

CENTRALITÀ DELL'IDEA DI CONFLITTO IN SPENGLER

DOI: 10.7413/18281567179

di Matteo G. Brega

Università IULM, Milano

Central role of conflict's conception in Spengler

Abstract

Conflict can be read as a twentieth century fundamental understanding category, especially if applied to Spengler, both as an elected point of view and as a decisive moment in the formation of events, history and morphologies of *Zivilisation*. The comparison with Nietzsche's *Seconda Inattuale*, with some Heideggerian themes and with the political reflections of *Konservative Revolution*, can help to delineate more precisely the effects of the concept of conflict in order to show its unavoidable persistence.

Keywords: Spengler, conflict, Conservative revolution, Weimar, Nietzsche, Heidegger, Decline of the West, Spengler Streit, power, civilisation.

La grande questione del Novecento può essere quasi interamente leggibile alla luce del tema del *conflitto* inteso non soltanto in senso economico e sociale, bensì anche filosofico e morale. Marx fu ispirato dalla constatazione che i conflitti segnano la società più di ogni altro fattore e la riproposizione hegeliana del pensiero del divenire non intendeva certo sottrarre alla paternità di Πόλεμος le risultanze dialettiche dell'incedere della storia. Ma ci fu un luogo che più di altri rappresentò lo *stato nascente* dei conflitti europei, ne mostrò esposte le radici che nutrì e fece germogliare: Weimar. In quel quindicennio i conflitti godettero non soltanto della forza di conflagrazione ma, cosa ben più rara, si seppero mostrare con l'ingenuità senza infingimenti tipica delle fasi di pensiero che si ritengono momentanee e cercano il rimedio dallo spaesamento attraverso la costruzione di approdi totalmente nuovi, che sappiano quantomeno allontanarsi dai porti di

partenza. Ed ecco dunque che qua e là si notano dei singolari fiori speculativi la cui importanza, intendiamo sostenere, attiene all'originalità almeno quanto alla mimetizzata persistenza nel corso dei decenni europei.

A prima vista l'ingente costruzione spengleriana de *Il tramonto dell'Occidente* non si presterebbe a una lettura che non fosse inequivocabilmente "morfologica" secondo le linee-guida indicate dallo stesso autore. Eppure i numerosi lettori che posero le premesse per lo *Spengler Streit* non si accostarono a Spengler nelle vesti dei composti lettori bensì dei convinti estimatori, quasi ad individuare in Spengler innanzitutto un fabbro produttore di chiavi, una figura carismatica adatta alla comprensione ed al fausto scioglimento dei conflitti che pone in rilievo. Quasi un allievo di Nietzsche, forgiato dalle esperienze e pronto ad indicare le vie trasformative che la Volontà di Potenza impone all'individuo. Anche le contraddizioni nelle quali Spengler si mosse richiamano in più punti gli slanci nietzscheani e godono della giustizia che il tempo ha saputo distillare sulle critiche dei contemporanei i quali, non comprendendo forse lo slancio teorico del testo, imputavano a *Il tramonto dell'Occidente* vari "errori storici" intesi come errate discendenze o ascendenze dei processi politici. Tuttavia la vitalità che sempre connotò il pensiero di Spengler seppe guidarne le visioni ben al di là degli itinerari dialettici: attraverso i caratteri della veggenza il superamento del conflitto non consisteva, in Spengler, nella giustapposizione di tesi e antitesi bensì in una sorta di "ermeneutica dell'archetipo"¹ tesa ad evidenziare i caratteri simbolico-mitici della storia per ricomprenderne le morfologie in una visione genetica universale e atemporale. Ed è essenzialmente per questo motivo, cioè nella particolare concezione del *conflitto* quale emerge ne *Il tramonto dell'Occidente*, che possiamo scorgere il segno più tipico dello spengleriano rifiuto dello storicismo e in generale di ogni "progressismo". Ogni conflitto, per Spengler, è la celebrazione di un carattere presente nella storia da sempre, un momento di espressione di una tendenza che non soccombe e che eternamente ritorna. A definire l'aspetto determinante del conflitto sarà dunque la *dinamicità*, intesa ancora una volta come manifestazione della Volontà di Potenza che si cala nella storia e nelle sue danzanti e variegata espressioni che si succedono senza sosta.

¹ Si veda Mircea Eliade, *Mito e realtà*, Borla, Torino, 1966, pagg. 56; 235.

Il fatto stesso di poter identificare l'opera di Spengler con uno stile inconfondibile, e che rimarrà unico, rafforza l'idea secondo la quale l'eloquenza di Spengler, il suo enciclopedismo, non si distacca mai dalla figura dello Spengler uomo d'azione, dal soldato sempre in guerra, dall'uomo incessantemente immerso nel conflitto. Le complessità vengono affrontate da un individuo e risolte nel suo essere-nel-mondo, mai vengono sistematizzate per un sistema filosofico, e solo in relazione al concetto di *individuo assoluto* possono essere comprese.

