

Ernst Jünger: l'*Arbeiter*, la guerra e l'incanto della razionalizzazione

di Stefano G. Azzarà

Nel 1945, quando la Seconda guerra mondiale era appena finita, Martin Heidegger scriveva un'interessante memoria sugli anni del proprio Rettorato all'Università di Friburgo e sui rapporti intrattenuti in quell'epoca con il nazionalsocialismo¹. In questo testo, che veniva redatto anche pensando alla propria difesa personale nei confronti delle pesanti accuse di collusione con il regime appena depresso e che sarà pubblicato soltanto diversi anni più tardi, Heidegger riconosceva esplicitamente l'importanza cruciale della riflessione di Ernst Jünger per l'elaborazione della propria visione del presente storico e delle sue coordinate metafisiche. Nel saggio di Jünger su *La mobilitazione totale*², del 1930, e soprattutto nella sua opera capitale, *Der Arbeiter*³, del 1932, diceva Heidegger, l'«essenziale comprensione» del ruolo ontologico della volontà di potenza messo in luce da Nietzsche faceva sì che «venissero visti e prefigurati la storia e il presente dell'Occidente», permettendo a chi realmente intendeva tali idee di «cogliere ciò che era sul punto di affacciarsi sull'orizzonte della nostra storia»⁴.

Nell'arco di tempo che va dal 1930 al 1939-40, insomma – ma le cose non sembrano in realtà cambiate di molto nemmeno nel periodo successi-

* Presentato dal Dipartimento di Scienze Umane "Pasquale Salvucci".

¹ Martin Heidegger, *L'autodeterminazione dell'Università tedesca. Il rettorato 1933/34*, trad. it. di C. Angelino, il melangolo, Genova 1988; ed. orig. *Das Rektorat 1933/34*, pubblicato insieme a *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1983.

² Ernst Jünger, *La mobilitazione totale*, trad. it. di Carlo Galli, «il Mulino» 5, 1985, pp. 753-70; ed. orig. *Die totale Mobilmachung*, in Id. (a cura di), *Krieg und Krieger*, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1930; poi in opuscolo autonomo, Verlag für Zeitkritik, Berlin 1931; poi in *Blätter und Steine*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1934; poi via via riveduta in varie edizioni fino al 1980: *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart 1978 e sgg.

³ Ernst Jünger, *L'operaio. Dominio e forma*, trad. it. a cura di Quirino Principe, Guanda, Parma 1991; ed. orig. *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1932.

⁴ Heidegger, *L'autodeterminazione...*, p. 35.

vo –, Heidegger giudicava l'atteggiamento di Jünger verso la storia presente come un'interpretazione corretta della realtà contemporanea. Egli leggeva dunque gli eventi di quegli anni anche a partire dai capisaldi concettuali di questa interpretazione, utilizzando le posizioni di Jünger per dare sostanza alla propria ricostruzione del tratto finale dell'epoca della metafisica.

Che cosa trovava Heidegger in queste opere, riguardo al problema di una comprensione delle direttrici fondamentali del XX secolo? Non c'è dubbio che la riflessione di Jünger fosse in grado di fornirgli un modello estremamente innovativo di atteggiamento verso la *Zivilisation* che stava attraversando l'Europa e verso il processo produttivo che la innervava. Un modello che sfuggiva ormai completamente ai canoni antimoderni della *Kulturkritik* tedesca diffusa a cavallo dei due secoli come a quell'ambito *Blut und Boden* nel quale era invece ancora possibile inscrivere autori contemporanei più 'arretrati', come ad esempio Werner Sombart; e che rappresentava un salto di coscienza all'interno della Rivoluzione conservatrice – o meglio *liberalconservatrice* – tedesca⁵. Il passaggio, cioè, ad una nuova forma di consapevolezza di fronte ai problemi storico-politici del pre-

⁵ Cfr. sulla Rivoluzione conservatrice in generale e sui diversi aspetti storiografici che riguardano questo fenomeno Stefano G. Azzarà, *Pensare la rivoluzione conservatrice. Critica della democrazia e 'grande politica' nella Repubblica di Weimar*, seconda edizione aggiornata e accresciuta, La Città del Sole, Napoli 2004, p. 9 sgg. e relativa bibliografia. In questo libro sono esposte le ragioni – che qui non possono essere argomentate a sufficienza – per le quali è a mio avviso necessario parlare di Rivoluzione 'liberalconservatrice' mentre è del tutto sbagliato per questo periodo storico riferirsi al 'conservatorismo' *tout court*.

Imprescindibili per questo tipo di lettura sono alcune opere di riferimento: Heide Gerstenberger, *Der revolutionäre Konservatismus. Ein Beitrag zur Analyse des Liberalismus*, Duncker & Humblot, Berlin 1969; Walter Struve, *Elites against democracy. Leadership ideals in bourgeois political thought in Germany 1890-1933*, Princeton University Press, Princeton 1973; Joachim Petzold, *Konservative Theoretiker des deutschen Faschismus. Jungkonservative Ideologen in der Weimarer Republik als geistige Wegbereiter der faschistischen Diktatur*, VEB, Berlin (Ost) 1978; Panajotis Kondylis, *Konservatismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986; Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, New York 1984; Stefan Breuer, *Anatomie der konservativen Revolution*, Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt 1993; Domenico Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, Bollati Boringhieri, Torino 2002. Comunque importanti per un'interpretazione di questo fenomeno, nonostante i loro forti limiti (l'incomprensione del 'blocco storico' liberalconservatore, l'ossessiva presenza della teoria del *Sonderweg*, la subalternità alla teoria del 'totalitarismo') sono, tra gli altri lavori sull'argomento: Edmond Vermeil, *Doctrinaires de la révolution allemande (1918-1938)*, Sorlot, Paris 1938; Klemens von Klemperer, *Germany's new conservatism: its history and dilemma in the Twentieth Century*, Princeton Univ. Press, Princeton 1957; Fritz Stern, *The politics of cultural despair: a study in the Rise of the Germanic ideology*, University of California Press, Berkeley 1961; George L. Mosse, *The crisis of german ideology*, Grosset & Dunlop, New York

sente, con il congedo definitivo da ogni vagheggiamento di un impossibile ritorno all'*Ancien Régime* e a quell'ordine aristocratico-borghese che aveva preceduto la Prima guerra mondiale.

1. *La guerra e la mobilitazione totale: Kultur contro progresso*

Nella dialettica interna alla Rivoluzione liberalconservatrice, giungiamo effettivamente con Jünger alla completa dissoluzione di ogni equivoco sul presente storico e politico della Germania e dell'Europa. Avviene qui un mutamento decisivo nel giudizio che numerosi intellettuali tedeschi, trasferitisi massicciamente nel campo della destra radicale dopo la sconfitta del II Reich e soprattutto dopo il Trattato di Versailles, davano di questi fenomeni. Autori come Sombart e persino Spengler, dirà Massimo Cacciari, restano in fondo bloccati nell'«oscillazione tra 'incantata *Stimmung* della obbiettività', che concepisce la tecnica come Fato cui obbedire soltanto, e disperata nostalgia»⁶. In Jünger assistiamo invece ad un assoluto e definitivo superamento dell'atteggiamento romantico. «Nessuna erratica nostalgia»⁷ in Jünger: quella stessa nostalgia che in Sombart si annunciava con gli accenti della retorica populistica e che in Spengler finiva solo *ob-torto collo* per sacrificarsi all'accettazione di un destino inesorabile dell'Occidente, qui non ha più nemmeno bisogno della negazione di sé, perché si è ormai del tutto dissolta. Essa si è anzi rovesciata in un totale riconoscimento della potenza della *Zivilisation*, un riconoscimento che si manifesta persino in un'esaltazione mistica dei processi evolutivi che informano il presente storico.

