

Massimo Morigi



**Adversus Tristi Bestie: Republicanismvs
Geopoliticvs Fontes Origines et Via
(PARTE SECONDA DI 3)**

Presentazione

Nella prima decade di questo nuovo millennio ebbi modo di partecipare a vari convegni internazionali di filosofia politica e i miei contributi furono sempre incentrati sull'estetizzazione della politica nei regimi autoritari del XX secolo e ho più volte sottolineato quanto questi iniziali studi sull'estetizzazione della politica e sulla politicizzazione dell'estetica (la contromossa di Walter Benjamin all'estetizzazione della politica dei regimi autoritari di destra) siano stati centrali nella successiva elaborazione della *Weltanschauung* del Republicanesimo Geopolitico. In seguito, nel 2014, decisi di riunire in un unico documento questi interventi sotto il titolo di *Repubblicanismvs Geopoliticvs Fontes Origines et Via* che poi caricai autonomamente su Internet Archive e quindi consultabile e scaricabile all'URL https://archive.org/details/RepubblicanismvsGeopoliticvsFontesOriginesEtViaMassimoMorigiGeopolitics_436. Oggi, dopo aver deciso che le mie aurali incursioni nella storia filosofica e nella filosofia politica pubblicate sull' "Italia e il Mondo" e che vanno sotto il titolo di *La Loggia "Dante Alighieri" nella Storia della Romagna e di Ravenna nel 140° anniversario della sua fondazione (1863-2003)* e di *Ancora in avvicinamento al Nuovo Gioco delle Perle di Vetro del Republicanesimo Geopolitico: Pombalina et Inactualia Archeologica* potevano aiutare a ricostruire la genealogia del Republicanesimo Geopolitico, a questo appello non potevano mancare questi interventi e che ora vengono proposti con una leggera modifica nel titolo rispetto al documento immesso autonomamente su Internet Archive, aggiungendo, appunto, *Adversus Tristi Bestie*. Come non è difficile comprendere si tratta di un diretto riferimento ai bestioni di vichiana memoria, ma in questo caso le nostre *Tristi Bestie* sembrano non preludere ad alcuna Epifania Strategica ma solo ad un definitivo degrado antropologico e culturale connotato dalle due opposte ma equivalenti superstizioni scientifiche ed antiscientifiche delle ultime cronache virali su cui mi sono più volte soffermato e di cui ho accennato anche in *Ancora in avvicinamento al Nuovo Gioco delle Perle di Vetro del Republicanesimo Geopolitico: Pombalina et Inactualia Archeologica*. Un avviso alla fruizione del documento. Il file a suo tempo caricato su Internet Archive è un file Word al cui interno vi sono anche contenuti multimediali che non possono essere utilizzati nel formato PDF pubblicato dall' "Italia e il Mondo": si tratta di URL che rimandavano a video musicali allora presenti su YouTube che per paura che venissero, come poi è stato, rimossi, erano stati inseriti direttamente nel file Word in questione.

Quindi chi vuole vedere questi contenuti multimediali non deve far altro che andare al documento Word caricato su Internet Archive. Inoltre, si avverte che per mantenere la linearità del discorso sull'estetizzazione della politica sviluppato in queste conferenze il presente documento contiene anche *Aesthetica Fascistica II*, già pubblicato in *Ancora in avvicinamento al Nuovo Gioco delle Perle di Vetro del Republicanesimo Geopolitico: Pombalina et Inactualia Archeologica* ma che nel documento di questa antologia immessa originariamente autonomamente in Rete prende il nome di *Gesamtkunstwerk Res Publica*. La *Leitbild* in frontespizio è Warrington Colescott, *Picasso at the Zoo*, from the series *A History of Printmaking*, 1978, collage su carta, Smithsonian American Art Museum, dove la trista bestia è evidente come pure la tecnica della citazione, molto praticata da quell'eroe dell'estetizzazione della politica, della politicizzazione dell'estetica e dello stato di eccezione permanente (e quindi, all'insegna del suo iperdecisionismo antesignano – assieme ad Antonio Gramsci con la sua filosofia della prassi – del paradigma olistico-dialettico-espressivo-strategico-conflittuale del Republicanesimo Geopolitico) che va sotto il nome di Walter Benjamin.

Massimo Morigi – IX Febbraio 2022

Encuentros en el Sur

PODER, COMUNICACIONES Y PROPAGANDA

Sala de Juntas, Edificio Millares Carlo, Campus del Obelisco, Universidad de Las

Palmas de Gran Canaria

Desde 25-11-2009 hasta 26-11-2009

MASSIMO MORIGI

**DIALETTICA DEL POSTMODERNISMO: SUI VECCHI
(E NUOVI) FASCISMI E LA FINE E (L'INIZIO) DI
VECCHIE (E NUOVE) MESSIANICHE METARRAZIONI**

Indubbiamente, se non rischiasse di risultare irrispettoso per le vittime, paragonare una vicenda, il fascismo, che fu il catalizzatore della catastrofe per antonomasia della civiltà occidentale con una *Weltanschauung*, il postmodernismo, che è rimasta dopotutto confinata, anche nei momenti della sua maggiore fortuna, a ristretti ambiti accademici, si potrebbe ben dire con Marx che la storia si ripete sempre due volte: “la prima volta come tragedia, la seconda volta come farsa”.²² Ma, nonostante l’inevitabile ritegno che ci tratterrebbe dall’accostare una tragedia che ha distrutto e devastato milioni di vite umane con una pagliacciata che ha direttamente danneggiato solo il cervello di un relativamente ristretto numero di intellettuali,²³ parte dei quali per soprammercato, con lo “scherzetto” del postmodernismo ha potuto lucrare su comode carriere universitarie ed anche su una visibilità pubblica come *maîtres à penser*, riteniamo che l’accostamento debba essere mantenuto, e questo non solo per la semplice buona ragione che fra fascismo ed ideologia del postmoderno siamo in presenza di analogie che ad una analisi un po’ meno che superficiale emergono evidenti ma perché, molto di più, il postmodernismo, oltre alla sua evidente espressività sintomatologica dell’attuale fase postideologica, deve essere inquadrato come il più subdolo tentativo di “rimozione” di quello che ha significato la II guerra mondiale e il fascismo che ne è stato all’origine. In realtà, mai come in questo caso, la farsa si presenta così strettamente intrecciata alla tragedia, una sorta di sua caricatura che per darsi importanza indossa i coturni ed atteggia la voce ed il portamento, ma se vogliamo usare un’allegoria ancor più perspicua al nostro caso, il postmodernismo altro non è che il nano nascosto dentro l’automa che gioca a scacchi. Con una non piccola differenza rispetto alla prima tesi di filosofia della storia di Benjamin. Qui il nano postmoderno è tutt’altro che infallibile (alla fine sbaglia tutte le mosse) e sarebbe stato quindi del tutto sconsigliabile da parte del fascismo assumerne i servizi.²⁴ Ma siccome fra i due compari più

²² Karl Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Roma, Editori Riuniti, 1991, p.7.

²³ Richard Wolin, *The seduction of unreason: the intellectual romance with fascism: from Nietzsche to postmodernism*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 2004; Fredric Jameson, *Tardo marxismo. Adorno, il postmoderno e la dialettica*, Roma, Manifesto Libri, 1994; Id., *Postmodernismo ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Roma, Fazi Editore, 2007; Terry Eagleton, *Le illusioni del postmodernismo*, Roma, Editori Riuniti, 1998.

²⁴ “Si dice che ci fosse un automa costruito in modo tale da rispondere, ad ogni mossa di un giocatore di scacchi, con una contromossa che gli assicurava la vittoria. Un fantoccio in veste da turco, con una pipa in bocca, sedeva di fronte alla scacchiera, poggiata su un’ampia tavola. Un sistema di specchi suscitava l’illusione che questa tavola fosse trasparente da tutte le parti. In realtà c’era accoccolato un nano gobbo, che era un asso nel gioco degli scacchi e che guidava per mezzo di fili la mano del burattino. Qualcosa di simile a questo apparecchio si può immaginare nella filosofia. Vincere deve sempre il fantoccio chiamato “materialismo storico”. Esso può farcela senz’altro con chiunque se prende al suo servizio la teologia, che oggi, com’è noto, è piccola e brutta, e che non deve farsi scorgere da nessuno.” (Walter Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di Renato Solmi, Torino, Einaudi, 1995, p.75). Al contrario di Benjamin che per far vincere il materialismo storico voleva assumere a servizio la piccola e brutta teologia, al nuovo fascismo rappresentato dall’attuale fase postdemocratica e turbocapitalistica può inizialmente essere stata funzionale l’assunzione a mezzo servizio dell’ideologia postmodernistica. Ma allo scadere del Secolo breve questa sgangherata e grottesca *liaison* si era già dissolta per il semplice motivo che, al contrario della teologia benjaminiana (e anche di quella schmittiana), il postmodernismo non è piccolo e brutto ma, semplicemente, è stupido. E noi tutti sappiamo qual è sempre stato il destino degli utili idioti...

che una sorta di collaborazione vige, ancor più di un rapporto simbiotico, un rapporto speculare anche se mediato da uno specchio deforme riflettente distorte immagini (infatti, non c'è nessun pensatore postmodernista, che non si sia dichiarato – e probabilmente superficialmente in buona fede – come il più fiero avversario di ogni totalitarismo, fascismo compreso *ça va sans dire*), questo servizio anche se non richiesto, di fatto, è sempre stato reso.

Che la “cattiva coscienza” del postmodernismo non sia solo rilevata dalla sua presuntuosa certificazione di morte di ogni metarrazione fatta eccezione, ovviamente, per la propria (una affermazione che al di là delle dichiarazioni di facciata antitotalitarie, lascia però in vita una sola metanarrazione, quella postmoderna appunto. Almeno il pensiero reazionario nel rifiuto della rivoluzione francese manteneva la barra dritta sulla trascendenza e quindi la possibilità di una dialettica fra terreno ed ultraterreno e per il fascismo il rifiuto del mondo scaturito dall' '89 significava sì l'abbandono delle idee universalistiche ma un abbandono attuato attraverso una dialettica almeno tutt'altro che pacifica e condivisa) ma si manifesti, anche al di fuori della sue elucubrazioni, come un sorta di sintomo più rivelatore di mille trattati di psichiatria è del resto la storia dei suoi fasti (e nefasti) a rendercene chiaramente edotti. Certamente di fronte al “*Il n'y a pas de hors-texte*” sostenuto con tanto zelo da Derrida, il primo istinto sarebbe quello di applicare a questa “singolare” affermazione le stesse categorie in uso alla psicopatologia – se non fosse per il fatto che la psichiatria e la medicalizzazione del dissenso e del diverso sono state le armi principali dei regimi totalitari –, e cioè concludere che siamo di fronte ad un interessante caso di autismo che anziché colpire una mente infantile si è accanita contro un povero filosofo ma se poi vediamo che questa singolare forma di nichilismo testuale viene non solo fatta propria in Francia e negli Stati Uniti da interi dipartimenti di filosofia politica ma soprattutto è funzionale a far passare definitivamente – ma nel peggior modo, rimuovendolo – un passato che si ostina a non passare, più che la psichiatria è bene chiamare in nostro soccorso la commedia dell'arte italiana dove Arlecchino prova ad essere servitore di due padroni. E il primo padrone è il pensiero antilluminista e irrazionalista che travolto dal disastroso esito della II guerra mondiale, è riuscito a sopravvivere e a prosperare, nonostante la fine come movimenti di massa del fascismo e del nazismo, proprio nell'ideologia postmodernista. Quando Derrida nell'ambito dei suoi assalti “decostruttivi” si scaglia contro il “logocentrismo”, sembra proprio di veder riassunto con uno slogan di facile presa tutto il senso della battaglia della “rivoluzione conservatrice” degli Ernst Jünger, Arthur Moeller van den Bruck ed Ernst Niekisch, o per essere ancor più precisi, si esempla direttamente, celando la fonte, *Der Geist als Widersacher der Seele* (l'intelletto nemico dell'anima) di Ludwig Klages.²⁵ E quando Lyotard paragona il consenso con il terrore non siamo solo di fronte ad una generica seppur radicale svalutazione del metodo democratico – che molto difficilmente potrebbe essere avvicinata al timore tocquevilliano per cui una democrazia in cui predomina il conformismo finisce per comprimere *de facto* gli spazi di libertà dell'individuo – ma si attinge direttamente alla demonologia antidemocratica di Carl Schmitt, il giurista fascista per il quale la decisione sta al di sopra della norma e la decisione fondamentale costituente il politico è quella della discriminazione fra amico e nemico. Come del resto di diretta filiazione schmittiana è la derridiana “fondazione mistica dell'autorità”²⁶ dove con linguaggio da decostruttore e con molto meno coraggio del giurista principe del nazionalsocialismo vengono scimmiettate le tesi della *Politische Theologie*.²⁷ Si

²⁵ Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig, Barth, 1929-1932.

²⁶ Jacques Derrida, “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’”, *Cardozo Law Review* 11, 1990, pp. 920-1045.

