

Mario Tronti
La politica al tramonto

© 1998 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

www.einaudi.it

ISBN 88-06-15116-9

Einaudi

Indice

p. IX *Una breve antifona*

La politica al tramonto

Tema con variazioni

- 5 Politica storia novecento
- 5 La politica contro la storia
- 14 Grande novecento
- 23 Piccolo novecento
- 33 Nostalgici abitanti del secolo
- 44 «Pace impossibile, guerra improbabile»
- 51 Forza contro violenza
- 59 Operai e politica
- 71 Ancora, e infine, sull'autonomia del politico

Intermezzo

- 85 Il partito e il suo destino

Cinque movimenti

- 123 Politik als Beruf: the end
- 136 Il Principe e l'Utopia
- 151 Karl und Carl
- 165 Politica è profezia
- 179 Kommunismus oder Europa

Un motivo finale

- 195 Tesi su Benjamin

tesa messianica entra in contraddizione con il passaggio apocalittico. «Ecco, vengo presto!» (*Ap*, 22, 7): ormai impronunciabile parola profetica. Questo, Sergio Quinzio lo sapeva, e ne soffriva. Nello stesso tempo, credeva e non si rassegnava. Quinzio che legge Daniele. Il libro di Daniele – dice – contiene sette visioni «che compongono un unico annuncio apocalittico». Proprio la prima visione, quella di *Dn* 2, «esprime il carattere involutivo della storia. Le civiltà, gli imperi, le potenze mondane che si succedono attraverso i secoli scendono verso il basso e hanno un valore sempre minore. L'intera storia del mondo è un ibrido repugnante che alla fine diventa una caotica mescolanza di forza e di debolezza nella quale la divisione, la non omogeneità, la discordanza pluralistica degli elementi è il segno della decomposizione imminente. Il senso di tutta la vicenda storica consiste nel suo procedere verso la distruzione perché si stabilisca il regno di Dio» (*Un commento alla Bibbia* cit. p. 319).

È la condizione nostra contemporanea: attesa senza speranza, vocazione senza credenze, fede senza etica, più precisamente fede politica senza valori etici, volontà senza possibilità di decisione, «parlare a nome di» una parte, senza più un fine ultimo, ma perché, almeno per noi, ormai «così deve accadere».

Kommunismus oder Europa

«Es waren schöne glänzende Zeiten». «Erano tempi belli, splendidi, quando l'Europa era un paese cristiano, quando un'unica Cristianità abitava questa parte del mondo plasmata in modo umano; un'unico grande interesse comune univa le più lontane province di questo ampio regno spirituale». È l'incipit per *Die Christenheit oder Europa* (vedi Novalis, *Cristianità o Europa*, Rusconi, Milano 1995, p. 73). Fino a qualche anno fa, un gelo scendeva sui nostri pensieri alla lettura di queste parole. E oggi, come leggere, con occhi lavati dall'aria del secolo? 1799: non dopo la rivoluzione, che era tutt'altro che conclusa, semmai dentro la rivoluzione, sicuramente dopo il secolo dei Lumi. Riprendiamola, per noi, questa rivolta romantica contro il settecento riformatore. Solo noi, del resto, possiamo assaporare il gusto della «critica della rivoluzione». Schmitt ritrova in *Die Christenheit* l'influenza di Burke (*Romanticismo politico*, Giuffrè, Milano 1981, p. 187). A detta di Novalis, Burke aveva scritto «un libro rivoluzionario contro la rivoluzione» (Novalis, *Frammenti*, Rizzoli, Milano 1976, p. 277). È vero. Chi vuole veramente sapere del 1789, legga questo libro del 1790. «La Francia, seguendo quei falsi lumi, ha comprato ovvie calamità ad un prezzo ben più alto di quello pagato da ogni altra nazione per l'acquisto di inequivocabili benedizioni». Ad esempio: «ha esteso a tutte le classi sociali, come se si trattasse di comunicare un privilegio o di far partecipi tutti

