio 1936 – 9 maggio 1937.



Figura 4. Codice Archivio Istituto Luce: D049101: L'Italia imperiale I annuale dell'Impero, 5 e 9 maggio 1936 – 9 maggio 1937.

Renzo De Felice sottolinea come, a livello di opinione pubblica, le giornate del maggio '36 furono tra le più grandiose e spontanee di tutta la storia del fascismo³³, ben evocate dall'immagine di "super mussolinismo" consegnata da Ugo Ojetti, celebrità del giornalismo borghese. Il giornalista dipinse efficacemente l'atmosfera elettrica del 9 maggio:

Sotto noi la folla ha ancora corpi, volti, voci, gesti definiti, e gorgi e rigiri a ogni squadra che dietro una fanfara, una bandiera o un cartello tenta d'incunearsi nel folto e d'un tratto ha da fermarsi perché chi c'è fa muraglia; ma sotto i pini laggiù sulla via dell'Impero la pressa veduta di scorcio è tanto immobile e compatta che solo le teste appaiono, senza le spalle, accostate come i dotali d'un acciottolato. Sui ripiani del Monumento questo pavimento si fa più regolare, una fila dietro l'altra: sono gli elmetti delle truppe allineate, arma per arma³⁴.

Nel prorompere della massa, il fascismo interviene finanche nell'espressione corporea di questa moltitudine che celebra e cammina, imponendo al corpo e alle braccia il cosiddetto saluto romano. Il gesto del braccio destro teso, introdotto per la prima volta nel 1923 e istituzionalizzato il 1° dicembre 1925, si satura di un vivido carattere identitario, assente nell'uso dell'antica Roma, dove rivestiva un valore sostanzialmente augurale. Un altro irrigidimento coattivo del movimento è rappresentato dal passo romano per la massa che fluisce in parata: sebbene questo sia stato adottato ufficialmente nel 1938, quindi solo dopo il trionfo in esame, visualizzarne il ritmo cadenzato contribuisce a completare lo scenario di coercizione di corpi e anime che il fascismo mise in opera, e diventa altresì strumento d'analisi per gli anniversari della fondazione dell'Impero, ugualmente fastosi e partecipati, sebbene mai più con queste punte di consenso.

Archivio Luce: B112008: La commemorazione dell'incontro del 9 maggio 1936, 30/06/1937, <https://patrimonio.archivioluce.com/luce-web/detail/IL5000025656/2/la-commemorazione-incontro-del-9-maggio-1936.html&jsonVal=>.

³³ R. De Felice, *Mussolini e il fascismo, Mussolini il duce. Gli anni del consenso 1929-1936*, vol. 4, Einaudi, Torino 1974, p. 765.

³⁴ Tantalo (U. Ojetti), *Stelle sull'Impero*, in «Corriere della Sera», 17 maggio 1936; riprodotto in U. Ojetti, *Cose Viste*, tomo VII (1934-1938), Treves, Milano 1939, pp. 115 s.

4. Conclusioni

Il *revival* fascista del trionfo, volto alla rievocazione antichistica in ottica oppressiva, ci permette di indagare visivamente la fenomenologia della rivoluzione passiva. La romanità imperiale, autoritaria, estetizzante ed aggressiva ci mostra infine l'irruzione antimoderna e regressiva di elementi violenti volti a rendere le masse acefale. In tal senso, Mussolini, nuovo Augusto, è a capo di una potenza coloniale e custode di una rinnovata *pax romana*, a guardia di una nazione pacificata, ma ancora in armi. La crisi europea si manifesta qui in un significato specifico come disciplinazione del corpo dei subalterni che, irregimentati, possono godere della propria estetizzazione politica. In altri termini, una totalitarizzazione della vita che rende ogni forma espressiva un'articolazione del potere fascista. La massa esiste dunque solo *nel* e *attraverso* il trionfo che esibisce la crisi, nel suo senso di apice e svolta, del "momento rivoluzionario" fascista, inaugurando così la sua epoca di passivizzazione totale.

Salvatore Tinè

*La «disintegrazione dello stato» nella crisi
della civiltà europea degli anni '20 e '30.
Alcune note sui Quaderni del carcere di Gramsci*

La dimensione internazionale dei processi di trasformazione del moderno stato borghese e dei suoi apparati privati e pubblici di egemonia nella fase imperialista dello sviluppo del sistema capitalistico mondiale è un elemento centrale della riflessione di Gramsci sulla crisi europea a cavallo tra gli anni '20 e '30 come crisi «organica» e di «civiltà». Il carattere sempre più vasto e insieme sempre più complesso e ramificato del funzionamento e dell'articolazione dello stato nazionale è dato in primo luogo per Gramsci dalla sua maggiore dipendenza dai vincoli e dai condizionamenti del mercato mondiale. Sono, per il pensatore sardo, tali vincoli a determinare, dopo il 1870, la decadenza del concetto politico della «rivoluzione permanente» e il suo superamento nella formula della «egemonia civile». Gramsci sottolinea come con «l'espansione coloniale europea», l'insieme dei «rapporti organizzativi interni e internazionali dello Stato diventano più complessi e massicci»¹. La formazione di grandi imperi coloniali è la conseguenza della caduta del saggio medio di profitto nelle maggiori metropoli capitalistiche e della tendenza di queste ultime all'esportazione di capitali: «l'Europa capitalistica» – scrive Gramsci – «ricca di mezzi e giunta al punto in cui il saggio del profitto cominciava a mostrare la tendenza alla caduta, aveva la necessità di ampliare l'area di espansione dei suoi investimenti redditizi: così furono creati dopo il 1890 i grandi imperi coloniali»². Possiamo dire che la teoria dell'egemonia è il tentativo gramsciano di fissare e concettualizzare le modificazioni morfologiche dello stato nazionale e dei suoi apparati, sia coercitivi che di consenso, in relazione all'espansione coloniale e imperialista del continente europeo e al nuovo, più complicato e dinamico, nesso tra i rapporti organizzativi

¹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 1566

² Ivi, p. 2018.

interni e quelli internazionali che tale espansione determina. In questo senso, la questione del passaggio dalla «rivoluzione permanente» alla lotta per l'egemonia riguarda prevalentemente gli Stati nazionali imperialisti e non ancora le aree del mondo che l'espansione europea condanna ad una condizione di arretratezza e di sottosviluppo³. Di fatto, la dinamica espansiva e “universale” che caratterizza il moderno Stato nazionale nella fase della sua genesi e del suo consolidamento interno permane ancora, sia pure in forme più complesse e più contraddittorie, nella fase del suo pieno sviluppo in senso imperialista nel più generale contesto dei rapporti di forza internazionali che ne discende. «Lo Stato» – scrive Gramsci – «è concepito sì come organismo proprio di un gruppo, destinato a creare le condizioni favorevoli alla massima espansione del gruppo stesso, ma questo sviluppo e questa espansione sono concepiti e presentati come la forza motrice di una espansione universale, di uno sviluppo di tutte le energie ‘nazionali’[...]»⁴. L'equilibrio dinamico, ovvero la combinazione tra gli interessi della classe dominante e quelli dei gruppi sociali ad essa alleati o subalterni che strutturano i «rapporti interni» di una nazione si intrecciano così strettamente con «i rapporti internazionali, creando nuove combinazioni originali e storicamente concrete»⁵. In questo senso, possiamo dire che l'egemonia è in Gramsci una categoria fondamentale non solo nell'analisi dei conflitti e degli equilibri tra le classi all'interno dei singoli ambiti nazionali e statuali ma anche in quella dei rapporti di alleanza o di subordinazione gerarchica tra gli stati nazionali. Essa si configura, dunque, per Gramsci, non certo nei termini di una generica “interdipendenza” ma, ben al contrario, come una relazione fortemente asimmetrica, di tipo gerarchico, tra nazioni o Stati in cui l'elemento della supremazia materiale, economica come politico-territoriale, degli Stati egemoni gioca un ruolo fondamentale, condizionando lo stesso conflitto sociale tra le classi. Sempre, la storia mondiale è per Gramsci scandita da questo intreccio tra la lotta delle classi e la lotta tra stati come elemento fondamentale dell'egemonia.

Ma nell'analisi dei processi di internazionalizzazione caratteristici del periodo imperialista, Gramsci non manca di risalire alle loro più lontane origini nell'età della Restaurazione. Lungo il periodo della Restaurazione, la formazione e lo svi-

³ Ivi, p. 1567.

⁴ Ivi, p. 1584.

⁵ Ivi, p. 1585.

luppo degli Stati moderni dell'Europa continentale avvengono, infatti, in primo luogo, per «ondate successive», in risposta al tentativo napoleonico di «costituire un'egemonia permanente francese», ovvero alla sua «tendenza a formare un impero universale»⁶. La Rivoluzione francese appare come il principale motore di un processo di sviluppo dei rapporti internazionali che modifica le forme di governo e di direzione politica nella vita degli stati e delle nazioni prima ancora che le loro basi economiche e produttive. Il nesso tra rapporti interni e internazionali può risultare perfino più decisivo di quello tra economia e politica, ovvero tra struttura e sovrastruttura, all'interno dei vari organismi nazionali o statuali. «L'unità della classe dominante» è «insieme economica e politica; ma si presenta il problema complesso dei rapporti delle forze interne del paese dato, del rapporto delle forze internazionali, della posizione geopolitica del paese dato»⁷.

Quando una grande potenza è anche l'espressione di tendenze e soggettività storico-politiche di segno progressivo e rivoluzionario, il suo carattere egemonico si rivela e si caratterizza come tale anche sul piano della ideologia e del consenso. In realtà la spinta al rinnovamento rivoluzionario può essere originata dalle necessità impellenti di un paese dato, in circostanze date, e si ha l'esplosione rivoluzionaria della Francia, vittoriosa anche internazionalmente; ma la spinta al rinnovamento può essere data dalla combinazione di forze progressive scarse e insufficienti per sé (tuttavia ad altissimo potenziale perché rappresentano l'avvenire del loro paese) con una situazione internazionale favorevole alla loro espansione e vittoria⁸.

I processi di «rivoluzione passiva», innescati in Europa dalle classi dominanti in risposta alla Rivoluzione francese e all'egemonia napoleonica, appaiono agli occhi di Gramsci particolarmente significativi del più complesso intreccio tra rapporti interni e internazionali che caratterizza già la formazione degli stati moderni nel periodo della Restaurazione. Il carattere «progressivo» o «regressivo», che tale intreccio può assumere di volta in volta a seconda del mutare delle circostanze e dei rapporti di forza, può essere fissato per Gramsci solo sulla base di una analisi storica determinata in grado di riconnettere le singole storie nazionali

⁶ Ivi, p. 1538.

⁷ Ivi, p. 1360.

⁸ *Ibidem*.

con la storia europea e mondiale. La filosofia classica tedesca costituisce, per Gramsci, una delle principali espressioni, ad un altissimo livello di consapevolezza intellettuale, di questo nuovo rapporto tra dimensione nazionale e internazionale che segna la fase rivoluzionaria dell'ascesa della borghesia europea, e poi l'intero periodo della Restaurazione fino al 1870. Ciò appare particolarmente evidente nella filosofia della storia di Hegel, culmine dell'Idealismo tedesco, e nella sua concettualizzazione dell'unità e della totalità del processo storico, sulla base della nozione idealistica di «spirito del mondo». Dopo Hegel, non è più possibile, per Gramsci, pensare la storia solo come «storia nazionale» in qualunque momento dello svolgimento storico⁹. Ma è questa nuova consapevolezza del carattere universale ovvero internazionale dello sviluppo della moderna civiltà europea a informare per Gramsci la stessa concezione hegeliana del ruolo degli intellettuali e quindi dell'universalità e dell'eticità dello Stato. L'assolutizzazione idealistica dello Stato è infatti un'espressione di un ancora scarso radicamento dei ceti intellettuali nel processo di sviluppo economico e produttivo, e quindi nello stesso territorio nazionale in cui esso concretamente si svolge. È qui per Gramsci il limite storico di quella che egli definisce la «fase hegeliana» dello sviluppo dell'unità organica della cultura e della civiltà europee.

In ogni caso si vede come, quando la spinta al progresso non è strettamente legata a un vasto sviluppo economico locale che viene artificiosamente limitato e represso, ma è il riflesso dello sviluppo internazionale che manda alla periferia le sue correnti ideologiche, nate sulla base dello sviluppo produttivo dei paesi più progrediti, allora il gruppo portatore delle nuove idee non è il gruppo economico, ma il ceto degli intellettuali e la concezione dello Stato di cui si fa la propaganda, muta d'aspetto: esso è concepito come una cosa a sé, come un assoluto razionale¹⁰.

Il carattere storicamente progressivo dello sviluppo internazionale è dunque un presupposto necessario nella costruzione dell'egemonia ma non di per sé sufficiente. Ed è proprio in assenza di un effettivo sviluppo nazionale, possibile solo sulla base di un attivo e permanente coinvolgimento delle masse popolari nella vita della nazione

⁹ Ivi, p. 1359.

¹⁰ Ivi, pp. 1360-61.

che l'ideologia delle masse, la loro «religione» diventa il «nazionalismo». Il liberalismo moderato, base ideologica della rivoluzione passiva del secolo XIX ha di fatto affermato il principio della libertà solo come privilegio di ristrette *élites* economiche e politiche, ovvero come «religione per un piccolo numero di intellettuali», mentre per le masse si è presentata come elemento costitutivo di una combinazione o lega ideologica, di cui era parte costitutiva prevalente la vecchia religione cattolica e di cui altro elemento importante, se non decisivo dal punto di vista laico, fu quello di «patria». Di qui il mutarsi, nell'epoca dell'imperialismo, dello stesso liberalismo in nazionalismo. «Che il contenuto concreto del liberalismo popolare sia stato il concetto di patria e di nazione si può vedere dal suo stesso svolgimento in nazionalismo»¹¹. Il nazionalismo sorge dunque in assenza di un profondo radicamento delle classi dirigenti nel loro territorio nazionale, quindi dall'assenza di una connessione profonda tra terreno nazionale e contesto internazionale¹².

1. Rivoluzione passiva e crisi dello Stato-nazione

Appare evidente, nella forte attenzione di Gramsci alla dimensione internazionale dei processi di rivoluzione passiva dell'età della Restaurazione, non solo il tentativo di risalire alla genesi storica di alcuni caratteri essenziali dei moderni Stati nazionali europei destinati a permanere anche nel periodo imperialista, ma anche lo sforzo di definire o prevedere i possibili sviluppi dei nuovi processi mondiali di rivoluzione passiva in atto tra la fine degli anni '20 e l'inizio degli anni '30, innescati dalla risposta delle classi dominanti europee alla Rivoluzione d'Ottobre. In particolare, si tratta, per Gramsci, di capire in quale misura e in quali forme il tipo di sviluppo internazionale del processo di transizione al sistema capitalistico europeo e mondiale che ha segnato l'età della Restaurazione possa ripetersi nel periodo storico della crisi organica di quel sistema e di transizione ad un nuovo ordine economico e politico internazionale. Di grande importanza, in questo senso, è quanto Gramsci si chiede nella nota 61 del Quaderno 10: «questo “modello” della formazione degli Stati moderni può ripetersi in altre condizioni? È ciò da escludere

¹¹ Ivi, p. 1237.

¹² Ivi, p. 1963.

in senso assoluto, oppure può dirsi che almeno in parte si possono avere sviluppi simili, sotto forma di avvento di economie programmatiche? Può escludersi per tutti gli Stati o solo per i grandi?»¹³. La questione investe i nuovi assetti mondiali che vengono drammaticamente ridefinendosi dentro il passaggio storico degli anni '30. La crisi del '29 spezza l'unità del mercato mondiale ma mette anche in crisi gli equilibri interni agli Stati nazionali come concrete articolazioni di quella unità. In questo senso, essa coinvolge la stessa forma dello Stato nazionale così come si era via via venuta definendo e costituendo nel corso dell'età della Restaurazione prima e lungo tutto la fase imperialista fino alla Prima guerra mondiale e alla Rivoluzione d'Ottobre¹⁴. In una nota del Quaderno 6, Gramsci definisce «catastrofico» il «processo di disintegrazione dello Stato moderno»¹⁵. Mentre le classi antagoniste si trovano ancora nella fase economico-corporativa, gli intellettuali tradizionali si staccano dai loro gruppi sociali di riferimento, compiendo un atto di incalcolabile portata storica che segna «la crisi statale nella sua forma decisiva». Avviene così un distacco tra lo «spirituale» e il «temporale» ben più grave e catastrofico di quello che aveva segnato la crisi del Medioevo, dal momento che esso coinvolge adesso un organismo politico quale il moderno Stato nazionale caratterizzato da un apparato burocratico e militare particolarmente esteso e fortemente centralizzato. Perciò la crisi dello Stato sembra investire direttamente la sua stessa sovranità territoriale, e il suo rapporto con la capacità di governare lo sviluppo nazionale: «oggi lo spirituale che si stacca dal temporale e se ne distingue come a sé stante, è un qualcosa di disorganico, di discentrato, un pulviscolo instabile di grandi personalità culturali 'senza Papa' e senza territorio»¹⁶: viene meno, quindi, quel rapporto organico tra «unità culturale» e «sentimento dell'elemento politico-militare e politico-economico», tra nazione e territorio, che connota per Gramsci la costituzione materiale dello Stato nazionale moderno¹⁷. È in questa disintegrazione dello Stato che Gramsci individua il momento fondamentale della crisi della moderna civiltà europea in

¹³ Ivi, p. 1358.

¹⁴ Sul tema della crisi dello Stato in Gramsci, cfr. G. Vacca, *La crisi dello Stato nell'Europa tra le due guerre*, in G. Cospito, G. Francioni e F. Frosini (a cura di), *Crisi e rivoluzione passiva. Gramsci interprete del Novecento*, Ibis, Como-Pavia 2021, pp. 297-310.

¹⁵ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 691.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, p. 362.

quanto tale, ovvero delle stesse basi culturali, spirituali, egemoniche della sua unità organica¹⁸. Ad essa si accompagna la disarticolazione del nesso tra “nazionale” e “internazionale” che, soprattutto nelle forme da esso assunte in seguito alla spinta propulsiva e progressiva della Rivoluzione francese, aveva strutturato la stessa unità culturale dell'Europa come civiltà. È la fine di un'epoca egemonica ed espansiva dello sviluppo della civiltà europea, della sua “fase hegeliana”.