²⁷ Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur lehre von der Souveränität*, München und Leipzig, Duncker und Humblot, 1922. E come Carl Schmitt fu un grande ed acuto cultore di Thomas Hobbes (Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938), similmente alla scimmiettatura del giurista di Plettenberg si può anche leggere il tradimento di Derrida riguardo all'autore del *Leviatano* nella *Bestia e il Sovrano* (cfr. Jacques Derrida, *Séminaire: La bête et le Souverain*, Vol. I (2001-2002), a cura di Michelle Lisse, Marie-Louise Mallet, Ginette Michaud, Paris, Éditions Galilée, 2008, trad. it. Jacques Derrida, *La Bestia e il Sovrano*, Vol. I (2001-2002), Milano, Jaca Book, 2009), il titolo dell'ultimo seminario di Derrida prima della sua scomparsa e che può essere considerato

potrebbe continuare su questo registro ed osservare, per esempio, che i simulacri baudrillardiani²⁸ potrebbero anche cogliere una parte di verità sulla realtà odierna dominata dai media ma così facendo ometteremmo fatalmente il punto che può riassumere tutto il discorso postmodernista: e cioè che quando tutte queste varie “decostruzioni” non riescono (perché non vogliono) separare il momento descrittivo da quello prescrittivo, quello che inevitabilmente accade è che la descrizione della crisi della civiltà sorta dall’Illuminismo si risolve in una astoricizzata ed anacronistica condanna senza appello dei Lumi, come del resto accade nel pensiero controrivoluzionario e reazionario dal quale il postmodernismo trae diretta ispirazione. Il culmine di questo essere servo del padrone chiamato pensiero antilluminista lo abbiamo però in due casi. Il primo riguarda

come il condensato e la chiara esplicitazione della filosofia politica di Derrida, insomma una sorta di suo tristo testamento morale: “[...] non dovremmo mai accontentarci di dire, malgrado qualche tentazione, qualcosa come: il sociale, il politico, e in essi il valore o l’esercizio della sovranità non sono che manifestazioni mascherate della forza animale o conflitti di forza pura, di cui la zoologia ci rende la verità, cioè in fondo la bestialità o la barbarie o la crudeltà umana”. (*Ibidem*, p. 34) “[per cui] nella sovrapposizione metaforica delle due figure, la bestia e il sovrano, [si] intuisce l’opera di una profonda ed esistenziale coppia ontologica”. (*Ibidem*, p.38). Una scimmiettatura perché l’uscita dalla ferinità dello stato di natura avviene per Hobbes attraverso un patto che istituisce la società e che crea il Leviatano. Hobbes quindi, pur asserendo che il punto di partenza è l’*homo homini lupus*, attraverso il patto prefigura una società ed un sovrano designati ad oltrepassare la violenza iniziale degli uomini, anche se lo scotto da pagare è la fine della libertà ad opera del sovrano assoluto Leviatano. In Derrida, invece, siamo alla presenza di uno stato di natura al quale non c’è alcun rimedio e dove la metafora che più si addice al sovrano assoluto non è il Leviatano di Hobbes (immagine mitico-zoologica di origine biblica e che nell’elaborazione simbolica hobbesiana assume la forma di un enorme essere artificiale e composito, le cui unità cellulari sono i suoi sudditi che hanno deciso di conferire la propria libertà individuale al sovrano assoluto Leviatano, una elaborazione metaforica che parte da un mito inizialmente ferino ma che lo oltrepassa ed è, quindi, in polare antitesi con l’interpretazione animalesca datane da Derrida e che rimanda inequivocabilmente, piuttosto, all’invincibilità terrena – si passa, infatti, dalla ferinità del biblico Leviatano al Leviatano hobbesiano, essere artificiale, composito e che non conosce eguali su questa terra: “Dio mortale”, lo chiama Hobbes, perché è sottomesso solo al Dio immortale; invincibile, perché il suo immenso corpo nasce e prende forma dalla somma dei corpi giuridici e politici di tutti gli uomini, i quali, tramite un patto razionale definito per accordo fra tutti loro come irrevocabile e mai più negoziabile, hanno deliberato di spogliarsi della propria libertà individuale, possibile solo nello stato di natura dalla quale hanno deciso di uscire, per traslarla *in toto* al sovrano Leviatano, la cui nascita significa l’automatica fuoruscita dallo stato di natura e la nascita della società civile) ma la bestia *tout court*, cioè l’uomo del tutto privo di morale e di vincoli sociali e culturali. Come si vede, con l’ultimo Derrida il nazismo rivela la sua piena entelechia e, se Schmitt fu sì il giurista del nazismo ma la sua formazione di cattolico reazionario gli sbarrò la strada a diventare un intellettuale organico del regime hitleriano (quello che all’inizio, il nazismo, gli era sembrato una buona rappresentazione del Katechon, il frenatore dell’Anticristo – Anticristo che tradotto nella situazione politica tedesca del tempo aveva per Schmitt preso le sembianze della rivoluzione bolscevica –, in brevissimo tempo assunse sempre più le sembianze dell’Anticristo stesso anziché quelle del suo Katechon, e a Schmitt, nonostante la sua ambizione di rimanere ai vertici dello stato totalitario, non riuscì l’operazione di dissimulare questa sua dimensione sì cattolico-reazionaria ma intrisa di profondissime suggestioni bibliche), in Derrida questa assoluta mancanza di una qualsiasi dimensione etica sia a livello individuale che sociale e culturale (Schmitt avrebbe giudicato “*Il n’y a pas de hors-texte*” come una delle moderne manifestazioni dell’Anticristo, un non esserci nulla al di fuori del testo animato degli stessi propositi di annichilimento della dimensione storica, tradizionale e religiosa del tutto simili a quelli che ebbe il nazismo) sfocia nella zoolatrica sovrapposizione fra bestia e sovrano, operazione ideologica del tutto analoga a quella del nazismo che unendo il più criminale darwinismo sociale alle pseudomitologie nordiche e allo stupido e volgare mito nietzschiano della “bestia bionda” (“Al fondo di tutte queste razze scelte non è da disconoscere l’animale da preda, la splendida *bestia bionda* che si aggira avida di preda e di vittoria; per questo fondo nascosto c’è bisogno di tanto in tanto di uno sfogo, la belva deve di nuovo venir fuori, deve tornare nell’aperta natura – nobiltà romana, araba, germanica, giapponese, eroi omerici, Vichinghi scandinavi – in questo bisogno sono tutte eguali tra loro. Sono le razze aristocratiche che si sono lasciate dietro su tutte le loro orme, dovunque siano andate, il concetto di “barbaro”; anche la loro più alta cultura attesta una consapevolezza e perfino una fierezza di ciò (per esempio quando Pericle dice ai suoi Ateniesi, nella sua famosa orazione funebre: “il nostro ardimento si è aperto la strada in ogni terra e su ogni mare, innalzando dappertutto monumenti imperituri nel bene e nel male”).”) (Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Genealogia della morale*, a cura di Sossio Giametta, Milano, BUR, 2009, p. 75)), aveva fatto della delirante convinzione della supremazia razziale ariana il principale strumento di conquista e mantenimento del potere, un potere totalitario in cui il *Führerprinzip* altro non significava che il diritto al comando assoluto ed incontrastato da parte di quel sovrano/bestia i cui requisiti zoologici risultavano carismaticamente superiori a quelli del resto del branco (nel caso in questione, a quelli di tutto il resto del popolo tedesco). L’unica “piccola” differenza fra il postmodernismo à la Derrida e il nazismo è che il secondo fu un movimento politico reale mentre il primo non fu nemmeno una ideologia reale ma bensì virtuale, visto che i suoi seguaci non furono che una sparuta schiera di intellettuali naufraghi nel disastro dell’epoca turbocapitalistica, non abbastanza coraggiosa ed intelligente per elaborare i “fondamentali” dialettici della critica alla società capitalistica (per questo del resto in buona compagnia anche col pensiero neoliberale) e desiderosa di reazionari ritorni ma senza doverne pagare lo scotto (da qui l’esaltazione di una soggettività “selvaggia” che non deve passare attraverso il momento della socialità).

²⁸ Jean Baudrillard, *Le Système des Objets: la consommation des signes*, Paris, Gallimard, 1968; Id., *Simulacre et simulation*, Paris, Éditions Galilée, 1981.

Heidegger. Nel tentativo di sottrarre quello che se non può essere chiamato il filosofo del nazismo (infatti il nazismo di tutto aveva bisogno tranne che di filosofia e/o di filosofia politica e a questo proposito si veda la misera fine che fecero, in seguito alla presa del potere del nazionalsocialismo, molti esponenti della rivoluzione conservatrice che con sincerità e con sicuramente meno brama od abilità per il potere dei nazisti avevano avversato con tutte le loro forze il mondo sorto dall' '89), certamente fu il pensatore che meglio seppe esprimere la parte antimodernista della *Weltanschauung* nazionalsocialista, l'ineffabile Derrida arriva a sostenere sulla falsariga della Arendt (la quale però, come ben sappiamo, aveva fondati e privati motivi per prendere questo abbaglio) che in realtà Heidegger non fu che un nazista per caso, che non aveva assolutamente capito la vera natura del nazismo e che nel nazismo aveva creduto per troppa generosità avendo visto il movimento come una sorta di nuovo umanesimo in grado di ricomporre le scissioni caratteristiche della modernità e in cui il *Dasein* avrebbe potuto superare la sua condizione di essere "gettato" ed esercitare così la sua decisione fondamentale di vivere nel mondo. A riprova di questa ardita tesi, Derrida arriva ad affermare che il cambiamento del giudizio del filosofo sul nazismo fu chiaramente formulato nella sua dottrina in seguito alla *Kehre*, la svolta con la quale Heidegger inizia la sua riconversione antiumanista e in cui al *Dasein* viene in pratica sottratta qualsiasi azione sul mondo per porlo unicamente in condizione di ascolto dell'essere. Ora su questa ardita ricostruzione c'è semplicemente da affermare quanto segue. Vero è che Heidegger vide inizialmente il nazismo (e poi anche in seguito, rimanendo infatti egli fino alla fine intimamente legato al movimento) come lo strumento politico in virtù del quale il *Dasein* poteva assumere la sua decisione fondamentale di vivere nel mondo ma è altrettanto vero che questa decisione fondamentale per Heidegger comportava sul piano ontico il diretto rifiuto del lascito storico e filosofico dell'Illuminismo, con le conseguenze politiche che è inutile ripetere. Vero è, infine, che con la *Kehre* si evidenzia uno scollamento di Heidegger dal nazismo ma questo raffreddamento non avviene perché Heidegger si è accorto dei frutti avvelenati del nazionalsocialismo (Heidegger non si mostrò mai toccato dalle violenze del movimento e, per quanto di sua competenza, collaborò attivamente come rettore di Friburgo, anche tramite delazioni *ad personam*, alle brutali ed anticulturali politiche hitleriane) ma perché aveva giudicato alla fine il nazionalsocialismo troppo borghese ed umanista. E, infatti, la *Kehre*, fu sì una svolta ma una svolta antiumanista (ed antitecnologica: se si fosse dato ascolto ad Heidegger non avremmo avuto la Germania nazista così come la conosciamo ma una sorta di Medioevo dove però al posto del cristianesimo e della filosofia tomistica avremmo avuto un neofeudalesimo dominato da una filosofia razzista-esistenzialista), una svolta antiumanista ed antitecnologica che però non aveva fatto i conti con il modernismo reazionario²⁹ che risultò essere la componente ideologica (e la prassi) egemone all'interno del nazismo. E giusto per la cronaca, è proprio l'Heidegger della *Kehre* quello che ha pesantemente influenzato il poststrutturalismo, solo che molto più semplicemente che in Heidegger, il rifiuto di articolare un discorso con la storia non viene più risolto tramite il *Volk* misticamente trascinato dall'auscultazione dei vati che indicano imperscrutabili destini (Heidegger individuò in Hölderlin questa funzione profetica) e dall'assorta meditazione dei nuovi miti neopagani (per Heidegger i miti generatori erano: cielo, terra, immortali, mortali) ma si affronta più radicalmente eliminando la storia *tout court* (il "non c'è niente al di fuori del testo" di Derrida).

Ora se l'essere servitore di questo padrone antilluminista nella modalità che qui si è illustrata potrebbe avere, da un punto di vista meramente estetizzante e di rassicurazione psicologica, una sua logica (se si possiede una *Weltanschauung* incentrata sull'esistenza del soggetto cartesiano, il soggetto monadico e anelante alla salvezza della tradizione cristiana che celebra i suoi fasti – e inizio tramonto – con l'idealismo e che poi con Nietzsche inizia la sua irreversibile e consapevole

²⁹ Jeffrey Herf, *Il modernismo reazionario: tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e del Terzo Reich*, Bologna, Il Mulino, 1988.

decadenza,³⁰ Heidegger potrebbe sembrare l'ultima carta da giocare per questo soggetto messo in crisi dai processi di secolarizzazione e massificazione che, prendendo slancio con la prima rivoluzione industriale, hanno ora assunto caratteristiche di chiaro segno totalitario ad opera delle odierne moderne società postindustriali, turbocapitalistiche, postdemocratiche e come non si era mai visto nella storia umana, antitradizionali – e, soprattutto, come non mai, *liberticide* –, mentre invece se si propende verso soggettività multiple e decentrate non si vede proprio cosa dovremmo farcene di tutto questo sgangherato armamentario di poeti e profeti e di questi fondi di bottiglia e rimasugli mitico-archeologici di mortali, immortali, terra e cielo, grotteschi saldi di fine stagione dell'irrazionalismo e della teratogenesi ideologica nazifascista), incontestabile emerge però il fatto che attraverso il rifiuto della storia, il postmodernismo si dimostra di fatto come il più inusitato tentativo di superare l'ancora non sanato profondissimo trauma generato dal fascismo. Un trauma che a differenza del becero revisionismo negazionista (Faurisson, Irving & C. per intenderci, e, per essere chiari discorso totalmente a parte – ed in larga misura positivo – per De Felice ed anche in parte diverso per Nolte, il quale però, al contrario del primo, non può essere totalmente staccato da una strategia di occultamento e rimozione), non intende negare i dati della storia ma la storia stessa, la possibilità, cioè, attraverso una narrazione potenzialmente condivisibile dal punto di vista culturale e/o politico, di compiere un pubblico resoconto sulle vicende umane che abbia una minima pretesa di approssimazione al dato *événementielle* e di conferimento di senso per l'uomo.

