

CONSERVATORI

da Edmund Burke a Russell Kirk

a cura di
Gennaro Malgieri

IL MINOTAURO

ARTHUR MOELLER VAN DEN BRUCK

Arthur Moeller van den Bruck (1875-1925) è uno dei rappresentanti più significativi della “rivoluzione conservatrice” tedesca, vale a dire di quella galassia di correnti, organizzazioni e orientamenti politico-culturali con cui si caratterizzò una parte della Destra radicale tedesca soprattutto durante l’età weimariana. Il concetto di “rivoluzione conservatrice” è stato introdotto da Armin Mohler in ambito storiografico per delimitare tutto un versante della cultura politica tedesca apparentemente affine al nazionalsocialismo per il suo rifiuto del liberalismo e della democrazia occidentale, ma in realtà non riducibile a esso e, per certi aspetti, neppure apparentabile¹. Di conseguenza, era inevitabile che, nel clima culturale postbellico, una categoria storiografica di tal sorta venisse per lungo tempo ignorata e quindi rifiutata o messa in discussione². Per lo più infatti sembrerebbe fuori luogo soffermarsi su sottili distinzioni: la Destra conservatrice antiweimariana (quindi ciò che si designa come “rivoluzione conservatrice”) è quella che avrebbe fatto da battistrada al nazismo e che dunque ne costituirebbe l’indispensabile premessa. Senza questa preparazione, con cui si è resa disponibile la popolazione tedesca alle soluzioni autoritarie, la vittoria del nazismo sarebbe stata impossibile. Insomma, questa Destra, pur non direttamente nazionalsocialista, avrebbe svolto la funzione di egemonia attribuita da Gramsci ai gruppi intellettuali, determinando il clima culturale che avrebbe poi reso possibile la presa e il mantenimento del potere da parte nazionalsocialista. Solo che, se si osservano le cose nella loro effettiva realtà storica, ben difficilmente si possono considerare gli uomini della *konservative Revolution* come degli “intellettuali organici” nei confronti del nazionalsocialismo. E tra questi ancor meno Moeller van den Bruck, che andava fiero della sua superiorità intellettuale nei confronti del “piccolo Führer”, da lui incontrato nel 1922, quando aveva appena pubblicato quel *Terzo Reich* che il suo (allora oscuro) interlocutore si incaricherà di far passare alla storia

¹ A. Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, Stocker, Graz-Stuttgart, 1999⁵; trad. it. *La rivoluzione conservatrice in Germania 1918-1932. Una guida*, Napoli/Firenze, 1990 (condotta sulla 2^a ed. 1972 e priva della parte bibliografica).

² A.G. Balistrieri, “La ‘rivoluzione conservatrice’ tedesca come concetto e come campo di controversia storiografica”, *Il pensiero politico*, XXVIII, n. 2, 1995.

«A partire dal 1939-40, il nazional-socialismo ha d'altronde progressivamente cominciato ad abbandonare l'uso dell'espressione "Terzo Reich" (*dritte Reich*) a profitto di quella di "Reich tedesco" (*deutsche Reich*)». A. De Benoist, *Arthur Moeller van den Bruck: une "question à la destinée allemande"*, Nouvelle Ecole, Paris Cedex, 1980; trad. it. *Moeller van den Bruck o la rivoluzione conservatrice*, Edizioni del Tridente, La Spezia, 1981, p. 46.

⁴ Anche un critico di Mohler come Stefan Breuer sostiene che, quando si parla di affinità ideologiche e di coinvolgimenti personali, bisogna sempre far riferimento alle effettive vicende biografiche e a puntuali ricostruzioni storiche caso per caso. Cfr. S. Breuer, *Anatomie der Konservativen Revolution*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1993 (nuova ed. riv. e ampl. 1995); trad. it. *La rivoluzione conservatrice. Il pensiero di destra nella Germania di Weimar*, Donzelli, Roma, 1995.

non come titolo di un libro, ma come la denominazione del regime da lui instaurato. Ma appunto il *Terzo Reich* di Moeller van den Bruck tutto si può considerare tramite che la piattaforma cultural-politica o la *Weltanschauung* del nazional-socialismo (cioè che invece Hitler ebbe il vezzo di produrre da se stesso). In qualche modo dunque, la categoria storica messa in campo da Mohler rivela la sua utilità per operare e ne cessari distinguo, senza che per questo debba servire a sminuire le responsabilità personali e ideologiche che effettivamente vi furono (quando vi furono: Moeller in ogni caso, forse buon per lui, morì suicida nel 1925) o a ignorare le convergenze effettive-disparate oppure divenne avversario del nazional-socialismo, qualcuno emigrò all'estero, altri ne organizzarono la resistenza, altri ancora furono uccisi dai nazisti.

Ma, connesso alla questione storiografica, è un altro il motivo che appare centrale: vale a dire quello della legittimità teorica di una critica da destra alla modernità dopo l'esito nazional-socialista. In fondo, si tratta proprio di questo, e cioè se tale esito ne è la conseguenza lineare e necessaria, oppure se il nazional-socialismo, nei suoi assunti pratici e teorici, per quanto la sua affermazione sia legata all'intera configurazione storica e culturale della Germania del tempo, e dunque trovi addentellati in larghi settori della società e dell'intellettualità tedesca, non costituisca comunque un'aberrazione a se stante, che, soprattutto nei suoi esiti terrificanti, non ha altra origine che in se stesso. Di conseguenza, connessa alla questione storiografica, è anche la domanda se ci possa essere ancora un pensiero di destra dopo le esperienze del nazismo e del fascismo. La cultura politica egemone post-bellica in fondo non ha fatto altro che negare tale possibilità, equiparando la Destra con le espressioni più disastrose e nefaste che essa ha conosciuto nel XX secolo. Ci si dovrebbe chiedere pertanto anche se sia ancora possibile una Sinistra dopo la fine del comunismo. E un capitalismo dopo la fase selvaggia di accumulazione e un liberalismo dopo la fine della società borghese o dopo le sciagure della sua fase imperialistica (giacché l'imperialismo fu espressione del liberalismo prima ancora che il nazionalismo lo faces-

se proprio, visto anche che, come il caso inglese dimostra, non c'è contrasto tra imperialismo e liberalismo, persino poi nella variante più democratica e umanitaria dell'America di oggi). Il punto è che, nell'attuale presente, siamo gli orfani di tutte le ideologie, viviamo in una "condizione postuma"⁵ e facciamo ancora nostri schieramenti politici che tutti, in un modo o nell'altro, hanno conosciuto il loro crollo. Siamo bene o male tutti *ex o post o neo* qualcosa. Se all'inizio del '900 si diede l'annuncio di un'epoca del tramonto, il tramonto poi, anzi la *Götterdämmerung*, effettivamente c'è stato e noi siamo uomini venuti dopo il tramonto. Siamo, politicamente e culturalmente, dei sopravvissuti, e viviamo dell'eredità di idee e valori di un tempo che fu. Anche la rivoluzione conservatrice, dunque, costituisce ormai un fatto consegnato alla storia, un evento che si situa prima dell'esperienza storicamente fallimentare in cui il fascismo e il nazismo dovevano coinvolgere la Destra. Tuttavia, costituisce proprio un compito conservatore capire come l'eredità di cui oggi viviamo debba essere custodita e vivificata, che cosa del passato possa avere ancora valore per il presente, un valore che anzi bisogna considerare al di là del tempo. È il problema di una "modernità a destra" che oggi ci fa guardare di nuovo alla rivoluzione conservatrice, per vedere come essa, e solo essa, ha tematizzato una tale esigenza, sebbene, ripeto, da un versante che è "prima della fine", mentre noi ci troviamo "dopo la fine".

È stato uno studioso francese, Denis Goeldel, cui si deve un'importante monografia su Moeller van den Bruck, a porre il pensiero di quest'ultimo all'insegna di una "strategia di modernizzazione del conservatorismo" ovvero di "modernità a destra"⁶.

Arthur Moeller, in seguito, con la sua aggiunta del cognome della madre, divenuto Moeller van den Bruck, nato a Solingen nel 1876, fu un giovane irrequieto, insofferente alla disciplina scolastica ed estremamente curioso del nuovo. Costretto dapprima ad abbandonare il *Gymnasium* di Düsseldorf, in seguito, dopo una frequentazione irregolare all'università di Lipsia, abbandonerà lui stesso gli studi⁷. La sua formazione ebbe luogo principalmente a Berlino in clima *fin de siècle* tra teatri

⁵ Assumo l'espressione da Giulio Ferroni e la estendo, in modo più netto, dalla letteratura alla politica. Si veda G. Ferroni, *Dopo la fine. Sulla condizione postuma della letteratura*, Einaudi, Torino, 1996.

