

# CONSIDERAZIONI SU IL TRAMONTO DELL'OCCIDENTE DI OSWALD SPENGLER

di Lorenzo Papini

Questo saggio si propone di discutere, in breve sintesi, le radici teoretiche sottese alla più nota opera di Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*<sup>1</sup>, con particolare attenzione alla sua polemica antiilluminista ed antirazionalista. Vera e propria *opera omnia*, *Il tramonto dell'Occidente* fruttò all'Autore grande notorietà nella Germania appena uscita dal primo conflitto mondiale, assicurandogli un ruolo di primo piano tra le fila dello *Jungkonservatismus* (o "rivoluzione conservatrice" secondo la nota definizione di A. Mohler<sup>2</sup>) weimeriano. Nel corso del secondo dopoguerra l'opera rimase coinvolta nel più generale discredito che investì i movimenti di pensiero più o meno legati all'esperienza nazionalsocialista<sup>3</sup>; quando poi, a partire dagli anni Settanta, si verificò un risveglio d'interesse nei confronti dei "pensatori maledetti" della destra weimeriana, la stella di Spengler fu offuscata da quelle di altri esponenti del movimento (in primo luogo Ernst Jünger e Carl Schmitt) ed oggi il suo nome risulta poco noto fuori dalla cerchia degli addetti ai lavori. Questo studio si propone, tra le altre cose, di sottolineare gli elementi di contiguità tra la sua opera e quella degli Autori sopranominati, rendendo conto d'una temperie di pensiero sostanzialmente unitaria, che affonda le proprie radici nella tradizione di pensiero post-romantica<sup>4</sup> e nel *milieu* (esistenziale prima ancora che dottrinario) degli *Jugendbewegungen* tedeschi d'inizio secolo<sup>5</sup>.

Da *Il tramonto dell'occidente*, opera in due volumi per un totale di oltre 1200 pagine, emerge un poderoso affresco in chiave olistica della storia universale, riletta come terreno di nascita e di morte delle "culture", insiemi organici di senso germogliati spontaneamente dallo *humus* della *Weltgeschichte*.

in luogo della squallida immagine d'una storia mondiale lineare, attorno a cui può attardarsi solamente chi chiuda gli occhi dinanzi alla massa schiacciante dei fatti, io scorgo una pluralità di possenti civiltà, scaturite con forza elementare dal grembo d'un paesaggio materno, a cui ciascuna rimane vigorosamente legata lungo tutto il corso del suo sviluppo: civiltà che imprimono la *propria* forma all'umanità, sorta di materia prima a loro disposizione, e che hanno ciascuna una *propria* idea e delle *proprie* passioni, una *propria* vita, un *proprio* volere e sentire, una *propria* morte. Qui vi sono colori, luci, movimenti che nessun occhio spirituale ha ancora scorti. Vi è una giovinezza e una senilità nelle civiltà, nei popoli, nelle lingue, nelle verità, negli dèi, nei paesaggi –come vi sono querce e pini, fiori, rami e foglie giovani e vecchi<sup>6</sup>.

Nell'arco della storia conosciuta Spengler individua numerose *Hochkulturen*, ma, di fatto (come frequentemente avviene nelle prognosi in chiave storicista enucleate dal pensiero germanico, portate ad interessarsi delle culture "altre", ma inclini a risolvere tale "diversità" in chiave eurocentrica), il testo è dominato

dal raffronto tra quella greco-latina (“euclidea”) e quella europeo-occidentale (“faustiana”): quest’ultima, sorta ottocento anni or sono tra le brume dell’Europa settentrionale e testimoniata dalle guglie protese al cielo delle cattedrali gotiche, sarebbe animata da un “impulso verso l’infinito”<sup>7</sup>, da uno spirito prometeico proiettato al dominio –materiale come spirituale– della natura e dell’ambiente circostante. Altre “culture”, come l’“apollinea” (egizia) e quella “magica” (araba), rivestono un ruolo decisamente subordinato, mentre la cinese, la babilonese, la messicana ecc. risultano appena accennate.

Il tentativo di analizzare realtà storiche così disparate, condotto sulla base d’un approccio pluridisciplinare incline ad intercalare la storia politica a quella delle religioni, l’estetica alla filologia ecc., procurò all’Autore, fin dagli anni immediatamente successivi alla pubblicazione del *Tramonto*, innumerevoli accuse di genericità e diletterismo, cui Spengler ribatté accusando gli specialisti di essere, a loro volta, incapaci di levare lo sguardo dalla ristrettezza del proprio ambito disciplinare. Si tratta, a ben vedere, dei consueti spunti polemici tra i fautori d’un approccio analitico e quelli d’un approccio olistico alla comprensione delle realtà umane. La ricostruzione spengleriana si colloca decisamente nell’alveo del secondo filone: essa si rifà ad una tradizione di pensiero che, muovendo da spunti classici, e passando attraverso l’opera di Gioacchino da Fiore<sup>8</sup>, giunge a Vico, a Gibbon, sotto certi aspetti a Montesquieu, per toccare il proprio culmine nei primi decenni dell’Ottocento, in ambito romantico e idealista. Ciò che per i romantici erano i “*Völker*” o le “nazioni” per Spengler sono –con riferimento meno immediatamente legato alle dimensioni etnica o politica– le *Kulturen*, paradigmi onnicomprensivi d’interpretazione della realtà e del ruolo dell’uomo nel mondo, *loco* tipico d’incarnazione di *una* tra le innumerevoli forme possibili di “umanità”. La natura totalizzante delle “culture” viene da Spengler sottolineata al punto da porre in dubbio, se non di negare recisamente, la stessa possibilità d’una trasmissione interculturale del sapere, d’un qualsiasi arricchimento reciproco:

Il filosofo sistematico soggiace a un grave errore [...]. Egli crede che il pensiero superiore abbia un oggetto eterno e invariabile, che i grandi problemi siano gli stessi in ogni epoca e che ad essi, in fine, potrà esser data una soluzione. Ma qui problema e risposta sono una cosa sola, ed ogni grande questione contiene già in sé il vivo desiderio di una risposta ben precisa, avendo solamente il significato d’un simbolo vitale<sup>9</sup>.

Già qui si manifesta la tendenza, d’ispirazione storicista e relativista, alla distruzione della ragione obbiettiva. La radicalità spengleriana lacera la trama di equilibri tramite cui gli esponenti dello storicismo ottocentesco –in tutti i suoi svariati filoni– avevano tentato di salvaguardare un panorama d’intelligibilità e di moralità comuni a tutti gli esseri umani, attraverso il baratro delle epoche e della diversità di costumi. In Herder, e più ancora in Hegel, permaneva la nozione della storia come un processo dotato di senso oggettivo; i romantici individuavano nei *Volksgeister* altrettante forme di manifestazione d’un principio divino o anima del mondo o Spirito oggettivo; ancora Troeltsch riteneva “pensabile” che le “molte umanità possibili” si rivelassero “espressioni d’un’u-

manità a tutte comune”<sup>10</sup>. Meinecke, per parte sua, paventava la possibilità che l’interpretazione relativistica dei fatti umani, una volta debordata dai confini specialistici della ricerca storiografica, potesse trasformarsi in un “veleno corrosivo”<sup>11</sup>; e ribadiva come, mentre la storia trova il suo fondamento nei valori che realizza, questi non siano riducibili ai corsi e ai ricorsi della prima. In Spengler, al contrario,

vengono meno gli accenti diltheyani relativi all’autonomia dell’agire umano; nella visione di [...] una morfologia relativistica della storia universale [...] non solo viene negata ogni unità e progressività della storia, ma il relativismo delle civiltà, non unificate da alcun *telos*, è anche elevato a destino, alla cui cogenza, sottratta ad ogni mediazione, ad ogni libera azione umana, non si può che dire ‘sì’<sup>12</sup>.

