

Il Pensiero

rivista di filosofia

Anno 2024 | Volume LXIII | Fascicolo 1

Fantasia, fantasticheria, mostruosità

Enrico Arduin
Sergio Benvenuto
Mattia Coser
Michele Di Bartolo
Massimo Donà
Giordano Ghirelli
Alice Giordano
Elio Grazioli

Maurizio Maria Malimpensa
Greta Mancini
Alessandro Montefameglio
Anna Nutini
Antonio Sist
Francesco Valagussa
Tiziano Scarpa
Ernesto Forcellino
Michele Capasso
Giacomo Clemente
Mimmo Cangiano



Il Pensiero

rivista di filosofia

diretta da Massimo Adinolfi, Enrica Lisciani-Petrini, Vincenzo Vitiello.

Comitato scientifico internazionale: Massimo Cacciari, Félix Duque, Jean-François Kervégan, Thomas Rentsch, Volker Rühle, Carlo Sini, Hans Vorländer.

Direzione scientifica: Florinda Cambria, Piero Coda, Giannino Di Tommaso, Massimo Donà, Luca Illetterati, Gaetano Rametta, Valerio Rocco Lozano, Rocco Ronchi, Luigi Vero Tarca.

Redazione: Alessandro Apruzzese, Michele Capasso, Ernesto Forcellino, Giulio Goria, Davide Grossi, Lucilla Guidi, Chiara Maggese, Anna Parente, Giacomo Petrarca, Filippo Silva.

Anno 2024 | Volume LXIII | Fascicolo 1

© 2024, Vincenzo Vitiello

Edizioni Inschibboleth - Roma

Periodico semestrale

ISSN cartaceo 1824-4971

ISBN cartaceo 978-88-5529-492-8

ISBN ebook 978-88-5529-493-5

Registrazione: Tribunale di Rieti, n. 3/2015; *precedente registrazione:* Tribunale di Rieti, n. 2/1978. *Deposito legale:* febbraio 2017. *Proprietario della testata:* Vincenzo Vitiello. *Editore:* Inschibboleth società cooperativa - Roma. *Direttore responsabile:* Francesco Cundari. *Impaginazione:* Inschibboleth società cooperativa. *Stampato in Italia presso* Rotomail Italia S.p.A – Vignate (MI). *Sede della pubblicazione:* Rieti. *Indirizzo per la corrispondenza:* Inschibboleth società cooperativa, Via G. Macchi 94, 00133, Roma - Italia, *e-mail:* redazione@inschibbolethedizioni.com, *web:* www.inschibbolethedizioni.com.

La rivista «Il Pensiero» ha adottato un sistema di referaggio conforme agli standard internazionali. La proposta di articoli per la pubblicazione dev'essere inviata alla redazione della casa editrice in formato elettronico tramite il form online rinvenibile all'indirizzo: <https://www.ilpensiero.org>. Gli autori dovranno specificare il nome e il numero della rivista per cui si propone la pubblicazione e certicare che il loro testo non è mai stato pubblicato, né simultaneamente sottoposto o già accettato per altre pubblicazioni. Tutti saggi e le recensioni dovranno essere di massimo 45000 battute, spazi e note incluse. Dovranno, inoltre, essere accompagnati da un abstract di massimo 1200 battute, in italiano e in inglese, insieme a cinque keywords/parole chiave (abstract e parole chiave non sono richiesti per le recensioni). Dopo una prima lettura da parte della direzione, la segreteria di redazione invia la proposta di articolo per un esame critico a due lettori anonimi (double blind peer review) per la valutazione dei contributi proposti per la pubblicazione. Gli esiti della valutazione (accettato, rifiutato, proposta di modifica) vengono comunicati all'autore. Le recensioni saranno valutate senza referaggio. I temi dei prossimi numeri e le scadenze entro cui inviare gli articoli da proporre per la pubblicazione sono disponibili all'indirizzo: <https://www.ilpensiero.org>.

Il Pensiero

rivista di filosofia

LXIII - 2024/1

InSCHIBBOLETH

INDICE

Al Lettore	p.	9
Saggi		
ENRICO ARDUIN, <i>La mostruosità della forma</i>	»	13
SERGIO BENVENUTO, <i>Guardare il mostruoso</i>	»	23
MATTIA COSER, <i>Perché fare un mostro? Il mostro come ipostatizzazione estetica dell'ontologia del male</i>	»	39
MICHELE DI BARTOLO, « <i>Mostruose anomalie</i> ». <i>Georges Bataille</i>	»	55
MASSIMO DONÀ, <i>Il mostro che non sappiamo d'essere. Riflessioni in margine al Visconte dimezzato di Italo Calvino</i>	»	69
GIORDANO GHIRELLI, <i>La categoria del "mostruoso" in Blumenberg, con riferimento a Benjamin e Bachtin</i>	»	89
ALICE GIORDANO, <i>Le "teste senza volto" di Francis Bacon. Persone, singolarità o mostruosità?</i>	»	111
ELIO GRAZIOLI, <i>Mostro segreto</i>	»	129
MAURIZIO MARIA MALIMPENSA, « <i>La favola più straordinaria che sia mai stata inventata</i> ». <i>Alcune considerazioni sul significato del fantastico in E.T.A. Hoffmann</i>	»	139
GRETA MANCINI, <i>Le metamorfosi del mostruoso eccentrico. Una promessa per tempi inquieti</i>	»	163
ALESSANDRO MONTEFAMEGLIO, « <i>Corsi allora ai poeti</i> ». <i>Pensiero e poesia tra Vico e Bachelard</i>	»	181
ANNA NUTINI, <i>Mechanische Kunststücke. L'automa nella poetica notturna di E.T.A. Hoffmann e nel «marxismo gotico» di Walter Benjamin</i>	»	197
ANTONIO SIST, <i>La ripresa dell'aporia del nulla attraverso la filosofia di Emanuele Severino</i>	»	215

FRANCESCO VALAGUSSA, *Nella crisi della presenza. Magia, angoscia e pianto irrelativo: sulla soglia del trascendentale* p. 237

Corsivo

TIZIANO SCARPA, *Sete di mostri* » 259

Ricerche e discussioni

ERNESTO FORCELLINO, *Mysterium Trinitatis. La perichoresis fra in-differenza e in-esistenza* » 263

MICHELE CAPASSO, *Hegel e il regno delle ombre. La nascita della logica dalla critica alla filosofia della riflessione* » 279

GIACOMO CLEMENTE, *Il dire dell'Essere. Heidegger, linguaggio e fondamento* » 301

MIMMO CANGIANO, *La perfezione della tecnica. La tecnica nel pensiero di estrema destra nella prima metà del '900* » 319

Fascicolo a cura di Massimo Donà

La perfezione della tecnica

La tecnica nel pensiero di estrema destra nella prima metà del '900

Mimmo Cangiano

La meccanica esigerebbe una mistica.¹

Fra fine '800 e inizio '900, oscillando fra tendenze moderniste e antimoderniste, la cultura di destra riflette in modo ambivalente sulla capitale questione della tecnica, dando luogo a un ventaglio di posizioni, e finendo con l'intersecare tali riflessioni a quelle economiche sullo sviluppo industriale e a quella sociologiche sull'avvento delle masse. Mentre sempre più i governi (autoritari e democratici) riconoscono nell'organizzazione scientifica della produzione le cause del benessere e dell'armonia sociale di tipo americano, la linea antimodernista della cultura di destra ravvisa nello sviluppo tecnico il carattere distintivo del *moderno* come razionalizzazione del reale e procedimento astrattivo-quantificante teso a veicolare un rapporto strumentale col reale stesso quale unico produttore di significato. La capacità di dominio sul reale che la tecnica comporta cessa cioè, in particolare nel corso degli anni '20 e '30, di essere semplicemente riflessione sulla decadenza della coesione comunitaria, degli istituti sociali tradizionali, per diventare ragionamento sullo sviluppo di un nuovo *modus* epistemico teso a restringere la razionalità (e la conoscenza) nell'ambito del suo scopo pratico. In tale movimento, nelle punte più avanzate della cultura di destra, conoscenza e dominio del reale finiscono per sovrapporsi proprio nei procedimenti astrattivi di una ragione strumentale che modifica tanto il rapporto fra fini e mezzi quanto quello fra valori universali e valori particolari, facendo cioè coincidere l'universale stesso con l'azione della razionalità diretta a uno scopo, a questo punto, non più solo pratico, ma pratico-epistemologico, dal momento che l'azione pratica (la *tecnica*) comporta una rivoluzione epistemologica (la conoscenza del reale come dominio dei suoi aspetti particolari)².

¹ H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione* (1932), Edizioni di Comunità, Milano 1979, p. 264.