⁶ D. Goeldel, "Moeller van den Bruck: une stratégie de modernisation du conservatisme ou la modernité à droite", *Révue d'Allemagne*, n. 1, gennaio-marzo 1982.

⁷ Per le informazioni biografiche su Moeller van den Bruck il testo principale di riferimento è ancora quello di Schwiarskott, il primo che le ha raccolte in forma sistematica. Si veda H.-J. Schwiarskott, *Arthur Moeller van den Bruck und der revolutionäre Nationalismus in der Weimarer Republik*, Musterschmidt, Göttingen/Berlin/Frankfurt a.M., 1962. Si veda comunque anche, se non altro per comodità del lettore italiano, ma *cum grano salis*, S. Lauryssens, *The Man Who invented the Third Reich*, Sutter Publishing, Stroud (Gloucestershire), 1999; trad. it. *L'uomo che ha inventato il Terzo Reich*, Newton Compton, Roma, 2000.

e caffè, *atelier* ed esposizioni, gruppi e circoli letterari, in rotta con la tradizione e ansiosi di produrre una nuova arte. Qui andò maturando il nuovo espressionismo artistico e letterario. I primi interessi culturali di Moeller sono quindi di natura estetica e sono decisamente orientati non solo verso ciò che è più moderno, ma addirittura verso le espressioni di avanguardia. Tuttavia, dovette leggere ben presto anche un autore nazionalista alla vecchia maniera come Paul de Lagarde o come Julius Langbehn, il “praeceptor Germaniae” di quegli anni, e probabilmente fin dalla sua apparizione (1900) anche l’opera di Houston Stewart Chamberlain (i cui fondamenti biologici del razzismo vennero sempre più nettamente rifiutati da Moeller⁸). Decisivo, come per molti della sua generazione, l’incontro fulminante con Nietzsche, che tuttavia considerò come sintomo e “termometro” della propria epoca, piuttosto che come il suo profeta. Il motivo della “decadenza”, che costituì uno dei suoi primi temi, fu comunque proprio ciò da cui volle prendere da subito le distanze. Dopo Berlino, si recò a Parigi, dove visse da letterato *bohémien* e dove fece due scoperte determinanti: quella di Dostoevskij (come ancora diremo più avanti) e quella dell’intellettualità francese che si impegnava sui temi del dibattito politico, culturale e sociale all’ordine del giorno. Fino alla prima guerra mondiale soggiornò poi in diversi paesi d’Europa, tra cui anche l’Italia, a cui dedicherà un libro, *Die italienische Schönheit*, in linea con i suoi nuovi interessi tesi a evidenziare, attraverso la cultura e soprattutto l’arte, i *valori* dei popoli: all’Italia viene attribuito il valore estetico per eccellenza, quello della bellezza, frutto spontaneo del suolo italico, fatto risalire già nelle sue prime manifestazioni all’epoca etrusca e poi rivivificato nel suo *karma* originario dal *plasma* germanico nel corso del Medioevo. *Die Werte der Völker* è un libro in sei saggi e due volumi che Moeller si proponeva di scrivere e che non ha mai scritto. Se il popolo italiano veniva ascritto alla categoria della bellezza, ai francesi (Descartes *docet*) si addiceva il dubbio (*Der französische Zweifel*) e agli inglesi il senso comune (*Der englische Menschenverstand*), ma, sull’altro versante, ai tedeschi la *Weltanschauung*, agli americani la volontà (*Der amerikanische Wille*) e ai russi l’anima (*Die russische Seele*).

Con la guerra inizia l’impegno politico nazionalista di Moeller che poi si definisce nelle sue chiare linee solo dopo la sconfitta bellica, quando in opposizione al trattato di Versailles dà vita alla rivista *Das Gewissen*, espressione dei giovani conservatori (*Jungkonservativen*) che si riconoscono nello *Juni-Klub*, il “Club di giugno”, così chiamato dal mese in cui appunto venne firmato il trattato che sanciva la colpa della Germania nello scoppio della prima guerra mondiale. Negli anni successivi viene elaborando il libro a cui il suo nome è sostanzialmente legato, *Das dritte*

⁸Cosa che gli venne rimproverata durante il nazismo e che costituì il puntello principale per mettere a tacere quanti volevano celebrare Moeller come il precursore ideologico del regime.

Reich (1923; trad. it *Il Terzo Reich*, Settimo Sigillo, Roma, 2000) che contiene una summa della sua visione rivoluzionario-conservatrice. Il libro si snoda per capitoli, ognuno dei quali è dedicato a una determinata ideologia e al tipo che la esprime. In ordine sono: rivoluzionario, socialista, liberale, democratico, proletario, reazionario, conservatore. Il tutto culmina con il capitolo finale intitolato “Terzo Reich”, al quale non corrisponde nessun tipo politico e che vuole essere invece il superamento di tutti quelli prima elencati e criticati. Si parte dunque da ciò che è più lontano dal “Terzo Reich” per passare gradualmente a ciò che sempre più gli si avvicina. Il conservatore ne è l’ultimo gradino e si oppone a tutte le altre visioni politiche precedenti. E tuttavia la linea non è rettilinea ascendente, ma circolare e a spirale, gira attorno a se stessa per ritornare al punto di partenza, ma a un grado più elevato, in quanto in qualche modo il “Terzo Reich” è la sintesi di conservatore e rivoluzionario. Entrambi sono posti l’uno al termine e l’altro all’inizio dell’intera serie tipologica e dunque sono anche l’alfa e l’omega, *proton* ed *eschaton*, origine e fine, con cui si apre e si chiude l’intero universo politico. Ma sono anche estremi che si toccano. Il percorso che si compie è anche un ritorno all’indietro, l’*ascensio* è anche una *conversio*, in cui alla fine il conservatore incontra il rivoluzionario e la figura che ne scaturisce è quella dell’anello. *Der Ring* (“L’anello”) fu il simbolo dei *Jungkonservativen* e ne fu l’organizzazione e la rivista, cui diede vita, dopo la scomparsa di Moeller e di *Gewissen*, Heinrich von Gleichen, intimo collaboratore di Moeller e addirittura la persona a cui *Das dritte Reich* è dedicato (l’edizione del 1923 reca una prefazione-dedica a Heinrich von Gleichen, poi eliminata nelle successive edizioni postume). Dunque il libro nel suo svolgimento per capitoli propone un ritorno all’inizio attraverso il superamento di tutti gli stadi dell’ideologia politica come se in fondo il “Terzo Reich” ne fosse non solo la negazione, ma anche l’inveramento, il momento che li contiene in sé tutti insieme, dando in conclusione conciliazione finale a tutti i contrasti e a tutte le visioni parziali. *Das dritte Reich* doveva essere infatti *Die dritte Partei* (“Il terzo partito”), titolo a cui prima Moeller aveva pensato, come il “partito che non c’è”, e che doveva riunire tutti i contrasti e tutte le opposizioni in un *tertium* (un *tertium datur* come superamento del principio politico di contraddizione) al di sopra delle parti, come partito insomma della conciliazione nazionale⁹. Il “Terzo Reich” è l’aldilà di tutte le ideologie, la meta in cui tutte le tappe precedenti svaniscono, ma dove esse trovano anche la loro vera rivelazione, perché esso ne è anche

⁹Questo è il partito che i tedeschi videro poi incarnato nella NSDAP, ma è anche ulteriore prova del divario che ogni volta storicamente si crea tra aspettative e realtà. I risultati non corrispondono mai alle intenzioni e ogni esito storico è sempre eterogenetico rispetto al fine. Non a caso, nel mito religioso, la caduta nella storia è ciò che segue al peccato originale. Ma noi ci siamo sbarazzati del peccato originale e presumiamo di realizzare, nel bene e nel male, tutto ciò che vogliamo.

la sintesi. Malgrado ciò *Das dritte Reich* non ha nulla a che vedere con una sorta di hegeliana fenomenologia dello spirito in versione politica. Se non altro perché vi manca completamente l'idea di un cammino dello spirito assoluto come Ragione, e poi soprattutto per motivi di stile (rapsodico-evocativo, quello di Moeller, per nulla sistematico).

Come noi oggi, anche Moeller credette di vivere in un'epoca di transizione. Ma, a differenza di noi, egli vide l'arrivo della nuova epoca nei segni della moderna civilizzazione (*Zivilisation*), con i suoi tratti di forza, energia, vigore, slancio, creatività, carattere, volontà, cui necessariamente doveva seguire l'avvento di una nuova grande civiltà storica (*Kultur*).

