

ERNST JÜNGER

LA GRANDE MADRE
MEDITAZIONI MEDITERRANEE

a cura di
Mario Bosincu

Le Lettere

Publicato nel quadro del progetto di ricerca “Il visitatore qualificato e la valorizzazione dell’offerta turistica” finanziato dalla Regione Autonoma della Sardegna a valere sul POR FSE 2014-2020 - Asse Prioritario 3 “Istruzione e Formazione”.

Copyright © 2021, Editoriale Le Lettere – Firenze

ISBN 978 88 9366 228 4

www.lelettere.it

Mario Bosincu
LA VIA DELL'INIZIAZIONE ALLA TERRA

I. Le pagine che seguono sono all'insegna di un'evasione e di un ritorno¹. Di un allontanamento, innanzi tutto, dal Nord, regno dell'attivismo sfrenato e di una greve malinconia, alla volta del Mediterraneo, illuminato dalla «serenità dionisiaca»² e accogliente come una «seconda Grande Madre»³. Fin dalle prime battute, Jünger iscrive, così, il suo ritorno in Sardegna entro una dimensione mitica, numinosa e archetipica che getta luce su un altro episodio emblematico: la visita all'antica città di Biblo, sede, come sappiamo grazie a Frazer, del culto di Adonis e di Ishtar, «la grande dea madre, incarnazione delle energie riproduttive della natura»⁴. Come ha osservato Alfonso di Nola, la ricostruzione dello studioso scozzese si basava su una visione evolucionistica del corso della storia, culminante nel progresso scientifico, latore di indiscutibili vantaggi sotto il profilo intellettuale, morale e materiale. Tuttavia, il quadro tracciato da Frazer non è privo di ombre. Lungi dal formulare una filosofia della storia vicina alla teoria comtiana dei tre stadi, che implicava il passaggio dal predominio della religione a

¹ In un'intervista rilasciata nel 1969 Jünger riconobbe che «la fuga ha giocato un certo ruolo nella mia vita» (E. Jünger, *Gespräche im Weltstaat. Interviews und Dialoge 1929-1997*, Klett-Cotta, Stuttgart 2019, p. 111). Nel 1987, inoltre, dichiarò: «per me il ritorno è qualcosa di estremamente importante. È probabile che sia un mio tratto conservatore». Cfr. L. Bonesio (a cura di), *Ernst Jünger e il problema del nichilismo*, Herrenhaus, Seregno 2002, p. 348.

² E. Jünger, *Parerga zu Annäherungen* (1974), in *Sämtliche Werke*, Vol. XI, Klett-Cotta, Stuttgart 1978, p. 427.

³ *Infra*, p. 72.

⁴ J. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione*, a cura di A. M. di Nola, traduzione di N. Rosati Bizzotto, Newton & Compton, Roma 1992, p. 373.

quello della scienza⁵, l'etnologo scozzese confessa al termine del suo *opus magnum* tutte le sue perplessità:

Senza spingerci tanto oltre nel futuro, possiamo paragonare il cammino fin qui percorso dal pensiero umano a una tela intessuta con tre diversi fili – il filo nero della magia, il filo rosso della religione, e il filo bianco della scienza [...]. Il grande movimento che, per secoli, ha alterato il carattere del pensiero, continuerà nel prossimo futuro? O si verificherà forse una reazione che arresterà il progresso, e magari disferà molto di quanto è stato tessuto? Per rimanere nella metafora, quale colore avrà la ragnatela che il fato sta ora intrecciando sul telaio del tempo? Sarà bianca o rossa? Non lo sappiamo. Una pallida, tremolante luce illumina le parti già ordite. Il resto è avvolto dall'oscurità, nella nebbia⁶.

Gli scritti riuniti nel presente volume mostrano il tramonto definitivo delle certezze della generazione vissuta al tempo dell'imperare del positivismo, la generazione del padre di Jünger, cultore delle scienze naturali e fiero avversario della teologia⁷. Cresciuto alla scuola di Nietzsche⁸, per il quale «*hybris* è oggi tutta la nostra posizione rispetto alla natura, la nostra violentazione della natura con l'aiuto delle macchine»⁹, e di Spengler, secondo cui, ormai, «un mondo artificiale attraversa e avvelena quello naturale»¹⁰, lo

⁵ Riguardo a questa tesi di Alfonso di Nola cfr. la sua introduzione a J. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione*, cit., p. 12.

⁶ Ivi, pp. 783-784.

⁷ «Leggendo *Padri e figli* di Turgenev fui colpito dall'analogia tra l'atteggiamento del padre e quello dei giovani nichilisti, la cui arroganza fu profetizzata dall'autore. Il clima razionale dell'università di Heidelberg aveva lasciato su di lui un'impronta inconfondibile. [...] “La teologia non è una scienza”. Oppure: “I pensieri vengono prodotti da una combinazione e una disgregazione di molecole di albumina”. [...] Le scienze naturali – fra tutte, in primo luogo, la chimica – e la storia fornivano i pilastri portanti» (E. Jünger, *Due volte la cometa*, [traduzione di Q. Principe] Guanda, Parma 1989, pp. 28-29).

⁸ A proposito del confronto serrato di Jünger col pensiero di Nietzsche nel corso di tutta la sua vita cfr. R. Wilceck, *Nihilistische Lektüre des Zeitalters. Ernst Jüngers Nietzsche-Rezeption*, Wissenschaftlicher Verlag, Trier 1999.

⁹ F. Nietzsche, *Genealogia della morale* (1887), in *Opere*, Vol. VI, Tomo II, (traduzione di F. Masini) Adelphi, Milano 1968, p. 316.