² Per una ricognizione del tema cfr. N. Russo (a cura di), *L'uomo e le macchine. Per un'antropologia della tecnica*, Guida, Napoli 2007, e M. Nacci, *Pensare la tecnica. Un secolo di*

In tal modo il reale passa sempre più a essere considerato come un campo *prevedibile* (razionalizzazione), vale a dire come uno spazio, deprivato da valori unificanti e d'insieme, da dominare mediante la realizzazione dello scopo *particolare*: la capacità di conoscere il reale per sfruttarlo strumentalmente tende così a diventare conoscenza *tout court*. In tale movimento, come già comprese il Michelstaedter di *La persuasione e la retorica*, più le strutture del mondo si attengono allo *status quo*, cioè al modo di funzionamento del presente, tanto più la razionalità strumentale opera indisturbata in uno spazio che più è quantificabile e sfruttabile quanto più rimane identico a se stesso:

le leggi per mezzo del calcolo [...] proclameranno; [...] *per calcolo* al sistema organizzato delle necessità si uniformeranno [...]. In [...] quella vita ridotta che l'astrazione ha determinato, sta la condizione d'esistenza del sistema delle astrazioni [...]. Senza di ciò esso non può avere il suo *giusto* funzionamento – ma quando questo giusto funzionamento esso abbia, sarà esso stesso *giusto*.³

Ma là dove l'intelligenza comunista individua nel nesso storico di lavoro e produzione il possibile ambito di rottura della ristrutturazione tecnico-ideologica del capitalismo, la cultura di destra (anche liberal-conservatrice) vi risponde, almeno nelle sue componenti maggioritarie, formulando l'immagine epica di un *intero* (può essere il *passato* come può essere la nazione, l'etnia, la tradizione, la *forma*, ecc.) teso a rispondere agonisticamente a ciò che viene avvertito innanzitutto come *frammentazione*, vale a dire come disgiunzione del particolare dal suo fine universale. Un ampio spettro di reazioni che vanno dal rimpianto dei saldi istituti valoriali del passato (ad esempio in *Nuovo Medioevo* di Berdjaev⁴), alla visione angosciante del presente (è il Bernanos di *La grande paura dei benpensanti*) quale luogo deprivato da valori spirituali connettivi e abbandonato, appunto nel perseguimento individualistico degli scopi *particolari*, alla pura lotta per la vita: «La legge di questo mondo sarà la più dura legge biologica, quella della concorrenza per la vita. [...] non c'erano esempi fin qui di società radicalmente e praticamente atee. Sono state necessarie le riuscite fulminanti della scienza sperimentale»⁵. Troviamo altresì (da Ortega y Gasset a T.S. Eliot) la riflessione che, come detto, incrocia il ragionamento sulla tecnica a quello sull'avanzare delle masse, riconoscendo

incomprensioni, Laterza, Roma-Bari 2000. In lingua tedesca resta poi fondamentale C. Hubig - A. Hünig - G. Ropohl (a cura di), *Nachdenken über Technik: Die Klassiker der Technikphilosophie und neuere Entwicklungen*, Sigma, Berlin 2013.

³ C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica* (1913), a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1995, pp. 157-159.

⁴ Cfr. N. Berdjaev, *Nuovo Medioevo. Riflessioni sulla Rivoluzione russa e sul destino dell'Italia e dell'Europa* (1923), tr. it. di M. Boffa, Fazi, Roma 2017, p. 48: «Gli uomini del Rinascimento non sapevano, non capivano che stavano preparando il trionfo della macchina nel mondo, che l'allontanamento definitivo dal Medioevo doveva condurre al regno delle macchine e rimpiazzare la struttura organica con la meccanizzazione».

⁵ Cfr. M. Nacci, *Tecnica e cultura della crisi (1914-1939)*, Loescher, Torino 1982.

in queste le portatrici di una cultura materialistica e standardizzata che trova nella *macchina* il suo principale veicolo di diffusione⁶, un veicolo finalizzato a trasformare il *sapere* stesso – come scrive Valéry in *La crisi dello spirito* – in genere di consumo, e teso progressivamente a sottomettere (e anche il Rolland di *Al di sopra della mischia* concorda su questo punto⁷) la stessa presunta autonomia intellettuale al *sentire* delle masse, vale a dire a un'opinione pubblica che proprio mediante i mezzi tecnici (ad esempio la pubblicità) viene sempre più standardizzata. Il passaggio all'epoca delle masse significa infine, per questi intellettuali, il passaggio a una politica delle *suggestioni* (come comprendono Sorel e Pareto) che rende superfluo il ragionamento intellettuale per sostituirvi l'azione della propaganda.

Tale posizionamento, profondamente elitario nel suo individuare nella *high-culture* tradizionale (cioè nell'intellettuale) un luogo ancora superiore alle polarizzazioni politiche del presente, può nel suo movimento anche attaccare i fascismi in quanto rappresentazione proprio di quella cultura di massa che la tecnica favorisce distruggendo ogni residuo di individualismo, ma tende per lo più a individuare nei regimi di destra (si pensi a Pound) un movimento di *restaurazione* finalizzato al tentativo di ricostruire quei tessuti connettivi perduti (*comunità*) che riconosce alla base di istituti valoriali non compromessi con la razionalità tecnica.

Le opzioni anti-tecnologiche della destra tendono per lo più, nel movimento iniziale, a legarsi a un principio di carattere materialista, rivelando gli effetti che dalla rivoluzione tecnologica si riversano su etica e cultura riformulandole secondo una ragione quantitativa e utilitaristica, ma (ed è naturalmente significativo che la tecnica abbia qui un primato sulla produzione) si serrano poi in una difesa di principi che addossano al nesso materialismo-tecnica le cause della degenerazione, finendo così necessariamente per postulare (in soluzioni che possono essere trascendenti come immanenti) uno spazio preservato da cui rilanciare la *totalità* sotto attacco. Tale totalità può assumere *forme* del tutto anti-storiche (come nel René Guénon di *La crisi del mondo moderno*), ma anche legarsi a possibili rifondazioni di carattere artistico (è il caso di Rilke o di George), oppure scendere direttamente sul terreno politico riformulandosi come *ethos* di carattere resistenziale, con a fondamento una lunga sequela di motivi: la scienza/conoscenza in opposizione alla tecnica (questo è Hofmannsthal: «la scienza mantiene ancora il timbro emotivo della fede»), diversi motivi di carattere *irrazionale* (il *sacro*, il *primitivo*, ecc.), o infine legandosi a presunti elementi ritenuti valoriali oltre la standardizzazione che la tecnica produce: la nazione, la razza, ecc. Nelle opzioni più pes-

⁶ Cfr. J. Huizinga, *La crisi della civiltà* (1935), tr. it. di B. Allason, Einaudi, Torino 2015, p. 58: «La scienza, ove non sia retta da un principio superiore, cede senza resistenza i suoi segreti alla tecnica [...] animata da spirito commerciale».

⁷ Cfr. R. Rolland, *Al di sopra della mischia* (1915), tr. it. di L. Bonante, Aragno, Torino 2008, p. 65: «I gesti e gli scritti degli intellettuali sono stati loro imposti da altri, dal di fuori, dall'opinione pubblica».

simiste (Guénon, Scheler, ecc.), la stessa scienza/conoscenza viene piegata dalla tecnica alle sue ragioni:

Così stando le cose, l'industria non è più soltanto una applicazione da cui la scienza, in sé, possa restare affatto indipendente; essa ne diviene la ragion d'essere e la giustificazione, per cui, ancora una volta, i rapporti normali risultano invertiti. Il campo in cui il mondo moderno ha impegnato tutte le sue forze, perfino quando ha preteso di fare a modo suo della scienza, in realtà non è altro che lo sviluppo dell'industria e del "macchinismo".⁸

È in questa direzione interessante notare come le teorie dei liberal-conservatori tendano a sovrapporsi proprio a quelle della destra antimodernista. In entrambi i casi viene posto l'accento su una possibile capacità dell'uomo di riprendere il controllo del mondo che lo domina, ricostruendo spazi di libertà all'interno della *tecnica* stessa, cioè di una tecnica trasvalutata nel contatto con un elemento (può essere lo Stato, la razza, ecc.) che la rende organica. Un tipico movimento in questa direzione è quello di Sombart. Il sociologo, partito da considerazioni anti-pandoriche sulla tecnica (è il discorso *Tecnica e cultura* del 1910, poi pubblicato come saggio nel '12), prima attraversa (*Il borghese*) le varie tappe dell'*episteme* antimodernista e anti-tecnologica (razionalizzazione del reale, "gabbia d'acciaio", sostituzione dei mezzi ai fini, ecc.), poi, nel finale di *Mercanti ed eroi* recupera la tecnica all'*organico*, alla *Kultur*, mediante il suo rapporto con la massa-nazione tedesca in armi.