Già nell'importantissimo saggio su *La mobilitazione totale*, il rimpianto romantico è esplicitamente condannato da Jünger come un atteggiamento inadeguato rispetto ai problemi reali del mondo e quindi del tutto sballato e retrogrado. Jünger pensa qui proprio a partire da quello che era

1964; Kurt Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*, Nymphenburger Verlagshandlung, München (1a ed. 1962) 1968; Martin Greiffenhagen, *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971; Louis Dupeux, *La «révolution conservatrice» dans l'Allemagne de Weimar*, Éditions Kimé, Paris 1992;

Il punto di partenza per ogni ricerca è comunque, per quanto riguarda la letteratura secondaria, l'ormai classico Armin Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, Vorwerk, Stuttgart 1950, poi Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, 1989.

⁶ Massimo Cacciari, *Dialogo sul termine. Jünger e Heidegger*, «Studi germanici» 59/64, 1983-84, pp. 291-302. La citazione è a p. 293.

⁷ Massimo Cacciari, *Salvezza che cade. Saggio sulla questione della tecnica in Martin Heidegger*, «Il Centauro» 6, 1982, pp. 70-101. La citazione è a p. 18.

stato l'evento storico decisivo per un'intera generazione di europei, la Prima guerra mondiale, e che per la Germania aveva segnato un punto di non ritorno. La guerra appena conclusa non è semplicemente un confronto tra le nazioni e le ambizioni delle loro classi dirigenti. Non è assimilabile alle guerre precedenti ma dimostra una sua irriducibile «peculiarità»⁸, perché manifesta l'emergere nella storia planetaria di un principio metafisico nuovo, rispetto al quale l'establishment aristocratico-borghese tedesco si era dimostrato sino a quel momento cieco. In essa, dice Jünger, come nelle rivoluzioni che l'hanno accompagnata e seguita – quella russa come quella tedesca ma più in generale la «rivoluzione mondiale» che sembra annunciarsi –, il «genio della guerra» si è completamente «compenetrato» allo «spirito del progresso». Proprio la guerra e la rivoluzione, anzi, hanno per la prima volta rivelato il vero volto del progresso, strappando questo concetto all'incanto della retorica ottimistica, pacifistica e umanitaria che ne aveva fatto il coronamento dell'ideologia borghese del XIX secolo e del suo universalismo razionalistico.

In realtà, «il progresso non è *progresso*»⁹. Non è affatto, cioè, ciò che sembra; non è quel processo di emancipazione consapevole, collettiva e organizzata che sin dalla proclamazione dei Diritti dell'uomo e del cittadino è stato promesso all'umanità, sino ad ergersi come «la grande religione popolare del XIX secolo, l'unica che goda di effettiva autorità e di acritica fede». Il progresso, al contrario, contiene un proprio «vero significato» che è «segreto e del tutto diverso» da ciò che appare e che usa la «maschera... della ragione» solo come un'«eccellente copertura», mentre risponde in realtà ad «altri impulsi più nascosti», impulsi che solo la guerra ha portato in superficie. È la guerra, infatti, a mostrare come ciò che costituisce «l'autentico fattore morale di questo tempo» nasconda in sé, proprio in quanto è effettivamente questo fattore e in quanto ha un'efficacia ideologica irresistibile, un volto demoniaco, un volto che ha a che fare con «le più recenti armi di distruzione prodotte dall'epoca delle macchine» e che si disloca nell'ambito della «mobilitazione totale».

Jünger mette a confronto qui i caratteri della 'guerra di gabinetto' nello Stato patrimoniale monarchico – una guerra limitata che «apparteneva ancora al mondo patriarcale» e comportava una mobilitazione ancora «*parziale*» della società – con la guerra di natura *totale* che ha contrapposto l'Intesa delle nazioni democratiche agli Imperi Centrali. La nascita della «democrazia nazionale», già annunciata nella leva di massa a partire da Napoleone, ha segnato la fine di quel mondo statale antiquato e ha posto già al termine del XIX secolo un problema nuovo: «coinvolgere nell'armamento le forme astratte dello spirito, del denaro, del 'popolo'». È l'avan-

⁸ Jünger, *La mobilitazione...*, p. 753.

⁹ *Ibid.*, pp. 754-58.

zata della società di massa, innescata dal processo di industrializzazione, che si riversa adesso nella dimensione strategica e che lo fa sia sul piano materiale che su quello delle forme di coscienza e dell'ideologia. Ecco che nell'epoca delle masse non c'è più spazio per la «mobilitazione parziale». Quando la vita sociale diventa tutta «energia», perché la nuova economia capitalistica la scioglie da tutti i vincoli della società tradizionale con i suoi residui premoderni, abbattendo gerarchie e consuetudini, «l'atto della mobilitazione» diventa «sempre più radicale». Adesso anche la guerra diventa un momento del processo di produzione e riproduzione sociale, diventa «un gigantesco processo di lavoro» nel quale ogni ambito della società è coinvolto. «Non vi è più alcuna attività», dice Jünger, «neppure quella della lavoratrice domestica alla sua macchina per cucire – che non sia collegata, in forma almeno indiretta, alla produzione bellica». Ecco allora il senso e la necessità della «mobilitazione totale»: immettere in questo sforzo bellico-lavorativo «ogni energia potenziale», «far confluire la rete d'energie – tanto ramificata e diffusa – della vita moderna nella grande corrente dell'energia bellica».

Rispetto a questa nuova forma di mobilitazione, le potenze democratiche erano sin dall'inizio molto più avvantaggiate della Germania. Se anche ha fatto in corso d'opera notevoli progressi sul piano del «versante tecnico» e delle «battaglie di materiali» e nel rapporto tra direzione politica e direzione militare, la Germania scontava un deficit netto nei confronti degli assetti statali e sociali dei paesi dell'Ovest. A smentita definitiva della retorica irenistica del democraticismo, è proprio nei paesi a costituzione democratica o democratizzante, in quelli cioè nei quali il liberalismo ha già preso in qualche modo le misure alla società di massa, che «l'immagine dell'evento bellico si trova già delineata all'interno dell'ordine dello stato di pace». E sono questi, dunque, i paesi più attrezzati a fare la guerra. In essi, si può dire, lo stato di normalità è modellato sin dall'inizio sui caratteri dello stato d'eccezione ed essi sono per definizione Stati di guerra anche quando non stanno effettivamente combattendo. In essi, «la grande spinta delle masse si cristallizza» e da questo momento in avanti il loro funzionamento è obbligato. Non è solo la retorica liberaldemocratica ad essere qui smascherata da Jünger: nemmeno il movimento socialista aveva compreso che «l'apparire sulla scena delle grandi masse include in sé una democrazia della morte» e addirittura della morte in massa. Ecco allora che proprio le potenze 'democratiche' sono state in grado di operare quella «mobilitazione totale, che si estende fino al bambino nella culla», laddove la Germania di Guglielmo II si è dimostrata incapace di rispondere a questa «misteriosa e cogente esigenza» che proviene dall'«epoca delle masse e delle macchine» e che dispiega la storia come il campo di battaglia della volontà di potenza.