¹⁰ O. Spengler, *L'uomo e la tecnica. Contributo a una filosofia della vita* (1931), (introduzione di S. Zecchi, traduzione di G. Gurisatti) Guanda, Parma 1992, p. 92. Sull'importanza per Jünger della lettura del *Tramonto dell'Occidente* (1918-1922), definito un «libro carismatico», cfr. A. Gnoli, F. Volpi, *I prossimi*

scrittore tedesco riflette nelle pagine dei suoi diari sul dilagare inarrestabile della civiltà tecnologica¹¹. «È come se un'esplosione avesse investito il pianeta intero», scrive nel 1978 in occasione del suo ultimo soggiorno in Sardegna: «più passa il tempo, più una luce abbagliante raggiunge ogni suo angolo»¹². Segue un'aperta confessione: «sono in fuga da decenni. Gradualmente ho visto nel motore il mio arcinemico, il compimento dell'orologio meccanico inventato dai monaci medievali mille anni fa»¹³. Di qui l'inquietudine crescente con cui è registrato il diffondersi delle macchine (dalle radio che, improvvisamente, turbano il silenzio di Villasi-mius ai primi, ipnotici, televisori), in grado di privare del loro incanto primitivo i Paesi affacciati sul Mediterraneo e, soprattutto, di sottoporre il ritmo dell'esistenza a un parossismo innaturale: «la velocità con cui si sorvolano mari e nazioni è tuttora sorprendente e non ci si è ancora abituati ad essa. Riflessioni sul processo di accelerazione sotto il profilo qualitativo. Non rappresenta alcun progresso»¹⁴. In questo senso, per Jünger è carico di un significato sinistro il fatto di non aver scorto alcun serpente sull'isola di San Pietro: è il segno delle conseguenze dell'«atto prometeico»¹⁵ con cui l'uomo ha violato l'integrità della natura, innescando un processo destinato a scatenare una catastrofe finale, «una gigantesca deflagrazione»¹⁶. Ecco, allora, la sua amara riflessione sul fato dell'*homo faber*: «il nostro ruolo potrebbe essere simile a quello dello scorpione che si toglie di mezzo col suo stesso aculeo»¹⁷. Alla fede positivista nel progresso subentra, pertanto, il richiamo alla visione esiodea della storia quale inesorabile processo di degenera-

titani. Conversazioni con Ernst Jünger, Adelphi, Milano 1997, p. 103. Sulla lettura del *Tramonto dell'Occidente* dopo la Prima guerra mondiale cfr. E. Jünger, *Siebzig Verweht III* (1981), in *Sämtliche Werke*, Vol. XX, Klett-Cotta, Stuttgart 2000, p. 104.

¹¹ Non si dimentichi, inoltre, l'influenza esercitata su di lui dal fratello Friedrich Georg, testimone del passaggio «da un pensiero che supera problemi tecnici a un diverso pensiero [...] che ha per oggetto le conseguenze di tale superamento» (F. G. Jünger, *Die Perfektion der Technik* [1946], Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1946, p. 7).

¹² *Infra*, p. 116.

¹³ *Ibidem*

¹⁴ *Infra*, p. 92.

¹⁵ *Infra*, p. 165.

¹⁶ *Infra*, p. 117.

¹⁷ *Infra*, p. 125.

zione, che, secondo lo scrittore tedesco, «conduce da un'esistenza di tipo vegetativo a un'esistenza di carattere meccanico passando per quella di natura animale»¹⁸ e che vede l'individuo moderno, sempre più livellato e ridotto a un numero, assumere, infine le fattezze dell'ultimo uomo nietzschiano¹⁹, lo schiavo soddisfatto di una casta di tecnocrati che ne leniscono le fatiche con degli oppiacei a buon mercato²⁰. Quello tracciato da Jünger è, quindi, il quadro di un mondo che esibisce la *facies hippocratica* della decadenza. Un mondo «abbandonato dagli dèi»²¹, che, in quanto tale, ha toccato il nadir della storia «perché in assenza degli dèi non può esistere alcuna civiltà»²². Di qui il senso di *Heimatlosigkeit* provato dallo scrittore: «sin dal principio, sensazione di essere uno straniero: a scuola, nell'esercito, nelle scienze, in società.

¹⁸ *Infra*, p. 115.

¹⁹ «Guai! Si avvicinano i tempi in cui l'uomo non scaglierà più la freccia anelante al di là dell'uomo, e la corda del suo arco avrà disimparato a vibrare! Io vi dico: bisogna avere ancora un caos dentro di sé per partorire una stella danzante. Io vi dico: voi avete ancora del caos dentro di voi. Guai! Si avvicinano i tempi in cui l'uomo non partorirà più stella alcuna. Guai! Si avvicinano i tempi dell'uomo più spregevole, quegli che non sa disprezzare se stesso. Ecco! Io vi mostro l'ultimo uomo. "Che cos'è amore? E creazione? E anelito? E stella?" – così domanda l'ultimo uomo, e strizza l'occhio. La terra allora sarà diventata piccola e su di essa saltellerà l'ultimo uomo, quegli che tutto rimpicciolisce. [...] "Noi abbiamo inventato la felicità" – dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* [1883-1885], in *Opere*, Vol. VI, Tomo I, [traduzione di M. Montinari] Adelphi, Milano 1968, p. 11).