Se, infatti nelle posizioni più antimoderniste, la tecnica viene semplicemente addossata al materialismo e inquadrata quale causa e effetto di una degenerazione dei regimi liberal-democratici, già a inizio anni '20 alcuni autori cominciano a far posto alla tecnica nei loro discorsi, individuando in essa un elemento centrale appunto verso una nuova coscienza epistemica che sottende un diverso rapporto col reale.

Un volume che offre un punto di vista privilegiato per comprendere tale movimento è *Lettere dal lago di Como* del presbitero italo-tedesco (teologo di chiara fama e figura importante dello *Jugendbewegung*) Romano Guardini⁹. Dalla cornice del lago, Guardini avvia una riflessione sugli effetti dello sviluppo tecnico in procinto di trasformare, dopo il Nord, anche il Sud d'Europa, ponendo fine, siamo apparentemente nel più classico antimodernismo, tanto alla bellezza di un mondo ancora *naturale* quanto alle specifiche *Kulturen* di carattere comunitario:

⁸ R. Guénon, *La crisi del mondo moderno* (1927), tr. it. e intr. di J. Evola, a cura di G. de Turreis, A. Scarabelli e G. Sessa, Edizioni Mediterranee, Roma 2015, pp. 138-139. Cfr. anche Id., *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi* (1945), tr. it. di T. Masera e P. Nutrizio, Adelphi, Milano 1982, p. 12: «tendenza a ridurre ogni cosa al solo punto di vista quantitativo, tendenza talmente radicata [...] da permettere di definire la nostra epoca [...] il regno della quantità».

⁹ Si tratta di una serie di lettere, pubblicate sulla rivista «Schildgenossen» fra il 1923 e il 1925.

di ciò che su, nel Nord, è già quasi compiuto, percepì qui i primi sintomi. Vidi la macchina penetrare in un paese che finora aveva posseduto una cultura. [...] Da noi, nel Nord, questo mondo è da lungo tempo sparito; qui, comincia ora a tramontare. [...] tutt'a un tratto, nella cantante fuga di profili di una cittadina di provincia, scorsi il grossolano edificio di una fabbrica!¹⁰

Così chiariti i presupposti di partenza, Guardini comincia una serrata riflessione in cui ogni lettera fornisce, inizialmente, un'amorevole descrizione del paesaggio, dei suoi abitanti e delle loro tradizionali abitudini, per poi rovesciarsi nella presa d'atto dell'ineluttabilità dei processi in corso e nel rigetto di qualsiasi fuga nel passato: «aveva ragione [...]. Carl Schmitt, nel suo bel libretto sul cattolicesimo romano [...]: la nostalgia di una natura allo stato puro [...] è già in sé una manifestazione di cultura»¹¹. I principali *topoi* del discorso anti-tecnico sono tutti presenti nel volume: la trasformazione dei lavoratori, di ogni tipo di lavoratori, in figure industriali («I marinai a bordo del grande piroscavo non si differenziano più sostanzialmente dai meccanici [...] di uno stabilimento industriale»¹²), il farsi artificiale e impersonale del mondo (standardizzazione), la progressiva calcolabilità e prevedibilità del reale («pensa alla statistica. [...] uno dopo l'altro i particolari, gli avvenimenti della vita di un popolo, le sue caratteristiche, le sue necessità, [...] sono inquadrati e portati alla lucida coscienza»¹³), e naturalmente lo sviluppo di meccanismi razionanti finalizzati al puro e strumentale scopo determinato:

ciò che il concetto è per la conoscenza delle cose, il meccanismo, l'apparecchio, la macchina lo sono per l'attività pratica. [...] il mezzo di arrivare [...]. Il fine è elaborato dalla ragione e fissato arbitrariamente. [...] le energie e le sostanze sono fatte convergere ad un unico fine [...]. La macchina è una formula di ferro, diretta verso uno scopo determinato.¹⁴

Eppure, mentre tutto sembra condurre verso le consuete posizioni di difesa spiritualistico-valoriale tipiche dei conservatori (apocalittici o agonistici che siano), Guardini fa sterzare il suo *Bildungssay* epistolare: «Questo elemento nuovo opera in maniera distruttiva perché incontra un uomo che non è fatto per lui [...]. Il mondo della tecnica e le sue forze scatenate non potranno essere dominati che da un nuovo atteggiamento che ad esse si adatti»¹⁵.

Il fenomeno della tecnica, con tutto ciò che questo comporta, viene separato da quella prospettiva manichea che tendeva a vederlo come una devia-

¹⁰ R. Guardini, *Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo* (1927), Morcelliana, Brescia 1993, pp. 11-12.

¹¹ Ivi, p. 16.

¹² Ivi, p. 20.

¹³ Ivi, p. 36.

¹⁴ Ivi, pp. 30, 58.

¹⁵ Ivi, pp. 93-94.

zione dal retto cammino dell'umanità (*Kultur vs Zivilisation*). Una struttura binomiale viene mantenuta, ma questa, nel proposito che tende a vedere i nuovi elementi etico-culturali come discendenti dalla trasformazione tecnico-materiale, viene ora data lungo una linea temporale che separa l'uomo di ieri da quello di oggi. Quest'ultimo, modulato dalla *tecnica*, è in grado di dare a questa una direzione: «dobbiamo darle la nostra adesione. [...] Non dobbiamo irrigidirci [...] tentando di conservare un bel mondo condannato a sparire. [...] A noi è imposto il compito di dare una forma a questa evoluzione [...]. Deve formarsi un nuovo tipo umano»¹⁶.

Lo *ja-sagen* di Guardini si ferma però un attimo prima della posizione che sarà di Jünger, perché se pure arriva addirittura a concedere alla tecnica l'aggettivo di «cristiana», ancora concepisce la positività del fenomeno come un dominio dell'uomo (ma di un nuovo uomo che condivide lo *spirito* della tecnica) sulla tecnica stessa, e non, come farà invece Jünger, nell'equiparazione tra uomo e tecnica. Guardini ha ancora bisogno, voglio dire, di immaginare una *agency* dell'uomo sulla tecnica (parlerà infatti nel finale di dare alla tecnica il suo *corretto* indirizzo), mentre Jünger scorgerà direttamente l'elemento positivo, lo vedremo a breve, proprio nella reificazione che la tecnica compie sull'uomo.

Una variante della posizione assunta da Guardini è invece quella del nazional-bolscevico Ernst Niekisch. Il movimento dialettico, dal rifiuto all'accettazione del progresso tecnico, non avviene qui nel corso dello stesso volume ma si compie, nel giro di pochi anni, muovendo da una visione a tinte fosche (*Menschenfresser Technik*, 1931) dove la tecnologia riformula Stato e società civile modulandoli sui ritmi razionalizzanti della fabbrica taylorista, a una visione (quella appunto nazional-bolscevica) dove lo Stato, fondato sull'*ethos* dell'operaio russo, esorcizza le tendenze della *tecnica* ri-ponendola sotto il suo controllo, cioè ancora spiritualizzandola. Non più, stavolta, nell'ottica intellettual-conservatrice di Guardini, ma appunto secondo i dettami di un *etico* uomo-massa la cui interiorità (forgiata da classe e nazione) risulta portatrice di una *forma* antropologica differente da quella liberal-borghese, e tale da poter indirizzare in senso *organico* il trionfo tecnologico dell'inorganico. L'elemento fondante qui, e che ci riporta direttamente all'adorniana «ricaduta in mitologia» della razionalità tecnica, è che un principio di natura eminentemente storico-dialettica (il *sentire* dell'operaio come formatosi in seguito alla condizione social-lavorativa di questo) viene già stornato in direzione meta-storica quale sostanza naturale di un soggetto socio-etnico; un soggetto esposto al rischio costante di essere *immobilizzato* in caratteristiche a-storiche, cioè esposto al rischio costante di essere sottoposto alla stessa razionalizzazione *tecnica* («ricaduta in mitologia» come metafisica della ragione strumentale) a cui, in teoria, si oppone.

¹⁶ Ivi, pp. 95-97.