Ma il deficit degli Imperi Centrali si rivela in maniera ancora più clamorosa su un altro piano che è ancora più profondo. La mobilitazione

totale della società di massa e del lavoro sociale complessivo presuppone infatti, prima ancora del suo coinvolgimento meramente «tecnico», una fondamentale «*disponibilità* alla mobilitazione» e cioè una partecipazione attiva ed entusiastica della società a partire dalla piena condivisione dei valori e delle forme di riflessione che presiedono alla guerra, a partire cioè dalla sfera del consenso. La Prima guerra mondiale «è stata una delle guerre più ‘popolari’ che la storia conosca»¹⁰ e, contro ogni previsione da parte del «materialismo storico», ha visto il fallimento della II Internazionale e il coinvolgimento partecipe della classe operaia europea. E questo è avvenuto essenzialmente perché in questa guerra si è verificato anzitutto un «fenomeno di rango culturale»: il sacrificio volontario delle masse, cioè, che sono andate spontaneamente a morire in nome del «progresso», della «grande religione popolare del XIX secolo».

Questo è stato dunque «l’aspetto decisivo» della guerra: «quello religioso» e cioè la dimensione dell’ideologia e delle forme di coscienza. Educate per un intero secolo alla fede nel progresso e nell’umanità, le masse hanno risposto subito alla chiamata alle armi in misura tanto più rilevante quanto più essa «esprimeva un contenuto progressista». Le potenze occidentali, notava già nel 1919 Arthur Moeller van den Bruck, hanno condotto la guerra in nome di alcune «grandi parole»¹¹. Esse hanno messo in campo un’enorme «monopolizzazione di concetti morali», tramite i quali sono riusciti ad esercitare una «propaganda devastante» per «scopi politici, con secondi fini e con pensieri reconditi»¹². Sono gli «ideali dei diritti umani», quelle «dottrine» e «massime» che – sebbene abbiano «da molto tempo perduto il significato che avevano al loro sorgere» e sebbene siano state sempre sistematicamente disattese proprio da quei «popoli che le avevano escogitate» – hanno rivelato infine una grande efficacia ideologica nel suscitare consenso anche al di fuori dei confini delle nazioni che le propagandavano e hanno attecchito persino nella Germania stessa.

Le grandi potenze democratiche, che sul mito del progresso sono fondate, hanno insomma potuto mobilitare dalla propria parte anzitutto questo elemento, combattendo una guerra in nome di quegli ideali e di quei principi universali che erano divenuti ormai il senso comune delle società industriali di massa e combattendola persino in nome della rivoluzione, di una grande rivoluzione democratica internazionale. Fino a un certo limite,

¹⁰ *Ibid.*, p. 760.

¹¹ Arthur Moeller van den Bruck, *Das Recht der jüngeren Völker*, Piper, München 1919, pp. 7-9.

¹² Durante la Prima guerra mondiale, Moeller, riformato dall’esercito, era stato impiegato presso l’ufficio propaganda dello Stato Maggiore del Reich. Le sue considerazioni sulla propaganda politica e la guerra psicologica sono dunque legate a una conoscenza diretta e professionale molto accurata.

esse non hanno perciò avuto bisogno di ricorrere a mezzi di coercizione interni perché hanno potuto farsi forti della «convinzione»¹³ già ben radicata nei cuori e nelle menti dei propri cittadini.

Si capisce allora che la Germania doveva «dimostrare una particolare fragilità» e doveva infine «necessariamente perdere la guerra». Estraniatasi sin dall'epoca delle guerre di liberazione dall'occupazione napoleonica dall'ambito di diffusione dei principi universalistici della Rivoluzione francese e delle loro successive varianti liberaldemocratiche (almeno nelle intenzioni dei suoi ceti intellettuali egemoni), la Germania era incapace di mobilitare per sé il principio del progresso, con la sua potente energia di coinvolgimento delle coscienze e con la sua irresistibile spinta morale ed era dunque incapace di operare un'autentica mobilitazione totale. Invece di mettere in campo le potenze della giustizia universale, della pace perpetua e della sovranità popolare, la Germania – a partire dai suoi politici e dai suoi accademici – non ha potuto far altro che richiamarsi alla propria antica «Kultur» e alla necessità di preservarla di fronte alla *Zivilisation* corruttrice dell'Ovest. E «chi potrebbe negare che la *civilisation* è più intimamente legata al progresso» – e dunque all'epoca delle masse e della mobilitazione totale – «che non la *Kultur*? Poteva mai il principio della «fedeltà nibelungica» essere, nel XX secolo, un fattore di mobilitazione comparabile a quello introiettato da chi era convinto di andare a morire per il bene dell'umanità intera? Estremamente «difettoso» doveva dunque rivelarsi il «rapporto dei ceti dirigenti tanto con le masse quanto con le potenze più profonde». Di fronte a un qualsiasi «postulato umanitario» o a «una questione generale che tocca tutta l'umanità», di fronte a questa vera e propria «crociata della ragione» scatenata contro il mostro militarista prussiano-tedesco, è chiaro che «la *Kultur* non può essere utilizzata in modo propagandistico». Incapace di mobilitare per sé «lo spirito del tempo», e cioè il principio del progresso, la Germania non è stata nemmeno capace di trovare – un problema che già Arthur Moeller van den Bruck aveva posto nel concetto del «diritto dei popoli giovani»¹⁴ – «un principio superiore a questo spirito».

2. Morte della nostalgia romantica

Sbaglia però Jünger nell'affermare in maniera così perentoria l'assoluta novità di questi fenomeni di mobilitazione. La guerra totale, in realtà, era già stata sperimentata e ripetutamente praticata dalle grandi potenze europee nelle loro guerre di sterminio coloniale e la vera novità di questi anni

¹³ Jünger, *La mobilitazione...*, pp. 760-65.

¹⁴ Moeller van den Bruck, *Das Recht...*, p. 55 sgg.

consiste, semmai, nel riversarsi massiccio di queste pratiche e delle ideologie che vi presiedono nel cuore stesso dell'Europa, in seguito all'esplosione delle dinamiche conflittuali inter-imperialistiche¹⁵ ma anche al tentativo disperato del liberalismo conservatore più retrivo di affrontare la questione sociale con mezzi militari¹⁶. Sbaglia Jünger anche a stupirsi della capacità di attrazione e coinvolgimento delle grandi democrazie nei confronti delle classi subalterne dei paesi capitalistici, visto che il fenomeno del «socialsciovinismo», o «socialimperialismo», era già palese proprio nell'entusiasmo di massa nei confronti dell'espansionismo imperialistico della fine del XIX secolo¹⁷. Pur con questi limiti, non c'è dubbio, tuttavia, che egli colga qui un punto decisivo. L'ideologia degli Imperi Centrali è risultata inadeguata alla necessità di una mobilitazione totale delle energie della società proprio in quanto essa era ancora completamente in dissonanza rispetto al principio del progresso, «un miscuglio di falso romanticismo e di imperfetto liberalismo»¹⁸. Si tratta di «accessori invecchiati», di armi ideologiche legate ad una situazione storica ormai travolta dalla successiva maturazione della sfera politica europea e mondiale, approdata ormai alla forma della democrazia incipiente e di una democrazia che ha un rapporto di affinità particolare con la guerra.