Il continuo oscillare tra rilievo sistematico dell'incidentale e richiamo ermeneutico al superiore pare essere il *leitmotiv* più profondo di tutta la produzione spengleriana: la continua tensione tra il macrocosmo delle ere storiche e il microcosmo dell'individuo, tra l'ampiezza del cielo archetipale ed il cadere sulla terra dei frammenti di stelle che transitano nel cielo degli uomini. Ma in tale tensione - tensione anche stilistica - non si cela forse quel Πόλεμος πάντων πατήρ verso il quale gli occhi interiori del veggente guardavano con magnetica insistenza? Uno dei tratti peculiari dello stile di Spengler consiste infatti in una sorta di insistito "entrare nello specifico", tipico delle numerose descrizioni naturalistiche e scientifiche de *Il tramonto dell'Occidente*, sino a sconfinare e perdersi a volte nel tecnicismo. Una peculiarità che diviene, coll'aumentare della profondità analitica, sempre più esoterica e forse sempre meno acclarante. Probabilmente Spengler fece un uso consapevole di questa contraddittorietà, di questo vezzo eraclitiano del "tanto più oscuro quanto più chiaro" che nello scendere nel dettaglio godeva del privilegio della sospensione del carattere discorsivo sino a consentire all'autore dei veri e propri incisi concettuali a sé stanti all'interno delle esposizioni più ampie. Spengler parla delle fasi storiche con la stessa acutezza di sguardo con la quale Proust parla degli esseri umani e forse i famosi incisi della *Recherche* possono trovare assonanza nelle parti più descrittive de *Il tramonto dell'Occidente*, quando gli intenti fisiognomico-morfologici si concentrano sull'organismo "terra" piuttosto che sulla "storia vivente", sulla mineralogia piuttosto che sulla chimica, tramite lo sguardo sintetico di colui che intende descrivere la storia e la politica in maniera totale. Ma le divagazioni in filosofia, dal Novecento in poi, non possono fare a meno di confrontarsi con lo stile e le idee di Friedrich Nietzsche.

Pare interessante chiedersi, a questo punto, se i numerosi parallelismi e le analogie tra Spengler e Nietzsche, che da più parti nel corso della storia si sono volute sottolineare², possano essere incentrate con particolare insistenza proprio sul concetto di *conflitto*. Certamente potremo affermare che esiste almeno uno scritto nietzscheano le cui argomentazioni sul concetto di "storia" possono aver ispirato numerosi e rilevanti passaggi de *Il tramonto dell'Occidente*. Nella *Considerazione Inattuale* dal titolo *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, pubblicata nel 1874, sei anni prima della nascita di Spengler e circa quarantaquattro anni prima della pubblicazione della prima edizione de *Il tramonto dell'Occidente*, Nietzsche dichiara metodologicamente di voler «guardare alla storia con l'occhio di un dio»³:

«L'uomo superiore e di vasta esperienza scrive la storia. Chi non ha vissuto qualcosa di più grande e di più alto di tutti non saprà neanche interpretare nulla di grande e di alto del passato. La sentenza del passato è sempre una sentenza da oracolo: la comprenderete soltanto come architetti del futuro, come sapienti del presente. Si spiega oggi l'estesa ed eccezionalmente profonda influenza di Delfi [...]».⁴

Se si dovesse definire il compito che Spengler attribuì all'«uomo superiore e di vasta esperienza» di cui parla Nietzsche, dovremmo senza dubbio indicare nello «scrivere la storia» la risposta, ma questa "propensione attiva" non può scaturire - e qui Spengler è molto chiaro - se non da una chiara accettazione da parte dell'individuo della categoria-guida del conflitto⁵. Ogni posizione antistoricistica, pur differenziandosi per argomenti, sensibilità e stile, accomuna spesso coloro che la sostengono sulla base dell'implicita equazione tra *storia* e *vita*, non di rado frutto di corrispondenze

² Si veda tra gli altri Sergio Caruso, *La politica del destino: irrazionalismo politico e relativismo storico nel pensiero di Oswald Spengler*, Cultura Editrice, Roma, 1979.

³ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Vienna, 1918[I], pag. 136 [trad. d.a.].

⁴ Friedrich Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano, 1986, pag. 64.

⁵ Nel tentativo di accostare *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* con *Il tramonto dell'Occidente* ci pare appropriato menzionare Domenico Conte nel momento in cui scrive: «Considerare le civiltà (che sono forme elementari della storia) come organismi (i quali sono a loro volta le forme elementari della vita) pone evidentemente uno strettissimo nesso tra *storia* e *vita*» [Domenico Conte, *Introduzione a Spengler*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pag. 19]. Si veda anche D. Conte, *Catene di civiltà. Studi su Spengler*, ESI, Napoli, 1994.