Scrive infatti che “non esistono verità eterne. Ogni filosofia è espressione del suo tempo e *solo* di quello”<sup>13</sup>. Si ripresenta così, nel suo pensiero, la linea di tensione inerente ad ogni relativismo radicale: in quali termini è possibile, per lo stesso Spengler, pensare la “diversità”, se ogni riflessione si colloca all’interno d’un orizzonte irriducibilmente particolarista? L’esigenza di articolare un fondamento teoretico per la sua stessa opera lo indurrà ad affermazioni non sempre conseguenti. Per un verso, riprendendo la metafora hegeliana della “nottola di Minerva”, si presenta come il filosofo del declino dell’Occidente:

La mia filosofia è espressione e riflesso della sola anima occidentale [...] e più specificamente del suo attuale stadio civilizzato, e ciò determina il suo contenuto come visione del mondo, la sua portata pratica e l’ambito della sua validità<sup>14</sup>.

Per altro ammette la possibilità, quantomeno per gl’iniziati, di una lettura in chiave prospettica. “Senza dubbio” sussisterebbero

forme di una validità sufficiente, indipendenti, almeno in apparenza, dalla cultura di appartenenza e dal secolo di nascita del soggetto conoscente<sup>15</sup>.

Ad ogni organicismo pertiene un paradigma di crescita ciclica. Sorte in virtù d’un atto di generazione spontanea di cui Spengler prende atto senza veramente tentare di spiegarlo, le *Kulturen* dispiegano vitalisticamente le proprie energie, per poi ordinarle e comporle nel meriggio della propria civiltà. A questo segue una fase senile, un “tramonto” segnato dal passaggio dal dominio della “campagna” a quello della “città” (anzi della “metropoli”): dalla *Gemeinschaft* –per esprimerci in termini tönnesiani– alla *Gesellschaft*. Nell’affresco spengleriano, osserva H. Haushofer nel suo trattato sulle correnti di pensiero portate alla celebrazione del *Boden*,

la terra e le sue proprietà ancestrali sono votate a combattere il dominio della città: il razionalismo in campo spirituale, la democrazia in quello politico, il denaro in quello economico<sup>16</sup>.

Nello stadio senile del ciclo le energie precedentemente operanti a livello

interiore si esteriorizzano e si “pietrificano” in un edificio di civiltà –la *Zivilisation*– di grande respiro e magnificenza, ma privo di vitalità interiore e, quindi, di elasticità e di forza di reazione. L’atto fondativo primordiale si estrinseca in uno “stato di normalità” (Carl Schmitt) che lo stabilizza, ma anche, progressivamente, lo irrigidisce, lo disanima annacquandone la coerenza, finché esso non risulta inadeguato a rispondere alla sfida sempre rinnovata del tempo, del caos, della disgregazione.

Qui si evidenzia la sintesi di tematiche organiciste con altre, d’ispirazione vitalista, che caratterizza l’opera di un po’ tutti i principali esponenti della *Konservative Revolution*. Suo risvolto in campo teoretico è un processo di “distruzione della ragione” (avvertito come funzionale alla rifondazione di nuclei di senso condiviso al di là della “gabbia d’acciaio” in cui Weber voleva racchiusi gli orizzonti d’un’epoca che aveva osato “mangiare del frutto proibito dell’albero della conoscenza”) portato a sottolineare la contrapposizione tra “vita” ed “intelletto” critico –tra “idea” e “concetto”, *Erlebnis* ed *erkennen*<sup>7</sup>:

Ecco il centro di gravità dell’approccio che ho definito mondo come storia in opposizione a quello che ho definito mondo come natura: l’idea di destino suppone l’esperienza vissuta in luogo dell’esperienza scientifica, forza di visione anziché attitudine a far di conto, profondità e non intellettualismo. Esiste una *logica organica*, una logica istintiva legata al proprio essere e alla propria immaginazione, eppur certa di sé, opposta ad una *logica dell’inorganico*, dell’intelletto e del suo oggetto. Esiste una logica della presa di partito in opposizione a una logica dell’espansione quantitativa. Nessun sistematico, nessun Aristotele o Kant ha saputo prenderla in considerazione. Parlano di giudizio, percezione, attenzione, memoria, ma non di ciò che è racchiuso in parole come speranza, disperazione, pentimento, devozione, caparbietà<sup>8</sup>.

36

Aveva ribadito un altro esponente della medesima temperie di pensiero, il giovane Thomas Mann, in anni di poco precedenti:

*Zivilisation* significa razionalità, illuminismo, addolcimento, temperamento, scetticismo, dissoluzione – spirito. Già, lo spirito è civile, borghese: è il nemico giurato degli istinti, delle passioni, è antidemonico, antieroico, ed è solo apparentemente un controsenso dire che è antigeniale<sup>9</sup>.

Spunti analoghi si ritroveranno in Arnold Gehlen. Scrive di lui la Eckermann:

Nelle società occidentali odierne Gehlen –in assonanza colla prognosi spengleriana– osserva una “intellettualizzazione ed una perdita di senso su tutti i livelli”, una separazione tra lo spirito da una parte, la scienza e la religione dall’altra, ed un processo di snaturamento e di astrazione dell’arte. La crescente razionalizzazione di settori specifici indurrebbe uno scollamento morale, e dunque il criterio decisivo della modernità si lascerebbe individuare in un processo di smarrimento delle norme obbiettive<sup>20</sup>.

Alla radice dell’impianto epistemologico spengleriano è dato individuare una pluralità di riferimenti dottrinarî, fra i quali tre acquistano particolare rilievo.

vo. Anzitutto Eraclito, il pensatore cui Spengler dedicò la propria tesi di dottorado; poi Goethe, di cui riprese la dottrina delle forme di vita (generalmente ritenuta una delle componenti più deboli del suo pensiero); infine Nietzsche. Nel *Tramonto* leggiamo che “la filosofia di questo libro è indebitata al pensiero di Goethe, oggi pressoché sconosciuto, e in misura inferiore a quello di Nietzsche”<sup>21</sup>. Se è vero che Spengler deve a Goethe l’idea fondamentale attorno a cui imbastire la propria ricostruzione in chiave organicistica del cosmo umano, a Nietzsche egli deve, oltre all’impostazione vitalista ed a numerosi spunti specifici, un patrimonio di toni, immagini e metafore che contribuisce in misura decisiva alla forza d’impatto della sua opera.