Questo non significa che vengano adesso improvvisamente riconosciuti da Jünger quei valori che «la ragione, con la sua grande dichiarazione d'indipendenza, aveva levato alle stelle»¹⁹. O che vengano invece rinnegate quelle «sorgenti» spirituali «in cui riposa la magica unità di sangue e spirito» e che avevano vivificato l'autocoscienza tedesca nella sua immaginaria opposizione alla *Zivilisation* dell'Ovest, quella «lingua più antica e originaria» che alludeva ad una «forza incalcolabile e incontrollabile» presente nel popolo tedesco e irriducibile ad ogni razionalizzazione. No, in Germania «l'essenza della libertà» è iscritta in un contesto di valori diversi e continua a coincidere con «l'essenza del necessario», così come continuano ad essere giustamente rifiutate le «deliziose requisitorie, costruite sui pilastri della virtù e della giustizia». «Libertà e ordine» intendono riferirsi qui «non già alla società, bensì allo Stato», uno Stato per il quale «il modello di ogni struttura è la struttura militare, non certo il contratto sociale», tanto più che ciò che è in gioco in questo passaggio storico è «un nuovo dominio». E dunque «le esigenze dell'astratta giustizia, della libera ricerca, della coscienza artistica, devono essere rimosse e soppianta-

¹⁵ Cfr. Domenico Losurdo, *Il peccato originale del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1998.

¹⁶ Cfr. Azzarà, *Pensare la rivoluzione conservatrice...*, pp. 153-61.

¹⁷ Cfr. Vladimir Ilic Lenin, *L'imperialismo fase suprema del capitalismo*, a cura di Domenico Losurdo, Laboratorio politico, Napoli 1994, pp. 39 e 119.

¹⁸ Jünger, *La mobilitazione...*, p. 763.

¹⁹ Jünger, *L'operaio...*, pp. 13-6.

te da un'istanza più alta di quanto un mondo plasmato dalla libertà borghese possa immaginare»²⁰. Ma il rigetto degli ideali delle società materialistiche dell'Ovest (*West*) – un concetto che è diverso da quello di Occidente (*Abendland*) – e della loro «consunta utopia sociale e umanitaria»²¹ non significa chiudere gli occhi di fronte a quella realtà più profonda che anche in quelle società soggiace alla retorica umanitaria di superficie.

Come per lo Hölderlin di Heidegger²², anche per Jünger, insomma, è nel pericolo che cresce ciò che salva. Proprio nel fuoco del conflitto mondiale, infatti, lo «stile tardoromantico» tedesco viene a suo avviso interamente consumato e si esaurisce per sempre. La Germania viene finalmente a capo del romanticismo aristocratico come dell'idealismo borghese. Se li lascia alle spalle e matura una mentalità e una disposizione ideologica nuove, facendo i conti con il principio del progresso e appropriandosene su nuove basi. E questo non già a partire dalla componente retorica e universalistica dell'idea di progresso, che continua ad essere respinta, bensì da quella ben più brutale e realistica del dominio, finalmente portata a trasparenza dalla guerra. *Der Arbeiter* sarà appunto uno squarcio sul «tipo umano» che incarna in se stesso questa novità. Del resto, la guerra mondiale si annuncia per Jünger come nient'altro che la prima di una serie di «guerre degli operai»²³ che a suo avviso sconvolgeranno il XX secolo.

La «protesta romantica», recita la sintesi del paragrafo 14 del suo libro, «non è altro se non un inutile tentativo di fuga dallo spazio borghese»²⁴. Essa è propria del «difensore per vocazione»²⁵ ed è quindi un atteggiamento meramente difensivo, già in partenza perdente. Si tratta di una proiezione del tutto interna allo stesso mondo aristocratico-borghese che si sente minacciato: «nella sua lontananza dal tempo presente, la condizione dello spazio romantico si configura come tempo passato; propriamente, come un tempo passato che si colora del sentimento di reazione (risentimento) contro lo stato di cose che ad ogni istante si attualizza». Romanticismo è dunque vera reazione in senso nietzscheano, cecità e viltà borghesi di fronte alla durezza del presente. È «inquieto e nostalgico desiderio» di un mondo ormai tramontato, un sogno, una «amorosa e quasi magica evocazione del suono di campane medievali o del profumo di fiori esotici», una «bizzarra carta geografica dell'inquieto e nostalgico desiderio umano». Bisogna lasciarsi alle spalle

²⁰ *Ibid.*, p. 39.

²¹ *Ibid.*, p. 30.

²² Cfr. Martin Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano 1991⁶, pp. 21-2; ed. orig. *Die Frage nach der Technik* (1953), in Id., *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954.

²³ Jünger, *La mobilitazione...*, p. 759.

²⁴ Jünger, *L'operaio...*, p. 271.

²⁵ *Ibid.*, pp. 49-50.

queste debolezze, che non sono altro che «uno stratagemma di chi è sconfitto». Alla *Zivilisation*, il romanticismo non sa rispondere se non con «la fuga». L'*Arbeiter*, tutto al contrario, è invece colui che è vittorioso, colui che nasce dalla risoluzione della crisi del Novecento. A chi perciò è attento a cogliere negli eventi i segni della presenza del nuovo tipo umano, «non deve assolutamente interessare quell'atteggiamento che tenta di opporre al progresso i mezzi, ad esso subordinati, dell'ironia romantica, e che è l'inconfondibile contrassegno di una vita spessata nel suo nerbo»²⁶.

L'*Arbeiter* non si oppone dunque al progresso, perché in qualche modo anticipa la realtà che si cela sotto le apparenze di questo concetto. Quando cessa di essere «un riflesso della coscienza borghese»²⁷ e assume, all'opposto di quanto volevano Lenin o Lukács, «un'originale coscienza di sé» che gli consente di riconoscersi «come forma all'interno di una gerarchia di forme», l'*Arbeiter* avverte come il progresso sia prossimo a rovesciarsi e a rivelare la sua natura nascosta di dominio, di *Herrschaft*²⁸. Contesta perciò certamente il mondo borghese e vive della sua morte; ma la sua protesta contro questo mondo non si rivolge al passato bensì è indirizzata «al presente, ad un indubitabile *hic et nunc*»²⁹. L'*Arbeiter* agisce, «sostituisce la protesta romantica con l'azione nello spazio elementare». Se la protesta romantica era in partenza «condannata al nichilismo», adesso, nel corso della Prima guerra mondiale, essa si è trasformata da fuga in «assalto» e lo spazio romantico si è trasformato in «spazio elementare» e cioè nello spazio della potenza, l'elemento ultimo della vita. Ecco dunque arrivato il tempo in cui bisogna «non tanto parlare di tradizione quanto creare una tradizione»³⁰.

L'*Arbeiter* inverte perciò l'ottica di riferimento della destra ufficiale, rompe con ogni malinteso tradizionalismo e si appropria del concetto di progresso, stravolgendone completamente il significato rispetto all'umanitarismo ottocentesco. L'*Arbeiter*, infatti, è proprio il figlio della rottura della tradizione, intesa sia come costruzione lineare di una *Kultur* spirituale, sia come fede teleologica negli ideali dell'umanità. Esso riconosce allora l'irreversibilità del tempo storico e può proporsi come 'nuovo inizio', come fondazione di una *neue Ordnung* antropologica e quindi sociale. «Come l'illuminismo non è soltanto illuminismo ma qualcosa di più pro-

²⁶ *Ibid.*, p. 43.

²⁷ *Ibid.*, pp. 31 e 38.

²⁸ Sulla natura 'rovesciata' del progresso in Jünger cfr. Carlo Galli, *Al di là del progresso secondo Ernst Jünger: 'magma vulcanico' e 'mondo di ghiaccio', «il Mulino»* 5, 1985, pp. 771-85.

²⁹ Jünger, *L'operaio...*, p. 51.

