

## Oltre la catastrofe? Note sugli inediti nietzscheani di Alfred Baeumler

*l'Uomo libero*, <http://www.uomo-libero.com>

La silloge di scritti inediti baeumleriani risalenti al secondo dopoguerra, pubblicata recentemente dalle Ar col titolo di *Stile e destino*, continua e, insieme, rinnova il ‘corpo a corpo’ con l’opera nietzscheana iniziato da Baeumler nei primissimi anni Trenta del Novecento. Ma si tratta ora di un confronto chiuso nella più totale privatezza, data la ‘scomunica’ pubblica che ha colpito il ‘peccatore politico’ Baeumler per i suoi trascorsi nazionalsocialisti. Però l’aria del tempo soffia forte anche *in interiore homine*, tanto da spingere Baeumler alla chiosa rivelatrice che vale come un autoavvertimento e un *memento* insfuggibile: “le Erinni del tempo hanno orecchi fini” (p. 112). Erinni appunto, e non pacificate e benevolenti Eumenidi. Ciò spiega perché tra le pagine baeumleriane raccolte in questo volume si trovino sì confermate vecchie interpretazioni di Nietzsche, ma unite a significativi, quando non addirittura radicali, cambi di prospettiva.

Veniamo ai punti fermi; innanzitutto Baeumler rivendica e ribadisce l’importanza del suo ruolo nella storia delle interpretazioni nietzscheane: “Nietzsche veniva considerato alla stregua di un poeta filosofeggiante (vedi, ad esempio, E. Bertram), un pensatore aforismatico, camaleontico, attraversato da laceranti contraddizioni. Al contrario, toccò a me formulare per primo l’interpretazione di Nietzsche come filosofo, un pensatore conseguente, se non addirittura sistematico, adducendo a riprova di tutto ciò *La volontà di potenza*” (pp. 142-143).

Ancora, Baeumler conferma la sua lettura di Nietzsche, che “si rivela un pensatore volontaristico, irrazionalistico, anti-eleatico, dinamico” (p. 143). Detto altrimenti, “la dionisiaca volontà di potenza rifiuta il pensiero teleologico e l’ontologia, che ne costituisce il fondamento. L’affondo, sempre rinnovato, contro la *philosophia perennis*, contro le ‘idee’ e tutte le manifestazioni dell’‘in sé’, favorisce la coerenza della filosofia nietzscheana” (pp. 20-21). Di più: “lo stare fermi e immobili contravviene alla vita dionisiaca. Nulla è fisso, tutto scorre: l’orizzonte della realtà che ci circonda è aperto” (p. 23), tant’è vero che “con ‘volontà di potenza’ s’indica essenzialmente la qualità dinamica della filosofia nietzscheana” (p. 23). Lapidariamente: “un’ontologia fondata su idee ‘a-temporali’ non è più possibile” (p. 112). Concetto ribadito con forza subito dopo: “non è più consentito continuare ad enunciare verità eterne in modo a-problematico [...]. Lo sconquasso del terreno sotto i nostri piedi, come venne indicato da Nietzsche, è ormai diventato irreversibile” (p. 113). In definitiva, Nietzsche “è, e rimane, il nemico mortale del proprio secolo, lo scopritore della decadenza dei valori, il demolitore delle illusioni della filosofia idealistica. In quanto trasvalutatore dei valori, Nietzsche si pone alla testa di quel ‘*contromovimento*’, nel quale egli intravede il suo specifico compito filosofico”(p. 17).

Altro aspetto importante è lo ‘scavo’ baeumleriano del rapporto volontà di potenza-eterno ritorno. Si tratta di un ‘nodo’ particolarmente problematico su cui Baeumler continua giustamente ad insistere dopo la forse troppo frettolosa soluzione proposta nel suo *Nietzsche filosofo e politico*, dove l’eterno ritorno veniva ‘congedato’ in quanto mera “egittizzazione” del mondo del divenire; ovvero, detto in altro modo, con l’eterno ritorno Nietzsche soccombeva “all’istinto plasmatore di dèi”, dando vita così ad una vera e propria “religione” (*Nietzsche filosofo e politico*, Ar, 2003, p. 66). A distanza di anni, Baeumler, pur mantenendo, in fondo, l’interpretazione dell’eterno ritorno come pensiero ‘religioso’, sembra avvedersi dell’impossibilità di espungerlo senza troppi riguardi dal quadro complessivo della filosofia nietzscheana e, dunque, della necessità di dover fare i conti con la sua ingombrante presenza.