Se la Grecia classica rappresenta un termine di confronto essenziale per tutto il pensiero germanico d’ispirazione romantica e post-romantica, il pensatore di Efeso fu particolarmente caro agli *Jungkonservativen*. Da Eraclito questi –e Spengler con loro– trassero ispirazione per enucleare una concezione polemologica della realtà intesa come risultato dell’interazione tra coppie di poli dialettici; e dunque *complexio oppositorum*, insieme di equilibri –esistenziali, politici, epistemologici– eternamente precari e mai garantiti da una pretesa neutralità della ragione (teorica, pratica o estetica che sia). Se alcuni interpreti hanno tentato di rintracciare radici neokantiane alle spalle dello storicismo spengleriano, deve invece ribadirsi come dal pensatore di Königsberg il Nostro erediti solamente –e anche questo tramite la mediazione di Nietzsche e Bergson– la critica del fondamento, radicalizzata in un atteggiamento di diffidenza, e quasi di spregio, nei confronti dell’astrattezza della ragione illuminista e del carattere partitivo dei suoi procedimenti analitici. Il riferimento al Solitario di Efeso fa tutt’uno con una *Stimmung* aristocratica (scrive che “Eraclito ha sottolineato i contrasti già per il fatto di essere un aristocratico, che possedeva nella più alta misura il ‘*pathos* della distanza”<sup>22</sup>) e con un’impostazione iniziatica indifferente, se non ostile, alle prescrizioni di chiarezza concettuale ed univocità espositiva predicate dai Lumi.

Gli è che questa ripresa di tematiche classiche è fortemente mediata da categorie di pensiero organiciste e vitaliste precipuamente ottocentesche. Il Fischer ha osservato che

le premesse del pensiero spengleriano sono di origine greca e comprendono le seguenti idee: la teoria della *physis* (crescita); la dottrina dei cicli; la nozione di degenerazione, relatività e contingenza; e l’idea di unità nella molteplicità. Spengler approfondì tali idee studiando la filosofia tedesca. In effetti l’epoca di Goethe, alla quale Spengler rimaneva intimamente legato, aveva risuscitato la metafisica greca entro un mutato contesto storico<sup>23</sup>.

La metafora biologica della “crescita” e la nozione aristotelica di *entelechia*, intesa come causa immanente dello sviluppo degli organismi animali e vegetali; la comprensione di tale sviluppo in termini di cicli organici di morte e rinascita, a sua volta radicalizzata in chiave di volta d’un *Kulturpessimismus* estetizzante, atto a rispondere alla cerca di senso dell’intellettuale che ha esperito la “morte di Dio”; un relativismo orientato (da questo reduci delle jüngeriane “tempeste d’acciaio”<sup>24</sup>) in termini vitalistici, tale da risuscitare –tramite la nozio-

ne di “destino” – un’etica titanistica del “servigio” (termine definito “tedesco per antonomasia”<sup>25</sup> dal giovane Thomas Mann), e da riprodurre assoluti etici (nell’accezione hegeliana del termine) atti ad essere contrapposti all’“atomismo” liberale –son questi temi ricorrenti nell’ambito della polemica antiilluminista sviluppata dalla linea che, da Herder e Thomas Müller, conduce allo *Arbeiter jüngeriano*, alla schmittiana logica del ‘politico’, allo stesso *Ausnahmemensch* spengleriano inteso come uomo che vive per l’“eccezione” (anziché lasciarsi comprendere dalla *routine* che governa l’esistenza del kierkegaardiano “uomo etico”).

Qui cade il punto di contatto fra vitalismo ed organicismo, e si evidenzia il taglio *völkisch* che caratterizza il ricupero spengleriano di tematiche eraclitee e nietzscheane. Se, da un punto di vista strettamente epistemologico, “tutto scorre”, le *Kulturen* rappresentano, nel suo pensiero, il *logos* destinato a stabilizzare il flusso dell’essere nell’alveo d’uno stato di normalità atto a garantire una ‘pacificazione’, un *ordo* delle cose umane, un indispensabile rifugio dalla vertiginosa mancanza di senso del Tutto. La contemplazione del “caos danzante” celebrato dallo Zarathustra rimane, così, di pertinenza degli “uomini superiori”, le masse dovendo rimanere compenstrate da un orizzonte intraculturale.

La sovrapposizione del paradigma ciclico alla teoria delle istituzioni politiche (ispirata a letture platoniche ed aristoteliche), saldandosi coll’influsso esercitato dagli esponenti della “teoria delle *élites*” (Mosca, Pareto...), motiva la percezione della democrazia in termini di espressione della decadenza: governo dei pochi al pari di ogni altro, ma inefficiente ed irresponsabile, perché espressione di “potestà indirette” (C. Schmitt) interessate a governare tramite la velina della “volontà popolare” senza identificare le proprie sorti con quelle della comunità. Ogni democrazia è demagogia: la “massa”, scrive, è “mancanza assoluta di forma”<sup>26</sup>, e la sua polemica, carica di spunti di estrema attualità, precorre tutta la critica francofortese dei *media*: “la stampa [...] non serve a diffondere la ‘libera opinione’, si a fabbricarla”<sup>27</sup>.

Cos’è la verità? Per la massa è ciò che sente ripetere continuamente [...]. Chi controlla la stampa crea, trasforma, cambia le verità. Bastano tre settimane di lavoro giornalistico e tutto il mondo conosce la “verità”. Gli argomenti così propalati rimarranno inconfutabili finché vi sarà denaro per ripeterli senza posa [...]. Ma verranno ripudiati nel momento in cui una più cospicua potenza finanziaria si schiererà a favore di argomenti opposti, facendoli circolare in maniera più insistente<sup>28</sup>.

Ogni comunità ed ogni “cultura”, nel pensiero spengleriano, sono rette da un’“idea”, da un nucleo metafisico che non può essere chiamato a rispondere dinanzi al tribunale della ragione. Il principio democratico e quello liberale, in questo contesto, non promuovono la ricerca del vero né incoraggiano il temperamento degli’interessi in conflitto, ma semplicemente accelerano il balletto delle riformulazioni interessate dell’“idea” dominante, minando la presa ch’essa è in grado di esercitare sulle masse e precipitando, per questa via, un’epoca di cesarismi prelusivi alla dissoluzione finale. Ogni *Kultur*, fintanto che è vitale, si presenta –per esprimerci in termini jüngeriani– in termini di *Gestalt*; di

orizzonte di senso atto a saldare le sparse individualità empiriche in unità di spirito e d'intenti. In unità di "destino", insomma, concetto mal definito grazie al quale Spengler rovescia le implicazioni quietiste inerenti al paradigma ciclico da lui propugnato in un'etica tragica dell'immedesimazione dell'individuo nelle sorti della propria comunità, tanto più pronunciata quanto più esse –come accade per la civiltà europea contemporanea– gli appaiano declinanti. Accezione peraltro nient'affatto isolata, se è vero che la ritroviamo non solo in Alfred Baeumler e in altri pensatori legati al nazionalsocialismo, ma nello stesso Max Weber, quando afferma che "sugli dèi e sulle loro lotte domina il destino, non certo la 'scienza'"<sup>29</sup>: quello stesso "destino"<sup>30</sup> per "obbedire"<sup>31</sup> al quale –aveva osservato pochi anni addietro il grande studioso– la Germania era entrata in guerra. Come osserva Domenico Losurdo qui

"destino" è la secolare, millennaria vicenda di sfide al pericolo e alla morte ad opera d'una comunità solidale in grazia d'un intimo vincolo ideale<sup>32</sup>.

