

Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni
23

MISERIA DELLA CRITICA. SPENGLER REDIVIVO

di Fortunato Maria Cacciatore



Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II

Scuola delle Scienze Umane e Sociali

Quaderni

23

Fortunato Maria Cacciatore

Miseria della critica.
Spengler redivivo

Federico II University Press



fedOA Press

Miseria della critica. Spengler redivivo / Fortunato Maria Cacciatore. – Napoli : FedOAPress, 2023. – 51 p. ; 24 cm. – (Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni ; 23).

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

ISBN: 978-88-6887-184-0

DOI: 10.6093/978-88-6887-184-0

Online ISSN della collana: 2499-4774

Questo volume è pubblicato con un contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli Federico II (fondi per la ricerca 2023).

Comitato scientifico

Enrica Amaturò (Università di Napoli Federico II), Simona Balbi (Università di Napoli Federico II), Antonio Blandini (Università di Napoli Federico II), Alessandra Bulgarelli (Università di Napoli Federico II), Adele Caldarelli (Università di Napoli Federico II), Aurelio Cernigliaro (Università di Napoli Federico II), Lucio De Giovanni (Università di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università di Napoli Federico II), Arturo De Vivo (Università di Napoli Federico II), Oliver Janz (Freie Universität, Berlin), Tullio Jappelli (Università di Napoli Federico II), Paola Moreno (Université de Liège), Edoardo Massimilla (Università di Napoli Federico II), José González Monteagudo (Universidad de Sevilla), Enrica Morlicchio (Università di Napoli Federico II), Marco Musella (Università di Napoli Federico II), Gianfranco Pecchinenda (Università di Napoli Federico II), Maria Laura Pesce (Università di Napoli Federico II), Mario Rusciano (Università di Napoli Federico II), Mauro Sciarelli (Università di Napoli Federico II), Roberto Serpieri (Università di Napoli Federico II), Christopher Smith (British School at Rome), Francesca Stroffolini (Università di Napoli Federico II), Giuseppe Tesaurò (Corte Costituzionale)

© 2023 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

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

Indice

Premessa	9
Prima parte. L'eccezione occidentale	13
Senza riguardi	13
Privilegio e fardello	19
Storia morfologica della filosofia	21
<i>Imperium</i>	30
Seconda parte. Democrazia, <i>Sozialismus</i> , Cesarismo	35
Tramonto della democrazia	36
Democrazia plebea e “colorata”	40
<i>Sozialismus</i>	43
Verso soluzioni storico-politiche differenti e alternative	48

But don't read too much – it may spoil your urbane conversational manner

(H.P. Becker, recensione a *The Decline of the West*, vol. II, 1929)

Tutti riconoscono che la Guerra del '14-18 rappresenta una fattura storica, nel senso che tutta una serie di questioni che molecolarmente si accumulavano prima del 1914 hanno appunto fatto "mucchio", modificando la struttura generale del processo precedente: basta pensare all'importanza che ha assunto il fenomeno sindacale, termine generale in cui si assommano diversi problemi e processi di sviluppo di diversa importanza e significato (parlamentarismo, organizzazione industriale, democrazia, liberalismo, ecc.), ma che obiettivamente riflette il fatto che una nuova forza sociale si è costituita, ha un peso non più trascurabile, ecc. ecc.

(A. Gramsci)

Quando la nostra terra sarà rigenerata, ragione ed educazione si diffonderanno ovunque; l'uomo un tempo schiacciato dall'innammissibile e degradante giogo della schiavitù, potrà elevarsi sulle ali della libertà.

(Toussaint Louverture)

Premessa

Puntuale, quando tira brutta aria, il *Tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler è tornato a circolare tra le pagine di alcuni libri e ad inquietare quelle culturali di importanti quotidiani. In Italia, ad esempio, l'occasione è stata offerta dalla sua nuova (e preziosa) traduzione¹. E, ora come allora, nel 1918, quando ne fu edita la prima parte, il libro (ponderoso a dir poco) è stato accolto sotto il segno dell'ambivalenza: «confusamente geniale» e «spiacevolmente attuale».

Con queste parole, Claudio Magris ha riassunto le sue impressioni, in un articolo intitolato *Il tramonto dell'Occidente, un mondo che soffre vittima della propria viltà*². La rappresentazione della *confusione* è affidata a Robert Musil: Spengler, con le sue costruzioni morfologico-comparative, non mostrerebbe «maggiore competenza di uno zoologo che mettesse insieme, come quadrupedi, i cani, i tavoli, le sedie e le equazioni di quarto grado»³. E sia pure.

Tuttavia, l'ironia stroncatoria di Musil non basta a fugare l'altra sensazione, quella di *attualità*, per di più *spiacevole*, dovuta alla minaccia imminente di una «reale crisi dell'Occidente»:

Stiamo progressivamente perdendo il senso di una comune civiltà, di un'appartenenza che comporta ovviamente differenze anche aspre ma che in qualche modo è – era? – una lingua mentale e sentimentale comune. Quello che chiamiamo Occidente tramonta perché perde il senso di una propria unità sottostante alle diversità e alle divergenze. L'Occidente tramonta anche perché non si vergogna di tramontare malamente⁴.

¹ O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia universale*, tr. it. di Giuseppe Raciti; Prima parte: *Forma e realtà*; Seconda parte: *Prospettive di storia universale*, Aragno, Torino 2017 e 2019. Da ora in poi si citeranno le due parti rispettivamente con le sigle TdO 1 e TdO 2 seguite dal numero della pagina.

² «Corriere della sera», 9-03-2021.

³ R. Musil, *Spirito ed esperienza. Note per i lettori scampati al Tramonto dell'Occidente*, tr.it. a cura di B. Cetti Marinoni in Id., *Saggi e lettere*, Einaudi, Torino 1995, pp. 37-60, qui p. 37.

⁴ C. Magris, *art. cit.*

Certo, osserva Magris, l'Occidente⁵ ha commesso «errori e orrori», ma la sua «struttura più profonda» sarebbe sempre stata e non potrebbe essere che «universalistica». E allora? Per quale motivo, l'Occidente, preso in blocco, declinerebbe, quasi restituendo a Spengler (almeno in apparenza) una ragione postuma? Perché, risponde Magris, l'Occidente «si vergogna di sé stesso e dei propri valori più alti»⁶. O perché, come dal canto suo aveva già ammonito Biagio De Giovanni, *esso*, ma l'Europa in particolare, avrebbe «paura delle responsabilità» che deriverebbero dalla sua unità:

Si è tanto idealmente impoverita [l'Europa] da essere diventata un luogo marginale della storia, vittima della propria viltà, (...) vittima di irrisolutezza, di incapacità di decidere e lascia, da molto tempo, che tutto ribolla in acqua stagnante⁷.

E Spengler? Eccolo, con la sua solita ambiguità: malgrado tutti i suoi «ghirigori storico-concettuali», il «tema di oggi» sarebbe, «con clamorosa evidenza», il tramonto (e, dunque, il *Tramonto*). L'Occidente (anzitutto l'Europa) rischierebbe di declinare a causa della sua viltà (ancora), per la vergogna o la paura di sé. Al fine di evitare una tale deriva, dovrebbe tornare ad amarsi (e, in ultima istanza, ad armarsi). *Spengler* diviene così uno dei poli di un'alternativa che viene annunciata con il tono delle decisioni ultime (potrebbe dirsi: in tono *spengleriano*):

O l'Occidente, distinto in America ed Europa, comprende il senso di questa lotta e torna a scavare nel suo archivio e in ciò che di esso ancora esiste – tanto che i suoi nemici si moltiplicano – adeguandolo ai tempi nuovi che battono alla porta del mondo, o l'Occidente torna ad amare sé stesso, *oppure Spengler, riletto, sarà la guida per il suo tramonto*. Si potrebbe tornare a pensare che ogni civiltà vive un ciclo che poi si esaurisce ineluttabilmente. Ma, si badi, se ciò può avvenire, si perderebbe il seme della democrazia politica che Europa e America, in tempi e forme diverse, hanno prodotto quasi sole al mondo⁸.

Insomma, come queste testimonianze attestano, pare ancora molto difficile sbarazzarsi del (presunto) *menagramo*, dello *Schwarzseher*, fosse pure solo

⁵ Scrivo l'articolo determinativo in corsivo per sottolineare una volta sola (ma varrà per tutto il prosieguo) il presupposto che sembra talvolta accomunare *spengleriani* e *anti-spengleriani*: l'assunto di una *entità* «sottostante» (per usare ancora un termine di Magris) alle sue differenze e divergenze (e perdurante malgrado queste), chiamata appunto l'Occidente.

⁶ C. Magris, *art. cit.*

⁷ B. De Giovanni, *La profezia di Nietzsche si è avverata: il virus fa uscire l'indifferenza dell'Europa*, in «Il Riformista», 18-03-2020.

⁸ Con questa alternativa si chiude uno degli ultimi lavori di De Giovanni: *Figure di apocalisse. La potenza del negativo nella storia d'Europa*, Il Mulino, Bologna 2022, pp. 253-254 [corsivo mio]. Le conclusioni sono intitolate: *L'Occidente ami sé stesso*. Il libro è apparso in una serie significativamente denominata *Faustiana*, che è, com'è noto ai suoi lettori, il modo in cui Spengler qualifica la civiltà/civilizzazione euroccidentale (o euroamericana).

per giudicare inutile menzionare il suo «ben noto libro»⁹. Ma pare altrettanto difficile (se non inconsistente) ribattere a Spengler, o all'ossessione che si ripresenta periodicamente con questo nome, con argomenti che, come si vedrà, non sono poi così distanti dai suoi.

È possibile contrastare la tesi del tramonto reclamando l'unicità, nel senso di eccezionalità, dell'Occidente, credendo di salvarne l'universalità? E se dal *Tramonto* emergesse il contrario? Che il vero «baco» dell'Occidente¹⁰ sarebbe da ricercare non nella decadenza dei suoi valori, ma nella loro realizzazione (o nel tentativo estremo di trasporli nella realtà storica effettiva reclamandone la *proprietà*)? E se la rilettura di Spengler avvertisse che un Occidente, troppo innamorato di sé e delle sue prerogative, finirebbe per sacrificare l'universale, piuttosto che salvarlo, nella sua stessa pretesa di rappresentarne il compimento?¹¹

Nelle pagine che seguono cercherò (tenterò) di prestare ascolto a quest'altro monito, alternativo a quello rapidamente tratteggiato finora (disamore, viltà, vergogna, paura di sé dell'Occidente) e, forse, più coerente con la prognosi che Spengler annuncia, *senza riguardi*, ai suoi lettori (di ieri e di oggi). Prognosi che comprende il destino della civilizzazione *faustiana*, ossia anche quello della filosofia (soprattutto nelle sue versioni *critiche*, kantiane, postkantiane e marxiste). È in questo senso che all'*Europa*, nel *Tramonto*, non spetta nemmeno l'onore di sussistere come parola, in quanto designerebbe solo un «concetto» privo di riscontri storici effettivi. *Europa* non sarebbe che un semplice «suono»¹².

⁹ A. Schiavone, *L'Occidente e la nascita di una civiltà planetaria*, Il Mulino, Bologna 2022, p. 23.

¹⁰ V. Zamagni, *Occidente*, Il Mulino, Bologna 2020, p. 101. Scrive Zamagni: «Oltre che con i suoi "frutti velenosi", l'Occidente deve fare i conti soprattutto con l'impallidirsi dei suoi valori. La consapevolezza di questo risale alla controversa figura di O. Spengler (...), che, con il suo libro *Il tramonto dell'Occidente*, diede origine a quel filone di pensiero che considera il decadimento dei valori, come il vero "baco" dell'Occidente».

¹¹ Per Spengler, *tramonto* e *compimento* sono sinonimi. Si legge nel saggio in cui l'autore del *Tramonto*, fin dal titolo interrogativo, risponde ai critici che gli imputano una postura pessimista: «c'è gente che confonde il tramonto della civiltà antica [controparte di quella occidentale] con l'affondamento [anche così può tradursi *Untergang*] di un transatlantico» (meno di dieci anni prima era affondato il *Titanic*). Nella parola *Untergang*, spiega Spengler, non deve leggersi il senso di una «catastrofe» (nel senso più corrente). E l'aspetto «pessimistico» potrebbe essere eliminato sostituendola semplicemente con la parola compimento (*Vollendung*), senza alterarne il senso, anzi definendo meglio il «concetto» che con essa si intende esprimere. Cfr. O. Spengler, *Pessimismus?* (1921), in Id., *Reden und Aufsätze*, Beck, München 1937, pp. 63-79, qui pp. 63-64; cfr. anche Id., *Luomo e la tecnica. Contributo a una filosofia della vita*, tr. it. a cura di G. Raciti, Arago, Torino 2016, p. 18: «Il compimento fa parte dello sviluppo; ogni sviluppo ha un cominciamento, ogni compimento è un termine».

¹² Si legge in una nota dell'introduzione al *Tramonto* (TdO 1, n. 13, p. 42): «Il fatto è che la parola Europa dovrebbe essere cancellata dalla storia. Non si dà alcun tipo storico noto come "Europeo". È assurdo nel caso degli Elleni parlare di "antichità europea" (forse che Omero, Eraclito, Pitagora erano "asiatici"?) e della loro "missione" tesa ad avvicinare culturalmente Asia ed Europa (...) Oriente e Occidente sono concetti dal contenuto autenticamente storico. "Europa" è solo un suono».

Prima parte L'eccezione occidentale

Senza riguardi

Questa locuzione, che non uso a caso, proviene da due critici di Spengler, Heidegger e Adorno, che sembra già un azzardo nominare insieme. Eppure entrambi abbreviano in tal modo la descrizione del tono e dello stile del *Tramonto* in rapporto con le numerose repliche provocate, nel mondo accademico, dalla sua pubblicazione. L'uno e l'altro biasimano l'atteggiamento reattivo e autoreferenziale dei rappresentanti dell'università, immediatamente schierati, in maggioranza, contro il confuso e spiacevole *outsider*. Con la differenza che Adorno relega anche Heidegger tra le fila, anzi a capo, della «consorteria filosofica».

Per lo Heidegger che, all'inizio degli anni '20, riflette sull'*ermeneutica come auto-interpretazione della effettività*, Spengler avrebbe spinto fino alle estreme conseguenze la «coscienza storica inautentica». E l'avrebbe fatto, appunto, senza guardare troppo per il sottile:

(...) Spengler ha davvero smosso tutto ciò che qui, insicuro e pavido, spingeva verso una conclusione. Prima di *Spengler* nessuno ha avuto il coraggio di realizzare *senza riserve* (rücksichtlos) la specifica possibilità riposta all'origine e nello sviluppo della coscienza storica moderna.

Non bisogna chiudere gli occhi sul "nuovo passo". Tutto quanto è insoddisfacente e a metà, dilettantesco in ciò che è fondamentale e nell'*habitus* teorico non deve offuscare lo sguardo di pura constatazione. Forze attive che sopravvivono alla filosofia dei professori ordinari, la miseria piagnucolante che cammina impettita con arie da gran signori. Egli ha presentito ciò che succede. Gli altri fanno come se tutto fosse in ordine perfetto¹.

¹ M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, tr. it. a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1998, p. 45 [il secondo corsivo è mio].

Si può dire, seguendo le osservazioni heideggeriane (che saranno riprese e rielaborate nei §§ 72-75 di *Essere e tempo*, laddove il nome dell'autore del *Tramonto* non comparirà più), che Spengler muova, implicitamente, dalle antinomie rilevate da Dilthey nel rapporto tra la filosofia e la *cultura del presente*, tra la genesi della coscienza storica, che condiziona ormai i diversi ambiti del pensiero come della pratica, e il progressivo contrarsi del «pianeta»:

Proprio il *nostro sguardo* su tutta la terra ci mostra la relatività delle risposte all'enigma del mondo più chiaramente di come qualsiasi altro periodo la vide. La coscienza storica mostra sempre più chiaramente la relatività di ogni dottrina metafisica o religiosa che si è avuta nel corso dei tempi. Nell'aspirazione umana alla conoscenza, ci sembra che vi sia persino qualcosa di tragico, una contraddizione tra volere e potere².

Nel corso della storia, continua Dilthey, possono indicarsi altre epoche di dubbio generalizzato rispetto ai «solidi presupposti del valore della vita e degli obiettivi dell'agire». Ma il *presente* appare dominato, come nessun periodo trascorso, dall'intensificarsi e dall'accumularsi della «scepsi». Bisogna allora, secondo Dilthey, ripensare, in un compito inevitabilmente aperto, la connessione tra la coscienza della «relatività di ogni cosa storicamente reale» e l'esigenza di «validità universale», allo scopo di non arrendersi agli esiti dello scetticismo e in vista di un «obiettivo unitario della cultura umana»³. Nella prospettiva del *Tramonto dell'Occidente*, invece, la *scepsi storica* (o, meglio, *storiografica*) deve accettarsi come un *fatto* determinato dalla stessa storicità della *coscienza*, o del *senso*⁴.

