

Rivoluzione industriale, nazionalista ed antropologica nella scrittura mitopoietica nietzschiana di Mario Morasso

*Industrial, nationalist and anthropological Revolution
in Mario Morasso's Nietzschean and mythopoetic writing*

MARIO BOSINCU

Università di Sassari

RISASSUNTO

Lo scopo principale del saggio consiste nel chiarire il modo in cui la Rivoluzione Industriale fu vissuta e descritta come un mutamento radicale nel modo d'essere dell'uomo. Tale trasformazione fu concepita principalmente in termini negativi perché tale da condurre alla disumanizzazione dell'uomo, come fu sostenuto da Marx, Huizinga, Orwell, D.H. Lawrence, Adorno e Horkheimer. Al contrario, Mario Morasso dichiarò che la tecnica aveva dato vita ad una sorta di superuomo nietzschiano perché intendeva perorare la causa della modernizzazione tecnologica necessaria per scatenare una rivoluzione nazionalista. Per raggiungere tale obiettivo, egli fece uso di una forma di scrittura incentrata su miti politici.

Parole chiave: Rivoluzione industriale, Morasso, Nietzsche, Jünger.

ABSTRACT

The aim of this paper is to clarify the way in which the Industrial Revolution was experienced and described as a radical change in man's mode of being. Such a transformation was mainly conceived of as a negative one, leading to man's dehumanization, as witnessed by Marx, Huizinga, Orwell, D.H. Lawrence, Adorno and Horkheimer. By contrast, Mario Morasso maintained that technics had given birth to a kind of Nietzschean overman because he wanted to argue the case for the technological modernization required to trigger a nationalist revolution. To this end, he made use of a form of writing centered on political myths.

Keywords: Industrial Revolution, Morasso, Nietzsche, Jünger.

I. LA RIVOLUZIONE INDUSTRIALE COME RIVOLUZIONE ANTROPOLOGICA

Il presente saggio vorrebbe essere un contributo alla storia culturale della rappresentazione della tecnica e del soggetto operante nel nuovo mondo della rivoluzione industriale. A questo scopo la pratica di analisi testuale del *close reading* – alla luce dello studio della letteratura superomistica novecentesca e dei fenomeni dell’antirazionalismo politico, del nazionalismo modernista e del modernismo reazionario – prende in esame alcuni scritti di Mario Morasso, ed, in secondo piano, di Ernst Jünger quali ‘campioni’ utili per isolare dei mitologemi politici comuni ai due autori e mettere così in luce le affinità esistenti tra le risposte ideologiche alla modernità industriale fornite dalla cultura nazionalista italiana e da quella tedesca. Entro questa prospettiva si colloca anche l’analisi di un capitolo preciso della storia della ricezione del pensiero di Nietzsche nell’Europa tra le due guerre. Per quanto riguarda, infine, la descrizione della figura dell’*homo faber* dell’età della tecnica ci si richiama all’ambito di ricerca della storia della soggettività e dei suoi processi di costruzione inaugurato dall’ultimo Foucault.

Quale punto di partenza è scelta la Gran Bretagna, primo laboratorio della rivoluzione industriale e delle reazioni ad essa. Nel 1829 Thomas Carlyle evocò nel saggio intitolato “Segni dei tempi” la visione di un mondo popolato d’automi, interpretando così la rivoluzione industriale come una *rivoluzione antropologica radicale*, un sovvertimento profondo della natura umana¹. Secondo lo scrittore e pensatore scozzese la tecnica, nel momento stesso in cui rende l’uomo signore della natura, diviene il sovrano della sua interiorità. O meglio: il suo nuovo *pedagogo*. Carlyle tematizza infatti l’immagine della macchina quale maestra, per usare un’espressione di Nietzsche. Nel paragrafo 218 de *Il viandante e la sua ombra* (1880) il filosofo tedesco attribuisce alla tecnologia precisi effetti etopoietici² negativi sull’uomo e la capacità di plasmarne l’essere proprio come un maestro interviene sull’interiorità del suo allievo. In particolare, ritiene che essa ostacoli la padronanza di sé e riduca l’uomo ad uno strumento per un unico scopo³. Allo stesso modo Carlyle descrive la macchina come un’istanza che condiziona e governa l’uomo: a

1 Mumford formulò un secolo dopo la questione antropologica legata alla rivoluzione tecnologica ponendosi il seguente interrogativo: “È lecito chiederci che specie di uomo verrà fuori dalla tecnica moderna” (Mumford, L.: *Tecnica e cultura*. Il saggiatore, Milano, 1961, p. 369).