Normalmente siamo portati a pensare il conservatorismo come ciò che si oppone alla modernizzazione e la Destra come rifiuto della modernità, come ideologia anti-moderna, tanto più quanto essa è radicale¹⁰. L'anticapitalismo della Destra, quando lo si riconosce (quando cioè per Destra non si intende volgarmente un fascismo quale "braccio armato della borghesia"), appare di carattere romantico, segnato da nostalgia per il passato, mentre l'anticapitalismo della Sinistra è utopico, proiettato in avanti, progressivo. Quando infine non si è potuto più negare un "modernismo" della Destra allora subito ci si è premurati di aggiungervi l'aggettivo "reazionario"¹¹. Che sarebbe a dire: moderni sì, ma contro il progresso. In effetti, Destra e conservatorismo rifiutano tutta una serie di postulati che accompagnano il Moderno e con cui la modernità si impone. Questi postulati li possiamo riportare sotto un unico assunto d'insieme: e cioè, che l'individuo precede la società. La modernità è sostanzialmente liberale, cioè individualistica, il pensiero conservatore e di destra è invece organicistico, crede ai corpi, alle aggregazioni, alle sovradeterminazioni storico-sociali o addirittura naturali e biologiche in cui l'individuo si trova inserito. Da questo punto di vista, se la modernità ha a che fare innanzitutto con il credo individualistico liberale, che svincola gli individui dai legami di appartenenza, per farne il presupposto e la finalità stessa del vivere sociale, allora neanche il socialismo e il comunismo possono essere compresi come tali nel versante della modernizzazione, quali fenomeni concomitanti della modernità, per cui se si parla di una "modernità a destra" nel caso del conservatorismo, così si dovrebbe pure parlare di una "modernità a sinistra",

¹⁰ È questa la lettura che ancora domina l'interpretazione di Moeller in F. Stern, *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the German Ideology*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1961; trad. ted. *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*, Scherz, Bern/Stuttgart, 1963.

¹¹ J. Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press (reprint), Cambridge, 1986; trad. it. *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e del Terzo Reich*, Il Mulino, Bologna, 1988.

cioè di una strategia tesa a portare la modernizzazione a sinistra, nel caso del socialismo o del comunismo. La modernità allora non sarebbe né di destra né di sinistra e ci sarebbe invece, sia da parte della Destra sia da parte della Sinistra, un tentativo di appropriarsene. L'antagonismo tra Destra e Sinistra sarebbe dunque dettato anche dalla competizione che si accende tra loro per tirare, chi da una parte chi dall'altra, la coperta troppo stretta della modernità, che in realtà di per sé non sarebbe fatta né per l'una né per l'altra. Sia la Destra che la Sinistra, poi, vogliono sostanzialmente la modernità, senza ciò che ne è il suo stesso portato di fondo, anzi il suo veicolo stesso, vale a dire l'individualismo. Sia la Destra che la Sinistra implicano visioni politiche e metapolitiche anti-individualistiche. Si può dunque essere moderni senza essere individualisti? E allora cosa significa essere moderni?

In effetti c'è un altro aspetto fondamentale della modernità, oltre all'individualismo, che sposta questa volta la posizione della Sinistra dalla parte della modernità stessa, mentre lascia la Destra da sola nella "strategia di appropriazione": vale a dire, quella che i tedeschi chiamano la *Machbarkeit der Welt*, cioè che il mondo in cui viviamo sia prodotto da noi, e non che noi siamo un prodotto del mondo in cui viviamo, ovvero che l'uomo sia legge a se stesso e che non esistono leggi né naturali né morali né sociali che vincolino l'uomo in linea di principio nel suo fare. Da questo è venuta fuori la desacralizzazione del mondo, la fine della dimensione stessa del sacro, poiché sacro è tutto ciò a cui l'uomo non può attentare, ciò che fonda l'uomo e che l'uomo non può manipolare. Il concetto di *Machbarkeit*, invece, implica la completa manipolabilità di tutto, per cui non può esserci nulla di sacro davanti a cui l'uomo debba retrocedere. In sostanza, l'uomo moderno è l'uomo della tecnica, che ha portato fino in fondo il processo di razionalizzazione e che ha prodotto la più grande secolarizzazione epocale che mai si sia data. I moderni sono convinti che il fare preceda l'essere (che l'esistenza venga prima dell'essenza e il fatto prima della norma) e che dal fare si produce l'essere: quale alfiere di questa credenza, la Sinistra si colloca perfettamente sul versante della modernità. I conservatori invece antepongono l'essere al fare e assumono che al fare debbano essere posti dei limiti quando esso mette in pericolo l'essere. Nell'idea delle capacità emancipatrici della tecnica si trovano uniti l'individualismo liberale e il collettivismo socialista. La Sinistra cioè assume della modernità il progetto di emancipazione, ma non riferito all'individuo, come liberazione del singolo dai lacci che lo vincolano a norme da lui non pattuite, bensì come fuoriuscita dell'uomo dalla sua cattività naturale. La storia è per il marxismo redenzione dalla natura. In effetti, il giovane Marx aveva posto accanto al compito di "umanizzazione della natura" quello di "naturalizzazione dell'uomo", ma questa natura si riduce in fondo all'aspetto sensuale, alla *Sinnlichkeit*, di cui ci parla Feuerbach, ai bisogni dell'uomo che devono essere soddisfatti (e assunti quindi come fine ultimo) attraverso il dominio della tecnica. Il marxismo costituisce quindi a pieno titolo un capitolo della "dialettica dell'Illuminismo" di cui Horkheimer e Adorno avrebbero dovuto tenere adeguatamente conto. Ma su questo ha visto meglio, sebbene su un piano di discorso differente, il nostro Del Noce.

Se la tecnica è per il pensiero liberale (in un'ottica soltanto utilitaristica e pragmatica) un mezzo per l'aumento del benessere e della felicità individuale, per il socialismo invece essa si riveste di attese salvifiche ed è legata alla visione di un futuro in cui si avvererà qualcosa di simile all'avvento del Regno di Dio sulla terra. In fondo l'idea di *Reich* (*Reich* è il termine usato nella Bibbia luterana per indicare appunto il Regno di Dio, e nell'accezione tedesca rimanda al suo storico abbinamento con l'aggettivo *heilig*, sacro) nella sua valenza religiosa trasposta sul piano politico è di origine comunista. Moeller van den Bruck, che è l'inventore dell'espressione *Terzo Reich*, o almeno colui che l'ha veicolata nel lessico politico della Destra tedesca, intendeva appunto appropriarsi di una visione metapolitica, dal fascino religioso, che egli vedeva più adeguata alla Destra che alla Sinistra. Ad ogni modo la grande capacità di mobilitazione della Sinistra sembrava consistere proprio in questo, che essa intendeva risacralizzare mondanamente le attese della modernità. La tecnica, che era il più potente fattore con cui l'uomo si emancipava dal sacro, diventava nella sinistra qualcosa che empiva le speranze di un'umanità anelante alla salvezza terrena, all'instaurazione del "paradiso in terra". Era stata perciò la Sinistra per prima a mostrare come ci si potesse appropriare della modernità, rigettandone però gli assunti di fondo, e cioè l'individualismo e la completa secolarizzazione (quella che non continua a pascersi di fedi sostitutive). Il socialismo comportava che si potesse avere una società che inglobasse l'individuo senza però il presupposto di una base organicistica (di legami cioè pre-politici che vincolassero l'uomo a una famiglia, a una patria, a una professione, a una Chiesa e così via), e dunque cercava di coniugare la visione pre-moderna del tutto come superiore alle parti con la visione moderna della composizione del tutto come risultato dell'assemblaggio delle parti, della società come unione di individui singoli, nell'assenza di vincoli e norme sociali e naturali in sé già dati. Nello stesso tempo il socialismo mostrava come si potessero innestare stati d'animo religiosi persino di fronte ai fattori stessi che promuovevano la secolarizzazione e dunque come potessero darsi delle religioni politiche o secolarizzate, ovvero come si potesse fare di un credo politico una fede secolare.