Accanto a tali prospettive, già tese a rimodulare il significato dei concetti di *Kultur* e *Zivilisation*, se ne situano altre più direttamente *utilitaristiche*, portate cioè direttamente a esaltare la tecnica quale manifestazione delle capacità e dei successi di un determinato settore sociale o di una determinata nazione/etnia. Se tale atteggiamento ha certo valore fondante tanto nell'ideologia nazista (come notato da Jeffrey Herf in particolare riguardo al volume *Der kapitalistische und der technische Mensch* di Heinrich Hardensett¹⁷) quanto in quella del fascismo italiano¹⁸, una prospettiva pro-macchinica a carattere utilitaristico attraversa in realtà, sin dalla fine dell'800, tanto il campo del liberalismo-nazionale quanto quello dei nazional-rivoluzionari. Se il volume *Kultur und Technik* (1884) di Franz Reuleaux aveva additato lo sviluppo tecnologico come imprescindibile dato di fatto, segnalando tanto l'impossibilità di tornare indietro quanto l'assurdità di un rifiuto dello stesso progresso (rifiuto che avrebbe condotto all'impotenza nazionale), dai primi anni del '900, a uno con l'esaltazione di una nuova estetica (si può fare l'esempio dei futuristi italiani e della loro concezione culturale della tecnica), si moltiplicano le voci tese a considerare i successi nello sviluppo tecnico quali manifestazioni di una rinnovata struttura statale in grado di mantenere sotto scacco gli influssi nefasti della stessa tecnologia. La concezione della *tecnica* in tale prospettiva è quasi sempre di carattere eminentemente performante. La tecnica diventa elemento positivo, ad esempio, è il caso dell'anti-macchinista Barrès, quando serve a vincere battaglie che esaltano la causa nazionale: «nella guerra contemporanea, accanto al numero e al valore dei combattenti, un altro elemento ha un ruolo fondamentale: i macchinari»¹⁹. La tecnica subisce qui cioè un processo di umanizzazione perché collegata, performativamente, al successo che permette il dispiegamento di una *Kultur* etno-nazionale.

Se ne ha un ulteriore esempio con Malaparte. Dove il giovane fascista-intransigente deride la presunta rivoluzione epistemica a cui la tecnica avrebbe, come secondo i futuristi, condotto l'individuo, e identifica il tutto come semplice americanismo (««Siete forse un futurista?», arrischiavi. «Sono semplicemente un americano, cioè qualcosa di più e di meglio di un futurista; un prodotto, cioè, della nuova etica moderna»²⁰), il Malaparte integrato nell'am-

¹⁷ Cfr. J. Herf, *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e del Terzo Reich* (1984), tr. it. di M. Cupellaro, intr. di G.E. Rusconi, il Mulino, Bologna 1988. Altro esempio particolarmente centrato riguardo le considerazioni della cultura nazista sulla tecnica è il volume *Nationalsozialismus und Technik* (1930) di Peter Schwerber, dove compito del nazismo è liberare la tecnica dalla sua soggiogazione al denaro e al materialismo, entrambi elementi precipui, a detta dell'autore, dell'ebreo.

¹⁸ Si pensi a Luigi Fontanelli (direttore di «Il lavoro fascista») che, nel suo *Logica della corporazione*, vede nella tecnica il massimo sviluppo del concetto di *lavoro*.

¹⁹ M. Barrès, *Les causes de nos victoires*, in «L'écho de Paris», 12 agosto, 1918, poi in Id., *Chronique de la Grande Guerre 1914-1920*, Plon, Paris 1968, pp. 580-581.

²⁰ C. Malaparte, *Inchiesta sul chiaro di luna*, in «Il Mattino», 13-14 settembre 1922, poi in E. Ronchi Suckert (a cura di), *Malaparte*, 12 voll., Ponte alle Grazie, Firenze 1991-1996, vol. I, p. 272.

bito culturale del regime fascista passa a giudicare lo sviluppo tecnologico quale il segno più sicuro del «grado di civiltà di una nazione» e il mezzo migliore per difendere e diffondere la *Kultur* stessa:

hanno consentito al forte popolo del Piemonte di dedicare le proprie energie, la propria tenacia, la propria saggezza civile, alle conquiste del lavoro umano, ai problemi della produzione, allo sviluppo e al perfezionamento della tecnica industriale [...]. L'intelligenza e l'alta misura di produttività sono senza dubbio, tra le virtù civili di un popolo, le più degne di storia.²¹

Solo in seguito alla sconfitta nel secondo conflitto mondiale, infatti, Malaparte tornerà a sostenere quegli atteggiamenti anti-macchinici (centrali in *Kaputt* e *La pelle*) che oggi la critica riconosce come suoi segni distintivi: «a meno che la rivoluzione non sia altro che un metodo perfezionato per costruire macchine; sempre più macchine, un esercito immenso di macchine che schiaccerà gli stessi operai»²². Su questa via, del resto, il pratese ritornerà costantemente alla difesa di quella differenza italiana, già emersa in *Strapaese*, che tende a vedere l'Italia come *naturalmente* estranea all'invasione delle macchine e della nuova mentalità razionalistica che queste importano (avremo così ad esempio, negli articoli dal fronte, la capacità dei fanti italiani di districarsi in molte situazioni senza l'aiuto della tecnologia).

L'uso strumentale del macchinico raggiunge però il suo apice in quegli intellettuali che già avevano avallato la necessità di dispiegare al massimo grado le capacità produttive del capitalismo nazionale, come ad esempio Arthur Moeller van den Bruck e Oswald Spengler. Moeller, chiarito che «eravamo diventati gli uomini materialisti di un'epoca che si faceva materialista»²³, si limita a connettere gli effetti nefasti della tecnica all'incapacità dei sistemi liberali di porla sotto il loro controllo, e individua nella capacità di superamento dell'individualismo propria dei «popoli giovani» la possibile rifondazione della *Gemeinschaft*, del comunitarismo perduto, nel secolo della tecnica, qualora sia preservata la struttura sociale a fondamento gerarchico e impiantata sulla tradizione. Lo sviluppo tecnico è anche qui inteso quale possibile alveo di diffusione dell'ideologia nazionalista, riconoscendo nel progresso tecnologico-industriale non, come invece nella destra anti-modernista, l'avanzamento del capitalismo internazionale (in *Il terzo Reich* Marx è infatti presentato come l'ebreo senza patria che confonde industria e finanza, cioè capitalismo nazionale e internazionale), ma l'avanzamento di un popolo che, grazie alla potenza tecnico-industriale, si ri-legittima.

²¹ C. Malaparte, *Un'altra lezione*, in «La Stampa», 10 settembre 1929, poi in E. Ronchi Suckert (a cura di), *Malaparte*, cit., vol. II, pp. 399-400.

²² C. Malaparte, *Das Kapital* (1949), tr. it. di M. Maranzana, Mondadori, Milano 1980, p. 83.

²³ A. Moeller van den Bruck, *Il Terzo Reich* (1923), tr. it., a cura di L. Arcella, Settimo Sigillo, Roma 2000, p. 9.

Se in Moeller ci troviamo nel classico tentativo di porre la tecnica sotto controllo mediante il riferimento a un complesso etno-statuale, assai più complesso è il caso di Spengler. Elementi antimodernisti emergono qui tanto nella parte finale di *Il tramonto dell'Occidente* quanto nel volume del 1931 (*L'uomo e la tecnica*) precipuamente dedicato al tema, connettendosi a tradizionali considerazioni sulla «schiavitù macchinica»: «La *meccanizzazione del mondo* è entrata in una fase di pericolosa supertensione [...]. Tutto ciò che è organico soggiace all'organizzazione»²⁴. Eppure, già da *Prussianesimo e socialismo* (1919), i pur esistenti spunti anti-tecnologici si connettono all'idea di una tecnica che, in quanto espressione di qualità antiche (le stesse emerse nella “comunità del fronte” durante la guerra), può essere manifestazione spirituale dell'etnia. In Spengler, voglio dire, la tecnica può sottrarsi al disincanto weberiano per farsi manifestazione delle qualità di un soggetto che, liberato dall'uso distorto che del mezzo tecnico compiono le democrazie liberal-capitalistiche, considera la tecnica stessa quale *forma* di un tempo che, seppur di decadenza, va accettato e vissuto fino in fondo. In tal senso la tecnica può essere spiritualizzata in quanto espressione di una nuova valenza epica che è quella di un tempo dominato dalla *forma* della «volontà di potenza» («La macchina è stata sentita come qualcosa di diabolico, e non a torto. Agli occhi del credente essa rappresenta la detronizzazione di Dio»). Un tempo, dunque, certo lontano da una pienezza ontologica (la *forma* del «tempo finale» è inequivocabilmente per Spengler forma della decadenza) perché dominato dalla razionalizzazione universalistica degli scopi *particolari* (appunto la «volontà di potenza»), ma pure segnato da un'effettiva *forma*-agente che, manifestandosi nell'*uomo-tecnologico*, rivela l'*intero* di un'epoca; l'*essere*, potremmo dire, del non-*essere*: «Il nostro dovere è di radicarci in questa posizione insostenibile»²⁵. In tal senso la tecnica è certo simbolo di decadimento ma, quando separata dal materialismo (capitalista e marxista), può ritrovare un posto nella filosofia della storia proprio perché in lei si incarna la decadenza stessa, cioè la *forma* finale del mondo occidentale. In tal senso la tecnica risulta ri-naturalizzata in modo specifico, e, inevitabilmente, si dà pronta all'uso nel coniugare Germania e modernità o, addirittura, in un crescendo imperialista, mondo occidentale e modernità: «L'enorme superiorità dell'Europa occidentale e dell'America del Nord nella seconda metà del secolo scorso, in ogni campo – economico, politico, militare, finanziario –, è basata sopra un incontestato *monopolio* dell'industria»²⁶.