2 Nell’usare quest’aggettivo faccio riferimento a queste riflessioni di Foucault: “*Ēthopoiein* significa fare dell’*ēthos*, produrre, modificare o trasformare l’*ethos*, il modo d’essere, la modalità d’esistenza di un individuo. Ciò che è *ēthopoios* è qualcosa che possiede la qualità di trasformare il modo d’essere di un individuo” (Foucault, M.: *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*. Feltrinelli, Milano, 2004, p. 209).

3 “*La macchina come maestra*. La macchina insegna, attraverso se stessa, l’ingrinarsi di folle umane in azioni in cui ognuno ha una sola cosa da fare: essa dà il modello dell’organizzazione di partito e della condotta di guerra. Non insegna invece la sovranità individuale: fa di molti *una sola* macchina, e di ogni individuo uno strumento per *un solo* fine. Il suo effetto più generale è di insegnare l’utilità della centralizzazione” (Nietzsche, F.: *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi* (1880), in *Opere*, vol. IV, tomo III. Adelphi, Milano, 1967, pp. 226-227).

causa del primato dell'industria gli uomini trascurano la metafisica a favore delle scienze naturali⁴ e l'intelletto si è trasformato nel mero organo della logica, i cui mulini macinano nelle teste dei filosofi e che opera esclusivamente con le categorie di causa ed effetto⁵. La società moderna ha però altri, ben più sinistri, effetti sull'uomo. Uno dei suoi tratti salienti è la crescita vertiginosa degli apparati che fa sì che oggi al Newton che medita in solitudine subentri un'istituzione scientifica⁶. Le conseguenze di quest'articolarsi del corpo sociale in una macchina sono nefaste: l'uomo si è alienato al Leviatano perché cessa di occuparsi di se stesso, della propria "interna perfezione"⁷ e si interessa solo ai rotismi e meccanismi della società, trasformandosi così in un ingranaggio, in un uomo-macchina⁸. In altre parole, Carlyle tematizza la robotizzazione dell'uomo quale esito della cessione di sé al grande apparato collettivo e del conseguente venir meno della cura di sé⁹ e del perfezionismo¹⁰. Questa rivoluzione antropologica è inoltre inserita, a ben vedere, in uno schema di derivazione apocalittica. "Terrore e decadenza", ha osservato Frank Kermode, "sono due degli elementi che più spesso ricorrono nei modelli dell'Apocalisse"¹¹. Ma un altro aspetto centrale è rappresentato dai *segni* cui rimanda il titolo del saggio di Carlyle: gli "indizi terribili e spaventosi, che indicano che è giunta la fine dei tempi"¹² e che nel Nuovo Testamento coincidono con l'inizio della corruzione dei costumi e preludono all'avvento dell'anticristo¹³. Il testo mostra quindi come la messa a fuoco del presente quale momento rivoluzionario derivi dalla proiezione sulla modernità della categoria apocalittica della *crisi* annunciata da segni precisi e sia il risultato dell'elaborazione di una sua forma di *semiotica* rintracciabile anche in altre più celebri diagnosi epocali. Si pensi al frammento di Nietzsche sul "insorgere del nichilismo" quale fenomeno che "parla già per cento segni"¹⁴, o al *Tramonto dell'Occidente* (1918-1922) di Oswald Spengler, un'opera che mette in scena il presente quale fase d'imminente sfacelo della civiltà preannun-

4 Carlyle, T.: "Signs of the Times", in *Critical and Miscellaneous Essays*. D. Appleton & Co., New York, 1871, p. 189.

5 *Ibidem*, p. 193.

6 *Ibidem*, p. 189.

7 *Ibidem*.

8 "Gli uomini", scrive Carlyle, "sono divenuti meccanici nella testa e nel cuore, come pure nella mano" (*ibidem*).

9 Secondo Foucault la *cura sui* nel mondo antico consisteva nelle "azioni esercitate da sé su di sé, quelle attraverso le quali ci si fa carico di sé, quelle per mezzo delle quali ci si modifica, ci si purifica, ci si trasforma e ci si trasfigura" (M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, op. cit., p. 13).

10 Con questa parola Pierre Hadot indica l'etica come "la ricerca di uno stato o di un livello superiore dell'io" (Hadot, P.: *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold Davidson*. Einaudi, Torino, 2008, p. 245).