Ora, se questo era possibile per la Sinistra non si capisce perché non dovesse essere possibile anche per il conservatorismo. La prima cosa che bisognava fare a questo proposito era liberare il conservatorismo dall'intreccio più o meno sospetto con il reazionarismo, per cui esso dovesse necessariamente implicare rifiuto della modernità. Forse che la Sinistra non aveva fatto della modernità qualcosa che andava contro i suoi assunti di partenza? Perché non provare anche da una prospettiva conservatrice dunque? E cioè assumere che il conservatorismo fosse non anti-modernità, opposizione alla modernità, ma invece la forma in cui la modernità doveva essere trattata per evitare i suoi effetti devastanti su tutto ciò che di sacro doveva valere per l'individuo, per quei valori irrinunciabili senza cui l'uomo avrebbe finito per rinunciare anche a se stesso. Questo tipo di conservatorismo fa la sua apparizione appunto quando si è rivelata l'inanità della reazione e cioè l'impossibilità di un rifiuto del Moderno. Quando ormai il Moderno è un fatto compiuto e quando ormai

la modernità ha imposto i suoi tratti allo sviluppo storico, il conservatore conseguente non può più opporre il suo ostinato diniego contro la realtà dei fatti, ma deve invece cercare di capire come si possa salvare il salvabile davanti a questa marea travolgente che lascia dietro di sé come detriti tutto ciò cui pure fino a ieri gli uomini avevano guardato con rispetto e venerazione. Per il conservatorismo si pone il problema di capire come si possa addomesticare la modernità, per dare alle sue brusche rotture il carattere di un passaggio graduale, per dare continuità alla storia e dunque rendere sostenibile il suo impatto. Il conservatorismo insomma sarebbe una sorta di ecologia del progresso storico, che cerca di coniugare l'innovazione con la sostenibilità ambientale (dove con "ambiente" bisogna qui intendere le comunità storiche e i loro valori). Il conservatorismo ha così due nemici: la modernità di stampo liberale, che innova nel tempo trascurando di conservare ciò che è sovratemporale; e l'appropriazione di sinistra della modernità, che cerca di offrire come surrogato, alle masse sradicate dall'avvento del capitalismo liberale, il mito dell'"uomo produttore", come se l'economico potesse essere una categoria di aggregazione politica, o addirittura l'elemento fondante di un'identità collettiva, di un legame sociale o comunitario che andasse al di là delle convenienze particolari e degli interessi di parte. Il marxismo aveva rifiutato di prendere sul serio, o addirittura deriso, un elemento decisivo: che solo il trascendente può tenere unita una comunità (ciò a cui i Latini, non a caso, avevano posto il nome di "religio"). Il crollo del comunismo si può perciò leggere come il ritorno del rimosso, come la vendetta del trascendente su chi aveva pensato di poterlo mettere definitivamente al bando.

Moeller è partito dalla constatazione che con la modernità tutti i punti di riferimento degli individui, tutto ciò che ancora radicava gli individui in un contesto sovraperonale, insomma ogni sorta di legame prima esistente, fosse ormai andato dissolto. Tuttavia c'era una forma di aggregazione che sembrava resistere a tutte le altre e che la modernità stessa aveva rinvigorito: la nazione. La modernità non aveva forse coinciso con l'affermazione delle realtà nazionali? E cosa c'era di più moderno della rivoluzione americana – con cui era nata la nazione americana – e della rivoluzione francese, che anzi costituiva il mito di fondazione della stessa modernità, e che in pratica aveva esportato la necessità dell'organizzazione nazionale in tutta Europa? La nazione era dunque una forma di vincolo pre-moderno rilanciato dalla modernità stessa. Nell'appropriarsi dell'idea di nazione, Moeller la svincola dal carattere individualisticamente emancipativo che essa aveva assunto, cioè dal suo contenuto liberale, per vedervi invece un nuovo traguardo delle forme di aggregazione comunitaria nell'età moderna. La nazione in realtà era stata anche proclamazione dei diritti individuali, emancipazione dalle piccole comunità locali, dalle forme parziali di radicamento. Senza l'orizzonte nazionale difficilmente tutto ciò sarebbe stato possibile. Ma per Moeller l'effetto di sradicamento che si è accompagnato con la nascita della nazione politica moderna va attribuito allo spirito cosmopolitico del liberalismo, uno spirito che mal si accorderebbe con ciò che invece è il suo prodotto più specifico: la creazione dello Stato nazionale. Per Moeller il liberalismo è ciò che

liquida l'esistenza dei popoli ("am Liberalismus gehen die Völker zu Grunde" fu il suo *Leitmotiv*), il che può essere vero solo per una certa fase avanzata del liberalismo e solo per certe sue tendenze più radicali, ma non per il liberalismo in quanto tale. Moeller ignora la valenza nazionale che è insita nel liberalismo, o meglio non la ignora ma la attribuisce esclusivamente agli inglesi, che ne sono gli inventori. Liberalismo e nazionalismo secondo Moeller possono solo là trovare un collegamento, dove effettivamente si trovano già in accordo nel *Volksgeist*. Il liberalismo sarebbe così la visione nazionale propria degli inglesi, ciò che permetterebbe agli inglesi di affermarsi come nazione anche sulle altre nazioni, costituirebbe cioè una forma dell'imperialismo inglese. Perciò mentre gli inglesi possono prosperare con il liberalismo, non così anche gli altri popoli dove il liberalismo viene esportato. Moeller nega perciò proprio la valenza universale del liberalismo, che pertanto giudica inadeguato non solo per la Germania, ma per qualsiasi altro popolo. Mentre per gli inglesi non costituirebbe nessun problema riconoscersi nel liberalismo, per gli altri popoli invece l'accettazione del liberalismo significherebbe rinuncia a se stessi, la fine della loro cultura, la loro scomparsa come popolo. (Che sia questo, detto *en passant*, ad alimentare oggi il disperato fondamentalismo islamico, cioè una contraddizione dell'universalismo liberale? E lo dico, pur condividendo almeno in parte, a scampo d'equivoci, l'"orgoglio" di una Fallaci). L'imperialismo liberale chiede dunque agli altri popoli il sacrificio di se stessi. E per questo sarebbe un cattivo universalismo, anzi appunto cosmopolitismo. Cosmopolita è, dice Moeller, quella visione che si espande e unisce i popoli privandoli della loro omogeneità culturale. Oggi tale visione la chiameremmo globalizzazione, ed è per tale motivo che la critica della globalizzazione è un motivo di destra. La Sinistra l'assume non perché vi vede il crollo delle comunità culturali parziali, ma il trionfo del capitalismo in una nuova versione, o meglio il trionfo del mercato e della rapacità dei gruppi economici dominanti. La critica della globalizzazione può essere condotta dunque da destra o da sinistra a seconda che si lamenti la vittoria del mercato e dell'economia del profitto, a scapito di altri valori, oppure la scomparsa delle comunità parziali e delle disomogeneità culturali. Ma del resto anche il tema dell'eccessiva economicizzazione dei rapporti sociali è un tema di destra e quello dell'ancoraggio ai valori non meno: dove ci sono valori, lì c'è Destra. La Sinistra vuole essere cosmopolita ma non globale; la Destra universale, ma né globale né cosmopolita. Nella sua visione critica dunque la Destra è più radicale della Sinistra e non si vede come si sia potuto identificare la Destra con un pensiero che lotta per la conservazione delle cose esistenti, quando essa, dell'esistente, può mettere tutto in discussione. C'era un potenziale rivoluzionario insito nella Destra e nel conservatorismo che aspettava solo di essere posto in luce. E Moeller è tra quelli che lo ha fatto nella maniera più eloquente possibile. All'umanitarismo, al cosmopolitismo, al socialismo, all'internazionalismo e all'imperialismo liberale Moeller ha opposto, o creduto di opporre, l'universalismo conservatore. Tale universalismo parte dall'assunto delle effettive tendenze unificanti a livello planetario poste dalla modernità e assume ancora che tali tendenze unificanti sono con-