da ricercarsi nell'antichità e spesso derivata da una visione eraclitea del conflitto in quanto momento generatore della storia. Un'antichità ricca di connotazioni simboliche che si condensano attorno al concetto di *grecità*, sia essa concepita come realizzata in precisi momenti, sia essa, come nel caso di Spengler, polarizzata dalla figura di Goethe, altro pensatore ascrivibile all'idea di centralità del conflitto sia nella dimensione macrocosmica che in quella microcosmica. Nella categorizzazione spengleriana assumono tuttavia un ruolo centrale i termini di *storia* e *natura*, i quali vengono concepiti in maniera essenzialmente diversa dalle modalità storicistiche. A tale riguardo sarà opportuno notare che nel momento in cui lo stesso Dilthey riconobbe un'oggettiva impossibilità nel ricondurre la *storia* alla *natura* e viceversa - mantenendosi però al di qua delle considerazioni che lo avrebbero portato a riconoscere alle due realtà connotati di diversità metafisica indicando anzi nei concetti di "spiegazione naturale" e "comprensione storica" i reali termini del problema - Spengler conduce tale divaricazione alle estreme conseguenze di una vera e propria irriducibilità metafisica. Ponendo le basi della propria distinzione sul concetto discriminante di *destino*, Spengler concepisce la *natura* come la "risultante del destino", come cosa ormai avvenuta e definitivamente compiuta; la *storia*, invece, quale momento in cui il destino *av-viene* o *di-viene*, continuamente ricreandosi e dando vita incessantemente alle forme che gli sono proprie, attraverso le modalità tipiche dell'incedere conflittuale. Ma l'irriducibilità metafisica del concetto di *natura* a quello di *storia* si connota ulteriormente tramite la diversificazione che caratterizza l'intervento del *destino* - quando esso venga inteso, come in Spengler, sottoforma di necessità - in relazione alle due diverse realtà considerate: nel campo della *natura* agisce una *necessità causale* che ottempera al proprio compito attraverso la realizzazione di uniformità e analogie da una parte e ripetizioni delle stesse analogie dall'altra; nella *storia* invece è l'unicità, l'irripetibilità, l'irriducibilità del singolare, e dell'unico, a rispecchiarsi in una sorta di *necessità organica* che raggiunge il proprio scopo preservando gli esiti d'eccellenza qualitativa attraverso il conflitto discriminante. È considerando tali presupposti che si potrà intendere con chiarezza la cura e l'interesse che Spengler ha dedicato ai "passi scientifici" de *Il tramonto dell'Occidente*: tali passi sono infatti funzionali alla dimostrazione del fatto che, nell'ambito della *natura*, sarà possibile individuare le chiavi di lettura dei processi della necessità nella forma di leggi logiche e meccaniche, ma che contestualmente a tale ambito esiste l'altro aspetto della realtà, quello *storico*, dove la comprensione non può più essere affidata a delle leggi universali meccanicamente intese le quali, come nel caso delle leggi *naturali*, accanto alla loro "veridicità meccanica" assumono

il connotato strumentale di "formule inerti", a disposizione delle varie possibilità interpretative, che si limitano a dare una limitata descrizione quantitativa senza cogliere l'essenza di senso del movimento in questione. Esiste un livello ulteriore di comprensione, non a sé stante ma essenzialmente di diversa natura, rappresentato dalla possibilità di "comprensione storica" propria unicamente di una superiore *logica organica* che l'individuo dotato di facoltà specifiche – e solo tale individuo - può utilizzare in funzione conoscitiva, intesa così al massimo delle sue potenzialità, e tale livello non prescinde mai dall'ermeneutica del conflitto e dalla sua accettazione individuale. Ecco, però, che nel caso di tale funzione il connotato strumentale proprio della *logica meccanica* viene a mancare a fronte del fattore decisivo dell'*Erlebnis* intesa come vero e proprio "momento magico" a disposizione dell'individuo superiore, reso tale dalle proprie capacità intuitive supremamente sintetiche nei confronti di ciò che egli intimamente esperisce, e che rappresenta, in virtù di corrispondenze organiche, una parte del macrocosmo. Si tratta di ciò che Spengler chiama *sguardo*, caratteristica peculiare al veggente nel momento in cui racchiude in sé la possibilità assoluta di giungere alla comprensione e interpretazione della storia tramite un'ermeneutica trascendentale. Viene alla mente il passo nietzscheano che congiunge «l'uomo superiore che scrive la storia» con l'esperienza oracolare delfica. Il veggente, colui che conosce le misteriose strade per mettere a frutto l'*Erlebnis*, strade che hanno la loro espressione nella formulazione di una "morfologia della storia universale", rende manifesta la propria comprensione della realtà, con tutto il peso e la nettezza delle manifestazioni del *destino*, non al di fuori della razionalità ma forte di una "razionalità superiore". In tale ottica occorre pensare la dicotomia dell'ermeneutica spengleriana: le immense costruzioni tipiche di un'analisi che fa delle facoltà razionali, nello specifico quelle puramente sintetiche, il proprio presupposto necessario, da una parte; la consapevolezza di rivendicare la propria unilateralità d'analisi quale testimonianza di una superiore e veggente facoltà prerazionale dall'altra.