E, tuttavia nella sua concreta fenomenologia storica, tale crisi si configura nell'analisi di Gramsci tutt'altro che come una estinzione già in atto dello Stato borghese nazionale in quanto tale, ma semmai come l'inizio di una sua profonda riorganizzazione sia sul terreno dei rapporti internazionali che su quello dei rapporti tra le classi fondamentali della società. Una riorganizzazione imposta, del resto, dallo stesso inasprirsi della lotta di classe internazionale che la sconfitta della rivoluzione nell'Europa centrale e occidentale non ha attenuato ma semmai reso ancora più acuta e decisiva. Gramsci non dubita infatti che con la rottura della Rivoluzione d'Ottobre si sia «entrati in una fase culminante della situazione politico-storica», nella quale a entrambe le classi antagoniste si impone «una concentrazione inaudita dell'egemonia e quindi una forma di governo più intervenzionista, che più apertamente prende l'offensiva contro gli oppositori e organizza permanentemente l'impossibilità di disgregazione interna». Nella «guerra di posizione» tra i due campi di classe contrapposti che ne discende e nel carattere da essa assunto di lungo e difficile assedio reciproco, appare chiaro che lo Stato nazionale, ancorché in crisi, non solo è ancora in grado di resistere al rischio della sua completa «disintegrazione», ma sia pure nelle nuove forme assolutistiche e totalitarie proprie dell'Europa del Novecento, imposte da una sorta di stato

¹⁸ Sulla crisi dello Stato come momento fondamentale per Gramsci della crisi della modernità, cfr. M. Montanari, *Crisi dello Stato e crisi della modernità. Gramsci la filosofia politica del Novecento*, in G. Vacca (a cura di), *Gramsci e il Novecento*, vol. I, Carocci, Roma 1999, pp. 23-38. Secondo Montanari, la crisi dello Stato moderno non coinciderebbe in Gramsci, a differenza che nelle filosofie della crisi (Spengler, Ortega y Gasset, Schmitt), in gran parte del marxismo critico legato alla Scuola di Francoforte e in quello influenzato dall'esistenzialismo, da Lukács a Banfi e Sartre, con la crisi della modernità in quanto tale, ma aprirebbe piuttosto la strada allo sviluppo delle forme di produzione e di vita tipiche dell'americanismo. Appare evidente la forzatura di tale interpretazione, l'americanismo configurandosi nell'analisi di Gramsci come un momento dei processi di crisi organica dell'ordinamento capitalistico a scala mondiale e non certo come la prospettiva del loro superamento.

d'eccezione permanente è ancora destinato a permanere come un fondamentale terreno di scontro e di lotta per l'egemonia¹⁹.

È sempre in relazione ai concreti sviluppi economici e politici di questa guerra di posizione che Gramsci analizza e riflette sui più generali processi di internazionalizzazione economica che segnano la storia dell'Europa e del mondo della prima metà del XX secolo. Da un lato, il consolidarsi dello Stato sovietico e del "socialismo in un solo paese" sia pure nelle drammatiche e tragiche condizioni imposte dall'accerchiamento capitalistico, e dall'altro il sempre più evidente delinarsi del primato economico-produttivo del capitalismo e dell'imperialismo americani, pure di fronte alla sconvolgente avanzata della reazione fascista nella vecchia Europa, appaiono nella riflessione di Gramsci come le tendenze storiche che più potentemente sembrano spingere nella direzione di una nuova unità del mondo. Non sfugge peraltro a Gramsci l'emergere del tema dell'unità europea, della sua attualità e necessità sia economica che politica e culturale proprio nel contesto della crisi organica e di civiltà in cui versa il Vecchio Continente:

esiste oggi una coscienza culturale europea ed esiste una serie di manifestazioni di intellettuali e uomini politici che sostengono la necessità di un'unione europea: si può anche dire che il processo storico tende a questa unione e che esistono molte forze materiali che solo in questa unione potranno svilupparsi: se fra x anni questa unione sarà realizzata la parola "nazionalismo" avrà lo stesso valore archeologico che l'attuale "municipalismo"²⁰.

¹⁹ Sulla sempre maggiore estensione del ruolo dello Stato nei processi di rivoluzione passiva e in particolare sulle forme sempre più totalitarie da esso assunte nella guerra di posizione, nell'Europa tra le due guerre dominata dal fascismo, cfr. F. Frosini, *Rivoluzione passiva e laboratorio politico: appunti sull'analisi del fascismo nei Quaderni del carcere*, in «Studi storici», 58, 2 (aprile-giugno 2017), pp. 297-328. Nell'"intervenzionismo" dello Stato totalitario fascista, momento fondamentale della "guerra di posizione" e «inaudita concentrazione dell'egemonia», Gramsci individua, secondo Frosini, «non una negazione dello Stato liberale, ma, si potrebbe dire, la sua prosecuzione con altri mezzi, adatti alla società di massa, se con questo termine s'intende, con Gramsci, al di là di qualsiasi astrazione sociologica, la società totalmente organizzata e mobilitata» (ivi, pp. 311-312). Perciò l'inclusione delle organizzazioni sociali autonome dentro lo Stato, caratteristico della concettualizzazione hegeliana della modernità politica esplicitamente evocata da Gramsci, continuerebbe e si approfondirebbe nelle forme totalitarie proprio dello Stato capitalistico nella guerra di posizione: «in questo senso, si può dire» – scrive Frosini – «che lo Stato totalitario è altrettanto una statalizzazione della società che una socializzazione dello Stato» (ivi, p. 311).

²⁰ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 748.

Ma è sulle difficoltà e i tempi lunghi di tali tendenze all'unificazione europea e quindi mondiale che la riflessione di Gramsci sembra insistere maggiormente. Non a caso egli sottolinea come nel contesto del processo di disgregazione dello Stato e di crisi della sua sovranità territoriale e nazionale, sia i raggruppamenti conservatori che quelli progressivi si trovino ancora in una fase «economico-corporativa», ovvero ancora al di qua di una piena capacità espansiva ed egemonica, di una effettiva capacità di universalizzazione delle loro energie storiche, al di qua di una “fase hegeliana” insomma. Sul piano più strettamente economico, l'espansione americana e del suo più avanzato modello produttivo fordista rivela certo le ancora persistenti potenzialità di sviluppo del modo di produzione capitalistico nell'ambito del mercato mondiale, imponendosi già, almeno potenzialmente, come un momento fondamentale del processo di integrazione e internazionalizzazione dell'economia e della politica che segna l'età dell'imperialismo. È tuttavia in un contesto mondiale caratterizzato da sempre più acute divisioni e contraddizioni inter-imperialistiche tra grandi Stati nazionali e tra gigantesche concentrazioni di potenza politica e militare che tali processi si svolgono nella concreta dialettica storica. La stessa crescita economica di tipo fordista negli Stati Uniti, pur avvenendo, per Gramsci, sulla base di un tipo di «stato liberale» che nulla ha a che vedere col vecchio «liberismo doganale» o con la «libertà effettiva politica» caratteristica del parlamentarismo tradizionale, è resa possibile da uno sviluppo dell'individualismo economico che, sia pure con mezzi propri, giunge «al regime della concentrazione industriale e del monopolio»²¹. In questo senso, il confronto e il conflitto tra Europa e America, già oggettivamente dispiegatosi sul terreno della competizione e della concorrenza economica internazionali, sembra per Gramsci destinato non tanto a segnare una ripresa egemonica in senso liberale del capitalismo come sistema mondiale ma semmai ad aprire nuove prospettive allo stesso processo di transizione ad un nuovo ordinamento economico e sociale su scala planetaria, ad una nuova “civiltà mondiale”, accelerandone potentemente tempi e ritmi. E di tale processo lo scontro, la “guerra di posizione” in atto tra fascismo e comunismo sovietico che segna la crisi epocale dell'Europa e della stessa civiltà europea, è certo per Gramsci un momento fondamentale. Scrive nel Quaderno 3:

²¹ Ivi, p. 2157.

Il problema non è se in America esista una nuova civiltà, una nuova cultura, e se queste nuove civiltà e cultura stiano invadendo l'Europa: se il problema dovesse porsi così, la risposta sarebbe facile: no, non esiste ecc., e anzi in America non si fa che rimasticare la vecchia cultura europea. Il problema è questo: se l'America, col peso implacabile della sua produzione economica, costringerà e sta già costringendo l'Europa ad un rivolgimento della sua assise economica-sociale, che sarebbe avvenuto lo stesso ma con ritmo lento e che invece si presenta come un contraccollo della "prepotenza" americana, se cioè si sta preparando una trasformazione delle basi materiali della civiltà, ciò che a lungo andare (e non molto lungo, perché nel periodo attuale è tutto più rapido che nei periodi passati) porterà a un travolgimento della civiltà stessa esistente e alla nascita di una nuova²².

La superiorità economico-produttiva dell'americanismo non toglie che la società americana si caratterizzi per un ancora grezzo livello di civiltà e di organizzazione politica delle masse subalterne, nettamente inferiore a quello della civiltà europea, pure gravata, nelle sue potenzialità di sviluppo e di espansione egemonica, dallo stesso "peso" del suo passato e delle sue tradizioni storiche. In quanto «non muta il carattere delle classi fondamentali», esso appare a Gramsci «come un prolungamento e un'intensificazione della civiltà europea, che ha però assunto determinati caratteri nell'ambiente americano»²³. Seguendo una categorizzazione splengleriana, si potrebbe dire che, se l'Europa è, per Gramsci, una *Kultur* avviata al declino, gli Stati Uniti d'America sono ancora solo, nei loro aspetti progressivi, una *Zivilisation*. L'industrialismo americano non ha, perciò, ancora prodotto una sovrastruttura ideologica e culturale corrispondente ai suoi caratteri e alle sue potenzialità egemoniche²⁴. L'egemonia nasce infatti, in esso, ancora solo dalla

²² Ivi, p. 296

²³ Ivi, p. 297.

²⁴ Si tratta di un tema largamente presente nella cultura del movimento comunista degli anni '20 e '30. Si pensi a Bucharin. Ne *La teoria del materialismo storico* (1921), Bucharin individuava nella rigida funzionalizzazione della sovrastruttura ideologica e culturale della società alle esigenze immediate della struttura economica uno dei caratteri della società americana. In essa, non solo il lavoro immediatamente produttivo ma anche quello che Bucharin definisce «lavoro sovrastrutturale o ideologico» viene investito da avanzati processi di razionalizzazione tecnico-scientifica, ma proprio perciò anche inibito nelle sue autonome potenzialità di sviluppo: «perché nell'America contemporanea (negli Stati Uniti)» – scrive Bucharin – «è sviluppata assai poco l'arte, mentre l'America è il primo paese che ha sviluppato in tutta la larghezza la scienza dell'organizzazione della produzione (taylorismo, psicotecnica, psicofisiologia del lavoro e altri

fabbrica, dove ad un nuovo tipo di lavoratore e di uomo viene imposto un nesso psico-fisico immediatamente corrispondente alle esigenze di razionalizzazione del processo produttiva avviato con lo sviluppo dell'industria fordista²⁵. Si può dire che questi caratteri dell'industrialismo fordista segnino, per Gramsci, anche i limi-

campi di conoscenze)? Perché al meccanismo capitalistico americano non serve l'arte per il popolo: i cervelli li accomoda il giornale capitalistico americano che è arrivato in questo campo fino al virtuosismo; la questione della razionalizzazione della produzione nel paese dei trust deve tuttavia svolgere inevitabilmente il ruolo: la 'direzione scientifica (*scientific management*) è una delle questioni vitali principali di tale sistema» (N.I. Bucharin, *Teoria del materialismo storico. Testo popolare della sociologia marxista*, a cura di G. Mastroianni, Unicopli, Milano 1983, pp. 268-269). Un confronto tra civiltà europea e civiltà americana in termini molto vicini a quelli della riflessione di Gramsci, volta ad evidenziare la superiorità culturale e spirituale, legata alle sue radici storiche nell'epoca del feudalesimo, della prima rispetto alla seconda, caratterizzata da una superiorità solo tecnica ed economica rispetto alla civiltà europea, ritorna in un intervento di Bucharin del 1934 su *La crisi della cultura capitalistica e i problemi della cultura nell'Urss*. Un confronto sulla cui base, Bucharin tenta, allo stesso modo di Gramsci, di definire la diversa morfologia con cui la crisi mondiale del capitalismo si manifesta nella più arretrata civiltà europea e in quella più avanzata degli Stati Uniti d'America: «l'Europa e la cultura europea» – scrive Bucharin – «si distingue da quella americana per la sua maggiore 'spiritualità'. Ciò ha consentito ad alcuni teoreti di distinguere tra la *cultura* 'interiore' dell'Europa e la *civilizzazione* 'esteriore' degli Stati Uniti del Nord America. È evidente quale sia la differenza tra le due dimensioni culturali: in America nonostante la tecnica possente, non esiste tra le classi dominanti e i loro ideologi la raffinatezza culturale che si manifesta in Europa e che costituisce uno dei tratti più caratteristici dello sviluppo culturale europeo. Tuttavia, ad un esame più ravvicinato possiamo dire che in Europa si è manifestata (ma si manifesta tuttora) anche una 'spiritualità' le cui radici affondano nell'eredità della cultura e dell'economia feudale [...] Gli Stati Uniti non hanno quasi conosciuto il feudalesimo [...] Il tecnicismo inanimato irrigato solo dai succhi dell'avidità, è divenuto portando avanti le corrispondenti linee di tendenze europee, una delle pietre di volta di questa civiltà, che ha prodotto al posto della filosofia, ciarlatani di strada e predicatori da quattro soldi; al posto di un complesso sistema di istupidimento delle masse, la 'stampa gialla' con una tiratura di milioni di esemplari, la boxe e la legge di Lynch. Ma lo scheletro materiale della società, la tecnica, le organizzazioni monopolistiche del capitale, la sperimentazione e le invenzioni, sono state veramente innalzate dal capitale americano ad un'altezza da capogiro e sarebbe veramente da sciocchi fanfaroni non notarlo. Lo sviluppo più recente, come abbiamo visto, ha spinto avanti nuove tendenze: l'oligarchia dei 'capi' della borghesia, il capitalismo di Stato, la caserma, la mistica, la rinascita di tradizioni medievali. In questo campo l'Europa si muove *all'indietro* con maggiore rapidità dell'America e gli elementi 'feudali' della sua cultura iniziano a presentarsi in modo crescente sulla scena» (N.I. Bucharin, *La crisi della cultura capitalistica e i problemi della cultura nell'Urss*, in Id., *Le vie della rivoluzione 1925/1936*, a cura di F. Benvenuti, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 225-226).

²⁵ Sul rapporto tra civiltà americana e razionalizzazione fordista dell'apparato produttivo, cfr. A. Tosel, *Americanismo, razionalizzazione, universalità secondo Gramsci*, in G. Baratta e

ti storici dell'americanismo come fase soltanto "iniziale" del sorgere di una nuova civiltà e di una nuova forma dell'egemonia potenzialmente alternativa a quelle declinanti della vecchia Europa.

Se l'egemonia americana sembra imprimere, agli occhi di Gramsci, un'accelerazione al processo di maturazione di una nuova unità del mondo, sebbene soltanto sul terreno economico, ovvero della formazione di un nuovo industrialismo, il dilagare della reazione e del fascismo nella vecchia Europa segna una ripresa fortissima della politica di potenza e dei "nazionalismi" nei maggiori Stati nazionali capitalistici²⁶. In una nota del Quaderno 15 dedicata alla crisi del '29, egli scrive:

Una delle contraddizioni fondamentali è questa: che mentre la vita economica ha come premessa necessaria l'internazionalismo o meglio il cosmopolitismo, la vita statale si è sempre più sviluppata nel senso del «nazionalismo», del «bastare a se stessi». Uno dei caratteri più appariscenti della «attuale crisi» è nient'altro che l'esasperazione dell'elemento nazionalistico (statale nazionalistico) nell'economia²⁷.

Sia pure in una prospettiva sempre saldamente unitaria e mondiale, l'analisi differenziata dei processi di rivoluzione passiva, che scandisce la riflessione di Gramsci, non smarrisce mai il carattere pur sempre ineguale dello sviluppo economico capitalistico su scala mondiale. Perciò, di nuovo, nel contesto della crisi, il liberalismo tende di nuovo a mutarsi in nazionalismo, come già era avvenuto nelle rivoluzioni passive del XIX secolo, sia pure in modi e forme diversi, corrispondenti ad un livello incomparabilmente maggiore di sviluppo della produzione capitalistica e del mercato mondiale. Se, da un lato, l'acutizzarsi della concorrenza internazionale rende più forti i condizionamenti economici

A. Catone (a cura), *Tempi moderni. Gramsci e la critica dell'americanismo*, Edizioni Associate, Roma 1989, pp. 237-252.

²⁶ Sul rilievo dato da Gramsci al fordismo e all'americanismo come motori fondamentali del processo di unificazione economica mondiale e quindi come forme nuove di esercizio dell'egemonia sia nei rapporti tra le classi che sul piano delle relazioni internazionali, perfino tali da anticipare quelle che avrebbero caratterizzato l'Europa e il mondo del secondo dopoguerra, cfr. M. Telò, *Note sul futuro dell'Occidente e la teoria delle relazioni internazionali*, in G. Vacca (a cura di), *Gramsci e il Novecento*, cit., pp. 51-74.

²⁷ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1756.

e politici del mercato mondiale, dall'altro, proprio la maggiore incidenza di quest'ultimo rafforza enormemente il ruolo dello Stato nazionale sia sul piano degli equilibri sociali e di classe interni che su quello dei rapporti internazionali. L'imperialismo e la connessa tendenza alla guerra mettono a nudo la reale natura e gli insuperabili limiti storici dell'internazionalismo capitalistico anche nelle sue forme più "moderne" e avanzate, in Europa come in America. Non sfuggiva del resto a Gramsci come proprio in conseguenza della nuova dimensione mondiale assunta dallo sviluppo imperialista e dei già incipienti processi di modernizzazione da essa innescati in Asia, grandi Paesi come la Cina e l'India fossero destinati a svolgere in futuro un ruolo potenzialmente in grado di emanciparle dalla loro condizione rispettivamente semicoloniale e coloniale: «se la Cina e l'India diventassero nazioni moderne con grandi masse di produzione industriale, il loro distacco dalla dipendenza europea romperebbe appunto l'equilibrio attuale: trasformazione del continente americano, spostamento dalla riva atlantica alla riva del Pacifico dell'asse della vita americana»²⁸. Perciò, di fatto, già la «politica europea» e la «politica mondiale» non erano più per Gramsci «una stessa cosa»²⁹.

In questo vasto quadro storico, segnato da un inaudito inasprimento della concorrenza e della lotta per l'egemonia mondiale tra le maggiori potenze imperialiste, la tendenza all'espansione e all'allargamento dello Stato nazionale appare, nell'analisi dialettica di Gramsci, come un momento della sua stessa crisi organica. In Europa il fascismo è, per Gramsci, l'espressione epocale di questa crisi. Particolarmente significativa in tal senso è la sua analisi della politica economica di stampo interventista e corporativo dello Stato fascista italiano, considerata da Gramsci come una forma paradigmatica della guerra di posizione combattuta dalle classi dominanti sul terreno economico nazionale e su quello internazionale. Scrive nel Quaderno 10:

Si avrebbe una rivoluzione passiva nel fatto che per l'intervento legislativo dello Stato e attraverso l'organizzazione corporativa, nella struttura economica del paese verrebbero introdotte modificazioni più o meno profonde per accentuare l'elemento "piano di

²⁸ Ivi, p. 242.