di un beneficio prima occulto, tutta l'infelice corruzione che era usualmente la malattia esclusiva della ricchezza e del potere. Questo è uno dei nuovi principi d'eguaglianza in Francia» (E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese...*, in *Scritti politici*, Utet, Torino 1963, p. 197). Di qui, «si è potuto vedere la medicina dello Stato corrompersi e divenirne il veleno» (p. 198). Il rivoluzionario conservatore Burke antivedeva nella rivoluzione «la rovina dello Stato, condannato a frantumarsi nella polvere e nel pietrisco dell'individualismo». Tendeva pericolosamente a «santificare» lo Stato, raccomandava di non «riformarlo attraverso la sovversione», ma di riguardarne piuttosto le mancanze «con lo stesso pietoso rispetto e tremante sollecitudine con cui ci avviciniamo alle ferite di un padre». «È vero che la società è un contratto, ma un contratto di ordine superiore. Si possono sciogliere a piacere dei contratti minori per merci di interesse occasionale. Ma quando si tratta lo Stato con la stessa capricciosità che distingue i piccoli interessi passeggeri, quando lo si dissolve a piacere dalle parti, allora lo si considera davvero alla stregua di un qualsiasi contratto concernente lo scambio di pepe, caffè, mussolina o tabacco. Bisogna guardare allo Stato con ben altra riverenza, perché questo è un contratto che riguarda ben altre esigenze di quelle pertinenti agli interessi animali di una natura effimera e corruttibile. È questo un contratto che ha in sé tutte le arti, tutte le scienze, tutte le virtù e la più grande perfezione» (p. 268).

Tradizione e rivoluzione è il grande problema della politica che la fine del novecento ci riconsegna, irrisolto e irresolubile. Nell'89 del nostro secolo, il tema è stato sepolto. Ma non era nato nell'89 di quell'altro secolo. Lì era solo esploso, in un evento di storia universale. Il tema sta dentro l'intero arco della politica moderna, sta come suo

inizio, e quindi vive nel carattere di origine del moderno, e rivive nei segni del tramonto dell'Occidente. Muore, quando tutto questo, insieme, si mostra dileguato e trapassato. Il giovane Hegel, anch'egli dentro la rivoluzione, dentro il processo di questa, tra 1799 e 1800: «La contraddizione sempre crescente (*Der immer vergrößernde Widerspruch*) tra l'ignoto che gli uomini inconsapevolmente cercano e la vita che ad essi è offerta e permessa». Un altro *incipit*, questa volta del testo, nella traduzione di Luporini, che Lasson pubblicò con «il titolo fuorviante di *Libertà e destino*» (vedi R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987, pp. 4 sgg.). Ma quando un testo è stato nominato così, è difficile considerarlo senza nome. «La vita limitata può soltanto allora, come potenza, venire con potenza aggredita dalla vita migliore, quando anche quest'ultima è diventata una potenza (*Macht*) e abbia da temere violenza (*Gewalt*)». *Freiheit und Schicksal* sono due categorie fondative del moderno, nella interminabile vicenda dei suoi due millenni, dal cristianesimo dell'origine a quello della fine. O almeno diciamo che questo saranno, quando ci abitueremo ad essere in questo senso moderni, cioè «non antichi». Libertà dei moderni e destino dei moderni: ricongiungere queste due dimensioni, *in interiore homine*, come due luoghi conflittuali di non ricomponibile scissione, e come due convergenti istanze di irrecuperabile negazione. Solo dal fondo di questo estremo pericolo, si può risalire a ciò che salva. Del resto, «libertà» e «destino» sono due nuovi nomi per la «politica» e la «storia». La politica è la libertà nella storia, la storia è il destino nella politica. La modernità ha permesso l'esperienza di questa condizione umana, di contraddittoria coscienza storico-politica: i più fortunati l'hanno vissuta, i meno fortunati l'hanno pensata. L'epoca delle rivoluzioni e l'epoca delle guerre, in forme diver-

se, hanno posto lo stesso problema. Libertà contro destino: tragicamente, il soffio di una vita migliore – per dirla con quello Hegel – toccava quel tempo. Dopo, destino contro libertà, sotto la forza della *necessitas*, «la sussistente vita ha perduto la propria potenza e ogni sua dignità».