La *scepsi storica* emerge, dunque, come un esito inevitabile in quanto sempre già radicato nella prerogativa (*Mitgift*) – il *senso storico* – che Spengler assegna all'uomo *faustiano* come sua *proprietà*. Lo spingere fino alle estreme conseguenze (o fino al tramonto) la coscienza storica significa anche sancir-

² W. Dilthey, *La cultura del presente e la filosofia*, tr. it. a cura di G. Magnano di San Lio, in Id. *La dottrina delle visioni del mondo*, Guida, Napoli 1998, pp. 310 sgg. Dilthey pare del tutto consapevole delle ricadute politiche implicate dalla sua diagnosi del presente. Ogni elemento del mondo – egli scrive – è stato «misurato, ponderato e determinato secondo il suo comportamento regolare dai ricercatori della natura». «Invenzioni straordinarie hanno ridotto le distanze spaziali (...). Le piante e gli animali dell'intero continente sono stati accumulati nei giardini e nei musei e sono stati registrati nei manuali. I crani di ogni razza umana sono stati misurati, il loro cervello è stato pesato, la loro fede e i loro costumi sono stati definiti. I viaggiatori studiano la psiche dei popoli primitivi e i dissotterramenti ci rendono accessibili i resti delle culture tramontate (...) In politica le nazioni guardano oggi ogni parte del globo terrestre secondo gli interessi che vi hanno, e li perseguono senza riguardo, fin dove lo permette l'analisi obiettiva del rapporto di forza (...) Il *pathos idealistico* è divenuto inefficace».

³ Ivi, pp. 324-325.

⁴ Sul pensiero storico di Spengler in generale e nelle sue diverse fasi, rinvio agli imprescindibili lavori di D. Conte, *Catene di civiltà. Studi su Spengler*, ESI, Napoli 1994; *Introduzione a Spengler*, Laterza, Roma-Bari 1997.

re l'impossibilità di qualsiasi «miope restrizione a una sola civiltà e alla sua indagine»⁵. Ma, per ciò stesso, lo *sguardo che compara*, «non può soggiornare da nessuna parte»⁶, sicché, per adempiere al compito della morfologia storico-universale, esso deve porsi come *incomparabile* (unico o eccezionale).

Per Adorno, la *spudoratezza* di Spengler si manifesta direttamente nel modo in cui egli decreta la *morte* della civiltà (*Kultur*) occidentale come effetto della sua civilizzazione (*Zivilisation*)⁷:

I profani che leggevano Spengler, come in passato avevano letto Nietzsche e Schopenhauer si erano estraniati dalla filosofia; gli appartenenti alla consorte filosofica si attenevano a Heidegger, che conferiva al loro malumore una espressione più robusta ed elevata. Heidegger nobilitava la morte da Spengler decretata *senza riguardi* (ohne Ansehen der Person) e prometteva di trasformarne il concetto in un segreto dell'azienda accademica⁸.

Proprio lo zelo con il quale i «dotti»⁹ si erano impegnati (dopo la pubblicazione della prima parte del *Tramonto*) a denunciare la superficialità, l'inconsistenza, persino la *ciarlataneria* del morfologo, proprio l'attenzione spasmodica, volta spesso solo agli errori di dettaglio¹⁰, e la cecità di fronte alla

⁵ M. Heidegger, *Ontologia*, cit., p. 46.

⁶ Ivi, p. 59.

⁷ TdO 2, pp. 560-561: «Civiltà (*Kultur*) e civilizzazione (*Zivilisation*) – il corpo vivo di una forma animata e la sua mummia. Così si distingue l'esistenza eurooccidentale prima e dopo il 1800; così la naturale pienezza della vita, che si sviluppa dall'interno in un *solo* slancio imperioso, dall'infanzia del periodo gotico fino a Goethe e Napoleone, si oppone alla vita tardiva, artificiosa e sradicata delle nostre metropoli, le cui forme sono frutto di una operazione intellettuale. Civiltà e civilizzazione – l'organismo che nasce dal paesaggio e il meccanismo prodotto dal suo irrigidimento. L'uomo della civiltà vive interiormente, l'uomo della civilizzazione esteriormente – nello spazio, tra corpi e «fatti». Cfr. TdO 1, p. 67: «Per la prima volta queste due parole [*Kultur* e *Zivilisation*], che finora avevano designato una vaga distinzione d'ordine etico, vengono assunte qui in un senso periodico o temporale, o sia come espressioni di una rigorosa e necessaria *successione organica*. La civilizzazione è il *destino* inevitabile di una civiltà».

⁸ T.W. Adorno, *Spengler dopo il tramonto* (1938), tr. it. e intr. a cura di S. Petrucciani, in Id., *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 2018, pp. 37-60, qui p. 37 [il corsivo è mio].

⁹ *Ibidem*. I «dotti» ai quali si riferisce Adorno sono, in particolare, quelli che contribuirono al celebre numero speciale di *Logos* dedicato al caso Spengler, tra la pubblicazione della prima parte (divenuta, nel suo genere, un *bestseller*) e quella della seconda parte del *Tramonto*, che suscitò (come osserva Adorno) molta meno attenzione (e scandalo), tanto da consegnare il suo autore quasi all'oblio. Cfr. *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, Bd. IX (9), Heft 2 (*Spengler-Hefi*), hrsg. v. R. Kroner u. G. Mehlis, Mohr, Tübingen 1921. Punto di riferimento per rileggere questo dibattito resta M. Schröter, *Der Streit um Spengler. Kritik seiner Kritiker*, Beck, München 1922.

¹⁰ T.W. Adorno, *op. cit.*, p. 49. Non si tratta di liquidare semplicemente gli «specialismi»: nel rapporto tra Spengler e i suoi critici, Adorno vede esporsi una dialettica irrisolta di *concetto* e *singolarità*. «Se Spengler, grazie alla prospettiva e alla grandiosità delle categorie impiegate, si rivela superiore a una scienza specialistica che si perde dietro ai particolari, in pari tempo le è inferiore proprio a causa di tale grandiosità; la quale è dovuta al fatto che

posta in gioco della «filosofia del tramonto» (com'era menzionata e paventata da Husserl, più o meno nello stesso giro d'anni, senza bisogno di nominarne l'ideatore), conferiscono un «momento oggettivo» alla «cieca fatalità» del decorso storico annunciato e descritto da Spengler.

Oggi però quello zelo assume un aspetto assai meno innocuo. Esso testimonia di una impotenza intellettuale paragonabile a quella politica della Repubblica di Weimar di fronte a Hitler¹¹.

Nella reazione degli *accademici*, nella loro rassicurazione che (nonostante il *Tramonto*) «la nostra civiltà non è poi ridotta così male», o nel «trucco sofisticato» di neutralizzare il relativismo spengleriano «esagerando in relativismo», Adorno scorge una involontaria ammissione di debolezza¹². Posto che i difetti teorici ed empirici riscontrabili (e riscontrati) nell'opera di Spengler fossero (e siano ancora) così palesi, occorre chiedersi, allora, cosa abbia fornito (e fornisca) a essa la sua «potenza» (e ricorrenza nei periodi critici). Una risposta a questo interrogativo dovrebbe evitare sia la «posa della forza», sia la «cattiva coscienza dell'ottimismo» - o del «pessimismo» - ufficiale¹³.

Ma quali sono i *momenti oggettivi* che Adorno legge nel *Tramonto*? Ne segnalo uno, in particolare, strettamente connesso col motivo del *privilegio* (o della *prerogativa*) occidentale del senso storico. Si tratta della condizione di «astoricità crepuscolare», designata da Spengler con il termine *Zivilisation*, condizione in cui gli uomini si avvertono solo come «oggetti di processi incomprendibili», incapaci di «esperire la continuità temporale», perché continuamente oscillanti tra *shock* e oblii improvvisi¹⁴. *Tramonto* significa pure «esclusione della storia dal presente»¹⁵.

Rispetto a siffatta condizione Spengler non lamenta nostalgicamente la *decadenza dei valori*, né predica un ritorno al di qua di un destino ritenuto irreversibile. La sua rappresentazione della civiltà occidentale nella fase senile (in analogia con il medesimo frangente in tutte le altre civiltà considerate) prevede e ammette come necessario il realizzarsi di un ordinamento nel quale chi con-

egli non affronta mai seriamente la dialettica di concetto e singolarità, anzi la elude con uno schematismo che si serve del "fatto" in modo generico e ideologico per sopraffare il pensiero, senza mai dedicargli niente più che il primo sguardo ordinatore» (*ibidem*).

¹¹ T.W. Adorno, *op. cit.*, p. 38.

¹² *Ibidem*.

¹³ Ivi, p. 39.

¹⁴ Ivi, p. 40.

¹⁵ Ivi, p. 43.

centra in sé il dominio e chi lo subisce appaiono *sempre già* preformati, sulla base di premesse che sospendono la concretezza dei rapporti di dipendenza, la storicità determinata dei rapporti sociali capitalisti (a cominciare dalla dipendenza sancita da una forma storicamente determinata di divisione del lavoro).

«C'è un lavoro direttivo (*Führerarbeit*) e lavoro *esecutivo*». A questa distinzione, già presente nel *Tramonto*, Spengler attribuirà, ne *L'uomo e la tecnica*, il carattere di un *fatto* tecno-antropologico. In tal modo si articolerebbe «la forma tecnica fondamentale dell'intera vita umana», per la quale la tecnica stessa è una *tattica* congenita (*Taktik des Lebens*).

Si tratti di una caccia alla selvaggina grossa o della costruzione d'un tempio, di una impresa guerriera o agricola, della fondazione di una azienda o d'uno Stato, di una insurrezione o magari di un delitto – sempre deve esistere in primo luogo una testa intraprendente e inventiva (*unternehmender, erfinderischer Kopf*), che ha l'idea, dirige l'esecuzione, comanda ripartisce i compiti, insomma un capo nato per comandare ad altri che non sono nati al comando¹⁶.

Due specie di tecnica, due specie o tipi di uomini, distinti, a loro volta, sulla base di «doti necessarie». In ogni processo vitale, si darebbero una «tecnica del dirigere» e una tecnica dell'«eseguire» e, dunque, *per natura*, «uomini che comandano» e «uomini che obbediscono» (economicamente e politicamente). Questo è, secondo Spengler, il «*fatto indistruttibile*» *all'origine, durante, al tramonto di una civiltà*.

Governare, decidere, dirigere, comandare, è un'arte, una difficile tecnica, che, come ogni altra, presuppone doti innate. Solo i bambini credono che il re vada a letto con la corona, e gli uomini inferiori delle grandi città, i marxisti, i letterati, credono alcunché di simile dei capitani dell'economia. Intraprendere è un *lavoro*, che rende possibile il lavoro manuale. Così pure, lo scoprire, l'inventare, il calcolare, l'introdurre nuovi processi è un'attività *creatrice* di teste ben dotate, che ha per conseguenza necessaria l'attività dei non-creatori nell'«eseguire»¹⁷.

Ora, tornando al *Tramonto*, come in ogni «condotta di vita» si darebbero *soggetti e oggetti*, una «minoranza di capi» e una «ingente maggioranza di subordinati», *così* ci sarebbero originariamente, da un lato, l'«uomo eminente» capace di afferrare la «logica del divenire» e, d'altro lato, il resto degli uomini abbandonati alle «connessioni sommarie, popolaresche» della superficie storica. Ma non solo l'uomo «ordinario» sarebbe escluso dalla *visione* della logica sottostante al divenire: anche chi fosse in possesso di mezzi concettuali non potrebbe mai accedervi con il loro semplice impiego. La «riflessione critica»,

¹⁶ O. Spengler, *L'uomo e la tecnica*, cit., pp. 68-69.

¹⁷ Ivi, pp. 69-70.

in particolare, non sarebbe in grado di trasmettere «neppure una parvenza» di quanto si denomina divenire, o destino¹⁸. *Pochi* sembrano, allora, ammessi alla prerogativa (o al privilegio) del senso storico occidentale¹⁹.

Ne deriva, secondo Adorno, che la consapevolezza scettica della «impotenza della verità nella storia» e la constatazione del «prevalere del mero esente» gerarchico sui tentativi di emanciparsi dal suo «cerchio» finiscono per trasporsi (politicamente) nella giustificazione dello stesso mero *essente*, che in quanto tale deve (non può che) essere *amato*²⁰. L'eventualità di cui molti critici del *Tramonto* non si sarebbero avveduti *allora* (e che pare trascurino *ora*) è quella della coincidenza tra la violenza morfologica, esercitata dalla sua «filosofia a filosofica»²¹ sul mondo storico, con la violenza che a quest'ultimo «viene arrecata ogni giorno nella realtà»²². E, quando la *Gewalt* (violenza-potere) mette a tacere il pensiero nella sua capacità critica, lo scetticismo rischia sempre di risolversi nel cinismo, che, politicamente, dichiara e accetta l'inutilità dei programmi politici (di riforma o di trasformazione):

La *scepsi* mette fine ai programmi, non la critica. Si sorride: ancora uno, e lo si abbandona senza leggerlo.

Per l'ideologo, lo scettico è un abominio, perché questi sorridendo sta a guardare come crollano i castelli di carta (...)

(...) La fede dello scettico è nel giusto, poiché si ordina al mondo, non si pone al di sopra di esso²³.

Senza riguardi, Spengler presenta, dunque, ai suoi contemporanei il conto della *eccezionalità* che li formerebbe come *tipo* umano, il quale, parafrasando Valéry, avrebbe la specialità della pulsione verso l'universale. Una volta esauritesi le possibilità espressive (artistiche, religiose, filosofiche) della loro civiltà, essi avrebbero di fronte a sé solo possibilità di *espansione* nello spazio planetario e (prima del tramonto) la lotta per l'egemonia sull'*Imperium mundi*; lotta

¹⁸ TdO 1, pp. 238-238.

¹⁹ In ogni caso, tutto dipende, secondo Spengler, dal possesso della propensione a comprendere il mondo *fisiognomicamente* (e della volontà di usarne), sulla base dell'*esperienza vissuta*, o, al contrario, attraverso la vana ricerca di una «causa intemporale» inevitabilmente «dislocata nello spazio». Allo «spirito delle grandi città» della civilizzazione occidentale Spengler imputa il rifiuto di riconoscere una tale distinzione e le sue conseguenze; accusata di correttezza è anche la «concezione materialistica della storia» (cfr. TdO 1, pp. 261-262).

²⁰ T.W. Adorno, *op. cit.*, p. 51.

²¹ TdO 1, p. 91.

²² T.W. Adorno, *op. cit.*, p. 50.

²³ O. Spengler, *Ich bin kein Prophet. Die aufzeichnungen „Politica“ aus dem Nachlass*. hrsg. v. F. Mauch, Vorwort v. G. Merlio, Leske, Düsseldorf 2021, pp. 234-235.

che esige la salvaguardia delle divisioni e delle gerarchie *interne*... sempre che gli *occidentali* vogliano restare fedeli alla loro *anima faustiana*...

Privilegio e fardello

In una lezione dedicata alla *epistemologia delle scienze umane*, che può leggersi come una sorta di bilancio, Gadamer individua nella «coscienza storica» un *privilegio* dell'«uomo contemporaneo», che, tuttavia, potrebbe gravare sulle spalle di quest'ultimo come un *fardello*:

L'apparizione di una presa di coscienza storica è verosimilmente la più importante fra le rivoluzioni da noi subite dopo l'avvento dell'epoca moderna (...) La coscienza storica che caratterizza l'uomo contemporaneo, è un privilegio (*privilège, Vorrecht*), forse persino un fardello (*fardeau, Bürde*), quale non è stato imposto a nessuna delle generazioni anteriori (...) Per coscienza storica intendiamo il privilegio (...) di avere piena consapevolezza della storicità di ogni presente e della relatività di tutte le opinioni²⁴.