²⁹ Ivi, p. 181.

produzione”, verrebbe accentuata cioè la socializzazione e cooperazione della produzione senza perciò toccare (o limitandosi solo a regolare e controllare) l’appropriazione individuale e di gruppo del profitto³⁰.

Le forme di capitalismo monopolistico di Stato e di regolazione dell’economia da esso introdotte segnano, per Gramsci, il passaggio dalla guerra di movimento alla guerra di posizione anche sul terreno economico. Esse sono una conseguenza politica e ideologica non solo dei più avanzati processi di internazionalizzazione dell’economia ma anche dei suoi insuperabili limiti capitalistici. Il controllo sempre più monopolistico delle materie prime e dei mercati di sbocco da parte dei Paesi capitalistici più avanzati segna il declino storico dei principi del libero scambio e della libera concorrenza anche nell’ambito del mercato mondiale. L’ideologia politica che si riflette nella politica economica del fascismo – scrive Gramsci – «servirebbe come elemento di una ‘guerra di posizione’ nel campo economico (la libera concorrenza e il libero scambio corrisponderebbero alla guerra di movimento) internazionale, così come la “rivoluzione passiva” lo è nel campo politico»³¹. Per Gramsci, v’è dunque uno strettissimo rapporto di complementarità tra la guerra di posizione, combattuta dalle vecchie classi dirigenti europee nel campo economico sempre più internazionale, e i tentativi di rivoluzione passiva condotti da quelle classi dirigenti sul piano politico e ideologico nell’ambito degli Stati nazionali imperialisti, in risposta alla crisi e ai processi di disintegrazione di questi ultimi.

2. *Un nuovo internazionalismo*

Spetta perciò alla lotta del proletariato in quanto classe internazionale definire su questo terreno di scontro la prospettiva di un nuovo ordine mondiale tendenzialmente unitario e cosmopolitico. Ma tale prospettiva non potrà realizzarsi storicamente che sulla base di una collaborazione e combinazione di forze e soggettività storico-politiche ancora legate e radicate sul terreno nazionale.

³⁰ Ivi, p. 1228.

³¹ Ivi, pp. 1228-29.

Il punto che mi pare da svolgere è questo: come secondo la filosofia della prassi (nella sua manifestazione politica) sia nella formulazione del suo fondatore, ma specialmente nella precisazione del suo più recente grande teorico, la situazione internazionale debba essere considerata nel suo aspetto nazionale. Realmente il rapporto «nazionale» è il risultato di una combinazione «originale» unica (in un certo senso) che in questa originalità e unicità deve essere compresa e concepita se si vuole dominarla e dirigerla. Certo lo sviluppo è verso l'internazionalismo ma il punto di partenza è nazionale ed è da questo punto di partenza che occorre prendere le mosse. Ma la prospettiva è internazionale e non può che essere tale. Occorre pertanto studiare esattamente la combinazione di forze nazionali che la classe internazionale dovrà dirigere e sviluppare secondo la prospettiva e le direttive internazionali³².

In questa riformulazione del nesso dialettico tra nazionale e internazionale, volta a definire il carattere non lineare e contraddittorio del pure imponente processo di internazionalizzazione della guerra di posizione tra le classi nell'epoca imperialista e quindi dello stesso cammino della rivoluzione proletaria internazionale, Gramsci parafrasava un intervento di Stalin all'Università di Sverdlov del 1925, il cui testo sarebbe stato pubblicato su «L'Unità». In questo testo, il leader bolscevico definiva, in una prospettiva non nazionalista ma rigorosamente internazionale, non più solo eurocentrica ma effettivamente mondiale, la strategia del socialismo in un solo paese³³. In tal senso, possiamo dire che per Gramsci

³² Ivi, pp. 1728-1729.

³³ Nel testo a cui fa riferimento Gramsci nella nota del carcere, Stalin individuava nella tentazione del «nazionalismo» il principale pericolo per la continuità del processo rivoluzionario mondiale iniziato nella Russia sovietica: «Ciò che caratterizza questo pericolo è la sfiducia nella rivoluzione proletaria internazionale, la sfiducia nella sua vittoria, l'atteggiamento scettico verso il movimento di liberazione nazionale delle colonie e dei paesi dipendenti, l'incomprensione del fatto che senza l'appoggio del movimento rivoluzionario degli altri paesi, il nostro paese non potrebbe resistere contro l'imperialismo mondiale, l'incomprensione del fatto che la vittoria del socialismo in un solo paese non può essere definitiva, poiché essa non può essere garantita contro l'intervento finché la rivoluzione non vincerà anche solo in un certo numero di paesi, l'incomprensione di quella elementare esigenza dell'internazionalismo per cui la vittoria del socialismo in un solo paese non è fine a se stessa, ma è un mezzo per sostenere e sviluppare la rivoluzione negli altri paesi. Questa è la via del nazionalismo e della degenerazione, la via della totale liquidazione della politica internazionale del proletariato, poiché coloro che sono affetti da questa malattia considerano il nostro paese non come una parte di quel tutto che si chiama movimento rivoluzionario mondiale, ma come il principio e la fine di questo movimento,

la fortissima accentuazione staliniana della «prospettiva internazionale» di questa strategia, il suo carattere effettivamente internazionalista, non più condizionato dai limiti capitalistici dello sviluppo economico e politico come la stessa dimensione mondiale dell'americanismo e del fordismo, mostrino come essa fosse sussumibile sotto la categoria di guerra di posizione ma non sotto quella di rivoluzione passiva.

Si trattava allora, per Gramsci, di superare ogni concezione astrattamente intellettualistica o puramente "ideologica" dell'internazionalismo, e insieme di ridefinire secondo un'ottica di politica realistica, una prospettiva internazionale, adeguata alla complessità economica e politica del mondo contemporaneo, in grado quindi di coniugare la storia e le stesse tradizioni universalistiche della moderna civiltà europea con le più avanzate forme di sviluppo economico e produttivo che, sia pure ancora dentro l'involucro capitalistico, caratterizzavano l'americanismo. La categoria di «centralismo democratico» gli appare, in tal senso, utile a definire il nesso «organico», cioè sempre dinamico, in svolgimento, che lega il terreno nazionale e la prospettiva internazionale³⁴. Gramsci si spinge fino

ritenendo che gli interessi di tutti gli altri paesi devono essere sacrificati agli interessi del nostro paese [...] Non si può mettere in dubbio che la pressione degli stati capitalistici sul nostro stato è immensa, che i responsabili della nostra politica estera non sempre riescono a resistere a questa pressione e il pericolo di complicazioni fa nascere spesso la tentazione di prendere il cammino della minor resistenza, il cammino del nazionalismo. D'altra parte, è chiaro che solo sulla base dell'internazionalismo conseguente, solo sulla base della politica estera della Rivoluzione d'Ottobre, il primo paese vincitore può conservare la sua funzione di portabandiera del movimento rivoluzionario mondiale; la via della minor resistenza e del nazionalismo in politica estera significa l'isolamento e la disgregazione del primo paese vincitore. Ecco perché la perdita della prospettiva rivoluzionaria internazionale porta al pericolo del nazionalismo e della degenerazione» (I. Stalin, *Domande e risposte*. Discorso tenuto all'Università Sverdlov il 9 giugno 1925, in *Opere complete*, vol. VII, Edizione Rinascita, Roma 1953, pp. 192-194).

³⁴ Sul tentativo di Gramsci di definire nuove forme politiche di tipo democratico ed espansivo corrispondenti a questa più avanzata articolazione del nesso tra terreno nazionale statuale e prospettiva internazionale nei termini di un nuovo "cosmopolitismo", cfr. F. Izzo, *Dall'internazionalismo al «cosmopolitismo di tipo nuovo»*, in «Studi storici», 4 (ottobre-dicembre 2017), pp. 929-962. Izzo individua nel partito la forma politica che in Gramsci orienta il processo di graduale superamento nella contemporaneità del primato e della stessa sovranità dello Stato nazionale caratteristico di una intera fase ormai storicamente conclusasi della moderna civiltà europea. Il nuovo internazionalismo proprio del partito come "moderno Principe" sovranazionale supererebbe in tal senso, per Izzo, non solo i limiti dell'"americanismo" ma anche quelli del movimento comunista internazionale ancora troppo legato alla dimensione

a identificarla con la stessa «azione politica concreta», intesa come «il lavoro continuo per sceverare l'elemento "internazionale" e "unitario" nella realtà nazionale e localistica». Perciò, è proprio negli organismi internazionali più ancora che in quelli nazionali che si rivela dannosa, per Gramsci, ogni forma di «centralismo burocratico»; da qui l'attualità drammatica di tale osservazione di Gramsci di fronte alle contraddizioni dell'attuale Unione Europea e alla ristrettezza delle sue basi democratiche.

In questa ottica, così complessa e dialettica, perfino alcuni tratti delle grandi tradizioni cosmopolitiche, attorno alle quali si è definita la civiltà europea nell'antichità e nel Medioevo come nella stessa età moderna, possono ancora rivelarsi feconde, per definire quella prospettiva internazionale a cui deve pur sempre mirare ogni sviluppo nazionale di tipo non nazionalistico. Significativamente l'attenzione di Gramsci si concentra su quelle che maggiormente hanno inciso nella storia italiana, ovvero su quelle romane prima e cattoliche poi. La mutazione del liberalismo in nazionalismo non significa, per Gramsci, che «il moto politico che condusse all'unificazione nazionale e alla formazione dello Stato italiano deve necessariamente sboccare nel nazionalismo e nell'imperialismo militaristico»³⁵. Gramsci nega anzi che vi siano le condizioni favorevoli ad un'ulteriore espansione dell'Italia di tipo coloniale o imperialista. Riprendendo l'analisi leniniana della natura dell'imperialismo come fase matura dello sviluppo capitalistico, Gramsci ne sottolinea il carattere economico, ovvero il suo legame con l'espansione e il predominio del capitale finanziario: «l'espansione moderna è di tipo finanziario-capitalistico». Ma l'espansione italiana può avvenire soltanto attraverso il suo inserimento nell'ambito della divisione internazionale del lavoro, ovvero mirando

statuale e territoriale dell'Urss: «Dai limiti che viene riscontrando nell'americanismo e nell'esperienza sovietica, Gramsci ricava il concetto di «cosmopolitismo di tipo nuovo» e lo sostituisce al lemma internazionalismo, che individua una soggettività non all'altezza del compito storico attuale, divisa com'è tra la territorializzazione della Repubblica dei Soviet e l'astrattezza dell'universalismo socialista. Cosmopolitismo di tipo nuovo, ovvero capace di unire dimensione universalistica e radicamento nazionale popolare, di immettere forze popolari (contadini e operai radicati nella nazione) nei circuiti sovranazionali, e sua espansione graduale (regionale e poi globale). La forma politica che Gramsci pensa debba attuare questa saldatura è il moderno Principe. Come il principe machiavelliano incarna la figura dello Stato-nazione, così il partito, moderno Principe, rappresenta la forma politica che può dare concretezza al cosmopolitismo di tipo nuovo» (ivi, pp. 943-944).

³⁵ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1987.

a «collaborare a ricostruire il mondo economico in modo unitario». Soltanto così il popolo italiano, come «nazione proletaria», tradizionalmente «esercito di riserva dei capitalismi stranieri», può far rivivere e insieme dare ad essi una forma moderna, quelle tradizioni cosmopolite, legate alla storia dell'impero romano e a quella della Chiesa cattolica, così profondamente radicate nella sua stessa identità e memoria nazionali. L'esempio italiano mostra in concreto, ancora una volta, l'intreccio strettissimo tra rapporti internazionali e rapporti nazionali e insieme la pur sempre decisiva importanza di questi ultimi anche ai fini della ricostruzione e riorganizzazione di una nuova unità economica mondiale, sia pure nelle forme limitate e storicamente transitorie in cui essa può darsi nel contesto della crisi mondiale. Il lavoro è dunque l'unico fondamento possibile di un cosmopolitismo moderno, fondato sull'unione e sulla collaborazione dei lavoratori produttivi di tutte le nazioni nell'ambito di un'economia integrata secondo un piano mondiale. Ma si tratta di una prospettiva la cui realizzazione storica non potrà che seguire, secondo Gramsci, le «leggi della necessità»: «D'altronde non bisogna dimenticare che lo sviluppo storico segue le leggi della necessità fino a quando l'iniziativa non sia nettamente passata dalla parte delle forze che tendono alla costruzione secondo un piano, di pacifica e solidale divisione del lavoro»³⁶.

L'unità del mondo, intesa non più nella sua forma insieme eurocentrica ed imperialista ma fondata su una pacifica e solidale unificazione di tutti i lavoratori e quindi dell'intero genere umano, nucleo strategico e teorico di un nuovo universalismo comunista, realizzabile solo al culmine di un lungo e terribilmente contraddittorio processo di transizione ad un "ordine nuovo" internazionale, indica allora l'effettivo compimento di quel passaggio storico dal dominio della necessità a quello della libertà che nella fase più espansiva della civiltà europea aveva trovato la sua massima espressione, sebbene ancora in forma solo idealistica, nella filosofia classica tedesca e nel pensiero di Hegel.

³⁶ Ivi, p. 1729.

Tommaso Visone

*Un «programa para mañana».
L'idea d'Europa nella riflessione di José Ortega y Gasset
tra le due guerre mondiali (1922-1938)*

Scrivendo il suo capolavoro, *Provincializing Europe*, Dipesh Chakrabarty si chiedeva nel 2000 se e in che misura un pensiero possa trascendere il luogo della sua origine. Fare dell'Europa una provincia era per lui ricostruire come le idee imposte dall'Europa sul mondo fossero – senza tralasciare la loro universalizzazione – «related to place»¹. È ora interessante notare come per l'autore di cui mi devo occupare in questa sede – José Ortega y Gasset – il principale segno della crisi che attraversava l'Europa tra le due guerre, crisi la cui percezione e narrazione è al centro di questo volume, fosse dato proprio dall'incapacità dell'Europa di produrre qualsiasi cosa che fosse in grado di trascendere l'esistente o, detto altrimenti, di garantire una nuova prospettiva che potesse valere oltre i confini – i luoghi – dati dell'epoca, fossero essi quelli degli stati nazionali o dello stesso continente europeo².

1. I primi riferimenti alla questione europea

A lungo Ortega, filosofo dalla formazione neokantiana (aveva studiato a Marburgo con Hermann Cohen e Paul Natorp a inizio secolo), si era interessato al tema dell'Europa³. Negli anni giovanili, tornato dalla Germania, aveva preso

¹ D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton 2008, p. XIII.

² Si veda J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* (1930), Austral, Madrid 2007, pp. 244-248.

³ Sull'idea d'Europa nel pensiero di Ortega y Gasset si vedano – oltre alla bibliografia contenuta in https://www.cervantesvirtual.com/portales/europeistas_espanoles/bibliografia_de_jose_ortega_y_gasset/. A. Rivera Losada, *La Europa federal: un sueño de Ortega*, in «Cuadernos Hispanoamericanos», 90 (1957), pp. 335-358; H. C. Raley, *Ortega y Gasset filósofo de la unidad*

posizione nella polemica che attraversava allora la cultura spagnola sulla necessità di europeizzare la Spagna, come sosteneva Joaquín Costa, un intellettuale krausista che aspirava a «regenerar» la Spagna, o di spagnolizzare l'Europa, come sosteneva Unamuno, che puntava sullo sviluppo dell'originalità culturale spagnola⁴.

europaea, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid 1977; A. Ardao, *Los dos europeísmos de Ortega*, in «Cuadernos Hispanoamericanos», 403-405 (1984), pp. 493-510; A. Guy, *Ortega y Gasset. Su visión de Europa*, in «Aporia», 5-6 (1983-1984), pp. 21-24; J. J. Sebastian Lorente, *La Idea de Europa en el pensamiento político de Ortega y Gasset*, in «Revista de Estudios Políticos», 83 (1994), pp. 221-245; W. Ghia, *Nazioni ed Europa nell'età delle masse. Sul pensiero político de Ortega*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Roma 1996; G. Navajas, *Ortega y la nueva Europa*, in «Letras peninsulares», 13, 2-3 (2000-2001), pp. 695-706; F. Moiso, M. Cipolloni, J. C. Lévêque (a cura di), *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa*, Cisalpino Istituto Editoriale Universitario, Milano 2001; J. M. Sevilla, *Ortega y la idea de Europa*, in «Revista de Estudios Orteguianos», 3 (2001), pp. 79-111; J. Lasaga Medina, *Europa versus nacionalismo (examen de algunas ideas de Ortega sobre el nacionalismo)*, in «Revista de Estudios Orteguianos», 5 (2002), pp. 111-139; J. M. Sevilla, *Ortega y Gasset e l'idea d'Europa*, in B. Consarelli (a cura di), *Pensiero moderno e identità politica europea*, Cedam, Padova 2003, pp. 111-136; J. M. Beneyto, *Europa como paradigma de la filosofía de la integración de Ortega y Gasset*, in «Revista de Estudios Europeos», 40 (2005), pp. 91-102; L. A. Moratinos Lagartos, *El europeísmo orteguiano: recepción y valoración*, Comunicación presentada en el Congreso internacional *Ortega, medio siglo después (1955-2005): la recepción de su obra*, Madrid, 18 a 21 de octubre de 2005: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/el-europeismo-orteguiano-recepcion-y-valoracion-1052698/>; J. Zamora, *El mundo que pudo ser. El concepto "Europa" en el proyecto político de Ortega*, in «Revista de Estudios Europeos», 40 (2005), pp. 11-31; S. Cajade Frias, *Democracia y Europa en J. Ortega y Gasset. Una perspectiva Ética y Antropológica*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago De Compostela 2008; S. Sevilla, *L'idea di Europa in Ortega*, in «Archivio di Storia della Cultura», 21 (2008), pp. 157-172; C. A. Lemke Duque, *El concepto de "Europa" in Revista de Occidente (1923-1936) y su recepción en José Ortega y Gasset*, in «Política y Sociedad», 52, 2 (2015), pp. 557-575; T. Visone, *L'Europa oltre l'Europa. Metamorfosi di un'idea nella crisi degli anni Trenta (1929-1939)*, ETS, Pisa 2015, pp. 133-168; L. García Fernández, *La Europa latente de José Ortega y Gasset. Análisis y valoración de su Idea de Europa*, in «Bajo Palabra», 17 (2017), pp. 597-618; M. A. Fernández Lorenzo, *El europeísmo de Ortega*, in «El Español», 23 Enero 2018: https://www.elespanol.com/blog_del_suscriptor/opinion/20180123/europeismo-ortega/279292076_7.html; G. Levi, *José Ortega y Gasset*, in *Dizionario storico dell'integrazione europea*, diretto da P. Craveri, U. Morelli e G. Quagliariello, Rubettino, Soveria Mannelli, 2018, pp. 4626-4631; M. A. Fernández Lorenzo, *Ortega y Gasset y la solución europea*, in «La Tribuna del País Vasco», 21 Febrero 2019; J. E. Rodríguez Ibáñez, *La sorprendente actualidad del europeísmo de Ortega y Gasset*, in «Europea», 10, 2 (2020): <https://www.rivistaeuropea.it/index.php/rivistaeuropea/article/view/121>; B. Fonck, *José Ortega y Gasset: Penseur de l'Europe*, Belles Lettres, Paris 2023; A. Dominguez Rey, *José Ortega y Gasset decano de Europa*, in «El Imparcial», 11 diciembre 2023: <https://www.elimparcial.es/noticia/262684/opinion/jose-ortega-y-gasset-decano-de-europa.html>.