«L'epoca della Rivoluzione – diceva Burckhardt – è 'istruttiva' (*lehrreich*) in modo particolare e in sommo grado, giacché contrasta con tutto il passato anche più recente, proprio per la copiosa mutabilità delle cose, per la molteplicità della nuova vita rispetto a quella trascorsa, per il grande mutamento della pulsazione, e, infine, per la grande notorietà della intera situazione» (J. Burckhardt, *Introduzione a «L'epoca della Rivoluzione»*, in «Studi storici», 1, 1997, p. 23). Parlava Burckhardt in condizioni quasi simili alle nostre. Anni settanta-ottanta dell'altro secolo, vedeva la *ewige Revision*, cioè la rivoluzione, come un processo lungo, dietro le spalle, non concluso ma interrotto. Non lo temeva, questo processo, non lo esaltava, non lo giudicava. Non lo insegnava. Lo conosceva. Fra i trentacinque ascoltatori che seguivano il ciclo di lezioni *Über das Studium der Geschichte*, a Basilea, nell'inverno del 1870, c'era anche Nietzsche (vedi J. Fest, in appendice a J. Burckhardt, *Considerazioni sulla storia universale*, SE, Milano 1990, p. 255). La seconda delle *Considerazioni inattuali: Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, pare che parta da quell'ascolto. Diceva Burckhardt: «Il 'nostro compito' in luogo di tutti i nostri desideri: liberarci il più possibile da entusiasmi e timori stolti e volgerci anzitutto alla 'conoscenza' dello sviluppo storico». E prendiamo il resto della frase da una variante più efficace. «Non appena ci stropicciamo gli occhi ci rendiamo conto di vagare a bordo di una barca più o meno fragile su una delle milioni di onde messe in moto dalla rivoluzione. *Wir sind diese Woge selbst...* Noi 'siamo' que-

st'onda e proprio per questo non ci è facilitata una conoscenza obiettiva degli eventi» (in *Studi storici*, cit. p. 22 e p. 32).

Dunque, solo in epoca più tarda è possibile che lo spirito possa spaziare libero sul passato? Dopo l'epoca della rivoluzione la pace dei cento anni, poi l'epoca della guerra, poi nulla: e l'epoca più tarda, matura, dello spirito libero, non è ancora venuta. «Un punto archimedeo al di fuori degli eventi [...] in grado di superare spiritualmente le cose», non è stato più trovato, e tanto meno si troverà nel mare della tranquillità che ci minaccia. Rimane dunque di nuovo, come unica «alta esigenza», la sola contemplazione di quelle «entità» che sono le potenze storiche? Questa – per Burckhardt – «è la nostra libertà nella piena consapevolezza dell'enorme e generale tirannide delle cose e del fluire delle necessità» (*Considerazioni cit.*, pp. 17-19). Dopo il 1789: «la libertà di postulare in generale ogni cosa possibile come se il mondo fosse una tabula rasa e tutto potesse essere estorto con istituzioni (*Einrichtungen*) ben congegnate». «La forza propulsiva di tutto ciò è costituita da una grande 'volontà ottimistica' che caratterizza il periodo che inizia dalla metà del XVIII secolo» (in «Studi storici», cit. p. 24 e p. 21). Dopo il 1815: «solo adesso, con la pace, si manifestarono le conseguenze di una colossale proprietà fondiaria divenuta libera e di una industria fino allora vincolata e autonoma solo relativamente. Sull'esempio dell'Inghilterra ebbe inizio l'epoca della 'produzione' e del 'commercio' illimitati e senza scrupoli (Goethe a Zelter: *Reichtum und Schnelligkeit*, ricchezza e velocità)» (*ibid.*, p. 24). Rassomiglianza delle epoche, rimandi, non ritorni. Non torna il sempre uguale, ma il diverso si somiglia. Dopo l'epoca della rivoluzione, o dopo l'età della guerra, con la rivincita delle forze tranquille, proprietà e ricchezza, industria e mercato, vie-