Che il rifiuto della “metafisica della presenza” (sostenere cioè da parte di Derrida e in condivisione con gli altri pensatori postmodernisti e poststrutturalisti che la presenza di un qualcosa al di là del testo, la storia cioè, è pura metafisica), potesse presentarsi come un buon servizio reso alla rimozione del fascismo è suggerito dal fatto che, proprio attraverso questo rifiuto “metafisico”, emerge chiaramente la “cattiva coscienza” non solo di questi intellettuali ma di tutta una società capitalistica che vuole dimenticare (e quindi per un certo verso è sinceramente dimentica) quello che è stato il fascismo e il Secolo breve (ed anche il lungo Ottocento). Il problema è che qui, a differenza del crasso cinismo e malafede dei negazionismi alla Faurisson o alla Irving, impermeabili ai fatti perché nati e costruiti su una consapevole menzogna, la cattiva coscienza postmodernistica, in quanto frutto di una reale e sincera sofferenza traumatica, non può che mostrarsi interiormente inadeguata di fronte alla lezione della realtà.

E la realtà, il momento della verità, nel caso del decostruzionismo postmodernista, fu costituito dal caso Paul de Man.

Paul de Man, di origine belga, si era trasferito negli Stati Uniti nel 1948 dove aveva intrapreso la carriera universitaria contribuendo in maniera decisiva a diffondere in quel paese il credo poststrutturalista e decostruzionista del suo collega ed amico Jacques Derrida. Secondo de Man il significato di un testo scritto è puramente ed unicamente riconducibile alle sue figure retoriche e, va da sé, che per de Man nell'ermeneutica del testo vanno rigorosamente escluse sia l'intenzione dell'autore che il contesto (sia culturale che tradizionale e storico) in cui questo testo ha avuto la ventura di venire al mondo. Sia come sia (sia cioè quanto questa tesi possa apparire cervelotica ed irrealista), verso la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta il decostruzionismo di de Man-Derrida raggiunse una vasta eco ed influenza, finché alla sua morte, giunta nel 1983, il mondo

³⁰ “Solo per il fatto di dimenticare quel mondo primitivo di metafore, solo per l'indurirsi e irrigidirsi della massa originaria delle immagini sgorganti con ardente fluidità dalla facoltà originale della fantasia umana, solo per la fede invincibile che *questo* sole, *questa* finestra, questo tavolo siano verità in sé, insomma solo per il fatto che l'uomo si dimentica come soggetto, come soggetto *artisticamente creativo*, egli riesce a vivere con una certa calma, sicurezza e coerenza. Se potesse, anche solo per un momento, uscire dalle pareti di questa prigione della fede, la sua “autocoscienza” si dissolvrebbe in un lampo. Gli costa più fatica ammettere che l'insetto o l'uccello percepiscano un tutt'altro mondo che l'uomo, e che la questione: quale delle due percezioni sia più giusta, sia del tutto priva di senso, dato che a tal fine bisognerebbe misurare col metro della *percezione giusta*, cioè un metro che non esiste.” (Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in Id., *Verità e menzogna*, a cura di Sossio Giametta, Milano, BUR, 2006, p. 178).

accademico statunitense celebrò de Man come uno dei suoi più illustri esponenti e la rivista *Yale French Studies*, nel 1985, dedicò interamente un suo numero per illustrare la sua grande influenza pedagogica.

Ma, come si suol dire, il diavolo (il postmodernismo) fa la pentole (la decostruzione, il rifiuto della “metafisica della presenza”) ma non i coperchi (la possibilità che la decostruzione possa opporsi non alla storia intesa come discussione dei massimi sistemi che da questa promanerebbero ma ad una storia con la s minuscola che è fatta dalle concretissime presenze al mondo di tanti uomini che in questo mondo hanno sofferto ed agito). Il 1° dicembre 1987 il *New York Times* diede alle stampe la scoperta di una intensa attività letteraria collaborazionista e nazista di de Man.³¹ Il ricercatore Ortwin de Graef rese così noto che de Man aveva scritto sulle colonne dell’ampiamente diffuso quotidiano belga *Le Soir* 169 articoli, fra recensioni di libri, di concerti e di conferenze. In questi articoli, de Man si mostrava favorevole all’occupazione tedesca del Belgio ed esprimeva convinzioni filonaziste. Fra questi, particolarmente imbarazzante e vergognoso risultava l’ articolo “Le Juifs dans la littérature actuelle”, articolo che, nonostante la vergognosa indifendibilità delle tesi antisemitiche che vi si sostenevano, causò nel 1988 il goffo tentativo “decostruttivo” e difensivo di Derrida,³² evidentemente non perché la causa fosse in sé difendibile ma perché bisognava comunque far qualcosa per salvare le sorti del decostruzionismo che rischiava di crollare assieme all’annichilimento morale di uno dei suoi principali esponenti (un’altra spiegazione della maldestra difesa di Derrida è che il supremo reggitore del decostruzionismo intendesse non tanto difendere de Man – impossibile, viste le prove addotte agli atti – o il decostruzionismo ma in definitiva volesse difendere Derrida stesso dall’accusa di criptonazismo).

Come abbiamo detto, *mission impossible* e come tale dovette essere consegnata alla storia. Dopo aver cercato di ingraziarsi la benevolenza del lettore affermando che si condivideva la costernazione ed anche l’orrore che promanavano dallo scritto di de Man (un profondissimo imbarazzo che comunque risultava come chiara smentita della critica alla “metafisica della presenza” perché questi sentimenti derivavano non dalla qualità meramente letteraria del testo di de Man ma dal contesto da cui questo testo traeva forza ed ispirazione), Derrida credé di aver trovato la chiave di volta della difesa di de Man in quanto ad un certo punto del testo era presente la condanna all’ “antisemitismo volgare”. Ma dalla lettura del testo di de Man è del tutto chiaro che non siamo in presenza della condanna dell’antisemitismo in quanto ideologia volgare ma di quelle particolari forme di antisemitismo istintive che non sarebbero sorrette da una dovuta consapevolezza culturale (chissà, da questo singolare punto di vista, che giudizio si potrebbe dare sui *Protocolli dei savi anziani di Sion...*).

Volendo, con questo si potrebbe anche concludere la storia del postmodernismo inteso come ideologia serva di irrazionalismo e di Lete che ha imperversato fino ai primi anni Novanta per poi miseramente terminare nel discredito ed irrisione generali di questi primi anni del XXI secolo. Quella che aveva l’ambizione di presentarsi come l’ideologia che, proprio in virtù del suo definitivo affrancamento dai vincoli della ragione ma rifiutando nel contempo una visione iocentrica e superomistica tipica della destra, avrebbe dovuto operare una emersione nel “politico” e nella vita di tutti i giorni del “sublime” e della creatività, altro non si è dimostrato che un goffo tentativo di rimuovere un trauma, il fascismo ed il nazismo, una ferita particolarmente bruciante in alcune ristrette élite accademiche delle società capitalistiche del secondo dopoguerra, di anno in anno sempre più ristrette per l’inesorabilità della legge biologica (per non parlare del fatto che il fascismo, se con fascismo intendiamo il disprezzo per il meccanismi partecipativi della *Vita Activa*

³¹ Cfr. Richard Wolin, *The seduction of unreason*, cit., p. 10 e Id., “Deconstruction at Auschwitz: Heidegger, de Man, and the New Revisionism”, in *Labyrinths: Explorations in the Critical History of Ideas*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1995.

³² Jacques Derrida, “Like the Sound of the Sea Deep Within a Shell: Paul de Man’s War”, *Critical Inquiry*, 14(2), 1988, pp. 590-652.

e l'esaltazione del "tecnico" che deve dominare – e nell'attuale fase postdemocratica, domina – sul "politico", può essere giudicato come il tratto identitario fondante – seppur negato e apparentemente gettato in "oscuire e profonde prigioni" – il "profilo di personalità" delle odierne società postdemocratiche a guida turbocapitalistica). Da questo punto di vista non c'è che da tristemente rallegrarsi per la pietosa estinzione ad opera della natura del postmodernismo. Ma il trauma del totalitarismo del Secolo breve non è stato inventato con il postmodernismo e la "coscienza infelice"³³ della "condizione postmoderna", se vogliamo riprendere il titolo del testo seminale lyotardiano,³⁴ mantiene, almeno sul piano descrittivo, tutto il suo valore di monito. E certamente non ci aiutano ad uscire da questa condizione né le attuali versioni rivedute e corrette del marxismo, che non approfondendo – se non del tutto abbandonando – il materialismo storico/dialettico e operando sul canone marxiano estemporanei e non meditati innesti guadagnano forse un *glamour* da *showbiz* delle ideologie ma perdono la terribile incisività ed anche la commovente aura epica del

³³ Oltre alla veramente "inqualificabile" difesa di de Man, un altro dolente sintomo in Derrida di questa "coscienza infelice" è Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Éditions Galilée, 1993, trad. it. Id., *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1994, dove Derrida rileggendo Marx via Stirner e Benjamin vorrebbe compiere la singolare impresa di annettersi Marx ma rifiutando, sia dal punto di vista della teoria che della prassi, la lotta di classe. Ora se in un empito di irrazionalismo scagliato contro il materialismo dialettico ha una sua logica arruolare il solipsista Max Stirner per dare conforto alla sgangherata chiesuola postmodernista (che poi che senso abbia abbinare colui che pensò i rapporti di classe come categoria gnoseologica fondante con colui, Stirner, che filosofeggiò pensando unicamente al proprio io isolato, sol Dio lo sa, o meglio lo sa il dio dei postmodernisti, evidentemente molto ansioso sia di arruolare nel Pantheon della scuoletta tutto e il contrario di tutto sia di annullare una "metafisica della presenza" di un pensatore e di una dottrina molto presente e assai poco metafisica), è addirittura ridicolo e indegno utilizzare anche Benjamin per questo scopo: "Benjamin [associa il materialismo storico con una debole forza messianica] in un testo che qui ci interessa per quel che sin dall'inizio dice, tra tante altre cose, dell'automa. Ci riferiremo più di una volta alla figura dell'automa, specialmente quando arriveremo a quel che dice *Il Capitale* di un certo tavolo: figura del valore commerciale, spettro autonomo e insieme automa, origine irriducibile delle capitalizzazioni, se non del capitale. Qui Benjamin comincia con l'evocare "la leggenda dell'automa costruito in modo tale da rispondere a ogni mossa di un giocatore di scacchi, con una contromossa che gli assicurava la vittoria". Quest'automa sta su una "tavola" che un sistema di specchi dà l'illusione di attraversare. Poi Benjamin cerca "una replica" (*Gegenstück*) filosofica di questo "apparecchio" (*Apparatur*). Si tratta del "fantoccio chiamato 'materialismo storico'": "esso può farcela senz'altro con chiunque se prende al suo servizio la teologia, che oggi, com'è noto, è piccola e brutta e non deve farsi scorgere da nessuno." Il paragrafo seguente nomina il messianismo o, più precisamente, il messianico senza messianismo, una "debole forza messianica" ("eine schwache messianische Kraft", corsivo di Benjamin). Citiamo questo passo per la sua consonanza, malgrado tante differenze e fatte le debite proporzioni, con ciò che tenteremo di dire qui di una certa indigenza messianica, in una logica spettrale dell'eredità e delle generazioni, ma una logica rivolta, in un tempo eterogeneo e disgiunto, tanto verso l'avvenire quanto verso il passato." (*Ibidem*, pp. 225-226). "Malgrado tante differenze e fatte le debite proporzioni". Lasciando perdere, per carità di patria, la finta modestia delle debite proporzioni fra Benjamin e Derrida, un *si parva licet componere magnis* che è una vera e propria *excusatio non petita*, *accusatio manifesta* che denuncia la coda di paglia di Derrida riguardo al tradimento di Benjamin che sta compiendo, sono le "tante differenze" non debitamente esplicitate che mettono a nudo la strumentalità dell'operazione *Spettri di Marx* riguardo a Benjamin e, più in generale, riguardo al marxismo. Quando Derrida parla di "tempo eterogeneo e disgiunto, tanto verso l'avvenire quanto verso il passato", compie certamente una rappresentazione plastica e veritiera della *Weltanschauung* poststrutturalista; purtroppo, contrariamente a quanto vorrebbe suggerire, questo tempo non ha nulla a che fare con quello di Benjamin, il quale pur non condividendo una visione lineare del tempo di stampo positivista, parla sempre di *Jetztzeit* (il Tempo-ora), cioè di quell'istante-eternità in cui erompe quella forza messianica che opererà una rivoluzionaria *restituito ad integrum* verso tutte le vittime ed i vinti della storia e della modernizzazione capitalista. Nulla di tutto ciò in Derrida e nel postmodernismo che intendono sì scompaginare la linearità del tempo ma questo per far posto non a una "debole forza messianica" (una debolezza che in prospettiva davidico-veterotestamentaria richiama l'idea di forza) ma a una "indigente forza messianica", cioè ad una *Lumpenproletariat* forza messianica, la quale non ha nemmeno i mezzi per provvedere a sé stessa (che è proprio il caso del postmodernismo, che finché ha avuto corso legale non poteva letteralmente "stare in piedi" senza offrire i suoi servigi di destrutturazione culturale alla violenta opera di destrutturazione sociale portata avanti dal turbocapitalismo). Detto in altre parole: gli *Spettri di Marx* evocati dal pensatore principe del postmodernismo e del poststrutturalismo stanno al pensatore di Treviri quanto gli spettri che abitano le antiche dimore stanno a coloro che un tempo le avevano abitate. Con quest'ultimi non hanno alcun rapporto ma sicuramente lo hanno con coloro che attraverso la credulità organizzano il business della visite turistiche e con i gonzi che dai rivenditori all'ingrosso di emozioni esoterico-spiritual-spiritistiche si lasciano facilmente abbindolare. Insomma, il desiderio nemmeno tanto nascosto di Derrida e di tutto il postmodernismo ed il poststrutturalismo era che perdere "deve sempre il fantoccio chiamato "materialismo storico", lo stesso obiettivo di quello che oggi con mezzi più diretti e più efficaci (la deificazione della finanza internazionale anziché il puerile tentativo del postmodernismo che, manifestatosi agli esordi direttamente e senza infingimenti, provò – come nel caso degli *Spettri di Marx* – nella sua ultima fase terminale, visto il precedente scarso esito di diventare una ideologia largamente condivisa, di insinuarsi parassitariamente nel corpo del materialismo dialettico per proporsi come solipsistica nuova teologia che avesse paralizzato la lotta di classe) continuano a portare avanti le postdemocrazie turbocapitalistiche.