⁴ Si veda T. Visone, *L'Europa oltre l'Europa*, cit., pp. 134-137.

L'Europa, siamo nel 1908, appariva a Ortega come il sinonimo di quella scienza – da intendersi come “metodo filosofico, sistema” – di cui la Spagna avrebbe avuto bisogno per rigenerarsi. Appoggiava quindi la posizione di Costa, sottolineando come «Espana era el problema y Europa la solucion»⁵. Ed è dentro al problema spagnolo che nascerà una più profonda riflessione sull'Europa e sulla sua crisi⁶.

Nelle pagine dedicate alla *Spagna invertebrata* (1922) emergeva infatti la peculiare concezione della politica di Ortega, che vedeva ogni società divisa in diretti e dirigenti, una massa collettiva e una minoranza che agiva sulla stessa indicandole qualcosa da fare insieme o più precisamente definendo «un progetto suggestivo di vita comune»⁷. Infatti, secondo Ortega, in ogni comunità che eccedeva la famiglia, e quindi in ogni comunità sociale e politica, le persone «no conviven por estar juntos, sino para hacer juntos algo»⁸. In tal senso gli Stati e le Nazioni potevano vivere solo nella misura in cui fosse stato presente e diffuso all'interno delle stesse «un programa para manana», un programma per il domani⁹. Un programma che non era solo composto di un indirizzo razionale, ma di desideri, aspirazioni, illusioni connesse a un determinato contesto, ovvero di ciò che potesse giustificare, costituire una legittimazione di tale progetto¹⁰, di tale programma in quella determinata – parola importante per Ortega – circostanza¹¹. Questa teoria avrebbe fornito la base attorno a cui, in *La rebelion*

⁵ Conferenza del 1911 di José Ortega y Gasset tenutasi presso l'associazione “El Sitio” di Bilbao citata in J. Fernández Sebastián e J.F. Fuentes, *Europa*, in Id. (dirs.), *Diccionario politico y social del siglo XX español*, Alianza Editorial, Madrid 2008, p. 515.

⁶ A riguardo peserà anche l'esperienza tedesca e l'influenza di Spengler di cui però Ortega rifiutava il fatalismo, oltre che la concezione della storia e della cultura. Si veda J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* (1930), Austral, Madrid 2007, pp. 146-147. Sull'influenza di Spengler su Ortega si veda C. A. Lemke Duque, *El concepto de “Europa”*, in «la Revista de Occidente» (1923-1936), cit.

⁷ Si veda J. Ortega y Gasset, *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, Espasa Calpe, Madrid 2006, pp. 57-58.

⁸ Ivi, p. 28.

⁹ Ivi, p. 29.

¹⁰ Si veda J. Ortega y Gasset, *Ciò che oggi manca di più* (1935), in Id., *Scritti Politici*, a cura di L. Pellicani e A. Cavicchia Scalamenti, Utet, Torino 1979, pp. 713-717.

¹¹ In un famoso passo del 1914 Ortega definiva l'io come segue: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones de Quijote*, Cátedra, Madrid 2010, p. 77. Sul concetto di circostanza nel pensiero di Ortega si veda L. Pellicani, *Introduzione a José Ortega y Gasset*, Liguori, Napoli 1978, p. 15, e A. Savignano, *Introduzione a Ortega y*

de las masas, lo Stato, la nazione e lo Stato-nazione sarebbero stati descritti come il frutto dell'immaginazione creatrice¹² e di una «voluntad de hacer algo en comun». Una volontà capace di portare un insieme di uomini a superare delle collettività date e pre-esistenti al fine di muovere verso una nuova unità comune, concepita come un programma, un progetto per il futuro¹³.

2. Un'Europa priva di desideri e illusioni

Era proprio l'assenza di tale programma, con le sue illusioni e i suoi desideri, ciò che il filosofo madrileno riscontrava allora, subito dopo la fine della Grande Guerra:

Gasset, Laterza, Roma 1996, pp.27-33. Si veda anche J. Bagur Taltavull, *España como vocación y circunstancia: La idea de nación en el pensamiento y en la acción política de José Ortega y Gasset*, Editorial Dykinson, Madrid 2023.

¹² Si veda J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* (1930), cit., p. 217.

¹³ «[...] la realidad que llamamos Estado no es la espontánea convivencia de hombres que la consanguinidad ha unido. El Estado empieza cuando se obliga a convivir a grupos nativamente separados. Esta obligación no es desnuda violencia, sino que supone un proyecto iniciativo, una tarea común que se propone a los grupos dispersos. Antes que nada es el Estado proyecto de un hacer y programa de colaboración. Se llama a las gentes para que juntas hagan algo. El Estado no es consanguinidad, ni unidad linguística, ni unidad territorial, ni contigüidad de habitación. No es nada material, inerte dado y limitado. Es un puro dinamismo – la voluntad de hacer algo en comun – y merced a ello la idea estatal no está limitada por término físico alguno... No es una cosa sino un movimiento. El Estado es, en todo instante, algo que viene de y va hacia. Como todo movimiento, tiene un terminus a quo y un terminus a quem. Córtese por cualquier hora la vida de un Estado que lo sea verdaderamente y se hallará una unidad de convivencia que parece fundada en tal o cual atributo material: sangre, idioma, “fronteras naturales”. La interpretación estática nos llevará a decir : eso es el Estado. Pero pronto advertimos que esa agrupación humana está haciendo algo comunal: conquistando otros pueblos, fundando colonias, federándose con otros Estados, es decir, que en toda hora está superando el que parecía principio material de su unidad. Es el terminus a quem, es el verdadero Estado, cuya unidad consiste precisamente en superar toda unidad dada. Cuando ese impulso hacia el más allá cesa, el Estado automáticamente sucumbe, y la unidad que ya existía y parecía físicamente cimentada – raza, idioma, frontera natural – no sirve de nada: el Estado se desagrega, se dispersa, se atomiza. Sólo esta duplicidad de momentos en el Estado – la unidad que ya es y la más amplia que proyecta ser – permite comprender la esencia del Estado nacional». J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* (1930), cit., pp. 224-225. Si veda a riguardo anche T. Visone, *Idea e identità collettiva. Alcune considerazioni sul pensiero di José Ortega y Gasset*, in «Società Mutamento Politica», 4, 8 (2013), pp. 141-155.

A mi juicio el síntoma más elocuente de la hora actual es la ausencia en toda Europa de una ilusión hacia el mañana. Si las grandes naciones no se restablecen es porque en ninguna de ellas existe el claro deseo de un tipo de vida mejor que sirva de pauta sugestiva a la recomposición. Y esto, adviértase bien, no ha pasado nunca en Europa. Sobre las crisis más violentas o más tristes ha palpitado siempre la lumbré alentadora de una ilusión, la imagen esquemática de una existencia más deseable. Hoy en Europa no se estima el presente: instituciones, ideas, placeres, saben a rancio. ¿Que es lo que en cambio, se desea? En Europa hoy no se deasea. No hay cosecha de apetitos. Falta por completo esa incitadora anticipación de un porvenir deseable, que es un órgano esencial en la biología humana. El deseo, secreción exquisita de todo espíritu sano, es lo primero que se agosta cuando la vida declina. Por eso faltan al anciano, y en su hueco vienen a alojarse las reminiscencias. Europa padece una extenuación en su facultad de desear que no es posible atribuir a la guerra. ¿Cuál es su origen? ¿Es que los principios mismos de que ha vivido el alma continental están ya exhaustos, como canteras desventradas?¹⁴

Tale convinzione si sarebbe rafforzata nel corso degli anni Venti. Scriveva, ad esempio, nel 1926 in *Sobre un encuesta interrumpida*:

Si Europa parece deprimida y como retardada por los problemas de post-guerra, se debe [...] no a la guerra, sino a la falta de ilusiones vitales. Si Europa poseyera grandes proyectos de vida futura capaces de incendiar la fantasía y hacer batir los corazones, existirían en este viejo mundo aún más problemas que los que hay, pero unos y otros habrían sido ya resueltos con alegría. Pero la realidad es lo contrario. Por vez primera, en una larga serie de generaciones, tal de siglos, Europa no tiene deseos...

No hay proyectos de nuevas instituciones, cuya irrealdad misma sea un prestigio ante las almas. En cambio [...] existe un general desprestigio de las instituciones vigentes, sobre todo del Parlamento...

Porque montones [...] de hombres necesitan grandes fuerzas reguladoras, automáticamente reguladoras, de orden espiritual, que los mantengan en cohesión y asiento. Un individuo puede vivir sin fe en ningún principio político, porque la atmósfera social en que se mueva está llena de esa fe; pero un pueblo entero perdería todo su equilibrio sociológico sin esos grandes pesos reguladores. Una sociedad no

¹⁴ J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*, cit., pp. 18-19.

puede asegurarse la vida de minuto en minuto merced a un esfuerzo heroico. Tiene que vivir sobre un capital dinámico, de firmeza en las convicciones públicas.

En Europa va siendo imposible seguir con las viejas instituciones y a la par, no se puede pensar en revoluciones. Porque esto empiezan, supongo, a ver los más ciegos: la revolución que parecía la destrucción de la sociedad era su fuerza de renovación y, por tanto, de salvación. No se hace una revolución sin un ideal. Y el ideal es el gran gendarme, el gendarme innumerable que pone orden en el interior de cada alma¹⁵.

Risultava chiaro quanto, per Ortega, l'elemento chiave che segnava il suo tempo e che caratterizzava la crisi dell'Europa contemporanea fosse proprio l'assenza di un'ideale guida, di un compito e del desiderio vitale che a esso era connesso.

3. *Le radici ottocentesche della crisi europea: alle origini dell'«hombre masa»*

Il venire meno di tale dimensione ideale/vitale della vita europea era, quindi, all'origine di una profonda crisi di identità individuale e collettiva a cui il filosofo madrileno dedicava allora alcune delle sue pagine più celebri, quelle della *Rebelion de la masas*. Il volume, uscito nel 1930¹⁶, avrebbe in seguito incluso un *prologo para franceses* nel 1937 e un *epilogo para ingleses* nel 1938. Si tratta del maggior successo editoriale di José Ortega y Gasset e della sua opera più nota, destinata – sin da allora – a segnare il dibattito in Europa e in America.

La riflessione in questione si apriva con la celebre analisi sociale del tipo e della società dell'«hombre masa», uomo che «no se exige a si mismo», che era soddissatto della sua mediocrità e medietà, che rivendicava con arroganza la sua volgarità¹⁷, la sua assenza di qualità, come criterio stesso della vita sociale. Tale

¹⁵ J. Ortega y Gasset, *Sobre una encuesta interrumpida*, in «La Nación», Buenos Aires, 21 de marzo de 1926, in Id., *Obras Completas, tomo IV (1926-1931)*, Editorial Taurus, Fundación José Ortega y Gasset, Madrid 2005, pp. 7-9.

¹⁶ Testo che raccoglieva una serie di articoli scritti tra il 1926 e il 1928, che venivano integrati con il celebre capitolo *¿Quién Manda en el Mundo?*

¹⁷ «Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera». J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* (1930), cit., p. 86.

tipo e modello sociale infatti erano possibili e pensabili solo in connessione con la crescita del livello della vita mondiale, con l'accelerazione delle interazioni sociali e delle comunicazioni, con la capacità da parte di un individuo medio di vivere (tramite le nuove tecnologie) tutto il mondo e con la diffusa convinzione di trovarsi in un'epoca in cui l'abbondanza inedita delle possibilità si coniugava con la perdita di ogni finalità e con l'inerente sensazione di una possibile decadenza (da cui emergeva uno strano dualismo tra prepotenza e insicurezza nell'anima dei contemporanei)¹⁸. Da cosa era scaturito tale mondo e siffatto tipo d'uomo? Secondo Ortega, alle origini di tutto questo, vi era la civiltà del XIX secolo:

El mundo organizado por el siglo XIX, al producir automáticamente un hombre nuevo, ha metido en él formidables apetitos, poderosos medios de todo orden para satisfacerlos – económicos, corporales (higiene, salud media superior a la de todos tempo), civiles y técnico (entiendo por éstos la enormidad de conocimientos parziales y de eficiencia práctica que hoy tiene el hombre medio y de que siempre careció en el pasado). Después de haber metido en él todas estas potencias, el siglo XIX lo ha abandonado a sí mismo, y entonces, siguiendo el hombre medio su índole natural, se ha cerrado dentro de sí. De esta suerte, nos encontramos con una masa más fuerte que la de ninguna época, pero, a diferencia de la tradicional, hermetizada en sí misma, incapaz de atender a nada ni a nadie, creyendo que se basta; en suma: indócil. Continuando las cosas como hasta aquí, cada día se notará más en toda Europa – y por reflejo en todo el mundo – que las masas son incapaces de dejarse dirigir en ningún orden¹⁹.

Si trattava di una constatazione che portava Ortega a rileggere alcuni aspetti peculiari della situazione europea coeva e a fornirne un'analisi originale su cui è bene soffermarsi nelle prossime pagine.

¹⁸ Strano dualismo che ben si sposava con il sorgere del fascismo europeo e con il senso di spaesatezza riguardo all'Europa che stava sorgendo, all'irricognoscibilità del vecchio Continente che si poteva riscontrare in opere come quelle di Max Ernst o dello stesso Picasso. Si veda T. Visone, *L'Europa oltre l'Europa*, cit., p. 425, e T. Visone, *L'idea d'Europa nell'età delle ideologie (1929-1939). Il dibattito francese e italiano*, Chemins de tr@verse, Paris 2012, p. 256.

¹⁹ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* (1930), cit., pp. 131-132.

4. *L'Europa si fa provincia: chiusura e nazionalismo*

L'avvento «de las masas» aveva avuto due conseguenze principali che il filosofo madrileno osservava con una certa preoccupazione nello stesso momento in cui riusciva a intravedere in esse alcuni potenziali elementi positivi²⁰. Da un lato, su scala europea, la diffusione dell'«hombre masa» aveva portato i singoli popoli europei a «rinchiudersi in loro stessi», applicando sulla scala macro dei popoli il modello che si stava diffondendo su quella micro dei singoli individui e finendo per perdere interesse e coscienza per ogni compito che fosse proporzionato alle esigenze dei tempi. Questo avveniva nello stesso momento in cui la società in questione restava, proprio a causa di quest'inerzia, imprigionata nella vecchia organizzazione nazionale della politica e della vita europea. In questo modo, secondo Ortega, si spiegava la «decadenza» europea:

A mi juicio, la sensación de menoscabo, de impotencia, que abruma innegablemente estos años a la vitalidad europea, se nutre de esa desproporción entre el tamaño de la potencialidad europea actual y el formato de la organización política en que tiene que actuar. El arranque para resolver las graves cuestiones urgentes es tan vigoroso como cuando más lo lo haya sido; pero tropieza al punto con las reducidas aulas en que está alojado, con la pequeñas naciones en que hasta ahora vivía organizada Europa²¹.

La conseguenza di tale ragionamento era quella che segue. La questione

[...] no son las instituciones, en cuanto instrumento de vida pública, las que marchan mal en Europa, sino las tareas en que emplearlas. Faltan programas de tamaño congruente con las dimensiones efectivas que la vida ha llegado a tener dentro de cada individuo europeo...el europeo [...] no estima las finalidades de la vida pública tradi-

²⁰ Per l'Ortega della *Rebelión de las Masas*, l'avvento delle masse non era necessariamente un fenomeno negativo o disastroso. Esso, infatti, faceva tutt'uno con alcuni elementi positivi (quelli che il nostro etichetta sotto la formula del «crescimiento de la vida») che a loro volta contenevano delle nuove potenzialità per l'uomo. Allo stesso tempo, tuttavia, vi era l'altro lato della medaglia: la ribellione delle masse comportava dei terribili rischi – quali la «desmoralización radical de l'humanidad» – che il filosofo spagnolo denunciava con forza dedicandogli buona parte dell'opera, al fine precipuo di renderli ben presenti al lettore coevo.

²¹ Ivi, p. 208.

cional; en suma [...] no siente ilusión por los Estados nacionales en que está inscrito y prisionero²².

Dall'altro, su scala mondiale, tale «imprigionamento» degli europei aveva un suo effetto sul piano della proposta che la civiltà europea poteva avanzare nei confronti del globo:

Despues la guerra el europeo se ha cerrado su interior, se ha quedado sin empresa para sí para los demás²³.

Tale fenomeno era di enorme rilievo storico in quanto:

Durante tres siglos Europa ha mandado en el mundo, y ahora Europa no está segura de mandar ni de seguir mandando²⁴.

La crisi del vecchio Continente coincideva, quindi, con il momento stesso in cui l'Europa, da forza universale capace di «mando», *si ripiegava in* se stessa divenendo una provincia chiusa e statica: uno spazio a sua volta diviso in realtà microprovinciali, incapaci di uscire da se stesse o di immaginarsi altrimenti.

5. Il concetto di «mando»

Per capire l'importanza di questa considerazione si dovrà brevemente esaminare cosa il nostro intendeva con il termine «mando» e con il verbo «mandar». Con il concetto di *mando*, di cui qualche elemento era già stato introdotto in *España invertebrada*, Ortega toccava un punto cardine della sua filosofia politica che si incontrava con la sua concezione della «perspectiva» in filosofia teoretica.

²² Ivi, pp. 209-210.

²³ Ivi, p. 204.

²⁴ E aggiungeva, con delle parole che conservano pienamente la loro attualità: «Reducir a fórmula tan simple la infinidud de cosas que integran la realidad histórica actual, es, sin duda, y en mejor caso, una exageración, y yo necesitaba por eso recordar que pensar es, quiérase o no, exagerar. Quien prefiera no exagerar tiene que callarse; más aun: tiene que paralizar su intelecto y ver la manera de idiotizarse». Ivi, p. 194.