ne questo tempo di ottimistica apparente innovazione, e di reale pessimistica senescenza. Non è decadenza, che ha saputo essere per le civiltà, profonda stagione di inquieto ripensamento. È solo inconsapevole degrado, deriva civilizzatrice, virtuale inizio di un nulla di fatto, dissolvimento dall'interno della pasta uomo, della figura di popolo, dell'idea di Stato, dell'agire di classe. Spiriti presaghi hanno intuito quanto stava per arrivare: Tocqueville, Burckhardt per l'ottocento, Weber, Schmitt per il novecento. E pochi altri. Marx per noi ormai è l'avveniristico ponte che congiunge queste due epoche di pensiero. Senza di quello, i due secoli potevano essere conosciuti solo come *Kultur* conservatrice. Con quello, possono essere conosciuti anche come *Kultur* rivoluzionaria. Con dentro l'autocritica della rivoluzione: non per il fallimento della fine, ma per l'impianto dell'origine. Un mondo da capire.

Ma tutto questo è «Europa». Nel finale di secolo di due secoli fa, si chiudeva l'antichità moderna: dentro la rivoluzione, tra gli inizi e gli esiti. «Jena, fine del diciottesimo secolo [...] Ovunque la terra sussulta di battaglie, del crollo di mondi interi, ma in una piccola città tedesca un paio di giovani si trovano riuniti allo scopo di creare da questo caos una nuova armonica cultura, che tutto comprenda. Vi si gettano di slancio con quell'ingenuità assurda e temeraria, che è dote degli uomini dalla coscienza malata, concessa a costoro per una sola impresa della loro vita e soltanto per pochi attimi. Era una danza su un vulcano ardente, un sogno radioso e impossibile [...] Bisognava innalzare una torre di Babele dello spirito, ma le sue fondamenta erano inconsistenti; era inevitabile che crollasse, ma nel suo crollo trascinò con sé anche i suoi costruttori» (G. Lukàcs, *Sulla filosofia romantica dell'esistenza. Novalis in L'anima e le forme. Teoria del romanzo*, Sugar editore, Milano 1972, pp. 73-74). Nel 1799, quan-

do il giovane Hegel componeva «l'enigma» di *Freiheit und Schicksal*, Novalis (che è stato solo giovane) scriveva «il discorso» o «la predica» *Die Christenheit*. Doppio sguardo, nell'uno e nell'altro testo, sull'immediato passato: insieme, come contraddizione, entusiasmo per le nuove forme che nascono, nostalgia per le vecchie forme che muoiono. Rivoluzionari conservatori, anch'essi. Novalis sulla «nuova corporazione europea, quella dei filantropi e degli illuministi»: questi «sacerdoti e mistagoghi» di una «nuova fede [...] miscuglio di puro sapere», di cui la Francia è contenta di diventare il grembo. Mobilitarono tutta l'erudizione per «nobilitare la storia trasformandola in un quadretto di genere, familiare e morale, domestico e borghese». Programma: «ripulire la natura, il suolo terrestre, le anime degli uomini e le scienze dalla poesia, eliminare ogni traccia del sacro, rovinare il ricordo di tutti gli eventi [...] servendosi del sarcasmo, spogliare il mondo di ogni ornamento colorato». E tuttavia, «adesso siamo abbastanza in alto per rivolgere un sorriso gentile anche a quei tempi passati [...] e per riconoscere anche in quelle sorprendenti stoltezze cristallizzazioni notevoli del materiale della storia. Vogliamo stringere, grati, la mano a quegli eruditi e filosofi; questa follia infatti si dovette compiere per il bene dei posteri e si dovette far valere la visione scientifica delle cose». La natura, infatti, «nonostante gli sforzi compiuti per modernizzarla» rimase «so wunderbar und unbegreiflich, so poetisch und unendlich». E ora, «più affascinante e variopinta, la poesia, come un'India ricca di ornamenti, si contrappone a quel solido e morto Spitzberg di quell'intelletto da poco» (*Cristianità o Europa*, cit. pp. 99-101 e p. 113). Ha ragione Desideri a leggere qui, anche qui, «il progetto romantico di una fusione tra il motivo 'moderno' della razionalità illuministica e quello tradizionale dell'universalismo cattolico come forma effica-