Solo su queste basi, ad avviso di Spengler, l'incomposta pluralità di forze operanti all'interno della "società civile" (nell'accezione hegeliana del termine) può essere redenta dal proprio "atomismo" e proiettata verso un orizzonte di *Weltgeschichte*. Si tratta, a ben vedere, del medesimo proposito che il "Dio in terra" hegeliano, travolto dalla crisi dello *jus publicum europaeum*, si era rivelato incapace di realizzare, e che Spengler affida, con più ampia generalizzazione, a quegli'insiemi pre-statali e pre-discorsivi che sono le "culture". Il *panta rei* si fa, per questa via, supporto concettuale in vista della valorizzazione delle comunità "di aratro e di spada", ed il tema della "volontà di potenza" viene risolto nella dialettica ambivalente di *recognitior*<sup>33</sup> (in sede intracomunitaria) e conflittualità (in sede intercomunitaria) che caratterizza il pensiero olista, motivando una *Stimmung* anticospopolita. Scrive che

un popolo esiste solo in rapporto ad altri popoli. Ma appunto per questo il loro rapporto naturale, conforme agli istinti razziali, è la guerra. E questo è un dato di fatto che nessuna verità potrà mai cambiare. La guerra è politica originaria [*Urpolitik*] di tutti gli esseri viventi, al punto che, nel profondo, guerra e vita sono una cosa sola, e coll'estinguersi della volontà combattiva si spegne anche l'essere<sup>34</sup>.

Si parlava di organicismo. È impossibile trattare adeguatamente questo tema senza affrontare il nodo dei rapporti intercorrenti con Goethe. Il grande pensatore fu tra i primi a sviluppare un approccio comparativo allo studio degli organismi viventi cui diede il nome di "morfologia". L'approccio goethiano si muove a cavallo tra analisi scientifica e ricerca di essenze spirituali "pietrificate" nel gorgo dell'empiria, tra analisi causale ed una sorta di aristotelismo estetizzante portato a concepire la natura nei termini –squisitamente romantici– di genio ed artista supremo, sorgente mistica di forme e colori, mai esauribile tra le maglie dell'intelletto calcolante. Scrive il Mori che

la Germania ha sempre trovato nell'elemento spirituale –nel *Geist*, spesso elevato a ipostasi metafisica– il momento essenziale della propria cultura filosofica<sup>35</sup>.

È un'osservazione che trova in questa temperie di pensiero un campo di verifica particolarmente calzante. Secondo Goethe gli organismi viventi risulterebbero da una variazione del "modello" o "tipo originario" (*Urphänomenon*) peculiare a ciascuna specie o genere. Tale "tipo" non sarebbe da intendersi come una sorta di astrazione concettuale, bensì come un principio attivo – sorta di vera e propria *entelechia* – concretamente operante alla radice delle forme viventi, ricostruibile tramite un processo di progressiva astrazione rispetto alle sue concrezioni empiriche.

Spengler – in polemica con ogni scientismo, e specialmente coll'empirismo darwiniano – ammette la desuetudine del metodo goethiano sotto il profilo naturalistico; ma ritiene di poterlo adattare a fondamento delle discipline storiche, comprendendo le *Kulturen* in termini di "organismi viventi" fondati su un "genio simbolico originario" e passibili di essere indagati sulla base di procedimenti a carattere "analogico" ed immedesimativo: la fisiognomica ci consentirebbe di valutare "un fenomeno non soltanto come dato per la ragione, ma come modo di espressione dell'elemento spirituale"<sup>36</sup>. Scrive di aver

infine inteso la contrapposizione fondamentale per intendere l'essenza della storia: quella tra *storia e natura*. Lo ripeto: in quanto elemento integrante e determinante della realtà l'essere umano non è solamente parte della natura, ma anche della storia, intesa come un *universo a parte*, dotato di struttura e contenuti propri<sup>37</sup>.

40

Spunti del genere sono riferibili ad una varietà di fonti ispiratrici. Per certo entra in gioco la teoria della pluralità degli ordini di esistenza di Boutroux e, molto più, lo spiritualismo bergsoniano, colla sua distinzione fra "tempo della scienza" e "tempo della vita". Ma se l'*élan vital*/bergsoniano batteva in breccia ogni forma di determinismo, comprendendo la vita in termini di creazione libera ed imprevedibile, il vitalismo spengleriano ripropone, col suo paradigma ciclico e la sua nozione di "destino", un orizzonte d'imprescindibile determinatezza, colorandosi di sfumature "tragiche", foriere di appelli alla "bella morte" e contigue alle "idee del 1914". L'influenza predominante mi sembra essere quella dello storicismo post-kantiano: il Nostro radicalizza, al modo della tarda filosofia della vita, la distinzione diltheyana (ripresa sia da Rickert che da Windelband) tra "scienze della natura" e "scienze dello spirito" (tra discipline "nomografiche" e "idiografiche"): le prime tali da consentire la formulazione di leggi universali, le seconde, invece, votate allo studio del particolare e, quindi, legate all'adozione di procedure a carattere "ermeneutico" (Dilthey). Spengler rilegge tutto questo patrimonio di pensiero a partire dalla classica (dal punto di vista della filosofia della vita) contrapposizione tra "morte" e "vita":

Lo strumento per eclurare [*erkennen*] le forme morte è la legge matematica. Lo strumento per intendere [*verstehen*] le forme viventi è l'analogia<sup>38</sup>.

È vero che in ciò Spengler si allontana dall'aspirazione romantica ad una ricomprensione fino in fondo unitaria del cosmo; Giampiero Moretti osserva che



l'opposizione storia-natura era proprio ciò che i romantici [...] avevano tentato di eliminare con la loro visione di *una storia come natura ad un livello diverso* (forse superiore), una storia, comunque, le cui leggi fondamentali, leggi simboliche, fossero polarmente le stesse che agiscono nella realtà naturale [...]. Il vero e grande tentativo del romanticismo consisté proprio nel superare l'antitesi meccanismo-organismo: venivano considerati, nella sacra polarità di morte-vita, i due poli dell'esistenza nel loro danzare, una danza che la poesia umana ha il compito di celebrare nel ricordo della poesia cosmica<sup>39</sup>.

Ma da ciò è, a mio avviso, improprio concludere che "lo scenario spengleriano si presenta fin dall'inizio *radicalmente* diverso da quello romantico"<sup>40</sup>. Devesi piuttosto parlare d'una trasposizione e d'un adattamento di tematiche inconfondibilmente romantiche nel contesto d'un'epoca definitivamente ("tragicamente") consegnatasi alle maglie della weberiana "gabbia d'acciaio", a quella "sventurata follia" –per usare le parole di Friedrich von Gentz– "che erige la ragione individuale a giudice ultimo di cosa debba considerarsi vero e falso"<sup>41</sup>. E che quindi, mentre rinuncia a contestare il primato di tale "ragione" in ambito fisico-sperimentale, si sforza quantomeno di prevenirne l'estensione a quello delle discipline umanistiche. Il passaggio spengleriano sopra citato, anzi, rimanda alle pagine in cui Karl Mannheim, già nel 1925, ricostruiva il ruolo giocato dal *milieu* romantico (e dalle nozioni di "morfologia" e di "analogia") nel promuovere lo sviluppo del *konservatives Denken*. Il "pensiero analogico", che

esisteva già nell'alchimia e nell'astrologia, venne in seguito assorbito dalle speculazioni romantiche sulla natura finendo per trapassare nel pensiero politico. Secondo questo modo di pensare il mondo è interamente pervaso dalla vita, ma contiene analogie morfologiche segrete [...]. Il pensiero non deve qui rispecchiare il mondo, bensì muoversi con esso. Da questa tendenza sorge ciò che chiamiamo "pensiero dinamico"<sup>42</sup>.