Accanto a quanto ricordato sinora, lo ‘spoglio’ dei testi di *Stile e destino* suggerisce molto altro ancora. La lettura politica di Nietzsche, ad esempio, viene drasticamente rovesciata: “Nietzsche è un nemico della politica” (p. 95), è “antipolitico” (p. 113). Di qui l’invito perentorio: “dobbiamo depoliticizzarci” (p. 95). Anche il rapporto Nietzsche-cristianesimo viene ora posto in modo assai diverso, come già notato da Terzuolo nella sua postfazione (cfr. pp. 172-175).

Ma davvero decisivo è il non perdere di vista lo sfondo in cui tali cambiamenti vanno situati, pena il non afferrarne tutta la loro reale portata. In altre parole, Baeumler non si limita a mutare, anche

profondamente, alcuni punti, ma si accinge a un compito ben più impegnativo, ossia ‘calare’ l’intera interpretazione di Nietzsche in un nuovo ‘scenario’ culturale. È ora la prospettiva ‘generale’ a cambiare radicalmente di segno. La parola ‘tradizione’, centrale in *Stile e destino*, mette sull’avviso. La necessità, avvertita da Baeumler, di dar vita a un diverso confronto critico con il XIX secolo non è che l’ennesimo episodio di quel ‘conflitto delle genealogie’ di cui è costellata la storia della cultura. La ‘scelta delle tradizioni’ non è mai ‘neutrale’ ma sempre, e daccapo, riscrittura del passato in vista del presente e ancor più del futuro. È il momento della decisione che ‘apre’ il passato per dar-forma a un nuovo inizio<sup>1</sup>. Mediante un processo ‘dialettico’ di simultanea appropriazione/esclusione e ricordo/oblio (non a caso, ‘meccanismo’ tipico della ‘macchina’ produttrice di memoria collettiva), nelle sue evenienze più comuni, o di ‘decostruzione critica’ nelle sue versioni più sofisticate, il ‘conflitto delle genealogie’ è passaggio ‘destinale’ insito in ogni svolta storica avvertita come epocale. A questa ‘legge’ non sfugge nemmeno Baeumler.

A cosa miri questa differente ‘tradizione’ lo svela Baeumler stesso, e senza infingimenti di sorta, in un passo del 1950: “non intendo colpire il Romanticismo, né rinnegare Bachofen – questi fenomeni *restano tali*. Ciò che veramente mi preme: la critica della scienza e della filosofia del Romanticismo, e insieme la dimostrazione che la *de-romanticizzazione* della scienza e della filosofia tedesche [...] *non è riuscita*” (p. 145). Questa annotazione fa il paio con un’altra, che la precede di pochi mesi: “ora, il nostro compito è di portare fino in fondo un serio confronto con il nazionalismo, in quanto fenomeno spirituale. Come possiamo però dare inizio ad un tale confronto critico, senza prima preoccuparci di far luce sul nostro passato romantico?” (p. 144). Ed infine, non è casuale il fatto che in questo medesimo torno di tempo Baeumler dichiari di essersi sbagliato nel ‘forzare’ in modo unilaterale Nietzsche, insistendo, in pratica, su un Nietzsche ‘romantico’ (p. 142). Sommariamente: qui, ‘de-romanticizzare’ non significa altro che *demitizzare*. Ossia, portare a dissoluzione la mitologia politica del romanticismo. Quella mitologia politica che è “forza di riunificazione che consente al popolo di riaccedere alla propria origine comune e che fa di quell’origine il luogo da cui e su cui instaurare l’unità di popolo. Il modello di un’identità e insieme la sua attuale effettuazione”<sup>2</sup>. Sul carattere comunitario del mito, e sulla sua capacità di fondazione/legittimazione insiste, non a caso, proprio “tutto il fronte proromantico: da Schiller a Hölderlin al giovane Hegel”<sup>3</sup>, anche se “è certamente Herder che, col dialogo *Iduna*, può essere considerato il fondatore della mitologia politica romantica”<sup>4</sup>. Senza dimenticare il cosiddetto ‘romanticismo di Heidelberg’<sup>5</sup>, e poi Friedrich Schlegel, Brentano, Arnim, i fratelli Grimm, Schelling.