³⁰ *Ibid.*, p. 184.

fondo»³¹, dice Jünger, «così anche il progresso non è privo di retroscena e di spessore» e questo principio non è affatto condannato a rappresentare quell'«ideale condizione di sicurezza» che sancisce l'«egemonia universale della ragione borghese». In esso, semmai, «c'è un'ebbrezza della conoscenza, la cui origine non è soltanto logica, e c'è un orgoglio di conquiste tecniche, l'orgoglio del primo passo verso uno sconfinato dominio dello spazio, in cui si avverte un presagio di recondita volontà di potenza, ancora in germe». Una volontà di potenza, oltretutto, rispetto alla quale «tutte le conquiste tecniche servono semplicemente da armatura per impreviste battaglie e insospettite rivolte».

3. *La società del lavoro totale*

Quale atteggiamento deriva, nei confronti della *Zivilisation* e delle trasformazioni produttive e sociali in essa implicite, da questo sguardo disincantato? Si tratta di un'esaltazione senza remore della nuova forma dell'economia fondata sulla tecnica, che costituisce lo spazio di produzione dell'*Arbeiter*. La transizione capitalistica che conduce al fordismo-taylorismo – ciò che Sombart chiamava «l'età dell'ultracapitalismo»³² – è vista da Jünger come l'affermazione rivoluzionaria dell'era del «lavoro totale»³³. Con ciò è fugato ogni equivoco circa la presunta opposizione della Rivoluzione cosiddetta 'conservatrice' ai fondamenti del liberalismo.

Jünger, che è prima di ogni cosa un «oppositore irriducibile della vecchia società liberal-borghese»³⁴, e cioè in realtà di quel blocco aristocratico-borghese che si era dimostrato incapace di confrontarsi con l'epoca delle masse, identifica acriticamente il modo di produzione capitalistico con la sussistenza di una classe dirigente nazionale di tipo tradizionale. A partire da questa premessa, egli interpreta la società del «lavoro totale» – nella quale l'individuo borghese moderno effettivamente muore insieme ad ogni aristocrazia – come il superamento dell'orizzonte della proprietà privata, sia quella fondiaria ed ereditaria che quella industriale. Si tratta ovviamente di un equivoco, perché l'affermarsi del «lavoro totale» è in realtà il processo di piena sottomissione reale del lavoro sociale complessivo al modo di produzione di un capitalismo ancora in piena espansione.

³¹ *Ibid.*, pp. 43 e 47.

³² Werner Sombart, *Il borghese. Contributo alla storia dello spirito dell'uomo economico moderno*, trad. it. di Henry Furst, Longanesi, Milano 1950, p. 276; ed. orig. *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte der modernen Wirtschaftsmenschen*, Duncker & Humblot, München 1913.

³³ Jünger, *L'operaio...*, p. 95.

³⁴ Ferruccio Masini, *E. Jünger: dall'Arbeiter all'anarca*, «il Mulino» 5, 1985, pp. 787-801. La citazione è a p. 787.

Jünger non può vederlo, in quanto resta completamente chiuso all'interno di questo movimento; e però egli coglie senza esitazioni il salto di qualità decisivo rappresentato, nell'ambito dell'evoluzione del modo di produzione, dall'avvento di una società di massa tendenzialmente planetaria. Del resto, Jünger stesso spiega come «negare che il mondo economico sia una forza capace di determinare interamente la vita, e quindi una forza fatale»³⁵ significhi «contestare una gerarchia sociale» determinata ma non certo «l'esistenza» di una gerarchia: si tratta semmai di trasformare questa gerarchia, di riconoscere che «una legge superiore, regolando il combattimento, stabilisce anche le norme dell'economia» ma non certo di negare l'economia stessa. Non la «rinuncia a quel mondo» e agli spaventosi mezzi di dominio che esso mette a disposizione, dunque, ma piuttosto la «volontà di subordinarlo ad una rivendicazione di potere più vasta e di più vasto respiro», perché «non la libertà economica né la potenza economica è il perno della rivolta, ma la forza pura e semplice, in assoluto».

Le sue descrizioni in proposito non lasciano dubbi: egli intende l'affermarsi dei primi embrioni di quello che è stato definito il «capitale sociale»³⁶ come la realizzazione di una 'società del lavoro'. Il lavoro è il «nuovo principio»³⁷ che informa e riduce a sé lo spazio sociale ed umano. Esso non è più una semplice attività economica volta ad assicurare la sopravvivenza ma «un nuovo modo di vivere che ha per oggetto l'orbe terrestre». Quando esso sorge, ogni realtà diventa una realtà di lavoro e così nella nostra epoca «non può esistere nulla che non sia concepito come lavoro». «Lavoro», dice, «è il ritmo della mano operosa, dei pensieri, del cuore, è la vita diurna e notturna, la scienza, l'amore, l'arte, la fede, il culto, la guerra; lavoro è l'orbitale atomico e la forza che muove i sistemi planetari»³⁸. Ogni attività, ogni relazione, il modo stesso di essere al mondo da parte degli uomini si presenta come lavoro, al punto che non è più concepibile uno stato di *otium*, di non-lavoro: «non esiste alcuna condizione che non possa essere concepita come lavoro»³⁹.

Il lavoro reso astratto nella sottomissione capitalistica – perché è di questo e non di altro che Jünger, di fatto e senza possederne il concetto, parla – è una sorta di materia metafisica della contemporaneità e indica quella matrice generativa di atteggiamenti intrinsecamente produttivi che vedremo apparire nello Heidegger del dopoguerra sotto il nome di «*Gestell*»⁴⁰. Non erano diverse, del resto, le posizioni di Moeller van den Bruck. Il diritto della Germania all'egemonia continentale si fondava, per

³⁵ Jünger, *L'operaio...*, pp. 28-9.

³⁶ Cfr. Mario Tronti, *Operai e capitale*, Einaudi, Torino 1966.

³⁷ Jünger, *L'operaio...*, p. 81.

³⁸ *Ibid.*, p. 62.

³⁹ *Ibid.*, p. 83.

⁴⁰ Vd. Heidegger, *La questione...*, p. 14 sgg.

quest'ultimo, anzitutto nella sua superiore «capacità di lavoro»⁴¹. I «popoli giovani» hanno «l'economia dalla loro parte»⁴² ed è normale che essi presto acquisiscano per sé il «maggior volume d'affari» e il «maggior potere d'acquisto». Proprio il «desiderio d'impresa» economica è ciò che distingue «l'ideale pionieristico dei popoli giovani» dall'«ideale da *rentier* dei popoli vecchi» e il problema non è quello di arrestare questa tendenza ma semmai quello della trasvalutazione del lavoro e della vita moderna nella società industriale. Il problema, cioè, di una «spiritualizzazione in profondità del lavoro»⁴³ che non neghi il lavoro industriale ma lo leghi a una tradizione secolare. Sottraendolo così a quel destino decadente cui esso va incontro nelle società materialistiche dell'Ovest e portando «i nuovi fenomeni della vita ad uno stile che la nostra epoca [potrà] consegnare al futuro come propria professione di fede, come la propria espressione più alta».