ce di unificazione politica (*complexio oppositorum*): tra il potente sentimento della libertà individuale e la 'costituzione storica' del cristianesimo [...] Un futuro, dunque, che non ha minimamente tratti restaurativi, ma quelli utopico-messianici di una congiunzione tra il principio idealistico-soggettivo della rivoluzione e quello naturalistico-organico della storia» (F. Desideri, in *Novalis, Opera filosofica*, II, Einaudi, Torino 1993, pp. 609-10 e per una lettura più equilibrata del testo vedi «Nota introduttiva»). Di nuovo, rivoluzione e tradizione, da un altro punto di vista, da un'altra forma di visione del mondo, e degli uomini, e degli eventi. Innovazione e storia, il moderno e il passato, l'antico della cultura e il nuovo dei tempi: problemi nostri, sepolti, da disseppellire, a fine novecento.

E poi, momenti, passaggi, percorsi, ritorni: simbolici, allusivi. Ormai, ogni scrittura vera va tradotta. Dobbiamo leggere, e dobbiamo essere letti, facendo crescere il testo che si legge. Come la Scrittura, quella Sacra, che - diceva Gregorio - cresce *cum legente*. Novalis vedeva nel 1793 l'effetto di una continuazione del Protestantismo, che dichiarava permanente «qualcosa di totalmente contraddittorio», *eine Revolutions-Regierung*, un governo rivoluzionario, o un governo della rivoluzione. L'inizio del Protestantismo risplende «per un momentaneo fuoco del cielo» ma «subito dopo già si percepisce l'inaridirsi del senso del sacro; ciò che è del mondo ha avuto la meglio». Si avvicina «*der Periode des praktischen Unglaubens*». «Con la Riforma la Cristianità era crollata. Da quel momento in poi non esistette più. I cattolici e i protestanti o i riformati erano separati come sette, distanti più gli uni dagli altri che dai maomettani e dai pagani. I rimanenti Stati cattolici continuarono a vegetare, non senza risentire impercettibilmente dell'influsso dannoso degli Stati protestanti con cui confinavano. *Die neuere Politik erst entstand*

in diesem Zeitpunkt e singoli Stati potenti cercarono di impadronirsi del Seggio universale vacante, trasformato in trono» (*Novalis*, cit. pp. 89-90). In quel momento, solo allora, in quel punto di passaggio d'epoca, nacque «la politica moderna»: dentro le guerre civili di religione, nel crollo della Cristianità, nel processo di nascita dello Stato moderno, nell'Europa emergente «dell'irreligiosità pratica». La Riforma era anche stata «un segno del tempo». Dalla Germania all'Europa, «i migliori ingegni di tutte le nazioni erano diventati segretamente maggiorenti». E per essa, contro di essa, nacque un esperimento politico che nella storia universale non si era mai incontrato, una Società di uomini tesi al raggiungimento di uno scopo superiore, con il sacrificio di sé e per il bene di una causa. «Neppure l'antico Senato romano aveva mai elaborato progetti per la conquista del mondo con maggiore certezza di successo. Non si era mai pensato con altrettanta intelligenza alla realizzazione di un'idea più grandiosa. Questa Società resterà per sempre un modello per ogni società che aneli per natura ad una estensione infinita e ad una durata eterna, ma resterà anche un'eterna prova del fatto che solo il tempo non tenuto sotto controllo vanifica le imprese più assennate [...]». «Quello che in Europa era stato perduto essi cercarono di riconquistarlo, in vario modo, nelle altre parti del mondo [...] Dappertutto fondarono scuole, si infilarono nei confessionali, salirono sulle cattedre, tennero occupate le stamperie, diventarono poeti e sapienti, ministri e martiri e, su un vastissimo territorio che si estende dall'America attraverso l'Europa fino alla Cina, mantennero la più stupefacente armonia di azione e dottrina [...] E chissà come sembrerebbe ancora antico il mondo se deboli superiori, invidia di principi e di altri ordini religiosi, intrighi di corte e altre circostanze particolari, non avessero interrotto il loro audace corso»