Siamo certo, come Adorno comprese nel suo saggio *Spengler dopo il tramonto*, in una speculazione dove già essere e divenire, natura e tecnica, or-

²⁴ O. Spengler, *L'uomo e la tecnica. Contributo a una filosofia della vita* (1931), tr. it., a cura di G. Raciti, Aragno, Torino 2016, p. 98.

²⁵ Cfr. ivi, p. 100: «Siamo nati in quest'epoca e dobbiamo percorrere valorosamente fino alla fine il cammino che ci è stato assegnato».

²⁶ Ivi, p. 103.

ganico e meccanico si fondono; dove la comprensione di alcuni degli effetti dialettici dell'*illuminismo* (controllo razionalizzante, dominio integrale sulla natura, trasferimento del valore ontologico alla sfera scientifica, ecc.) si risolve in un nuovo principio metafisico che si crede ontologico mentre è la razionalizzazione astratta (tecnicizzata) di un'entelechia che nasconde un'egemonia, cioè un modo di conduzione del reale che riconcilia proprio natura e tecnica, o, detto in altro modo, capitalismo e nazione, comunità e atomizzazione, gerarchia e impresa, ecc.

Se Spengler risolve la questione dando valenza ontologica alle manifestazioni della tecnica medesima, autori come Scheler, Schmitt e Jünger impongono la questione, ognuno nei suoi termini, su un livello diverso, provando a sottrarre la *forma* della tecnica al campo dell'utilitarismo.

Tali posizioni rifiutano tanto le interpretazioni ancora wagneriane di Nietzsche (il superuomo, la funzione salvifica dell'arte, ecc.) quanto quelle di carattere relativista, intendendo come il tramonto dei valori, significato dalla «morte di Dio», non si traduca in un mero *indebolimento* epistemologico teso a considerare il campo della Verità quale campo della convenzione o dell'accordo regolativo (come in autori liberali quali Ernst Mach), ma si traduca invece nello spostamento del criterio del *Verum* all'interno del campo di una volontà di potenza che è volontà di valore: stadio finale del nichilismo che si esprime, da un lato, come tentativi di superamento della pluralità di significati del reale, e dall'altro come tentativi di *dominio* del reale stesso, cioè sua oggettivazione produttiva e costruttiva. È proprio in questo movimento che la tecnica diventa manifestazione suprema della volontà di potenza come volontà di valore, in quanto capacità del mezzo, nella sua opera di trasformazione del mondo, di porre nuovi fini, cioè di istituire valori.

Ciò che emerge da tale processo, secondo lo Scheler di *Tentativi per una filosofia della vita* (1915), è il trionfo di una morale utilitaristica che riconfigura la psiche umana per predisporla ad accettare come valore proprio quella conoscenza diretta a un'operazione pragmatica sul reale, vale a dire quella conoscenza che, abbandonata la ricerca dei *fini*, considera l'operazione su dati già selezionati (quelli «*aggredebili dall'elaborazione della trasformazione della tecnica*») quale effettiva creazione di valore: ragione strumentale. Legandosi all'epistemologia bergsoniana che considera l'intelletto razionale come «sistema di fattori selezionanti» (un Bergson che però prenderà in seguito su tali questioni una strada del tutto differente e pienamente diretta alla *spiritualizzazione* della tecnica²⁷), Scheler riscontra nella razionalità il presupposto di una volontà di dominio sul reale che però si basa sempre sulla pre-selezione di determinati elementi del reale stesso. Sebbene la speculazione di Scheler sia ancora vincolata a presupposti valoriali pre-nietzscheani (la sua costante

²⁷ Cfr. H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., pp. 259, 264: «le macchine [...] sono venute a dare al nostro organismo una estensione tanto vasta e una potenza tanto formidabile [...]. Le origini di questa meccanica sono forse più mistiche di quanto si creda».

nostalgia del passato e dei suoi istituti valoriali, il suo considerare la volontà tecnica come «volontà di uomini deboli», è in tal senso emblematica), pure qui già emerge, soprattutto in *Sociologia del sapere* (1924), l'idea di un riformularsi della stessa sfera epistemologica nel quadro della trasformazione *tecnica* del reale che, imponendo i mezzi ai fini, riformula l'oggettività della conoscenza quale capacità di conoscere l'ambito particolare (specializzato e non universale) che serve a trasformare il reale.

Anche per Schmitt il nichilismo non si dà come anarchia e disgregazione, ma come origine di un ordine (quello espresso da uno Stato non a caso, in *Sul Leviatano*, a più riprese definito come una "macchina") che, manifestato nella forma giuridica, si stabilizza in quanto secolarizzazione di concetti onto-teologici, vale a dire di concetti non più ontologici *de facto*, ma operanti come tali nella coscienza dei cittadini: «il nuovo Dio trascendente [...], anche se certamente questa trascendenza è tale solo in senso giuridico, non metafisico»²⁸. Qui nessun lamento per l'universo valoriale perduto è possibile, perché la tecnica rappresenta la suprema espressione del nichilismo quale processo irreversibile, appunto quale manifestazione del decadere ontologico e del suo riformularsi giuridico-secolare.

Già chiarito, in *Romanticismo politico*, che la ricerca valoriale è in realtà un'attività del tutto interna all'esperienza della tecnica-come-volontà-di-potenza, dal momento che solo «in una società minata dall'individualismo la produttività estetica del soggetto poteva porsi come centro spirituale della realtà» (dal momento, vale a dire, che solo in una società in cui il soggetto è atomizzato è possibile a costui porsi al posto di "Dio" trasfigurando in termini universalistici la propria esperienza), Schmitt pone dunque la stessa ricerca valoriale all'interno del campo di un razionalismo che fa della «tecnica il vero principio rivoluzionario»²⁹, in quanto azione metafisica, liberata da ogni riferimento a tradizioni socio-culturali (comprese quelle liberali e marxiste), finalizzata, a uno con la legge che la segue ma anche la governa, proprio a veicolare come ontologico il reale, cioè a formarsi fini dall'assenza di fini. La tecnica, che, indifferente ai giudizi di valore, riformula il reale sulla base del *calcolo* diretto allo scopo, non è però l'effettivo spirito del tempo, ma il suo spirito provvisorio che è in attesa della politica che se ne impadronisca come ordine (a)ontologico, seguendo quei *reali* raggruppamenti amico-nemico che la tecnica stessa, come volontà di potenza che è volontà di valore, istituisce. Il processo di meccanizzazione dell'individuo viene dunque completato dalla meccanizzazione del concetto di uno Stato che, superate tutte le vecchie

²⁸ C. Schmitt, *Sul Leviatano* (1938), tr. it., intr. di C. Galli, il Mulino, Bologna 2011, p. 85. Cfr. C. Galli, *Ernst Jünger e Carl Schmitt*, in S. Rota Ghibaudi - F. Barcia (a cura di), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, vol. III, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 963-986, in part. p. 970: «La forma giuridica, insomma, appare indissolubilmente collegata alla metafisica: ne è la realizzazione, ne conserva il ricordo nelle proprie argomentazioni».

²⁹ C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica* (1923), tr. it., a cura di G. Galli, Giuffrè, Milano 1986, p. 56.

tipologie di unità politica che pur, secondo Schmitt, già avevano sostenuto il suo valore tecnicamente neutrale³⁰, si rivela come prodotto di una razionalizzazione che *sale* in ontologia... non fondata ontologicamente.

Come la conoscenza tecnica, sulle cui modalità si fonda (ma per tenerle poi sotto controllo), lo Stato si fa allora forma-di-valore autonoma che regola gli strati *esterni* della vita degli individui, lasciando libertà all'interiorità dei singoli come dominio di un *privato* che, proprio in questo movimento (è il primato della coscienza), passa a riconoscersi come superiore al *pubblico*. Tale spostamento serve però, secondo Schmitt, a mantenere l'illusione dello Stato quale creazione dell'individuo (sua scelta volontaria di assoggettarsi, mantenendo libera la propria individualità, a un potere più forte che lo protegga), ma anche a presentare lo Stato stesso quale soggetto imparziale (semi-divino, artificialmente ontologico) che trascende l'individuo ristabilendo le gerarchie valoriali che il *privato*, in quanto campo della volontà di potenza, non può rispettare. In questo modo il potere rivoluzionario della tecnica, in quanto continuo abbattimento e instaurazione di valori, si placa nelle sovrastrutture dello Stato che trascendono gli individui nella forma del *patto* sociale. Solo che, naturalmente, il legame fra il *privato* dell'individuo e il *pubblico-giuridico* dello Stato verte interamente proprio sulla capacità dell'individuo di immaginare ciò che da lui istituito lo trascende, verte cioè ancora sulla volontà di potenza/valore così come si esprime, superando tutte le vecchie sovrastrutture valoriali, nell'individualismo proprio alla razionalità tecnica. La conflittualità dei reciproci interessi (veicolata come conflittualità di differenti scale valoriali) si adagia nella *neutralità* dello Stato che, da un lato, si fonda sulle stesse movenze delle volontà di potenza individuali (specializzate), ma dall'altro le razionalizza (le irrigidisce) come forme tecnico-ontologiche in veste giuridica.