11 Kermode, F.: *Il senso della fine. Studi sulla teoria del romanzo*. Rizzoli, Milano, 1972, p. 22.

12 Coenen, L., Beyreuther, E., Bietenhard H.: (eds.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*. Edizioni Dehoniane, Bologna, 1980, p. 1009.

13 *Ibidem*, p. 694.

14 Nietzsche, F.: *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*. Bompiani, Milano, 2001, p. 3.

ciata dal pullulare di segni premonitori¹⁵.

Proseguendo lo studio dell'immaginario antropologico della rivoluzione industriale ci si imbatte in una posizione antitetica rappresentata da Oscar Wilde, che nel saggio "L'anima dell'uomo sotto il socialismo" (1891) tematizza il sogno di un'artistica costruzione di sé consentita proprio dalle macchine. Il nucleo del testo di Wilde è un'energica presa di posizione a favore della "piena espansione della propria individualità"¹⁶ e della possibilità di "realizzare alcune forme di vita bella ed intellettuale"¹⁷, il che segna l'intrecciarsi, all'interno del testo, di una cura del sé individuale¹⁸ e di un'estetica dell'esistenza¹⁹. Il principale ostacolo al pieno sviluppo di una personalità armoniosa è costituito per Wilde dalla società capitalistica. Il falso individualismo basato sulla proprietà privata, facendo del guadagno e non della crescita interiore, dell'avere e non dell'essere il suo obiettivo ha infatti impedito all'uomo di dispiegare la propria individualità²⁰, il che avviene, invece, grazie all'arte, che sola gli consente, in contrasto col lavoro alienante, di esprimere se stesso²¹. Soltanto una ristrutturazione della società in senso comunista potrà perciò condurre all'individualismo²²: allora le macchine, divenute di proprietà della collettività, svolgeranno i lavori gravosi permettendo così all'uomo di dedicarsi all'arte ed all'*otium*²³. Nell'utopia delineata da Wilde trova dunque espressione quella che Marshall

15 Il passo seguente è esemplare: "Questo è il senso di ogni *tramonto* nella storia, il senso del compimento interno ed esterno, dell'esaurimento che attende ogni civiltà vivente. Di tali tramonti, quello dai tratti più distinti, il 'tramonto del mondo antico', lo abbiamo dinanzi agli occhi, mentre già oggi cominciamo a sentire in noi e intorno a noi i primi sintomi di un fenomeno del tutto simile quanto a decorso e a durata, il quale si manifesterà nei primi secoli del prossimo millennio, il 'tramonto dell'Occidente'" (Spengler, O.: *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*. Guanda, Parma, 1999, p. 174).

16 Wilde, O.: "L'anima dell'uomo sotto il socialismo" (1891), in *Opere*. Mondadori, Milano, 1998, p. 370.

17 *Ibidem*, p. 336.

18 Wilde è l'erede dell'individualismo di Ralph Waldo Emerson, come sottolineato da Harold Bloom: "I due saggi migliori di Wilde, "La decadenza della menzogna" e "L'anima dell'uomo sotto il socialismo", riecheggiano entrambi "Fiducia in se stessi" e sono profondamente radicati nella sua spiritualità" (Bloom, H.: *La saggezza dei libri*. Rizzoli, Milano, 2004, p. 283).

19 Michel Foucault ha definito l'estetica dell'esistenza, in cui, a suo avviso, era racchiusa l'essenza dell'etica greco-romana, come lo sforzo di costruire la propria esistenza come un'opera d'arte. Cfr. l'intervista concessa nel 1983 ed inclusa in Dreyfus, H. L., Rabinow, P.: (eds.), *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente. Con un'intervista e due saggi di Michel Foucault*. Ponte alle Grazie, Firenze, 1989, pp. 257-281. La fonte del concetto dell'estetica dell'esistenza in Wilde è costituita con ogni probabilità dal romanzo-manifesto dell'estetismo inglese scritto da Walter Pater: *Mario l'epicureo* (1885). La filosofia estetica affidata alle meditazioni del giovane patrizio che ne è il protagonista insegna infatti ad "adornare la vita finché, uniformandoci a una regola di condotta non impossibile da praticare, la nostra esistenza, di giorno in giorno, giunga a somigliare a un brano di musica ben eseguito" (Pater, W.: *Mario L'epicureo*. Rizzoli, Milano, 2001, p. 161).