La visione morfologica della storia presuppone l'organicità delle forme archetipiche. Il fatto, cioè, che una forma storica sia sottoposta alle leggi immutabili della nascita, del conflitto, della realizzazione massima, del declino e della morte:

«Ogni cultura, ogni suo sorgere, ogni progredire e ogni declinare, ognuno dei suoi gradi e dei suoi periodi internamente necessari ha una durata determinata, sempre uguale, sempre ricorrente con la forma di un simbolo».⁶

A colui che delinea la morfologia di una *Kultur* viene assegnato il compito di individuare ogni organismo storico singolarmente e di ciascuno individuarne a sua volta i momenti della nascita, dei conflitti che affronta, della massima realizzazione - nella categoria spengleriana di *Zivilisation* - e dell'inesorabile declino. Ma il considerare la storia come un insieme di eventi organici e ciclici, non rappresenta forse, all'interno della propria assoluta irriducibilità ad ogni ulteriore valore, la creazione dei presupposti per la dissoluzione dello storicismo dialettico inteso come "scienza della storia"? Se da un lato, infatti, Dilthey o Hegel individuano un insieme di valori, superiori alla storia stessa, che nella storia possono o meno inverarsi e che rimangono immutabili a fronte dei movimenti storici, Spengler, lettore di Nietzsche, non riconosce alcun principio assoluto al di là del *destino*. Egli subordina al *destino* ogni specifico valore inteso nella propria singolarità e nella propria fenomenologia o morfologia organica. Se di legge è dunque lecito parlare, l'unico riferimento a tale concetto, così caro agli storicisti, è costituito dalla legge eterna del ciclo vitale: un *eterno ritorno* che risuona con le cadenze dei conflitti che lo scandiscono. In tale ottica ogni diversità viene assimilata e ricompresa nella necessità:

«In questo caos di trasformazioni non possono esservi valori durevoli [...] Eraclito lo ha sostenuto con forza. Ci troviamo di fronte a un sistema relativistico pensato fino in fondo. Infatti: laddove non vi sono né quiete né stabilità, i concetti dell'etica e dell'estetica possono essere validi solo per il singolo ed essere applicati solo caso per caso».⁷

⁶ O. Spengler, *op. cit.*, pag. 147.

⁷ Oswald Spengler, *Heraklit*, in *Reden und Aufsätze*, Beck, Monaco, 1937, pag. 28.

Ogni valore e ogni tentativo di conferimento di senso ha significato unicamente se considerato all'interno della *Kultur* d'appartenenza; al di fuori di essa, semplicemente, non sussiste. Tale argomento spengleriano viene considerato solitamente sufficiente per collocare Spengler all'interno di una sorta di "relativismo assoluto" o di "relativismo storicistico" senza preoccuparsi di considerare sino a che punto il cosiddetto relativismo di Spengler sia frutto del suo supposto storicismo o, al contrario, in che modo il suo presunto storicismo debba essere connotato da un atteggiamento radicalmente relativistico⁸. Più semplicemente ci pare di capire che con la formula "relativismo storicistico" si voglia considerare lo storicismo come contenitore del relativismo, con ciò sorvolando sulle contraddizioni che, nella specificità del pensiero di Spengler, potrebbero emergere. Del resto l'impostazione interpretativa storicistica basata sulla ricapitolazione *post hoc* degli eventi descritti "scientificamente", sussume la contraddizione attraverso il suo superamento sintetico: la contraddizione infatti, all'interno di una dialettica della storia, costituirebbe semplicemente uno stadio della verità, nella misura in cui essa sarebbe funzionale all'elaborazione di una dottrina dello sviluppo storico del pensiero. Pare evidente che per Spengler sia totalmente fuori luogo l'applicazione di tali categorie. Troeltsch, nella sua critica al relativismo spengleriano, rappresenta chiaramente i dubbi degli storicisti quando afferma:

«La relatività dei valori ha senso soltanto se in questo relativo c'è qualcosa di assoluto che vive e che crea, altrimenti essa sarebbe soltanto relatività, non già relatività *dei valori*. Essa presuppone un processo vitale dell'assoluto, nel quale questo può essere colto e formato in ogni punto nella maniera corrispondente a tale punto. L'assoluto dev'essere colto ovunque e soprattutto dev'essere anche formato. Infatti esso è una volontà di creazione e di forme, la quale negli spiriti finiti diventa auto-formazione che scaturisce dal fondamento e dall'impulso divino. E questi diversi punti devono

⁸Si veda a tale proposito la parte dedicata a Spengler in Lorenzo Giusso, *Lo storicismo tedesco*, Borla, Torino, 1944; Gian Mario Bravo, *Oswald Spengler: la lettura di Beonio-Brocchieri*, in "Il politico", vol. 54, n. 3, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, luglio-settembre 1989, pagg. 481-490; Pietro Rossi, *Lo storicismo contemporaneo*, Loescher, Torino, 1968; Andrea Orsucci, *Lo "storicismo visionario" di Oswald Spengler: studi recenti, nuove prospettive di ricerca*, in "Società e storia", vol. 78, Franco Angeli, Milano, 1997; Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino, 1956, pagg. 549 e segg.; Girolamo Cotroneo, *La polemica infinita sullo storicismo*, in "Rivista di storia della filosofia", vol. 53, n. 2, Franco Angeli, Milano, 1998, pagg. 303-308.

connettersi e succedersi secondo una determinata regola, che costituisce l'essenza del divenire dello spirito divino e che si afferma, nonostante tutto, nelle vicende accidentali e negli erramenti o nei cedimenti della volontà»⁹.