Il principio del lavoro inteso come lavoro totale irrompe nello spazio aristocratico-borghese, dunque, e lo mette a soqquadro. Prima di ridurre il mondo a un «mondo di puro lavoro»⁴⁴ questo principio deve però sottomettere la società, a partire dalle attività lavorative più semplici e tradizionali. La tecnica moderna è in questo compito la sua arma principale. È proprio per questo che i residui premoderni degli strati tradizionali della società, cavalieri preti e contadini, lottano contro «l'infiltrarsi delle sue [della tecnica] modalità»⁴⁵ all'interno dei loro mondi di senso. Jünger descrive in particolare l'effetto sconvolgente dell'ingresso della tecnica – in quanto tecnica di lavoro – nel mondo contadino. Poiché «la mentalità lenta e pesante di chi lavora i campi» non si adatta all'economia basata sulla tecnica moderna, dice, si rende necessaria una sua trasformazione: la morte della figura del contadino e la sua resurrezione nel tipo umano dell'*Arbeiter*, il quale, avendo assimilato ogni ambito di attività al lavoro totale, si trova ovunque nel proprio elemento ed è in grado di esercitare senza alcuna *defaillance* la propria capacità lavorativa.

In maniera molto più partecipata ed entusiasta che in altri autori della Rivoluzione liberalconservatrice, Jünger 'vede' e riconosce perciò la trasformazione reale mentre è ancora in atto: «dovunque l'agricoltore usa la macchina non si può più parlare di un cetto contadino». Nell'utilizzo del mezzo di lavoro, il contadino è appropriato al nuovo principio e trova in esso la propria fine in quanto figura soggettiva piena. «Il contadino che, abbandonati i cavalli, comincia a lavorare con cavalli-vapore, non appar-

⁴¹ Moeller van den Bruck, *Das Recht...*, p. 7.

⁴² *Ibid.*, p. 25.

⁴³ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁴ Jünger, *L'operaio...*, p. 63.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 70.

tiene più al ceto degli agricoltori e della gente dei campi»: egli smette di essere contadino e si trasforma, diventa altro.

Ma questa trasformazione non riguarda solo una mentalità, un modo di vedere le cose. Muore il soggetto, ma anche il suo orizzonte di senso si trasforma. L'incontro con la tecnica moderna, manifestazione del principio del lavoro totale, è fatale al mondo agricolo, che si trova improvvisamente immesso entro un sistema relazionale del tutto estraneo: «una popolazione rurale [...] che faccia venire nel proprio territorio macchine, ingegneri e operai specializzati, entra a far parte di un rapporto tributario, visibile o invisibile, che fa saltare in aria, come dinamite, il suo sistema di vincoli e di connessioni abituali»⁴⁶. Una tradizione millenaria e una struttura di significati consolidati sono improvvisamente messi in crisi. Non c'è scampo all'opera trasformatrice della tecnica: «il podere che viene lavorato con le macchine e fertilizzato con l'azoto artificiale delle fabbriche non è più lo stesso podere di prima». Il terreno, i campi, la fattoria, assumono adesso un significato del tutto nuovo, inusitato ed estraniante, perché una volta che sia stata distrutta la relazione tradizionale che li univa cooriginariamente all'uomo (il loro precedente modo di disvelamento, avrebbe detto Heidegger), essi sono risolti nella loro mera funzione produttiva.

Nel passaggio dall'animale alla macchina, l'intero mondo agricolo è sottomesso a qualcosa che lo espropria di ogni qualità, di ogni interna profondità, di ogni significato etico. Esso perde ogni differenza sostanziale e diventa un settore del mondo del «lavoro totale». Il contadino ha cessato a questo punto di esser tale ed è diventato pienamente *Arbeiter*: a partire dal sorgere del lavoro totale come nuovo principio relazionale universale, è la sua relazione agli enti che costituivano il suo mondo ad essere stata sconvolta. La forma del suo lavoro è adesso assimilata a quella dell'operaio dell'industria, perché entrambe si muovono entro la sfera del lavoro totale.

Il contadino non ha alcun margine di decisione di fronte alla realtà dei processi in atto: «la nuova scelta che egli si vede imporre non è diversa da quella che si impone a chi lavora nell'industria: rappresentare in sé la forma dell'operaio o rassegnarsi al declino e alla scomparsa»⁴⁷. Allo stesso modo, ogni figura sociale che rifiuta la sottomissione, o che non è in grado di sopportarla, viene annullata o assorbita in funzioni diverse⁴⁸. Ma anche la trasformazione è indiscutibilmente una fine: andando quindi al di

⁴⁶ *Ibid.*, p. 149.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁸ Cfr. Antonio Gramsci, *Americanismo e Fordismo* (Quaderno 22), in *Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di Valentino Gerratana, Editori Riuniti, Roma 1975, pp. 435-76. A p. 458-59 Gramsci definisce il fordismo come «il maggior sforzo collettivo verificatosi finora per creare con rapidità inaudita e con una coscienza del fine mai vista nella storia, un tipo nuovo di lavoratore e di uomo».

là di Spengler, in Jünger il contadino in quanto tale semplicemente non c'è più. Il nuovo lavoratore dei campi non è il contadino che abbia imparato un nuovo metodo di lavoro ma è una figura del tutto diversa. È anch'esso niente di meno che un *Arbeiter*, pienamente compenetrato con la tecnica meccanica di cui si fa portatore.

Di fronte alla grandiosa potenza di questi sconvolgimenti, allora, non ha alcun senso secondo Jünger un atteggiamento di pavido rifiuto. È proprio nel vivo della trasformazione reale e della fine delle forme produttive tradizionali, anzi, che va verificato il superamento effettivo dell'ideologia romantica e del suo estremo ritorno nel misticismo *Blut und Boden*. Non è questa, non è certo la nostalgia retrograda la strada per un salto di qualità del liberalconservatorismo tedesco. La trasformazione è irreversibile: essa c'è e si impone con questo stesso esserci. La realtà è questa, e di fronte al progresso non si dà più alcuna possibilità di opposizione. Ogni decisione reale è tolta dalle cose stesse e l'unico spazio aperto per la scelta individuale è quello tra l'organicità e l'insignificanza.

È qui che Jünger mostra tutta la carica politica della propria riflessione. Certo, la sua è una visione ancora in parte classicamente ideologica. Il suo «sguardo poetico» lascia intuire un «ultimo residuo di 'finalismo'»⁴⁹ e infatti il suo realismo è «magico» e il disincanto guadagnato nei confronti della tradizione si perde poi nell'esaltazione del «mondo di ghiaccio» del presente. La stessa immagine dell'*Arbeiter* sembra in effetti «una risposta mitica»⁵⁰ al problema della piena autonomia della mobilitazione totale. E però questa ideologicità del suo «realismo eroico»⁵¹ è ormai pienamente 'matura', perché funziona in un senso che è del tutto coerente a quello dei processi di sottomissione reale e li supporta sino allo spasimo.

4. *La piena organicità ideologica del pensiero di Jünger*

Il modello politico-sociale che Jünger prefigura e auspica è certo fortemente antidemocratico. Troviamo espressa nelle sue opere di questo periodo la stessa volontà di distruzione del concetto universale di uomo e lo stesso rigetto degli ideali democratici nati dalla Rivoluzione francese che si trovano negli autori in cui la critica liberalconservatrice della modernità (che pure, non dimentichiamolo, si colloca essa stessa su un terreno del tutto moderno, a prescindere dalla volontà soggettiva dei suoi interpreti) è più greve e violenta. E però non si può assolutamente dire che Jünger sia un pensatore 'reazionario', se assumiamo questo termine nel significato

⁴⁹ Galli, *Al di là del progresso...*, pp. 782-83.

⁵⁰ Cacciari, *Salvezza che cade...*, p. 20.