20 Wilde, O.: "L'anima dell'uomo sotto il socialismo", *op. cit.*, p. 338.

21 *Ibidem*, p. 351.

22 *Ibidem*, p. 333.

23 *Ibidem*, p. 350.

Berman ha chiamato la “politica dell’autenticità”²⁴. Un sogno utopico molto simile è al centro di un frammento di Nietzsche in cui la tecnica appare di nuovo come il presupposto della *cura sui*: grazie all’asservimento della natura garantito dalla scienza l’uomo potrà infatti oziare e “perfezionare se stesso, [...] fare di sé qualcosa di nuovo e di più alto”²⁵. Sia Nietzsche che Wilde, pertanto, sviluppano quella che potrebbe essere definita un’utopia tecno-etopoietica in cui l’ideale ellenico della libera modellazione di sé appare realizzabile grazie alle macchine.

Nella letteratura e nel pensiero otto-novecenteschi è però ben più frequente l’immagine dell’uomo plasmato dalla tecnica quale essere disumanizzato e creatura miserevolmente degradata. Già Marx nel *Capitale* (1867; 1885-94) condannò l’“inaridimento intellettuale artificialmente prodotto dalla trasformazione di uomini maturi in semplici macchine per la fabbricazione di plusvalore”²⁶ e sottolineò il fatto che il “lavoro alla macchina, mentre logora fino allo stremo il sistema nervoso, reprime il gioco multilaterale dei muscoli e confisca ogni libera attività fisica e mentale”²⁷. Come si vede, dunque, l’immagine implicita della macchina come maestra è strettamente legata a quella dell’uomo disumanizzato, un *topos*, quest’ultimo, della letteratura antimacchinista novecentesca. Secondo Huizinga e Orwell, per esempio, la tecnica è la principale responsabile dell’abbassamento del livello intellettuale dell’uomo moderno. Ne *La crisi della civiltà* (1935) lo storico e filosofo olandese vede infatti nel cinema l’invenzione che, nello stesso istante in cui rafforza la capacità di percepire le immagini che si susseguono rapidamente sullo schermo, comporta l’atrofia di altre funzioni intellettuali perché “lascia inerte un gruppo di mezzi di percezione estetico-intellettuali” e causa l’“indebolimento del raziocinio”²⁸. Lo scrittore britannico, invece, osserva più in generale ne *La strada di Wigan Pier* (1937) che le macchine, privando progressivamente l’uomo della necessità di eseguire prestazioni fisiche e persino della prerogativa di creare opere d’arte, lo consegnano ad uno stato d’inerzia la cui conseguenza è la sua trasformazione in un “cervello sotto spirito”²⁹. Quest’immagine dell’uomo disumanizzato assume i tratti dell’uomo-macchina ne *L’amante di Lady Chatterley* (1928) di D. H. Lawrence. Nel romanzo, infatti, un personaggio accusa la rivoluzione tecnologica di fare degli esseri umani creature “con tubi di gomma

24 Si tratta del “sogno di una comunità ideale in cui l’individualità non sia sottomessa o sacrificata, ma pienamente sviluppata ed espressa” (Berman, M.: *The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*. George Allen & Unwin Ltd, London, 1970, p. VII).

25 Nietzsche, F.: *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, op. cit., p. 512.

26 Marx, K.: *Il Capitale*, vol. I. UTET, Torino, 1980, p. 535.

27 *Ibidem*, p. 562.

28 Huizinga, J.: *La crisi della civiltà*. Einaudi, Torino, 1974, p. 45.

29 Orwell, G.: *La strada di Wigan Pier*. Mondadori, Milano, 1993, p. 232. La conclusione di Orwell rappresenta uno dei più duri atti d’accusa contro la civiltà tecnologica: “È soltanto nella nostra epoca, in cui la meccanizzazione ha finalmente trionfato, che possiamo *realmente* sentire la tendenza della macchina a rendere impossibile una vita pienamente umana” (*ibid.*, p. 213).