dotte all'insegna dell'imperialismo. Di conseguenza non potrà trattarsi di un sereno e pacifico incontro tra i popoli, ma per dirlo in termini attuali di una "lotta tra le culture", anzi un *clash of civilization* (Huntington). Sarà inevitabile perciò che ci siano vinti e vincitori, che l'unificazione planetaria avvenga all'insegna di una cultura dominante, e non attraverso una pacifica coesistenza tra i popoli, successiva al loro incontro e mutuo riconoscimento. Secondo Moeller invece i popoli, quanto più si conoscono, quanto più si avvicinano ed entrano in contatto reciproco, tanto più sono portati ad assumere comportamenti conflittuali. L'avvicinarsi tra i popoli ha portato nuovi e maggiori motivi di conflitto e non più comprensione e occasioni di pace. Così la globalizzazione (chiamiamola pure così) andrebbe in una direzione opposta a quella della "pace perpetua" teorizzata e invocata da Kant. L'alternativa a questa dinamica fu vista da Moeller nell'avvento di una sorta di universalismo che non escludesse imperialismo e dominio culturale di un popolo sugli altri, di una cultura sulle altre, ma che fosse anche tale da dare espressione e soluzione ai conflitti del proprio tempo. Per Moeller universale è quella cultura che interpreta al meglio le esigenze del proprio tempo, che si impone con le sue prestazioni, con la sua superiorità nel portare avanti la civilizzazione tecnica, sulle altre culture, ne assume la guida, ma nello stesso tempo è capace anche di mantenerne la diversità. È questo che mancherebbe al liberalismo. La nazione inglese, che è stata il veicolo del liberalismo, si è imposta uniformando le altre nazioni a se stessa. Essere una nazione liberale per qualsiasi altro popolo che non sia quello inglese significa per Moeller perdita della propria identità culturale. Il principio nazionale non deve neppure significare clonazione (diremmo oggi) del suo modello madre esteso su scala planetaria. Non tutti i popoli secondo Moeller necessitano di un'aggregazione politica nazionale. Diventare nazione esprime il grado di maturità politica di un popolo, e non è detto che ogni popolo, ogni etnia, sia pervenuta a una tale maturità. Tanto meglio quindi rientrare in una configurazione politica d'insieme più vasta (che in Germania si chiama *Reich* e anche, come ancora diremo, *Mitteleuropa*) tenuta insieme da una nazione-guida. Così anche l'universalismo nazionale non consiste nella diffusione di tante piccole e grandi nazioni quanti sono i popoli, l'universalismo non si basa su un criterio aritmetico. Come democrazia non significa la volontà di tutti i singoli cittadini che compongono lo Stato, ma formazione ed espressione della volontà popolare (per cui, come già diceva Rousseau, la *volonté des tous* può non coincidere – anzi non coincide – con la *volonté générale*, e il problema di una democrazia consiste proprio nel rinvenire quest'ultima e nel pervenirvi), così nazionalismo non significa che ogni popolo debba trovare la sua autonoma organizzazione nazionale. Il principio universalistico della nazione non consisterebbe nella proliferazione numerica delle nazioni politiche, ma nel dominio delle nazioni sulle non-nazioni. La nazione universale è pertanto una nazione verso cui anche altri popoli possono convergere, senza perdere con ciò la loro identità culturale. La nazione sarebbe così un principio di aggregazione a doppio livello: come autorganizzazione politica del popolo di cui è espressione e come organismo sovranazionale che racchiude al suo in-

terno più popoli che convergono verso un'unica configurazione nazionale guida. Così l'idea nazionale tedesca è qualcosa di diverso dall'idea nazionale francese: tanto questa è numerica e meccanica, condotta per così dire da *esprit de géométrie*, quanto quella invece è organica e assiologica. Ma d'altra parte come a suo tempo l'idea nazionale francese non esclude la formazione dell'Impero francese, così l'idea nazionale tedesca non esclude la formazione del *Reich*. Tra nazione e *Reich* non vi sarebbe contraddizione secondo Moeller, anzi l'idea di nazione tedesca è quella che si esprime attraverso l'idea di *Reich*. La differenza tra imperialismo nazionale francese e quello tedesco consisterebbe nel fatto che i francesi misero assieme diversi popoli conquistandoli e annettendoli nell'orbita francese, senza preoccuparsi della loro omogeneità, nel *Reich* tedesco invece convergono più popoli che costituiscono un unico organismo, aventi un riferimento unitario, senza dover peraltro rinunciare alla propria diversità. L'idea nazionale inglese o francese implica replicazione di un modello, e dunque un *cliché*, quella tedesca invece è un magnete che attrae nella sua orbita altri popoli per costituire un sistema organico che trova il suo centro propulsore nel principio della nazione-guida.

Ecco allora che, nella sua lettura del significato e del ruolo della nazione moderna, Moeller trovava conferma alle sue teorie: e cioè che in fondo i nuovi traguardi della storia e perfino le rivoluzioni avessero esiti e obiettivi conservatori. Il conservatorismo poteva divenire la chiave di lettura dello stesso svolgimento storico, uno svolgimento che Moeller naturalmente si rifiutava di leggere in chiave progressista. In fondo la storia secondo Moeller va avanti per reinsediarsi sempre di nuovo in nuovi valori. La rivoluzione poteva un esito conservatore. L'ultimo risultato conservatore delle rivoluzioni moderne era appunto la nazione. Moeller pensava così che la modernità, assieme ai suoi esiti disgregatori, offrisse anche nuove modalità di aggregazione. La nascita e la diffusione delle nazioni, il loro incontro e il loro scontro, erano per Moeller l'autoconfutazione stessa della modernità assunta nella sua valenza puramente rivoluzionaria, perché lungi dallo sradicare gli individui da ogni forma di comunità, lungi dal sostituire la *Gesellschaft* alla *Gemeinschaft*, la modernità stessa offriva un nuovo terreno di radicamento, forse ancora più forte di tutti quelli del passato: capace anche di rivitalizzare, di riversare su se stessa, forme di attaccamento che un tempo facevano parte dell'esperienza religiosa. Questo era il significato e la valenza della nazione. Certo, ciò significava che la nazione non doveva essere interpretata nella sua valenza puramente biologica e razziale, neppure semplicemente come comunità di lingua, storia, usi e tradizioni. No! La nazione doveva corrispondere in tutto e per tutto alla sua forma moderna di autofondazione, e dunque poter fare anche a meno del suo ancoraggio al passato per giustificare il presente. La nazione moderna per Moeller doveva essere un fatto dell'oggi e dunque essere espressione della volontà di coloro che condividono uno stesso territorio e si riconoscono in uno stesso popolo. Nazione in senso moderno è pertanto quel popolo che *vuole* essere tale. Il motivo volontaristico, conformemente ai valori ideologici della nuova Destra del primo Novecento, presenti ad esempio anche in Italia, svolge una

funzione determinante. Anche perché la nazione che Moeller intende proporre è una nazione nella sua valenza principalmente politica. Egli intende per nazione l'autorganizzazione politica di un popolo. Così è più la volontà politica a formare la nazione, naturalmente a partire da certi presupposti, che la nazione in quanto tale a essere già realtà politica. Una nazione cioè per Moeller è tale solo in quanto perviene a costituirsi come Stato e a lottare per la propria esistenza e per il proprio riconoscimento su questa terra di fronte alle altre nazioni. Perché una nazione solo in tanto può vivere, in quanto cioè riesca a farsi spazio. L'antagonismo tra le nazioni costituisce così la realtà prima da cui partire. Come per Darwin, secondo cui le specie animali si affermano o si estinguono solo se sanno far fronte al perenne ed ineliminabile *struggle for life*, così per Moeller, passando dal piano della natura a quello della storia, sono le nazioni i soggetti che lottano per la propria esistenza (anche se per il resto egli rifiutò le teorie biologiche applicate alla società e l'evoluzionismo applicato alla storia). Alla lotta di classe Moeller sostituisce perciò l'antagonismo nazionale. Le nazioni sono etnie che si organizzano politicamente per la propria autoaffermazione, dove il tipo di organizzazione politica e i valori che vengono perseguiti alla fine contano più della stessa etnia di partenza.

Gli inglesi per esempio sono etnicamente assimilabili ai tedeschi, ed entrambi sono animati da volontà di dominio, spirito di imperialismo, ma secondo Moeller il tipo di orientamento nazionale che gli inglesi si sono dati costituisce un tradimento nei confronti della propria provenienza etnica. Anche perché come c'è una legge dello sviluppo e dell'affermazione storica dei popoli, così c'è anche una legge della loro decadenza. E il punto è che gli inglesi appartengono all'Occidente, un ambito spaziale, dotato di propri valori, che ha fatto – secondo Moeller – il suo tempo, che oggi corre verso la propria rovina. Tutto ciò che di deleterio mostra la modernità appartiene all'Occidente ed è un prodotto dell'Occidente. L'Occidente è per così dire il volto cattivo della modernità. I francesi e gli inglesi ne sono i rappresentanti. Gli inglesi pretendono di dominare i popoli senza offrir loro dei valori-guida, sono animati soltanto da rapacità, desiderio di sfruttamento. Gli inglesi innalzano solamente un dominio economico, ma non creano per i popoli assoggettati un nuovo orizzonte di appartenenza: in sostanza non creano *Kultur*, ma rimangono soltanto nel solco della *Zivilisation*, di una *Zivilisation* che si fonda su intense energie spirituali che bisogna valorizzare e portare alla luce, di modo che a partire dalla stessa moderna *Zivilisation* possa nascere una nuova *Kultur*, che abbia lo stesso carattere di organicità presente nelle grandi civiltà (*Kulturen*, appunto) del passato. Non si può dominare il mondo, sostiene Moeller, esclusivamente con lo spirito del mercantilismo, perché alla fine si manda tutto in frantumi e non resta più nessuna forma di aggregazione. Se gli inglesi dunque non hanno compreso in che cosa consiste l'energia che dà vita alle stesse opere della civilizzazione e a che cosa bisogna ancor oltre indirizzarla (e cioè per dare uno stile, un carattere emblematico alla propria epoca, una misura universale, al proprio tempo), i francesi da parte loro sembrano, dopo la grande rivoluzione e l'epopea napoleonica, aver perduto ogni slancio vitale. Moeller vede nella

décadence un fenomeno propriamente occidentale. Se gli inglesi disgregano la società negli individui (l'Inghilterra è il paese del liberalismo, l'ideologia che, secondo Moeller, distrugge i popoli), i francesi disgregano invece la nostra visione del mondo, essi sarebbero degli inguaribili destrutturalisti, e questo va dalla pittura (a partire dall'impressionismo) alla letteratura, alla filosofia. Anche come reazionari i francesi si rivolgono al cattolicesimo senza capire che si tratterebbe di una forma ormai tramontata di coesione sociale, mentre ignorano completamente la valenza del moderno conservatorismo.