²⁰ Jünger fu fortemente suggestionato dalla lettura del *Mondo nuovo* (1932) di Aldous Huxley e lesse questo romanzo distopico come una diagnosi spietata del sorgere di una nuova specie umana priva di sensibilità metafisica e stordita dagli oppiacei ammanniti dal potere: «Terminato: Huxley, *Brave New World*. In questo libro, del quale da molto tempo e da varie parti mi era stato parlato, si vede che tutte le utopie, in fondo, descrivono il tempo proprio dell'autore, sono particolari emanazioni del nostro essere e ne esprimono le conseguenze in uno spazio di più espressiva acutezza, che si chiama avvenire. Le utopie sono di solito ottimistiche: infatti speranza e futuro sono sostanzialmente legati insieme; in questo caso, però, si tratta di una utopia pessimistica. Significativo mi è sembrato quanto segue: un gruppo di cinque alti grattacieli risplende nella notte, lontano, come una mano ha levato le sue dita in lode al Signore. Ma questo nessuno degli atei civilizzati che li abitano lo sa; lo sa soltanto un selvaggio, smarritosi in questa terra dalla sua foresta vergine» (E. Jünger, *Irradiazioni. Diario 1941-1945*, [traduzione di H. Furst] Guanda, Parma 1993, p. 300).

²¹ *Infra*, p. 127.

²² *Infra*, p. 208.

Sono giunto e giungo da fuori; l'orribile sensazione di non avere dimora da nessuna parte»²³.

Per chiarire le ragioni di tale senso di estraneità l'analisi della figura di Spengler, decisiva per Jünger, può rivelarsi utile ai fini di un'indagine sulle radici del rapporto tormentato intrattenuto da molti intellettuali tedeschi con l'epoca moderna. È estremamente significativo il fatto che l'autore del *Tramonto dell'Occidente* (1918-1922) si compiacesse di ritrarsi nei suoi frammenti autobiografici nei panni dell'individuo fuori posto nell'epoca moderna, "postumo", per così dire, perché legato a una fase storica precedente ormai eclissatasi²⁴. Si spiega così la sua predilezione per le figure di pensatori a disagio nel mondo in cui sono condannati a vivere, figure in cui egli si specchia, dipingendo perciò dei ritratti che sono, in fondo, degli autoritratti larvati. Sono emblematiche, in questo senso, la descrizione di Nietzsche – a proposito del quale scrive: «questo non essere di casa in un'epoca è una sventura tedesca»²⁵ – e quella di Eraclito, il cui destino fu quello di nascere e di vivere in un'epoca in cui non vi fu più spazio per l'«ideale di vita»²⁶ aristocratico. Le maschere scelte da Spengler per *rivelarsi* fanno luce, perciò, sulla «crisi della modernità» quale «crisi della mentalità»²⁷ sofferta dalla cultura tedesca e interpretabile mediante alcune categorie messe a punto da Toynbee. Per illustrare la dinamica del «contatto tra civiltà»²⁸ questi sostenne che sono possibili due reazioni da parte della «società assalita»²⁹: quella rappresentata dal partito erodiano, favorevole all'accettazione

²³ *Infra*, p. 98.

²⁴ Cfr. a questo proposito A. M. Kocktanek, *Oswald Spengler in seiner Zeit*, C. H. Beck, München 1968, p. 126. Lo stesso Gilbert Merlio osserva: «egli si sente come l'individuo postumo, come colui che è arrivato troppo tardi, come l'ultimo uomo della *Kultur* in un'epoca che non è consapevole del suo declino» (O. Spengler, *Ich beneide jeden, der lebt*, Lilienfeld Verlag, Düsseldorf 2007, p. 109).

²⁵ O. Spengler, «Nietzsche und sein Jahrhundert» (1924), in *Reden und Aufsätze*, C. H. Beck Verlag, München 1937, p. 112.

²⁶ O. Spengler, «Heraklit. Eine Studie über den energetischen Grundgedanken seiner Philosophie» (1904), in *Reden und Aufsätze*, cit., p. 7.

²⁷ C. Schwaabe, *Die deutsche Modernitätskrise. Von der Reichsgründung bis zur Wiedervereinigung*, Wilhelm Fink Verlag, München 2005, p. 58.

²⁸ A. Toynbee, *A Study of History. Vol. IX: Contacts between Civilizations in Space*, Oxford University Press, London-New York-Toronto 1954, p. 402.

²⁹ *Ivi*, p. 426.

dei valori della «civiltà aggressiva»³⁰, e quella incarnata dal partito degli zeloti, la categoria idealtipica indicante coloro che, invece, resistono a ogni influenza esterna demonizzandola e arroccandosi nella strenua fedeltà al loro universo culturale. In questo senso, una risposta tipicamente zelota all'assalto di una civiltà "aliena" fu data nel XIX secolo dagli intellettuali slavofili che si opposero all'ingresso della modernità occidentale in Russia. Ma anche la Germania offrì l'esempio di una civiltà aggredita da un "invasore" culturale percepito come "esterno": la modernità borghese, capitalistica, scientifica e industriale, affermatasi tardi, ma con una rapidità traumatica³¹, che spazzò via istituzioni, ordinamenti e valori suscitando, così, quella reazione di opposizione a essa che va sotto il nome di Romanticismo³². In altri termini, un aspetto centrale della peculiare via tedesca alla modernizzazione fu la «discrepanza tra le moderne strutture tecnico-economiche, burocratiche e sociali e valori e modelli di comportamento ancora tradizionali»³³ dovuta al fatto che «la realtà oggettiva mutò molto più rapidamente delle disposizioni soggettive»³⁴, col conseguente attenersi "zelota" della civiltà invasa a esse. In questo contesto si rivela, perciò, utile il concetto blochiano della "non-contemporaneità". Ernst Bloch definì la *Ungleichzeitigkeit* come «un residuo economico-ideologico di epoche passate»³⁵ e descrisse la Germania come «un gigantesco

³⁰ Ivi, p. 381.