Spengler, come si è detto, attribuisce invece *solo* all'uomo *faustiano* e alla sua civilizzazione, il privilegio (e il fardello) esclusivo del «senso storico» (com'egli preferisce dire). L'Occidente e la sua *specie* umana risalterebbero come una *eccezione*:

Il nostro senso storico, che ci caratterizza in quanto uomini della civiltà occidentale, costituisce una eccezione, non una regola; la “storia universale” è la *nostra* immagine del mondo, non

²⁴ H. G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain-Paris 1963, p. 7. Da questa versione è tratta la traduzione italiana che cito: *Il problema della coscienza storica*, tr. it. di G. Bartolomeo, con una postfazione di V. Verra e una nota di F. Donadio, Guida, Napoli 2004. Per il testo in tedesco, cfr. Id., *Das Problem des historischen Bewusstseins*, aus dem Französischen rückübersetzt v. T. N. Klass, Mohr-Siebeck, Tübingen 1963, p. 7. Gadamer stesso aveva vissuto, a suo modo, la diffusa e ambivalente ricezione del *Tramonto*, come testimonia una sua *Selbstdarstellung* (1975), nella parte iniziale dedicata al periodo che si apre all'indomani della Grande guerra (1918): «Nella confusione che la Prima guerra mondiale, e la sua fine, aveva portato sulla scena tedesca, non era possibile l'inserimento pacifico nella continuità di una tradizione (...) Anche nel campo della filosofia non era più possibile una pura prosecuzione di quanto aveva fatto la vecchia generazione. Il neokantismo (...) era affondato nelle battaglie materiali della guerra di posizione, così come l'orgogliosa coscienza culturale dell'epoca liberale, e la sua fede nel progresso fondata sulla scienza (...) Mentre le scienze della natura procedevano nel loro slancio, che fece parlare di sé soprattutto nella teoria della relatività di Einstein, nel campo ideologicamente condizionato della letteratura e delle scienze dello spirito regnava una vera atmosfera catastrofica (...) *Il crollo dell'Idealismo tedesco* (così s'intitolava il libro molto citato di Paul Ernst) era solo un lato, il lato accademico, della nuova atmosfera culturale del tempo. L'altro lato, molto più ampio, trovò la propria espressione nel sensazionale successo del libro di Oswald Spengler (...), questo romanzo di scienza e fantasia storico-mondiale, “ammirato e molto criticato” – che era in fondo la condensazione di una diffusa sensazione storico-politica (...)» (cfr. H. G. Gadamer, *Autoesposizione*, tr. it. in Id., *Verità e metodo 2*, a cura di R. Dottori, Bompiani, Milano 1995, pp. 457-493, qui pp. 457-458).

quella dell'umanità. L'indiano e l'uomo classico [greco-romano] non disponevano di alcuna immagine del mondo in divenire e può anche darsi che, venuta meno la civilizzazione occidentale, non si darà mai più una civiltà e, di rimando, un tipo umano per il quale la "storia universale" rappresenti una figura così poderosa dell'essere-desto²⁵.

Uno scambio epistolare tra Spengler e uno degli allievi di Dilthey, Georg Misch, può forse aiutarci a esemplificare sia la separazione del primo da una tradizione in cui s'incrociano *Historismus* e *Lebensphilosophie*, ma non si abbandona il riferimento ultimo all'universalità dell'uomo, sia l'atteggiamento indeciso dei latori di questa eredità nei confronti del *Tramonto*: attratti da una certa aria di famiglia, ma trattenuti, o indotti a ritrarsi innanzi alle sue conclusioni.

Nella lettera in cui ringrazia Spengler per avergli spedito il suo lavoro, Misch, pur rilevando (con «piacere», o addirittura con «gioia»), le affinità tematiche e metafisiche tra la morfologia della *Weltgeschichte* e la propria «logica della *Geistesgeschichte*» (da Goethe a Dilthey stesso), prova a rammentare, con un cenno autobiografico, la questione che il suo interlocutore ritiene ormai superata, non da una qualche filosofia, ma dal procedere della civilizzazione occidentale:

(...) nella condizione di contemplazione storica, con la quale si entrava, come studenti, negli anni '90 del secolo scorso, il *superamento del cosiddetto relativismo* (die Überwindung des sogenannten Relativismus) si presentava (appariva) generalmente, nei tentativi di sviluppare filosofie a partire dalla storia, come il compito essenziale.

In tale direzione (e ponendosi tale problema) si sarebbe mossa anche la teoria diltheyana delle *visioni del mondo*. Ma, riconosciuta la necessità di volgersi liberamente al passato (tenendo conto delle mutazioni del presente) e ammesa la relatività di ogni oggetto storico, restava (e, per Misch, resta) la volontà di «assicurare alla scienza e alla verità il loro rango», sulla base di una «*saggezza vitale*» (*Lebensweisheit*) disponibile per ogni «*vitalità umana*» (*menschliche Lebendigkeit*)²⁶.

Questa la risposta di Spengler in sintesi. Lo scetticismo «in stile faustiano» è una «conseguenza necessaria» del «modo di pensare» al quale anche Misch sembra ispirarsi. La stessa inclinazione a supporre un «elemento sovraindividuale», in movimento verso una meta finale prestabilita, «nonostante tutte

²⁵ TdO 1, pp. 39-40.

²⁶ G. Misch an O. Spengler, Göttingen, 8-11-1918, in O. Spengler, *Briefe 1913-1936*, hrsg. von A. M. Koktanek (mit M. Schröter), Beck Verlag, München 1963, pp. 109-111.

le disfatte storiche», non sarebbe altro che il precipitato di un «bisogno puramente faustiano», il quale si manifesterebbe come esigenza di esercitare un «potere sul “tempo” in relazione al passato, nella forma del “sapere”».

È a questo bisogno, alla «insaziabile voracità storica dello spirito occidentale», che dovrebbero imputarsi: in un primo momento, l'affermazione del postulato di una «civiltà progressiva dell'umanità» e, in un secondo momento, quello che si approssima al tramonto, la rivelazione del suo carattere situato in un processo di civilizzazione unico (e non in altri). Il relativismo di Spengler, per sua stessa ammissione, non tocca lo sviluppo *interno* alle civiltà/civilizzazioni, bensì investe il «fantasma di una civiltà totale»²⁷. Ma il «lavoro di secoli» avrebbe dato all'«euroccidentale» se solo volesse disporre, la possibilità di «sapere che cosa può e deve fare»²⁸.

Come si affermerebbe questo esito? Per mostrare il percorso che vi conduce nel *Tramonto*, è giunto il momento di inoltrarsi nelle sue pagine. E, poiché in gioco sono statuto e possibilità del pensiero, a cominciare dalla sua posizione critica rispetto all'esistente sancito dal *destino*, si seguiranno i lineamenti morfologici di storia della filosofia, che Spengler abbozza come se fossero l'ultima forma possibile riservata ai *cervelli faustiani*.

Storia morfologica della filosofia

La premessa (che è già l'esito, o il tramonto) è la seguente:

Una filosofia in generale non esiste: ogni civiltà ne possiede una propria; essa è parte della sua espressione simbolica complessiva e con i suoi *problemi* e i suoi *metodi* forma una ornamentazione spirituale strettamente imparentata a quella dell'architettura e dell'*arte* figurativa²⁹.

Qualsiasi pensiero vive in un mondo storico, espressione solo di quest'ultimo e parte di un «destino generale», ossia, in ultima analisi, «votato alla caducità»:

(...) non esistono due epoche che abbiano sostenuto le medesime intenzioni filosofiche, sempre che si parli di effettiva filosofia e non di qualche meschineria accademica relativa alle forme del giudizio o alle categorie della percezione³⁰.

²⁷ O. Spengler an G. Misch, München, 5-1-1919, in Id., *Briefe*, cit., pp. 116-119.

²⁸ TdO 1, p. 83.

²⁹ Ivi, p. 579.

³⁰ Ivi, p. 84.

Fin dall'inizio (e poi alla fine), in questione non sono l'*immortalità* o la *caducità* di tale o tal'altra dottrina (tutte sono caduche), ma se una filosofia e l'uomo che le dà (prendendovi) forma siano o non siano necessari per la vita. Di conseguenza, il criterio per giudicare del valore (o disvalore) di un pensatore risiede nell'impulso (o nell'indifferenza) a puntare lo sguardo sui «grandi fatti» e sulle «grandi verità» del tempo in cui gli è dato pensare. Il che significa ricercare le vie della traduzione pratica delle proprie elaborazioni teoriche, in campo scientifico, politico, economico, tecnico. Più avanti si vedrà come, in linea con la storia della filosofia spengleriana, il testimone dell'efficacia pratica del pensiero e delle sue ideazioni debba necessariamente passare nelle mani dei *cesari* (o dei *cervelli superiori*: capi politici, imprenditori di successo, grandi industriali, agenti imperialisti...). È come se, nelle civiltà, si facesse ritorno alla prassi, banco di prova delle *vere* filosofie *d'un tempo*, ma senza la filosofia: non ve sarebbe più nessun bisogno.

Scriva Spengler:

Un filosofo che non sappia anche afferrare e dominare la realtà concreta non sarà mai un pensatore di primo rango. I presocratici erano mercanti e politici in grande stile. A Platone costò quasi la vita il proposito di realizzare le sue idee politiche a Siracusa. Allo stesso Platone si deve la scoperta di quella serie di principi geometrici che da soli permisero a Euclide di edificare il sistema della matematica classica. Pascal, nel quale Nietzsche seppe vedere soltanto il "cristiano spezzato", con Cartesio e Leibniz, fu tra i primi matematici e tecnici del suo tempo³¹.

Il limite maggiore dei «filosofi del passato più recente» risiederebbe, al contrario, proprio nella loro incapacità di collocarsi in una «posizione decisiva» entro il dominio della vita effettiva:

Nessuno di loro si è inserito in modo decisivo, e foss'anche con *una* sola azione, con un solo pensiero potente, nell'alta politica, nello sviluppo della tecnica moderna, nei commerci, in un aspetto purchessia della concreta effettualità³².

A mancare nelle filosofie contemporanee (tra XIX e XX secolo) sarebbe tutto sommato il «problema della civilizzazione», vale a dire la questione al centro del *Tramonto* (che si scioglie e si riassume sotto i titoli della politica mondiale, della metropoli, del capitalismo, del futuro dello stato, della scienza in generale). A smarrirsi progressivamente sarebbe «il *senso* ultimo dell'azione filosofica» e, sul piano inclinato della storia occidentale, si porrebbe ormai la domanda «se una filosofia genuina, oggi o domani, sia ancora *possibile*». Se la

³¹ Ivi, pp. 84-85.

³² Ivi, pp. 85-86.

risposta fosse negativa, tanto varrebbe «diventare agricoltori o ingegneri», o «costruire un motore d'aeroplano», invece di «ruminare tematiche logorate»³³. La domanda sulle condizioni (effettive) di possibilità della filosofia è, come c'era d'attendersi, una domanda retorica:

Quel che ieri era possibile oggi, per fortuna, non è più necessario³⁴.

Oggi, cioè in un «secolo contrassegnato da fenomeni espansionistici», la produzione artistica e metafisica appare esclusa «in via di principio». L'«ultimo tema serio» in serbo per la filosofia sarebbe la sua storia. *Storia della filosofia* intesa come «dissoluzione di tutti i problemi di un tempo nell'elemento genetico»³⁵. Spengler ne divide lo sviluppo (il medesimo in *tutte* le civiltazioni) in una fase ascendente e in una discendente. All'inizio sarebbero poste le «questioni originarie» in stretto collegamento con la religione:

(...) la filosofia è l'eco spirituale di una possente esperienza metafisica, il cui destino è di confermare criticamente la sacra causalità di una concezione del mondo intuita attraverso la fede. Non solo le distinzioni fondamentali delle scienze della natura, ma già quelle della filosofia dipendono, per via di astrazione, dagli elementi della religione corrispondente. In questo contesto arcaico, i pensatori sono *sacerdoti*, non solo riguardo allo spirito, ma anche al ceto³⁶.

Se si seguono le indicazioni di Spengler, ci ritroviamo nei tempi *omerici*, *vedici*, *gotici*, momenti e simboli morfologicamente *sincronici*. Solo in seguito, soprattutto nelle città, la filosofia comincerebbe a *mondanizzarsi*, affrancandosi dalla dipendenza religiosa:

(...) gli uomini di mondo prendono il posto dei sacerdoti – statisti, mercanti, esploratori, tutti messi alla prova di compiti superiori e posti di responsabilità. Uomini di questa tempra basano il loro “pensiero del pensiero” su una profonda esperienza di vita. È la serie delle grandi figure che va da Talete a Protagora, da Bacone a Hume (...)³⁷.

Alla fine di questa epoca, sul crinale tra la fase ascendente e quella discendente, compaiono Aristotele (nella civiltà *apollinea*) e Kant (nella civiltà *fau-stiana*), dopo i quali i «problemi della conoscenza» sarebbero avviati all'obsolescenza. Se, nel primo periodo (metafisico: di matrice prima religiosa e poi razionalista), il pensiero, a contatto con la vita, sarebbe stato ancora in grado di «plasmare un mondo» (rivelandosi in esso la vita stessa), benché fosse già

³³ Ivi, pp. 87-88.

³⁴ Ivi, p. 88.

³⁵ Ivi, p. 91

³⁶ Ivi, p. 580.

³⁷ Ivi, p. 581.

iniziato il lavoro della critica, nel secondo periodo, esso si conformerebbe e si ridurrebbe a una sua parte, ovvero all'*etica*. I rapporti di dipendenza s'inverirebbero: la metafisica (religiosa o razionalista) lascerebbe il passo alla «vita pratica» divenuta il «centro della riflessione» (non in simbiosi quasi spontanea con il pensiero, ma come oggetto totalizzante di una filosofia assorbita nell'immanenza)³⁸.

Da regina che fu, la metafisica si volge oggi in serva. Le si chiede solo di apprestare il fondamento su cui si regge una mentalità pratica. Del che si farà sempre più a meno. La metafisica è trascurata e sbeffeggiata: è la sorte che si riserva a quanto non è pratico e che «dà pietre al posto del pane»³⁹.

Nella civilizzazione occidentale, la filosofia in quanto metafisica giungerebbe alla sua completa esaurizione: all'anima (*Seele*) subentrerebbe il *cervello*. E, poiché nel «cervello eurooccidentale» dominerebbe la volontà di potenza protesa al futuro, l'*etica* si allontanerebbe del tutto dal suo «passato metafisico», spingendo la filosofia a farsi essenzialmente «*critica sociale*»⁴⁰.

A mettere in scena, letteralmente, questa trasformazione, con un movimento che trasgredisce i confini strettamente disciplinari, sono, secondo Spengler, i drammaturghi: «gli esponenti più importanti dal punto di vista dell'attivismo faustiano». Nessun «filosofo della cattedra» potrebbe reggerne il confronto:

Si deve peraltro a questa circostanza, al fatto che a scrivere la storia della filosofia – che storia! una mera sommatoria di dati e di “risultati” – siano sempre stati (...) individui insignificanti, (...) tipici eruditi, se oggi non sa più nessuno che cosa sia e che cosa potrebbe essere una storia della filosofia⁴¹.

È per questa ragione che Bernard Shaw compare come uno degli inattesi protagonisti del *Tramonto* e della *Zivilisation* in essa descritta⁴². L'autore di

³⁸ Ivi, p. 582. La frase citata tra apici rinvia al Vangelo di Luca (11, 11): «*Quis autem ex vobis patrem, petit panem, numquid lapidem dabit illi?*» (cfr. ivi, n. 52 del traduttore).

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Ivi, pp. 584-585.

⁴¹ Ivi, p. 585.

⁴² Su Shaw, in relazione ai problemi qui trattati, cfr. G. Griffith, *Socialism and Superior Brains. The Political Thought of Bernard Shaw*, Routledge, London 1993. Il culto dei *cervelli superiori*, scrive Griffith, ha consegnato Shaw alla «fama di elitista». Nei termini di G. D. H. Cole (cit. in ivi, p. 6), egli «voleva che le cose fossero gestite da esperti, non semplicemente amministratori, bensì anche artefici della *policy*, ed era propenso ad ammirare i dittatori, se solo avessero dato mano libera agli esperti». Questa interpretazione, coerente con «molti punti di vista del fabianismo *mainstream*», segnala – dice ancora Griffith – una «prospettiva del dominio pubblico» concepito come «una forma di elitismo tecnico». L'esigenza politica fondamentale «è quella di “cervelli e scienza politica”»,

commedie come *Man and Superman* («una delle opere più importanti e significative della fine di un'epoca») e *Major Barbara* è giudicato da Spengler non come un semplice imitatore di pensatori radicali, di Nietzsche ad esempio, ma addirittura come chi, nella sua attività di «critico produttivo della morale occidentale», ne avrebbe perfezionato il pensiero oltre la filosofia. Mentre il filosofo, per quanto eretico, si sarebbe ritratto, per «avversione romantica», di fronte alla prosaicità della realtà sociale, il drammaturgo-critico avrebbe supplito a tale ritrosia «senza scrupoli»:

[Nietzsche] si muove all'interno di locuzioni indeterminate come “nuovi valori”, “superuomo”, “senso della terra”, evitando o paventando maggior chiarezza espositiva. Vi supplisce Shaw (...) Nietzsche si ferma alla sonorità dell'espressione [*superuomo*]. Shaw va oltre – ché non ha senso mettere in campo la cosa quando poi non se ne voglia far nulla – e, chiedendosi come procedere, auspica che l'umanità possa trasformarsi grazie a un sistema di coltura. Ma questa è semplicemente una conseguenza di cui Zarathustra, per mancanza di coraggio e foss'anche il coraggio della volgarità, non fu all'altezza. Quando si parla di pianificare un allevamento, che è un concetto assolutamente materialistico e utilitaristico, è d'uopo specificare chi si debba allevare, dove e come⁴³.