⁵¹ Jünger, *L'operaio...*, p. 34.

che ancora Arthur Moeller van den Bruck dava a questa espressione⁵². In questo senso, proprio in quanto si tiene sempre in ascolto dei movimenti interni ai processi sistemici ed è sempre pronto a rispondere alle loro esigenze di legittimazione, Jünger svela piuttosto quelle possibilità inquietanti che sono immanenti alla società capitalistico-democratizzante come tale. L'idea della morte dell'individuo moderno, del soggetto classico, è nel concetto di *Arbeiter* l'idea di una società pacificata dal conflitto di classe, in cui diventa superfluo lo stesso controllo sociale da parte del potere. Il dissenso è infatti per principio impossibile, perché non si dà la possibilità di pensare una forma di vita diversa e tutti gli uomini si muovono all'unisono secondo gli obiettivi della produzione. Se l'inclinazione poetica dei suoi scritti denuncia un residuo di ideologicità, non c'è dubbio però che ciò che la poesia di Jünger 'canta' sia l'autolegittimità (in sé priva di ogni in-canto) dello sviluppo capitalistico come lavoro totale ed economia basata sulla tecnica.

Non è difficile trovare esempi dell'irriducibilità di Jünger all'ambito del lamento reazionario e della sua adesione ad una *Rationalisierung* che è coerente con le esigenze produttive del liberalismo economico. Il mondo precapitalistico dei campi, il mondo del coltivare, egli ci dice, si oppone in nome della tradizione e della sostanzialità dei propri significati alla sottomissione al lavoro totale. Chi, allora, «potrebbe negare il proprio sostegno alla resistenza dei contadini, che ai nostri tempi sta compiendo sforzi disperati?»⁵³. E però questa lotta, per quanto nobilitata dal richiamo ai valori più elevati, è del tutto inutile ed ineffettuale: «si discuta pure di leggi, di provvedimenti, di dazi d'importazione, di prezzi, si discuta quanto si vuole – la lotta dei contadini è vana e senza speranza, poiché una libertà qual è quella che essi rivendicano non è più possibile oggi».

Salta agli occhi qui, ancora una volta, la differenza con il 'reazionario' Sombart⁵⁴, il quale pretendeva di rinnovare il liberalconservatorismo invocando il protezionismo nei confronti dei prodotti agricoli tedeschi e che proponeva piani di re-ruralizzazione e di 'ritorno alla zolla'. Non si torna indietro, per Jünger, dalla società industriale, dalla società di massa. Il problema reale è, semmai, quello di trovare un principio di dominio e di ordine originale, che ne neutralizzi una volta per tutte i rischi eversivi. È in questo senso che quella impossibile alleanza da lui a lungo auspicata tra

⁵² Arthur Moeller van den Bruck, *Il terzo Reich*, Settimo Sigillo, Roma 2000, p. 199 sgg.; ed. orig. *Das dritte Reich*, Ring-Verlag, München 1923.

⁵³ Jünger, *L'operaio...*, p. 148.

⁵⁴ Cfr. Stefano G. Azzarà, *Werner Sombart: ethos del radicamento, tecnica, 'socialismo nazionale'*, in D. Losurdo (a cura di), *Geschichtsphilosophie und Ethik*, Atti del Congresso della Internationale Gesellschaft für dialektische Philosophie Societas Hegeliana, Università degli Studi di Pavia, 11-14 settembre 1996, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1998, pp. 261-75.

socialismo rivoluzionario e nazionalismo rivoluzionario, volta a sconfiggere il mondo aristocratico-borghese, gli sembrerà alla fine prendere concretamente corpo nel movimento hitleriano (del quale – a differenza del liberalconservatore più tradizionale Sombart – egli comprende pienamente la coerenza con l'affermarsi della società del lavoro totale).

Cosa accade invece rispetto ad un autore come Spengler, il quale, pure, non disdegna gli accenti cinici e demoniaci⁵⁵? Proprio sul problema dell'irreversibilità dei processi in atto, Jünger fa una affermazione che è anche una chiara polemica nei confronti di quest'ultimo. Non è vero, dice, «che l'esistenza del contadino è atemporale e che i grandi mutamenti passano sopra la sua zolla come il vento e le nubi»⁵⁶, come sosteneva il *Tramonto dell'Occidente* nel suo quadro morfologico della storia. Al contrario, proprio la fine dell'orizzonte di senso tipico del mondo contadino è per Jünger la più indiscutibile dimostrazione della realtà della trasformazione storica, del fatto che la storia c'è, anche se Spengler non la vede. «La profondità della rivoluzione in cui siamo coinvolti», dice, «è valutabile dal fatto che essa infrange anche le condizioni primitive e originarie di vita» e cioè il legame vivente con la natura e la *Gemeinschaft* su di essa costruita.

In realtà, nonostante gli accenti polemici, non sussiste a ben guardare alcuna differenza tra i due autori su questo problema specifico. Al di là degli equivoci dovuti alle coperture ideologiche (come l'idea di una ciclicità biologica della storia in Spengler), se c'è qualcosa che ad entrambi è chiaro e su cui entrambi dicono il medesimo è proprio questo, è proprio l'irreversibilità dei processi di trasformazione, l'idea di una metamorfosi generale della civiltà occidentale nella quale la tradizione si è definitivamente spezzata. Non c'è alcun dubbio in proposito per Jünger: «Lo scoppio della guerra mondiale traccia il largo e rosso fregio conclusivo sull'ultima pagina di quest'epoca»⁵⁷ e cioè dell'epoca aristocratico-borghese. Ma questo è esattamente la stessa cosa che dice Spengler, il quale riconduce addirittura questa fine-dei-tempi all'epoca di Nietzsche: «invidia quella gente che (...) oggi continua a raccontarsi la favola dell'arte e della letteratura. Tutto ciò è finito da molto tempo»⁵⁸.

Certamente, però, in Jünger questa consapevolezza si è fatta adesso molto più matura. Un nuovo orizzonte di senso è sorto e si è affermato per un periodo indefinitamente lungo. Da esso non possiamo fuggire, né tantomeno possiamo tornare indietro. La critica di Jünger verso l'ideologia

⁵⁵ Cfr. Stefano G. Azzarà, *Oswald Spengler: negazione della nostalgia e destino della Kultur*, «Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti» Classe di Lettere Filosofia e Belle Arti, LXXII, 1996, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998, pp. 287-311.

⁵⁶ Jünger, *L'operaio...*, p. 149.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁸ Oswald Spengler, *A me stesso*, a cura di Giovanni Gurisatti, Adelphi, Milano 1993, p. 37.

Blut und Boden è qui di un materialismo brutale: «la celebre distinzione fra città e campagna», dice, «sussiste oggi soltanto nello spazio romantico; non ha più valore, così come è caduta la distinzione tra mondo organico e mondo meccanico»⁵⁹. È una frase particolarmente significativa, perché smaschera uno dei *topoi* più praticati nel linguaggio della destra tedesca. Con essa, Jünger dice anzitutto che la nostalgia romantica per il mondo contadino come cielo di valori tradizionali è in realtà una molto materiale incapacità di accettare il mondo della produzione industriale e della società di massa. E afferma, in secondo luogo, l'ineffettualità di una critica del moderno che rimanga immaginariamente ancorata a questo tipo di riferimenti. Ovunque, negli ambienti antidemocratici e nello stesso movimento nazionalsocialista, ci si rifaccia all'idea di una società organizzata a partire da un rapporto 'naturale' con la terra, si sceglie in altre parole di essere fuori della storia.