Il «mando», infatti, consisteva nell'esercizio di quel «poder spiritual» che indicava alla società una norma di condotta, un programma di vita, capace in quanto tale di dare un ordine dinamico alla realtà storica e sociale (così come la prospettiva esprimeva l'organizzazione della realtà)²⁵. Erano, secondo questa prospettiva, proprio le idee e le opinioni imperanti a dare forma, a tenere insieme in un unico sforzo, un gruppo umano. Infatti, il «mando» rendeva possibile l'esistenza di una vita collettiva nella misura in cui il «vivere» era, simultaneamente, decidere «lo que vamos a ser» e «complir un encargo», ovvero, realizzare una «missione»²⁶.

²⁵ «La prospettiva è una delle componenti della realtà. Lungi dall'esserne la deformazione, ne è l'organizzazione. Una realtà che, vista da qualsiasi parte, risultasse sempre identica è un concetto assurdo». J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, (1923), citato in A. Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset*, cit., p. 36. Riguardo al concetto di *mando* scriveva: «Por mando no se entiende aquí primordialmente ejercicio de poder material de coacción física [...] mando significa prepotencia de una opinión; por tanto, de un espíritu; de que mando no es, a la postre, otra cosa que poder spiritual». «La etimología de mandar significa cargar, ponerle a uno algo en las manos. El que manda es, sin remisión, cargante [...] Mandar es dar quehacer a las gentes, meterlas en su destino, en su quicio : impedir su extravagancia, la qual suele ser vagancia, vida vacía, desolación». E aggiungeva: «[...] sin un poder spiritual, sin alguien que mande, y en la medida que ello falte, reina en la humanidad el caos. Y parejamente, todo desplazamiento del poder, todo cambio de imperantes, es a la vez un cambio de opiniones y, consecuentemente, nada menos que un cambio de gravitación histórica». J. Ortega y Gasset, *La Rebelión de las masas*, cit., p. 188 e p. 190, pp. 198-199 e p. 191. Secondo Luciano Pellicani e Michele Pallottini vi è un'affinità tra il concetto di *mando* e quello di egemonia. L'intellettuale di Ruvo sosteneva: «Gramsci giunge alle stesse conclusioni del grande sociologo spagnolo, pur partendo da presupposti assiologici diversissimi e muovendosi all'interno di un distinto sistema concettuale [...]». In tal senso, lì dove Ortega parla di *mando* – «el ejercicio normal de la autoridad. El cual se fonda siempre en la opinion publica» e che non risiede mai nella forza, bensì, al contrario, si può disporre della forza perché si esercita il *mando* – Gramsci parla di «egemonia», dal greco «*eghestai*, che significa essere guida, essere dirigente». In merito, e qui Pellicani si rifaceva alla lettura di Luciano Gruppi, «nella costruzione dell'egemonia si parte dalla direzione, dalla capacità di indicare la soluzione dei problemi di una società e di battersi efficacemente per quella soluzione. La direzione consente di costruire il dominio. Quando entra in crisi la capacità di dirigere, di indicare la soluzione dei problemi l'egemonia entra in crisi». L. Pellicani, *Gramsci, Togliatti e il PCI*, Armando Editore, Roma 2017, p. 20. Si veda anche M. Pallottini, *Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset*, in «Revista de Filosofia», 8, 13 (1995), pp. 129-164.

²⁶ Sull'importanza del concetto di «missione» nel pensiero di Ortega y Gasset, si veda L. Pellicani, *Introduzione a Ortega y Gasset*, cit., pp. 49-51. Il tema dell'identità come vita orientata era altresì sviluppato da Ortega in *¿Que es filosofía?* (1929). Da tale decisione sull'avvenire derivava una conseguenza paradossale sul «ser» umano che consisteva «[...] más que en lo que es, en lo que va a ser; por tanto en lo que aún no es». Più precisamente, tale apertura verso il futuro comportava una scelta costante sul «cosa fare», che si attuava sempre all'interno di quella «determinazione

Tutto ciò sarebbe stato possibile per un gruppo di uomini solo qualora ci fosse stata una decisione, una precisa indicazione su un'«empresa» da compiere in comune²⁷. Chiarito il concetto si dovrà ora considerare come, secondo Ortega, chi deteneva tale potere, a partire dal XVI secolo, si era fatto carico di una responsabilità enorme in quanto esercitare il «mando» significava ordinare, indirizzare e guidare l'intero mondo umano, prima diviso²⁸.

6. L'esigenza di avere qualcuno che eserciti un “mando” sul mondo

Tornando a quello che si diceva prima di aprire questa piccola parentesi, la questione che il filosofo madrileno si trovava dinnanzi con la crisi del «mando» europeo, dopo tre secoli di indiscusso dominio del vecchio continente, era, quindi, la seguente: «¿Quién manda en el mundo?»²⁹ La messa in dubbio dell'egemonia europea³⁰, infatti, aveva aperto la strada a una fase di disfacimento e di «desmoralización» che concerneva l'intero globo:

relativa» fornita dalla circostanza propria al «yo». La vita, in quest'opera, si definiva, quindi, come una decisione su «ciò che sarà», effettuata all'interno di un numero di possibilità non illimitate (la “circostanza” o il “mondo” dell'io). Essa era «a la vez, fatalidad y libertad, es ser libre dentro de una fatalidad dada». Non a caso, alcuni interpreti hanno collegato questa proposta teorica di Ortega a una lettura esistenzialista, vedendo in essa un approfondimento della sua precedente riflessione del 1914 (quella delle *Meditaciones del “Quijote”*) operata tramite la lettura del Heidegger di *Sein und Zeit* (1927). Si veda J. Ortega y Gasset, *¿Que es filosofía?*, Austral, Madrid 2008, pp. 212-227. Su Ortega come originale “esistenzialista storicistico” si veda L. Pellicani, *Introduzione a José Ortega y Gasset*, cit., p. 17. Sul legame tra il pensiero di Ortega e quello di Heidegger si veda A. Savignano, *Unamuno Ortega Zubiri*, Guida, Napoli 1989, pp. 81-108 e pp. 219-251.

²⁷ Si veda J. Ortega y Gasset, *La Rebelión de las masas*, cit., p. 204.

²⁸ «[...] desde el siglo XVI ha entrado la humanidad toda en un proceso gigantesco de unificación que en nuestros días ha llegado a su término insuperable. Ya no hay trozo de humanidad que viva aparte – no hay islas de humanidad – Por tanto, desde aquel siglo puede decirse que quien manda en el mundo ejerce, en efecto, su influjo autoritario sobre todo él». Ivi, p. 188.

²⁹ A questa questione era dedicato esplicitamente uno dei capitoli finali della *Rebelión de las Masas*.

³⁰ «Europa mandaba, y bajo su unidad de mando el mundo vivía con un estilo unitario, o al menos progressivamente unificado. Ese estilo de vida suele denominarse Edad Moderna, nombre gris e inexpresivo bajo el cual se oculta esta realidad : época de la hegemonía europea». Ivi, p. 188.

En vista que, según se dice, Europa decae y, por tanto, deja de mandar, cada nación y nacioncita brinca, gesticula, se pone cabeza abajo o se engalla y estira dándose aires de persona mayor que rige sus propios destinos. De aquí el vibrónico panorama de “nacionalismos” que se nos ofrece por todas partes. En los capítulos anteriores he intentado filiar un nuevo tipo de hombre que hoy predomina en el mundo : le he llamado hombre-masa [...] También hay, relativamente, pueblos-masa resueltos a rebelarse contra los grandes pueblos creatores, minoría de estirpe humanas, que han organizado la historia. Es verdaderamente cómico contemplar cómo esta o la otra republiquita, desde su perdido rincón, se pone sobre la punta de sus pies e increpa a Europa y declara su cesantía en la historia universal. ¿Que resulta? Europa había creado un sistema de normas cuya eficacia y fertilidad han demostrado los siglos. Esas normas no son, ni mucho ni menos, las mejores posibles. Pero son, sin duda, definitivas mientras no existan o se columbren otras. Para superarlas es inexcusable parir otras. Ahora los pueblos-masa han resuelto dar por caducado aquel sistema de normas que es la civilización europea, pero como son incapaces de crear otro, no saben qué hacer, y para llenar el tiempo se entregan a la cabriola. Ésta es la primera consecuencia que sobreviene cuando en el mundo deja de mandar alguien : que los demás, al rebelarse, se quedan sin tarea, sin programa de vida... Por Europa se entiende, ante todo y propiamente, la trinidad Francia, Inglaterra, Alemania. En la región del globo que ellas ocupa ha madurado el módulo de existencia humana conforme al cual ha sido organizado el mundo. Si, como ahora se dice, esos tres pueblos están en decadencia y su programa de vida ha perdido validez, no es extraño que el mundo se desmoralice. Y ésta es la pura verdad. Todo el mundo – naciones, individuos – está desmoralizado³¹.

Per Ortega, dunque, la cosa grave non era tanto che l'Europa non riuscisse a conservare il «mando» sul mondo quanto che a questa novità facesse, almeno in quei frangenti, seguito la perdita di un progetto di vita comune che teneva insieme l'umanità, con tutte le drammatiche conseguenze che siffatta venuta meno comportava (es. i nazionalismi)³². La cosa più preoccupante, in merito, era l'as-

³¹ Ivi, pp. 195-196 e p. 198.

³² L'altra conseguenza temuta da Ortega era quella della «volatilización de todas las virtudes y dotes del hombre europeo». Infatti «si el europeo se habitúa a no mandar él, bastaran generación y media para que el viejo continente, y tras de él el mundo todo, caiga en la inercia moral, en la esterilidad intelectual y en la barbarie omnimoda». Ivi, p. 206.

senza di un potenziale successore capace di raccogliere il compito che l'Europa non era più sicura di riuscire ad adempiere. Infatti, nello stesso momento in cui «los mandamientos europeos» perdevano il loro vigore, non si vedeva nessun altro all'orizzonte capace di prendere il posto degli europei:

Europa [...] deja de mandar, y no se ve quién pueda sustituirla [...] No importaría que Europa dejase de mandar si tubiera alguien capaz de sustituirla. Pero no hay sombra de tal³³.

Per Ortega sia gli Stati Uniti che la Russia non erano, in quei frangenti, pronti a farsi carico di un peso simile ne avevano le capacità per farlo. Erano, a suo avviso, popoli troppo giovani³⁴ che vivevano di pretesti ideologici e ancora non avevano avuto modo di sviluppare delle autentiche ragioni di vita.

7. Perché e come fare tornare al «mando» l'Europa?

In assenza di popoli in grado di raccogliere la sfida del *mando*, sarebbe dunque spettato, secondo il filosofo spagnolo, ancora una volta all'Europa il compito di sostenerla. Ma come avrebbe fatto nelle condizioni in cui si trovava allora, nel pieno della “ribellione delle masse” e con un'idea di sé che rispondeva a una

³³ Ivi, p. 197 e p. 199.

³⁴ «Que el marxismo haya triunfado en Rusia – donde no hay industria – seria la contradicción mayor que podía sobrevenir al marxismo. Pero no hay tal contradicción, porque no hay tal triunfo. Rusia es marxista aproximadamente como eran romanos los tudescos del Sacro Imperio Romano...Yo espero un libro en el que el marxismo de Stalin aparezca traducido a la historia de Rusia. Porque esto, lo que tiene de ruso, es lo que tiene de fuerte, y no lo que tiene de comunista. ¡Vaya usted a saber qué sera! Lo único que cabe asegurar es que Rusia necesita siglos todavía para optar al mando. Porque carece aún de mandamientos, ha necesitado fingir su adhesión al principio europeo de Marx. Porque le sobra juventud, le bastó con esa ficción. El joven no necesita razones para vivir: sólo necesita pretextos». «América es fuerte por su juventud, que se ha puesto al servicio del mandamiento contemporaneo técnica, como podía haberse puesto al servicio del budismo si éste fuese al orden del día. Pero América no hace con esto sino cogenza su historia. Ahora empezaran sus angustias, sus disensiones, sus conflictos. Aún tiene que ser mucca cosas; entre ellas, algunas las más opuestas a la técnica y al practicismo. América tiene menos años que Rusia. Yo siempre, con miedo de exagerar, he sostenido que era un pueblo primitivo camouflado por los últimos inventos». Ivi, pp. 199-201.

prospettiva di declino crescente?³⁵ Come si poteva far fronte a quella mancanza di «tareas» – di cui si è già parlato – e «programas de tamaño congruente» con le dimensioni della vita del proprio tempo che il filosofo madrileno evidenziava proprio allora in Europa? La risposta era da cercarsi nel superamento delle strutture e dei principi ereditati dalla civiltà XIX secolo. Infatti, ad avviso del nostro, essi non erano più in grado di fare fronte a uno stadio della vita in cui «todo ha crecido»³⁶. Se un tempo essi avevano svolto la loro missione era, in quei frangenti, giunto il momento di modificarli in quanto essi, esaurita la loro fase espansiva, erano caduti in un momento di crisi in cui «como siempre acontece en crisis parejas – algunos ensayan de salvar el momento por una intensificación extremada y artificial precisamente del principio caduco»³⁷. Proprio questo era quello che stava accadendo allora in Europa con i nazionalismi, con l'ipostatizzazione delle frontiere economiche e militari, con lo statalismo fascista e con la Società delle Nazioni³⁸. Anche quest'ultima, infatti, rappresentava per Ortega un indebito – e non a caso fallimentare – tentativo di far rivivere un passato che era indiscutibilmente morto. Al fine di comprendere la logica del ragionamento in questione può essere utile riportare la critica che, nel 1938, egli rivolgeva alla stessa:

Es preciso que no vuelva a cometerse un error como fue la creación de la Sociedad de las Naciones [...] no fue un error cualquiera, como los habituales en la difícil faena que es la política. Fue un error que reclama el atributo de profundo. Fue un profundo error histórico. El espíritu que impulsó hacia aquella creación, el sistema de ideas filosóficas, históricas, sociológicas, y jurídicas de que emanaron su proyecto y su figura estaba ya

³⁵ Una condizione critica inedita che Ortega descriveva così: «No sabemos lo que nos pasa, y esto es precisamente lo que nos pasa – no saber lo que nos pasa. El hombre de hoy empieza a estar desorientado con respecto a sí mismo, dépaycé, está fuera de su país, arrojado a una circunstancia nueva que es como una tierra incógnita. Tal es siempre la sensación vital que se apodera del hombre en las crisis históricas». J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo (Esquema de las crisis)* (1934), Alianza Editorial, Madrid 2008, p. 119.

³⁶ J. Ortega y Gasset, *La Rebelión de la masas*, cit., p. 212.

³⁷ Ivi, p. 245.

³⁸ Il filosofo madrileno criticava espressamente il fascismo mussoliniano come una forma di «estatismo» in un celebre capitolo della *Rebelión de la masas (El mayor peligro el Estado)* in cui si denunciava lo statalismo delle masse utilizzato in chiave anti-individualistica. Si veda ivi, pp. 184-186.

storicamente morto in quella fecha. Pertanecía al pasado y, lejos de anticipar el futuro, era ya arcaico³⁹.

Come si è visto, la Lega ginevrina e gli altri fenomeni storicamente legati alla fase precedente della vita europea non sarebbero riusciti a fornire una soluzione «a la altura de los tiempos». Quest'ultima poteva, invece, essere individuata muovendosi in un'altra direzione. Ortega, a riguardo, introduceva la sua proposta con un esempio tratto dalla fabbricazione delle automobili:

El automóvil es invento puramente europeo. Sin embargo, hoy es superior la fabricación norteamericana de este artefacto. Consecuencia: el automóvil europeo está en decadencia. Y sin embargo, el fabricante europeo – industrial o técnico – de automóviles sabe muy bien que la superioridad del producto norteamericano no procede de ninguna virtud específica gozada por el hombre de ultramar, sino sencillamente de que la fábrica americana puede ofrecer su producto sin traba alguna a ciento veinte millones de hombres. Imagínese que una fábrica europea viese ante sí un área mercantil formada por todos los Estados europeos, y sus colonias y protectorados. Nadie duda que ese automóvil previsto para quinientos o seiscientos millones de hombres sería mucho mejor y mas barato que el Ford. Todas las gracias peculiares de la técnica americana son, casi seguramente, efectos y no causas de la amplitud y homogeneidad de su mercado. La racionalización de la industria es consecuencia automática de su tamaño⁴⁰.

Siffatto caso consentiva al filosofo madrileno di chiarire come la missione da realizzare in quei frangenti sarebbe, dunque, stata quella di portare l'Europa a superare «si misma», ovvero il suo assetto politico e ideale fondato su distinti stati-nazione, al fine di dare vita a un unico Stato-continentale e federale, espres-

³⁹ La critica di Ortega continuava con il sottolineare come la Società delle Nazioni fosse stata costruita per amministrare lo *status quo*, mentre l'Europa di allora aveva un disperato bisogno di un «derecho dinamico», capace di «acompañar la historia en su metamorfosis». Si veda J. Ortega y Gasset, *En cuanto al pacifismo*, (1938), in Id, *La Rebelión de la masas*, cit., pp. 266-269. Non a caso, nello stesso periodo, Ortega dichiarava: «yo estoy contra la SdN por estar a favor de la unidad de l'Europa». J. Ortega y Gasset, citato in E. De Diego, *Una percepción de la idea de Europa en España durante el periodo de entreguerras 1918-1939*, in «Cuadernos de Historia Contemporánea», núm. extraordinario (2003), p. 316.

⁴⁰ J. Ortega y Gasset, *La Rebelión de la masas*, cit., p. 211.

sione di un'unica nazione europea⁴¹. Solo in questo modo si sarebbe riusciti a mettere fine alla "decadenza" europea e a istituire una nuova forma di *mando* europeo sul mondo⁴². Infatti:

Los europeos no saben vivir si non van lanzardo en una gran empresa unitiva. Cuando ésta falta, se envilecen, se aflojan, se les descoyunta el alma ⁴³.

Ne derivava che:

Solo la decisión de construir una gran nación con el grupo de los pueblos continentales volvería a entonar la pulsación de Europa. Volvería ésta a creer en si misma y automaticamente a exigirse mucho, a disciplinarse ⁴⁴.