(Novalis, cit. pp. 93-94). Sono i gesuiti, non i bolscevichi, è la Societas Jesu non il Pc(b), siamo nel cinquecento non nel novecento. Ma come la modernità si somiglia, nelle sue epoche, nelle sue lotte, nei suoi tentativi e nei suoi fallimenti! O meglio, come si somigliava, quando c'era ancora il fatto, e il senso, dell'evento della storia, e per essa, e contro di essa, la volontà del pensare/agire della politica! Novalis poteva rivolgersi allo spettacolo politico del suo tempo e trovare il vecchio mondo e il nuovo occupati a combattersi. Noi, non più. Adesso, tra vecchio e nuovo, non c'è guerra, c'è santa alleanza. L'Europa del dopo le guerre non è più Europa. Qui la fine della Cristianità declina il Cristianesimo della fine. E in convergente accordo, la morte del comunismo conclude il tramonto dell'Occidente.

Communismus der Geister: un frammento, un abbozzo, *Disposition* (1790) del giovane Hölderlin. Merito di Domenico Carosso avercelo riconsegnato. Riassumo. «Tramonto del sole. Cappella. Contrada vasta e ricca. Fiume. Foreste. Gli amici. Soltanto la cappella ancora nella luce. Si viene a parlare del Medioevo. Gli ordini monastici nel loro significato ideale». *Die Orden gefallen*: gli ordini crollati. Partiamo allora dal principio opposto, *von der Allgemeinheit des Unglaubens* (la stessa parola di Novalis), dalla generalizzazione, dalla universalizzazione, dell'incredulità. «Non serve a niente dolersene, si tratta invece di fare qualcosa». *Christenthum e Wissenschaft*: ci deve pur essere l'unità di una sola verità. «Una bella serata volgeva alla sua fine». Si congedava la luce. Il fruscio delle onde del Neckar salutava la venuta della notte. «Lothar! Non ti senti preso, anche tu, da un segreto dolore [...] Quest'assenza di movimento suscita l'angoscia e il ricordo della passata bellezza diventa veleno. Mi è successo così cento volte, quando dovevo lasciare il libero etere del-

l'Antichità per tornare *in die Nacht der Gegenwart*, nella notte del presente [...] C'è un sentimento che ci tortura al ricordo della grandezza scomparsa e si rimane come un criminale davanti alla storia». *Du kennst die Weltgeschichte; und wo ist es Alles?* «Tu conosci la storia del mondo; e dove è finito tutto questo?». La domanda non riguarda il materiale morto che quell'epoca ci ha tramandato. Riguarda «la forma in cui ciò è avvenuto». La forma «è la sola cosa che, nella nostra situazione, possa fornirci un punto di confronto, perché il materiale non è mai altro che qualcosa di dato. Ma la forma è l'elemento dello spirito umano, è la libertà che vi opera come legge e la ragione che vi si attualizza. Allora confronta un po' quel tempo con il nostro...» (D. Carosso, *Il comunismo degli spiriti. Forma e storia in un frammento di Hölderlin*, Donzelli editore, Roma 1995, pp. 69-73).