Ad esempio, con la figura del ricchissimo e potente industriale bellico *Undershaft*, padre di *Barbara*, *major* dell'Esercito della salvezza, Shaw, avvantaggiato da una «educazione pragmatica a basso tasso ideologico», avrebbe trasferito l'ideale del *superuomo* «nel linguaggio antiromantico dei tempi moderni»⁴⁴. Tipi umani come il grande industriale rappresenterebbero «la volontà di potenza sulla sorte degli altri»: tale sarebbe «l'etica faustiana allo stato puro». Magnati come *Undershaft*, scrive Spengler,

non gettano i loro milioni per soddisfare il bisogno inestinguibile di venire incontro ai sognatori, agli “artisti”, ai deboli, ai diseredati; piuttosto li impiegano per mettere a frutto il futuro del nuovo materiale. Insomma se ne servono per uno scopo. Essi creano un centro di forze, onde le generazioni future possano durare oltre i limiti della loro essenza personale⁴⁵.

Spengler non è il solo a lasciarsi attrarre dal teatro di Shaw. Più o meno nello stesso giro d'anni, anche Husserl ricorre al drammaturgo, in un breve scritto pubblicato postumo. Che l'accostamento tra i *due* Shaw (distinti, ma simili per certi versi) non sia qui forzato è attestato dall'incipit del testo:

come Shaw afferma in *Fabianism and Empire*, scritto datato 1900 (ivi, pp. 6-9). Non è un caso che ad accomunare Shaw e Spengler, in due variazioni del socialismo etico, sia l'ammirazione per Mussolini.

⁴³ TdO 1, p. 590.

⁴⁴ Ivi, p. 556. Cfr. ivi, p. 592: «In questa commedia [*Major Barbara*], la migliore di Shaw, il miliardario Undershaft è il superuomo. Il solo Nietzsche, questo romantico impenitente, non vi avrebbe il suo ideale».

⁴⁵ Ivi, pp. 556-557.

Il “tramonto dell’Occidente”, recentissima teoria di uno scetticismo filosofico pusillanime, come può mai preoccuparci quando le commedie di Shaw conquistano ovunque i cuori e istillano quella fede, che ogni scienza e ogni vita autentiche recano con sé, lasciando svanire qualsiasi scetticismo⁴⁶.

Non vi sarebbe motivo di inquietarsi di fronte all’annuncio del tramonto, perché, assicura Husserl, l’Occidente *vive in noi*, nella umiliazione come nell’esaltazione, ovvero «così come vogliamo». È questa volontà di non abbandonare la *nostra* civiltà, ossia la «forza rivoluzionaria della civilizzazione (*Zivilisation*) europea», che si dovrebbe cogliere nei lavori di Shaw. Forza che si volgerebbe contro l’arte *estetizzante*, la scienza degli specialisti, la religione delle chiese ridotte ad apparati convenzionali. Tutte manifestazioni di ciò che Husserl critica sotto il titolo di *Naturalismus* e che, dal suo punto di vista, l’immaginazione teatrale aiuterebbe a configurare e a mettere in discussione. In tal senso, Shaw sarebbe una «sveglia incomparabile» per la «coscienza sociale», il «predicatore più efficace del presente europeo», anzi il suo *castigamatti* più radicale⁴⁷. Ma, a differenza di Spengler, Husserl scorge nella sua opera un «tratto autenticamente filosofico», individuato nella «universalità» (*Universalität*) dell’«analisi psicologico-sociale» in essa rappresentata. Spetterebbe, in ogni caso, alla «filosofia fenomenologica» (in rapporto con l’*idea* di Europa) elaborare la *lingua* del drammaturgo nel senso di una «scienza autentica al servizio della vita», perché fondata sulla sua stessa «autoriflessione» o «automeditazione»⁴⁸.

Nel teatro spengleriano invece, è *Undershaft*, come si è visto, a prendersi la scena, mostrando il dispiegarsi della volontà di potenza a partire proprio dalla «mancanza di pregiudizio», per usare ancora il lessico husserliano (*Vorurteilslosigkeit*: se si vuole, il momento scettico costitutivo dell’autoriflessione)⁴⁹. Lo scetticismo non si convertirebbe in filosofia, ma in *intrapresa e industria* (nella fattispecie: militare).

A illustrazione del ridursi del pensiero a critica sociale, rimarcato da Spengler nella sua storia del tramonto della filosofia, una metamorfosi di quest’ul-

⁴⁶ E. Husserl, *Shaw und die Lebenskraft des Abendlandes* (1923), in Id. *Aufsätze und Vorträgen (1922-1937)*, in *Gesammelte Werke*, Bd. XXVII, hrsg. V. T. Nenon e H.-R. Sepp, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1989, pp. 122-124 (cfr. in particolare p. 122). Su questa sorta di recensione husserliana al teatro di Shaw, cfr. R. De Monticelli, *Edmund Husserl e Bernard Shaw. Un’affinità elettiva*, <http://www.phenomenologylab.eu/index.php/2017/01/husserl-shaw-demonticelli/>

⁴⁷ Ivi, p. 123.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

tima a sua volta destinata a soccombere, si può dare la parola direttamente ai personaggi di Shaw:

CUSINS⁵⁰: (...) Le vostre concezioni mi ripugnano, io provo repugnanza per la vostra natura, provo per voi ogni possibile sdegno. Tuttavia è vero. Ma non dovrebbe esserlo.

UNDERSHAFT: Non dovrebbe! Non dovrebbe! Anche voi dunque passate tutta la vita a ripetere il “dovrebbe” dei nostri moralisti! Cambiate il vostro “dovrebbe” in un “deve”! Voi! Venite dunque a fabbricare esplosivi. Tutto quello che può servire a mandare in aria anche la società. La storia del mondo è la storia di coloro che ebbero tanto coraggio da abbracciare questa verità (...) ⁵¹.

LADY BRITOMART⁵²: Barbara, io ti proibisco nel modo più assoluto di ascoltare le odiose perversità di tuo padre! E tu, Adolfo [Cusins], dovresti sapere che non bisogna ammettere che le cose malvagie sieno vere. Che importa che sono vere, quando sono malvagie?

UNDERSHAFT: Che importa se sono malvagie, quando sono vere?⁵³

Dietro la maschera di *Undershaft* si intravedono i lineamenti di Cecil Rhodes, che, per Spengler, rappresenta il tipo umano imperialista (essenzialmente euroccidentale, anzi euroamericano)⁵⁴. Figura coniata a contrasto con i predicatori metropolitani del «vangelo dell'umanità», ma di una umanità «astrattamente intelligente», esanimata, sfinita dalla necessità di sottoporre l'esistente e l'ideale a continua verifica critica⁵⁵. Nella metropoli, la *morale tragica*, vissuta inconsciamente dall'uomo della civiltà⁵⁶, recederebbe a favore di una *morale plebea*, orientata dal punto di vista del bisogno quotidiano. Valori e obblighi perderebbero ogni evidenza: «la morale diventa un problema». Alle sue costruzioni razionali si richiederebbe di normare una vita ormai incapace di autoregolarsi: «un piano per aggirare il destino»⁵⁷. A trionfare sarebbe l'uomo nuovo privo di tratti individuali e, cioè, la «canaglia», «oi polloi», i

⁵⁰ Cusins è un grecista, cultore di Euripide, fidanzato di Barbara, il quale, prima, si arruola nell'Esercito della salvezza e, poi, si lascia convincere a diventare il successore di Undershaft, accettando la lezione *realista* e *anti-moralista* di quest'ultimo.

⁵¹ G. B. Shaw, *Il maggiore Barbara*, tr. it. di A. Agresti, Mondadori, Milano 1927, pp. 259-260.

⁵² È l'ex moglie aristocratica di Undershaft e la madre di Barbara.

⁵³ G. B. Shaw, *op. cit.*, p. 260.

⁵⁴ TdO 1, p. 557: «Anche il denaro può sviluppare idee e fare storia. è così che Rhodes, nel quale si annuncia un tipo molto significativo del XXI secolo, ha provveduto all'investimento postumo del suo patrimonio. Chi non sa distinguere le chiacchiere popolari dall'etica sociale e degli apostoli dell'umanitarismo dai fondi istinti etici della civilizzazione euroccidentale, appare superficiale e incapace di comprendere dall'interno i meccanismi della storia».

⁵⁵ Ivi, pp. 560-561.

⁵⁶ Ivi, pp. 561-562: «La civiltà è l'evidenza stessa (...) L'uomo della civiltà vive inconsciamente, l'uomo della civilizzazione consciamente».

⁵⁷ Ivi, pp. 563-564: «Si possiede la morale di una civiltà, si cerca quella di una civilizzazione. L'una è troppo profonda per esaurirsi in termini logici, l'altra è di per sé una *funzione logica*».

devoti al «culto della mediocrità intellettuale, che si officia nel sacrario della pubblicità», i patiti dello sport, i fanatici della «letteratura di successo»⁵⁸. Civilizzazione significa dilagare delle *plebi*, che non a caso, nella prospettiva del *Tramonto*, corrisponde al rumore delle rivendicazioni raccolte sotto il concetto di *Gesellschaft*: «società» intesa come rivendicazione di autonomia rispetto all'ultima istanza dello Stato (e del suo popolo). E, non a caso, Spengler articola il movimento di *socializzazione* con la sostituzione del *cosmopolitismo* alla *patria*:

Come al tempo dell'ellenismo, alla soglia del quale troviamo la fondazione di Alessandria, metropoli artificiale ed estranea alla campagna, oggi le città che già connotarono una civiltà – Firenze, Norimberga, Salamanca, Bruges, Praga – sono diventate città di provincia che ingaggiano una vana lotta interna contro lo spirito delle metropoli. La metropoli importa il cosmopolitismo in luogo della “patria”, (...) la “società” al posto dello Stato, i diritti naturali invece di quelli acquisiti⁵⁹.

Il *pendant* pseudofilosofico di tali processi è identificato nel «dispositivo pubblico» della *diatriba*:

Considerato in un primo tempo come un fenomeno ellenistico, [la diatriba] appartiene di fatto alle risorse di ogni *civilizzazione*. Integralmente dialettica, pragmatica, plebea, essa surroga la figura significativa di una grande personalità, il cui influsso si estende a distanza, con l'incontenibile agitazione di soggetti modesti ma sagaci; così le idee sostituiscono gli scopi concreti (...) ⁶⁰.

[Nella civilizzazione occidentale la diatriba] si instaura solo nel XIX secolo, su questo terreno frattanto indebolito, con tutti gli elementi ad essa essenziali: la grande città come base, la massa come pubblico⁶¹.

Pure la diatriba pubblica con il giornalismo recherebbero il contrassegno dell'«impulso imperialistico» a sovrapporre l'espansione spaziale alla dimensione *psichica*, a subordinare la *profondità* all'esteriorità della «sfera pubblica» (alla *Publizität* in senso kantiano, si potrebbe annotare)⁶². La società stessa si trasformerebbe in un teatro di dibattiti che si svolgerebbero in primo piano, mentre sullo sfondo continuerebbe a operare la volontà di potenza (il «tema unico» della «filosofia nel XIX secolo»), sebbene «nella forma intellettualisti-

⁵⁸ Ivi, p. 571.

⁵⁹ Ivi, p. 70. Si legge in nota, a proposito di *patria* e *cosmopolitismo*: «Una parola profonda [*patria*] che acquista il suo senso tosto che il barbaro si civilizza, ma che torna a perderlo non appena l'uomo civilizzato adotta come motto *l'ubi bene ibi patria*».

⁶⁰ Ivi, pp. 571-572.

⁶¹ Ivi, p. 573.

⁶² Ivi, p. 572.

ca» della civilizzazione, come «volontà di vivere», «forza vitale», «principio pragmatico-dinamico»⁶³.

A conferma di quanto si diceva a proposito della lettura adorniana, la volontà di potenza appare scissa, nel *Tramonto*, tra «due poli»: da un lato, la «classe operaia», dall'altro «i grandi esponenti del capitale e della spregiudicatezza intellettuale». Antagonisti collocati sul medesimo piano⁶⁴. La posizione di Spengler è netta (come attestano i suoi scritti più strettamente politici) e può descriversi con le parole di un attento *spettatore* degli eventi postbellici e postrivoluzionari nella Germania di Weimar (e in rapporto con la *Weltpolitik*). Nell'analizzare le ragioni dell'«ondata di destra» antirepubblicana, antidemocratica, antimarxista, Ernst Troeltsch (certo non un marxista) ne rintraccia «il motivo più importante» nella «lotta di classe» (*dall'alto*) contro la «minaccia di proletarizzazione» (siamo nel 1919)⁶⁵.

In questo scenario, con la trasvalutazione *effettiva* dei valori e lo stagliarsi dei *superuomini* sulle masse informi, tramonterebbe, dopo quello metafisico, anche il «periodo etico» della filosofia. Non resterebbe allora che un «terzo e ultimo stadio» del pensiero eurooccidentale e si tratta, nessuna sorpresa ormai, dello «scetticismo fisiognomico». Dalla posizione kantiana (l'etica come «oggetto di conoscenza», dei suoi limiti e problemi) si passerebbe alla posizione (quella del XIX secolo appunto) che avrebbe fatto della conoscenza stessa l'«oggetto di una valutazione». *Infine*, «per lo scettico», l'una e l'altra posizione sarebbero nient'altro che «l'espressione di una civiltà storica». La specie umana faustiana sarebbe destinata, *volens nolens*, a compiersi come scettica. Ma proprio la *scepsi* ne libererebbe le capacità di comprensione storico-mondiale:

Anche la capacità di prevedere un destino ineluttabile è una prerogativa (*Mitgift*) dello sguardo storico, di cui è depositario il solo spirito faustiano. Anche all'antichità classica toccò di morire, ma non ne ebbe coscienza.

Né un greco né un indù avrebbero potuto farsi un'idea della tragica tensione che segna le crisi storiche, dove l'angoscia corre sul filo dei momenti, come nell'agosto 1914. Ma gli uomini profondi dell'Occidente tali crisi possono viverle anche *in sé stessi* (...).

⁶³ Ivi, p. 593.

⁶⁴ Ivi, p. 592.

⁶⁵ E. Troeltsch, *La democrazia improvvisata*, tr. it. e presentazione a cura di F. Tessitore, Guida, Napoli 1977, p. 95. Il titolo del testo originario è *Spektator-Briefe. Aufsätze über die deutsche Revolution und die Weltpolitik*, hrsg. v. H. Baron, Mohr, Tübingen 1924. Le parole di Troeltsch richiamano alla memoria quelle molto più recenti e ormai celebri di Warren Buffet: «*There's class warfare, all right, but it's my class, the rich class, that's making war, and we're winning*».

Penso a un modo compiutamente occidentale di esercitare una ricerca storica, nel senso più alto della parola, un modo che non si è ancora palesato e che non poteva non rimanere estraneo all'anima classica [*apollinea*, greco-romana] come a tutte le altre. Una vasta fisiognomica dell'intera esistenza, una morfologia del divenire di *tutta* l'umanità, capace di spingersi su questa via fino alle idee supreme⁶⁶.

Ultimo atto della filosofia eurooccidentale, sipario.

Imperium

Attinto il «culmine del possibile», *non tutto*, per i faustiani, finisce all'improvviso. A terminare, adempiendo al suo fine, sarebbe se mai la civiltà (*Kultur*). Ma proprio *ora* prenderebbe avvio «il processo esterno della realizzazione», la cui durata, fermo restando l'inesorabile decorso di *irrigidimento* mortale⁶⁷, appare indeterminata nei particolari, esposta alle *accidentalità* della storia, o, comunque, aperta a soluzioni (*espansive, coloniali e imperiali*) diverse⁶⁸. Scrive Spengler:

Questo processo è per noi già iniziato; in particolare io vedo a coronamento di questo potente edificio l'autentica missione dei Tedeschi, a cui spetta il ruolo di ultima nazione del mondo faustiano⁶⁹.

Tramontate le possibilità della filosofia (e della critica come sua necessaria fase preliminare o come sua figura) non si lotterebbe più in nome delle *idee*. Comincerebbe, piuttosto, «il poderoso lavoro» che, *prima* del compimento, *dovrà* rendere concrete tutte le aspirazioni (faustiane), applicandone le forme e commisurandole alla «vita della terra nella sua totalità»⁷⁰. Date queste con-

⁶⁶ TdO 1, p. 670, p. 231 e p. 234. Per Spengler, lo *Abendland* è destinato a tramontare, ma la *teoria del tramonto dell'Occidente*, per usare la formula husserliana, non è affatto *antioccidentale*. È, se mai, una denuncia dell'incapacità, imputata agli epigoni di Faust, di farsi carico fino in fondo del loro *faustismo*.

⁶⁷ TdO 2, pp. 153-154: «(...) mentre questa forza espansiva travalica ogni confine, al suo interno la forma articola in rapporti grandiosi tre fasi nettamente distinte: distacco della civiltà – pura coltura della forma civilizzata – irrigidimento».