Una tale forma di pensiero "afferra l'idea, cioè l'intima tendenza del tutto concreto, e intende il particolare come porzione di questa totalità dinamicamente mutevole"<sup>43</sup>, esprimendo così una "aspirazione al pensiero mobile, alla comprensione intellettuale della polifonia della vita"<sup>44</sup> tale per cui "*la conoscenza è azione*, e insieme sapere che nasce dall'agire"<sup>45</sup>. La stessa "aspirazione" manifestata da Spengler quando osserva che la seguente massima goethiana "contiene l'intera mia filosofia":

la divinità agisce in ciò ch'è vivente, non in ciò che è morto; è nel divenire e nello sviluppo, non in ciò che è divenuto e si è irrigidito. Perciò lo spirito, nella sua aspirazione al divino, ha a che fare con ciò che vive e diviene, la razionalità invece con ciò che è divenuto, che è pietrificato<sup>46</sup>.

## Infatti

la ragione, il sistema, il concetto uccidono in virtù dell'atto stesso del "conoscere" [*erkennen*]. Trasformano il proprio ambito di indagine in uno sterile oggetto che si lascia dividere e misurare. L'osservazione partecipativa [*Anschauung*], invece, arricchisce spiritualmente. Consustanzia il suo oggetto d'un'unità vitale esperita a livello interiore<sup>47</sup>.

L'elemento spirituale, l'"Idea", è ciò che, in questo ambito di pensiero, conferisce significato, "forma", coerenza (e conseguentemente "vita") alla bruta empiria, altrimenti abbandonata alla cieca interazione di meccanismi causali: "un popolo è sempre l'unità d'un'Idea"<sup>48</sup>. Tale impostazione tende ad aprire squarci nell'ateismo spengleriano, che interpreti anche autorevoli hanno ritenuto estremamente compatto, lasciando intravedere, sia pure in controluce, i rudimenti d'un'impostazione dualistica –centrata attorno al problema della "mediazione" tra spirito e materia, tra Dio e il mondo (e perciò "indagabile *per modum analogiae*"<sup>49</sup>)– che, assai viva in ambito romantico<sup>50</sup>, ritroviamo alla radice della "teologia politica" schmittiana<sup>51</sup>, essa pure legata alla valorizzazione di procedimenti "analogici"<sup>52</sup>. Tutta la riflessione spengleriana soffre (o gode, a seconda dei punti di vista) d'una peculiare ambiguità per cui, se da una parte è dato leggerla come espressione d'un radicale agnosticismo, dall'altra essa reitera l'aspirazione a delineare orizzonti sovraordinati, parabole millenarie di spiritualità che sarebbe inane ridurre a piatta risultante dell'interazione di meccanismi causali. Si sviluppa la ricerca di quel criterio di "razionalità superiore"<sup>53</sup> in cui Mannheim scorgeva un altro tratto qualificante del *Konservatismus*; e che consente di "opporre la 'storia', lo 'spirito' o la 'vita' alla mera ragione"<sup>54</sup>. Su questa strada l'"idea" –sorta, scrive Spengler, "dal grembo d'un paesaggio materno a cui ciascuna cultura resta vigorosamente legata lungo tutto il corso del suo sviluppo"<sup>55</sup>– giunge a configurare una sorta di "metafisica radicata a livello storico-geografico"<sup>56</sup> (D. Felken) sotto molti aspetti contigua a quella vagheggiata da Schmitt nell'opera sul "*Nomos della terra*"<sup>57</sup>.

42

Ripudiati i procedimenti partitivi dell'intelletto critico e trasposta l'analisi storiografica sul piano del *Takt* e del *Gefühl*, dell'intuizione estetizzante atta ad abbracciare orizzonti millenari, assieme ad ogni spazio di neutralità della ragione viene ripudiata anche la possibilità d'una verifica sistemica della teoria. Scrive che

trattare la storia [e le discipline umanistiche in generale] sulla base di procedimenti scientifici è una contraddizione in termini. La scienza arriva solamente fin dove attongono i concetti di giusto e di sbagliato [...]. Invece l'autentico sguardo storiografico, che da questo livello *parte* soltanto, pertiene al regno delle significanze, nel quale non giusto e sbagliato, ma banale e profondo sono i concetti determinanti [...]. La natura si può trattare scientificamente, *sulla storia si deve poetare*<sup>58</sup> (corsivo mio).

Come osservava Otto Selz già nel corso degli anni Venti, in una simile prospettiva

gli aspetti particolari d'una cultura [...], le opere da essa prodotte ed i processi attinenti alla loro formazione, configurano, agli occhi dello storico dotato di genio creativo, un'unità vivente, una sorta di forma concreta o fisiognomica di tale cultura, in cui si rivela l'anima individuale che la contraddistingue<sup>59</sup>.

I riferimenti "analogici" spengleriani, nutriti di metafore e di allegorie, unitamente al linguaggio evocativo da lui adottato, traspongono il livello del confronto storiografico dal regno dei rapporti causali a quello dell'affinità elettiva

che l'Autore *presuppone* esistente presso il lettore –e che gli consente, come presumibilmente accadeva già in Eraclito, di qualificare chi non la condivide come inetto, per ciò stesso, ad elevarsi alla sua altezza. Il rischio –o forse l'intento– in questo contesto, è quello d'innescare una sorta di circolo autoesplicativo proiettato a rendere desuete le procedure di controllo e di verifica della *raison*, ed a superare ogni ferma linea distintiva tra giudizio di fatto e di valore. Se Neurath, nel suo *Anti-Spengler*, osservava ironicamente com'egli “definisca tutta l'antichità euclidea e quindi proceda ad individuare propensioni euclidee dappertutto nell'antichità”<sup>60</sup>, Felken rileva che i suoi

moduli espressivi [...] non hanno lo scopo di ricostruire il proprio oggetto nel modo più obbiettivo possibile, ma di dischiudere significati simbolici che gli sarebbero segretamente connaturati. Nella misura in cui il mondo venga compreso come assieme di simboli esso vede reintegrata la propria unità originaria, al di là della materialità atomistica della scienza<sup>61</sup>.

Osserva infatti il Nostro: “ogni riga che non venga scritta in funzione della via attiva mi pare superflua”<sup>62</sup>. L'irrazionalismo spengleriano, in linea con quello di un po' tutti gli esponenti dello *Jungkonservatismus*, sembra muoversi a cavallo tra due ipotesi di lavoro in sé distinte, ma che nella sua prestazione si trovano continuamente intercalate, in modo da veicolare l'impressione che tra esse sussista un'interazione necessaria: l'idea che l'intelletto critico risulti inetto a penetrare le profondità della “vita”, e la nozione che, atto o inetto che sia, una sua applicazione sistematica risulti corrosiva rispetto alle esigenze della vita stessa, e sia quindi d'uopo scongiurarla. Nel primo caso l'*esprit* viene condannato perché superficiale, nel secondo perché lesivo dei “pregiudizî utili”<sup>63</sup> (de Maistre) funzionali all'articolarsi d'un'armonia dei rapporti umani.

Per apprezzare la natura di simili tematiche è necessario fare un passo indietro e riprendere in mano il tema organicista. In certi punti il riferimento spengleriano a Goethe dà l'impressione di ridursi a velina tesa a sussumere al proprio interno il debito che lo lega all'intera tradizione di pensiero romantica e *völkisch*. Scriveva Friederich Schlegel:

In generale può dirsi organico ciò che è articolato secondo proporzioni vitali; un agire ed un portarsi organico è quello che si muove, si sviluppa e progredisce entro l'insieme proporzionato e coerente della vita; esso si contrappone tanto alla concezione atomista quanto ad ogni affetto o movimento di massa<sup>64</sup>.