Vergleiche jene Zeit und unsere: cifra teorico-politica dei nostri giorni. Bisogna resistere alla tentazione, pur forte, visti i «brutti» tempi, di leggere questi testi sotto la suggestione di 'bellezza e verità'. Carosso trova una continuità tra *Communismus der Geister* e quell'altro inquietante testo, 1797, attribuito via via a uno dei tre amici dello Stift di Tubinga, Hölderlin, Schelling, Hegel: *Das ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*. È qui che si proclama: «Assoluta libertà di tutti gli spiriti depositari del mondo ideale, che non devono cercare *al di fuori di se stessi* nessun Dio e nessuna immortalità». Il supremo atto della ragione è un atto estetico, perché «verità e bontà sono intimamente fuse soltanto nella *bellezza*». Per questo: «Se non daremo alle idee una forma estetica, cioè mitologica, esse non avranno interesse per il *popolo*, e viceversa; se la mitologia non è razionale, il filosofo ne deve provare vergogna [...] La mitologia deve divenire filosofica, così da rendere il popolo razionale, e la filosofia de-

ve divenire mitologica, cosí da rendere sensibili i filosofi. Allora regnerà tra gli uomini un'eterna unitá» (vedi in F. Hölderlin, *Scritti di estetica*, SE, Milano 1987, pp. 165-66). Questo è, voleva essere, un programma «politico». Come era «un frammento politico giovanile» *Freiheit und Schicksal*: cosí lo nominava Luporini, traducendolo e interpretandolo, e trovandovi (nel 1947!) un discorso sul rapporto tra intellettuali e masse. Più vicino mi sembra invece l'altro testo giovane-hegeliano susseguente a questo (1801-1802): *Dass die Philosophie* (vedi in R. Bodei, *Scomposizioni*, cit., pp. 253-55). «Trascorrono lunghi periodi prima che una vecchia forma etica possa venir superata dalla nuova». E tuttavia, «una volta che la nuova eticitá è cresciuta fino a questa maturazione nello spirito del popolo e l'oscuro bisogno di essa ha compenetrato tutti gli animi, allora la moltitudine non si sente invero piú a proprio agio, ma non sa né che cos'è ciò che la spinge, né l'altro che vuole avere». C'è bisogno allora *nur eines leichten Drucks*, «solo di una leggera pressione», perché cada la vecchia scorza e la nuova venga alla luce. *Die grossen Menschen sind*, «sono i grandi uomini che in ciò capiscono la natura; essi comprendono in forma vivente e con verità l'ideale del gradino che la natura etica dell'uomo può ormai salire; queste nature piú avvedute non fanno altro che pronunciare la parola e i popoli la seguono». Ma, ecco, *die Macht ihres Geistes*, la forza del loro spirito (la politica?), «mette mano all'opera solo da un lato (an einem Ende)», da una estremitá. La natura invece (la natura etica, la storia?) «vuole l'intero». Per cui, essa «li scuote giú (quegli uomini) dalla cima in cui si erano posti e vi pone altri uomini». Ma nel caso in cui da quel lato si riesce a cogliere l'intera totalità, allora, di fronte agli «orrori (*die Schrekken*) del mondo oggettivo», di fronte a «tutti i vincoli della realtà etica (*alle Fesseln der sittlichen Wirklichkeit*)», di fron-

te a «tutti i punti di appoggio estranei per stare in questo mondo», si deve «entrare audacemente in lotta con le vecchie forme dello spirito del mondo, come Isacco ha combattuto con Dio». Solo il grande uomo – cioè per noi, la grande forza soggettiva collettiva, il comunismo degli spiriti, l'Europa che tiene insieme tradizione e rivoluzione – può intrecciare, o meglio può tornare ad intrecciare, «la sua individualità con il destino», per dare ad essa *eine neue Freiheit*, «una nuova libertà».