⁶⁸ TdO 1, pp. 194-194: «Come l'albero colossale di una foresta vergone, su cui si abbattono le ingiurie del tempo, così una civilizzazione può continuare a tendere per secoli e millenni i suoi rami secchi». Cfr. *ivi*, p. 259: «Se il sistema coloniale a vocazione planetaria, ideato un tempo dallo spirito spagnolo, sia ora appannaggio della potenza inglese, o di quella francese; se gli "stati uniti d'Europa", corrispondenti (...) al regno dei Diadochi e ora, in proiezione futura, all'*Imperium romanum*, abbiano trovato reale riscontro nel progetto napoleonico (...), o se invece lo troveranno nel XXI secolo, in forma di organismo economico, a opera di un uomo d'azione di impostazione cesaristica, - ebbene, tutto ciò attiene al lato accidentale del concetto di storia».

⁶⁹ TdO 2, p. 154.

⁷⁰ *Ibidem*. Si legge subito dopo: «Solo a conclusione di questo lavoro, quando la civilizzazione si sarà definitivamente

dizioni, ogni conflitto (entro le «visioni del mondo», l'arte, il sapere, il «sentimento», la politica stessa nelle sue forme) è ricondotto a *una* domanda divenuta imperativa: quale sarà la politica «conforme allo stato di civilizzazione»?⁷¹

Ecco allora l'*imperialismo*, nel quale occorre *vedere*, secondo Spengler, il simbolo tipico del «momento conclusivo» e il destino da «amare» (tranne che non si voglia «disperare del futuro»):

Imperialismo è civilizzazione pura. In questa figura fenomenica è contenuto il destino ineluttabile dell'Occidente (...) È per questo che in Cecil Rhodes io vedo il primo uomo di un'epoca nuova. In lui prende corpo lo stile politico di un lontano futuro, un futuro occidentale, germanico e segnatamente tedesco. Il suo motto: "L'espansione è tutto" esprime in termini napoleonici la tendenza più caratteristica di *ogni* matura civilizzazione (...) Qui non ci sono scelte. A decidere, qui, non è la volontà cosciente del singolo, delle classi, di popoli interi. La tendenza all'espansione è una fatalità (...) Vivere significa realizzare il possibile, ma per l'uomo cerebrale *si danno solo possibilità di espansione*⁷².

Come il senso storico, *così* la pulsione a espandersi, spiritualmente e materialmente, nello spazio sarebbe congenita alla «forma dell'anima» faustiana. Simboli inaugurali di tale spinta a «liberarsi dal giogo della terraferma» sono, secondo Spengler, le imprese di navigazione delle «stirpi nordiche». Coerente con tutto l'impianto morfologico è, anche in questo caso, il continuo gioco di confronti tra civiltà eurooccidentale e civiltà antica, finalizzato (tra l'altro) a spezzare tra le due ogni rapporto di filiazione (il legame ereditario ed essenzialmente filosofico tra *Grecia* ed *Europa*, centrale, invece, in tutta la tradizione fenomenologico-trascendentale):

La navigazione a vela implica infatti il superamento del concetto *euclideo* di terra (...) Fu lo spirito dei Vichinghi dell'Hansa, così estraneo al culto greco delle urne domestiche, a innalzare sulle vaste pianure le "tombe degli Unni", sorta di monumenti alle anime solitarie. E fu lo spirito di quei popoli dei primordi a spingere al largo le navi in fiamme con i cadaveri dei loro re, un segno sconvolgente di quella oscura nostalgia dell'illimitato, che intorno al 900, all'alba della civiltà occidentale, li indusse a raggiungere a bordo si minuscole imbarcazioni le coste americane⁷³.

assestata, non solo relativamente alla figura, ma anche alla massa, solo allora la forma comincerà a irrigidirsi. Nelle civiltà lo stile è il *palpito di ciò che si adempie*. Lo stile civilizzato (...) sorge ora come *espressione del fatto assodato*. Sulla *politica della civilizzazione* in Spengler, irriducibile a mero «pessimismo» o «profetismo», si veda S. Azzarà, *Dominare la Zivilisation. Il laboratorio del Tramonto nelle lettere di Oswald Spengler a Hans Klöres*; si tratta del saggio introduttivo alla tr. it. di tale scambio epistolare, in corso di pubblicazione presso i tipi della Scuola di Pitagora (Napoli).

⁷¹ TdO 1, p. 73.

⁷² Ivi, pp. 76-77. Sulla figura di Rhodes, nella morfologia storica spengleriana, mi permetto di rinviare al mio *Indagini su Oswald Spengler*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 95 sgg.

⁷³ Ivi, p. 535.

In questa genealogia dei prodromi dell'espansione faustiana, ad assumere un fondamentale valore politico sono anzitutto le «scoperte di Colombo e Vasco da Gama», con una dilatazione degli spazi geografici tale da risultare incommensurabile con quella esperita da ogni altra civiltà:

tra l'*oceano* e la terraferma si stabilì lo stesso rapporto che vige tra lo spazio cosmico e il globo terrestre. E solo allora la coscienza cosmica faustiana scaricò la sua tensione politica. Per gli Elleni la Grecia era e rimase la parte essenziale della superficie terrestre; con la scoperta dell'America l'Occidente diventò la provincia di una gigantesca totalità. Da questo momento in poi la storia della civiltà occidentale assume un carattere *planetario*⁷⁴.

E ancora, proseguendo in vista del tramonto:

La civiltà faustiana fu dunque orientata in massima parte all'*espansione*, sia in senso politico che economico o spirituale; essa ha superato tutti i limiti geografici e materiali; senza perseguire finalità pratiche, nel nome di un simbolo, ha raggiunto il polo nord e il polo sud; alla fine ha trasformato la superficie terrestre in un unico dominio coloniale, in un solo sistema economico⁷⁵.

Figure come Ottone il Grande e i re Franchi, Gregorio VII e Innocenzo III, gli Asburgo *spagnoli* e Napoleone, gli statisti, gli agenti e i funzionari, i *capi*, le *teste* e i *cervelli* dell'imperialismo contemporaneo («per il quale si combatte una guerra mondiale di cui non si vede la conclusione») finiscono, quindi, per ritrovarsi elette a rappresentanti della storia eurooccidentale e accomunate, malgrado le differenze, dallo stesso scopo: la subordinazione del mondo⁷⁶.

Ma, a tramonto incipiente e, «con fermezza» o «risolutezza», dopo la Grande Guerra, viene alla luce, variopinta, un'*altra* storia, o, se si vuole, la storia di un *altro* *occidente*, impuro e contaminato, dal quale i *popoli bianchi* devono difendersi «se vogliono avere ancora un futuro»⁷⁷. È la storia di una rivoluzione generatasi all'*esterno* dei confini eurooccidentali, ma resa *interna* dagli effetti di ritorno dello stesso colonialismo (poi delle guerre imperialiste) e, in prospettiva, dall'incontro politico-economico che i *faustiani* più dovrebbero paventare: l'alleanza tra i «popoli di colore», che si ribellano ai loro dominato-

⁷⁴ Ivi, p. 537.

⁷⁵ Ivi, p. 539.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Così scrive Spengler circa dieci anni dopo la pubblicazione del *Tramonto*, precisamente nel 1933, durante gli *anni della decisione*, attingendo ancora a piene mani dai materiali della *Morphologie der Weltgeschichte*. Cfr. O. Spengler, *Jahre der Entscheidung*, Erster Teil: *Deutschland und die welt- geschichtliche Entwicklung*, Beck, München 1933, p. 147. Questo testo può essere letto come una sorta di bilancio del pensiero politico di Spengler. Cfr. al riguardo D. Felken, *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*, Beck, München 1988, p. 195. Sull'alleanza tra le *due rivoluzioni* tornerò anche nella seconda parte.

ri e il movimento dei lavoratori, che scaturisce *dal basso* della società euroccidentale. O, in altre parole, l'alleanza tra «*lotta di classe*» e «*lotta di razze*»⁷⁸. È un processo che, secondo Spengler, ricorre nei periodi di crisi di ogni tempo e in tutte le civiltà. Tuttavia, egli scrive, la situazione dell'«odierno *Imperium dei popoli bianchi*», che cinge l'intera superficie terrestre e include i «colorati» (*die Farbigen*), risulta molto più difficile:

Nel suo irrefrenabile impulso alla lontananza infinita, l'umanità bianca si è dispersa ovunque, attraverso il Nord- e il Sudamerica, il Sudafrica, l'Australia e innumerevoli basi intermedie. Il pericolo giallo, bruno, nero e rosso sta in agguato *all'interno* delle sfere di potere dei bianchi, penetra nelle contese belliche e rivoluzionarie tra le potenze bianche, infine minaccia di prendere la decisione nelle proprie mani⁷⁹.

L'agitazione di questo pericolo onnipervasivo permette a Spengler di accomunare, nella disfatta della Prima guerra mondiale, le «razze bianche» in generale (e non solo la loro propaggine tedesca). E le ragioni della sconfitta non sarebbero da ricercare, anzitutto, nei movimenti di liberazione dal giogo degli Stati europei in lotta per l'egemonia imperiale, ma nel fatto che l'Occidente avrebbe perduto «il rispetto dei colorati» (*die Achtung der Farbigen*)⁸⁰. Mancanza di rispetto ricondotta alla pratica *bianca* di coinvolgere i *colorati* in conflitti a loro estranei. Un vero e proprio «metodo», che Spengler riconduce alle vicende del XVIII secolo:

nel 1775, gli Inglesi reclutarono le tribù indiane, che assalivano gli americani repubblicani, appiccando incendi e facendo scalpi, e non dovrebbe dimenticarsi il modo in cui i giacobini mobilitarono i negri di Haiti per i «diritti umani»⁸¹.

⁷⁸ O. Spengler, *Jahre der Entscheidung*, cit., pp. 147-148.

⁷⁹ Ivi, p. 150.

⁸⁰ Ivi, p. 151.

⁸¹ *Ibidem*. Lo «scandalo» e l'«orrore» suscitati da quest'*altra* storia (e da quest'*altro* occidentale, non riducibile a mera possibilità, né a utopia disperata, ma storicamente concreto) hanno una lunga tradizione, radicata, contraddittoriamente, nella stessa eredità politico-ideologica liberale condannata da Spengler. Basti leggere, per rendersene conto, D. Losurdo, *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 2005; cfr. in particolare il cap. VII, intitolato *L'Occidente e i barbari: una "democrazia per il popolo di signori" di dimensioni planetarie*, pp. 216 sgg.). Scrive Losurdo: «Affermando il principio del consenso dei governati come condizione della legittimità del potere politico, il liberalismo stimola i movimenti di indipendenza nazionale. È quello che si verifica in primo luogo con la rivoluzione americana. Essa fa subito scuola. Qualche anno dopo, sono i coloni francesi di Santo Domingo, decisi a difendere la loro proprietà in schiavi contro le ingerenze del potere centrale, ad accarezzare progetti indipendentisti o di adesione all'Unione. Senonché, l'agitazione dei coloni liberali finisce con l'aver un esito del tutto impreveduto, con l'emergere sul continente americano di un nuovo Stato indipendente, che è diretto dai neri e che è il primo ad aver cancellato l'istituto della schiavitù. Ma Santo Domingo-Haiti è l'eccezione, e un'eccezione che riempie di scandalo e di orrore il mondo liberale nel suo complesso (...) Dando espressione a un sentimento assai diffuso (...), un senatore del Sud Carolina (Robert Y. Hayne) parla con disprezzo dei suoi leader [dei leader rivoluzionari latinoamericani in lotta per conquistare l'indipendenza dalla Spagna] come di "uomini di colore",

Ancora più grave, continua Spengler, è il fatto che, attraverso tali eventi e processi, i *colorati* abbiano progressivamente carpito ai *bianchi* i «segreti degli armamenti più moderni» e dei loro limiti, divenendo così consapevoli della loro «forza comune» e della debolezza altrui⁸².

I popoli dei signori bianchi (*weissen Herrenvölker*) sono decaduti dal loro rango di una volta. Negozano oggi laddove comandavano ieri, e dovranno blandire (adulare) domani, perché sia loro permesso di contrattare. Hanno smarrito la coscienza dell'ovvietà (autoevidenza) del loro potere e non se rendono nemmeno conto (...) Per la prima volta dall'assedio di Vienna da parte dei Turchi, sono stati risospinti sulla difensiva, e dovranno radunare grandi forze (...) nelle mani di grandissimi uomini, se vorranno resistere al primo violento attacco, che non si lascerà attendere a lungo⁸³.

Può forse chiarirsi meglio, a questo punto, perché *Spengler* difficilmente si presti a rappresentare l'alternativa funesta alla mancanza di *autostima* o *amor proprio* dell'Occidente. La sua *logica* del divenire storico mostra, piuttosto, come sia artificioso separare la presunzione di eccezionalità dalla violenza dei suoi effetti qualora s'intenda realizzare concretamente una tale *prerogativa*. A meno che non si creda che sia giustificabile (oltre che efficace logicamente, politicamente, eticamente) salvaguardare l'universalità dei principi di libertà, uguaglianza, giustizia, l'eredità dell'Illuminismo e delle rivoluzioni moderne, rivendicando un *innatismo* o un *nativismo buono* (empirico o trascendentale che sia) per contrastarne uno *cattivo* (ovvero rinunciando all'universalità della ragione in nome della ragione)⁸⁴.

Ma non è questa, forse, una pretesa che rischia di contribuire a trascinare principi e universalità più rapidamente verso il loro tramonto?

i quali "guardano ad Haiti col sentimento della più intima fratellanza". Essi ammirano l'isola che, agli occhi di Jefferson, può essere utile solo come pattumiera in cui deportare e depositare i neri».

⁸² O. Spengler, *Jahre der Entscheidung*, cit., p. 151.

⁸³ Ivi, pp. 151-152.

⁸⁴ Sull'innatismo/nativismo (*nativism*) in rapporto all'Europa e alla possibilità (impossibilità) di ripensare l'universale oltre ogni *proprietà autoctona* esclusiva, cfr. R. Gasché, *Locating Europe. A Figure, a Concept, an Idea*, Indiana University Press, Bloomington 2021; si veda, in particolare, l'ultimo capitolo intitolato *Beyond the Idea of Europe*, pp. 193 sgg.

Seconda parte

Democrazia, *Sozialismus*, Cesarismo

«Tenere testa» a Spengler (e ai suoi spettri) «significherebbe *togliere*» il punto di vista della storia (presunta) *reale* (l'unica possibile, perché compiuta, dunque necessaria), per liberare lo storicamente *possibile* (ritenuto impossibile, perché *non ancora* realizzato)¹.

Riprendo qui il ragionamento di Adorno, il quale avverte che sarebbe illusorio sfuggire al «cerchio magico» della prognosi morfologica, limitandosi a «diffamare la barbarie» e a «confidare nella salute della civiltà». Per ribattere a chi, «senza veli e sfacciatamente, s'è piantato nel bel mezzo della cultura europea»², presentandole il conto, non si può semplicemente sperare nella *resilienza* di quest'ultima e nelle virtù curative dei suoi massimi rappresentanti.

È per l'esigenza di rispondere altrimenti che assume particolare rilevanza, come si è mostrato, l'«appuntarsi» (*Zuspitzung*)³ del pensiero storico spengleriano sulla *Zivilisation* collocata sotto il segno dei *cesari*, considerati – per le loro capacità dirigenti (che si tratti di politici o di *imprenditori* in senso lato) – come gli unici portatori di una risoluzione alla *crisi organica* della democrazia tra le due guerre. Risoluzione differita attraverso la lotta ideologica per l'appropriazione di un significante che, soprattutto dopo la Grande guerra, appare sempre più fluttuante (non solo nel testo di Spengler): *Sozialismus*.

Prenderà allora forma, come necessario terreno preparatorio del cesarismo, un “socialismo” antidemocratico, *tecno-epistocratico*, che attende an-

¹ T. W. Adorno, *op. cit.*, p. 58. Scrivendo «togliere» in corsivo, intendo segnalare una modifica alla traduzione italiana (che ha «eliminare») apportata al fine di rilevare la traccia hegeliana nel verbo usato da Adorno: *auf(zu)heben*.

² E. De Martino, *La decadenza dell'Occidente*, in “Rivista”, agosto 1929, p. 27; cit. in R. De Felice, *Mussolini il duce*, I. *Gli anni del consenso (1929-1936)*, Einaudi, Torino 1974, pp. 39-40.

³ T. W. Adorno, *op. cit.*, p. 39.

cora, al fine di modellarsi, l'adempimento di un compito: *liberarsi di Marx*, ovvero del «patrigno del socialismo» (*Stiefvater des Sozialismus*)⁴.