Viene così evidenziata la tipica riluttanza dello storicismo classico a non considerare il concetto di *destino* quale valore assoluto come invece emerge nell'opera di Spengler. Per riferirsi ancora una volta all'ambito delle definizioni schematiche del pensiero di Spengler, non occorrerà puntualizzare ulteriormente che nel suo caso l'approccio storicistico è evidentemente strumentale alla finalità relativistica del discorso e le somiglianze o le possibili analogie che un testo quale *Il tramonto dell'Occidente* può evidenziare con dei testi di classica analisi storica si dissolvono immediatamente non appena si conceda al testo la *chance* della sua irriducibilità ad ogni sistema storicamente inteso. *Il tramonto dell'Occidente*, pur nel suo sistematico incedere, non è mai un "sistema" hegelianamente inteso; è invece un affresco di grandi dimensioni che, come tale, va guardato dalla giusta distanza, e soltanto alla giusta distanza può mostrare delle linee-guida interpretative funzionali alla sua comprensione complessiva. Ruolo decisivo all'interno di tale lavoro interpretativo, ci pare svolga il concetto centrale di *conflitto*, inteso quale momento di avanzamento del *destino* all'interno di una morfologia storica. Assimilare quindi Spengler all'ampio ambito dello storicismo tedesco appare una scelta di comodo, a maggior ragione se consideriamo l'opera di Spengler alla luce dei valori destinali che sottende ed all'interno della cultura filosofica che l'autore ha più volte, più o meno esplicitamente, mostrato. Con tutta probabilità, l'aver assimilato Spengler alla categoria degli storicisti ha rappresentato, in particolare dal Dopoguerra in poi, una tattica finalizzata alla non-completa ostracizzazione dello stesso, scelta tattica spesso utilizzata dagli studiosi spengleriani animati dalla comprensibile intenzione di non chiudere Spengler in un cono d'ombra troppo pesante. Diffidenza, è bene ribadire, che il tempo e gli studi hanno provveduto a dissipare a vantaggio della ricchezza speculativa del pensiero di Spengler¹⁰. Ma tale legittima rivalutazione può essere compresa appieno

⁹ Ernst Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi: sul concetto di sviluppo storico e sulla storia universale*, a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, Guida, Napoli, 1989, pag. 59.

¹⁰ A proposito della ricezione italiana dello *Spengler Streit* si veda in particolare D. Conte, F.W.Lantink, S.Mezzadra, *Il tramonto dell'Occidente*, in "Contemporanea", vol. 4, n.1, Il Mulino, Bologna, gennaio 2001. Inoltre si veda: M. Ferrari

solo se si considera correttamente il decisivo ruolo che i concetti-guida dell'opera spengleriana hanno svolto. In quest'ottica il concetto di *conflitto* appare tra i più decisivi per comprendere non soltanto l'inedito della storia nel suo farsi cultura, ma in particolare per dare ragione alla modalità peculiare che ha l'uomo nel realizzare il proprio *destino* all'interno della storia stessa. Senza *conflitto* l'uomo non si scopre e non si forgia, così come senza conflitti le civiltà non addiventano alle forme successive e non elaborano le costruzioni politiche che ne scandiscono la vita¹¹.

Nel tentativo di chiarire, per quanto possibile, le possibili chiavi di lettura del concetto di *conflitto* in Spengler, dopo la lettura nietzscheana possiamo qui ipotizzare una chiave heideggeriana pensando al confronto tra *limite* e *dolore* analizzato da Heidegger¹². Il valore intrinseco del dolore, del limite, della coscienza della morte, si risolve nel conferimento di autenticità che la riflessione su tutto ciò conferisce all'uomo, ma tale percorso gnoseologico non può avere esito se non nella messa-alla-prova che il *conflitto*, inteso come momento di manifestazione della messa-alla-prova stessa, può accordare all'esistenza. Eppure, se al termine di tale processo ci si trovasse ad accettare di aver "elaborato" la soluzione al problema costitutivo dell'esistenza, occorrerebbe concludere che la ragione di per sé è salvifica e fonte di esito destinale. Ci si troverebbe dunque di fronte ad una soluzione dialettico-materialista. Ma il valore del conflitto - ci indica Heidegger - non può che pervenire sottoforma di silenzio, di attesa del divino, di acquisizione intuitiva prerazionale, di mistica dell'esistenza. Attraverso il *conflitto* si può tentare di rapportarsi con gli esseri conservandone la dignità primaria, non considerandoli, cioè, come enti da descrivere e calcolare in ogni loro aspetto, secondo l'inarrestabile potenza di calcolo a disposizione oggi dell'uomo¹³.

Zumbini, *Lo spätwerk storico-filosofico di Oswald Spengler*, in "Storia e politica", n.3, vol. XVI, 1975; F. Jesi, *Il linguaggio delle idee senza parole*, in "Comunità", n. 175, 1975.

¹¹ Sul tema specifico delle forme politiche si veda: Alfred Bäumler, *Epilog zu Spengler*, in "Die neue Rundschau", n. 34, 1923, pagg. 80-86; Peter Viereck, *Dai romantici a Hitler*, Einaudi, Torino, 1948; Domenico Conte, *Ceti rurali e salvezza della nazione: l'ideologia del Bauerntum nella Germania weimariana*, in "Studi storici", n. 28, 1987, pagg. 347-384; Sandro Mezzadra, *La politica del tramonto*, in "Contemporanea", vol. 4, n. 1, 2001.