³⁴ Jean-François Lyotard, *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli, 1981.

marxismo delle origini,³⁵ né il liberalismo rielaborato in chiave neorepubblicana che, come dimostrano le sue ultime vicende teoriche, non sembra certamente molto più che la traduzione – e/o la strategia di occultamento – con nostalgie, linguaggi e pensieri antiquari e neoclassici di una commedia (o meglio di una tragedia) oggi scritta dalla trionfante economia globalizzata.³⁶ Da

³⁵ Un approfondimento del canone marxiano e dello snodo fondamentale della dialettica che ha avuto in Ludovico Geymonat un protagonista di livello internazionale, il quale, nei tempi in cui l'intelligenza occidentale, soprattutto quella di sinistra, assieme all'acqua sporca del totalitarismo del blocco comunista era ansiosa, con molta codardia e totale opportunismo, di buttare via anche il bambino dell'analisi marxista del modo di produzione capitalistico, ebbe il coraggio di tornare a riflettere sui classici del pensiero marxista, vedi le acute analisi di Geymonat su *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin (cfr. V. I. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, Roma, Editori Riuniti, 1978 e, a proposito delle riflessioni di Geymonat su *Materialismo ed empiriocriticismo* e sul ruolo fondamentale che il materialismo dialettico gioca sia sullo sviluppo delle scienze – che una inveterata tradizione idealistica, dimentica della dialettica, vorrebbe ancora ontologicamente suddivise ed operativamente compartimentate (e comunicanti) in scienze della natura e scienze umane – sia della filosofia della scienza, cfr. Ludovico Geymonat, *Del marxismo. Saggi sulla scienza e il materialismo dialettico*, a cura di Mario Quaranta, Verona, Bertani, 1987, fondamentale per comprendere come una vera filosofia della scienza non possa arenarsi nelle secche empiriocriticistico-neopositiviste ma sia di sua natura intrinsecamente dialettica) e poco importa se il Lenin in questione era stato anche colui che aveva guidato una rivoluzione che la stragrande maggioranza dell'intelligenza di "sinistra" italiana ed internazionale giudicava *ex post* e con un senso storico molto simile a quello dei postmodernisti, del tutto sbagliata se non all'origine dell' "impero del male". Certamente avere il coraggio morale ed intellettuale di affermare che il "rispecchiamento" leniniano poteva essere una metafora e/o una teoria gnoseologica valida per rappresentare il rapporto dialettico che intercorre fra l'attività conoscitiva e l'oggetto della conoscenza, così come non fu gradito dai machisti dei tempi di Vladimir Ilyich Ulyanov, non fu nemmeno molto gradito dalla stragrande maggioranza degli intellettuali italiani ed occidentali di sinistra ai quali il neopositivismo *à la* Popper, al di là del falsificazionismo di facciata ma infettato dalla totale sfiducia sulla possibilità di una rappresentazione globale della realtà naturale e storica (cfr. il non si sa nemmeno se definire più ridicolo od ignobile Karl R. Popper, *Miseria dello storicismo*, Milano, Feltrinelli, 1988), consentiva un ritorno ad un nuovo machismo, che avendo a suo tempo asserito la totale mancanza di rapporto fra rappresentazione scientifica della realtà e la realtà stessa costituiva agli occhi di Lenin il viatico perfetto per il disimpegno degli intellettuali, così come alcuni decenni dopo è oggi del tutto lecito parlare di *trahison des clerics*, visto il loro del tutto ridicolo e meschino entusiasmo per il deresponsabilizzante, antistoricistico ed antidialettico popperismo. Insomma, gira e rigira, si è sempre dalle parti della postmodernistica critica alla "metafisica della presenza", solo che dalle parti del Bel Paese – ed anche nel resto del mondo occidentale – anziché ricorrere alle fantasiose decostruzioni postmodernistiche si era preferito (e si preferisce tuttora) da parte della schiacciante maggioranza degli intellettuali accodarsi dietro all'apparentemente più strutturato popperismo. Oltre al coraggio politico di aver preso sul serio un autore che per ragioni "politiche" del tutto illegittime (o legittime se ci si schiera da parte del pensiero irrazionalista, ma questo bisogna dichiararlo apertamente e non collocarsi opportunisticamente a sinistra) era stato messo all'indice, è stato di Ludovico Geymonat anche l'indubbio merito di aver sottolineato come il materialismo dialettico consenta di affrontare il rapporto fra la produzione culturale dell'uomo (un concetto globale di cultura quello di Geymonat che, a livello epistemologico, non permette di scindere antidialetticamente le scienze della natura dalle scienze umane perché, quale che sia il settore investito dall'attività conoscitiva, il risultato sarà sempre una modificazione dialettica sia dell'oggetto indagato e/o della sua rappresentazione che del soggetto che compie l'indagine e questo processo di feedback soggetto/oggetto è comune in tutti i campi del sapere) e la rappresentazione scientifica della realtà: attraverso, appunto, il rispecchiamento leniniano, un rispecchiamento che pur lasciando all'uomo piena libertà interpretativa sul giudizio dell'immagine (la rappresentazione scientifica della realtà) non consente alcuna fuga dalla responsabilità compiuta attraverso la negazione dell'immagine stessa (non consente cioè di dire che la rappresentazione scientifica della realtà è totalmente arbitraria – fra realtà e sua rappresentazione sussiste infatti un rapporto dialettico, un rapporto quindi proprio per questa sua intima dialetticità sempre in continua e dinamica evoluzione ma non al punto da negare la realtà stessa –, uno scollamento fra realtà e sua rappresentazione così profondo nel machismo e nel postmodernismo che in entrambi si arriva addirittura a negare l'esistenza di una realtà esterna all'attività conoscitiva, o detto molto più semplicemente, si afferma – come da caricatura fumettistica dell'alienato mentale – che la realtà non esiste *tout court*). Una fuga dalla responsabilità come invece avrebbero voluto i postmodernisti e come ancora vogliono molti che, in Italia come nel resto del mondo, furono abbastanza furbi da non dichiararsi a suo tempo aderenti alla ridicola scuoletta postmodernistica ma che oggi non sono abbastanza astuti per ammettere che il mondo sorto dall'abbattimento del muro di Berlino non è un "*brave new world*" ma cela, invece, l'oscuro e orribile "cuore di tenebra" tecnocratico, fascista e totalitario del turbocapitalismo postdemocratico.

³⁶ "L'illuminismo, nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura." (Max Horkheimer, Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966, p. 11). Su l'attuale fase postdemocratica contrassegnata dalla "trionfale sventura" della vittoria del totalitaristico turbocapitalismo finanziario, vera e propria nemesi economica, politica, sociale e culturale per una "ragione" che si ostina a non comprendere l'intimo legame dialettico fra l'economia e la cultura umane (una ingenuità che, al di là delle contumelie postmodernistiche contro i Lumi, accomuna l'Illuminismo settecentesco con il postmodernismo, con la "piccola" differenza che nel Settecento si poteva – e non in certo senso si doveva – essere ingenui mentre in finale di Secolo breve l'ingenuità postmodernistica ha avuto tratti del tutto diabolici e di occultamento di strategie autoritarie che ora, ad inizio del XXI secolo, sono pienamente ed anche pubblicamente dispiegate, con la sola avvertenza che quello che una volta veniva detto "fascista" ora lo si è ribattezzato come "tecnico": qualsiasi riferimento al caso italiano è puramente casuale...), ci si è già diffusi altrove ed individuando nella dialettica repubblicanesimo/marxismo e lungo la linea di immanentismo assoluto Machiavelli/Marx il momento per il suo superamento all'insegna di un ritrovato senso marxista della *Vita Activa*. Su ciò si preferisce però non fornire indicazioni bibliografiche e non per una sorta di apprezzamento per l' "ermeneutica della reticenza" di straussiana memoria: per chi voglia confrontarsi con questa problematica, il Web fornisce

questo punto di vista, i problemi sollevati dal postmodernismo (in una dialettica “segnalatore d’incendio” e incendio al tempo stesso e non certo di anamnesi/diagnosi della malattia: una soggettività resa sempre più superflua da un capitalismo sempre più pervasivo e totalitario, una ragione di stampo borghese-illuminista “ingenuamente” ignara della dimensione storica e materiale della cultura e dell’economia umane, la quale, al di là dei suoi roboanti enunciati, quando non si presta spudoratamente alla copertura di espliciti ed immediati sordidi interessi è, comunque, costantemente al traino e succube della più oppressiva, totalitaria e fascista de facto, cultura neoliberista), sono comunque attuali anche se l’annuncio postmodernistico della fine della metanarrazioni è da tempo caduto nel ridicolo innanzitutto perché questa “cattiva novella” della fine mostrava molto chiaramente in sé la sua messianica contraddizione, la fede nella fine dell’annuncio stesso. Una fede messianica in vecchie (e nuove) metanarrazioni che, non per colpa dell’oggi morto postmodernismo, è purtroppo ancora in attesa di resurrezione.

“Una delle caratteristiche più notevoli dell’animo umano, – scrive Lotze, – è, fra tanto egoismo nei particolari, la generale mancanza di invidia del presente verso il proprio futuro”. La riflessione porta a concludere che l’idea di felicità che possiamo coltivare è tutta tinta del tempo a cui ci ha assegnato, una volta per tutte, il corso della nostra vita. Una gioia che potrebbe suscitare la nostra invidia, è solo nell’aria che abbiamo respirato, fra persone a cui avremmo potuto rivolgerci, con donne che avrebbero potuto farsi dono di sé. Nell’idea di felicità, in altre parole, vibra indissolubilmente l’idea di redenzione. Lo stesso vale per la rappresentazione del passato, che è il compito della storia. Il passato reca seco un indice temporale che lo rimanda alla redenzione. C’è un’intesa segreta fra le generazioni passate e la nostra. Noi siamo stati tutti attesi sulla terra. A noi, come ad ogni generazione che ci ha preceduto, è stata data in dote una *debole* forza messianica, su cui il passato ha un diritto. Questa esigenza non si lascia soddisfare facilmente. Il materialista storico lo sa.

Walter Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*

VI Colóquio Internacional

TRADIÇÃO E MODERNIDADE NO MUNDO IBERO-AMERICANO

Sala de S. Pedro, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra

19 a 23 de Outubro de 2009

MASSIMO MORIGI

***APOSUBLIME NOW : DAL TERRORE DELL'AESTHETICA
FASCISTICA ALL' ORRORE POSTMODERNO DELLA FINE
DELLE METANARRAZIONI ELEMENTI PER UNA TEORIA
NEOREPUBLICANA DEL SUBLIME***

In England we have not been completely emboweled of our natural entrails; we still feel within us, and we cherish and cultivate, those inbred sentiments which are the faithful guardians, the active monitors of our duty, the supporters of al liberal and manly morals. We have not been drawn and trussed, in order that we may be filled, like stuffed bird in a museum, with chaff and rags, and paltry, blurred shreds about the rights of man.

Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*

“ ... No, it is impossible, it is impossible to convey the life-sensation on any given epoch on one's existence - that which makes its truths, its meaning - its subtle and penetrating essence. It is impossible. We live, as we dream - alone ...”