8. *L'Europa come stato continentale nazionale*

Per questo Ortega insisteva all'inizio degli anni Trenta sull'importanza del momento per lanciare quest'impresa:

⁴¹ «Europa se ha hecho en forma de pequeñas naciones. En cierto modo, la idea y el sentimiento nacionales han sido su invención mas característica. Y ahora se ve obligada a superarse a si misma». Ivi, p. 212. Si veda a riguardo H. C. Raley, *Ortega y Gasset filósofo de la unidad europea*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid 1977, pp. 179-182. Ortega non dedicava, in questo corpo di scritti, una riflessione approfondita alla forma istituzionale che la futura Europa unita avrebbe dovuto assumere. Tuttavia faceva più volte riferimento all'esigenza di conciliare la pluralità delle culture e delle politiche europee con una nuova forma unitaria, individuata nelle formula dell'«Estado continental» e degli «Estados Unidos de Europa». Sull'idea federale in José Ortega y Gasset si veda A. Rivera Losada, *La Europa federal. Un sueño de Ortega*, in «Cuadernos Hispanoamericanos», 90 (1957), pp. 355-358; A. Guy, *Ortega y Gasset. Su visión de Europa*, in «Aporia», 5-6 (1983-1984), pp. 21-30; J. M. Sevilla, *Ortega y Gasset e l'idea d'Europa*, cit., p. 125 e S. Cajade Frias, *Democracia y Europa en J.Ortega y Gasset. Una perspectiva Ética y Antropológica*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 2008, pp. 426-435.

⁴² Scriveva Ortega: «¿Es tan cierto como se dice que Europa esté en decadencia y resigne el mando, abdique? No será esta aparente decadencia la crisis bienhechora que permite a Europa ser literalmente Europa? La evidente decadencia de las naciones europeas ¿no era a priori necesaria si algún día habían de ser posible los Estados Unidos de Europa, la pluralidad europea sustituida por su formal unidad?». J. Ortega y Gasset, *La Rebelión de la masas*, cit., pp. 201-202.

⁴³ Ivi, p. 244.

⁴⁴ Ivi, p. 245.

Ahora llega para los europeos la sazón en que Europa puede convertirse en idea nacional [...] El Estado nacional de Occidente, cuanto más fiel permanezca a su auténtica sustancia más derecho va a depurarse en un gigantesco Estado continental⁴⁵.

Non avrebbe cambiato idea nel corso del decennio in questione. Nel 1937, infatti, tale prospettiva era ribadita e riassunta – a seguito di una lunga riflessione critica sulla pace e sull'internazionalismo rivolta agli inglesi – come segue:

En el libro *The Revolt of the Masses*, que ha sido bastante leído en lengua inglesa, propugno y anuncio el advenimiento de una forma más avanzada de convivencia europea, un paso adelante en la organización jurídica y política de su unidad. Esta idea europea es de signo inverso a aquel abstruso internacionalismo. Europa no es, no será la internación, porque eso significa, en claras nociones de historia, un hueco, un vacío y nada. Europa será la ultranación. La misma inspiración que formó las naciones de Occidente sigue actuando en el subsuelo con la lenta y silente proliferación de los corales. El descarrío metodico que representa el internacionalismo impidió ver que sólo al través de una etapa de nacionalismos exacerbados se puede llegar a la unidad concreta y llena de Europa. Una nueva forma de vida no logra instalarse en el planeta hasta que la anterior y tradicional no se ha ensayado en su modo externo. Las naciones europeas llegan ahora a sus propios topes, y el topetazo será a nueva integración de Europa. Porque de eso se trata. No de laminar las naciones, sino de integrarlas, dejando al Occidente todo su rico relieve⁴⁶.

Proprio alla luce dell'emergere dei nazionalismi Ortega, dunque, vedeva aprirsi la possibilità di realizzare, tramite l'integrazione, un grande stato continentale coincidente con una nuova nazione (la «ultranación»), a sua volta capace di riarticolare la pluralità presente sul continente europeo. A tal fine insisteva sull'importanza prioritaria e decisiva che questa missione rivestiva in quel preciso momento del divenire europeo, nella finestra storica degli anni Trenta. Intraprendere allora l'impresa in questione avrebbe, infatti, dischiuso un «nuovo principio di vita» che, solo, avrebbe potuto donare una nuova linfa al liberalismo,

⁴⁵ Ivi, p. 241.

⁴⁶ J. Ortega y Gasset, *En cuanto al pacifismo*, (1938), in Id., *La Rebelión de la masas*, cit., p. 292. Lo scritto, pubblicato in Inghilterra nel 1938, venne steso in Francia nel 1937.

portandolo a rispondere alla sfida che in quella temperie i totalitarismi stavano lanciando alla civiltà liberal-democratica⁴⁷. In particolare, era il comunismo a preoccupare il nostro nella misura in cui quest'ultimo (pur non essendo, come si è visto con la Russia, in grado di esercitare il «mando»)⁴⁸ si sarebbe imposto all'attenzione dei contemporanei europei riuscendo a realizzare alcuni dei suoi obiettivi economici e sociali:

Imagínese que el plan quinquenal seguido hercúleamente por el Gobierno soviético lograse sus previsiones y la enorme economía rusa quedase no sólo restaurada, sino exuberante. Cualquiera que sea el contenido del bolchevismo, representa un ensayo gigante de empresa humana. En él los hombres han abrazado resueltamente un destino de reforma y viven tensos bajo la alta disciplina que fe tal les inyecta. Si la materia cósmica, indócil a los entusiasmos del hombre, no hace fracasar gravemente el intento, tan sólo con que la deje vía un poco franca, su espléndido carácter de magnífica empresa irradiará sobre el horizonte continental como una ardiente y nueva constelación. Si Europa, entre tanto, persiste en el innoble regime vegetativo de estos años, flojos los nervios por la falta de disciplina, sin proyecto de nueva vida, ¿como podría evitar el efecto contaminador de aquella empresa tan prócer? Es no conocer al europeo el esperar que pueda oír sin encenderse esa llamada a nuevo hacer cuando él no tiene otra bandera de pareja altanería que desplegar enfrente. Con tal de servir a algo que dé un sentido a la vida y huir del propio vacío existencial, no es difícil que el europeo se trague sus objeciones al comunismo, y ya que no por su sustancia, se sienta arrastrado por su gesto moral⁴⁹.

Da qui la conclusione del filosofo spagnolo:

Yo veo en la construcción de Europa como gran Estado nacional, la única empresa que pudiera contraponerse a la victoria del plan quinquenal. Los técnicos de la economía política aseguran que esa victoria tiene muy escasas probabilidades de su parte. Pero

⁴⁷ Si veda J. M. Sevilla, *Ortega y Gasset e l'idea d'Europa*, cit., p. 125.

⁴⁸ «Y, sin embargo – repito – me parece sobremanera posible que los años próximos se entusiasme Europa con el bolschevismo. No por él mismo, sino a pesar de él». J. Ortega y Gasset, *La Rebelión de la masas*, cit., p. 247.

⁴⁹ Ivi, pp. 247-248.

fuera demasiado vil que el anticomunismo lo esperase todo de las dificultades materiales encontradas por su adversario. El fracaso de éste equivaldría así a la derrota universal: de todos y de todo, del hombre actual. El comunismo es una moral extravagante – algo así como una moral – ¿No parece más decente y fecundo oponer a esa morale slava una nueva moral de Occidente, la incitación de un nuevo programa de vida?⁵⁰

9. *Uno Stato Europeo plurale, federale e sociale*

Tale grande Stato nazionale avrebbe conservato la pluralità caratteristica della vita europea: Sappiamo che per Ortega l'Europa aveva sempre ospitato al suo interno una dialettica tra molteplicità e unità. In tal senso per lui era un'illusione pensare agli stati nazionali come monadi indipendenti e non come parti di un corpo collettivo⁵¹. Per questo poteva dire dell'Europa che essa era sempre stata come uno sciame: «muchas abejas y un solo vuelo»⁵². Siffatto aspetto non sarebbe venuto meno con il nuovo progetto:

En la superación europea que imaginamos la pluralidad actual no puede ni debe desaparecer. Mientras el Estado antiguo aniquilaba lo diferencial de los pueblos o lo dejaba inactivo fuera o a lo sumo lo conservaba momificado, la idea nacional, má puramente dinámica, exige la permanencia activa de ese plural que ha sido siempre la vida de Occidente.

In tal senso quello che Ortega immaginava era una riarticolazione del rapporto tra unità e pluralità attorno a una formula federale che lui descriveva come *Estados Unidos de Europa*. Si trattava allora di una soluzione, quella federale (descritta come unione federale o come stato federale), invocata da molti. Essa era in particolare diffusa negli ambienti liberali e socialisti. Basti pensare che Benedetto Croce, un anno dopo l'uscita della *Rebellion de las masas*, nel 1931, nel corso di un'intervista tenutasi a Budapest avrebbe sostenuto che «verrà la federazione degli Stati

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ «La unidad de Europa no es una fantasía, sino que es la realidad misma, y la fantasía es precisamente lo otro, la creencia de que Francia, Alemania, Italia o España son realidades sustantivas e independientes». J. Ortega y Gasset, *La Rebelión de la masas*, cit., p. 51.

⁵² *Ibidem*.

europei», o che Francesco Saverio Nitti avrebbe immaginato di lì a poco un'unione federale basata sul modello del Commonwealth inglese⁵³. Lo stesso fondatore del Movimento Paneuropeo – Richard Coudenhove Kalergi – allora celebre nei circoli intellettuali europei e noto a Ortega, era un sostenitore della soluzione federale (il Conte in effetti aveva ispirato a Briand il suo famoso discorso del settembre del 1929, sur «une sorte de lien federal»⁵⁴), che tuttavia non aveva declinato in una precisa proposta istituzionale⁵⁵. Lo stesso valeva per Ortega che non si soffermava sulla forma istituzionale della federazione da lui pensata, trovandosi solo a far coincidere nel suo discorso i riferimenti a un gran *Estado Continental* con quelli in favore degli *Estados Unidos de Europa*. Il che ci fa anche pensare a uno Stato federale dotato di un governo centrale in grado di intervenire nelle questioni economiche e di fare concorrenza –un tema che tornava nel pensiero di Ortega più volte – al modello rappresentato dal fascismo e dal comunismo sovietico. Non a caso si trovava in quei frangenti a parlare di un'economia organizzata, basata sull'interventismo del potere pubblico nella sfera della produzione⁵⁶: un interventismo volto ad assicurare a tutti gli individui i mezzi per esercitare la loro libertà⁵⁷.

⁵³ Si veda T. Visone, *L'Europa oltre l'Europa*, cit., pp. 197-203.

⁵⁴ Il discorso integrale di Briand è riportato in B. Voyenne, *Histoire de l'idée d'Europe*, Payot, Paris 1964, p. 174.

⁵⁵ Sul rapporto piuttosto distaccato di Ortega con il Conte (che, vista la comunanza di idee, cercò di coinvolgerlo in tutte le sue iniziative a partire dagli anni Trenta) si veda B. Becerril Atienza, *Malhereusement imposible: la relación de Ortega y Gasset y Coudenhove-Kalergi, fundador de la Unión Paneuropea*, in «Revista de Estudios Orteguianos», 39 (2019), pp. 117-149.

⁵⁶ «[...] un régime que puede llamarse de la Economía Organizada; es decir, que en vez de dejar a la total libertad de los individuos el movimiento de la producción, sea planeado por el Estado mismo, como si la nación fuera una única y gigante empresa. Todo ello sin aplasia al individuo productor, al capitalista, al empresario particular; antes bien, embarcándole animosamente, interesándole en el gran negocio colectivo». J. Ortega y Gasset, *El discurso de Leon* (1931), citato in E. Anguilar, *Ortega y la tradición liberal*, in «Libertas», 17 (1992), p. 10.

⁵⁷ «È necessario edificare uno Stato diverso dal vecchio Stato liberale e non perché siamo meno liberali dei nostri nonni, bensì perché la vita pubblica si è fatta più complessa e difficile e obbliga lo Stato, lo voglia o no, a intervenire là dove prima praticava il *laissez faire* o, per meglio dire, fingeva di praticarlo. Perché il vecchio liberalismo quantunque scaturiva da una aspirazione generosa, forse la più generosa che mai si è elevata nella storia, finiva, per necessità obbiettive, per comportarsi con grave ipocrisia». Ovvero dimenticava che, oltre a proclamare la libertà di tutti i cittadini, «è necessario per lo meno chiedere i mezzi per esercitarla e assicurarla». J. Ortega y Gasset, *Sobre la razón suficiente* (1933), in Id., *Entreacto polémico* (1933), citato in L. Pellicani, *Introduzione a Ortega y Gasset*, cit., p. 145.

10. Conclusione: alla ricerca di un'Europa oltre l'Europa

José Ortega y Gasset nel periodo tra le due guerre mondiali vedeva la crisi dell'Europa come frutto delle premesse poste dalla civiltà del XIX secolo⁵⁸. La crescita del livello di vita, la velocizzazione, la collettivizzazione, l'aumento del benessere, il numero maggiore delle comunicazioni e l'interconnessione globale avevano creato una massa indocile, soddisfatta, incline a seguire la «barbarie dello specialismo» e priva di autentiche aspirazioni sul futuro. Su piano delle identità collettive tale esito aveva prodotto una crescita dei nazionalismi – opposti al principio nazionale, in quanto esclusivisti, a differenza del primo –, le due forme di primitivismo (bolscevismo e fascismo) e aveva alimentato la crisi di un'Europa che, ripiegata su se stessa, aveva smesso di esercitare il «mando» sul mondo. Nel momento in cui l'Europa si risvegliava come provincia – e provincia divisa, incline alla guerra civile tra i suoi popoli – essa non era più se stessa, così come si era pensata a partire dal XVI secolo, e perdeva altresì ogni spinta morale. Poteva uscirne solo tornando a darsi un programma che fosse all'*altura de los tiempos* e che facesse rinascere, sotto una nuova forma, il liberalismo depurandolo dai suoi elementi più ottocenteschi (stato nazione, *laissez faire*, collettivismo come faccia dell'uniformazione delle individualità). Tale liberalismo «de estilo radicalmente nuevo» avrebbe potuto vivere solo tramite un nuovo grande progetto, quello di una «unidad estatal de Europa» di tipo federale, pluralista e sociale. Un'Europa oltre l'Europa quindi, una riorganizzazione e ridefinizione complessiva della politica e del modello di convivenza del continente europeo che superasse, sia pur salvandone alcuni elementi liberali, il modello definitosi nel corso del XIX secolo. Con tale progetto, secondo Ortega, l'Europa sarebbe ritornata a giocare

⁵⁸ In tal senso la critica di Ortega al XIX secolo, considerato la causa dei mali del presente, è diversa rispetto a quella fatta da Croce e Mann, che pure ponevano il XIX secolo alle origini di ciò che stava accadendo. Per Croce l'attivismo antistoricista aveva le sue origini del romanticismo «nel campo pratico, sentimentale e morale» del XIX secolo, così come per Mann le origini della degenerazione del presente erano da cercarsi dell'anti-spiritualismo spirituale del XIX secolo, «età irresponsabile», che aveva aperto le porte, sia pur senza rendersene conto, all'irrazionalismo. Si veda B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, (1932) Aldelphi, Milano 1991, pp. 57-75; B. Croce, *Antistoricismo*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 28 (1930), pp. 401-409, e T. Mann, *Attenzione, Europa!* (1935), in Id., *Moniti all'Europa*, Mondadori, Milano, 2017, pp. 87-91.

un ruolo di portata mondiale e sarebbe tornata a esercitare il «mando» di cui il mondo allora aveva bisogno, in una prospettiva che forse oggi si tenderebbe, in maniera un po' frettolosa, a considerare come «eurocentrica»⁵⁹. Una prospettiva che Ortega, forse troppo ottimisticamente (il che è un bel paradosso se si pensa al fatto che stava vivendo la tragedia della Seconda Repubblica spagnola), definiva realista e non idealista. Un «programa para mañana» che fino a oggi, non si è realizzato⁶⁰. Le ragioni di questo momentaneo fallimento sono indicate, forse, in un passo dello stesso Ortega che recita:

No hay creación estatal si la mente de ciertos pueblos no es capaz de abandonar la estructura tradicional de una forma de convivencia y, además, de imaginar otre nunca sida. Por eso es auténtica creación. El Estado comienza por ser una obra de imaginación absoluta. La imaginación es el poder libertador que el hombre tiene. Un pueblo es capaz de Estado en la medida que sepa imaginar⁶¹.

⁵⁹ Tuttavia Ortega non considerava le civiltà extraeuropee come ontologicamente inferiori o intrinsecamente inadatte ad assumere la guida del mondo. La sua era un'analisi storica che si soffermava su quei particolari frangenti (e che faceva i conti con il nuovo ruolo di Stati Uniti e Russia) e che riscontrava, dal suo particolare punto di vista, l'assenza di un'alternativa nella temperie in cui si trovava a scrivere. Si veda T. Visone, *L'Europa oltre l'Europa*, cit., p. 201. Sul concetto di eurocentrismo si rimanda a quanto sottolineato in T. Visone, *Che cos'è la decolonialità? Prospettive, elementi concettuali e critiche di un'opzione in divenire*, in W. D. Mignolo e C. E. Walsh, *Decolonialità. Concetti, Analisi, Prassi*, a cura di Tommaso Visone, Castelvechi, Roma 2024, pp. 13-14.

⁶⁰ Ortega sarebbe tornato sul punto con una prospettiva molto più disincantata in *de Europa meditatio quedam* (1949), in J. Ortega y Gasset, *Scritti Politici*, a cura di L. Pellicani e A. Caviglia Scalamenti, Utet, Torino 1979, pp. 1029-1104. Si veda J. Ortega y Gasset, *Meditación de Europa y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid 2015 e gli scritti contenuti in J. Ortega y Gasset, *Europa y la idea de nación*, Alianza, Madrid 1998.

⁶¹ J. Ortega y Gasset, *La Rebelión de la masas*, cit., p. 217.

APPENDICE

Abstract

Paola Cattani, *Paul Valéry pensatore della crisi | Paul Valéry Thinker of the Crisis*

What is the peculiarity of Valéry's treatment of the theme of crisis, so frequented by his contemporaries? The article analyses the originality of the reflection proposed in *The Crisis of the Mind*, written in 1919, and the reasons for its immediate success, developing in particular a comparison between Valéry's diagnosis of the death of civilization and the reflection developed by Spengler in the same years, and relating Valéry's wordings and ideas to the contemporary debate on the crisis of liberal thought.

Keywords: Paul Valéry, Crisis, Europe, Oswald Spengler, Liberalism.

Agostino Cera, *Da Hegel a Nietzsche, da Nietzsche a Heidegger. La crisi della provincia europea nella lettura di Karl Löwith | From Hegel to Nietzsche to Heidegger. The crisis of the European province in Karl Löwith's reading*

This paper deals with Karl Löwith's reading of the crisis of European Province as outlined in his 1940 essay *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*. While this interpretation is well-known in many respects (the essay anticipates the conceptual structure of one of Löwith's most famous works: *From Hegel to Nietzsche*), the focus here will be on some of its less explored features. Specifically, attention is drawn to the bold hermeneutic approach Löwith adopts in tracing the genealogy of the European crisis, which he essentially regards as a philosophical-spiritual or metaphysical phenomenon. Such a hermeneutics emphasizes the relationship (and hierarchy) between history and nature. Within this framework, the crisis of Europe – i.e., the definitive fulfillment of European nihilism – corresponds to the irreversible alteration of this relationship, in the form of an eclipse of the cosmological difference between *Welt* (world) and *Menschenwelt* (human world).