¹² Cfr. Martin Heidegger, *Cosa significa pensare*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1980, pag. 90 e segg.; M. Heidegger, *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, Sugarco, Milano, 1979, pagg. 43 e segg.; si veda anche Alain De Benoist, *Spengler, Marx, Heidegger: pensare la tecnica*, in "Trasgressioni", n. 1 e 2, 1986.

¹³ Si veda Jean Baudrillard, *Il patto di lucidità o l'intelligenza del Male*, Cortina Editore, Milano, 2006, pagg. 57-63; 99-117.

Sulla scorta di quest'ultima riflessione heideggeriana non si può non pensare brevemente anche all'Ernst Jünger de *La battaglia come esperienza interiore*, e con esso al clima culturale che un mondo giunto al suo disfacimento creò come cornice dei movimenti politici novecenteschi. L'onda lunga del 1789 non poté non conflagrare in elaborazioni che, strette dallo schiavismo industriale da una parte e dall'anarchismo caotico dall'altra, nel dare vita alle proprie risposte introiettarono il conflitto in funzione di momento determinante e maieutico della storia del Novecento. Ma esiste anche un rischio insito nella eccessiva centralizzazione del concetto di *conflitto*; esso consiste in ciò che Max Weber indicò, per altri versi, come "insensatezza del progressismo": l'incedere meccanico, inesorabile e fine a se stesso - così tipico del capitalismo nei suoi esiti finali - forte della propria capacità di sussunzione di ogni critica, che sfocia nel delirio di onnipotenza e nel procedere caotico fine a se stesso¹⁴.

Secondo Spengler le manifestazioni dei valori hanno senso solamente all'interno della *Kultur*, cioè dell'assetto che le mette in condizione di esistere. Ecco che in tale situazione i valori assumono una funzione determinante, assoluta, nel farsi carico dei momenti decisivi della realizzazione del *destino* nella storia, e tale maturazione avviene grazie alla funzione maieutica svolta dai conflitti, sia nella storia che nella coscienza individuale, anzi raramente gli eventi storici vengono concepiti in maniera indipendente dagli eventi interiori, che interessano, cioè, la dimensione spirituale dell'individuo. Fuori da tale ambito specifico, ogni valore perde di significato. Quindi se da una parte è contraddittorio affermare una "morale universale", una "scienza universale", una "filosofia universale", ecco che, dall'altra parte, il valore di una scienza, di una morale, di una filosofia, si può concepire unicamente in relazione alla *Kultur* d'appartenenza. L'unica universalità appartiene alla *storia*, non certo intesa come sistema di leggi che si verificano o meno a seconda di fasi, ma come supremo *destino* inteso come momento organico che si manifesta nell'incessante ciclicità della nascita, dello sviluppo e della morte¹⁵. Soltanto in questi termini sarà appropriato individuare "leggi universali" atte alla regolazione dei processi storici. Nei termini, cioè, che salvaguardino il corretto dimensionamento dell'intervento del *destino* nella storia, un intervento che, se da una parte può consentire agli uomini di opporsi ad alcuni aspetti delle possibilità che prospetta, dall'altra utilizza la propria inesorabilità contro ciò che ad esso si oppone nella sua finalità destinale. Viene così a

¹⁴ cfr. Max Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1983, pag. 20 e segg.

¹⁵ cfr. O. Spengler, *op. cit.* pagg. 152 e segg.

svuotarsi di significato, in Spengler, il presupposto razionalista di ogni storicismo, insieme ad ogni pretesa dell'uomo di essere artefice di qualcosa che sia altro da sé, e si depotenzia contestualmente la pretesa illuministica di comprendere a priori le ragioni e il senso della storia. Per l'uomo, che vive l'ambivalenza di *essere* e di *essere-desto*, l'inquietudine, e non la razionalità dialettica, è l'imprescindibile componente di un'esistenza votata al costante divenire. Una condizione nella quale la "vera vita" è la vita inquieta, continuamente testimoniante il movimento, l'incessante tensione verso la realizzazione del proprio *destino* nell'unicità assoluta dell'ottenimento dello scopo ultimo, inscritto in sé da sempre¹⁶.

A proposito della specifica questione del rapporto tra individuo e destino messo in luce attraverso l'azione del *conflitto*, possiamo ritornare al Nietzsche della *Seconda Considerazione Inattuale, Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, dove scorgiamo la messa in discussione di due categorie che saranno poi cruciali nello sviluppo teorico de *Il tramonto dell'Occidente*, quelle di *uomo* e *natura*. Le questioni interpretative connesse a tali elementi sono enunciate da Nietzsche in maniera esplicita:

«Così l'animale vive in modo *non-storico*: perché esso nel presente è come un numero, senza che ne resti una strana frazione, non sa fingere, non nasconde nulla e appare in ogni momento esattamente come ciò che è. [...] l'uomo, invece, si oppone al peso sempre più grande del passato: questo lo opprime e lo piega da parte, rende più greve il suo cammino come un fardello invisibile e oscuro che egli può apparentemente rinnegare [...]».¹⁷

Nel momento in cui Nietzsche si rivolge a una visione della storia non finalizzata a una semplice e strumentale "conoscenza" della stessa, ma indicando, nella forma della «suprema guida» una finalità che prende il nome di «vita», e che in Spengler rappresenta la comprensione che si ha del *destino* attraverso l'*Erlebnis*, possiamo forse scorgere le più feconde corrispondenze tra il testo di Nietzsche contro lo storicismo e *Il tramonto dell'Occidente*:

¹⁶ Si veda nella traduzione di Julius Evola: Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Guanda, Parma, 1991, pagg. 169-172.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano, 1974, pag. 11.