Differenza fine settecento-fine novecento: allora dietro le spalle, la *Terreur* rivoluzionaria, oggi dietro le spalle la *glorious Restoration*. E noi antilluministi, non possiamo permetterci il lusso estetico di essere romantici. Allora, la *Sehnsucht* del passato antico si nutrive di speranza della nuova vita, o della nuova libertà. Oggi, la *nostalgia* dell'antichità moderna non può che soffrire di una «disperazione storica». Qui dentro bisogna sostare, per capire. «Forse questa è l'epoca: 'stellare' conflitto tra il gregge senza pastore degli ultimi uomini e i tramontanti, messaggeri dell'Oltreuomo. Questi ultimi vogliono andare al tramonto della storia-destino che ha portato all'ultimo uomo (e in questo sta il loro limite insuperabile)» (M. Cacciari, *L'arcipelago*, Adelphi, Milano p. 153). È vero che c'è amicizia stellare tra l'eckhartiano «uomo nobile» e il nietzscheano «oltreuomo». È vero che noi, *Untergehenden*, senza piú scopo né di *polis*, né di *civitas*, né di *respublica*, tanto meno di *Gemeinschaft*, siamo ormai figure «intrattabili» praticamente-politicamente. Ma di questo bisogna prendere atto. Allora, ecco, l'Arcipelago Europa è convincente, non sufficiente. Come tutta la politica della fine del novecento, serve per incrementare l'utilità e per limitare il danno della storia per la vita. È un apparato difensivo, un'azione di contenimento, un *katechon* verso il processo immane e trascinate: la piccola nuova mo-

dernità che uccide la grandezza antica del moderno. La faccia questa politica chi sa farla. Ma sappia che gli sarà concesso di fare al meglio solo «quella» storia: compiere quel destino, senza libertà. «L'ultimo uomo» – l'*homo oeconomicus democraticus* – ha vinto: perché tale non è più solo il comune cittadino della gente, è la stessa grande personalità del leader. Non è più solo l'uomo del popolo, è la figura del principe. Chi è infatti l'ultimo uomo? *Also sprach Zarathustra*, Proemio, 5: non è quello che attecchirà su un terreno povero e addomesticato, «dove nessun altro albero potrà più crescere»? l'uomo che non scaglierà più il suo dardo al di là di se stesso, finché «la corda del suo arco avrà disimparato a vibrare»? quello che vivrà nel «tempo in cui l'uomo non partorirà più nessuna stella»? «Nessun pastore e un solo gregge», vuol dire questo: che il pastore è ora il primo degli animali del gregge. Questa democrazia è l'autogoverno degli ultimi uomini. Estinzione della politica. Comunismo ovvero Europa, realizzato e rovesciato. Vedi la nota, bellissima, che chiude, o apre, l'Arcipelago di Cacciari. Forse esiste un'icona dell'*übermensch*: «la figura del Risorto dipinta da Piero a Sansepolcro», con il suo sguardo che, dalla più lontana delle attese, arriva a trafiggere «con implacabile mitezza». Sì, ma da mettere, secondo me, accanto a un'opposta immagine, quella di cui dice Karl Kraus in *Gli ultimi giorni dell'umanità*: primo conflitto mondiale, una collina, una croce, un colpo d'obice, la croce distrutta, il corpo del Cristo, braccia spalancate, rimasto appeso, come nel vuoto, sul nulla. Arte della guerra. I «dormienti» allora si svegliarono. Senza potenza adesso il «mostrarsi ai ciechi» da parte della luce del Risorto. Vedranno, vedremo, soltanto dentro la storia grande. Se ce ne sarà ancora.

Un motivo finale



*Stampato per conto della Casa editrice Einaudi
dalla Castelgrafic s.r.l., Veduggio (Treviso)
nel mese di novembre 1998*

CL 15116

Ristampa

0 1 2 3 4 5 6

Anno

1998 1999 2000 2001