Se infatti, come sostiene Heidegger, il *moderno* non è solo trionfo dell'individualismo e del soggettivismo, ma è altrettanto apparizione di un oggettivismo mai in precedenza «così spinto»³¹ nel suo porre l'essere dell'ente nell'essere rappresentato dall'ente (altro insomma dalla disgregante *Ziviliation*), la razionalizzazione posta in atto sul reale si estende ora in molteplici direzioni tutte tese a porre come universale il valore ontologico della coscienza ordinatrice diretta allo scopo *particolare*, vale a dire diretta a rifondare la soggettività in astrazione sulla base dei motivi del calcolo, del fare («Lo scienziato conosce le cose in quanto è in grado di farle»³²) e dell'interesse. La tecnica allora, per Heidegger (e anche per Jünger), è l'espressio-

³⁰ Cfr. C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., p. 92: «La Liberaldemocrazia occidentale si trova d'accordo col marxismo bolscevico nel ritenere lo Stato un apparato di cui le più diverse forze politiche si possono servire come di uno strumento tecnico e neutrale».

³¹ Cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo* (1938), in Id., *Sentieri interrotti*, tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 71-101, in part. p. 85.

³² M. Horkheimer - T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* (1947), tr. it. di R. Solmi, intr. di C. Galli, Einaudi, Torino 1997, p. 13.

ne sintomatica di una rivoluzione metafisica di carattere assai più vasto («fa parte dei segni caratteristici di una rivoluzione dalla portata ben più ampia delle guerre nazionali e delle sommosse sociali»³³), e che Jünger interpreta come segno cardine del transito del mondo all'interno di una nuova *forma*.

La tecnica è per Jünger una delle espressioni più potenti di ciò che definisce «elementare», vale a dire l'emersione, in un mondo ancora dominato dalla razionalità liberal-borghese, di una nuova *forma*, portatrice di un nuovo sistema di valori che riformula l'umano-individualista nei termini della disciplina e della funzionalità: «avvertono già lo spirito elementare che incomincia a muoversi negli atomi dell'acciaio e dell'esplosivo»³⁴. L'ideologia del progresso del secolo XIX, progresso individualista e liberale, ha attivato col tramite della «guerra di materiali» («questi uomini si sono formati nella meccanica della guerra di trincea [...]. Hanno dentro un ritmo macchinico»), il processo che condurrà alla sua distruzione, rendendo la tecnica non più il mezzo mediante il quale l'individuo struttura la sua capacità di dominare il reale, ma l'elemento («*La tecnica è la nostra uniforme*») che, collegato a un ordine superiore (la nuova *forma*), riformula lo stare dell'individuo nel reale fornendogli un nuovo sistema di valori:

l'età del liberalismo creò le premesse di questa nuova azione [...]. Del disciplinato addestramento ad attribuire validità universale a determinati valori hanno approfittato diversissime forze, alcune delle quali erano fortemente estranee al liberalismo [...]. Qui riposa la legittimazione di una nuova e particolare volontà di potenza. [...] Ogni comportamento capace di avere un reale rapporto con il potere è riconoscibile anche per la sua tendenza a considerare l'uomo non come un fine bensì come un mezzo.³⁵

Secondo Jünger ci troviamo ancora a mezza gamba («interregno») fra il mondo vecchio e il nuovo, in una situazione in cui l'annullamento degli antichi *universali* provoca ancora dolore, in quanto l'azione della volontà di potenza viene riconosciuta come distruzione nichilistica delle precedenti certezze valoriali³⁶. Ma il progressivo trionfo dei nuovi valori connessi alla tecnica (e alla massa³⁷) stanno ri-conferendo valore simbolico-culturale proprio a quel

³³ E. Jünger, *La tecnica e la sua coordinazione* (1933), in Id., *Scritti politici e di guerra. 1919-1933*, tr. it. di A. Iadicicco, pref. di Q. Principe, 3 voll., LEG, Gorizia 2005, vol. III, pp. 243-245: p. 245.

³⁴ E. Jünger, *Boschetto 125. Una cronaca delle battaglie in trincea nel 1918* (1925), tr. it. di A. Iadicicco, pres. di Q. Principe, Guanda, Parma 1999, p. 65.

³⁵ E. Jünger, *L'operaio. Dominio e forma* (1932), tr. it. di Q. Principe, Longanesi, Milano 1984, pp. 66-68.

³⁶ Sul tema cfr. S. Gorgone, *Cristallografie dell'invisibile. Dolore, eros e temporalità in Ernst Jünger*, Mimesis, Milano 2002. Sulla questione della tecnica è anche importante P.A. Amato - S. Gorgone, *Tecnica, lavoro e resistenza. Studi su Ernst Jünger*, Mimesis, Milano 2008.

³⁷ Cfr. E. Jünger, *La battaglia come esperienza interiore* (1922), tr. it. di S. Buttazzi, Piano B, Prato 2014, p. 75: «Se la massa non può diventare come i pochi, allora che i pochi diventino come la massa. [...] l'Europa di domani [...], una massa tonante».

processo (il nichilismo) che aveva distrutto il campo del *valore* (e in tal senso la critica del vecchio campo *Kulturkritik* non potrebbe essere più netta):

Si usa dire che questa vita, trascorsa tra le macchine e le sostanze combustibili, è piatta e disanimata, [...] la meccanica precisione attraverso la copertura di cemento delle nostre città che [...] la tengono segregata dalle forze profonde del suolo naturale e spontaneo [...]. Eppure questa vita non sorge meccanicamente, eppure questa superficie non è priva di un senso [...] non si sottrae a un ordine superiore.³⁸

La tecnica indica qui tanto il disgregamento nichilistico dei concetti valoriali quanto il loro riconnettersi, positivamente, a un nuovo ordine (sarà la «forma dell'operaio») che li rivela come manifestazioni di una *forma* che non ha bisogno di essere un *valore* perché pre-esiste al valore in quanto fondamento metafisico: «La forma, come va ricercata al di là della volontà e al di là dell'evoluzione, così si trova anche al di là dei valori»³⁹, cioè, secondo Jünger, che ha compreso la lezione nietzscheana, al di là del nichilismo.

Se infatti la tecnica liberal-borghese era manifestazione del tentativo di inserire il reale all'interno di schemi prevedibili (sicurezza, comfort), finalizzati a eliminare ogni elemento di alterità e di rischio per creare l'illusione di una vita (*calcolata*) dove ogni elemento, ripetendosi identico a se stesso, ribadisce l'illusione valoriale, la nuova tecnica – quella manifestatasi in guerra – sottolinea l'irruzione di quell'«elementare» (portavoce della nuova *forma*) che la razionalità borghese provava ad allontanare. Nel nuovo soldato della Prima Guerra, nelle masse (e nei loro gusti: il cinema, le corse d'auto, ecc.) che attraversano le metropoli, appare invece il significato di un'epoca nuova che i dibattiti ideologici – quelli centrati sulla tesi del decadimento delle gerarchie di valori – non possono spiegare, in quanto vittime dello stesso processo nichilistico che si rifiuta a vedere l'irrompere della nuova *forma*, cioè di un nuovo sentimento organico che l'inorganico (il tecnologico) sta annunciando:

le sicurezze garantite dall'antica struttura di vita sono finite nel nulla. [...] Questo movimento è minaccioso e uniforme; esso sospinge l'una dopo l'altra, in catena di montaggio, masse meccaniche [...]. Esso è all'opera in mille e mille varianti, sul più piccolo banco di lavoro come nei più grandi settori della produzione. [...] In esso si prefigura il linguaggio del lavoro [...]. Chi esamina questo linguaggio si pone il problema della sua essenza; la risposta semplice e immediata è che tale essenza va ricercata senz'altro nella meccanicità. Tuttavia, a mano a mano che il materiale d'osservazione si accumula si è costretti a riconoscere che in questo campo l'antica distinzione tra forze meccaniche e forze organiche si vanifica.⁴⁰

³⁸ E. Jünger, *Nazionalismo e vita moderna* (1927), in Id., *Scritti politici e di guerra*, cit., vol. II, pp. 167-169.