<sup>1</sup> Per una ben diversa ‘scelta delle tradizioni’ messa in campo da Baeumler negli anni Trenta, si veda l’ottimo scritto di A. Scianca, “L’Ellade che viene. Note a partire da *L’innocenza del divenire* di Alfred Baeumler”, in *Margini*, n° 57, p. 5. Ora, due esempi paradigmatici relativi al tema in questione: 1) “La creazione dello Stato ebraico è stata un salto di secoli”, scrisse Ben-Gurion, e aggiunse che ‘la guerra d’indipendenza ci ha avvicinati ai giorni di Giosué’ [...]. In questo modo, Ben-Gurion cercava di cancellare non soltanto il secolo precedente la creazione dello Stato di Israele, ma l’intero periodo della Diaspora. Scrisse, infatti: ‘il passato remoto è più vicino di duemila anni di passato recente’” (I. Zertal, *Israele e la Shoah. La nazione e il culto della tragedia*, Einaudi, Torino 2007, p. 56). Ancora: “per Ben-Gurion, lo Stato da lui creato era la prefigurazione di un futuro millenario e, nello stesso tempo, la risurrezione di un passato remoto e glorioso [...]. Ben-Gurion abrogò due millenni di storia di vita ebraica al di fuori della terra d’Israele. La rivoluzione sionista s’impegnò sia a cancellare interi periodi dagli annali del popolo ebraico, sia a spezzare i legami col capitolo della Diaspora della storia ebraica, e pertanto a dimenticarlo” (*ivi*, p. 96). 2) L’opera, a dir poco controversa, di Martin Bernal, *Atena nera*, su cui cfr. le osservazioni chiarificatrici di C. Ampolo, *Storie greche. La formazione della moderna storiografia sugli antichi Greci*, Einaudi, Torino 1997, pp. 140-149.

<sup>2</sup> R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna 1993, p. 127.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>4</sup> *Ibidem*. Anche per Manfred Frank *Iduna* è il testo “in cui l’idea romantica di una nuova mitologia riceve il suo battesimo ufficiale” (M. Frank, *Il dio a venire. Lezioni sulla Nuova Mitologia*, Einaudi, Torino 1994, p. 129).

<sup>5</sup> Al riguardo cfr. G. Moretti, *Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Guida, Napoli 1999, in particolare le pp. 43-72 su Josef Görres. Interessante, poi, notare come Moretti, insistendo su un Nietzsche fondamentalmente lontano dal Romanticismo (cfr. *ivi*, pp. 187-213), finisce per concordare su un punto centrale con il Baeumler del secondo dopoguerra, e cioè che la *Nascita della tragedia* sarebbe un’opera “attardata” (*ivi*, p. 199) proprio perché ancora romantica. Lo stesso in Baeumler, quando scrive che “*La nascita della tragedia* è uno scritto occasionale [...] ed ancora incentrato sul ‘mito’” (p. 147).

Ma è davvero possibile/auspicabile una radicale demitizzazione? O non piuttosto l'assenza di mito si rivela essere una mera illusione o, peggio, un esito, alla lettera, catastrofico? D'altronde, già Leopardi aveva denunciato l'impossibilità di prendere congedo dal mito, se non al prezzo di rendere il mondo "un serraglio di disperati, e forse anche un deserto"<sup>6</sup>. E puntualmente, a onta delle intenzioni di Baeumler, il mito non è affatto tramontato, ma continua a dispiegare la sua capacità di ricompattamento identitario. Certo, nell'oggi travestito da 'mito negativo'. Dunque, come rovesciamento mimetico, come imitazione al rovescio. Questo onnipotente 'mito negativo', che domina incontrastato la scena, refrattario ad ogni tentativo di consegnarlo, una volta per tutte, alla 'presa' distanziante della storia, questo residuo 'parmenideo' nel cuore della modernità, è ciò che Ernst Nolte ha chiamato tanti anni fa "il passato che non vuole passare".