Joseph Conrad, *Heart of Darkness*

Indubbiamente, se l' *Angelus novus* di Benjamin, proprio per il suo essere volto unicamente verso il passato non potrà mai essere in grado di offrirci alcuna narrazione della storia, questa allegoria è assai adatta ad illustrare la mentalità di coloro che con la storia ritengono di avere un conto aperto ed intendono risolverlo strappando alla storia la sua stessa essenza, la possibilità cioè di connettere in una narrazione le vicende umane, ed assegnarlo invece ad una riflessione che prescindendo, in ultima istanza, dalla umilissima qualità tutta umana del racconto. Se in Benjamin la fascinazione dell'allegoria dell'angelo deriva dalla drammaticità espressa dalla nona tesi (un paesaggio di rovine, la storia, e l'incapacità del messaggero di Dio di guardare verso il futuro e di soffermarsi sulle rovine stesse, le sole cose, fra l'altro, di cui l'angelo riesca ad avere visione) e anche da una nascosta contraddizione all'interno dell' allegoria stessa (nascosta perché dubitiamo

che Benjamin stesso ne fosse consapevole), e cioè che è perlomeno singolare far rappresentare il rifiuto ad una visione unificante del processo storico ad un angelo, che altro non è che l'araldo di Dio e quindi, tradotto in termini di filosofia della storia, dell'idealismo hegeliano e/o del materialismo dialettico marxiano, nell'ultima incarnazione in terra dell'allegoria, il postmodernismo, la fascinazione è, come dire, completamente evaporata per lasciare in terra non delle rovine sulle quali piangere mentre un impetuoso vento ci strappa via ma una sorta di maleodorante fanghiglia sulla quale è veramente poco opportuno indulgere in malinconie düreriane ma è meglio chiamare gli addetti al risanamento locali e alle pulizie. E se non è certamente da tutti votarsi ad una dimensione messianica della storia (aver vissuto, come Benjamin, direttamente il tragico fallimento storico e filosofico della soteriologia marxista ed aver vissuto male e poi alla fine morire in virtù della reazione fascista alla stessa è un privilegio che giustamente non si augura a nessuno), altrettanto a molti (se non a tutti) dovrebbe essere interdetto spacciare quelli che altro non sono che giochini di parole o strizzatine d'occhio per verità rivelate che col vero Messia hanno lo stesso rapporto delle illustrazioni del Salvatore dei catechismi per i bambini.

Questo è per esempio il caso del *differend*, concetto alla base della filosofia politica di Lyotard. Per l'autore del testo seminale del postmodernismo, il diretto portato della condizione postmoderna³⁷ è l'anomia della società e degli individui, i quali non possono quindi più riconoscersi in alcuna etica condivisa. Tuttavia in Lyotard l'osservazione della fine *de facto* nelle nostre moderne società secolarizzate dell'universalismo nel campo dell'etica non è l'avvio, come per esempio in Nietzsche, di una riflessione sulla genealogia della morale né del tentativo, come per esempio nella Arendt, di sostituire all'ideale della vita contemplativa, dalla quale derivano le norme della vecchia morale, una *vita activa*, che trovi nella dimensione pubblica e nella sanzione estetica della gloria terrena la sua ragion d'essere, ma costituisce la base per un grigia costruzione pseudonormativa. In *Au Just: Conversation*³⁸ e in *The differend*³⁹ viene così presentata una inedita teoria postmoderna della giustizia che *sic et simpliciter* sostiene che, vista la molteplicità delle comunità linguistiche ed etiche che stanno l'una accanto all'altra ma completamente incapaci di instaurare una comunicazione di qualsiasi genere (e dove empiricamente Lyotard abbia mai potuto osservare una situazione del genere solo Dio lo sa, perché, al limite, anche l'odio presuppone una forma di comunicazione, ma quando si dice completa mancanza del senso della storia, forse capiamo perché l'angelo piange), la massima ingiustizia che possa essere commessa non è tanto il fatto che il crimine, risulti più o meno punito attraverso una legge di tipo universale, è comunque irrimediabile, ma perché per giudicare non si tiene conto della differente visione etica della due parti nel processo:

I would like to call differend the case where the plaintiff is divested of the means to argue and becomes for that reason a victim. If the addressor, the addressee, and the sense of the testimony are neutralized, everything takes place as if there were there were no damages. A case of differend between two parties takes place when the regulation of the conflict that opposes them is done in the idiom of one of the parties while the wrong suffered by the other is not signified in that idiom.⁴⁰

Come un procedimento legale possa tenere conto del *différend* lo si è appena visto (o sarebbe meglio dire lo si è visto ma non lo si è capito) ma è altrettanto interessante notare che la scoperta del

³⁷ Jean-François Lyotard, *La condizione postmoderna : rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli , 1981.

³⁸ Jean-François Lyotard, Jean-Loup Thebaud, *Au Juste : conversations*, Paris, C. Bourgois, 1979.

³⁹ Jean-François Lyotard, *The differend : phrases in dispute*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

⁴⁰ Jean-François Lyotard, *The differend*, cit., p.9.

différend non è solo per Lyotard impiegabile in sede di dottrina giuspubblicistica e di pratica processuale ma trova un'altra pregevole applicazione in campo estetico, nel senso che viste le insormontabili differenze degli ambiti comunicativi della società, il compito dell'arte è appunto supplire a questa mancanza. Ma a differenza delle teorie estetiche più tradizionali, a partire da Schiller per finire con Adorno, dove l'arte rappresentava comunque la speranza del superamento del momento negativo, per Lyotard all'arte non spetta la costruzione di una narrazione ma, come nel caso della giustizia, non deve minimamente nemmeno sognarsi un superamento del *différend*. E se nel caso della giustizia questo significava, in pratica, una impossibilità di giudicare, per quanto riguardo l'arte questo comporta un rifiuto dell'estetica del bello (in quanto, in linea con la lezione kantiana, il bello viene assimilato ad un processo narrativo che da un soggetto definito si proietta su un oggetto altrettanto definito nel tempo e nello spazio) e l'elevazione del sublime come la categoria principe dell'estetica postmoderna. Ora, se è un indubbio merito di Lyotard l'individuazione del sublime come uno degli elementi fondativi dell'ideologia dell'avanguardia (e quindi rispetto a Kant il sublime non viene più impiegato solo per dar conto del rapporto estetico dell'uomo con le forze della natura, che si risolve nell'impossibilità della loro rappresentazione), è del tutto fuorviante innanzitutto sussumere tutta l'avanguardia sotto la categoria del sublime (sono infatti esistite forme d'avanguardia che non volevano essere sublimi, generare cioè un discorso estetico che fosse al di là della comunicazione, ma produrre invece nuove forme di comunicazione, pensiamo ad esempio al futurismo; che volevano, insomma, essere moderne e non certo postmoderne) e , in secondo luogo, è totalmente ridicolo considerare il sublime solo come una sorta di traduzione artistica dell'impossibilità di una qualsiasi azione comunicativa e in cui il risultato di questa afasia non sarebbe un inevitabile cupissimo generale ed indistinto autismo ma l'emersione fra le fratture delle monadi incomunicanti della società di estetiche manifestazioni del sublime.

In altre parole, non è che facendo della società una specie di *imago avanguardiae* (e di una avanguardia che è astoricamente appiattita sul sublime) che riusciamo a superare le aporie della storia e tantomeno quelle dell'avanguardia stessa.⁴¹ Se però il sublime non può essere, come vorrebbe Lyotard, una specie di Lancia di Longino, che apre e al tempo stesso risana le ferite che ha procurato, non per questo le estetiche basate sull'irriducibile scarto fra capacità rappresentative e realtà non cessano forse di essere il migliore "segnalatore d'incendio"⁴² di una condizione storica che dopo la rivoluzione francese molto difficilmente potrà essere ricomposta. Il problema riguardo al postmodernismo è che, mentre nei momenti più significativi della tradizione culturale della modernità questa segnalazione d'incendio costituiva comunque un reale momento di disagio che trovava manifestazione in alte espressioni artistiche e filosofiche, in cui la tragedia e lo scacco definitivo erano comunque virilmente contemplati, nel postmodernismo il grido dall'allarme viene del tutto depotenziato e de/realizzato. E' po' come se invece della rappresentazione di una tragedia fossimo di fronte ad una farsa o come se invece di un racconto giallo ci fosse rappresentata una storia a fumetti di Topolino detective. Ed è forse proprio per la loro intima serietà che "questi segnalatori d'incendio" sono praticamente o ignorati o travisati dalla critica postmodernista.

Se si considerassero separatamente il suo trattato sul bello ed il sublime⁴³ e le sue riflessioni sulla rivoluzione francese⁴⁴ di Burke, in fondo, ci potremmo in buona sintesi ridurre a dire o semplicemente che la sua *Philosophical Inquiry* è uno dei testi seminali che s'inserisce nella

⁴¹ Hans Magnus Enzensberger, "The Aporias of the Avant-Garde", in P. Rahv (ed.), *Modern Occasions*, New York, The Noonday Press, 1966.

⁴² Michael Löwy, *Segnalatore d'incendio: una lettura delle tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.

⁴³ Edmund Burke, *Philosophical inquiry into the origin of our ideas of the Sublime and Beautiful: with an introductory discourse concerning taste*, London, T. Noble, 1845.

⁴⁴ Edmund Burke, *Reflections on the revolution in France and on the proceedings in certain societies in London, relative to that event in a letter intended to have been sent to a Gentleman in Paris*, London, 1790.

tradizione del conferimento di un valenza filosofico-conoscitiva al sensibile (tendenza che culminerà nell'ideologia avanguardista del Novecento) oppure, se ci riferiamo alla *Reflections* sulla rivoluzione francese, si potrebbe liquidare il nostro autore affermando che la sua particolarità, rispetto alla mainstream del pensiero reazionario, è che qui un discorso sui diritti non viene in assoluto rifiutato, purché di diritti sviluppati nel corso di una tradizione storica (quella inglese) si tratti e non di diritti dell'uomo e del cittadino astrattamente universalistici come nel caso della rivoluzione francese. Tuttavia Burke è molto di più della matematica aggiunta di questi due momenti della sua produzione. Nelle sue *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, Burke metterà in opera i principi estetici della sua *Indagine filosofica sul bello e sul sublime* e nella descrizione del terrore rivoluzionario fatta da Burke dobbiamo sì vedere l'autentica indignazione e disgusto di un conservatore per le follie, le idiozie e la ferocia della rivoluzione ma al di sotto di questo manto di sincera ripulsa, riluce anche il profondo teorico del bello e del sublime il quale è consapevole che una delle vie maestre per suscitare una sensazione sublime è la rappresentazione artistica di uno stato di terrore e/o di orrore. Uno dei passaggi più incisivi dove terrore ed orrore vanno a braccetto è quando Burke con una immagine grottesca e raccapricciante afferma che i diritti universalistici della rivoluzione francese hanno la stessa funzione degli stracci e delle cartacce che si mettono dentro gli animali impagliati, dopo che questi sono stati debitamente eviscerati. Va da sé che in questa corrusca e lugubre allegoria le viscere estratte dal corpo non sono altro che le tradizioni storiche buttate a mare dalla rivoluzione francese e il suo inquietante significato è che se si avesse la malaugurata idea di essere abbagliati dalla ideologia rivoluzionaria si farebbe la fine dei francesi che in virtù di questa brillante operazione svolta sulle *interiora corporis* della tradizione sono finiti come raccapriccianti animali imbalsamati in un museo di scienze naturali. Difficilmente nella pubblicistica politica della modernità, il momento descrittivo è più intimamente legato alla prescrizione e mai, come in questa allegoria, è fondamentale l'uso della consapevolezza estetica burkiana che sul sublime e sull'orrore/terrore ha svolto fondamentali riflessioni. Se si volesse pensare male, si potrebbe dire che la fondamentale trascuratezza degli autori postmoderni verso il grande conservatore inglese, visto il discorso sul sublime sviluppato da Burke che avrebbe invece dovuto indurli ad un grande interesse, è dovuta a tre ordini di motivi. Il primo riguarda l'incontestabile unicità di Burke che non solo fu un teorico del sublime ma che di questa conoscenza dei meccanismi del sublime fece anche uno strumento di grandezza letteraria (le *Riflessioni*, fra le altre cose, potrebbero anche essere considerate come uno dei più riusciti esempi della letteratura dell'orrore, per non parlare come una specie di *Urtext* dei procedimenti avanguardistici, visto il *pastiche* fra i vari linguaggi, da quello giuridico a quello delle classi alte a quello del popolo, con cui le *Riflessioni* vengono costruite : il "montaggio" non è stato un'invenzione delle avanguardie novecentesche). Una grandezza letteraria che non avrebbe fatto che suscitare l'invidia dei principali autori postmoderni, visto che le loro sparate teoriche, comunque le si voglia giudicare (cioè male) non sono state accompagnate da nessun risultato estetico di rilievo. Il secondo, più che alle personali debolezze umane degli autori postmoderni, si rivolge alla falsa coscienza del postmodernismo, che ambirebbe essere una filosofia di liberazione mentre in realtà è forse la visione più conservatrice che mai mente umana abbia concepito, mentre le *Riflessioni*, in apparenza un testo ultrareazionario, è in realtà un inno alle libertà autenticamente vissute e non solo astrattamente proclamate (compito che fra l'altro avrebbe dovuto assumersi il postmodernismo se invece di compiere una giusta critica ai principi dell' '89 in base, come fece Burke, a riflessioni storiche – ma questo costa fatica – non avesse preferito proclamare astratte scemenze come il *différend* o la "metafisica della presenza" come ha fatto Derrida). Il terzo motivo dell' estraneità del postmodernismo da Burke può essere considerato affine al secondo ma è la conseguenza più che della percezione di una classe intellettuale che si sente minacciata ed emarginata e che quindi elabora una dottrina, qualsiasi essa sia, formalmente di sinistra ma che in realtà anela all'assoluto immobilismo, è, ancor più, la conseguenza del vero "cuore di tenebra" del postmodernismo, e cioè della intima e profondissima *Weltanschauung* totalitaria da cui questo trae la sua più vera ispirazione (mentre, invece, tutto di Burke si può dire tranne che fosse attratto da