Keywords: Löwith, Nihilism, Heidegger, Cosmological Difference, Nature (vs. History).

Anna Donise, *Edmund Husserl tra nazionalismo e umanesimo eurocentrico | Edmund Husserl between Nationalism and Eurocentric Humanism*

The article examines the evolution of Edmund Husserl's thought in relation to the concepts of humanity and Europe, starting from the nationalism expressed during World War I to the European humanism of the 1930s. Initially, influenced by wartime patriotism, Husserl conceives of German culture as a universal model of moral renewal. Later, he criticizes nationalism and develops the idea of a crisis in European culture, proposing a renewal based on an

autonomous and universal rationality. European identity, rooted in Greek philosophy, is seen as an entelechy of humanity. The author explores the limits and aporias of this view, emphasizing Husserl's contribution to reflection on Europe as a cultural and moral project.

Keyword: Edmund Husserl, Nationalism, Humanism, Europe, Crisis.

Federica Pitillo, *La crisi dell'Europa nelle riflessioni di Adriano Tilgher e Guglielmo Ferrero* | *Adriano Tilgher and Guglielmo Ferrero on the European Crisis*

The essay analyses the reflections of Adriano Tilgher (1887-1941) and Guglielmo Ferrero (1871-1942) on the crisis of European civilisation. Tilgher accepted and elaborated the theses contained in Spengler's *The Decline of the West* within the framework of Italian Neo-idealism, deeply influenced not only by classical German philosophy but also by Bergson. Ferrero came from a positivist background and formulated his own diagnosis of the crisis in Europe by reconstructing the rise and fall of the Roman Empire. The aim of this essay is to show the similarities and differences between these two thinkers: although they present a similar diagnosis of the crisis of European civilisation, which they both trace back to the Industrial Revolution and the construction of the myth of progress as a specific ideology of capitalism, the causes they identify to explain this crisis are different, and therefore the future scenarios they envisage are also different.

Keywords: Adriano Tilgher; Guglielmo Ferrero; European Civilisation; Crisis of Europe; Myth of Progress.

Martin G. Weiss, *La crisi dell'uomo senza qualità. Robert Musil, la storia e l'esistenza* | *The Crisis of the Man without Qualities. Robert Musil, History, and Existence*

This article explores Robert Musil's *The Man Without Qualities* as a profound reflection of the crises of the 20th century – ranging from moral and scientific to existential. By examining Chapter 34 of the novel, it connects Musil's portrayal of middle-age crisis with Heidegger's concept of *Stimmung* and the dissolution of the self in the contingencies of existence. The study delves into Musil's metaphors of seasons and physical states to articulate the alienation and the interplay of necessity and chance in human life. Furthermore, it investigates Musil's philosophical dialogue with figures like Heidegger and Wittgenstein, proposing the "other state" as a resolution beyond rational dualism.

Keywords: Robert Musil, *The Man without Qualities*, Middle-age crisis, Heidegger, *Stimmung*.

Stefania Achella, «... che l'essere umano si ricordi di sé stesso». *Karl Jaspers e la crisi* | «... that human beings remember themselves.» *Karl Jaspers and the Crisis*

The paper moves from Karl Jaspers' critique of nationalist ideology with the aim of exploring the origin and development of his Europeanist idea. Through a trajectory from his early reflections to *The Spiritual Situation of the Age* of 1931, Jaspers' concern about the process of massification and homologation in the interwar years is outlined. Detaching himself from conservative pessimism, the philosopher emphasises the importance of recovering Europe's historical roots as an antidote, warning against the risk of reducing the individual to a mere function. As psychopathologist of his time, Jaspers identifies memory and the critical recovery of tradition as the main tools for dealing with the crisis.

Keywords: Europeanism, Humanism, Memory, *Bildung*, Individualism.

Chiara Capiello, «*Acheronta movebo*». *Freud e l'Europa tra nevrosi e cura* |
 «*Acheronta movebo*.” *Freud and Europe between Disease and Treatment*

Sigmund Freud plays a key role in the cultural framework of the “crisis of Europe”, with his mobilisation of the unconscious («*Acheronta movebo*» is the motto of *Die Traumdeutung*). The father of psychoanalysis, who died in 1939 as an emigrant in London, was an observer of the pathologies of the individual, but also of the disease of his time (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930). Freud, a European thinker, is the emblem of a peculiar historical-philosophical constellation, but also the symbol of a possible treatment for Europe. Proof of this can be found in the analyses of great interpreters such as Thomas Mann, Stefan Zweig and Ernesto de Martino.

Keywords: Freud, Discontent, Civilization, Pathology, Therapy.

Gianluca Garelli, *Tragedia e conflitto della cultura. Intorno a due saggi di Simmel* | *Tragedy and Conflict of Culture: Reflections on Two Essays by Simmel*

In this paper, I revisit the framework presented by Jürgen Habermas in his influential 1983 essay *Theorie und Praxis: Zur Kritik der Spätphilosophie von Georg Simmel*, in which he divides Simmel’s distinctive contribution to the philosophy of culture into three phases: 1) the conclusion of *The Philosophy of Money* (1900), 2) Simmel’s later focus on the concept and tragedy of culture (1911), and 3) his final diagnosis of the “conflict of modern culture” (1918). While recognizing the theoretical continuity in Simmel’s project, Habermas nevertheless characterizes the “metaphysics of life” in Simmel’s later works as “doubtful.” In contrast, I argue that Simmel’s later position does not deserve such an uncharitable dismissal, and aim to emphasize the philosophical and critical value of his conclusions, precisely because of their aporetic nature.

Keywords: Simmel, Tragedy, Culture/*Bildung*, Money, Crisis.

Danilo Manca, *La natura del «buon europeo». Ethos greco o radici mediterranee?*
 | *The nature of the ‘good European.’ Greek ethos or Mediterranean roots?*

The study explores Leo Strauss’ and Karl Löwith’s reception of Nietzsche’s notion of the ‘good European’. The aim is to show how this figure is closely linked to the debate on human nature. In the first section, I describe the general characteristics of the ‘good European’ according to some of Nietzsche’s most relevant aphorisms; in particular, I examine homelessness, multiculturalism and the ability to be free from historical conditions. In the second section, I focus on references to the ideal of the good European in the writings of Strauss and Löwith. In the third section, by analyzing the correspondence between Strauss and Löwith, I show how the theme of the good European is a way of discussing whether the return to the ancients means the recovery of classical Greek wisdom, far from the deeper caves into which moderns throw philosophical thought, or the recovery of a pantheistic attitude that finds its nourishment in the Mediterranean environment.

Keywords: The idea of Europe, human nature, the theory of the cave, the quarrel between the ancients and the moderns, the philosophy of history.

Anna Pia Ruoppo, *Superare la crisi tornando alle origini. Heidegger e il fallito tentativo di salvezza dell'Europa (1935-1946) | Overcoming the Crisis by Returning to the Origins. Heidegger and the Failed Attempt to Save Europe (1935-1946)*.

The essay analyzes Heidegger's position on Europe before and after the Second World War. During the conference *Europe and German Philosophy* held in Rome in April 1936, Heidegger sees Europe facing an aut-aut: salvation or destruction. The philosopher attributes to the German people and their philosophical disposition the task of realizing this salvation by returning to the origin of thought and to the attempt of the first Greek philosophers to think together, equally essentially, the Being and the becoming. When at the end of the war the intellectuals try to find a solution for the material and spiritual reconstruction of Europe, Heidegger decrees instead its end, also expressing himself against any form of cosmopolitanism. Only the Occident, which was never born, cannot perish, but its history is nothing more than the history of philosophy.

Keywords: Heidegger, Europe, Crisis, Cosmopolitanism, Philosophy.

Marco Russo, «*You must give the Devil his due*». *La lettura plessneriana della secolarizzazione | "You must give the Devil his due." Plessner on Secularization*

The article comments on Helmuth Plessner's *Die verspätete Nation* (1935/1959). Plessner's book has become a classic in the debate on the German *Sonderweg* and more generally on secularisation. The commentary follows the articulation of the book, which has a first part with a historical-political slant, centred on the Lutheran tradition, and a second more theoretical one, linked to the radicalism of German philosophy. The two moments explain on the one hand why Germany generated the Nazi demon, and on the other why there is an irrepressible nihilistic element in modernity. In the conclusion, some considerations are made about Plessner's liberalism, which transforms Enlightenment humanism into a 'nocturnal humanism' capable of facing the demoniac of secularisation.

Keywords: Secularization, Demoniac, Nihilism, Radicalism, Humanism.

Giuseppe Cantillo, *L'idea di Europa e la scelta della democrazia: Ernst Troeltsch nei primi anni di Weimar | The Idea of Europe and the Choice of Democracy: Ernst Troeltsch in the Early Weimar Years*

The paper analyzes Ernst Troeltsch's reflection on the idea of Europe in the context of the crisis of modernity and the Weimar Republic. In *Der Historismus und seine Probleme* (1922), Troeltsch identifies four fundamental forces in European culture-Jewish prophethood, classical Greekness, Hellenistic-Roman imperialism and the Western Middle Ages-with Christianity as the unifying element between Antiquity and Modernity. Politically, he advocates democracy as the way to ensure social stability, opposing extremism and revaluing natural law as the ethico-political basis for a universal humanism.

Keywords: Ernst Troeltsch, Democracy, Weimar, Historicism.

Cecilia Castellani, *Genesi della Storia d'Europa di Benedetto Croce. Con osservazioni sulla prima circolazione dell'opera* | *Genesis of the History of Europe in the Nineteenth Century by Benedetto Croce. With some observations on the first circulation of the work*

Even though Croce had already had the idea of composing a book concerning Italian History within a more general perspective of European History in 1915, it was only in 1932 that he published his *History of Europe in the nineteenth Century*. The first proposal of an unitarian book met the destiny of two distinct ones, since the author had a *History of Italy from 1871 to 1915* published in 1928. The article will present a picture of some testimonies and sources about the ideation of the *History of Europe* emerging by Croce's autobiographical (and not-autobiographical) writings and will contribute to a final comparison with the major contemporary interpreters of this work. When *History of Europe* appeared, it was acclaimed all around the free world as the Manifesto of the Religion of Freedom. But the eternal value accompanied and contrasted in the book with the Croce's own diagnosis of the crisis of an entire realm of reasons, which had in the past century of the idealism built a positive idea of Europe and Civilization.

Keywords: Contemporary History; European *Historismus*; Italian Idealism; Critical Perspectives in European Philosophical Historiography.

Domenico Conte, *Thomas Mann e l'Europa* | *Thomas Mann and Europe*

The paper deals with the topic "Thomas Mann and Europe" in a polyperspective way and using various types of sources: from exquisitely literary sources (Lodovico Settembrini's Eurocentric and Asia-hostile attitude in the *Der Zauberberg*; Gustav von Aschenbach's reluctance to leave Europe in *Der Tod in Venedig*) to diaries, true (the famous *Tagebücher*) or partially true (*Meerfahrt mit Don Quijote*, 1934), to political and ethical-political lectures (*Meine Zeit*, 1950; *Achtung, Europa!*, 1936; *The coming Victory of Democracy*, 1938). What emerges is the highly symbolic life of a great writer restlessly suspended between Europe and America, America and Europe, always in search of a place where he could finally feel "at home". Despite his promise not to leave the United States, whose citizenship he had acquired in 1944 (*Warum ich nicht nach Deutschland zurückkehre*, 1945), Thomas Mann finally returned to Europe in his late eighties: not to Germany, whose material and spiritual ruins frightened him, but to Switzerland, on the shores of Lake Zurich, the German-speaking area where he had already spent the first years of his emigration (1933-1938). The paper presents the image of Thomas Mann as a "viandante nel Novecento" (Domenico Conte, 2019), the complex and difficult destiny of a fundamental interpreter of the 20th century.

Keywords: Europe, America, Humanism, Fascism, Emigration.

Alfredo Galdi, «Notte da tregenda». *Friedrich Meinecke e la catastrofe Europea (1917-1930)* | «Tremendous Night.» *Friedrich Meinecke and the European Catastrophe (1917-1930)*

The aim of this article is to analyze the outlook of an historian, Friedrich Meinecke, on Europe's dramatic and violent transformation between 1917 and 1930. Meinecke's conception of history and its course, as his political thought, were formed studying the classics of German historiography, like Ranke and Droysen. However, he lived a time of deep crisis, in which the ideas of Europe and European culture of his predecessors appeared more and more to be a thing of a distant, unreachable past. To analyze Meinecke's interpretation of the causes and

developments of Europe's crisis, we will take into consideration his widely renowned chef d'oeuvre, *Die Idee der Staatsräson in die neuere Geschichte* (*Machiavellism: The Doctrine of Reason of State and Its Place in Modern History*, 1924). In addition, some of his lesser known, and never translated, articles will also be taken into account.

Keywords: European Politics, Reason of State, Peace, War, History.

Rosalia Peluso, *Paul Hazard: «la crisi della coscienza europea» e l'idealismo italiano* | *Paul Hazard: "The European Mind" and the Italian Idealism*

Paul Hazard's *La crise de la conscience européenne* is a book that gives its title to an era. By this definition, Hazard is indeed referring to a neglected thirty years of European history (1680-1715): the period in which the crisis became the forge from which the great ideas of the Enlightenment were born. But the book also gives its title to the era in which Hazard lives: it was published in 1935 and is conspicuously part of the contemporary debate on the crisis of Europe.

This article examines *La crise de la conscience européenne* (*The European Mind: The Critical Years: 1680-1715*, 1935) in this double sense. It also examines its reception in the context of Italian Idealism (Croce, Gentile, De Ruggiero). It is divided into four sections: 1. From *Révolution* to *Crise*; 2. Critique of the *Crise*; 3. The Struggle against Reason and History; 4. Europe is its Crisis.

Keywords: Paul Hazard, Crisis, Europe, Italian Idealism, Enlightenment.

Renata Viti Cavalliere, *Le ombre del domani. Johan Huizinga e la crisi della civiltà* | *Shadows of Tomorrow. Johan Huizinga and the Crisis of Civilization*

The essay focuses on Johan Huizinga's writings on the 'crisis of civilization,' published in 1935. The Dutch historian's pamphlet, in its Italian translation (1937), was received with suspicion in Fascist circles for its diagnosis of the situation of the time, which was considered too harsh. In fact, Huizinga described in severe tones the spiritual unease of Europe after the tragedy of a world war. Sometimes his speech has been defined as aestheticizing and moralizing. The original title, *Im Schatten von Morgen* (In the Shadow of Tomorrow), alluded to Europe's uncertain future but allowed a glimpse of a possible brighter tomorrow. Every 'crisis' can lead to ruin as well as salvation. Moreover, according to Huizinga, decadence always contains the seeds of a new flowering. The experience of crisis becomes fundamental when it involves an awareness of the past and a rational openness to the future. In the mid-1930s, Huizinga hoped for the renewal of *Kultur*, the strengthening of the critical spirit, philosophy as a discernment against the spread of bestiality and inhumanity.

Keywords: Civilization, Decadence, Progress, Revolution, Reason.

Sabrina Cardone, *Per l'avvento del Kinderland: la prassi comunitaria di Georges Bataille tra mito e politica* | *For the advent of Kinderland: the communitarian praxis of Georges Bataille between myth and politics.*

In the context of the epochal paradigm shift that Europe went through in the first decades of the 20th century, Georges Bataille distinguished himself by his search for his own peculiar accord between critical thought and *engagement*. The salient aspects of his theoretical-practical line of inquiry are examined here starting with his analysis of the structure of fascism during the 1930s.

It is also considered in the light of the broader debate on the function assumed by myth for the affirmation of political power and law that took place in the two decades between the two wars. The essay shows how Bataille's critique of the nationalist mythologies advocated by fascist regimes ended up involving the entire onto-theological framework of sovereign power. By overturning this system and showing its concealed truth, Bataille then outlined a proposal for a Europe of the 'Homeless' of avowedly Nietzschean inspiration: a land of daughters and sons, tenaciously turned towards the mutability of the future rather than a supposedly original past to be restored.

Keywords: Georges Bataille, Community, Myth, Power, Tragedy, Violence.

Fabrizio Carlino, *In «difesa della cultura» e dell'autonomia: note sulla funzione dell'intellettuale nella crisi dello spazio pubblico europeo* | In 'Defense of Culture' and Autonomy: Notes on the Function of the Intellectual in the Crisis of the European Public Space

This article questions the reasons why the figure of the intellectual experienced its apogee precisely with the deepening of the crisis that was crossing that same European public space in which its emergence had previously been possible. Referring in particular to the French context, we will attempt to suggest that several factors linked to a dual process of proletarianisation and at the same time professionalisation of intellectuals must be taken into account in order to understand the connection between the worsening European crisis and a new centrality of the *engagement* that was emerging. In this way, we will detect the emergence, already in the 1930s, of a new figure, which will be defined in the 1970s as the 'specific intellectual,' and we will be led to anticipate the moment in which the conditions of the crisis of the 'universal intellectual' arise.

Keywords: Engagement, Intellectuals, *Cercle de la Russie neuve*, Dialectical Materialism, Frontism.

Federico Di Blasio e Marcherita Piccichè, *Tra violenza e libertà. Per un'iconologia politica della rivoluzione passiva fascista* | Between Violence and Freedom. Towards a Political Iconology of Passive Fascist Revolution

This paper explores the concept of *passive revolution* as formulated by Antonio Gramsci, applying it to the historical context of Italian Fascism in the 1930s, particularly focusing on the regime's relationship with the masses. The analysis is informed by Aby Warburg's iconological approach to political imagery, particularly his study of the 'triumph' theme in the context of fascist revivalism. Drawing from Warburg's *Mnemosyne Atlas* and Gramsci's notion of *passive revolution*, the paper investigates how fascist iconography and political strategies encapsulate a moment of crisis in Europe, where the state's modernization efforts occurred without radical political upheaval, embodying a passive form of revolution. The study examines the fascist mass mobilization of 1936, culminating in the foundation of the Empire, as a visual and political manifestation of this concept. By bridging Gramsci's philosophy of praxis with Warburg's cultural analysis, the paper seeks to offer a nuanced understanding of how fascism utilized a combination of violence and freedom to control and organize the masses, reflecting the broader European crisis of hegemony in the interwar period.

Keywords: Passive revolution; Aby Warburg; Antonio Gramsci; Political iconography; Visual culture.