«Ogni persona e ogni popolo ha necessità di una certa conoscenza del passato [...] ma non è il bisogno di uno stuolo di puri pensatori, rivolti solo a guardare la vita, oppure di individui bramosi di conoscere, appagabili solo con la conoscenza, il cui unico scopo sia l'accrescimento della conoscenza, bensì un bisogno che ha come scopo la vita e sta quindi anche sotto l'egemonia e la suprema guida di questa finalità».¹⁸

In entrambi i casi l'incedere della storia ha come finalità unica il tendere alla realizzazione di sé al di là e al di fuori di ogni attribuzione di valori immanenti umanamente e razionalmente intesi. Ma se per Nietzsche «La meta dell'umanità non può trovarsi alla fine, ma solo nei suoi più alti esemplari»¹⁹, in Spengler tale convinzione viene esplicitata attraverso la relativizzazione dell'umanità stessa nelle categorie di *Kultur* e di *Zivilisation* spostando così il punto focale del discorso sulla "meta dell'umanità" dall'*umanità*, più cara al Nietzsche che pensa prima l'uomo e poi la storia, alla *meta*, idea più tipicamente spengleriana nel suo anteporre la storia all'uomo. La visione reale della *storia* non è dunque conoscenza dei fatti della vita, ma esperienza della vita tramite i fatti, considerati, ancora una volta, attraverso il momento del *conflitto*. La storia, nella lettura di Spengler, è il necessitante alternarsi delle civiltà, cioè di unità organiche ognuna con le proprie peculiarità ed ognuna destinata ad entrare in conflitto con l'altro-da-sè inteso come natura declinata nelle morfologie delle civiltà antagoniste. Spengler rivendica apertamente per tali unità organiche la facoltà dello sviluppo «privo di scopo, come i fiori nel campo»²⁰, riconducibili al versante delle contaminazioni dei concetti di *storia* e *natura* proprie del pensiero di Goethe e della sua *forma vivente*, riaffermando in ciò un'assonanza con la concezione nietzscheana di storia come *Geschichte* contrapposta alla *Historie*. In tale grande processo di sistole e diastole, ogni civiltà sviluppa per necessità intrinseca la potenzialità culturale ad essa connessa per poi ritornare nel grembo della spiritualità originaria cioè nella pura potenzialità del *destino*. Anche sul versante "pratico" gli attacchi nietzscheani agli esiti democratici o socialisti cui la civiltà europea è giunta, possono lecitamente essere letti come attacchi allo storicismo e possono verosimilmente essere messi in relazione in quanto prodromi delle

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, pag. 54.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, pag. 90.

²⁰ O. Spengler, *Op. cit.*, pag. 87.

riflessioni politiche spengleriane. L'affermazione della "morale del gregge" che Nietzsche condanna con decisione assieme ad ogni esito tendente a sminuire la funzione e il ruolo dell'individuo nella storia, trova corrispondenza nelle constatazioni spengleriane sulla sovversione che la democrazia e il socialismo provocherebbero nei confronti dell'organicità naturale dei poteri²¹. In questi termini fu senza dubbio Spengler a raccogliere l'eredità antistoricistica del Nietzsche della *Seconda Inattuale*, nel momento in cui entrambi individuarono negli esiti dello "storicismo classico" l'aspetto storico del "rovesciamento", secondo la lettura di Nietzsche, e il segno inequivocabile del "tramonto", secondo l'interpretazione di Spengler. Per quanto riguarda un altro tema tipicamente nietzscheano presente in Spengler, e cioè l'avversione alla democrazia propria degli *Scritti politici*, possiamo notare come tale condanna sia sostenuta da una serie di motivazioni riconducibili ancora una volta alla centralità del concetto di *conflitto*: la forma politica che tende a ricomporre, rinviare o depotenziare i conflitti non può, infatti, svolgere la funzione chiarificatrice e produttrice di destino, tema quest'ultimo che ritroveremo in molti esponenti della *Konservative Revolution*²².

In conclusione, ci resta da chiederci se Spengler abbia o meno riflettuto sulle conseguenze teoriche della centralità che il concetto di *conflitto* ha svolto all'interno del suo pensiero. Sappiamo che l'incontro con Frobenius costituì per Spengler una messa in discussione del proprio metodo²³ ed è interessante notare come le ricadute più evidenti di tale ripensamento siano da riscontrare principalmente in occasione dei concetti di "Civiltà primitive" e delle loro potenzialità trasformative all'interno della macrocategoria rappresentata dalla "natura", categoria, quest'ultima, foriera a sua volta di aspre critiche a Spengler²⁴. Del resto, l'aspetto della "descrizione morfologica" della storia, che rappresenta il dichiarato obiettivo de *Il tramonto dell'Occidente* nella sua tensione totalizzante e onnicomprensiva, si sottopone spesso e consapevolmente ai rischi della contraddizione o, come nel caso del concetto di "natura" ai problemi connessi ad un'eccessiva estensione semantica. Le note

²¹ Si veda a tale proposito la recensione di Benedetto Croce a *Il tramonto dell'Occidente* comparsa su "La critica", n. 18, Edizioni della Critica, Napoli, 1920, pagg. 236-239.