³¹ Si leggano le considerazioni di Eksteins sullo sviluppo industriale in Germania: «esso fu caratterizzato da una velocità travolgente e da un disorientamento corrispondente nella popolazione. Se in Gran Bretagna Charles Dickens poteva fare riferimento in *Bleak House* all'"età in movimento" in cui viveva, e Tennyson poteva parlare della sua era come di "un terribile momento di transizione", le statistiche delle trasformazioni sociali ed economiche in Germania mostrano che nessun altro paese aveva un diritto maggiore a fare appello a impressioni di movimento e di transitorietà» (M. Eksteins, *Rites of Spring. The Great War and the Birth of the Modern Age*, Bantam Press, London-New York-Toronto-Sidney-Auckland 1989, p. 67).

³² Del resto, già Nietzsche aveva parlato dell'«ostilità dei Tedeschi contro l'Illuminismo», tradottasi nel tentativo romantico di risacralizzare la natura e di sostituire il culto della ragione con quello del «sentimento» (F. Nietzsche, *Aurora e frammenti postumi 1879-1881*, in *Opere*, Vol. V, Tomo I, [traduzione di F. Masini e M. Montinari] Adelphi, Milano 1964, pp. 141-142).

³³ T. Nipperdey, *Nachdenken über die deutsche Geschichte: Essays*, C. H. Beck Verlag, München 1986, p. 55.

³⁴ Ivi, p. 52.

³⁵ E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit* (1935), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1962, p. 16.

calderone in ebollizione del passato»³⁶ proprio per sottolineare il fatto che l'avvento della modernità non aveva eliminato nel suo Paese il retaggio ideologico delle epoche precedenti. La categoria della non-contemporaneità si presta, quindi, a far luce sulla sfera di concezioni e valori in cui, secondo Nipperdey, indugiò la coscienza collettiva dei tedeschi, trascinati in avanti dal movimento rapinoso della modernizzazione. Al tempo stesso, gli intellettuali dovettero fare i conti col tracollo nichilistico dei valori tradizionali e con la conseguente crisi di senso. Questa condizione psicologica fu descritta efficacemente da Lukács, che coniò l'espressione «ateismo religioso»³⁷ per designare la nostalgia struggente delle certezze metafisiche del passato, unita esemplarmente, nella figura di Max Weber, alla consapevolezza del fatto che l'uomo moderno deve accettare di vivere in «un'epoca estranea a dio e senza profeti»³⁸. Ciò che contraddistinse Spengler, quale intellettuale «zelota», fu la sua «protesta dolorosa contro le realtà della civilizzazione moderna»³⁹ in nome di valori non-contemporanei, una protesta che alimentò la sua filosofia della storia. Alla base di essa vi è la tesi secondo la quale essa si compone di «organismi» che conoscono due fasi di sviluppo: la civiltà [*Kultur*] e la civilizzazione [*Zivilisation*], paragonate a «il corpo vivo di un'anima e la sua mummia»⁴⁰ e all'«organismo che nasce da un paesaggio e il meccanismo risultante dall'irrigidimento di esso»⁴¹. Nel *Tramonto dell'Occidente* si legge che la Germania si trova proprio sulla soglia che separa queste due fasi, mentre la Francia e la Gran Bretagna hanno già fatto il loro ingresso nello stadio della *Zivilisation*⁴². Spengler guarda con nostalgia al mondo della *Kultur*, all'«interiorità gotica, il duomo, il castello»⁴³, osservando che «l'uomo di una civiltà vive rivolto verso

³⁶ Ivi, p. 56.

³⁷ Cfr. C. Schwaabe, *Die deutsche Modernitätskrise. Von der Reichsgründung bis zur Wiedervereinigung*, cit., p. 23.

³⁸ M. Weber, *La scienza come professione* (1917), (a cura di Paolo Volonté) Rusconi, Milano 1997, p. 125.

³⁹ O. Spengler, *Preußentum und Sozialismus* (1920), in *Politische Schriften*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1934, p. 68.

⁴⁰ O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, (a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, traduzione di J. Evola) Guanda, Parma 1995, p. 528.

⁴¹ Ivi, p. 529.

⁴² Ivi, p. 59.

⁴³ Ivi, p. 1119.

l'interno, quello di una civilizzazione vive rivolto verso l'esterno, nello spazio, fra corpi e "fatti"»⁴⁴, sicché il passaggio dalla *Kultur* alla *Zivilisation* fa sì che «le distese interiori, gli spazi dell'anima» siano sostituiti «dall'estensione nella realtà corporea» e che «dalla vita quale la intese Meister Eckhart» si passi alla «vita quale è concepita dall'economia politica»⁴⁵. Ecco, allora, che «la corrente dell'esistenza finisce fra le strutture di pietra della città e partendo dalla città il danaro e lo spirito vanno a dirigere la storia. Ciò che è eroico e ciò che è sacro [*das Heldenhafte und das Heilige*] nella potenza simbolica delle loro prime manifestazioni si fanno rari e si ritirano in strette cerchie. Una lucidità borghese ne prende il posto»⁴⁶. La fase storica della civilizzazione sta, quindi, nel segno del trionfo della scienza, dell'intellettualismo e dell'utilitarismo:

I mondi scientifici sono mondi superficiali, pratici, disanimati, puramente estensivi. [...] Non viver più la vita con una naturalezza sicura e quasi inconscia, non assumerla come un destino voluto da Dio, ma considerarla come problematica, organizzarla in modo "utile", "razionale" in base a principi intellettualistici [...]. Regna il cervello, perché l'anima ha abdicato⁴⁷.