soluzioni totalitarie). Non si tratta qui della semplice osservazione che un'ideologia che proclama la fine di tutte le metanarrative (tranne, ovviamente, la propria), non solo è contraddittoria e dal punto di vista epistemologico ridicolmente insensata; non è solo infatti solo questa inconcussa volontà di "farsi largo" un indice abbastanza eloquente ed inquietante di una profonda volontà omicida. C'è molto di più e più specifico. E questo di più deriva direttamente dall'incontestabile dato che il postmodernismo nasce dalla fusione della filosofia nietzschiana dell'estasi dionisiaca con l'impostazione che il pensiero heideggeriano ebbe dopo la *Kehre*. Riguardo a questa questione genealogica, basti dire che contrariamente a quello che vorrebbe la vulgata postmodernista derridiana, la *Kehre* non significò una svolta antinazista di Heidegger ma bensì la formulazione di una visione che il filosofo tedesco giustamente definì antiumanista perché, se con *Essere e tempo* al *Dasein* era comunque lasciato uno spazio per una decisione fondamentale (e tradotto in campo politico la decisione fondamentale significava l'adesione al nazionalsocialismo, gesto autolesionista che comunque necessitava preliminarmente di una dimensione volitiva), dopo la svolta veniva accentuato il momento della critica alla "metafisica della presenza". Questa critica che in versione poststrutturalista avrà la sua più gloriosa manifestazione in Derrida e nel suo "non c'è nulla al di là del testo" (e questo "Il n'y a pas de hors-texte"⁴⁵ è già il segno dell'impossibilità del

45 Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 227. Che il rifiuto della "metafisica della presenza" (sostenere cioè da parte di Derrida e in condivisione con gli altri pensatori postmodernisti e poststrutturalisti che la presenza di un qualcosa al di là del testo, la storia cioè, è pura metafisica) potesse, in definitiva, presentarsi come un buon servizio reso alla rimozione del fascismo è suggerito dal fatto che, molto probabilmente, solo attraverso questo rifiuto "metafisico" emerge chiaramente la "cattiva coscienza" non solo di questi intellettuali ma di tutta una società che vuole dimenticare (e quindi per un certo verso è sinceramente dimentica) di quello che è stato il fascismo e il secolo breve. Il problema è che, a differenza del crasso cinismo e malafede dei negazionismi alla Faurisson o alla Irving, impermeabili ai fatti perché nati e costruiti su una consapevole menzogna, la cattiva coscienza, in quanto frutto di una reale e sincera sofferenza traumatica, non può che mostrarsi inadeguata di fronte alla lezione della realtà. E la realtà nel caso del decostruzionismo postmodernista fu costituito dal caso di Paul de Man. Paul de Man, di origine belga, si era trasferito negli Stati Uniti nel 1948 dove intraprese la carriera universitaria contribuendo in maniera decisiva a diffondere in quel paese il credo post strutturalista e decostruzionista del suo collega ed amico Jacques Derrida. Secondo De Man il significato di un testo scritto è puramente ed unicamente riconducibile alle sue figure retoriche e va da sé che per De Man nell'ermeneutica del testo vanno rigorosamente escluse sia l'intenzione dell'autore che il contesto (sia culturale che tradizionale e storico) in cui questo testo ha la fortuna di venire al mondo. Sia come sia (sia, cioè, quanto questa tesi possa apparire cervellotica ed irrealistica) verso la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta il decostruzionismo di De Man-Derrida raggiunse una vasta eco ed influenza, finché alla sua morte giunta nel 1983 il mondo accademico statunitense celebrò De Man come uno dei suoi più illustri esponenti e la rivista *Yale French Studies*, nel 1985, dedicò interamente un suo numero per illustrare la sua grande influenza pedagogica. Ma, come si suol dire, il diavolo (il postmodernismo) fa la pentole (la decostruzione, il rifiuto della "metafisica della presenza") ma non i coperchi (la possibilità che la decostruzione possa opporsi non alla storia intesa come discussione dei massimi sistemi che da questa promanerebbero ma ad una storia con la *s* minuscola che è fatta dalle concretissime presenze al mondo di tanti uomini che in questo mondo hanno sofferto ed agito). Il 1° dicembre 1987 il *New York Times* diede alle stampe la scoperta di una intensa attività letteraria collaborazionista e nazista di De Man. Il ricercatore Ortwin de Graef rese così noto che De Man aveva scritto sulle colonne dell'ampiamente diffuso quotidiano belga *Le Soir* 169 articoli, fra recensioni di libri, di concerti e di conferenze. In questi articoli, De Man si mostrava favorevole all'occupazione tedesca del Belgio ed esprimeva convinzioni filonaziste. Fra questi, particolarmente imbarazzante e vergognoso, risultava l'articolo "Le Juifs dans la littérature actuelle", articolo che nonostante la vergognosa indifendibilità delle tesi antisemitiche che vi si sostenevano, diede origine, nel 1988, al goffo tentativo "decostruttivo" e difensivo di Derrida (Jacques Derrida, "Like the Sound Deep Within a Shell: Paul de Man's War", *Critical Inquiry*, 14(2)[1988]: 590-652), evidentemente non perché la causa fosse in sé difendibile ma perché bisognava comunque far qualcosa per salvare le sorti del decostruzionismo che rischiava di crollare assieme all'annichilimento morale di uno dei suoi principali esponenti (un'altra spiegazione della maldestra difesa di Derrida è che il supremo reggitore del decostruzionismo non tanto

poststrutturalismo di pensare la storia), in Heidegger significava la diretta cancellazione di una qualsiasi dimensione sociale e al *Dasein* non veniva nemmeno più lasciata alcuna decisione fondamentale che comportasse un atto volitivo (tanto Hitler era già giunto al potere) ma bensì solo la possibilità di ascoltare la voce del vate Hölderin sulla futura Germania e di perdersi nell' assorta meditazione dei nuovi miti heideggeriani: terra, cielo, mortali immortali (versione altamente poetica, se vogliamo, di *Blut und Boden* e della natura celeste del nazionalsocialismo e del suo sommo Führer).

Ma una critica alla “metafisica della presenza” che troppo timidamente ancora avesse accettato come compagni di viaggio le “mitiche” presenze di vati e di divinità uraniche e, dall'altro, di uomini tellurici nel senso etimologico della parola, era da un lato assolutamente troppo agreste per poter essere compresa da un mondo dove sempre più dominava la rivoluzione dell'informazione e dall'altro rivelava nemmeno troppo copertamente le sue pulsioni totalitarie. Occorreva quindi un'opera di make-up. Detto fatto. Ecco allora che sotto la critica alla “metafisica della presenza”, versione Derrida, non rimaneva più nulla, se non il semplice testo, autoreferenziale, che ora risplendeva in splendido isolamento. E non rimaneva nemmeno più un soggetto che di questo elaborato avrebbe dovuto costituire almeno il *minimum* del contesto perché il postmodernismo nasce dalla fusione di Heidegger con Nietzsche, il Nietzsche soprattutto della *Nascita della tragedia*, dove però al posto di nascita della tragedia si dovrebbe scrivere, per quanto riguarda la sua versione postmodernista, di nascita della farsa. *La nascita della tragedia* è il testo seminale dell'estetizzazione politica nel quale si propone la più radicale controvisione della modernità politica ed antropologica così come ci viene consegnata dalla Rivoluzione dell' '89. All'etica dell'egualitarismo e della libertà originata dagli universali diritti dell'uomo, nella *Nascita della tragedia* viene contrapposta una visione aristocratica e gerarchica dell'umanità, dove i diritti dell'uomo non sono altro che un ridicolo succedaneo per le masse degli schiavi che sono consapevoli della morte di Dio ma che non vogliono per questo perdere i diritti politici ed individuali che il vecchio Dio, soprattutto nella versione in travesti rivoluzione francese dei diritti dell'uomo e del cittadino, paternamente loro accordava. Contro questa morale, definita da Nietzsche da schiavi, assolutamente chiaro è il messaggio lanciato dalla *Nascita della Tragedia*. Il

intendesse difendere il decostruzionismo stesso e/o De Mann – una difesa all'onorabilità dello studioso scomparso impossibile, viste le prove addotte agli atti – ma, in definitiva, volesse difendere Derrida stesso dall'accusa di criptonazismo). Come abbiamo detto “mission impossible” e come tale dovette essere consegnata alla storia. Dopo aver cercato di ingraziarsi la benevolenza del lettore affermando che si condivideva la costernazione ed anche l'orrore che promanavano dallo scritto di De Mann (un profondissimo imbarazzo che comunque risultava come chiara smentita della critica alla “metafisica della presenza” perché questi sentimenti derivavano non dalla qualità meramente letteraria del testo di De Man ma dal contesto da cui questo testo traeva forza ed ispirazione), Derrida crede di aver trovato la chiave di volta della difesa di De Man in quanto ad un certo punto del testo compare la condanna all' “antisemitismo volgare”. Ma dalla lettura del testo di De Mann è del tutto chiaro che non siamo in presenza della condanna dell' antisemitismo in quanto ideologia volgare ma di quelle particolari forme di antisemitismo istintive che non sono sorrette da una dovuta consapevolezza culturale. Volendo con questo si potrebbe anche concludere la storia del postmodernismo inteso come ideologia serva di irrazionalismo e di Lete che ha imperversato fino ai primi anni Novanta per poi miseramente terminare nel discredito ed irrisione generali di questi primi anni del XXI secolo. Quella che voleva presentarsi come l' ideologia che, proprio in virtù del suo preteso definitivo affrancamento dai vincoli della ragione ma rifiutando nel contempo una visione iocentrica e superomistica tipica della destra, avrebbe posseduto le potenzialità per l'affioramento nel “politico” e nella vita di tutti i giorni del “sublime” e della creatività, altro non si è dimostrata che un goffo tentativo di rimuovere dal proprio orizzonte la tragicità del secolo breve, un sintomo, in definitiva, della sempre maggiore marginalizzazione ed emarginazione della classe intellettuale nei sistemi liberaldemocratici a capitalismo avanzato.

mondo appartiene ai forti, a coloro che non solo hanno accettato la morte di Dio ma che da questa hanno tratto la forza per costituire una visione estetica della vita, in cui come nella tragedia greca, i due elementi costitutivi siamo il momento apollineo, l'ordine, la forza, la volontà di darsi contro il caos una forma, e il momento dionisiaco, il riconoscimento che la vita su cui deve ergersi l'apollineo è caos, disordine, estasi - in altre parole il sublime -, tutto quello, cioè, che non può essere espresso dalla soggettività tutelata dal vecchio Dio, una forza eversiva ma anche positiva che così diviene generatrice sotto il dominio e la guida dell'apollineo ed in seguito al suo costituirsi come polo alternativo ma complementare al momento apollineo. Come i Greci che dalla tragedia avevano appreso dell'inestricabile compresenza di questi due poli, così, secondo *La nascita della tragedia*, avrebbe dovuto comportarsi la nuova aristocrazia sorta in seguito alla morte di Dio e alla fine politica dei principi universalistici: consapevole che la vita va vissuta accettando la compresenza dell'apollineo e del dionisiaco e dal primo traendo la forza della costruzione di una nuova soggettività dominatrice che rifiuti il vecchio individualismo frutto di una mentalità da schiavi e dal secondo il gioioso riconoscimento che il vecchio io figlio di un Dio morto e di un'ideologia che ha tentato di sostituirlo, l'egualitarismo sorto dalla Rivoluzione francese, è definitivamente sepolto e che quindi è necessario dire un sì al sublime, a tutti quegli elementi caotici ed al di là del logos che costituiscono la fonte della vita. E se sul piano teorico questo poteva risultare molto affascinante, sul piano pratico, ci troviamo così di fronte al primo schema di estetizzazione politica dell'epoca moderna dove la dionisiaca irrazionalità dell'estasi e del sublime si abbina con l'apollinea volontà di potenza dando così forma compiuta allo schema della mentalità fascista così come ci è stata consegnata dalla storia.