Tramonto della democrazia

Nel *Tramonto*, *democratizzazione e civilizzazione* procedono di pari passo, anzi si incrociano, sino a identificarsi in un unico e medesimo movimento, che incede verso la *Vollendung*. La *fine* della democrazia è, per Spengler, un *destino*, non una mera eventualità: è iscritta nel suo stesso compiersi. Non potrebbe essere altrimenti – posto che le forme democratiche (*costituzionali*) siano solo il frutto di una «escogitazione» e dipendano dalle «astratte rappresentazioni del diritto e della giustizia» (e non «da una profonda conoscenza e dell'uomo e delle cose»)⁵. *Fin dall'inizio* (corrispondente appunto con quello della *civilizzazione*), nel formarsi stesso dei principi e delle istituzioni democratiche, si sarebbe spalancato l'«abisso» tra lo «spirito delle leggi» e le «consuetudini pratiche», necessariamente declinate assecondando «il ritmo della vita reale». La democratizzazione (la democrazia come processo) si svilupperebbe in senso contrario ai suoi principi⁶. Dall'alba al tramonto, i democratici apparirebbero tormentati dallo spettro di Pilato: *Quid est veritas?*

Scriva Spengler (si presti attenzione alle date, più o meno esplicite, che disegnano la traiettoria inclinata della democrazia e alle quali se ne aggiungeranno altre due connesse, le quali cadono in Germania: 1918 *Rivoluzione* – 1919 *Costituzione repubblicana*):

Agli inizi di ogni democrazia lo spirito domina il campo incontrastato. Nulla è più nobile e puro della seduta notturna del 4 agosto 1789 e del giuramento della pallacorda o dei sentimenti espressi nella chiesa di S. Paolo a Francoforte [1848], quando col potere in mano si preferì digredire così a lungo in materia di verità universali, che le potenze della realtà ebbero il tempo di raccogliersi e mettere fuori gioco i sognatori. Si annuncia frattanto abbastanza rapidamente l'altro fattore interno a ogni democrazia, a sancire che i diritti costituzionali sono esclusivo appannaggio di chi è in possesso del denaro⁷.

La democrazia, approssimandosi *al suo fine* (alla sua universalizzazione), rivelerebbe la sua irreversibile deriva. È quanto attesterebbe la riduzione del

⁴ O. Spengler, *Preussentum und Sozialismus*, in Id., *Politische Schriften*, Beck, München 1934, p. 3.

⁵ TdO 2, p. 673.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ivi, pp. 673-674.

diritto di voto a mera opzione esercitata dalla «massa» rispetto a organizzazioni che, tuttavia, si formerebbero «completamente al di fuori della sua influenza»⁸.

In questione, dunque, è la democrazia in generale, ma, soprattutto, il processo di democratizzazione indotto dall'irrompere delle masse sulla scena della storia e della politica (e della loro dialettica). Sotto osservazione è, infatti, la democrazia *di massa* in quanto democrazia *dei partiti*:

Si desta infine la sensazione che il suffragio universale non contenga in effetti alcun diritto reale, nemmeno quello di scegliere tra i partiti, perché le formazioni di potere che ne sortiscono controllano attraverso il denaro tutti i mezzi intellettuali offerti dalla parola e dalla scrittura, riuscendo a orientare a piacimento l'opinione del singolo *sui* partiti; d'altra parte, disponendo di cariche, autorità e leggi, esse allevano un seguito incondizionato fidelizzato, per l'appunto il *caucus*, che si impone su tutto il resto, fino a ridurlo in uno stato di inerzia elettorale, che rimane tale anche in concomitanza delle grandi crisi⁹.

La *crisi* sarebbe consustanziale agli stessi principi democratici fondamentali (libertà e uguaglianza) e alla loro natura essenzialmente *negativa*. La parabola inclinerebbe sempre allo stesso modo, quale che sia la civiltà tramontante presa in considerazione. La rivendicazione della libertà consisterebbe soltanto

nel rifiuto della tradizione: dinastia, oligarchia, califfato; ma tosto l'esercizio del potere passa senza resistenza da questi ad altri potentati, ai capipartito, ai dittatori, ai pretendenti, ai profeti e al loro seguito di fronte ai quali la massa rimane *incondizionatamente oggetto*¹⁰.

Solo negativo sarebbe, per sua natura, anche il principio dell'uguaglianza in quanto dissolutore delle distinzioni e delle gerarchie della compagine *attuale* (che è, secondo Spengler, quella con la quale si formano le «civiltà superiori»). Questo livellamento, in quanto «distruzione politica», risulterebbe *sempre* in una *disformosi* dei gruppi sociali ridotti a «massa». L'esposizione all'informe (se non al deforme) manifesterebbe l'esito necessario dell'«impulso irresistibile», che spingerebbe ogni democrazia «a sopprimersi con i suoi stessi mezzi»¹¹. Spengler indica il modello storico più avanzato di tale decorso nella «Costituzione tedesca del 1919» (poteva essere altrimenti?). Scritta e varata «sulla soglia della democrazia *tramontante*, essa renderebbe evidente la *dittatura dei partiti* e detterebbe alla sua *stasis* una via d'uscita obbligata: la soluzione *cesarista*.

⁸ Ivi, p. 674.

⁹ Ivi, pp. 674-675.

¹⁰ Ivi, p. 675.

¹¹ Ivi, p. 676.

Le famigerate elezioni col sistema proporzionale e la lista del *Reich* assicurano l'autointegrazione dei partiti. Al posto dei diritti del "popolo", nel senso previsto dalle costituzioni ispirate alle idee del 1848, ci sono quelli dei partiti, il che suona inoffensivo, ma in realtà racchiude in sé il cesarismo delle organizzazioni. In questo senso, essa [la Costituzione di Weimar appunto] è indubbiamente la più avanzata costituzione del momento; ci permette infatti di conoscere già l'epilogo; ancora qualche minuscola variazione e tosto si conferirà ai singoli il potere illimitato¹².

L'organizzazione delle masse in partiti – dice Spengler poco più avanti – esige finanziamenti, generando inevitabilmente «corruzione». Ma la cosiddetta degenerazione dei *costumi* non si limiterebbe a una fase passeggera: orienterebbe, piuttosto, l'*ethos* stesso della democrazia e, in modo palese, di quella «matura».

In tale ricostruzione dei destini democratici, il primo passaggio decisivo conduce dai ceti e dalle professioni (con le loro «articolarioni organiche») ai partiti. La politica, o, meglio, la sua forma interna, si traduce in *problema*. Non è più assunta e seguita inconsapevolmente (come *sarà stato* nelle *Kulturen*), ma può essere solo il costruito artificiale di una operazione di *dissoluzione* e *montaggio*. La civiltà stessa si trasforma così in una questione politico-ideologica (tornerò su questo più avanti).

La svolta arriva quando la borghesia, il non-ceto (*Nichtstand*), assume il comando in uno con la grande città. Ora (...) è la *forma* politica che si innalza a oggetto della lotta e diventa problema. Finora si era imposta per effetto di un processo di maturazione, *adesso è necessario crearla*. La politica diventa desta: essa non solo viene concepita, ma anche ridotta a concetti (...) In luogo dell'organico [la *Kultur*] subentra l'organizzazione [la *Zivilisation*], *in luogo dei ceti i partiti*¹³.

Stabilita la loro origine *borghese*, Spengler riconduce tutte le organizzazioni politiche a una sola matrice, la stessa anche per le formazioni conservatrici e socialiste (d'origine laburista o marxista): il «partito liberale», che «si identifica con il "popolo"» contro coloro che recano lo stigma dei «traditori» (*Junker e preti*). È il partito inteso come «*la voce del popolo*», *filtrata e ricostruita dalla propaganda* («le orazioni forensi a Roma e la stampa in Occidente»), *per essere poi inoculata* alle masse in forma modificata¹⁴.

La fisiognomica che il *Tramonto* offre di questa deriva è netta e inquietante (per i «momenti oggettivi» in essa riscontrabili) e prelude a conclusioni

¹² Ivi, nota 176, p. 676.

¹³ Ivi, p. 662.

¹⁴ Ivi, p. 663.

altrettanto risolute: l'installarsi dei partiti e del loro dominio non è possibile senza una «dittatura» dei *media*; il popolo non si raccoglie più in un *foro*, ma si modella, atomizzato in massa, entro un «campo di forze solcato da tensioni spirituali e finanziarie» intensificate ed estese, al contempo, da comunicazioni ormai *planetarie*; la comunicazione non avviene più «da uomo a uomo», bensì attraverso il «fuoco tambureggiante e assordante di frasi, parole d'ordine, punti di vista, scenari e sentimenti»¹⁵.

Tuttavia, dietro le quinte di questo spettacolo superficiale (secondo Spengler), con le sue visioni e con i suoi colpi di scena, continuerebbe a covare la «volontà di potenza celata sotto le spoglie democratiche». Anzi, nella pervasività della propaganda, la volontà di potenza (perché a questa risponderebbe la politica e a nient'altro) terminerebbe il proprio «capolavoro»: la coniugazione del «senso della libertà» con la «lusinga che ne deriva».

Il senso civico liberale va *fiero* dell'abolizione della censura, di quest'ultimo limite opposto allo spirito, mentre il dittatore della stampa – Northcliffe! – tiene le schiere dei suoi lettori schiavizzati sotto la frusta dei suoi editoriali, dei suoi telegrammi e delle sue illustrazioni¹⁶.

Tramonta la *Kultur* e, con la democrazia *a mezzo stampa*, si avvierebbero verso il crepuscolo anche il *libro* e la *critica*:

La democrazia ha completamente strappato dalla vita spirituale delle masse popolari l'uso del libro e vi ha sostituito il giornale. Il mondo dei libri, con la sua ricchezza di punti di vista, che stringeva il pensiero alla scelta e all'esercizio della critica, è oramai solo la prerogativa di una cerchia ristretta¹⁷.

Il popolo, continua Spengler, si gonfia e si confonde in una massa di lettori, sguinzagliati, nei casi estremi, per le strade e diretti contro obiettivi decisi dallo «stato maggiore della stampa». Basta poi un cenno dei generali, perché i lettori si acquietino e tornino a casa: una guerra preparata e condotta con altri mezzi, i cui soldati semplici sono individui che obbediscono ciecamente e accettano inconsapevoli gli eventuali cambiamenti nei piani operativi¹⁸.

¹⁵ Ivi, p. 681.

¹⁶ Ivi, pp. 682-683.

¹⁷ Ivi, p. 683.

¹⁸ Ivi, p. 685. È Spengler stesso a esplicitare, in alcune note, il riferimento alla guerra appena conclusasi (nelle sue forme aperte), con un invito alle nuove generazioni (non è l'unico nel *Tramonto* e in altri scritti spengleriani): «L'esempio più consistente per le future generazioni sarà la questione che riguarda la "responsabilità" della guerra mondiale, o sia la questione di individuare chi, avendo il dominio sulla stampa e sui cavi telegrafici di tutto il pianeta, ha avuto il potere di plasmare per l'opinione mondiale quelle verità che servivano ai propri scopi politici e di mantenerle in piedi per tutto il tempo che occorresse» (ivi, nota 189, p. 683). E ancora: «Durante la preparazione

Che cos'è la verità? Per la massa è ciò che si legge e si ascolta continuamente. Un povero babbeo può sedersi da qualche parte e cumulare principi allo scopo di fissare *la verità* – resta il fatto che si tratta della *sua* verità. L'altra, la verità pubblica, quella del momento, la verità che conta nel mondo effettivo dell'azione e del successo, oggi è un prodotto della stampa. Ciò che essa vuole, è vero. I suoi padroni producono, mutano e scambiano le verità. Bastano tre settimane di lavoro redazionale e tutto il mondo conoscerà la verità¹⁹.

La libertà di pensiero pare destinata a risolversi nella sua «satira più tremenda»: non solo perché non sarebbe più una conquista di tempi trascorsi (quando «non si poteva rischiare di pensare liberamente»), ma in quanto non vi sarebbe più modo di «trarne profitto». Insomma, la libertà di pensiero, così come la critica sociale, sarebbe ridotta all'impotenza. Sentenza: quanto più democratica è la sua «forma interna», tanto più una nazione» corre, secondo Spengler, il rischio di esporsi ai pericoli esemplificati dal dominio della stampa²⁰.

È la fine della democrazia. Se nel mondo delle verità è decisiva la *dimostrazione*, nel mondo dei fatti è centrale il *successo*. Il successo significa il trionfo di una corrente dell'esserci (*Dasein*) a detrimento delle altre. La vita *ha* imposto sé stessa; i sogni dei riformatori sono diventati gli strumenti delle nature *dominatrici*²¹.

Democrazia plebea e “colorata”

Non siamo poi troppo lontani da un'antica e inveterata tradizione che risale almeno a Platone: quella che predetermina senza alternative gli esiti *olocratici* o *plebei* della democrazia. E, non a caso, uno dei punti di riferimento di Spengler è Polibio, che, per quanto abbia potuto ingannarsi sulle intenzioni di questo o quel protagonista delle vicende descritte nelle sue *Storie*, non avrebbe invece errato nel prevederne le conseguenze²². Ancora nel 1933, il morfologo faustiano evocerà lo storiografo della *Zivilisation* imperiale romana allo scopo di illustrare l'*eternità* del destino democratico nelle trasformazioni economiche, sociali, culturali, rese inevitabili dalla «rivoluzione bianca», nella lotta tra gli strati dirigenti tradizionali e i gruppi sociali subalterni. Una rivo-

della guerra mondiale, la stampa di tutti i paesi passò sotto la direzione finanziaria di Londra e di Parigi, con il conseguente, severo servaggio spirituale dei rispettivi popoli» (ivi, nota 190, p. 685).

¹⁹ Ivi, p. 683.

²⁰ Ivi, nota 189, p. 683.

²¹ Ivi, p. 687.

²² Ivi, p. 607.

luzione oggettivamente congiunta con quelle delle popolazioni colonizzate (vi accennavo alla fine della prima parte): con «l'attacco ai bianchi in generale» lanciato dalla «intera massa di popolazione di colore della terra» che diviene lentamente cosciente della propria forza²³. E, pertanto, la reazione contro la rivoluzione *interna* deve coniugarsi con quella contro la forma di universalismo concreto (rifiutata da Spengler come da molti suoi critici *innamorati* dell'Occidente) generata dal conflitto mondiale e riscontrabile nell'esperienza dei «soggetti coloniali» gettati dagli *Herrenvölker* nelle trincee e nelle fosse comuni della guerra *europaea*²⁴. È una dinamica universale concreta che comporta il *provincializzarsi* dell'Europa (un movimento che è anche alla base della morfologia spengleriana).

La duplice reazione di Spengler è consapevole, senza infingimenti, e ritorce deliberatamente contro un certo marxismo sia le sue tendenze deterministiche e teleologiche, sia la contraddizione di una «aristocrazia operaia» (*bianca*) tale solo grazie allo sfruttamento dei lavoratori asserviti agli imperi coloniali (*die Farbigen*).

In analogia con la storia di Roma antica («*damals wie heute*»), la minaccia temuta (*dentro e fuori*) è sempre rappresentata dall'«anarchia democratica radicale» e dalla sua conseguenza (presunta) necessaria, ovvero la «dittatura dal basso» preliminare a quella «dall'alto».

Spengler cita appunto Polibio:

(...) quando subentrano i giovani e la democrazia viene a sua volta tramandata ai figli dei figli, allora, non tenendo più in gran conto, per abitudine, il valore dell'uguaglianza e della libertà di parola, desiderano avere più del popolo: sono soprattutto le persone eminenti per ricchezza che finiscono per avere questo atteggiamento. Quindi, se cedono alla brama di potere e non riescono a conseguirlo da soli e con il proprio valore, sperperano patrimoni, facendo di tutto per attirare e corrompere le masse. In conseguenza di ciò, quando hanno reso la gente venale e avida di doni per loro folle avidità di gloria, allora la democrazia ormai si dissolve a sua volta, e si muta in violenza e dominio della forza. La massa (*to plethos*), infatti, che si è abituata a divorare i beni altrui e a riporre le speranze di vita nei patrimoni degli altri, se trova un capo generoso e audace, ma escluso per povertà dalle cariche politiche, appunto allora realizza il dominio della forza e, radunandosi, compie stragi, proscrizioni, redistribuzioni di terre, finché, ridotta in uno stato bestiale, non trova un nuovo despota e un monarca (*despoten kai monarkon*).

²³ O. Spengler, *Jahre der Entscheidung*, cit., p. 91.

²⁴ É. Balibar, *1914: une guerre qui n'est jamais « passés » ?*, in Id., *Écrits*, vol. 1 : *Histoire interminable*. La Découverte, Paris 2020, p. 53.

E ancora:

(...) quando uno stato, dopo aver respinto molti e gravi pericoli, ottiene una supremazia e un dominio incontrastati, è evidente che, poiché la prosperità diventa a lungo di casa, la vita si fa più lussuosa, e maggiore del dovuto, fra gli uomini, la competizione per le cariche pubbliche e gli altri obiettivi ambiziosi. Via via che questa aumenta, l'avidità di potere, il senso della vergogna legato all'assenza di fama e (...) lo stile di vita improntato alla sfrontatezza e al lusso cominceranno a modificare in peggio lo stato, e il popolo si assumerà il merito del mutamento, quando si riterrà offeso dalla eccessiva avidità di guadagno di alcuni o sarà gonfiato da altri, che lo aduleranno per desiderio di potere. Allora, preda dell'ira, prendendo tutte le decisioni sotto la spinta della passione, non vorrà più obbedire, né avere gli stessi diritti dei capi: vorrà avere per sé tutto, o il più possibile. Una volta che ciò sarà avvenuto, la costituzione assumerà il più bello di tutti i nomi – libertà e democrazia –, ma la peggiore delle realtà, l'oclocrazia²⁵.