in luogo d'intestini, e gambe e facce di stagno"³⁰ tramite la distruzione degli "ultimi istinti sani"³¹. Sul piano della riflessione filosofica la rivoluzione antropologica determinata dalla tecnica è invece ricondotta da Adorno e Horkheimer al processo della coercizione da parte della società industriale ad un'etopoesi d'adattamento alla modernità. Nel primo capitolo della *Dialettica dell'Illuminismo* (1944) si legge che la nuova civiltà tecnologica richiede una risposta adattativa che si configura come una trasformazione di sé da parte dell'uomo. Secondo Adorno e Horkheimer "il processo dell'autoconservazione", basato sulla divisione del lavoro, esige "l'autoalienazione degli individui, che devono modellarsi, anima e corpo, secondo le esigenze dell'apparato tecnico"³². In particolare, "l'adattamento alla potenza del progresso" determina l'impovertimento del pensiero come dell'esperienza per via della riduzione di esso alla "produzione di uniformità" e per effetto della sua limitazione "ai compiti organizzativi e amministrativi"³³. Di qui la trasformazione dello spirito in un "apparato di dominio e autodomínio"³⁴. Ma, come sapeva già Marx, le macchine degradano anche il corpo dell'uomo poiché l'"eliminazione delle qualità" all'interno della sfera percettiva a causa della razionalizzazione dei metodi di lavoro lo riduce a "quello dei batraci"³⁵. Adorno e Horkheimer sviluppano quindi una tesi diversa da quella di Carlyle, Wilde e Nietzsche: la società industriale non è estranea alla prassi del lavoro su di sé, ma tale dimensione ascetica³⁶ non va identificata con la cura di sé neellenica cui la scienza e la tecnica permetterebbero ad un'umanità liberata dalla schiavitù del lavoro di dedicarsi, ma con uno sforzo adattativo coatto dettato dalla necessità di porsi all'altezza delle esigenze poste dall'apparato tecnico. L'uomo disumanizzato è quindi l'asceta del nuovo mondo tecnologico, colui che plasma meticolosamente se stesso per sfigurarsi nel corpo e nella psiche ed assumere così il ruolo dell'*homo faber* tecnocratico.

II. IL MITO DELLA MACCHINA

La figura, ben poco nota, di Mario Morasso (1871-1938) è stata collocata da Emilio Gentile nel contesto del "nazionalismo modernista", l'atteggiamento mentale sviluppatosi in risposta alla tarda esperienza italiana della modernità industriale e caratterizzato

30 Lawrence, D. H.: *L'amante di Lady Chatterley*. Mondadori, Milano, 1966, p. 255.

31 *Ibidem*, p. 256.

32 Adorno, T., Horkheimer M.: *Dialettica dell'Illuminismo. Frammenti filosofici*. Einaudi, Torino, 1997, p. 37.

33 *Ibidem*, p. 38.

34 *Ibidem*, p. 39.

35 *Ibidem*, pp. 43-44.

36 Il concetto dell'ascesi viene qui inteso in modo conforme al significato che ha l'*askēsis* nel mondo antico. Come ha chiarito Foucault, l'ascesi non va qui identificata con una "morale della rinuncia", ma con un'"azione del soggetto su se stesso, tramite la quale si cerca di lavorare a se stessi, di trasformare se stessi e d'avere accesso ad un determinato modo d'essere" (Foucault, M.: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit* (1984), in *Dits et Ecrits*, vol. IV. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005, p. 876).

dalla sua visione quale immane “esplosione di energie umane e materiali”³⁷ in grado di dare vita ad “un italiano moderno marziale, aggressivo e conquistatore”³⁸. Sono tutti aspetti che troveranno il loro compimento nel futurismo, “il primo movimento artistico del Novecento che proponeva una rivoluzione antropologica per creare l’uomo nuovo della modernità, identificata con il trionfo della macchina e della tecnica”³⁹. Nelle pagine che seguono ci si propone di mettere in luce il legame, presente in Morasso, tra il nazionalismo modernista e la sua mitopoiesi modernistico-reazionaria⁴⁰ e le affinità con quella esemplificata dalla figura di Ernst Jünger.

Per chiarire il tratto eminentemente *politico* della produzione dello scrittore italiano⁴¹, va sottolineato che il nome dello scrittore italiano è strettamente legato alle battaglie combattute dagli intellettuali nazionalisti contro il nuovo avversario costituito dal socialismo. Nel periodo turbolento seguito alla sconfitta di Adua il giovane sociologo positivista abbandonò le sue ricerche scientifiche per dedicarsi all’impegno politico ed al giornalismo militante sulle colonne della *Gazzetta di Venezia*. Tale giornale divenne così lo strumento di una lotta ingaggiata nella consapevolezza che era giunta “l’ora della decisione suprema”⁴² e dell’opposizione al socialismo da parte dei giovani intellettuali di contro alla passività della “miserevole, vile e rimbambita borghesia”⁴³. In altri termini, Morasso affidò al letterato il ruolo di “soggetto politico della reazione antisocialista”⁴⁴.