³⁹ E. Jünger, *L'operaio*, cit., p. 76.

⁴⁰ Ivi, pp. 89-91.

Allo stesso modo l'irrompere di una realtà interamente fondata su valori quantitativi smette di essere semplice processo di decadenza, visto in contropunto al precedente universo valoriale, per diventare rivelazione di un nuovo modo di stare nel reale e di un nuovo «tipo» umano. La tecnica, che rivela la nuova forma mediante il nuovo «tipo» umano («La tecnica è il modo in cui la forma dell'operaio mobilita il mondo»⁴¹), pur sorta dal progresso liberale del secolo XIX, non viene infatti coinvolta nel processo di decadenza che riguarda tutti gli altri istituti borghesi. Ciò è per lui dovuto al fatto che essa appartiene a un diverso sistema di riferimento, un sistema di riferimento che sfugge al controllo della *forma* borghese e, ponendosi in linea con gli atteggiamenti già emersi nel primo conflitto mondiale, distrugge tutti i precedenti ordinamenti valoriali. Non però, questo il punto fondamentale della visione jüngeriana della tecnica, per trascinare l'uomo nel vuoto valoriale proprio della *Zivilisation*, ma per istituire nuovi elementi simbolici a valenza culturale-religiosa tesi a trasfigurare il progresso tecnico liberal-borghese: «sua caratteristica non è quella di non avere alcuna fede, ma quella di avere un'altra *fede*. [...] fra gli spettatori di un film o di una gara motociclistica si nota già oggi una religiosità più profonda di quella ancora percepibile dietro i pulpiti o dinanzi agli altari»⁴².

La tecnica si rivela agente di una diversa *forma*. La principale novità in tale cambio *gestaltico* consiste proprio nel fatto che la tecnica, messa in moto dall'individualismo borghese, si rifiuta di essere considerata nei termini meramente strumentali della razionalità liberale, e pretende invece di fare altresì gli uomini *oggetto* del suo operare: «ci si rende non soltanto soggetto dei processi tecnici, ma, insieme, loro oggetto». La capacità di accettare il meccanismo di reificazione dell'umano che la tecnica comporta diventa allora, per Jünger, il discrimine fra due differenti umanità. Solo chi, abbandonando l'individualismo e la pretesa di essere *agente* nel reale, si riconosce oggetto di qualcosa che opera al di là del suo controllo, mostra dunque di essere parte integrante della nuova *forma*. In tale riconoscimento il nichilismo connesso alla volontà-di-potenza operante nella tecnica viene a suo dire superato. Solo, infatti, per coloro ancora legati ai precedenti principi *gestaltici* l'azione della tecnica è nichilistica e distruttiva (devastatrice degli istituti valoriali). Per coloro che sono parte della nuova *forma*, la tecnica rivela invece il suo aspetto sacrale-simbolico («la tecnica stessa è di origine rituale»⁴³), cioè il suo essere al servizio di una nuova *forma* che condurrà a nuovi istituti simbolico-valoriali. Tutte le espressioni dell'«elementare» (a cominciare naturalmente da quanto si è visto in guerra) sono dunque gli annunci di un nuovo sistema gerarchico-valoriale che sta nascendo, e che, una volta instauratosi, spazzerà via il «disordine dell'interregno»⁴⁴ (la nostalgia, il relativismo, ecc.) per sostituirlo.

⁴¹ Ivi, p. 271.

⁴² Ivi, p. 144.

⁴³ Ivi, p. 150.

⁴⁴ Ivi, p. 151.

tuirvi strutture saldissime (a cominciare dallo Stato) di cui l'individuo, alieno ormai a ogni individualismo, si riconoscerà emanazione. In tale movimento decadono anche quegli elementi cari al pensiero di destra più tradizionale: lo spazio della *Gemeinschaft* diventa infatti quello metropolitano, così come la massa avanza sul proscenio quale principale oggetto della nuova *forma*.

La dissoluzione dei vecchi valori che la tecnica, in quanto espressione dell'azione borghese, ha creato si rovescia così in «paesaggio» non adatto al borghese (da qui la sua nostalgia del passato), ma ora a disposizione di un nuovo «tipo» che della tecnica condivide la *forma*, cioè quell'automatismo morale (il valore universale dei mezzi e non dei fini) che riconosce un fine nella stessa ragione strumentale, perché la vede non come annullamento del *valore*, ma come espressione di una nuova *forma* che porta con sé differenti valori. Il *lavoro* sarà così il diventare essere dell'ente o, detto in modo nietzscheano, «nichilismo attivo», cioè riconoscimento del compiersi di un'essenza all'interno dell'azione della volontà di potenza. Quest'ultima, infatti, non è qui l'antidoto al nichilismo (come crede la gran parte degli intellettuali di destra del periodo), ma il suo compimento in una nuova tipicità che è «anticamera dell'oggettività futura»⁴⁵. In tal senso la de-personalizzazione che la tecnica presuppone e incoraggia (e che socialmente è l'adattarsi del nuovo uomo alle forme di un'oggettività che lo trascende: il suo darsi completamente a una ragione strumentale e utilitaristica) è l'emergere di un nuovo *Essere* che pone gli uomini al suo servizio, perché questi riconoscono nel *servizio* stesso – e nella loro subordinazione al nuovo ordine – la loro libertà di essere parte della nuova *forma*.

Il processo di spiritualizzazione della tecnica prende così in Jünger, pur rimanendo in atto, una strada del tutto differente rispetto a quelle finora viste. Qui, infatti, la dominazione della tecnica può avvenire solo in seguito all'essersi lasciati dominare (reificare) dalla tecnica stessa, riconoscendo in questa subordinazione le caratteristiche della nuova *forma* che emerge, riconoscendo nelle movenze che questa richiede (a cominciare dalla disciplina) la strada per re-incantare il reale⁴⁶, cioè per riattivare, come comprende Benjamin in *Teorie del fascismo tedesco*, il potere del *mito*. La positività con cui Jünger guarda all'irrompere del *moderno* in quanto distruzione del vecchio umanesimo-individualista borghese, assume infatti un senso diverso rispetto a quella della Scuola di Francoforte, non solo perché la tendenza al dominio del reale non è da Jünger riportata alle radici del sistema produttivo capitalista (e dunque intesa come parte integrante di quello), ma anche perché l'uniformità

⁴⁵ L. Caddeo, *L'operaio di Ernst Jünger. Una visione metafisica della tecnica*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 95.

⁴⁶ Naturalmente un pensatore assai più legato al tradizionale conservatorismo come Evola deve rigettare tale interpretazione. Cfr. J. Evola, *Cavalcare la tigre. Orientamenti esistenziali per un'epoca della dissoluzione* (1961), tr. it., a cura di G. De Turre, saggio intr. di S. Zecchi, Edizioni Mediterranee, Roma 2009, p. 102: «si illudeva [...]. Ad essere prevalenti e determinanti sono e saranno invece sempre più i processi distruttivi e passivi, da cui può nascere soltanto una squallida uniformizzazione».

che la ragione-tecnica prospetta come massificazione (visione in comune coi Francofortesi) non è qui possibile punto dialettico, ma emanazione di una *forma* finalizzata a ribaltare l'azione nichilista della tecnica in elemento *auratico*.

Proprio su questo punto, Heidegger, il quale aveva seguito con estrema attenzione il lavoro dell'ex ufficiale (vi dedica un seminario a Friburgo nel 1939-1940), finisce per interpretarlo quale esempio estremo della parabola nichilista della metafisica occidentale, perché (come Nietzsche, di cui Heidegger considera Jünger l'ultimo allievo) ancora diretto, nel tentativo di rovesciare il nichilismo, a rimanere nel piano metafisico, dove cioè il pensiero pensa l'essere a partire dall'ente:

l'espressione «Dio è morto» significa che il mondo ultrasensibile è senza forza reale, non dispensa vita alcuna. [...] Il nichilismo, pensato nella sua essenza, è [...] il movimento fondamentale della storia dell'Occidente. [...] La Terra si può rivelare solo più come oggetto della manomissione umana, alla mercè del volere umano, come rappresentazione oggettivante assoluta. La natura, rimessa all'essenza dell'essere, appare ovunque come l'oggetto della tecnica. [...] L'essere è divenuto valore. [...] [tale azione] è compiuta dalla volontà di potenza stessa [...]. In realtà, mentre è elevato a valore, l'essere è nel contempo abbassato a condizione posta dalla volontà di potenza come tale. [...] Quando l'essere dell'ente è degradato a valore e la sua essenza è determinata su questa base, [...] è smarrita, per tutta la durata dell'epoca, ogni via di accesso all'essere come tale. [...] E se proprio qui si rivelasse l'essenza del nichilismo, finora rimasta nascosta? Il vero nichilismo consisterà forse nel pensare per valori? [...] [l'uomo] mira al dominio dell'ente come obbiettivo possibile, al fine di uniformarsi all'essere dell'ente, alla volontà di potenza. [...] sicché la verità dell'ente come tale passa per l'essere, mentre è assente la verità dell'essere.⁴⁷

Per Heidegger, infatti, la *forma* postulata da Jünger mantiene i tratti dell'oggettivazione del soggettivo, cioè dell'oggettività che deriva dall'uso strumentale espresso come razionalizzazione⁴⁸. Se Heidegger condivide certo con Jünger l'idea secondo cui «l'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico»⁴⁹, vede poi negli scritti dello stesso Jünger praticare ancora quegli elementi della metafisica che si esprimono nell'operare tecnico, cioè in quell'operare che attribuisce (volontà di potenza) *valore di essere* all'oggettivazione soggettiva compiuta sull'ente⁵⁰. La *forma* jüngeriana diventa così,

⁴⁷ M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, in Id., *Sentieri interrotti*, cit., pp. 191-246: risp. pp. 198, 200, 235, 237, 238, 241, 243.