Negli *anni della decisione*, tornano gli spettri della «plebe» (*Pöbel*): la disgregazione dell'omogeneità del *Volk* e, quindi, la minaccia di sovversione della gerarchia tra soggetti/signori e oggetti/subalterni nelle sembianze della massa. Massa «in senso spaventoso», si affetta a rimarcare Spengler: «sabbia umana informe», materiale a disposizione per impastare e plasmare strutture del tutto «artificiali» (i partiti e i sindacati)²⁶.

Niente di particolarmente nuovo rispetto a quanto Spengler aveva già scritto nel *Tramonto*. È nella *romanità* («disciplinata, pragmatica, protestante, prussiana») che occorre comunque trovare, a suo avviso, una via d'uscita alla situazione *oclocratica* e una «chiave di accesso al futuro»²⁷.

Alla metropoli non appartiene più un popolo, ma una massa. La sua incomprendenza per tutto ciò che è tradizionale, vale a dire la sua ostilità nei confronti della *civiltà* (...); il suo naturalismo dal senso affatto inedito, che in materia di sessualità e socialità si annoda agli istinti e agli stadi più ancestrali dell'umanità, superando di gran lunga Socrate e Rousseau: il *panem et circenses*, che oggi riappare nelle vesti ingannevoli della lotta salariale e del campo sportivo – tutto ciò caratterizza una civiltà definitivamente conclusa²⁸.

In siffatta prospettiva, il periodo tra il XIX e il XX secolo, ritenuto dalle filosofie della storia tradizionali (ed eurocentriche) come il culmine di una evoluzione lineare e progressiva, si ritroverebbe puntualmente in ogni civiltà

²⁵ La versione italiana dei due passi citati e tratta da Polibio, *Storie*, vol. III (Libri V-VI), a cura di D. Musti, con note di J. Thornton, Mondadori, Milano pp. 281-283 e pp. 391-393. Cfr. O. Spengler, *Jahre der Entscheidung*, cit., pp. 59-61.

²⁶ O. Spengler, *Jahre der Entscheidung*, cit., p. 63.

²⁷ TdO 1, p. 58. Si legge nella pagina seguente (il corsivo è di Spengler): «Greci e Romani – in modo analogo distinguono il destino che si è già compiuto da quello che incombe su di noi» (ivi, p. 59).

²⁸ Ivi, p. 74.

tramontante. È dal terreno esausto delle democrazie in generale che si genererebbero inesorabilmente i *cesari*, in uno scontro dicotomico e ancora aperto:

I cesari di questo Impero futuro devono essere i miliardari o i funzionari del mondo (*Weltbeamte*)?

La popolazione della terra (...) deve essere oggetto della politica dei *trust* o degli uomini ai quali si accenna alla fine del secondo *Faust*?²⁹

Sozialismus

Tuttavia, se questa è la chiave (e la domanda) prognostica, *che fare* nello «stadio transitorio» che si definisce «presente»?

Su cosa non sarebbe possibile fare, la risposta di Spengler è chiara: non servirebbe a nulla deplorare il tempo nel quale si è condannati a vivere. Nessuna nostalgia vetero-conservatrice, dunque. E all'obiezione secondo cui una «certezza» del genere farebbe «piazza pulita di tutte le speranze» e riuscirebbe «fatale per molti se non rimanesse allo stato di pura teoria», la replica anticipata è altrettanto netta: proprio questo è uno (se non il) *problema della civilizzazione*, ossia del *tramonto dell'Occidente*³⁰. La scepsi storica dichiara vana la ricerca dello «storicamente possibile»: anelito costretto all'utopia piuttosto che libero di prefigurare forme e contenuti dell'avvenire.

Non resterebbe altro che lavorare «con e nelle forme esistenti»: tale è, per Spengler, il compito dell'uomo politico. *Essere-in-forma* politicamente equivale qui ad «assoluto *dominio dei mezzi più moderni*» (*ideologie e parole d'ordine comprese*). Se una democrazia è messa in pericolo dalla riduzione della sua «forma» ideale e istituzionale a una mera «formula», una qualsiasi *aristocrazia*, dal canto suo, è minacciata di morte se si ostina a essere «conservatrice nei mezzi»³¹. Il conservatore non può che accettare la democratizzazione (ma solo strumentalmente, in quanto dinamica che «rimuove gli attriti»)³² e la trasformazione tecnica del mondo. Si spiega così la *pedagogia del Tramonto*:

Se sotto l'impressione di questo libro gli uomini della nuova generazione volgeranno i loro interessi alla tecnica piuttosto che alla lirica, alla marina piuttosto che alla pittura, alla politica

²⁹ O. Spengler, *Preussentum und Sozialismus*, cit., p. 53.

³⁰ TdO 1, p. 67.

³¹ TdO 2, p. 659.

³² O. Spengler, *Ich bin kein Prophet*, cit., p. 49.

invece che alla teoria della conoscenza, allora essi faranno precisamente ciò che io desidero, e non si può augurare loro niente di meglio³³.

Come si è segnalato nella prima parte, il tramonto dell'Occidente coincide, secondo Spengler, con l'eclissi della filosofia e dei filosofi, incapaci di contare «nell'alta politica, nello sviluppo della tecnica moderna, nei commerci, nella gestione economica, in un aspetto purchessia della concreta attualità»³⁴. La stessa rielaborazione delle più varie filosofie in critiche etico-sociali renderebbe vana la loro «confutazione». Non importerebbe più se le «dottrine», come quella «marxista» ad esempio (ma, per Spengler, non è un semplice esempio tra gli altri), siano *vere* o *false*. Ma se siano o no *efficienti*, ossia se «la fede nella possibilità di migliorare la realtà secondo un sistema di pensiero» esprima o no «una potenza con cui la politica deve misurarsi»³⁵.

Per la civilizzazione faustiana e *imperiale*, dominata dalla potenza del denaro (più precisamente: da quella dell'«economia finanziaria», *cattiva*, distinta da quella «produttiva», *buona*), l'insegnamento spengleriano, date le premesse, risulta scontato:

nel regno della realtà, una volontà di potenza può essere rovesciata *solo da un'altra volontà di potenza* – è la grande esperienza dell'epoca degli stati in lotta, - proprio per questo si desta alla fine la profonda nostalgia per quanto è rimasto ancora in vita delle nobili e avite tradizioni. Si è stanchi dell'economia finanziaria fino al disgusto. Si spera che da qualche parte possa giungere un segno di redenzione (...)³⁶.

Il *taglio cesareo* non può che essere differito³⁷, in quanto, se la dissoluzione genetica, deve essere radicale, e se ciò deve permettere allo sguardo faustiano

³³ TdO 1, p. 83.

³⁴ Ivi, pp. 85-86.

³⁵ TdO 2, p. 671.

³⁶ Ivi, p. 688.

³⁷ Dal punto di vista di Spengler (nel 1933), il fascismo italiano – sviluppatosi, a sua volta, nelle città della civilizzazione, come partito di massa e non estraneo al «socialismo dei lavoratori» – non può essere considerato come una realizzazione del cesarismo, ma assume il carattere di una «forma intermedia» e transitoria. «Il cesarismo del futuro – si legge in *Anni della decisione* – lotta solo per il potere, per un impero e contro ogni forma di partito» (cfr. *Jahre der Entscheidung*, cit., p. 134). In ultima analisi, non il fascismo, bensì il suo *capo*, Mussolini, è individuato da Spengler come un *presentimento* dell'avvenire. Sulle relazioni intellettuali e politiche tra Spengler e Mussolini, un punto di riferimento essenziale resta R. De Felice, *Mussolini il duce*, cit., pp. 38 sgg.

Più conflittuale risulta, invece, il rapporto di Spengler con il nazismo, che gli appare ancora più condizionato, rispetto al fascismo, dalle «masse» e dalla «plebe». Spengler saluta con favore il «rivolgimento nazionale» del 1933, ma le sue critiche al nazismo come partito, al razzismo biologista e antisemita (il razzismo spengleriano è molto più vicino al *razzismo differenzialista* dei nostri giorni), ai limiti dell'hitlerismo in politica estera, il rifiuto di arruolarsi come semplice propagandista del regime (respingendo addirittura una proposta in tal senso di Goebbels), tutto ciò spinge i vertici del nazionalsocialismo a dichiararlo *persona non grata* (cfr. al riguardo D. Felken, *Oswald*

di *vedere* i tramonti (compimenti) delle altre civiltà, questa stessa storicizzazione preclude, tuttavia, la possibilità di contemplare la fine della *propria*³⁸. L'*incomparabilità* dell'Occidente si paga a questo prezzo. Il presente offrirebbe una sola possibilità: preservare a «futura memoria» i «costumi sublimi» (atti a «forgiare, secondo il detto di Federico il Grande, un *servitore* dello Stato») e inserirli nel «montaggio del nuovo»³⁹. Il «punto di coagulo» *civilizzato* della composizione (o fusione in senso metallurgico) di *vecchio* e *nuovo* prende il nome di *Sozialismus*⁴⁰.

Socialismo, secondo Spengler, designa anzitutto una tendenza mondiale, determinata dalla guerra e dagli imperialismi che, per mezzo della «tecnica faustiana», mirano a «saldare lo sciame dell'umanità in un intero»⁴¹. *Socialista* deve essere, a suo modo, la Germania, nonostante la sconfitta, proseguendo il *Kriegssozialismus*⁴², il quale richiede la neutralizzazione di tutti i conflitti *interni*, a partire dalle lotte di classe (di quelle *dal basso* naturalmente). È questa, casomai, la nostalgia spengleriana, riferita a un passato assai recente: la mobilitazione totale dell'*agosto 1914*. Ma era stata proprio quest'ultima a coinvolgere attivamente le masse che l'unificazione nazionale avrebbe dovuto invece imbrigliare. E, per tale motivo, i conservatori sono costretti a mutare abito, a meno che non intendano rinunciare a contare politicamente⁴³.

Socialismo diviene allora, tra gli intellettuali della *Zivilisation*, una posta in gioco retorica e ideologica. Scrive Spengler nel 1919:

La parola socialismo designa non la questione più profonda, ma quella più rumorosa del tempo. Tutti la usano. Ciascuno vi pensa qualcosa di diverso. In questa parola d'ordine di tutte le parole d'ordine (*Schlagwort aller Schlagworte*), ciascuno depone quel che ama ovvero odia, teme ovvero desidera⁴⁴.

Massa, nel lessico spengleriano, si traduce anche con «confusione» generalizzata nell'uso dei termini, provocata («come nel periodo ellenistico»)

Spengler, cit., pp. 219 sgg.). Ma, fino all'ultima disillusione sul suo ruolo politico effettivo, o almeno di *praeceptor Germaniae*, Spengler proverà a predicare «spirito e senso» di un «autentico nazionalsocialismo» (cfr. *Ich bin kein Prophet*, cit., p. 572).

³⁸ Sulla «civiltà faustiana» come «storicizzazione del pianeta», cfr. l'importante lavoro di G. Raciti, *Per la critica della notte. Saggio sul Tramonto dell'Occidente di Oswald Spengler*, Mimesis, Milano 2014, pp. 111 sgg.

³⁹ L'espressione è di E. Bloch, *Eredità di questo tempo*, tr. it. a cura di L. Boella, Mimesis, Milano 2015, p. 264.

⁴⁰ TdO 2, p. 688.

⁴¹ O. Spengler, *Preussentum und Sozialismus*, cit., p. 24.

⁴² G. Merlio, *Vorwort a O. Spengler, Ich bin kein Prophet*, cit., p. 13.

⁴³ Cfr. al riguardo S. Azzarà, *Pensare la rivoluzione conservatrice. Critica della democrazia e "grande politica" nella Repubblica di Weimar*, La Città del Sole, Napoli 2000, pp. 195 sgg.

⁴⁴ O. Spengler, *Preussentum und Sozialismus*, cit., p. 3.

dalla pretesa di elevare allo status di «ceti politici» gli strati sociali subalterni («come ha fatto Marx con la classe degli operai di fabbrica»)⁴⁵. Bisogna, quindi, partecipare attivamente alla lotta per la riappropriazione di tali significanti fluttuanti, posto che sia inutile oramai qualsiasi *critica* o *confutazione filosofica*.

Ma, come si è osservato all'inizio di questa seconda parte, affinché la fusione e il plasmarsi di un *Kulturethos* socialista *artificiale* (o *tecnico*), rispettoso delle gerarchie sociali), siano possibili, è necessario, per Spengler, realizzare ancora un «compito»: *liberare il socialismo tedesco (prussiano) dall'autore del Capitale*⁴⁶. E, per adempiervi, i materiali possono essere estratti anche dalla storia del campo avverso. Spengler, ad esempio, ribadisce continuamente la presenza dello «stile prussiano» nel «partito di Bebel» (*Bebelpartei*), esaltandone il carattere «soldatesco», la «risolutezza», la «disciplina»⁴⁷. Il modello originario è additato nel socialismo *nazionale* di Lassalle (d'altronde ripreso, in ambito socialdemocratico, da Cunow nel 1920 e, dietro sollecitazione di quest'ultimo, da Kelsen nel 1924)⁴⁸. L'attenzione di Spengler sarà ricambiata da Gustav Noske, che, nelle sue memorie, confessa di aver sentito il socialismo prussiano, «per così dire, nel sangue» (per così dire!)⁴⁹.

Ora, sbarazzarsi di Marx significa precisamente ripristinare la distinzione e la gerarchia tra *soggetti* (lavoro intellettuale, direttivo, imprenditoriale e ingegneristico) e *oggetti* (lavoro manuale, operaio, diretto, dipendente) nell'epoca della *macchina*⁵⁰.

Sebbene le teorie socialiste del presente abbiano voluto considerare solo le prestazioni dell'operaio, ricorrendo solo per lui alla parola lavoro, quest'ultimo è possibile solo in virtù della prestazione sovrana e decisiva dell'imprenditore (...) Sono l'organizzatore e l'amministratore a formare il centro di questo regno artificiale e complicato della macchina. È il pensiero a ga-

⁴⁵ Ivi, p. 11.

⁴⁶ O. Spengler, *Preussentum und Sozialismus*, cit., p. 3.

⁴⁷ Ivi, p. 11.

⁴⁸ Cfr. H. Cunow, *Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie*, Buchhandlung Vorwärts, Berlin 1920 e H. Kelsen, *Marx e Lassalle. Mutamenti nella teoria politica del marxismo*, in appendice a Id., *Socialismo e stato. Una ricerca sulla teoria politica del marxismo*, tr. it. a cura di R. Racinaro, De Donato, Bari 1978.

⁴⁹ G. Noske, *Erlebtes aus Aufstieg und Niedergang der Demokratie*, Bollwerk, Offenbach 1947, p. 89 (cit. in D. Felken, *Oswald Spengler*, cit., p. 94).

⁵⁰ Come sottolinea Merlio, Spengler, lo «storico dalle conoscenze enciclopediche», nell'opera di traduzione politica di queste ultime, scrive come un «intellettuale organico» dei grandi padroni della Ruhr, stringendo vincoli di amicizia o di prossimità ideologica (mascherata da *efficientismo*) con alcuni di essi (ad esempio, Paul Reusch, direttore generale della *Gutehoffnungshütte*, Alfred Hugenberg, magnate della stampa e Karl Helfferich, economista, questi ultimi dirigenti della *Deutschnationale Volkspartei - DNVP*). Cfr. G. Merlio, *Le début de la fin? Penser la décadence avec Oswald Spengler*, Puf, Paris 2019.

rantirne la tenuta, non la mano. Proprio per questo, (...) c'è una figura ancora più importante (...) che si è soliti dimenticare nella lotta politica: l'ingegnere, il sapiente sacerdotale della macchina⁵¹.

Marx e i marxisti non avrebbero compreso l'idea espressa dalla massima *Alle für Alle*, cioè l'obbligo, per ciascuno, di lavorare come «servitore dell'intero»⁵². Si sarebbero (*essi!*) appropriati della parola d'ordine come di una «forma tecnica», per consegnarla ai lavoratori subalterni come arma e obiettivo, «in una *society* ordinata all'inglese». Lo Stato *socialprussiano* e l'«amministrazione della vita economica» da esso controllata dovrebbero imporsi, invece, al di sopra di ogni differenza e di qualsiasi conflitto («al di là del bene e del male»), preservando (appunto) le gerarchie stabilite⁵³. L'autorità statale, unica rappresentante legittima del popolo nella sua interezza e omogeneità, è chiamata alla riduzione dei partiti alla loro mera etimologia: *parti*, minoranze, al servizio della *Allgemeinheit* (onni-comunità piuttosto che universalità). A comporre il governo sono convocati i «pratici» (gli *uomini del fare*, si direbbe oggi), le «teste», i «cervelli», i «tecnici migliori»⁵⁴.