Salvatore Tinè, *La «disintegrazione dello stato» nella crisi della civiltà europea degli anni '20 e '30. Alcune note sui Quaderni del carcere di Gramsci* | *The “Disintegration of the State” in the Crisis of European Civilization in the 1920s and 1930s. Some Notes on Gramsci’s Quaderni del carcere*

The confrontation and conflict between Europe and America, objectively unfolding on the terrain of international economic competition and rivalry, seems to Gramsci not so much destined to mark a hegemonic revival in the liberal sense of capitalism as a world system, but rather to open up new perspectives for the same process of transition to a new economic and social order on a planetary scale, to a new “world civilization” that is powerfully accelerating its time and pace. The ongoing “war of positions” between fascism and Soviet communism, which marks the epochal crisis of Europe and of European civilization itself, is for Gramsci a fundamental moment in this process. For Gramsci, then, it was a matter of overcoming any abstract intellectualistic or purely “ideological” conception of internationalism, and, together with the redefinition, according to a realistic political perspective, of an international perspective appropriate to the economic and political complexity of the contemporary world, and thus capable of combining the history and the same universalist traditions of modern European civilization with the most advanced forms of economic and productive development.

European civilization with the most advanced forms of economic and productive development, albeit within the framework of capitalism, that characterized Americanism.

Keywords: Americanism, Fordism, Hegemony, Internationalism, Cosmopolitanism.

Tommaso Visone, *Un «programa para mañana». L’idea d’Europa nella riflessione di José Ortega y Gasset tra le due guerre mondiali (1922-1938)* | *A “programa para mañana.” The idea of Europe in José Ortega y Gasset between the two World Wars (1922-1938)*

This essay reconstructs Ortega y Gasset thoughts on Europe from 1922 to 1938. It is a reflection that focuses on the absence of a program for the future in the European political debate of the twenties and thirties and on the consequent crisis of the cultural and political “mando” carried out by Europe until the First World War. In order to restore this role for Europe, Ortega thinks of reconstituting it as a large continental state in the form of the United States of Europe and under the aegis of a new type of liberal socialism, renewed compared to the old liberalism of the 19th century.

Keywords: José Ortega y Gasset, United States of Europe, *Mando*, Continental State, Program of life, Nationalism, *Hombre masa*.

Autori/Authors

Stefania Achella is Professor of History of Philosophy at the University of Chieti-Pescara, where she teaches History of Philosophy. She deals with classical German philosophy and the relationship between biology and philosophy. She is Editor-in-chief of the *Rivista di Studi Jaspersiani* and author of the book: *Rimanere in cammino. Karl Jaspers e la «crisi» della filosofia* (2015). Her most recent essays on Jaspers: “*Limit Situations: For an existential anthropology of vulnerability*” (2022); “*Lebensgeschichten. Karl Jaspers und die Humanistische Psychologie*” (with Chantal Marazia, 2022).

Giuseppe Cantillo (1941-2023) was professor emeritus of Moral Philosophy at the University of Naples Federico II. In his studies, he has addressed Hegelian thought, historicism, philosophy of existence and ethics. Among his most recent writings: *Il tormento della modernità. Religione, etica, storia in Ernst Troeltsch* (Inschibboleth 2017), *Le Filosofie del soggetto. Saggi su etica, storicità e comunità*, (D’Amato Editore 2020), *Scritti su Hegel* (Carocci 2020), *Esistenza, ragione e trascendenza. Studi su Karl Jaspers* (il Mulino 2020).

Chiara Cappiello is researcher in History of Philosophy at the University of Naples “Federico II”. She was a fellow at the Istituto Italiano di Studi Germanici (Rome) and at the Istituto Italiano per gli Studi Storici (Naples). Her scientific interest lies in the history of culture in the twentieth century between Italy and Germany, with a focus on the theme of “crisis.” Her publications include the books: “*Perdita del centro*». *Arte e Novecento in Benedetto Croce* (2019), *Briciole. Arte e fine del mondo in Theodor W. Adorno* (La città del Sole, Napoli-Potenza, 2021), *Mundus. Ernesto de Martino e il mal d’Europa* (Quaderni dell’Accademia di Scienze Morali e Politiche, Napoli, Giannini, 2024), *Promesse e minacce dell’inconscio. Freud nella crisi del Novecento* (Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma, 2024).

Sabrina Cardone is Postdoctoral Research Fellow at the University of Naples Federico II. She has conducted study and research stays at the Universities of Aix-Marseille and Paris, France and she has been teaching in Brazil at the Universidade Federal do Espírito Santo, as part of a cooperatinon with the University of Naples Federico II. Her research topics are the notion of sovereignty in Georges Bataille’s thought, the critique and redefinition of the twentieth-century humanist theoretical-practical framework, and the political forms of insurrection and community. She has written several articles in journals and essays in collective volumes and is member of the editorial board of “*Kaiak. A Philosophical Journey*”.

Fabrizio Carlino graduated in Philosophy at the University of Naples Federico II and obtained his doctorate from the University of Salento and Paris-IV Sorbonne. He has been

designated *maître de conférence* for the philosophy section by the French Ministry of Research, with a term extending from 2015 to 2025. He is a member of the *Groupe de recherches matérialistes* and editorial secretary of the journal “Cahiers du GRM.” His research primarily concerns the introduction of dialectical materialism in France, the thought of Louis Althusser, and the French reception of Hegel in the 1930s.

Cecilia Castellani has a degree in Philosophy and a two-year specialization in History, Philology and Philosophy at the Istituto Italiano per gli Studi Storici in Naples. She also has a degree in Archival Sciences and is currently curator of the *Archivio Giovanni Gentile*, Fondazione Roma Sapienza. She is co-editor of B. Croce, G. Gentile, *Carteggio (1896-1924)*, 5 voll., ed. by C. Cassani and C. Castellani, with an introduction by G. Sasso, Arago, Turin 2014-2024.

Paola Cattani is Associate Professor of French Literature at University of Roma Tre. She graduated from Scuola Normale Superiore in Pisa and she held research and teaching positions at Collège de France in Paris, University of Milan Statale, University of Pisa and University of Trento. Her research focuses on the history of ideas and on the relationships between literature and politics. Her key publications include: *Un’idea di Europa. Liberalismo, democrazia ed etica a inizio Novecento* (Marsilio 2024); P. Valéry, *L’Europe et l’Esprit. Écrits politiques 1896-1945*, édition établie et présentée par P. Cattani (Gallimard, 2020); *Le Règne de l’Esprit. Littérature et engagement au début du XX^e siècle* (Olschki, 2013).

Agostino Cera is Associate Professor of Theoretical Philosophy in the Dipartimento di Studi Umanistici at the Università di Ferrara. His research focuses on German thought between the 19th and 20th centuries (Löwith, Heidegger, Anders, Nietzsche), philosophical anthropology, philosophy of technology, philosophy of cinema, and, more recently, the Anthropocene. His most recent books are: *Nella società pandemica. Prove tecniche di tecnocosmo* (2022); *A Philosophical Journey into the Anthropocene: Discovering Terra Incognita* (2023).

Domenico Conte is Professor of History of Philosophy at the University of Naples Federico II, where he currently teaches Philosophy and History of Culture and coordinates the PhD Course in Philosophical Sciences. He is member of the Accademia Pontaniana and the Accademia di Scienze Morali e Politiche, of which he was President for two terms. He was also General President of the Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli. He has been member of the Accademia Nazionale dei Lincei since July 2024. Domenico Conte is a specialist in the history of Italian and German culture between the 19th and 20th centuries. His publications include: *Viandante nel Novecento. Thomas Mann e la storia* (2019); *Primitivismo e umanesimo notturno. Saggi su Thomas Mann* (2013); *Albe e tramonti d’Europa. Su Jünger e Spengler* (2009); *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce* (2005, German transl. 2007), winner of the Federico Chabod Prize of the Accademia dei Lincei; *Introduzione a Spengler* (1997, German transl. 2004); *Catene di civiltà. Studi su Spengler* (1994).

Federico Di Blasio is PhD student in Cultural Sciences at the Department of Cultures and Society of the University of Palermo. He has completed a visiting period at the University Complutense of Madrid. His work focuses on the relationship between political philosophy, cultural history, and social pedagogy. His current research interests include the political thought of Antonio Gramsci, Italian workerism, and European juridical thought. He has pub-

lished several academic articles on topics related to the history of Marxism, with particular attention to its Italian development as a philosophy of praxis, as well as on issues in contemporary Italian political philosophy.

Anna Donise is Professor of Moral Philosophy (University of Naples Federico II). Her research focuses on neokantianism, phenomenology, on the concept of “Value” and that of “Empathy”. She is the author of many volumes and essays, and has translated into Italian several works of Heinrich Rickert, Edmund Husserl and Karl Jaspers. Her recent publications include the book *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà* (Bologna 2020) and the essays: *The Levels of Empathy. A Phenomenological Contribution to Psychopathology*, (2020); *Empathy and Recognition* (2021); *Moral Dilemmas and Rationality* (2022).

Alfredo Galdi is PhD student at the University of Naples Federico II, and a high school philosophy and history teacher. After a master thesis on Friedrich Meinecke's *The German Catastrophe*, he has published articles on Meinecke, Karl Jaspers and Gottfried Benn. His PhD research deals with the themes of guilt and the overcoming of the past in the works of Meinecke and Jaspers.

Gianluca Garelli is Professor of the History of Philosophy at the University of Florence. His research focuses on German classical philosophy and its influence on contemporary debates, philosophical hermeneutics, and the history of both ancient and modern aesthetics. His most recent books include *La questione della bellezza* (Einaudi, Turin 2016), *Sogni di spiriti immondi* (Einaudi, Turin 2021), and *Lettere in giacenza* (Tab, Rome 2022).

Danilo Manca is Assistant Professor in Theoretical Philosophy at the University of Pisa. His main research interests are Classical German Philosophy, Phenomenology, Philosophy of Mind Philosophy of Literature, and the Theory of Modernity. On the subject of his contribution to this volume, he has already published *Nella caverna del 'buon europeo'. Husserl, Nietzsche e le ambivalenze del senso storico*, in *Meditazioni sull'Europa* (IISG Press 2023); *Strauss and Blumenberg on the Caves of the Moderns*, in *Leo Strauss and Contemporary Thought* (SUNY 2021) – *Naturalness and Historicity: Strauss and Klein on the Quarrel between the Ancients and the Moderns*. «Philosophical Readings», IX/1 (2017).

Rosalia Peluso is Associate Professor of Theoretical Philosophy at the University of Naples Federico II. Her main research interests are the theory of historical knowledge and the philosophy of history. Her publications include the following: *L'identico e i molteplici. Meditazioni michelstaederiane* (2011), *Michelstaedter al futuro* (2012), *Lessico crociano. Un breviario filosofico-politico per il futuro* (ed., 2016; Dante Alighieri Prize), Lauro de Bosis, *La religione della libertà* (with the letters to B. Croce, ed., 2020), and *La cura Goethe. Poesia e storia in B. Croce* (2022). She has published Italian editions of Hannah Arendt's writings on Karl Jaspers and Rosa Luxemburg.

Margherita Piccichè is PhD student in Cultural Sciences at the University of Palermo, working with the research group of Prof. Michele Cometa. She has been Occasional Student at the Warburg Institute in London and Visiting PhD Student at Pompeu Fabra University in Barcelona. She collaborates with the Estética Contemporánea group at the Universidad Complutense de Madrid and the MUMOVEP (Mutaciones de los motivos visuales en la esfera

pública) group at Pompeu Fabra University in Barcelona. She is member of the editorial board of “La Rivista di Engramma”. Her current research focuses on the work of Aby Warburg and political iconography.

Federica Pitillo is Postdoctoral Research Fellow in Moral Philosophy at the University of Naples Federico II. She holds a Ph.D. in Philosophy from the Sapienza University of Rome and the University of Jena (2019). Her research interests concern classical German philosophy and the category of subjectivity in Hegel’s thought. She is author of the monograph *La meraviglia del barbaro. L’intelletto negli scritti jenesi di Hegel (1801-1805)*, published by il Mulino (2022), and various articles on classical German philosophy.

Anna Pia Ruoppo is Associate Professor of Moral Philosophy at the University of Naples Federico II and collaborates as Erasmus lecturer with the Technische Universität Darmstadt, Germany. She is also a member of the board of the Doctorate in Philosophy at the Universidad Alberto Hurtado de Santiago de Chile, an external collaborator of the “Praxis” Research Centre in Portugal, a member of the “Centro Studi su Marx e il Marxismo” at the University of Padua, of the HUMANISE (Humanism, Arts and Social Research) laboratory at the Department of Humanistic Studies at the University of Naples Federico II. She is author of numerous essays and translations, as well as books: *Vita e Metodo* (Firenze, 2008), *L’attimo della decisione* (Genova, 2011), *Pensare l’esistenza all’altezza della prassi* (Napoli, 2022), *Marxismo ed esistenzialismo: due filosofie dell’Europa. Jaspers e Lukács si incontrano a Ginevra (1946)* (Milano, 2023).

Marco Russo is Associate Professor of Theoretical Philosophy at the University of Salerno (Italy). His research mainly concerns the concepts of world and humanity, in their metaphysical, epistemological and ethical aspects. Among his publications: *L’età degli uomini* (Bologna 2023); (ed.) *Philosophical Cosmology* (monographic issue of “Thaumazein” 2, 2022); *Cosmologia e umanesimo in Kant* (Palermo 2020); *Il mondo. Profilo di un’idea* (Milano 2017); (ed.) *Umanesimo. Storia critica attualità* (Firenze 2015).

Salvatore Tinè is Researcher in Modern History at the Department of Humanities of the University of Catania. He has been teaching Modern History at the same Department since 2009. He has worked on the historiography of the French Revolution on which he published a volume entitled *Storici della Rivoluzione francese. Lamartine, Blanc, Michelet* (Catania 2012) but also some moments in the history of communism in the 20th century. Together with Alexander Hoebel, he edited a volume entitled *Palmiro Togliatti e il comunismo del Novecento* (Rome 2016) and following his participation in the Russian State Archives’ conference of Political and Social History on the centenary of the Komintern, he published an essay in the volume of the proceedings on *Togliatti and the 7th Komintern Congress* (Moscow 2020).

Tommaso Visone is Associate Professor in the History of Political Thought at Link Campus University of Rome, Adjunct Professor in Political Thought of Colonization and Decolonization at Sapienza University of Rome and Research Fellow of the IRPPS at CNR. He was visiting professor at El Manar University, Tunis and Belgrano University, Buenos Aires. Editor of the series “Teoria e Ricerca Sociale e Politica” for Altravista publisher (Pavia), he published *L’Europa oltre l’Europa. Metamorfosi di un’idea nel dibattito degli anni trenta (1929-1939)*, ETS, Pisa, 2015; Walter D. Mignolo e Catherine E. Walsh, (edited by) *Decolonialità. Concetti, analisi,*

prassi, Castelvechi, Roma, 2024; *Albert Camus as Philosopher and Political Thinker. The Radicality of Modesty*, Palgrave, London, 2024 (forthcoming).

Renata Viti Cavaliere has been Professor in Theoretical Philosophy at the University of Naples Federico I. She is a member of the Academy of Moral and Political Sciences in Naples and has published the following works: *Heidegger e la storia della filosofia* (1979), *Il Gran principio. Heidegger e Leibniz* (1989), *Filosofia del gioco* (1983), *Il giudizio e la regola* (1997), *Giudizio* (2009), *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt* (2005), *Storia e Umanità. Note e discussioni crociate* (2006), *Birth* (2016), *Saggi sul futuro. La storia come possibilità* (2015). Her most recent publications are *Lo spirito del fuoco. La filosofia e l'irrazionale* (2021) and *Saggi su Croce. Riconsiderazioni e confronti* (2022).

Martin G. Weiss is Associate Professor at the Department of Philosophy at the University of Klagenfurt. He studied philosophy, German studies, and Italian studies at the University of Vienna and worked at the *Deutsches Wörterbuch* of the Brothers Grimm in Berlin as well as at the Institute of Philosophy at the Faculty of Catholic Theology at the University of Graz. He has been a research fellow at the Center for Religious Studies in Trento, the Nietzsche-Kolleg in Weimar, and the Life-Science-Governance Research Platform at the University of Vienna. In 2006, he was Visiting Scholar at the Department of Rhetoric at UC Berkeley. His primary research areas include bioethics, biopolitics, Italian philosophy, and phenomenology. He has published numerous articles and books, including *Gianni Vattimo. Einführung* (2012), *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit* (2009), *An der Grenze. Die biotechnologische Überwachung von Migration* (2016), and *Die Un-Verfügbarkeit des Lebens. Zum Herstellungsbegriff in den Biotechnologien* (2023).

Il quadro di Max Ernst riprodotto in copertina si intitola *Europa nach dem Regen*, «Europa dopo la pioggia». La prima versione risale al 1933 e, osservandola nel suo insieme, sembra metterci subito in contatto con un paesaggio a noi noto. Eppure, man mano che ci avviciniamo e osserviamo i dettagli della figura, notiamo l'assoluta mancanza di ogni coordinata a noi familiare: la sopravvivenza dell'elemento umano e politico è data dalle linee di confine e dalle rotte ancora tracciate. Deve essere allora caduta una strana pioggia sull'Europa – corre l'anno 1933 – che ne ha scomposto i confini, fino a tramutarla in qualcos'altro da sé: un paesaggio non più familiare ma, come direbbe Freud, «perturbante». Là dove pensavamo di sentirci a casa, ci troviamo invece sperduti, alienati, invasi, esuli, indesiderati, annientati.

La provincia europea che qui si presenta vuole parlare di questo divenir-crisi dell'Europa, che non significa soltanto porre la crisi al centro delle riflessioni e diagnosticare malattie o formulare prognosi. Essere provincia significa, per l'Europa, scoprirsi in quanto crisi, assumere la crisi come forma costitutiva della propria autocoscienza. Non è questo, del resto, il messaggio riposto nel mito, quando ci presenta una giovane fanciulla fenicia in groppa al greco toro-Zeus? Cosa fa Europa? È rapita? Oppure fugge volontariamente (primo motivo di strutturale ambiguità), animata dal desiderio di ignoto, dalla volontà di sperimentare ed esplorare la sua crisi?

ANNA DONISE è professoressa ordinaria di Filosofia morale presso l'Università di Napoli Federico II. Le sue ricerche si concentrano sul neokantismo, sulla fenomenologia, sul concetto di "valore" e su quello di "empatia".

ROSALIA PELUSO è professoressa associata di Filosofia teoretica presso l'Università di Napoli Federico II. I suoi principali interessi di ricerca sono la teoria della conoscenza storica e la filosofia della storia.

FEDERICA PITILLO è assegnista di ricerca in Filosofia morale presso l'Università di Napoli Federico II. I suoi principali interessi di ricerca riguardano la filosofia classica tedesca e la categoria di soggettività nel pensiero di Hegel.

ANNA PIA RUOPPO è professoressa associata di Filosofia morale presso l'Università di Napoli Federico II. Le sue ricerche si concentrano sul dialogo fra esistenzialismo, fenomenologia e marxismo, sulla discussione su umanismo e anti-umanismo, sul rapporto soggettività-prassi.