In questa concezione l'individuo, specificava Joseph von Görres,

non ha rilevanza intrinseca, si perde volontariamente nell'intero, che avoca a sé tutte le parti e le tiene in eterna armonia, sì che ciascuna sia nell'altra, ed ogni componente, nella misura in cui si rende organo dell'intero, riceva in cambio l'intera forza di quello<sup>65</sup>.

Spengler avrebbe ripreso e radicalizzato questo *ethos* antiindividualista portato a sussumere la nozione di libertà in termini di *Verinnerlichung*, d'“introiezione” d'un portato sovraordinato. Scriveva in *Preussentum und Sozialismus*:

Non un “io”, ma un “noi”, un sentimento di appartenenza cui ciascuno partecipa con tutto il proprio essere. L'individuo non conta, deve sacrificarsi per l'intero. Qui nessuno è per sé, tutti sono per tutti, con quella libertà interiore in senso grande, *libertas oboedentiae*, libertà nell'obbedienza, che ha sempre contraddistinto i migliori esemplari della disciplina prussiana<sup>66</sup>.

I romantici, i pensatori della Restaurazione e Nietzsche sono i veri referenti della saldatura spengleriana di organicismo ed irrazionalismo. Come osserva Eberhard Gauhe

dopo che i romantici ebbero scoperto l'individualità –tanto degl'individui come dei popoli– il concetto di normatività perse importanza [...]. Il romanticismo non affermava giudizi di valore assoluti; non avvicinava la fenomenologia storica in maniera critica, ma empatica. Da questo punto di vista tutto trova la propria giustificazione o la propria condanna a partire da se stesso, non da un sistema di concetti; anzi “ogni vita porta in sé il proprio ideale”. *Ciascuno ha ragione fintantoché esiste e vive*<sup>67</sup> (corsivo mio).

Ribadisce Spengler che

l'immutabilità dei pensieri è un'illusione. Ciò che conta è l'uomo che tramite essi impone forma [*Gestalt*] a se stesso. *Tanto più grande l'uomo, tanto più vera la sua filosofia*<sup>68</sup> (corsivo mio).

44

Se ciò che conta è l'efficacia e non l'esattezza, il vigore con cui si avanzano ragioni anziché il genere di ragioni avanzate, ed unico metro di valutazione dei “pensieri” è la loro “utilità” nel corroborare la “forma” del soggetto (individuale o collettivo), si comprende come le discipline umanistiche tendano a configurarsi, ancor più di quanto non avvenga solitamente, come luogo di evocazione dei “pregiudizi utili” atti ad organizzare l'esistenza della *Gemeinschaft*, sorta di gioco di specchi chiamato ad enucleare “*ideological fictions*”<sup>69</sup> (P.C. Caldwell) veicolando indicazioni operative in campo etico-politico. Osservava lo stesso Spengler:

scopo ultimo della mia opera è stato quello di offrire un'immagine della realtà in cui sia possibile vivere, non una sistematica in cui lambiccarsi il cervello<sup>70</sup>.

Se ogni *Kultur* enuclea propri metri di giudizio, intangibili dal tribunale della ragion pura come di quella pratica, pure una discriminante esiste: non l'esattezza concettuale, ma il *successo*, la capacità di promuovere l'integrità dell'aggregato che le ha plasmate. I concetti giocano un ruolo puramente strumentale: “nel mondo reale le verità sono *mezzi*; in quanto dominano gli spiriti e ne promuovono l'agire”<sup>71</sup>, e “le idee che non abbiano alle spalle interessi e passioni di natura vitale rimangono carta stampata”<sup>72</sup>. Qui, ancora una volta, si avverte l'influsso nietzscheano, essenziale *trait-d'union* nel consentire agli *Jungkonservativen* di rileggere l'organicismo e l'antirazionalismo romantici alla luce di sensibilità polemologiche e titanistiche. Leggiamo tra gli appunti del Filosofo:

La vita ha bisogno d'illusioni [...]. Ha bisogno della fede nella verità, ma gli basta l'illusione, il che significa che le “verità” si dimostrano tramite i loro effetti: tramite

dimostrazioni di forza anziché tramite dimostrazioni logiche. Vero [*wahr*] ed efficace [*wirklich*] vengono confusi, anche qui ci si piega alla violenza. In che modo, allora, è venuta in essere l'esigenza di provare logicamente qualcosa? Nella battaglia fra "verità" diverse ciascuna cerca l'alleanza della riflessione. Ogni autentica ricerca del vero nasce dalla lotta in favore d'una sacra convinzione<sup>73</sup>.

Ribadisce Spengler nella solenne conclusione del *Tramonto dell'Occidente*:

La storia del mondo è il suo tribunale: essa ha dato sempre ragione all'esistenza più forte, più completa, più convinta di sé [...], e condannato all'estinzione gli uomini e i popoli per i quali la verità era più importante dell'azione, la giustizia più importante della forza<sup>74</sup>.

Di Nietzsche il Nostro riprende il tema della volontà di potenza, lo spregio verso la "morale degli schiavi" e l'aspirazione all'intrapresa d'una "grande politica" di calibro europeo e mondiale; si terrà a distanza, invece, tanto dalla sua polemica antistatalista quanto dal solipsismo integralmente aristocratico dello Zarathustra. Lungo una falsariga interpretativa tipicamente *völkisch* il vitalismo nietzscheano viene risolto nell'aspirazione a garantire l'espansione vitale della comunità organica, e, quindi, a consustanziare "Leviatani" atti a garantirne la compattezza, *makroanthropoi* simili a quelli di cui parlava Novalis: "lo Stato è sempre stato un *makroanthropos* [...]. Un uomo allegorico"<sup>75</sup>, vale a dire "un essere indivisibile, senziente e pensante"<sup>76</sup>.

Il tema nichilista, in questo contesto, tende ad essere esperito, anziché nei termini di lettura "disincantata" del reale, in quelli di più allarmato campanello d'allarme del precipitarsi della "crisi". Sicché, mentre la profezia attinente alla "morte di Dio" viene risolta nella rinnovata cerca d'un panorama di sacralità organicista (lungo una falsariga presente in Heidegger e destinata a ripresentarsi negli scritti di Mircea Eliade), l'accento cade sul proposito di enucleare sentieri atti a condurre l'uomo occidentale al di là del "deserto del nichilismo" che rischia di inaridirlo. La nozione di "eterno ritorno", spogliata della sua dimensione "sferica" e tridimensionale, viene appiattita entro coordinate cicliche (quelle stesse che, nello *Zarathustra*, vengono apparentate allo "spirito di gravità" che, sotto le spoglie del nanerottolo, si oppone all'ascesa del profeta) spazialmente e temporalmente definite: il flusso del divenire storico viene risolto in un susseguirsi di poche super-individualità nitidamente distinte, in modo da consentire la creazione di spartiacque politicamente fruibili. Come osserva Felken,

anche Spengler reagì alle devastazioni che Nietzsche aveva portato nella filosofia dell'epoca con un anelito estetizzante propenso a glorificare la forza di volontà e la potenza. La cosa non era affatto straordinaria. L'aristocrazia nichilista dei discepoli di Nietzsche raramente si manifestava senza sublimazioni ad effetto<sup>77</sup>.