Gli strumenti di questa battaglia furono forniti dai nuovi saperi scientifici su cui si concentrava l’attenzione di Morasso. In questo senso è emblematico un passo di *Uomini e idee del domani (l’egoarchia)* (1898) in cui l’argomento dell’incompetenza dei parlamentari, tipico della cultura politica antiliberale⁴⁵, s’intreccia con l’appello alla scoperta da parte di Sighele e di Tarde, e dunque dell’“odierna psicologia sociale”⁴⁶, del fatto che le masse sono intellettualmente e moralmente inferiori agli individui che le compongono, tanto che “gli Italiani collettivamente, come massa sintetizzata nella rappresentanza na-

37 Gentile, E.: “La nostra sfida alle stelle”. *Futuristi in politica*. Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 10.

38 *Ibidem*, p. 12.

39 *Ibidem*, p. 4.

40 J. Herf ha definito con l’espressione modernismo reazionario la galassia ideologica che, nel periodo compreso tra le due guerre mondiali, aspirò in Germania a coniugare la trasformazione rivoluzionaria dello Stato in una perfetta macchina da guerra imperialistica con l’impulso dato alla modernizzazione tecnologica. Cfr. Herf, J.: *Reactionary Modernism. Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

41 Cfr. la prefazione di Germano Maifreda a Morasso, M.: *Il nuovo aspetto meccanico del mondo*. Lampi di stampa, Milano, 2010, pp. XII-XIII.

42 Morasso, M.: *Uomini e idee del domani (l’egoarchia)*. Bocca, Torino, 1898, p. IV.

43 *Ibidem*, p. 173.

44 Pieri, P.: *La politica dei letterati. Mario Morasso e la crisi del modernismo europeo*. CUEB, Bologna, 1993, p. 38.

45 Cfr. Gentile, E.: *Il mito dello Stato nuovo dall’antigiolittismo al fascismo*. Laterza, Roma-Bari, 1982, pp. 13-14.

46 Morasso, M.: *Uomini e idee del domani (l’egoarchia)*, *op. cit.*, p. 143.

zionale”, si comportano come “il debole, il peggiore, l’inferiore”⁴⁷. Alla base dell’opera di Morasso vi è dunque la duplice scoperta della folla come massa socialista da contrastare e come massa da studiare coi concetti messi a punto dalla moderna psicologia collettiva che suscitò l’interesse dell’intellettuale nazionalista⁴⁸ per ragioni non soltanto scientifiche, ma squisitamente politiche. Egli non s’accontenta, infatti, di denigrare le masse a fini antidemocratici ed antisocialisti, secondo una strategia sfruttata nel modo più potente da Le Bon⁴⁹, ma si serve dei mezzi offerti dalla nuova disciplina come di “tecniche di colonizzazione interna”⁵⁰ per invadere le coscienze dei suoi lettori e plasmarne l’interiorità. Morasso appare così come un tipico esponente dell’antirazionalismo politico⁵¹ che combatte la sua battaglia per mezzo di miti politici quali saranno *successivamente* teorizzati da Sorel. Parallelamente al fenomeno del passaggio dalla demagogia alla psicagogia⁵², infatti, s’impose nella letteratura politica – che, a causa della nascita della società di massa, doveva escogitare nuovi stratagemmi per conquistarne il consenso – un nuovo codice retorico basato sull’uso di elementi mitici⁵³. Sorsero così il nuovo filone mitopoietico della letteratura politica e la figura dello scrittore quale artefice di mitologemi.

La nuova arma (la macchina) (1905) costituisce un esempio perfetto di questa letteratura politico-mitopoietica di promozione della nuova *rivoluzione modernistico-reazionaria*. Si deve a Roberto Tessari la comprensione del fatto che in questo testo la macchina appare come la protagonista del *mito della velocità*. Nelle corse automobilistiche, infatti, i “moderni eroi”, sfrecciando sui loro bolidi, sfidano la morte e conseguono così bellezza e magnanimità epiche. Il mito della velocità offre pertanto “l’illusorio sogno d’uno spontaneo riscatto estetico [...] dell’impoetica e inautentica misura esistenziale contemporanea” e si propone come uno “stimolo dinamico per un progetto politico eversivo”⁵⁴. Ma

47 *Ibidem*, p. 145.