Non rimane altro allora che voltare le spalle all'Occidente. Per rivolgersi verso dove? Verso l'Oriente. Ancora una volta *ex Oriente lux*. Ma cos'è l'Oriente per Moeller e quale ruolo pertiene alla Germania in questa conversione a Oriente? L'Oriente è il luogo dei "popoli giovani", altra idea cara a Moeller, che vede l'antagonismo delle nazioni strutturarsi nei raggruppamenti dei "popoli giovani" e dei "popoli vecchi". "Popoli giovani" sono la Russia, la Germania, l'America e perfino l'Italia, che ha un così lungo passato, perché non è la storia che si ha alle spalle che decide in merito alla giovinezza o alla vecchiaia, ma la capacità di rinnovarsi. Giovani in assoluto sono comunque quei popoli che si affacciano per la prima volta sulla scena della storia per imporre la propria personalità, per segnare la propria epoca con il proprio stile. Questo è stato in particolare la Prussia, al cui "stile" Moeller ha dedicato un libro durante la guerra. Un criterio per decidere se un popolo è giovane o vecchio secondo Moeller è dato in particolare dalla spinta demografica: popoli giovani sono tutti quelli che crescono, si espandono, si diffondono, premono sullo spazio con la loro crescita demografica, spezzano le frontiere e prorompono in nuovi territori. Un tale popolo è destinato a diventare imperialista, perché è in fase di sviluppo senza avere territorio abbastanza. È vero però anche che secondo Moeller questo non basta per giustificare la spinta imperialistica: l'imperialismo ha come motivo di legittimazione qualcosa di più della semplice mancanza di spazio, anche se questo ne è un presupposto. Imperialismo significa anelito all'universalismo, cioè a imporsi secondo una dimensione universale. Imperialista a giusto titolo, secondo Moeller, è quel popolo che ha qualcosa da far valere sulla scena mondiale, quel popolo cioè che può offrire la sua cultura, il suo orizzonte di valori, per un fascio più ampio di popoli, quel popolo cioè che ha una superiorità in termini di *Weltanschauung*. Senza *Weltanschauung*, niente imperialismo. A che serve dominare il mondo se non si è in grado di contrassegnare il proprio dominio in termini epocali, segnando una nuova ora storica, una nuova configurazione organica di civiltà (*Kultur*)? Ecco che per Moeller questo è l'imperialismo a cui era chiamata la Germania. La Germania doveva offrire una risposta alternativa al tramonto dell'Occidente, con la cui accezione pessimistica, come quella data da Spengler, Moeller finisce per polemizzare. Il tramonto dell'Occidente non sarebbe stato solo una fine, ma anche un nuovo inizio e non avrebbe trascinato con sé la Germania, a patto che essa si rivolgesse a Est, se avesse ridefinito il suo asse di riferimento verso Est, invece che verso Ovest. Non l'Est di per se stesso, non la Russia insomma, sarebbe stata in grado di

offrire un'alternativa all'Occidente considerata la sua "primitività" e considerata la sua ignoranza dei problemi tecnici posti dalla moderna civilizzazione. Solo chi già era entrato nella moderna civilizzazione poteva anche offrire la possibilità di padroneggiarne il livello senza farsi travolgere dalle sue tendenze degenerative e disgregative. La Germania dunque era chiamata a dare soluzione epocale ai contrasti storici fondamentali del proprio tempo nel momento in cui avesse assunto il suo ruolo di via di mezzo tra Oriente e Occidente, a cui del resto la sua stessa posizione geografica la destinava. Ancora una volta a questo proposito Moeller assume il ruolo determinante dello spazio nella scelta della propria collocazione storica (e la storia non è solo un tempo vuoto riempito da eventi qualsiasi, ma da eventi spazialmente determinati, sicché si potrebbe dire che per Moeller il *proprium* della storia è non il tempo, ma lo spazio – vale a dire gli insediamenti spaziali umani e le loro trasformazioni –, il quale dà al tempo la sua connotazione specifica). Questa apertura a Est della Germania è concepita da Moeller anche in termini espansionistici. Essa vale a dire doveva comportare un'unificazione europea sotto egida tedesca, che, in quanto rivolta anche geograficamente a Est, sarebbe stata una *Mitteleuropea* (un termine che allora era sulla bocca di tutti, dalla valenza non necessariamente imperialistica, e che dunque Moeller interpreta secondo il proprio punto di vista). Malgrado questo comportasse un dominio sui popoli slavi, Moeller non cessò mai per tutta la vita di perorare un'alleanza della Germania con la Russia, e perfino quando la Russia divenne bolscevica furono avviate discussioni in tal senso (ci fu un dibattito con il leader bolscevico Karl Radek sulla possibilità che una Germania orientata a destra si allettasse con la Russia rivoluzionaria contro l'Occidente e ci fu anche in Germania un'organizzazione nazional-bolscevica, che coniugava cioè radicalismo di destra e di sinistra – una tendenza che lambì il nazismo con i fratelli Strasser e che Hitler si premurò di estirpare radicalmente).

Questa insuperabile russofilia ha in Moeller ascendenze non politiche ma letterarie e risale sostanzialmente al suo entusiasmo per l'opera di Dostoevskij, in parte trasmessogli nei suoi anni di *bohème* parigina all'inizio del Novecento dal letterato russo Dmitri Merežkovskij. Questo entusiasmo poi si tradusse anche nel progetto di una edizione completa delle opere di Dostoevskij, fino allora mancante in Germania, i cui volumi cominciarono a uscire presso l'editore Piper di Monaco, curati da Moeller o da Merežkovskij, a partire dal 1905. Abbiamo una serie di prefazioni all'opera di Dostoevskij e poi anche articoli in cui si mostra come Moeller venne definendo la sua idea di rivoluzione conservatrice proprio attraverso una riflessione sull'opera di Dostoevskij. Dostoevskij per Moeller è l'interprete profondo dello spirito russo e nello stesso tempo il magistrale autore che ci ha offerto il quadro della costituzione spirituale dell'uomo moderno, dei suoi smarrimenti, della sua mancanza di ancoraggio, del suo nichilismo di fondo. Dostoevskij è lo scrittore che ha attraversato tutti i contrasti della nostra epoca rivelandone la natura proprio attraverso la messa in luce dei suoi paradossi. Egli è l'uomo che divenne rivoluzionario per conservatorismo e questo perché intendeva salvare la Russia dall'Occidente e l'Occidente

dal suo nichilismo. È proprio questo anelito di salvezza che portò Dostoevskij al rifiuto delle condizioni di vita presente. Se chi non accetta il mondo in cui vive e tende al suo rovesciamento è un rivoluzionario, allora Dostoevskij era un rivoluzionario. Doppia rivoluzione se l'obiettivo è quello della nascita di un "nuovo ordine", con cui si sarebbe anche affermata l'apparizione di un nuovo tipo d'uomo. Ma Dostoevskij era consapevole che la sua rivoluzione non mirava a fini terreni, non era ancorata al tempo, ma all'eterno, verso cui soltanto egli tendeva lo sguardo. Dostoevskij voleva la rivoluzione per affermare valori trascendenti, chiedeva un impegno terreno da una prospettiva ultraterrena e questo fa di Dostoevskij un conservatore, un "rivoluzionario conservatore". Dostoevskij era convinto di una cosa, che in Russia la rivoluzione avrebbe marciato contro l'Occidente. Ed è per questo che Moeller ne ha fatto il suo autore, anche se la sua prospettiva per il resto è differente, in quanto in lui è assente l'istanza religiosa di Dostoevskij, in particolare l'ancoraggio ultraterreno dello scrittore russo. Il conservatorismo di Moeller è orientato verso un eterno che non va al di là dell'uomo, senza con questo voler rinnegare o mettere esplicitamente in discussione la religione. La dimensione di Moeller si colloca decisamente nell'immanenza e tuttavia egli non rinuncia all'affermazione di valori trascendenti. Se l'uomo in sostanza è il creatore stesso dei suoi valori, tuttavia egli non ne può disporre a proprio arbitrio: questa è l'idea di fondo su cui secondo Moeller si basa il conservatorismo.