Ogni rilettura politicamente orientata di Nietzsche presuppone un approccio più o meno brutalmente selettivo. Come gli esponenti della Nietzsche-*Renaissance* sessantottina (Vattimo ecc.) riprenderanno il Nietzsche critico del fondamento e demistificatore della "neutralità" liberale, Spengler ne ricupera, al contrario, gli elementi più corposi e politicamente determinati, ostili alla reli-

giosità laica dei diritti umani ed all'etica cosmopolitica dei Lumi: e proprio per questo, ritenuti atti ad enucleare soluzioni proficue in vista degli "anni decisivi"<sup>78</sup> che il Nostro intuiva stagliarsi all'orizzonte della vita politica tedesca ed europea.

Qui cadono a proposito alcune osservazioni conclusive sull'attualità del pensatore e dell'opera. Proprio in questo intercalare problematiche filosofiche e politiche, orizzonti millenaristici e polemiche di estrema attualità, meditazioni sulla *Urpolitik* ed appelli alla mobilitazione in vista della "guerra civile europea" (Nolte), il pensiero spengleriano mi sembra presentare una messe di spunti fecondi ai fini della ricostruzione, non solamente di quel formidabile "laboratorio di idee" che fu la repubblica di Weimar, ma più in generale delle linee di sviluppo e delle intersezioni che hanno animato il confronto delle idee nel ventesimo secolo. Interesse rinnovato dai recenti avvenimenti di politica internazionale, colla loro tendenza a prospettare lo spettro d'un *clash of civilizations* reciprocamente incompatibili e quasi, si direbbe, incomprensibili l'una all'altra: osserva infatti Samuel Huntington con toni quasi spengleriani che "per i popoli intenti a ricercare un'identità [...] l'individuazione d'un nemico costituisce un elemento essenziale"<sup>79</sup>.

Una seconda direzione di ricerca potenzialmente fruttuosa, ma ancora poco battuta dalla critica, è quella dell'approfondimento dei legami che collegano l'opera spengleriana al patrimonio spirituale della *politische Romantik* (rispetto alla quale il Nostro fu tra i pochi *Jungkonservativen* a non adottare un atteggiamento polemico, per il che venne criticato dallo stesso Evola nella *Prefazione* all'edizione italiana del *Tramonto dell'Occidente*<sup>80</sup>) e, per suo tramite, a radici di pensiero classiche e medioevali, che la prima si era sforzata di contestualizzare nell'alveo della polemica antiborghese ed antiilluminista. Tale falsariga lascia intravedere insospettite e, per certi versi, inquietanti familiarità tra radici del pensiero pre-moderno e tematiche contemporanee, che non molti studiosi, a tutt'oggi, si sono curati di approfondire<sup>81</sup>, e di cui la prestazione non solamente spengleriana, ma "rivoluzionario-conservatrice" in generale, colla sua aspirazione a ricuperare radici di "eternità" sottese ad ogni "presente" (conformemente alla nota massima di Moeller van der Bruck), è in più d'un caso espressione emblematica.

<sup>1</sup> O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, pubblicato in due volumi: I, *Gestalt und Wirklichkeit*, München 1919; II, *Welthistorischen Perspektiven*, München 1922. Le citazioni che seguono provengono dall'edizione in volume unico curata dalla Beck, München 1981. I riferimenti alla versione italiana sono tratti dall'edizione Longanesi, con traduzione di J. Evola: *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, Milano 1957.

<sup>2</sup> Cfr. A. MOHLER, *La rivoluzione conservatrice in Germania 1918-1932. Una guida*, Firenze 1990. Si tenga presente che Mohler utilizza la locuzione *Jungkonservatismus* per designare uno dei filoni interni alla *Konservative Revolution*, mentre io la impiego in un'accezione più generale.

<sup>3</sup> Un approfondimento dei rapporti intercorrenti tra Spengler ed il nazionalsocialismo esula dalle finalità di questo lavoro. Per quanto la sua opera, come si vedrà, sia ispirata alla sintesi di

vitalismo e categorie *völkisch* che avrebbe nutrito anche la *Weltanschauung* nazionalsocialista, da un punto di vista politico Spengler, legato a sensibilità aristocratiche, rimase sempre vicino alla monarchia degli Hohenzollern e alla Prussia degli *Junker*, e diffidò di movimenti di massa di qualsiasi genere. Lungo tutto il corso degli anni Venti e dei primi anni Trenta si fece fautore, prima, d'una restaurazione monarchica e, poi, d'una dittatura militare; dopo il '33 rifiutò tutti gli incarichi offertigli dal nuovo regime.

<sup>4</sup> In proposito dei rapporti del movimento col pensiero romantico, oltre al sopranominato testo di Mohler, cfr. M. GREIFFENHAGEN, *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland* (1ma ed. 1971), Frankfurt a.M. 1986; H. KURZKE, *Romantik und Konservativismus. Das "politische" Werk F. von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte* (= Literaturgeschichte und Literaturkritik. Band 5), München 1983; K. SONTHEIMER, *Antidemokratisches Denken in der Weimerer Republik. Die politische Ideen der deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933* (1962), Nördlingen 1994; A. ROMUALDI, *Correnti politiche e ideologiche della destra tedesca dal 1918 al 1932*, Anzio 1981.

<sup>5</sup> Cfr. in proposito, fra molti altri: G. MOSSE, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Milano 1964; N. COSPITO, *I Wandervögel. La gioventù tedesca da Guglielmo II al nazionalsocialismo*, Palestrina 1984.

<sup>6</sup> O. SPENGLER, op. cit., p.29; ed. it. p.60.

<sup>7</sup> Ivi, p.772; ed. it. p.936.

<sup>8</sup> Nel *Tramonto dell'Occidente* definito "pensatore del calibro di Hegel" (*Der Untergang des Abendlandes*, p.26; ed. it. p.57)

<sup>9</sup> O. SPENGLER, op. cit., p.57; ed. it. p.92.

<sup>10</sup> E. TROELTSCH, *Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte*, cit. in G. MERLIO, *Oswald Spengler. Témoin de son temps*, Stuttgart 1982, p.59.

<sup>11</sup> F. MEINECKE, cit. in G. MERLIO, op. cit., p.60.

<sup>12</sup> C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Imola 1996, pp.143-144.

<sup>13</sup> O. SPENGLER, op. cit., p.57; ed. it. p.92.

<sup>14</sup> Ivi, cit., p.64; ed. it. p.101.

<sup>15</sup> Ivi, p.81; ed. it. p.120.

<sup>16</sup> H. HAUSHOFER, *Ideengeschichte der Agrarwirtschaft und Agrarpolitik im deutschen Sprachgebiet*, Band II: *Vom ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart*, München-Bonn-Wien 1958, p.30.

<sup>17</sup> Tale contrapposizione, densa di riferimenti diltheyiani, si ritrova nelle pagine di O. SPENGLER, op. cit., p.153; ed. it. p.204.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> TH. MANN, *Friedrich und die große Koalition*, in M. GREIFFENHAGEN, op. cit., p.126.

<sup>20</sup> K.E. ECKERMANN, *Oswald Spengler und die moderne Kulturkritik. Darstellung und Bewertung der Thesen Spenglers sowie der Vergleich mit einigen neueren gesellschaft- und staats-theoretischen Ansätzen*, Inaugural-Dissertation, Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität Bonn, Bonn 1980, p.212.

<sup>21</sup> O. SPENGLER, op. cit., p.68 in nota; ed. it. p.1434.