48 Cfr. Pertici, R.: *Tardo positivismo e ‘vario nazionalismo’: le radici del pensiero di Mario Morasso (1891-1899)*, in: AA.VV., *Il Marzocco. Carteggi e cronache fra Ottocento e avanguardia (1887-1913)*. Olschki, Firenze, 1985, pp. 139-140.

49 Lukács ha rilevato che quello di Le Bon è un “appello alla difesa contro la democrazia e il socialismo, lanciato in nome della scienza”. Infatti la psicologia della massa è “semplice istinto e barbarie”, sicché “quanto maggiore influenza acquistano le masse sulla vita pubblica, [...] tanto più devono apparire minacciati i risultati dell’evoluzione culturale dell’umanità” (Lukács, G.: *La distruzione della ragione*. Einaudi, Torino, 1974, pp. 29-30).

50 Bodei, R.: *Destini personali. L’età della colonizzazione delle coscienze*. Feltrinelli, Milano, 2003, p. 227.

51 Con questa espressione Emilio Gentile ha indicato la strategia politica consistente nello svaloriare la ragione quale forza motrice del processo storico e nell’utilizzare mezzi irrazionali per manipolare le masse. Cfr. Gentile, E.: *Il mito dello Stato nuovo dall’antigiolittismo al fascismo*, op. cit., pp. 15-16.

52 Bodei ha osservato che nel Novecento grazie all’invenzione delle tecniche di colonizzazione interna alla vecchia figura del demagogo subentra quella dello psicagogo, il politico “che si pone alla guida delle masse invadendo l’interiorità dei singoli” (Bodei, R.: *Destini personali. L’età della colonizzazione delle coscienze*, op. cit., p. 15).

53 Cfr. la prefazione di Lucia Strappini a Corradini, E.: *Scritti e discorsi 1901-1914*. Einaudi, Torino, 1980, p. XIII.

54 Tessari, R.: *Il mito della macchina: letteratura e industria nel primo Novecento italiano*, op. cit., pp. 111-113.

all'interno del testo il mito della macchina è declinato anche nella forma del mito della tecnica come strumento della volontà di potenza. Un'immagine tipica della mitologia politica modernistico-reazionaria⁵⁵ per la cui costruzione si rivela decisiva l'influenza di Nietzsche su Morasso. Lo scrittore italiano rivendicò con orgoglio il fatto d'essere stato il primo in Italia ad ammirarlo⁵⁶ e ne diffuse le idee nell'ambiente del *Marzocco*⁵⁷. La ricezione di Nietzsche in Morasso fu inoltre caratterizzata da un grande interesse per la dimensione etico-politica del suo pensiero⁵⁸ in modo del tutto conforme alla sua generale strumentalizzazione da parte della cultura italiana agli esordi della diffusione delle sue opere⁵⁹. Lo scrittore stesso ne rielaborò alcuni aspetti a fini politici, com'è testimoniato dalla sua giustificazione dell'imperialismo quale espressione della volontà di potenza dello Stato⁶⁰ nel segno, dunque, di quello che Fritz Stern ha chiamato "nietzschianesimo sociale"⁶¹. Nel contesto di un "uso selettivo dell'eredità nietzschiana"⁶², analogo a quello che caratterizzò il modernismo reazionario tedesco, Morasso, perciò, saccheggì il pensiero del maestro e ne riprese singoli motivi, decontestualizzandoli e manipolandoli. Questo nietzschianesimo puramente strumentale è alla base della formulazione della tesi del disagio della società democratica. Anticipando, per certi versi, le considerazioni di Freud sui costi pulsionali della civiltà, l'intellettuale nazional-rivoluzionario attribuisce ai "costumi democratici" ed alla "morale umanitaria" la responsabilità di un malessere psicologico generale, interpretato nietzschianamente come il frutto della repressione dell'"istinto primordiale di far valere la propria supremazia"⁶³. Fortunatamente, tuttavia, "la