Di questa forma originaria il postmodernismo prenderà ad un tempo molto e molto poco. Molto poco perché pur facendo propria la fine di ogni valore (la fine delle metanarrazioni), come al solito il postmodernismo non è che la caricatura di ciò da cui trae ispirazione, perché in Nietzsche al fondo del suo nichilismo sta una trasvalutazione dei valori che da giudaico-cristiani devono compiere la mutazione etica aristocratica ed estetizzante basata sulla compresenza dell'apollineo e del dionisiaco così come ci sarebbe stata tramandata dalla tragedia greca. Al tempo stesso molto, perché in un certo senso viene incorporato il disegno estetizzante di Nietzsche basato sulla potenzialità tragica del sublime, solo che nel caso del postmodernismo al rifiuto dell'etica giudaico-cristiana (ed alla sua secolare e moderna traduzione politica negli ideali universalistici della rivoluzione francese) non segue nessuna trasvalutazione di valori ma un radicale rifiuto di basare su una qualsiasi operazione valoriale un seppur minimo discorso pubblico (ed in particolare un radicale rifiuto viene opposto non solo alla religione, tanto ormai non importa più a nessuno... ma ai principi politici dell' '89: questi a qualcuno importano ancora qualcosa e delle pulsioni omicidarie del poststrutturalismo qualcosa abbiamo già detto) e della dialettica apollineo-dionisiaco si accoglie solo il momento estatico e sublime di rifiuto della soggettività e si espunge totalmente l'apollineo, tanto è ormai divenuto anacronistico parlare del "grande stile" della costruzione di un'identità forgiata dal senso tragico della vita, troppa fatica e non necessario, visto che per dominare bastano ormai paroline magiche come *différend* o *différance* o slogan *prêt-à-porter* come "metafisica della presenza". Risultato?: una sorta di heideggerismo post *Kehre* strappato alle auscultazioni Höelderiniane e alle contemplazioni tellurico-uraniche al quale viene offerto come magra consolazione per queste mancate meditazioni non tanto il superuomo nietzschiano (da questo punto di vista anche a buon ragione, visto che la traduzione storica di questo mito filosofico non è stata decisamente entusiasmante, e, comunque, palesemente impresentabile, almeno per qualche secolo a venire) ma, come al solito nello stile postmoderno, una sua ridicola caricatura, l'ultimo uomo, quello che ha rinunciato ad ogni autentico slancio ma che non ha rinunciato non diciamo tanto all'estasi, al sublime e al "grande stile" ma alla loro truffaldina rappresentazione e contraffazione (la fine delle metanarrazioni e la facile eutanasia postmoderna dell'io).

Anche se però pulsa nel petto dell'ultimo uomo, il cuore del postmodernismo è pur sempre un cuore di tenebra, quel *Cuore di tenebra* col quale Joseph Conrad non solo ci ha rappresentato l'insostenibilità etica prima ancora che pratica del "fardello dell'uomo bianco" ma ancor di più ci

fece da “segnalatore d’incendio” degli abissi in cui stava sprofondando una civiltà che sorta dai Lumi non si era più fermata a riflettere su sé stessa e sulla natura assai poco angelica, di tenebra per l’appunto, dell’ astratta proclamazione dei suoi principi universalistici (che proprio in quanto astrattamente enunciati si traducevano nella concreta attuazione esattamente nella loro antitesi, il colonialismo e la mentalità autoritaria).

Proprio per il suo evidente pessimismo sulla metanarrazione dell’illuminismo e il per il largo impiego di tropi basati sull’orrore, il terrore ed il sublime, *Cuore di Tenebra* sembrerebbe avere tutte le caratteristiche per essere considerato come una sorta di romanzo di formazione per il postmodernismo. In realtà, se si eccettuano sporadici commenti, *Cuore di tenebra* non ha mai costituito un “segnalatore d’ incendio” per tutti gli esegeti della decostruzione e della “metafisica della presenza”. Le ragioni di questo mancato incontro sono del tutto analoghe a quelle già discusse per Burke, con l’aggravante, però, che nel caso di *Cuore di Tenebra*, sembrano proprio riferirsi direttamente alla tara morale del postmodernismo.

Di solito, quando un romanzo viene tradotto in un film, il massimo che ci si possa augurare è che la versione della settima arte non tradisca troppo l’ ispirazione originale del testo scritto. Questo tradimento si è verificato in parte anche nel caso di *Apocalypse now*, il film che trae diretta ispirazione dal romanzo di Conrad (roboanti scene con elicotteri da combattimento che mitragliano villaggi al suono della *Cavalcata delle Valchirie* e un colonello pazzo Kilgore che in tutto questo macello – apocalisse nel senso più banale della parola – non trova niente di meglio che cavalcare un’ asse da surf mentre la giungla brucia sotto il napalm, tutta una fracassona e fiammeggiante spettacolarizzazione che pensiamo non sarebbe proprio piaciuta allo scrittore anglo-polacco) ma anche se fosse solo per la prima parola del titolo del film, *Apocalypse*, (ma come vedremo *Apocalypse now* non si giustifica solo per il nome), l’opera di Francis Ford Coppola potrebbe essere considerata come una continuazione del romanzo di Conrad perché, attraverso la sua sapiente costruzione simbolica, si presta pure perfettamente alla rappresentazione del “cuore di tenebra” del postmodernismo. Perché anche se fosse solo per la prima parola del titolo, il film potrebbe essere considerato fedele, o meglio, rivelatore dell’intima moralità del racconto conradiano? Apocalisse viene dal greco *apocalypsis*, rivelazione o meglio svelamento, in altre parole l’apocalisse è un racconto che fa conoscere qualcosa che prima era tenuto nascosto. E, il romanzo di Conrad, in effetti, ci rivela molte cose attorno al cuore di tenebra che dovevano rimanere celate. Ci svela, innanzitutto, che c’è sempre stato e sempre ci sarà un muro invalicabile ad instaurare una “presa diretta” fra il linguaggio e la realtà, essendo il racconto del protagonista non rivolto direttamente al lettore ma indirizzato ad alcuni suoi ascoltatori, uno dei quali poi è la voce narrante che si rivolge al lettore del romanzo. Ci troviamo così di fronte ad una costruzione narrativa assolutamente capovolta rispetto a quella del narratore onnisciente del romanzo classico. In *Cuore di tenebra* non solo il narratore per questo suo parlare per relato non può certificare la veridicità della storia e del suo significato ma, addirittura, non sappiamo chi sia il vero narratore (è Marlow che ci racconta della sua discesa nel cuore di tenebra della giungla e di Kurtz o è colui che nel romanzo ci parla di Marlow o è Conrad stesso che, attraverso l’impotenza in fondo mostrata dai due suoi narratori fittizi, vuole confessarci la sua impossibilità come uomo e come romanziere a raccontarci l’abisso che si sta di spalancando di fronte all’uomo?). Il romanzo di Conrad quindi è un’apocalisse, una rivelazione, ma una rivelazione non solo in merito al cuore di tenebra del colonialismo (e visto in chiave apocalittico-profetica anche di quello che di peggio ci ha consegnato il Secolo breve) ma è anche un’apocalisse come costruzione letteraria, in quanto la sua strutturazione non è altro che un’allegoria rivelatrice dell’impossibilità di una “presa diretta” fra linguaggio e realtà, o detto ancor meglio , è un’allegoria sulla tragicità del sublime che, come Kant ci insegna, è correlato ad una impotenza rappresentativa. Del resto, di questa funzione allegorica era pienamente consapevole Conrad stesso quando il narratore del racconto di Marlow dice al lettore che “Marlow non era un marinaio tipico (a parte la sua tendenza a raccontare), e per lui il significato di una storia non si trovava all’interno come il gheriglio di una noce ma all’esterno, e

avviluppava il racconto che lo generava unicamente come il calore genera una foschia, a somiglianza di uno di quei nebulosi aloni sovente resi visibili dalla luce spettrale della luna.⁴⁶

Ma se il significato della struttura allegorica del romanzo non è che la sublime (ed orribile) impossibilità di vincere una reale solitudine esistenziale, vista l'impossibilità del linguaggio di trasmettere l'esperienza (“ ‘... No, è impossibile; è impossibile – dice Marlow – trasmettere la viva sensazione di qualsiasi periodo della propria esistenza – ciò che costituisce la verità, il significato – l'essenza sottile e penetrante. E' impossibile. Si vive, così come si sogna – soli...’ ”⁴⁷), il disvelamento del romanzo in quanto racconto è l' apocalittico incontro di Marlow con Kurtz, apocalittico non tanto per la situazione terminale di Kurtz alla cui radice Marlow individua la brama di potere e di ricchezza di questo agente impazzito del colonialismo ma apocalittico perché disvela la sublime impossibilità di Marlow di arrivare al fondo dell'animo di Kurtz e di capirne le ragioni profonde al di là delle evidenti e banali umanissime brame:

“ ‘Non ho mai visto prima, e spero che non mi tocchi mai più di rivedere, niente che assomigli al mutamento prodottosi sul suo viso. Oh, non ero affatto commosso. Ero affascinato. Come se fosse stato squarciato un velo. Su quel volto d'avorio vidi un'espressione di orgoglio fosco, di forza spietata, di abietto terrore – di una intensa e irrimediabile disperazione. Forse che in quel momento supremo di perfetta conoscenza riviveva la sua vita in tutti i particolari del desiderio, della tentazione, e dell'abbandono? Gridò sussurrando ad una qualche immagine, ad una qualche visione – gridò due volte con un grido che era poco più di un sospiro: “ Che orrore! Che orrore!” [...] . Non m'accostai più a quell'uomo notevole che aveva pronunciato un giudizio sulle avventure terrestri dell'anima sua. La voce era scomparsa. E che altro c'era stato? Ma naturalmente so bene che l'indomani i pellegrini seppellirono alcunché in una fossa piena di fango. E poi per poco non seppellirono anche me. Tuttavia come vedete, non andai a raggiungere Kurtz seduta stante. No. Rimasi a sognare quell'incubo sino alla fine, e a mostrare ancora una volta la mia lealtà a Kurtz. Il destino. Il mio destino! Che cosa buffa è la vita – questo misterioso accomodamento della logica implacabile per un futile scopo. Il massimo che uno può sperare da essa è una certa conoscenza di se stesso – che giunge troppo tardi – messe di inestinguibili rimpianti. Ho combattuto con la morte. È la contesa meno emozionante che si possa immaginare. Si svolge in un grigiore impalpabile, senza nulla sotto i piedi, senza nulla intorno, senza spettatori, senza clamori, senza gloria, senza il grande desiderio della vittoria, senza la grande paura della sconfitta, in una debole atmosfera di tepido scetticismo, senza molta fede nel proprio diritto, e ancor meno in quello dell'avversario. Se tale è la forma della saggezza suprema, allora la vita è un enigma più grande di quanto non si creda. Mancò poco che mi fosse data l'occasione di pronunciare l'ultima parola, e scopersi con umiliazione che probabilmente non avrei avuto nulla da dire. Questa è la ragione per cui affermo che Kurtz era un uomo notevole. Egli aveva qualcosa da dire. La disse. E poiché anch'io ho lanciato un'occhiata di là dalla soglia, capisco meglio il significato del suo sguardo fisso, che non poteva vedere la fiamma della candela, ma era ampio abbastanza da abbracciare l'universo intero, abbastanza acuto da penetrare tutti i cuori che battono nelle tenebre. Egli aveva tirato le somme – aveva giudicato. ‘Che orrore!’ ”⁴⁸

Marlow ha lanciato un'occhiata al di là della soglia, capisce meglio il significato ma, nonostante questo, la sua apocalisse (e quella del lettore del romanzo) è la sublime impossibilità di rappresentare l'insondabile abisso se non evocando l'infinito orrore che esso suscita. Con *Apocalypse now* siamo di fronte al disvelamento di *Cuore di tenebra* in quanto racconto. E l'apocalisse trova la sua risoluzione nella figura di Marlon Brando-Kurtz il cui capo completamente calvo altro non è che il ritratto iperrerealistico del Mussolini degli ultimi orribili anni di guerra, l'immagine di un capo rasato da condannato a morte e che già prefigura piazzale Loreto. L'epifania dell'orrore altro non è che, ci dice *Apocalypse*, il fascismo e ci fa comprendere che l'abisso di cui Marlow aveva presentito qualcosa gettandoci un'occhiata ma ritraendosi subito dopo con orrore altro non era che la stazione ultima dell'uomo occidentale che, a partire dall'illuminismo, passo

⁴⁶ Joseph Conrad, *Al limite estremo ; Cuore di tenebre ; La linea d' ombra*, Milano, Garzanti, 1978, p. 154.

⁴⁷ Ibid., p. 183.

⁴⁸ Ibid., pp. 240-41.

dopo passo fino ad arrivare a Nietzsche e alla sua traduzione nella religione politica nazifascista, altro non significava che l'annientamento di tutti i valori della civiltà giudaico-cristiana.

Vista la natura del testo e delle potenzialità veramente "apocalittiche" del suo commentario non c'è da sorprendersi che nonostante apparentemente superficiali affinità nell'ambito dell'estetica del sublime, i decostruttori postmoderni abbiano mostrato una profonda indifferenza verso *Cuore di tenebra*. Gli ultimi uomini non possono infatti sopportare nemmeno un'occhiata al loro interno e, ancor peggio, elaborare la dura realtà di un'estetica del sublime che se è una indispensabile chiave di lettura per comprendere la condizione esistenziale dell'uomo, si è fino ad oggi dimostrata carica delle più disastrose potenzialità totalitarie per quanto riguarda la vita pubblica, o qualsiasi cosa assimilabile a questa sia concepibile attraverso i loro ridicoli concetti di *différend*, *différance* o "metafisica della presenza".