L'uomo della *Zivilisation* appare, quindi, come «il puro uomo pratico senza tradizione, ripreso in una massa informe e fluttuante, [...] irreligioso, intelligente, infecondo»⁴⁸ e dominato dallo «spirito della modernità da grande città, rivolta all'utile»⁴⁹. Sono parole in cui risuona un forte *pathos* etico riconducibile a un fenomeno tipicamente tedesco analizzato da Leo Strauss. Questi riconobbe, infatti, quale tratto distintivo della cultura tedesca un'energica reazione all'«identificazione di ciò che è moralmente buono con l'oggetto di un illuminato interesse personale»⁵⁰ effettuata dai filosofi francesi e britannici. Opponendosi allo «spirito del XVII

⁴⁴ Ivi, p. 529.

⁴⁵ O. Spengler, *Preußentum und Sozialismus* (1920), cit., p. 23.

⁴⁶ O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, cit., p. 1356. Ho modificato la traduzione adeguandola maggiormente al testo originale.

⁴⁷ Ivi, pp. 530-531.

⁴⁸ Ivi, p. 59.

⁴⁹ Ivi, p. 556.

⁵⁰ L. Strauss, «German Nihilism» (1941), in *Interpretation*, Vol. 26, N. 3, Eastern Composition, Binghamton 1999, p. 371.

e del XVIII secolo», i pensatori tedeschi sottolinearono, quindi, le differenze tra «l'*honestum* e l'*utile*», propugnando una «morale non mercenaria»⁵¹ e insistendo sul valore dell'abnegazione a scapito della felicità. La figura più rappresentativa e influente di questa resistenza alla morale utilitaristica fu Nietzsche⁵². Egli si disse disgustato, infatti, dalla «spregevole sorta di benessere di cui sognano i mercanti, i cristiani, le mucche, le femmine, gli Inglesi e gli altri democratici»⁵³, e, seguendo le sue orme, Spengler scrisse, con piglio brutale: «nessuno di coloro che vivono oggi da qualche parte nel mondo sarà felice; ma a molti è possibile percorrere il cammino della loro vita in base alla loro volontà e in grandezza o in meschinità. Colui che desidera solo il puro godimento, invece, non merita d'esistere»⁵⁴.

Ma l'autore del *Tramonto dell'Occidente* affrontò anche un altro tema che occupa una posizione centrale nei testi di Jünger ora offerti al lettore italiano: l'esperienza del *sacro*. In questo modo egli si collocò in una tradizione che si può far risalire alla figura di Friedrich Schleiermacher. Nelle pagine dei suoi discorsi *Sulla religione* (1799) quest'ultimo condannò la «rozza barbarie»⁵⁵ della sua epoca, derivante dal suo «furore del comprendere»⁵⁶ [*Wut des Verstehens*] e dai suoi programmi educativi miranti a soffocare nei giovani il senso religioso e la fantasia⁵⁷. Ai suoi occhi, il suo tempo aveva come obiettivo il predominio di «intenzione e scopo»⁵⁸ in un'esistenza individuale presa nel vortice di una «morta industriosità»⁵⁹ e dell'«utilità generale»⁶⁰. Di qui la critica rivolta all'etica edonistica e utilitaristica professata dal popolo britannico, interes-

⁵¹ *Ibidem*

⁵² Ivi, p. 372.

⁵³ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli* (1888), in *Opere*, Vol. VI, Tomo III, (traduzione di F. Masini e R. Calasso) Adelphi, Milano 1970, p. 138.

⁵⁴ O. Spengler, *Jahre der Entscheidung. Erster Teil. Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1933, p. IX.

⁵⁵ F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), De Gruyter, Berlin-New York 2001, p. 64.

⁵⁶ Ivi, p. 120.

⁵⁷ Ivi, p. 121.

⁵⁸ *Ibidem*

⁵⁹ Ivi, p. 65.

⁶⁰ Ivi, p. 72.

sato unicamente a «guadagnare e godere»⁶¹ nel segno di una «miserabile empiria»⁶². Come si vede, siamo di fronte a un attacco frontale sferrato contro la modernità nel nome di quello stesso «senso di responsabilità nei confronti della morale in pericolo»⁶³ che vide Fichte scagliarsi contro l'epoca della «compiuta peccaminosità»⁶⁴, rea di aver elevato l'egoismo e il mero «benessere»⁶⁵ al rango di valori supremi e di aver ridotto, di conseguenza, gli uomini al livello di «soggetti ignobili»⁶⁶. Emerge, così, un punto chiave delle critiche rivolte da Schleiermacher e Fichte all'epoca moderna, il suo essere alla base di una forma deteriore di soggettività, e a tale proposito si rivelano illuminanti le riflessioni di Andreas Reckwitz. Sviluppando ulteriormente il progetto foucaultiano di una genealogia del soggetto moderno, questi ha classificato diverse culture della soggettività avvicendatesi tra la fine del Settecento e la postmodernità e imperniata su specifici codici che, di volta in volta, hanno stabilito che cosa è e deve essere un soggetto⁶⁷. A sua volta, la sua fisionomia è il risultato, secondo il sociologo tedesco, di precise tecnologie del sé⁶⁸, tra le quali giocano un ruolo decisivo quelle basate sulla scrittura⁶⁹. Un tipo peculiare di soggetto prodotto da determinate pratiche del sé fu quello borghese, contraddistinto da un *ethos* della razionalità e dell'agire morale autonomo. La sua genesi fu il frutto di

⁶¹ Ivi, p. 63.

⁶² Ivi, p. 64.

⁶³ L. Strauss, «German Nihilism» (1941), cit., p. 359.

⁶⁴ J. G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806), Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1908, p. 21.

⁶⁵ Ivi, p. 36.

⁶⁶ J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre* (1806), in *Sämtliche Werke*, Bd. V, Verlag von Veit und Comp., Berlin 1845, p. 426.