L'«idea prussiana» affida, in particolare, a questo apparato la «fissazione del salario» sotto il comando del *Führerarbeit*. La civilizzazione impone sì l'integrazione dei subalterni (mobilitati dalla guerra), purché essi non reclamino diritti e condizioni di vita migliori (e, addirittura, il controllo sulla produzione), minacciando la trasformazione dei rapporti di forza e sociali. Non a caso Spengler predica il «divieto di sciopero», l'annullamento di quello che appare ai suoi occhi come il «contrassegno del marxismo»⁵⁵.

Marx e i marxisti avrebbero, forse, compreso tutto questo, se avessero rivolto il loro sguardo alla morfologia storica, se solo fossero stati dotati di quel «tatto fisiognomico» necessario per *vedere*, oltre al resto, l'analogia tra socialismo prussiano e socialismo *egizio* o *niliaco*⁵⁶. Un montaggio *politicomorfo* (che fa tesoro del *Tramonto*):

⁵¹ TdO 2, p. 746.

⁵² O. Spengler, *Preussentum und Sozialismus*, cit., pp. 75-76.

⁵³ Ivi, p. 51.

⁵⁴ O. Spengler, *Ich bin kein Prophet*, cit., p. 54.

⁵⁵ O. Spengler, *Preussentum und Sozialismus*, cit., pp. 81-82.

⁵⁶ Il socialismo *niliaco-prussiano* o «socialismo verticale», per usare una espressione di Jan Assmann, compare anche nella sociologia politica di Max Weber, a proposito di una teoria critica della democratizzazione e del parlamentarismo, «molto popolare in Germania», che si riassume così: «il *demagogo* trionfa, e il *demagogo* fortunato è l'uomo più spregiudicato nell'impiego dei mezzi che servono a conquistare le masse». Per Weber, non si tratta tanto di negare il nesso fra estensione della democrazia e demagogia, quanto di minimizzarne l'esclusività: anche «i monarchi moderni hanno a loro volta battuto la strada della demagogia». La *teoria* in questione è funzionale

Ogni lavoratore assume, in ultima analisi, il carattere di un funzionario piuttosto che di un mercante [di forza lavoro] e altrettanto ogni imprenditore. Ci sono funzionari dell'industria e del commercio così come funzionari militari e addetti ai trasporti e alle comunicazioni. Ciò si è realizzato, nel più grande stile, con la civiltà egizia e, in modo del tutto diverso, con la civiltà cinese⁵⁷.

Ecco come si prepara (e deve disporsi, anzi *allevarsi*) «la forma interna della civilizzazione occidentale» in vista del cesarismo sempre già operante come esito destinale. Una forma, aggiunge Spengler, espressa «nelle città gotiche con le loro corporazioni e gilde» e «nel sistema delle cattedrali gotiche, dove ogni piccolo elemento è parte necessaria di un intero dinamico»⁵⁸. Una forma che, al tramonto, si trasfigura e risalta in quelle «magnificamente chiare e altamente sofisticate di un piroscavo», di una «acciaieria», di un «macchinario di precisione», o nella «eleganza sottile di certi procedimenti chimici e ottici»⁵⁹.

Verso soluzioni storico-politiche differenti e alternative

Per «tenere testa a Spengler» *dopo il tramonto* e sfuggire al prolungarsi del crepuscolo, bisogna «cogliere l'elemento di barbarie che pervade la civiltà stessa». Non si può sfidare la «realtà» dell'uno evitando di sfidare l'«idea» dell'altra – ammonisce ancora Adorno. È possibile, ad esempio, contestare la linearità, che costringe morfologicamente la storia della democrazia (e del socialismo) verso *il declino olococratico* e *la soluzione cesarista* con la sua fatale e cinica traduzione politico-ideologica. Ma non è concesso negare che forme di cesarismo (o, comunque, formazioni politico-ideologiche analoghe) siano state possibili (e possano ancora «crescere») sul terreno *critico* delle democrazie. Come se lo «storicamente possibile» non procedesse e non si realizzasse

al rifiuto dell'ordinamento repubblicano-parlamentare e trova la sua forma nel «ben noto governo di funzionari immune da controllo». Una sorta di «socialismo» - scrive ancora Weber - che risulta simile allo «stato del “Nuovo Regno” dell'antico Egitto» e che si può immaginare (anzi, è stato immaginato, come si sta vedendo) come una delle possibili risposte alla seguente questione (posta da Weber stesso): cosa rappresenterebbe, in una «costituzione fornita di un potere burocratico autoritario», una «democrazia senza parlamento»?

Le citazioni sono tratte da M. Weber, *Economia e società*, vol. IV: *Sociologia politica*, Edizioni di Comunità, Torino 1995, pp. 542-547. Per quanto riguarda J. Assmann, cfr. il suo *Vertikaler Sozialismus. Solidarität und Gerechtigkeit im altägyptischen Staat*, in R. Faber (hrsg.), *Sozialismus in Geschichte und Gegenwart*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1994.

⁵⁷ Cito questo passo dall'edizione di *Prussianesimo e socialismo* pubblicata nel 1920: cfr. *Preussentum und Sozialismus*, Beck, München 1920, pp. 75-76.

⁵⁸ Ivi, p. 76.

⁵⁹ TdO 1, p. 88.

anche *dal lato cattivo*, in direzione contraria alle forze che «si rendono libere nella decadenza», ai deboli e agli impotenti che, nella loro protesta, recano la speranza di togliere l'ultima parola a «destino e potere». A tutti coloro che promettono, negativamente, la fine dell'«orrore preistorico»: l'utopia «racchiusa nell'immagine della civiltà che tramonta»⁶⁰.

Non moltissimi anni prima, di fronte allo stesso tramonto, un altro marxista si era soffermato sul passaggio dal «regno della necessità» al «regno della libertà». E, senza neutralizzarne la possibilità (o proprio per preservarla), aveva criticato recisamente la sua riduzione determinista e/o volontarista e ne aveva tratto come conseguenza la storicizzazione assoluta (m *attiva*) della filosofia della praxis:

Che la filosofia della prassi concepisca se stessa storicisticamente, come cioè una fase transitoria del pensiero filosofico, oltre che implicitamente da tutto il suo sistema, appare esplicitamente dalla nota tesi che lo sviluppo storico sarà caratterizzato a un certo punto dal passaggio dal regno della necessità al regno della libertà⁶¹.

A scrivere è Gramsci che, in questo modo, esprime l'impossibilità di sottrarre la stessa filosofia della praxis alla transitorietà, alla storicità e all'ambivalenza che riguarda tutte le posizioni filosofiche le quali non rinunciano a pensare, a conoscere il «regno della necessità» e ad agirvi prendendo inevitabilmente parte. La filosofia della praxis (traduzione critica gramsciana del «materialismo storico», la quale rimarca, tra l'altro, il rifiuto di rinunciare alla filosofia) non fa eccezione. Nemmeno essa è, per sua stessa natura, immune dalla tendenza a imporsi come ideologia «in senso deteriore», cioè come «verità assoluta ed eterna», soprattutto quando avversari e sostenitori riducono il pensiero di Marx a «materialismo volgare», a «metafisica della "materia" che non può non essere eterna e assoluta» (tutto sommato questo *Marx ridotto* è anche quello di Spengler)⁶². Non è, beninteso, un semplice problema di interpretazione, ma di prassi politica: l'elemento ideologico, in forma meccanicistica o fatalistica – spiega Gramsci – è reso necessario proprio dal carattere subalterno di determinati strati sociali, che vi trovano una forza «di resistenza, di coesione, di perseveranza», durante fasi storiche nella quali non possono avere l'iniziativa della lotta. Ma questi atti di fede nella «razionalità della storia» non possono che vacillare e trasformarsi in altro, se «il subalter-

⁶⁰ T. W. Adorno, *op. cit.*, pp. 59-60.

⁶¹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, vol. II, Q. 11, § 62, p. 1487.

⁶² Ivi, vol. I, Q. 4, § 40, p. 466.

no diviene dirigente e responsabile» (o deve diventare tale) e si impone una «revisione di tutto il modo di pensare perché è avvenuto un mutamento nel modo di vivere»⁶³.

La filosofia della praxis è dunque, a sua volta, una «espressione delle contraddizioni storiche», vincolata alla necessità e non connessa immediatamente con la libertà «che non esiste e non può ancora esistere storicamente». Ne deriva che, se si dimostra la scomparsa delle contraddizioni, si attesta implicitamente anche la scomparsa, o il superamento, della filosofia della praxis. È una «affermazione generica», ma il filosofo della praxis non può andare oltre: «non può affermare, più che genericamente un mondo senza contraddizioni, senza creare immediatamente una utopia»⁶⁴.

Ora, questa riflessione radicalmente autocritica sullo statuto della filosofia della praxis, investe le tendenze destoricizzanti (e, quindi, depoliticizzanti) interne al cosiddetto «materialismo storico» e, di conseguenza, tutte le categorie storiografiche, compresa quella di «cesarismo». Sarebbe impossibile, in questa sede, dare conto della complessità di questa operazione critica e delle differenze da essa rimarcate (a partire da quella tra i cesarismi *progressivi* e quelli *regressivi*). Mi limito a citare, per concludere (certo solo provvisoriamente), ancora un passo dai *Quaderni* gramsciani, che sintetizza così la situazione di crisi che può sempre aprire alla soluzione cesarista:

Quando la crisi non trova questa soluzione organica [la fusione di un intero gruppo sociale sotto un'unica direzione ritenuta sola capace di risolvere un problema esistenziale e di allontanare un pericolo mortale], ma quella dell'uomo provvidenziale, significa che esiste un equilibrio statico, che nessuna classe, né la conservatrice né la progressiva hanno la forza di vincere, ma anche la classe conservatrice ha bisogno di un padrone⁶⁵.

Ma si tratta di uno «schema» o di una «ipotesi generica»⁶⁶ che non può essere presupposta e applicata sovrapponendo «canone di ricerca» e «causa storica»⁶⁷. Rilevarne l'ambivalenza costitutiva (strumento di analisi e «formula politico-ideologica») e la variabilità, significa mettere in gioco ogni tentativo di riprodurla sempre e ovunque, secondo le stesse griglie di lettura e le

⁶³ Ivi, vol. II, Q. 8, § 205, p. 1064.

⁶⁴ Ivi, vol. III, Q. 11, § 62, p. 1488. Su questi passaggi dei *Quaderni* cfr (almeno) F. Frosini, *Filosofia della praxis*, in F. Frosini, G. Liguori (a cura di), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Carocci, Milano 2004.

⁶⁵ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., vol. III, Q. 13, § 23, p. 1604.

⁶⁶ Ivi, § 27, p. 1621.

⁶⁷ Ivi, § 17, p. 1583.

medesime figure, liquidando la complessità dei fenomeni di «crisi organica»⁶⁸ e la possibilità di soluzioni politiche differenti⁶⁹.

⁶⁸ Ivi, § 23, pp. 1602-1603. Una «crisi organica» ha luogo quando, in un determinato momento della loro vita storica, «i gruppi sociali si staccano dai loro partiti tradizionali, cioè i partiti tradizionali in quella data forma organizzativa, con quei determinati uomini che li costituiscono, li rappresentano e li dirigono non sono più riconosciuti come espressione della loro classe o frazione di classe». Quando tali crisi hanno luogo, «la situazione immediata diventa delicata e pericolosa, perché il campo è aperto alle soluzioni di forza, all'attività di potenze oscure rappresentate dagli uomini provvidenziali o carismatici». Ma, nel «mondo moderno» e, in particolare, nei regimi parlamentari, quando più difficili diventano azioni come i «colpi di Stato ben precisi», anche i governi si coalizione possono assumere forme cesariste, invece di costituire, come si opina solitamente, «il più «solido baluardo» contro il cesarismo» (cfr. ivi, § 27, p. 1620).

⁶⁹ Soluzioni politiche *differenti e alternative*: tanto più se si assume storicamente, come fa il marxista Gramsci, la prospettiva degli «elementi sociali di nuova formazione, che precedentemente non avevano “voce in capitolo” e che per il solo fatto di unirsi modificano la struttura politica della società» (cfr. ivi, Q. 15, § 47, p. 1808).

A questo punto, si dovrebbe aprire un confronto più serrato tra la prognosi spengleriana relativa alla riduzione della filosofia (e della critica) a *prassi* e l'elaborazione gramsciana di una *filosofia della praxis* che, nei *Quaderni*, si prepara proprio attraverso un *ritorno a Marx* (contro e oltre i riduzionismi); *ritorno* che è anche un tentativo di rispondere alla crisi *organica* della democrazia e alla disfatta della critica «progressista» delle ideologie (cfr. Adorno, *op. cit.*, p. 52) innanzi all'effettività storico-politica riconfigurata dalla Grande guerra e dall'affermazione europea del fascismo. È un problema – questo della *miseria* o *impotenza* della critica – che risale almeno all'(auto)critica rivolta da Marx alla *critica critica* dei *giovani hegeliani*. Ma su tutto ciò rinvio a un prossimo lavoro.

Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni

Ultimi volumi pubblicati

11. *ASMOD 2018. Proceedings of the International Conference on Advances in Statistical Modeling of Ordinal Data*, editors Francesca Di Iorio, Rosaria Simone, Stefania Capecchi
12. *GRETL 2019. Proceedings of the International Conference on the Gnu Regression, Econometrics and Time-series Library*, editors Francesca Di Iorio, Riccardo Lucchetti
13. *Ontologia relazionale. Ricerche sulla filosofia classica tedesca*, a cura di Antonio Carrano e Marco Ivaldo
14. *Essere e Tempo novanta anni dopo: attualità e inattualità dell'analitica esistenziale*, a cura di Anna Pia Ruoppo
15. *Il Segretario, lo Statista. Aldo Moro dal centro-sinistra alla solidarietà nazionale*, a cura di Alessandro Sansoni, Pierluigi Totaro, Paolo Varvaro
16. Chiara Russo Krauss, *Dall'empiricriticismo al positivismo relativistico. Joseph Petzoldt tra l'eredità di Mach e Avenarius e il confronto con la relatività einsteiniana*
17. Mario Cosenza, *All'ombra dei Lumi. Jacques-André Naigeon philosophe*
18. *Immagine e immaginazione*, a cura di Leonardo V. Distaso, Anna Donise, Edoardo Massimilla
19. *Le aporie dell'integrazione europea. Tra universalismo umanitario e sovranismo: idee, storia, istituzioni*, a cura di Anna Pia Ruoppo e Irene Viparelli
20. *Ragione, razionalità e razionalizzazione in età moderna e contemporanea*, a cura di Maurizio Cambi, Raffaele Carbone, Antonio Carrano, Edoardo Massimilla
21. Antonio Carrano, *Questioni kantiane*
22. *La Russia e l'Occidente (Россия и Запад)*. Atti della Giornata di studio (Università degli Studi di Napoli Federico II, Dipartimento di Studi Umanistici, 9 giugno 2022), a cura di Giovanna Cigliano e Teodoro Tagliaferri
23. Fortunato Maria Cacciatore, *Miseria della critica. Spengler redivivo*

Tutti i testi sono sottoposti a *peer review* secondo la modalità del doppio cieco (*double blind*)



Figura spettrale e inquietante, Oswald Spengler, con la sua opera principale (*Il Tramonto dell'Occidente*) ricompare sulla scena ogni volta che il presente è vissuto come momento di crisi o di transizione politica, ideologica, culturale. Pure nel nostro tempo non mancano richiami, ricerche, articoli che, sebbene in modi diversi, sembrano tutti accomunati dall'ascolto preoccupato delle sue diagnosi. Nelle due parti di questo studio, si prova a mostrare, tuttavia, perché Spengler non possa essere evocato (o scongiurato) come l'*anti-Occidente*. Si tratta di rimarcare, piuttosto, come il confondersi mimetico con le posizioni del presunto *profeta di sventura*, in nome dell'*amor proprio* dell'Occidente e della sua *eccezionalità*, rischi di confermare la prognosi del tramonto, attestando la miseria, o l'impotenza, della critica volta a contrastarne il compimento.

Fortunato Maria Cacciatore è professore associato di Storia della Filosofia presso il Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università della Calabria. La sua ricerca si concentra, in particolare, sull'indagine e sulla ricostruzione dei rapporti della filosofia con le sfide e i problemi posti dalle differenti congiunture storiche, politiche, etiche e ideologiche. Oltre che sullo stesso Spengler, ha scritto monografie e saggi su Hegel, su Marx e sui marxismi (Gramsci), sulla democrazia in rapporto con la questione delle migrazioni e sulla filosofia politica contemporanea in rapporto con la questione del "populismo" (soprattutto in riferimento a E. Laclau del quale ha anche curato alcune traduzioni italiane).

ISBN 978-88-6887-184-0



9 788868 871840