In conclusione di queste note, è giusto però cogliere il fondamentale nocciolo di verità contenuto non tanto nell'estetica postmoderna ma in coloro che devono essere considerati non diremmo i loro precursori (sicuramente Nietzsche ed Heidegger si offenderebbero a morte ad essere considerati tali) ma sicuramente i loro ispiratori. E la vera "apocalisse" che emerge dai due principali esponenti del pensiero antiilluministico è la consapevolezza che la ragione ha operato sul vissuto degli uomini e dei popoli profondissimi traumi, il "disincantamento" weberiano,⁴⁹ e che non c'è nessuna ingegneria politica e sociale che possa porvi rimedio a meno che non si accetti di non ripensare radicalmente il *brave new world* sorto dalla rivoluzione francese. Se escludiamo le risposte fasciste (non solo quelle storicamente realizzatesi in vere e proprie forme di movimento politico o di governo ma anche quelle "virtuali" e di cui il postmodernismo è un esempio con potenzialità sottotraccia di pericolosità culturale e/o pubblica fra le più marcate, anche se l'ultimo decennio sembra segnare il definitivo declino di questa moda), le risposte nel perimetro liberaldemocratico al "disincanto" sono state particolarmente deludenti. Per non parlare del comunitarismo, che difficilmente potrebbe essere iscritto nella tradizione liberaldemocratica ma semmai è un aggiornamento in veste lessicale delle vecchie ideologie nazionaliste, il neocontrattualismo alla Rawls, oltre a basare la nascita della *politeia* su un espediente logico introdotto unicamente per la costruzione della teoria stessa, la quale dovrebbe trovare il consenso non in virtù del riconoscimento pubblico che questa filosofia politica sia alla fine derivata da un accertamento induttivo ed empirico sulla natura della società nella sua concreta storicità ed antropologia ma su un suo astratto primato etico (si vorrebbe che i decisori pubblici, a qualsiasi livello essi

⁴⁹ Un "disincantamento" del mondo moderno al quale però lo stesso Weber, contrariamente a quello che comunemente si insegna, non assegnava assolutamente alcun carattere di irreversibilità: "*Die alten Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf*". (Cit. in Michael Ley, *Apokalypse und Moderne. Aufsätze zu politischen Religionen*, Wien 1997, p. 12.). Max Weber scriveva queste parole nel 1890 e per lui "Gli antichi dei, disincantati" altro non erano che le religioni politiche moderne sorte dopo che la rivoluzione francese aveva abbattuto le due massime agenzie dell'"incantamento", il trono e l'altare. Conosciamo l'esito e le terribili conseguenze degli dei che poco dopo sorsero dalle loro tombe. Ma, con buona pace del fascismo e/o del postmodernismo che vorrebbero una fuoruscita dalla storia, la lotta fra questi dei, anche se essi non assumeranno le spoglie delle ideologie che hanno funestato il secolo breve, è veramente – come pensava Weber – "eterna" e dipenderà anche da un "incantamento" che sappia insediarsi direttamente e senza mediazioni ideologiche nella politica se questa non avrà gli esiti totalitari e distruttivi che si sono avuti nel Novecento.

appartengano, ispirassero le loro scelte avendo come modello comportamentale di riferimento un ipotetico soggetto pienamente e consapevolmente deliberante per quanto riguarda la migliore ingegneria sociale da adottare il quale, però, nulla sa di sé stesso – in quanto pura mente e quindi non ancora facente parte di questo mondo – e quali siano le sue vere potenzialità e capacità una volta che questo soggetto da pura mente venga al mondo; si presuppone, in altre parole, una mente disincarnata, cioè una non mente, che dovrebbe costituire l'ideale parametro – proprio perché sarebbe la sua “disincarnazione” storica e biologica a garantirne la prudenza e moralità non potendo questa prendere decisioni contro i meno dotati perché in uno stato di assoluta ignoranza sulle sue reali capacità in quanto disincarnata dal bios e dalla storia – sul quale basare politiche pubbliche improntate alla giustizia), non è assolutamente in grado, proprio per la sua natura astrattamente formalistica, non diciamo di abbinarsi ad un soggetto politico che possa pensare di farne una sua bandiera ma anche solo di informare una cultura politica che possa avere un qualche peso nel dibattito pubblico. Quanto al neorepubblicanesimo, le sue ultime vicende stanno a dimostrarne l'insabbiamento in considerazioni di archeologia politica e l'abbandono, di fatto, di ogni pretesa di candidarsi come canone interpretativo e prescrittivo del “politico”. Quello che in altre parole necessita, non è tanto una politica che al disincanto risponda riproponendo nuove ideologie più o meno incantatrici (sul versante autenticamente tragico Nietzsche, Heidegger, il fascismo, il nazismo e, per finire sotto il versante della parodia, il postmodernismo hanno già ampiamente dato...) ma qualcosa che consenta di rimettere la politica “in forma”, conferendo alla politica in sé e per sé e non attraverso estrinseche mitologie e/o ideologie quella carica incantatrice e sublime che, in seguito al trasferimento di sacralità operato dalla rivoluzione francese, era passata dal trono e dall'altare alle varie ideologie dell'Ottocento e del secolo breve.⁵⁰ La

⁵⁰ Si mutua il concetto di “politica in forma” da “*guerre en forme*” secondo la lezione di Carl Schmitt: “ Ad entrambe, alla guerra di religione ed alla guerra civile, si contrappone la guerra puramente statale del nuovo diritto internazionale europeo, al fine di neutralizzare e quindi di superare i conflitti tra i partiti. La guerra diventa ora una “guerra in forma”, *une guerre en forme*, e ciò solo per il fatto che essa diventa guerra tra Stati europei chiaramente delimitati sul piano territoriale, ovvero un confronto tra entità spaziali raffigurate come *personae publicae*, le quali costruiscono sul suolo comune d'Europa la “famiglia” europea e possono quindi considerarsi reciprocamente come *justi hostes*. La guerra può divenire così qualcosa di analogo a un duello, uno scontro armato tra *personae morales* determinate territorialmente che stabiliscono tra loro lo *jus publicum Europaeum*”. (Carl Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello “Jus publicum Europaeum”*, Milano, Adelphi, 2006, p. 165). Nonostante che tutta la filosofia politica del giuspubblicista nazista fosse ossessionata dal concetto del *Katechon* e quindi lo studioso di Plettenberg volesse rintracciare nella storia europea ogni possibile esempio di freno alla calata dell'anticristo (cioè del disordine rivoluzionario e la *guerre en forme* sia oppure no un concetto con qualche valore euristico, si presta elegantemente a svolgere il ruolo di “frenatore”), anche noi come Carl Schmitt, anche se più che nella veste di “frenatori” ci piacerebbe immaginarci nel ruolo di “acceleratori”, intendiamo fornire alla politica – prima ancora che alla guerra – quella “forma” che secondo Carl Schmitt sembrava tralucere nelle relazioni tra gli stati europei (e nella loro vita pubblica interna) prima della rivoluzione francese. Si potrebbe a questo punto obiettare che i sistemi liberaldemocratici, al di là delle varie e diverse forme di governo da questi adottate, hanno già realizzato la “politica in forma”. Ma se si tiene presente che 1) giustamente il fascismo, il nazismo e il comunismo sono state definiti “religioni politiche” ma che non si capisce perché il liberalismo inteso come ideologia non debba subire lo stesso trattamento e che 2) l'attuale “sacralizzazione della politica” che aveva caratterizzato le liberaldemocrazie del secondo dopoguerra sta ora sempre più assumendo la forma di “sacralizzazione del potere politico” caratterizzante gli stati dell'*ancien régime* e, nella modernità, gli stati totalitari, ci si rende conto che il “trasferimento di sacralità”, che in origine era partito dal trono e dall'altare, sta ora tornando a nuovi troni ed altari che con la democrazia non hanno proprio molto a che fare. Il riconoscere che nella politica vi sono solo *justi hostes* non significa però compiere solo i soliti e retorici vacui riconoscimenti alla dignità dell'avversario politico di cui i teatrini delle varie liberaldemocrazie ci hanno da tempo abituati ma far rientrare nella politica democratica tutta quella carica sacrale che nei due secoli che si sono succeduti alla rivoluzione francese aveva trovato allocazione prevalentemente nelle religioni politiche. In altre parole, se non si avrà il coraggio di contaminare la politica

direzione che qui allora si vuole indicare è quella tracciata da Hannah Arendt, che al di là di una mitologia della polis assolutamente datata, ha ripetutamente insistito sul fatto che una politica veramente umana (che non voglia discendere da spietate tecnoburocrazie o da un mondo tradizionale ormai morto) non può che avere al suo centro l'aspirazione dell'uomo a distinguersi tra i suoi simili e al raggiungimento della gloria terrena.⁵¹ Distinzione e gloria che sono concepibili solo attraverso una visione estetica della rappresentazione del politico e che altro non è che la politicizzazione per gli uomini di quel sublime "grande stile" che Nietzsche avrebbe voluto solo riservare ai superuomini. Ma questi, per nostra somma fortuna, sono morti e a vegliarne le mute spoglie ormai sono solo rimasti gli ultimi uomini del postmodernismo per i quali non c'è allegoria né narrativa che possa loro strappare il "cuore di tenebra" e fargli gridare " 'Che orrore!, Che orrore!' " ⁵²

con la dimensione del "numinoso" (cfr. Rudolf Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale* (1917), Milano, Feltrinelli, 1989), il "mysterium tremendum et fascinans" della ricerca della gloria terrena rimarrà schiavo del momento economico e/o tornerà a rifluire dentro le ideologie (che, infatti, nonostante quello che pretende il postmodernismo, solo apparentemente sono "fuori forma" e il cui ruolo attuale , al di là delle dichiarazioni di facciata di decesso delle stesse, non è altro che favorire l'attuale globalizzazione sotto il segno del turbocapitalismo).

⁵¹ Hannah Arendt aveva aggiunto che la ricerca della gloria terrena attraverso la politica aveva come necessario complemento la capacità di perdono: " Il rimedio contro l'irreversibilità e l'imprevedibilità del processo avviato dall'azione non scaturisce da un'altra facoltà superiore, ma è una delle potenzialità dell'azione stessa. La redenzione possibile dell'aporia dell'irreversibilità – non riuscire a disfare ciò che si è fatto anche se non si sapeva, e se non si poteva sapere, che cosa si stesse facendo – è nella facoltà di perdonare. Rimedio all'imprevedibilità, alla caotica incertezza del futuro, è la facoltà di fare e mantenere delle promesse. Le due attività si completano, poiché una, il perdonare, serve a distruggere i gesti del passato, i cui "peccati" pendono come la spada di Damocle sul capo di ogni nuova generazione; l'altra, il vincolarsi con delle promesse, serve a gettare nell'oceano dell'incertezza, quale è il futuro per definizione, isole di sicurezza senza le quali nemmeno la continuità, per non parlare di una durata di qualsiasi genere, sarebbe possibile nelle relazioni tra gli uomini." (Hannah Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1999, p. 175). Riteniamo il passo appena citato di Hannah Arendt uno dei migliori esempi di "reincantamento della politica". Non tanto la messa in scena di superuomini, di miti alla Heidegger e/o di ideologie, ma assegnare alla politica, ai suoi gesti e al suo linguaggio (nella condizione attuale da riscrivere totalmente) quella funzione "religiosa" di tenere unito in un vincolo solido eppure flessibile i mutevoli ma eterni aspetti della condizione umana avendo come ideale regolativo quello *zoon politikon* che costituisce la categoria più caratterizzante e tradizionale (ed al tempo stesso più rivoluzionaria) del pensare il "politico" in occidente. "Politica in forma" e nient'altro. Forse politica sublime.

⁵² Joseph Conrad, *Al limite estremo ; Cuore di tenebre ; La linea d' ombra*, cit., p. 250. Conrad e Marlow sono pienamente consapevoli che l'Apocalisse è una conquista dolorosa e difficile, iniziatica, che deve essere ai più risparmiata. In conclusione del viaggio nel cuore di tenebra, Marlow incontra la fidanzata di Kurtz, la quale accuratamente gli chiede di riferirle degli ultimi momenti di vita del folle duce della giungla: " ' Sino alla fine,' dissi, con voce scossa. 'ho ascoltato le sue ultime parole...' Tacqui allarmato. 'Ripetetele,' disse lei con tono accorato. 'Ho bisogno – bisogno – di qualcosa – di qualcosa – con cui – con cui possa vivere.' Ero sul punto di gridarle, 'Ma non le udite?' Il crepuscolo le andava ripetendo un mormorio insistente tutt'intorno a noi, in un mormorio che sembrava gonfiarsi minaccioso come il primo mormorio del vento che si alza. 'Che orrore! Che orrore!' ' 'L' ultima sua parola – con cui possa vivere' insistette. 'Non capite che io l'amavo – l'amavo – l'amavo!' Ripresi animo e parlai lentamente. ' L'ultima parola che pronunciò fu – il vostro nome.' [...] Marlow tacque, e restò seduto in disparte, indistinto e

silenzioso, nella posa di un Buddha meditabondo. Per un po' nessuno si mosse. 'Abbiamo perduto il primo riflusso della marea' osservò ad un tratto il consigliere d'amministrazione. Alzai la testa. L'orizzonte era sbarrato al largo da un nero banco di nuvole, e quel tranquillo corso d'acqua che portava ai confini estremi della terra fluiva cupo sotto un cielo oscuro – pareva condurre nel cuore di una tenebra immensa.”