5. *Fiancheggiare la Rationalisierung*

Questa lucidità assoluta nel vedere la realtà – seppure da una posizione del tutto sistemica – determina la piena 'maturità' della posizione politica di Jünger. La resistenza del mondo agricolo è certo coraggiosa ma ogni proposta in senso protezionistico è ridicola perché è già *a priori* sconfitta: la lotta, infatti, «in sostanza è già da tempo decisa». Per il contadino, ormai, «ogni stile di vita diverso da quello dell'operaio è escluso». Non c'è più il contadino. Bisogna anzi dismettere questa categoria in quanto figura di un mondo sostanziale. Adesso c'è soltanto l'*Arbeiter* e da qui «non c'è ritorno», aggiunge. Il massimo risultato cui può condurre la politica protezionistica e reazionaria auspicata dalle correnti *Blut und Boden* è quello di «creare parchi nazionali» e cioè delle riserve, dei luoghi artificiali, delle finzioni in cui sia tenuto in vita un mondo di senso ormai perduto. Allo stesso modo, per Spengler nell'era delle metropoli la stessa natura può essere riprodotta solo artificialmente, quando «le foreste diventano parchi»⁶⁰ che adornano i grandi viali delle nostre città facendo da sfondo al traffico.

Siamo ancora una volta di fronte ad una posizione diametralmente opposta a quella proposta dal 'moderato' Sombart. Era proprio a delle artificialissime 'riserve naturali', infatti, che Sombart arrivava a pensare in tutta serietà, nelle sue idee di una limitazione degli effetti dell'economia basata

⁵⁹ Jünger, *L'operaio...*, p. 149.

⁶⁰ Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, trad. it. di Julius Evola, Longanesi, Milano 1981, p. 784; ed. orig. *Der Untergang des Abendlandes*, prima ed. 1918 e 1922; poi Beck & Deutsche Taschenbuch Verlag, München 1975.

sulla tecnica. Lo Stato, diceva, dovrà «operare anzitutto semplici misure di polizia, per impedire disturbi alla pace e all'ordine, o prevenire deturpamenti del paesaggio». «Si imponga ad esempio agli aeroplani di volare in alto e non tra le 23 e le 4 sul nostro cheto sobborgo», arrivava a dire; «Si chiudano certe strade e zone paesistiche ad auto e moto (...) ogni paesaggio veramente bello (...) Si permettano stabilimenti industriali solo dove non c'è niente da guastare»⁶¹. È proprio la mancata accettazione della trasformazione reale che rende possibile simili ucronie. È perché Sombart non vede la trasformazione come tale, e quindi non ne prende sul serio l'irreversibilità, che può pensare che bastino una serie di norme e di controlli per ricostituire integro l'orizzonte di senso del borghese vecchio stampo o della distinzione aristocratica.

Jünger è ormai ben oltre questa incapacità. Egli è figura di una nuova classe dirigente che non ha paura della razionalizzazione e che sente la responsabilità di svilupparla. Che sa come, di fronte all'avanzata delle masse, il liberalismo conservatore debba accettare la sfida e porsi sul terreno della 'rivoluzione', a partire dal riconoscimento della natura rivoluzionaria della potenza tecnica. Di fronte alla «furia ingorgata»⁶² del neoromanticismo, dirà Ferruccio Masini, egli «s'incarica di trovare proprio nell'accordo tra razionalizzazione capitalista e mitizzazione della tecnica il mezzo per sbloccare questo ingorgo e trasferire la carica del potenziale distruttivo di quella nella dinamica dell'apparato tecnologico». Non ci sono dubbi quindi, per Jünger, su quale sia la posizione giusta di fronte ai processi in atto: ad essi «si deve tentare di fornire un aiuto puntuale e sistematico, che sarà tanto più efficace quanto più corrisponderà al vero senso della vicenda»⁶³.

Una volta compreso il «senso della vicenda», il nesso lavoro totale-società del lavoro-*Arbeiter* – la presenza di fatto di una tendenza alla razionalizzazione capitalistica dell'essere sociale – bisogna impegnarsi attivamente in essa, bisogna aiutarla a divenire trasparente a se stessa. Riconosciuta la direzione del movimento reale, la classe dirigente deve porsi alla sua altezza ed applicarsi ad esso nella gestione e nel controllo delle sue modalità di attuazione. Bisogna volere la razionalizzazione e sorreggerla scientificamente, nel momento stesso in cui ci si ostina ad amarla. Per quanto riguarda il mondo contadino, perciò, Jünger non ha amore circa il modo in cui risolvere la controversia interna alla destra: contro i reazionari del *Blut und Boden*, «si tratta di verificare le forme di coltivazione, di

⁶¹ Werner Sombart, *Il socialismo tedesco*, trad. it. di G. Lorenzoni, Vallecchi, Firenze 1941, pp. 313-14; ed. orig. *Deutscher Sozialismus*, Buchholz und Weisswange, Berlin, 1934.

⁶² Ferruccio Masini, *Il mito della tecnica nei prodromi del nazismo*, «Critica marxista» 2, 1979, pp. 99-104. La citazione è a p. 101.

⁶³ Jünger, *L'operaio...*, p. 149.

lavorazione e di assetto territoriale della campagna in cui si esprima il carattere di lavoro totale». Non si deve resistere alla sottomissione reale: si deve invece riconoscere che essa è il senso della storia in atto e quindi favorirla, mettersi dalla sua parte, compierla attivamente ponendosi nella scia delle cose.

È proprio questa visione della realtà, che sul piano ideologico è così organica ai processi in atto, è quella in cui, secondo lo Heidegger degli anni Trenta, – che pure da qualche interprete è stato accostato alla nostalgia *völkisch* e al tradizionalismo agrario di Sombart – è possibile rinvenire i principi metafisici che presiedono effettivamente agli eventi storici del nostro tempo. Abbiamo con ciò la conferma della complessità della dialettica interna alla Rivoluzione liberalconservatrice tedesca (ed europea) e dei suoi rapporti con la modernità, una questione che non può essere liquidata con la semplice designazione di ‘antimodernismo’.

Ancora una volta, tuttavia, è la guerra lo sfondo sul quale questi riaggiustamenti ideologici sembrano dipanarsi e trovare il loro significato più autentico: la guerra come modello di gestione della società di massa anche al di là dello stato d’eccezione e come nuova forma della sua normalità. L’auspicato «passaggio dalla democrazia liberale allo Stato del lavoro» e al «socialismo»⁶⁴ di cui Jünger parla al termine di *Der Arbeiter*, infatti, non fa che trarre le conseguenze della «intensità con cui i mezzi della democrazia nazionale, come i parlamenti, la stampa liberale, l’opinione pubblica, l’ideale di umanità, potevano essere mobilitati». Ma la «democrazia del lavoro» o «democrazia di Stato»⁶⁵ celebrata in queste pagine – che nulla ha a che fare con le riflessioni pressoché contemporanee da parte di Lenin, in quanto rimuove la dimensione emancipatrice della democrazia – rivela la propria superiorità proprio nel fatto di riuscire ad operare «una mobilitazione di cui nessuna dittatura poté mai osare di farsi la più pallida idea, e che è particolarmente efficace proprio perché si compie tra il generale consenso e l’ininterrotto agire del concetto borghese di libertà». Nella guerra, insomma – e in una guerra che si è fatta ormai totale –, risiede il significato ultimo di quel «modernismo reazionario»⁶⁶ al quale Jünger, insieme a Moeller van den Bruck e dopo di lui, appartiene.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 217 e 221.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 235 e 227.

⁶⁶ Cfr. Herf, *Reactionary Modernism...*, cap. I.