<sup>22</sup> O. SPENGLER, *Heraclit*, in Id., *Reden und Aufsätze*, München 1951, p.29.

<sup>23</sup> Id., *History and Prophecy: Oswald Spengler and the Decline of the West*, Durham 1977, p.79.

<sup>24</sup> Cfr. E. JÜNGER, *Tempeste di acciaio*, Ciarrapico, Villa S. Lucia (FR), s. d.

<sup>25</sup> TH. MANN, *Friedrich und die große Koalition*, in M. GREIFFENHAGEN, op. cit., p.160.

<sup>26</sup> O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., p.1004; ed. it. p.1210.

<sup>27</sup> Ivi, p.1063; ed. it. p.1279.

<sup>28</sup> Ivi, p.1139; ed. it. p.1364.

<sup>29</sup> M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, München 1919. Qui cito dall'ed. it.: *La scienza come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino 1980, p.32.

<sup>30</sup> M. WEBER, *Deutschlands Weltpolitische Lage*, in Id., *Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden*, Tübingen 1988, p.342. Il passo risale all'ottobre 1916.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> D. LOSURDO, *La comunità, la morte e l'occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Torino 1991, p.23.

<sup>33</sup> Cfr. CH. TAYLOR, *The Politics of Recognition*, Princeton 1992.

<sup>34</sup> O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., p.1109; ed.it. p.1330.

<sup>35</sup> M. MORI, *Introduzione*, in Id. (a c. di), *La filosofia della storia da Herder a Hegel*, Torino 1976, p.13.

<sup>36</sup> O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., p.69; ed.it. p.106.

<sup>37</sup> Ivi, p.68; ed.it. p.105.

<sup>38</sup> Ivi, p.4; ed.it. p.34.

<sup>39</sup> G. MORETTI, *Nichilismo e romanticismo. Estetica e filosofia della storia fra Ottocento e Novecento* (1988), ripubblicato in edizione rivista e accresciuta in Id., *Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Roma 1995, pp.192 e 199.

<sup>40</sup> Ivi, p.192.

<sup>41</sup> F. VON GENTZ, opera non riportata, cit. in J. BAXA, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, Jena 1923, p.148.

<sup>42</sup> K. MANNHEIM, *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1984; qui cito dall'ed. it.: *Conservatorismo. Nascita e sviluppo del pensiero conservatore*, Bari 1989, p.153.

<sup>43</sup> Ivi, p.181.

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Ivi, p.186.

<sup>46</sup> O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., p.68 in nota; ed.it. p.1434.

<sup>47</sup> Ivi, p.137; ed.it. pp.185-186.

<sup>48</sup> O. SPENGLER, *Frühzeit der Weltgeschichte. Fragmente aus dem Nachlass* (a c. di A.M. Kocktanek), München 1966, p.211.

<sup>49</sup> H. MEYER, *Die Funktion der Analogie im Werk Oswald Spenglers. Grundlegung zu einem System der Identität*, tesi di dottorato, Freiburg Schweiz 1976, p.6.

<sup>50</sup> Cfr. NOVALIS, *Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment*, in *Schriften. Die Werke Friederich von Hardenbergs*, a cura di R.Samuel e P.Kluckhohn, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1960 ss., vol. III: *Das philosophische Werk II*, p.522: "è impossibile che le energie mondane lasciate a se stesse trovino un equilibrio: questo compito può essere assolto soltanto da un terzo elemento che sia al contempo terreno e sovranaturale".

In proposito cfr. lo stesso MANNHEIM, op. cit., pp.180ss.; M. GREIFFENHAGEN, op. cit., pp.231ss.; P. KLUCKHOHN, *Persönlichkeit und Gemeinschaft. Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik*, Halle 1925, pp.17ss.

<sup>51</sup> Sull'argomento cfr. M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990. Mi permetto di rinviare anche al mio *Ecumene e decisione. Teologia politica e critica della modernità nell'opera di Carl Schmitt*, di prossima pubblicazione.

<sup>52</sup> Per uno studio specifico in argomento cfr. A. MARXEN, *Das Probleme der Analogie zwischen den Sein-strukturen der großen Gemeinschaften (dargestellt im engeren Anschluß an die Schriften von Carl Schmitt und Erick Peterson)*, Würzburg 1937.

<sup>53</sup> K. MANNHEIM, op. cit., p.171.

<sup>54</sup> Ivi, p. 172.

<sup>55</sup> O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., p.29; ed.it. p.60.

<sup>56</sup> D. FELKEN, *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*, München 1988, p.63.

<sup>57</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*, Azzate 1991.

<sup>58</sup> O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., p.129; ed. it. p.176.

<sup>59</sup> O. SELZ, *Oswald Spengler und die intuitive Methode in der Geschichtsforschung*, Bonn 1922, I vol., p.11.

<sup>60</sup> Cit. in D. FELKEN, *Oswald Spengler*, cit., 62.

<sup>61</sup> Ivi, p.84.

<sup>62</sup> O. SPENGLER, *Pessimismus*, in Id., *Reden und Aufsätzen*, cit., p.64.

<sup>63</sup> J. DE MAISTRE, *Etude sur la souveraineté*, in *Ceuvres complètes*, Paris 1817-43, ristampa anastatica Genève 1979, I, p.408.

<sup>64</sup> F. SCHLEGEL, *Signature des Zeitalters*, in M. GREIFFENHAGEN, op. cit., p.202.

<sup>65</sup> J. GÖRRES, *Teutschland und die Revolution* (1819), in Id., *Gesammelte Schriften* Bd.13, Köln 1929, p.111.



<sup>66</sup> O. SPENGLER, *Preussentum und Sozialismus*, München 1920, pp.31-32.

<sup>67</sup> E. GAUHE, *Spengler und die Romantik*, Berlin 1937, p.47.

<sup>68</sup> O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., pp.57-58; ed. it. p.93.

<sup>69</sup> P.C. CALDWELL, *Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law. The Theory & Practice of Weimar Constitutionalism*, Durham and London 1997, p.49.

<sup>70</sup> O. SPENGLER, *Pessimismus*, cit., p.64.

<sup>71</sup> ID., *Der Untergang des Abendlandes*, cit., p.1060; ed.it. p.1275.

<sup>72</sup> ID., *Frühzeit der Weltgeschichte. Fragmente aus dem Nachlass*, cit., p.209.

<sup>73</sup> F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente. Sommer 1872 bis Ende 1874*, in ID., *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, a c. di G. Colli e M. Montinari, Berlin-New York 1978, Vol.III/4, Fr. 19[43], p.21.

<sup>74</sup> O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., p.1194; ed. it. p.1425.

<sup>75</sup> NOVALIS, *Werke*, cit. in E. GAUHE, *Spengler und die Romantik*, cit., p.20.

<sup>76</sup> Ibidem.

<sup>77</sup> D. FELKEN, *Oswald Spengler*, cit., p.168.

<sup>78</sup> Cfr. O. SPENGLER, *Jahre der Entscheidung. Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung*, München 1933.

<sup>79</sup> S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale* (1995), Cernusco sul Naviglio (MI) 1997, p.14.

<sup>80</sup> Cfr. J. EVOLA, *Prefazione*, in O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., pp.20-21.

<sup>81</sup> Cfr. a mo' di esempio di tale direzione di ricerca il magistrale studio di Hasso Hofmann sul problema della rappresentazione: H. HOFMANN, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin 1973.