Il nazionalsocialismo (a cui ovviamente alludiamo) ha oggi preso il posto di altri 'miti negativi', quali ad esempio l'*eretico*, l'*ebreo* o il *massone*. Ma ne condivide la logica di fondo, a partire dalla secca distinzione bene/male, con la conseguente costruzione di un *nemico assoluto*. Infatti ogni 'mito negativo' non può non 'incarnarsi', per sua logica inflessibile, in un nemico che finisce per assumere i tratti del male quintessenziato, e dunque si trasforma in nemico assoluto, quasi 'metafisico'. Ed è proprio qui che 'scatta' il dispositivo identitario, grazie al quale il nemico è appunto radicalmente tutto ciò che 'noi' non siamo, il portatore di un'abissale estraneità. Il 'nazista', come una volta l'*eretico*, la 'strega', l'*ebreo*, il 'massone', l'*aristocratico*<sup>7</sup>, e via dicendo, è oggi il nemico mitico, *ergo* assoluto. Però, una siffatta figurazione mitica del nemico si lascia davvero relegare in un tranquillizzante 'fuori'? Affinché sia possibile il riconoscimento identitario, c'è bisogno di un tale nemico; ma allora ciò significa "che il Noi non può fare a meno del nemico, e che questo è in qualche modo costitutivo della nostra identità, che è quindi sempre interno a Noi"<sup>8</sup>. Il nemico mitico (altra cosa, ovviamente, dall'indispensabile nemico in senso schmittiano, che è lontanissimo da ogni pretesa di absolutezza) in breve, finisce per minacciare l'identità dall'interno, e dunque sembra avere il volto, quant'altri mai tragico, della *guerra civile*. Il nemico mitico, lungi dall'essere definitivamente espulso in un inoffensivo 'esterno', si aggira proprio 'tra noi'. Un fantasma che non smette d'inquietare. Il nemico come moltiplicatore di sospetti, a cui è necessario dare incessantemente la caccia. Non è forse giunta l'ora di porre fine a questo inestricabile paradosso?

**Giovanni Damiano**

---

<sup>6</sup> Cito dal "Frammento sul suicidio" in G. Leopardi, *La strage delle illusioni*, Adelphi, Milano 1992, p. 53. Di questo volume, una scelta di passi provenienti in massima parte dallo *Zibaldone*, va segnalata pure la lucida introduzione di Mario Andrea Rigoni (poi ripubblicata in M.A. Rigoni, *Il pensiero di Leopardi*, Bompiani, Milano 1997, pp. 133-154). Ovvero, per ricorrere ad altre parole ancora, "la fine del mito [...] coinciderebbe in ultima analisi con l'assunzione della morte non già come orizzonte, bensì come *realtà*, della vita" (R. Esposito, *op. cit.*, p. 128). Ma nemmeno è auspicabile un mito carico di potenza distruttiva, qual è il mito declinato 'negativamente'.

<sup>7</sup> Può apparire eccentrica la presenza dell'*aristocratico* in questo contesto; ora, la teoria cospirazionista nasce davvero solo nel periodo immediatamente precedente la Rivoluzione francese e trova in quest'ultima il suo primo, clamoroso, banco di prova. Ed ecco che al 'complotto massonico' denunciato da Barruel si affianca lo speculare 'complotto aristocratico' denunciato dai giacobini (cfr. G. Barberis, "L'ossessione del complotto tra rivoluzione e terrore", in S. Forti-M. Revelli, a cura di, *Paranoia e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 58-81). Senza dimenticare che i rivoluzionari francesi riusciranno persino nel tragico *exploit* di trasformare anche il nemico esterno in nemico ideologico, cioè, ancora una volta, assoluto (cfr. C. Galli, "Sulla guerra e sul nemico", in *Paranoia e politica*, cit., pp. 30-31 e soprattutto R. Schnur, *Rivoluzione e guerra civile*, Giuffrè, Milano 1986).

<sup>8</sup> C. Galli, "Sulla guerra e sul nemico", cit., p. 21. Sempre Galli ricorda che il primo, compiuto nemico assoluto è l'*eretico*, in quanto non già totalmente dissimile bensì, non a caso, "simile perverso, deviato" (*ivi*, p. 25).