⁶⁷ A. Reckwitz, *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2006, p. 42.

⁶⁸ Il concetto di tecnologia del sé fu illustrato da Michel Foucault con queste parole: esse sono le tecniche «che permettono agli individui di eseguire, coi propri mezzi o con l'aiuto degli altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima – dai pensieri, al comportamento, al modo di essere – e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi» (L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton, *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, [traduzione di S. Marchignoli] Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 13).

⁶⁹ A. Reckwitz, *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*, cit., p. 73.

diverse tecnologie del sé, quali la stesura di un diario, funzionale allo sviluppo di una coscienza autobiografica⁷⁰, e la pratica della lettura solitaria, mirante ad accumulare informazioni utili⁷¹ e a fare, così, del lettore un soggetto ben inserito «in un universo dell'adeguatezza allo scopo»⁷². A distanza di più di due secoli risuonano, perciò, riarrangiate in chiave foucaultiana, le note della critica di Schleiermacher al soggetto borghese. Del resto, le riflessioni del sociologo tedesco fanno luce sul senso preciso di tale critica, comune all'intero movimento romantico. Esso, infatti, lungi dall'esaurirsi in un mero fenomeno letterario, si presentò come una cultura anti-egemonica della soggettività⁷³ che propose un modello di individuo alternativo a quello borghese predominante, soggiogato dalla ragione strumentale e schiavo della routine⁷⁴. Il codice della soggettività romantica si fondò, quindi, sul nuovo valore attribuito all'immaginazione, all'emotività e all'esperienza interiore⁷⁵ da coltivare tramite «tecniche orientate verso la percezione e l'esperienza vissuta»⁷⁶, quali la lettura solitaria in grado di stimolare la fantasia e la contemplazione della natura capace di far avvertire la presenza di *qualcosa* che trascende l'umano⁷⁷. Il testo di Schleiermacher si colloca proprio nel contesto di questa valorizzazione romantica di una soggettività *altra* quale antidoto all'identità degradata partorita dalla modernità borghese. Sotto questo profilo, dalle pagine dei discorsi *Sulla religione* emerge chiaramente il modello della «heilige Autorschaft»⁷⁸, ossia dell'autore autoinvestitosi di un ruolo messianico⁷⁹, nel contesto di una vera e propria «profetizzazione dell'estetica»⁸⁰ quale fenomeno tipico delle «epoche di crisi e sovvertimenti»⁸¹.

⁷⁰ Ivi, p. 40.

⁷¹ Ivi, p. 161.

⁷² Ivi, p. 182.

⁷³ Ivi, p. 71.

⁷⁴ Ivi, p. 207.

⁷⁵ Ivi, p. 204.

⁷⁶ Ivi, p. 212.

⁷⁷ Ivi, p. 224.

⁷⁸ Cfr. F. Marx, «Heilige Autorschaft? Self-Fashioning-Strategien in der Literatur der Moderne», in H. Detering (a cura di), *Autorschaft. Positionen und Revisionen*, Metzler, Stuttgart-Weimar 2002, p. 110.

⁷⁹ Ivi, p. 107.

⁸⁰ G. Wacker, *Poetik des Prophetischen. Zum visionären Kunstverständnis in der klassischen Moderne*, De Gruyter, Berlin-Boston 2013, p. 39.

⁸¹ C. Meier - M. Wagner-Egelhaaf, *Einführung*, in *Prophetie und Autorschaft*.

Tale fu l'età romantica, allorché, come è dimostrato dal testo di Schleiermacher, fu rivitalizzato il modello profetico fondato sull'attenta disamina dei mali della società, sulla critica spietata alla forma di vita dei lettori, costretti a specchiarsi nel loro impietoso ritratto, e sulla conseguente promessa di una salvezza dai mali della modernità⁸². In particolare, Schleiermacher si presenta ai lettori come un individuo inattuale, portatore di valori non-contemporanei perché nutrito, fin dalla giovinezza, dal «corpo materno della religione»⁸³, e la cui missione profetica si intreccia con il suo ruolo di moderno *mistagogo*. In altre parole, lo schema argomentativo profetico si innesta sulla «metaforica misterica»⁸⁴: «lasciate che io vi sveli un mistero»⁸⁵, si legge, infatti, nei discorsi *Sulla religione*, in cui il teologo tedesco dichiara di voler condurre i lettori nei recessi del santuario della religione⁸⁶ per destare in loro il senso «per le cose sacre e divine»⁸⁷. Di qui la definizione del senso del sacro quale istinto connaturato all'uomo⁸⁸, consistente nel «senso e gusto per l'infinito»⁸⁹, ossia nel sentimento dell'infinito rivelantesi nell'*istante* in cui, al cospetto della natura, se ne avverte il carattere divino⁹⁰, vivendo così quella che Eliade avrebbe chiamato una ierofania⁹¹. Il beneficiario di questa esperienza gode, pertanto, della «meravigliata contemplazione dell'infinito»⁹² [*staunendes Anschauen des Unendlichen*]. Schleiermacher tratteggia, così, quell'aspetto del sentimento del sacro che Rudolf Otto, traendo ispirazione proprio dai discorsi

Charisma, Heilsversprechen und Gefährdung, De Gruyter, Berlin-Boston 2014, p. 9.

⁸² Per un'analisi del *prophetic pattern* cfr. G. P. Landow, *Elegant Jeremiahs. The Sage from Carlyle to Mailer*, Cornell University Press, Ithaca-London 1986.

⁸³ F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), cit., p. 63.

⁸⁴ D. von Petersdorff, *Mysterienrede. Zum Selbstverständnis romantischer Intellektuellen*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1996, p. 3.

⁸⁵ F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), cit., p. 95.