⁴⁸ Cfr. M. Heidegger, *Ernst Jünger*, tr. it., con testo a fronte, a cura di M. Barison, Bompiani, Milano 2013, pp. 494-495. Il volume raccoglie le note di Heidegger sui saggi di Jünger.

⁴⁹ M. Heidegger, *La questione della tecnica* (1953), in Id., *Saggi e discorsi*, tr. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27: p. 5.

⁵⁰ Cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 88. Per ciò che concerne il dibattito fra Jünger e Heidegger sul tema, si veda almeno E. Jünger - M. Heidegger, *Oltre la linea* (1950), tr. it. di A. La Rocca e F. Volpi, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1989.

per Heidegger, lo stadio ultimo del nichilismo, perché mantiene nelle sue movenze egemonizzanti quei caratteri metafisici che la volontà di potenza esprime ora attraverso la tecnica. Il darsi del nuovo «tipo» alla *forma* non è così, dunque, superamento del nichilismo, ma, dal momento che il soggetto oggettivizza la *forma* a partire dalle categorie riconosciute in se stesso, riproduzione della nuova realtà, basata sulla ragione strumentale, fin nelle regioni del *gestaltico*. La *forma* jüngeriana, estremamente efficiente nel suo «essere metafisicamente in grado di governare i processi storicamente in atto»⁵¹, continua così, per Heidegger, a velare l'assenza dell'*Essere*, perché, in quanto prodotto della volontà di potenza (razionalità tecnica), fa riemergere la visione entificata dell'essere, e dunque «si tratta delle manifestazioni della tecnica come la modalità fondamentale di allestimento e assicurazione del reale come volontà di potenza»⁵². La tecnica ha qui, secondo Heidegger, esteso le sue modalità fin nell'«evento della verità», proprio nel tentativo, *tecnico*, di rovesciare la metafisica mediante la (volontà di potenza della) *forma* stessa. In questo modo Heidegger dà certo atto a Jünger di aver rivelato l'essenza del mondo moderno nell'intreccio di tecnica e nichilismo, ma chiarendo che anche la sua *forma*, come sorgente di conferimento del senso, è parte della legittimazione dell'essere a partire dall'ente, e che, in quanto tale, nasconde ancora l'*agency* dell'umano che pensa, strumentalmente, al reale.

⁵¹ M. Barison, *La posizione del nichilismo. Heidegger versus Jünger*, in L. Iannone (a cura di), *Ernst Jünger*, Solfanelli, Chieti 2015, pp. 369-394: p. 373.

⁵² M. Heidegger, *Ernst Jünger "pensatore"?*, tr. it. di G. Moretti, in M. Guerri (a cura di), *La mobilitazione globale. Tecnica violenza libertà in Ernst Jünger*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 175-178: p. 176.

Abstract

The article analyzes the reflections of a large number of right-wing intellectuals (active between the end of the 19th and the beginning of the 20th century) concerning the question of technology, interpreted both in its relationship with the processes of democratization and massification, and with the philosophical issues concerning the macro-topic of nihilism. In particular, the article examines anti-modernist positions (Berdjaev, Bernanos, etc.), aimed at seeing technology as the expression of both relativism and disaggregation of socio-cultural values; the modernist ones, that see in technology a means for defending and exporting the values of the nation (Malaparte, Barrès, Sombart, etc.), and, finally, through authors such as Guardini, Schmitt, Jünger, and Heidegger, the article focuses on the vision of technology as a movement towards a new era of the world, that brings along new scales of values.

Keywords: technology, far-right thought, Curzio Malaparte, Carl Schmitt, Ernst Jünger.

Finito di stampare
nel mese di giugno 2024
presso Rotomail Italia S.p.A. – Vignate (MI)



Inschibboleth Edizioni - Via G. Macchi 94 - 00133 - Roma - www.inschibbolethedizioni.com

Condizioni di acquisto e di abbonamento:

Abbonamento annuale: € 45,00.

Volumi singoli da 2013 ad oggi: € 25,00.

Per abbonarsi o richiedere singoli numeri è possibile inviare una mail all'editore, all'indirizzo: info@inschibboleth.org.

Nella mail occorre indicare Nome, Cognome (oppure ragione sociale) e l'indirizzo di spedizione.

Se si intende richiedere la fattura occorre indicare anche Codice Fiscale o Partita iva.

L'editore risponderà alla mail indicando le modalità di pagamento.

In alternativa è possibile abbonarsi o ordinare singoli numeri e provvedere al relativo pagamento direttamente on line, visitando il sito dell'editore <http://www.inschibbolethedizioni.com> o la pagina della rivista all'indirizzo <https://www.ilpensiero.org>.

Per garantire la continuità nell'invio dei fascicoli l'abbonamento che non sarà disdetto entro il 30 settembre di ciascun anno si intenderà tacitamente rinnovato e fatturato a gennaio dell'anno successivo.

Le richieste di abbonamento, le segnalazioni di mutamento di indirizzo e i reclami per mancato ricevimento di fascicoli vanno inviate per mail a: info@inschibboleth.org.

In questo numero:

Al Lettore

Saggi

E. ARDUIN, *La mostruosità della forma*; S. BENVENUTO, *Guardare il mostruoso*; M. COSER, *Perché fare un mostro? Il mostro come ipostatizzazione estetica dell'ontologia del male*; M. DI BARTOLO, «*Mostruose anomalie*». Georges Bataille; M. DONÀ, *Il mostro che non sappiamo d'essere. Riflessioni in margine al Visconte dimezzato di Italo Calvino*; G. GHIRELLI, *La categoria del "mostruoso" in Blumenberg, con riferimento a Benjamin e Bachtin*; A. GIORDANO, *Le "teste senza volto" di Francis Bacon. Persone, singolarità o mostruosità?*; E. GRAZIOLI, *Mostro segreto*; M.M. MALIMPENSA, «*La favola più straordinaria che sia mai stata inventata*». Alcune considerazioni sul significato del fantastico in E.T.A. Hoffmann; G. MANCINI, *Le metamorfosi del mostruoso eccentrico. Una promessa per tempi inquieti*; A. MONTEFAMEGLIO, «*Corsi allora ai poeti*». Pensiero e poesia tra Vico e Bachelard; A. NUTINI, *Mechanische Kunststücke. L'automa nella poetica notturna di E.T.A. Hoffmann e nel «marxismo gotico» di Walter Benjamin*; A. SIST, *La ripresa dell'aporia del nulla attraverso la filosofia di Emanuele Severino*; F. VALAGUSSA, *Nella crisi della presenza. Magia, angoscia e pianto irrelativo: sulla soglia del trascendentale*.

Corsivo

T. SCARPA, *Sete di mostri*.

Ricerche e discussioni

E. FORCELLINO, *Mysterium Trinitatis. La perichoresis fra in-differenza e in-esistenza*; M. CAPASSO, *Hegel e il regno delle ombre. La nascita della logica dalla critica alla filosofia della riflessione*; G. CLEMENTE, *Il dire dell'Essere. Heidegger, linguaggio e fondamento*; M. CANGIANO, *La perfezione della tecnica. La tecnica nel pensiero di estrema destra nella prima metà del '900*.

Fascicolo a cura di Massimo Donà

ISBN 978-88-5529-492-8



9 788855 294928

ISSN cartaceo 1824-4971

ISBN cartaceo 978-88-5529-492-8

ISBN ebook 978-88-5529-493-5

Inschibboleth edizioni - Roma
www.inschibbolethedizioni.com