Come Dostoevskij, anche Moeller ritiene che bisogna usare la rivoluzione contro l'Occidente. Certo, per far questo è necessario che si ridefinisca la semantica della rivoluzione, come pure, del resto, anche la semantica dei termini, come proletario, democratico, reazionario e così via. Sono possibili un'accezione e un'interpretazione di questi concetti politici in grado di conciliarli con la visione del conservatore. Questi fa leva sull'ambiguità strutturale delle categorie proprie della semantica storico-politica. Cosa c'è di più variegato, multiforme, complesso, contraddittorio, del termine "rivoluzione"? La rivoluzione può essere una cosa e il suo contrario. Cosa volevano i francesi? I diritti dell'uomo. E cosa hanno creato? La nazione. Non contenti di ciò, hanno diffuso l'idea di nazione attraverso l'impero che ne era la negazione. E cosa volevano i russi? La rivoluzione internazionale. Cosa hanno invece realizzato? Una nuova forma di autocrazia russa. Chi pensa di interpretare la storia con rigidi schemi disgiuntivi (o questo o quello), si sbaglia di grosso, e finisce per volerle mettere le proprie brache, di solito di colore rosso. Moeller perciò pensa che la rivoluzione può essere nello stesso tempo una cosa e il suo contrario, internazionalismo e nazionalismo, modernizzazione nichilista e bisogno di un nuovo orizzonte comunitario di valori. Egli pensa inoltre che si può far giocare una parte di questo contrasto contro l'altra. Perciò Moeller non ha bisogno di essere un "nazionalista contro la rivoluzione", come ha sostenuto Goedel, in quanto per lui nazionalismo e rivoluzione possono andare perfettamente d'accordo. Tutto dipende appunto dal tipo di semantica che si presta al termine rivoluzione. Certo, si tratta di un gioco linguistico molto pericoloso, perché alla fine si rischia di perdere ogni ancoraggio alla co-

sa proprio nel conflitto delle interpretazioni, e questo per un conservatore, che crede all'oggettività del mondo, è molto grave. Ma, in fin dei conti, Moeller presenta anche un tratto di soggettivismo molto marcato e non si può essere rivoluzionari se in qualche modo non si parte dal soggetto invece che dall'oggetto. Tuttavia, è ovvio che ad iniziare con la rivoluzione non è certo il conservatore rivoluzionario. La rivoluzione parte con intenzioni che poi non corrispondono ai risultati, per cui questi possono essere messi in campo contro quelli. Quando Moeller critica la rivoluzione è perché guarda alle intenzioni, quando invece la fa propria è perché guarda ai risultati che le smentiscono. Tuttavia, c'è stata una rivoluzione che non è stata conseguente né con le intenzioni né con i risultati, e questa è la rivoluzione tedesca del 9 novembre 1918.

Per Moeller una rivoluzione o ha un esito nazionalista oppure è una rivoluzione fallita. È per questo che egli rifiuta la rivoluzione del 9 novembre, perché, invece di servire da momento di fondazione di una comunità politica, come era stata perfino quella russa, pur condotta in nome dell'internazionalismo, aveva invece coinciso con la resa della Germania e la sua subordinazione (in termini ideologici e politici) alle potenze occidentali vincitrici. In questo modo la democrazia che Weimar viene a offrire ai tedeschi si associa con l'idea della sconfitta bellica e di conseguenza, invece che come conquista politica, può essere presentata come il prezzo pagato per una guerra perduta. La democrazia liberale viene vissuta come una sorta di capitolo allegato alle riparazioni economiche imposte a Versailles, vale a dire il lato politico dei costi di guerra: non il regalo della libertà, ma un'ulteriore punizione per la responsabilità bellica fatta gravare sulla Germania. L'instaurazione della democrazia weimariana in seguito alla rivoluzione di novembre costituisce perciò, agli occhi di Moeller, proprio il contrario di ciò che avrebbe dovuto essere l'esito di una rivoluzione: l'autofondazione politica di un popolo come nazione. Fino ad allora nessuno nella Destra si era spinto fino a tanto nella considerazione della rivoluzione. Qui Moeller fa sua un'idea propria del 1789, a cui invece da destra in Germania si erano contrapposte le "idee del 1914", cioè l'idea dell'autocostituzione politica di un popolo attraverso la guerra (ma del resto gli stessi francesi non avevano conosciuto sia la guerra che la rivoluzione?). La rivoluzione di novembre perciò è considerata da Moeller una sciagura solo fintanto che è considerata come una rivoluzione fallita, un'occasione mancata, che avrebbe potuto offrire ai tedeschi quella comunità politica di cui erano privi. La rivoluzione insomma poteva anche essere la risposta giusta alla sconfitta bellica. Per la fine della monarchia non c'era da farsi alcun rimpianto e sarebbe stato da reazionari farsene. Dunque a quel punto per la Germania non c'era più nulla da conservare, ma si trattava di creare una nuova realtà politica, culturale, spirituale, che valesse la pena di essere conservata. Moeller rimprovera ai rivoluzionari del 9 novembre di non essere stati abbastanza rivoluzionari, e pertanto reclama ora per i conservatori la guida e la piena attuazione della rivoluzione. Il compito che egli si pone non è pertanto di far indietreggiare la rivoluzione, ma di portarla avanti, farla arrivare fino in fondo. Ma la rivoluzione tedesca avrebbe dovuto essere diversa

da tutte le altre rivoluzioni. Come Dostoevskij voleva una rivoluzione contro il nichilismo, sebbene l'idea di rivoluzione fosse il portato stesso del nichilismo, così Moeller perora una rivoluzione per un'uscita della Germania da quell'Occidente che attraverso le rivoluzioni aveva aperto le porte a una modernità disgregatrice di valori e di comunità. Non si trattava perciò di essere controrivoluzionari, il che del resto avrebbe significato condannarsi all'inanità e all'insuccesso, ma "rivoluzionari contro la rivoluzione": vale a dire, nell'accezione di Moeller, che bisognava portare la *rivoluzione* (nei suoi *risultati*) *contro la rivoluzione* (nelle sue *intenzioni*).

I rivoluzionari, in effetti, hanno intenzioni che vanno oltre i risultati. Giacché, dal punto di vista del rivoluzionario, dov'è che la rivoluzione ha un termine? E c'è un termine per la rivoluzione? I rivoluzionari stessi riconoscono l'inadeguatezza di ogni risultato, cosicché la rivoluzione deve essere spinta sempre più avanti, sempre più oltre. Con ciò, allora, la rivoluzione diventa il fine stesso della rivoluzione. Per porre dunque "la rivoluzione contro la rivoluzione" basterà semplicemente che si ponga *fine* alla rivoluzione, dando *un fine* alla rivoluzione. Moeller si propone pertanto di delimitare la rivoluzione nella sua natura di mezzo, giocando sulla sua struttura eterogenetica rispetto al fine. Far ridiventare mezzo la rivoluzione significava in pratica depotenziare la modernità nei suoi esiti disgregatori, in quanto se modernità doveva significare la fine dei legami e dei vincoli di appartenenza, allora essa non era tanto l'obiettivo della rivoluzione, ma si identificava con la rivoluzione stessa: la modernità è già la rivoluzione e la rivoluzione è già la modernità. Non si fa la rivoluzione per diventare moderni, ma essere moderni significa fare la rivoluzione. È nel momento in cui si fa la rivoluzione che si diventa moderni, sicché non si può essere moderni senza fare la rivoluzione. E così la rivoluzione non può mai avere fine, perché noi non possiamo cessare di essere moderni. Trovare invece una modernità come meta e mettere la rivoluzione al servizio di una meta, avrebbe significato *ipso facto* metterla al servizio di fini conservatori. Perché se la rivoluzione si fa per fini che sono diversi dal fatto rivoluzionario stesso, allora vuol dire che essa si fa per "valori che valgano la pena di essere conservati", e dunque la rivoluzione nega se stessa. Perché, ancora, un punto deve essere chiaro: la rivoluzione moderna non rovescia un'autorità per sostituirvene un'altra, ma rovescia qualsiasi autorità, è una rivoluzione condotta contro l'autorità come tale, vale a dire contro tutto ciò che si impone di per se stesso, per i suoi valori intrinseci. Ed è per questo che essa deve essere permanente, una rivoluzione che non può mai cessare di essere rivoluzione. La rivoluzione conservatrice invece vuole essere, nell'età della rivoluzione, una rivoluzione *altra*, che re-instauri l'autorità e i valori, i quali non sono gli stessi di prima e perciò non è *restaurazione*, ma ritorno a un nuovo ordine, dove l'individuo ritrovi una realtà a cui è legato, che non gli è disponibile, che lo vincola e che ontologicamente gli preesiste. Giacché autorità significa proprio questo: che ci sono valori non negoziabili, che ci sono ruoli e funzioni direttive di cui non si può fare a meno, il cui buon esercizio dipende spesso dalla qualità di chi li assume, perfino dal carisma, che ci sono norme da osservare la cui statuizione non è convenzionale e non

dipende dai diretti interessati, da coloro che le debbono osservare. Autorità significa inoltre che chi esercita una funzione dirigente non è tanto vincolato alle aspettative dal basso, ma a un riferimento trascendente che guarda al di là delle convenienze e degli interessi momentanei. È quello che si intende anche, per esempio, quando si dice che uno Stato legifera nell'interesse della nazione e non in quello spicciolo dei suoi amministrati.