⁸⁶ Ivi, p. 65.

⁸⁷ Ivi, p. 63.

⁸⁸ Ivi, p. 120.

⁸⁹ Ivi, p. 80.

⁹⁰ Ivi, p. 175.

⁹¹ Cfr. M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965, p. 17.

⁹² F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), cit., p. 68.

Sulla religione, avrebbe definito mediante l'espressione *mirum*: il numinoso, quale «quid ontologico»⁹³ dell'esperienza religiosa, rappresenta, infatti, un *mysterium*, «il completamente altro, [...], l'*alienum*, l'*aliud valde*, l'estraneo straniero e ciò che riempie di stupore»⁹⁴. Ma esso presenta anche i caratteri del *tremendum*, ispirante il senso atterrito dell'«assoluta sovrappotenza»⁹⁵, del *fascinans* ammaliante e dell'*energicum* legato alla percezione di una forza «urgente, operosa, cogente e viva»⁹⁶ da cui ci sente ghermiti⁹⁷. Schleiermacher sa cosa significa percepire «la divinità vivente»⁹⁸ e, nei termini del codice della soggettività romantica, rivaluta la fantasia quale fonte della fede in dio⁹⁹ e le «esperienze interiori»¹⁰⁰, caldeggiando l'abbandono dei lettori ai sentimenti religiosi che devono accompagnarne l'agire come una musica¹⁰¹. Si comprende, pertanto, il senso della metaforica iniziatica sottesa al suo testo. Come ha osservato Eliade, il concetto di iniziazione indica l'insieme dei riti e degli insegnamenti il cui fine è quello di condurre l'iniziando, attraverso varie prove e dopo la fase della morte rituale, a una rinascita spirituale: un mutamento ontologico della sua condizione esistenziale, coincidente con l'accesso a una forma di sapere metafisico che rivela «un mondo aperto al transumano»¹⁰². Nel corso dei misteri eleusini, per esempio, l'iniziando, dopo aver affrontato un viaggio simbolico nell'oltretomba, beneficiava, infine, dell'*epopteia*, la contemplazione di un oggetto rivelante il senso ultimo del sapere da acquisire¹⁰³. Più precisamente, tali misteri, al pari di tutti i riti di

⁹³ P. Stagi, *La nascita del Sacro. Teorie della religione*, Edizioni Studium, Roma 2015, p. 8.

⁹⁴ R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, (traduzione di E. Buonaiuti) Feltrinelli, Milano 1966, p. 35.

⁹⁵ Ivi, p. 29.

⁹⁶ Ivi, p. 33.

⁹⁷ «Il numinoso ghermisce senz'altro lo spirito, ed erompe come mania religiosa, invasamento dal *numen*, intossicazione e furore» (ivi, p. 131).

⁹⁸ F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), cit., p. 65.

⁹⁹ Ivi, p. 113.

¹⁰⁰ Ivi, p. 90.

¹⁰¹ Ivi, p. 87.

¹⁰² M. Eliade, «Iniziazione», in M. Eliade (a cura di), *Enciclopedia delle religioni*, Vol. II, (traduzione di M.T. Bianchi, M.G. Bianco, A. Borgia, S. Focardi, M.G. Telaro) Jaca Book, Milano 1994, p. 302.

¹⁰³ M. Eliade, *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and*

passaggio, presentavano lo schema tripartito messo in luce da Van Gennep e articolato in riti preliminari di separazione, riti liminari di transizione e riti postliminari di aggregazione¹⁰⁴, poiché il partecipante, dopo essersi distaccato dalla massa di coloro che non avrebbero subito l'iniziazione, compiva un percorso di passaggio dal mondo profano a quello sacro e da una condizione esistenziale a un'altra fino a riunirsi alla schiera dei neofiti. A ben vedere, il testo di Schleiermacher presenta proprio questa struttura, acquisendo, insieme, una funzione ierofanica ed etopoietica¹⁰⁵, conformemente alla sua concezione delle opere d'arte quali strumenti di «illuminazione»¹⁰⁶ [*Erleuchtung*]. Del resto, l'autore stesso si descrive apertamente come uno ierofante, chiamato ad «evocare uno spirito raro» a beneficio di coloro che possono assistere alle apparizioni solo grazie all'«astensione dalle cose terrene e al sacro silenzio»¹⁰⁷, sicché la lettura assume una forma rituale. Tale tecnologia del sé deve servire, infatti, a separare il lettore dalla massa «profana», rappresentata dai dispregiatori della religione, e a fargli vivere una «rottura ontologica di livello»¹⁰⁸ – la morte all'identità borghese – e la rinascita a una nuova forma di soggettività, redenta dal suo regime psichico incentrato sulla razionalità strumentale e in possesso di un nuovo modo di percepire la realtà, che consente al lettore di riunirsi alla schiera delle «figure iniziate a questi misteri»¹⁰⁹. Fungono, quindi, da atti linguistici perlocutivi, aventi il senso di stimolare esperienze interiori trasformatrici, sia l'appello al lettore affinché provi il senso del sacro descritto nel

Rebirth, Harper & Row, New York 1958, pp. 110-111.

¹⁰⁴ A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, (introduzione di F. Remotti, traduzione di M. L. Remotti) Bollati Boringhieri, Torino 1981, p. 11.

¹⁰⁵ Per l'uso di questo aggettivo cfr. le seguenti considerazioni di Foucault: «*ethopoiein* significa fare dell'*ethos*, produrre, modificare o trasformare l'*ethos*, il modo d'essere, la modalità d'esistenza di un individuo. Ciò che è *ethopoios* è qualcosa che possiede la qualità di trasformare il modo d'essere di un individuo» (cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-1982*, [traduzione di M. Bertani] Feltrinelli, Milano 2003, p. 209).