²² Si veda Stefan Breuer, *La rivoluzione conservatrice*, Donzelli, Roma, 1995, pagg. 42-92; Giuseppe Palomba, *Quattro medaglioni in sociologia. Pareto, Spengler, Toynbee, Simmel*, in "Cahiers Vilfredo Pareto", n.5, 1966, pagg. 187-212.

²³ Si veda Suzanne Marchand, *Leo Frobenius and the Revolt against the West*, in "Journal of Contemporary History", Vol. 32, Sage, Londra, 1997, pagg. 153-170.

²⁴ Si pensi ad esempio alle critiche portate da A. J. Toynbee sia all'interno dell'ampia opera *A study of history*, New York, Oxford University Press, 1987 sia in *Il mondo e l'Occidente*, trad. it. G. Cambon, Palermo, Sellerio, 1992.

contraddizioni sorte in seno all'elaborazione, ad esempio, del concetto che Spengler enuncia di "civiltà faustiana" non possono essere lette semplicemente come momenti successivi del processo di avvicinamento ad una comprensione completa - metodo questo in nessun modo riconducibile all'impostazione dell'impianto filosofico spengleriano - ma, al contrario, potrebbero essere considerate come bagliori di una conoscenza intuitiva, come accenni profetici nei confronti dell'imminente e decisivo conflitto tra uomo e tecnica. Gli aspetti di diversità che ogni *Kultur* incarna nelle varie declinazioni storiche sarebbero, quindi, da ricondurre ai necessari principi assoluti che li informano e che grazie alle descrizioni morfologiche, nelle loro successive modificazioni conflittuali, si rendono meramente manifesti. Ciò costituirebbe un'ulteriore prova del fatto che, nella concezione spengleriana, la *comprensione* appartiene al veggente e non al dialettico ed ogni momento di descrizione morfologica è pensato in funzione della verità finale per come esposta ne *Il tramonto dell'Occidente: ducunt fata volentes, nolentes trahunt*. In questo senso si pone come necessario l'emergere di momenti di comprensione che rendano manifesta l'opera del *destino* nella Storia, momenti la cui peculiarità essenziale consista nel loro potere disvelante nei confronti dell'evento. Il *conflitto* si candida dunque a svolgere in maniera esemplare tale funzione di disvelamento nelle forme antidialettiche che Spengler pare indicare con particolare efficacia nell'aforisma:

«Quando noi pensiamo, ciò accade sotto il magico potere dell'anima e del sangue».²⁵

Grazie a tali premesse possiamo meglio comprendere anche il discorso sviluppato ne *L'uomo e la tecnica*, dove ogni momento conflittuale dell'esistenza umana viene spiegato ricorrendo ad un nucleo primario destinale nelle forme del sostrato biologico: la ragion pratica alla mano, la teoretica all'occhio, vien detto, non certo considerando l'aspetto morfologico come risolto in sé, bensì pensando anche la forma biologica come frutto di un conflitto.

Il tramonto dell'Occidente è l'aspetto apparente dell'idea vitale che si impone conflittualmente ma "al di là della dialettica", in una costante tensione verso un compimento ultimo dal quale non è

²⁵ Oswald Spengler, *Urfragen. Essere umano e destino. Frammenti e aforismi*, trad. it. F. Causarano, Milano, 1971, pag. 131.

possibile divergere. Il segno distintivo di ogni pensiero nato sull'impulso di una sovrabbondanza, al contrario di ogni posizione nata dall'impoverimento, è sempre stato quello dell'accettazione delle istanze della modernità e del conseguente percorrimto *sino in fondo* delle strade che la modernità ha aperto, come unico tentativo effettivo di confrontarsi con essa. In tale ottica vanno letti, ad esempio, sia il concetto nietzscheano di *dionisiaco*, sia di *élan vital* in Bergson, sia di *eros* in David H. Lawrence. Tutti momenti che la modernità deve alle riflessioni connesse al tema del *conflitto* ed attraverso l'estensione del concetto di conflitto ad ogni aspetto trasformativo del reale. Spengler spinge così lo storicismo *sino in fondo*, sino a raggiungere l'*amor fati* che si sprigiona dalla considerazione finale de *Il tramonto dell'Occidente*, rivendicando per sé e per tutto il proprio percorso l'assoluta irriducibilità a qualsivoglia subordinazione alla materia, rivendicando anzi la propria assoluta alterità nei confronti delle "leggi sociali", un'alterità che oggi, a fronte delle disgregazioni degli storicismi ideologici e dei loro esiti finali, assume la dignità di una vera e propria alternativa di pensiero nella misura di un ritorno alle forme storiche e politiche incentrate sull'idea di individuo.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni
Senago (MI)
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.