Tuttavia, come ormai le convulsioni rivoluzionarie del Moderno sono cessate, così anche la rivoluzione conservatrice ha fatto il suo tempo. La rivoluzione era una sfida che il conservatorismo ha accettato di far propria. Con il suo venir meno, cessa anche il carattere sovversivo dello stesso conservatorismo. Oggi il conservatorismo non ha bisogno di abbattere per conservare, non ha bisogno di cavalcare la rivoluzione, per evitare di esserne travolto. La modernità ha cessato di essere rivoluzionaria, sia perché da un lato non crede più alle utopie, sia perché dall'altro si è ormai disfatta della tradizione, non ha più alcuna tradizione da abbattere, e anzi con il postmoderno si appropria del passato per utilizzarlo come tassello per il proprio operare svincolato da ogni Progetto¹². Di fronte a tutto ciò il conservatorismo non ha più bisogno di manifestare una propria carica sovversiva. Non ha più bisogno di proporre l'avvento di un altro Moderno, come questo altrettanto dinamico, impetuoso, prorompente (si ricordi che il futurismo stesso fu espressione della rivoluzione conservatrice). Esso si istituzionalizza. Da conservatori rivoluzionari si ritorna a essere conservatori, o meglio: *moderni* conservatori, che assumono come eredità del conservatorismo rivoluzionario il rifiuto della reazione. Questo rifiuto è ciò che è ancora vivo della riflessione conservatrice-rivoluzionaria, ciò che mantiene la sua validità, ciò che fa del conservatorismo un "principio di rinnovamento"¹³ (dove nell'apparente contraddizione in termini bisogna far caso soprattutto alla parola "principio", con cui la parola "progresso" oggi non riesce più a coniugarsi). Il conservatore assume oggi che un certo progetto del Moderno, contro cui esso dapprima si è opposto, è passato. La frontiera in cui esso deve condurre la sua battaglia si è spostata. Essere conservatori, anche in un'accezione più radicale, oggi significa il con-

¹² Tuttavia, se il Moderno ha oscillato tra opposti stati d'animo estremi, e cioè dall'utopismo alla visione apocalittica e da questa al nichilismo, allora il postmoderno può anche essere visto come salutare liberazione dalle sue ossessioni assolutistiche ed essere assunto in una prospettiva conservatrice. Si veda P. Koslowski, *Die postmoderne Kultur. Gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung*, Beck, München, 1988, 2ª ed. riv.; trad. it., *La cultura postmoderna. Conseguenze socio-culturali dello sviluppo tecnico*, Vita e pensiero, Milano, 1991. Come si parla di moderno conservatorismo così allora è anche possibile configurare un conservatorismo postmoderno.

¹³ Mi rifaccio al saggio magistrale di H. Sedlmayr, "Konservatismus als Erneuerungsprinzip", in G.-K. Kaltenbrunner (a cura di), *Konservatismus in Europa*, Rombach, Freiburg i. Br., 1972.

trario di ciò che significava un tempo: significa difesa dell'individuo contro le tendenze anonimizzanti della socializzazione di mercato (ma non contro il mercato come criterio strettamente economico, vale a dire come banco di prova della redditività di un'impresa), contro la massificazione, contro l'omologazione (termine usato da Pasolini, uno scrittore di sinistra che in questo era invece di destra¹⁴); significa dunque assunzione dei fondamenti del credo liberale, un tempo rifiutati come tali¹⁵, e loro riformulazione in un nuovo contesto di discorso, che ne depotenzi comunque la deriva individualistica; significa difesa dei valori contro il completo appiattimento e la relativizzazione di tutti i punti di vista. Significa porre differenze e dunque è pensiero dell'ineguaglianza tra gli uomini, che comporta però non solo riconoscimento dei meriti e delle capacità (come del resto recita la nostra Costituzione democratica), ma soprattutto maggiori responsabilità (e dunque corrispondenza tra onori e oneri). Questa idea dell'ineguaglianza afferma nello stesso tempo il valore dell'essere umano in quanto tale, di fatto negato dai sostenitori dell'uguaglianza, per i quali l'uomo si riduce alla sua animalità, o peggio ancora al complesso del sistema dei suoi meccanismi bio-fisio-chimici (che comporta la completa manipolabilità del suo corpo, a cominciare dalle modalità stesse della nascita). Oggi è conservatore invece proprio chi assume il valore-guida con cui si è affermata la modernità, vale a dire l'idea di dignità dell'uomo (il cui presupposto di partenza è proprio il corpo umano e la sua inviolabilità) che rischia di andare smarrita attraverso gli sviluppi della modernizzazione stessa. Il problema è se questa dignità dell'uomo possa essere meglio difesa all'interno di un orizzonte di valori connesso a una comunità di appartenenza e a un'identità culturale oppure se deve essere intesa in un contesto di sradicamento, in cui a uomini ormai privati di tutto, di ogni legame, di ogni ancoraggio su questa terra, non resti ormai altro che la loro nuda e cruda umanità. Conservatore perciò non è un programma dato una volta per tutte, ma è l'autoriflessione della modernità stessa, la modernità assunta nella sua valenza riflessiva, la modernità che si arresta

¹⁴ Siccome la Destra non ha avuto diritto di cittadinanza nell'Italia postbellica, la Sinistra si è assunta essa stessa il compito di darle rappresentanza se non politica, almeno culturale. Molti intellettuali di sinistra discutono di autori e idee di destra e non mancano perfino coloro che sostengono idee di destra pensando di essere di sinistra.

¹⁵ «Noi dobbiamo comprendere» ha scritto Günter Rohrmoser «che, diversamente dalla “rivoluzione conservatrice” di allora, una società moderna non può esistere senza la democrazia e senza i principi del liberalismo classico. Oggi il conservatorismo non può incorrere nello stesso errore dei conservatori degli anni '20, vale a dire quello di ostinarsi in un cieco antiliberalismo». G. Rohrmoser, *Der Ernstfall. Die Krise unserer liberalen Republik*, Ullstein, Berlin/Franfurt a. M., 1994, p. 149. D'altra parte però, «senza un correttivo conservatore il liberalismo corre da lungo tempo il pericolo di irrigidirsi in un ideologico autoaccecamento». Id. *Kampf um die Mitte. Der Moderne Konservatismus nach dem Scheitern der Ideologien*, Olzog, München, 1999, p. 334.

prima della sua deriva, che si interroga su se stessa e si chiede: Che cosa sto facendo? Perché tutto questo? Quale ne è il senso? Dove ci porterà tutto questo? Cos'è, nel cambiamento continuo, ciò a cui non si può rinunciare? Cos'è che dobbiamo continuare a trasmettere alle nuove generazioni? Qual è il bagaglio di idee e di formazione irrinunciabile che fa dell'uomo un essere umano indipendentemente da qualsiasi congiuntura storica? Qual è il limite, e se c'è, dell'umano, e se questo limite non potrà continuare a esser chiamato altrimenti che il divino? Ecco, chi si pone queste domande oggi è un conservatore, a qualsiasi posizione politica egli appartenga. Giacché essere conservatori è un atteggiamento meta-politico, consistente nel far discendere posizioni politiche da orientamenti che di per sé non lo sono, che appartengono a un'altra sfera, quella dello spirito o della cultura. In fondo questa autonomia della sfera spirituale dalla politica è ancora ciò che accomuna il conservatorismo al liberalismo e che distingue invece entrambi dalla Sinistra, la quale considera il politico come il luogo determinante perfino delle decisioni esistenziali. I liberali e i conservatori poi si distinguono in questo: i primi pensano che i valori dello spirito siano una faccenda privata, tali cioè da non poter essere assunti come criterio di differenziazione politica e inadeguati quindi a avere visibilità pubblica, mentre i secondi pensano che senza riferimento a essi non si vede come si possano definire le posizioni politiche e caratterizzare le discussioni pubbliche. Da una parte c'è il rischio che la società affondi nel vuoto di ideali e di valori, dall'altro che la società diventi ideologicamente troppo corazzata. Sono i dilemmi del nostro tempo. Dilemmi, però, da conservatori.

A. Giuseppe Balistreri