¹⁰⁶ F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), cit., p. 130.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 74.

¹⁰⁸ J. Evola, *Cavalcare la tigre. Orientamenti esistenziali per un'epoca della dissoluzione*, Edizioni Mediterranee, (introduzione di S. Zecchi) Roma 2000, p. 56.

¹⁰⁹ F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), cit., p. 132.

testo, sia le considerazioni sul pensiero simbolico quale elemento costitutivo dell'*homo religiosus*. Per Schleiermacher vedere «ogni cosa limitata come una rappresentazione dell'infinito»¹¹⁰ e vivere l'istante in cui essa appare come una «traccia del divino»¹¹¹ racchiude il cuore dell'esperienza religiosa, grazie alla quale tutto acquisisce i contorni del «miracolo»¹¹². Sono delineate, così, le caratteristiche fondamentali dell'esperienza del simbolo quale epifania del «non sensibile in tutte le sue forme»¹¹³ coltivata dalle «società iconofile»¹¹⁴, in cui ha luogo la transustanziazione di un oggetto profano in una ierofania¹¹⁵, grazie alla quale l'oggetto che diventa un simbolo «tende a coincidere col *Tutto*»: «qualsiasi pietra dell'altare vedico tende a identificare tutto l'Universo con se stessa»¹¹⁶. Ma la ierofanizzazione simbolica può investire la realtà tutta: «certe esperienze religiose superiori identificano il sacro con l'intero Universo. Per molti mistici, il Cosmo, nella sua integrità, forma una ierofania» nel quadro di una forma di «panontismo»¹¹⁷. In ogni caso, ciò che caratterizza l'esperienza simbolica dell'*homo religiosus* è il fatto che ai suoi occhi il mondo non è una mera somma di risorse da sfruttare¹¹⁸, ma una realtà cifrata e intelligibile che «parla»¹¹⁹ a chi ne comprende il linguaggio. Il secondo discorso di Schleiermacher raggiunge, inoltre, il suo punto culminante grazie alla descrizione dell'istante in cui l'individuo si sente fuso con l'anima del mondo e con la sua vita infinita¹²⁰ nel contesto di una forma di estasi panteistica. Certo, il teologo tedesco sa che, pur avendo svelato al lettore «realità superiori ai misteri eleusi-

¹¹⁰ Ivi, p. 82.

¹¹¹ Ivi, p. 166.

¹¹² Ivi, p. 108.

¹¹³ G. Durand, *L'immaginazione simbolica*, Il pensiero scientifico editore, (a cura di G. Rossetto) Roma 1977, p. 13.

¹¹⁴ Ivi, p. 27.

¹¹⁵ Cfr. M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, (a cura di P. Angelini, traduzione di V. Vacca e G. Riccardo) Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 408.

¹¹⁶ Ivi, p. 413.

¹¹⁷ Ivi, pp. 419-420.

¹¹⁸ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, cit., p. 83.

¹¹⁹ M. Eliade, *Mito e realtà*, Borla, (traduzione e prefazione di G. Cantoni) Torino 1966, p. 175.

¹²⁰ F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), cit., pp. 89-90.

ni»¹²¹, egli non è in grado di fargli vivere tale *unio mystica*. Ciò nonostante, moltiplica i suoi appelli etopoietici ai lettori affinché, distinguendosi dalla maggior parte degli uomini, gelosi della «loro individualità», la annientino «per vivere nell'Uno e nel Tutto»¹²²; lo «spavento dell'autoannichilimento» sarà allora ricompensato dal «sentimento dell'infinito»¹²³. È chiaro, quindi, come la tecnologia del sé della lettura iniziatica culmini in un'esperienza di radicale «trans-soggettivazione»¹²⁴ che, in termini riecheggianti la tradizione mistica, dovrebbe vedere il lettore morire all'egoità istintuale dell'*animalis homo* paolino, dominato dall'amore di sé¹²⁵, per rinascere nella forma di un uomo nuovo che si sa uno con l'Uno.

Torniamo ora a Spengler. Nelle sue riflessioni epistemologiche sui diversi ambiti d'indagine della sistematica e della fisiognomica – rispettivamente «le leggi naturali» e «tutto ciò che contiene in sé una direzione»¹²⁶ – egli delinea un contrasto netto tra l'idea di destino e il principio di causalità:

Cotesta antitesi finora non era stata mai riconosciuta come tale nella sua necessità profonda e formalmente determinante. Chiunque in genere comprenda a che stregua l'anima può essere considerata come l'idea di un essere sentirà anche come ad essa si leghi la certezza di un destino e in che misura la stessa vita, che io ho chiamato la forma nella quale si compie la realizzazione del possibile, debba essere considerata come qualcosa che ha direzione, come qualcosa di irrevocabile in ogni suo tratto, come qualcosa di soggetto a un fato. Questa sensazione, ottusa e angosciata nel primitivo, nell'uomo delle civiltà superiori si chiarifica e si definisce in una visione del mondo, ma, in ogni caso, è tale da poter essere comunicata solo usando i mezzi propri alla religione e all'arte, non mediante concetti e dimostrazioni. [...] L'idea di destino richiede un'esperienza vissuta e non quella dello scienziato; richiede una forza di visione e non un calcola-

¹²¹ Ivi, p. 90.

¹²² Ivi, p. 114.

¹²³ Ivi, p. 129.

¹²⁴ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-1982*, cit., p. 191.

¹²⁵ Cfr. M. Vannini, *La morte dell'anima. Dalla mistica alla psicologia*, Le Lettere, Firenze 2004, pp. 62-65.

¹²⁶ O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, cit., p. 164.