-
- 55 Sull'istituzione di un legame tra la tecnica e la volontà di potenza nell'ambito del modernismo reazionario tedesco cfr. Herf, J.: *Reactionary Modernism. Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*, op. cit., p. 224.
- 56 "Io ammiro Nietzsche, e lo ammirai quando in Italia non si sapeva ancora chi egli fosse" (Morasso, M.: *Uomini e idee del domani (l'egoarchia)*, op. cit., p. XI).
- 57 Corradini, E.: *Scritti e discorsi 1901-1914*, op. cit., p. XVI.
- 58 Come si legge ne *L'imperialismo artistico*, mentre l'Europa "è sotto il regime borghese e mercantile", la filosofia di Nietzsche, "superba spregiatrice della realtà e della verità presente, avanza inneggiando all'aurora delle dominazioni" (Morasso, M.: *L'imperialismo artistico*. Bocca, Torino, 1903, p. 25).
- 59 Cfr. Fazio, D.: *Il caso Nietzsche. La cultura italiana di fronte a Nietzsche 1872-1940*. Marzorati, Settimo Milanese, 1988, p. 26.
- 60 Morasso parla del "dinamismo individuale e nazionale, affermato nell'espansione della volontà del proprio io o dello Stato verso mete dominanti" (Morasso, M.: *L'imperialismo artistico*, op. cit., p. 77).
- 61 Stern, F.: *The politics of cultural despair: a study in the rise of the Germanic ideology*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1961, p. 288. Stern scrive che "Nietzsche aveva [...] messo in guardia contro questo illegittimo trasferimento della volontà di potenza dall'uomo allo Stato" (*ibid.*, p. 287).
- 62 Cfr. Herf, J.: *Reactionary Modernism. Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*, op. cit., pp. 29-30.
- 63 Morasso, M.: *La nuova arma (la macchina)*. Bocca, Torino, 1905, p. 91. Ne *L'imperialismo artistico* Morasso osserva che Nietzsche ha proclamato "legge universale della vita il voler dominare" (Morasso, M.: *L'imperialismo artistico*, op. cit., p. 76) e dimostra così di richiamarsi alle riflessioni esposte dal filosofo tedesco in *Al di là del Bene e del Male*. Nietzsche rileva infatti questo fenomeno: "Oggi si vaneggia in ogni dove, persino sotto scientifici travestimenti, di condizioni di là da venire della società, da cui dovrà scomparire il suo 'carattere di sfruttamento' ciò suona alle mie orecchie come se si promettesse

macchina è arrivata a tempo, come una salvezza, a schiudere un varco per queste energie contenute e vibranti come molle represses” proponendosi come un oggetto da signoreggiare che permette così di dare espressione alla propria volontà di dominio e di appagare il bisogno di “emozione, di avventura, di rischio”⁶⁴. L’auto appare dunque come una valvola di sfogo, sicché è formulata la tesi del superamento del disagio della civiltà grazie alla tecnica. Tale teoria conduce di fatto alla costruzione del *mito* della tecnologia quale mezzo della volontà di potenza. Morasso, infatti, sprona alla mobilitazione tecnocratica trasformando la macchina nell’oggetto d’investimento dell’aggressività tramite la sua mistificazione quale strumento dell’esercizio del *Wille zur Macht*. L’ideologia nietzschiana si configura perciò come un’ideologia mitopoietica della tecnica, trasfigurata affinché la sua immagine vitalistica funga da mito politico di sollecitazione alla conversione alle ragioni dell’industrialismo bellicista⁶⁵. Al tempo stesso, tuttavia, Morasso smaschera il moderno feticismo dell’automobile, vista come il mezzo capace d’appagare la brama di piaceri scatenata dal nuovo regime democratico (in cui le masse hanno avuto accesso alla conoscenza di beni prima riservata a pochi), come un’illusione prodotta da questa vera e propria esplosione di desideri frustrati dall’“obbligo generale del lavoro”⁶⁶. Da un lato, quindi, lo scrittore, nelle vesti dello studioso con ambizioni diagnostiche in relazione alle condizioni socio-psicologiche del suo tempo, non può esimersi dal criticare la trasformazione del fantasma della macchina in un oggetto di investimento libidico come un fenomeno patologico, e dall’altro, in qualità di intellettuale modernistico-reazionario, sottopone l’automobile ad un processo di mitizzazione proprio per *infettare* i suoi lettori. Emergono così sia la fisionomia ideologica ambivalente dello scrittore che la duplicità di funzioni che ha avuto storicamente la psicologia: quella “critica” e quella “amministrativa”, legata alla scoperta dei “meccanismi di controllo sociale e politico nella dimensione del profondo”⁶⁷.

di inventare una vita che si astenesse da ogni funzione organica. Lo ‘sfruttamento’ non compete a una società guasta oppure imperfetta e primitiva: esso concerne l’*essenza* del vivente, in quanto fondamentale funzione organica, è una conseguenza di quella caratteristica volontà di potenza, che è appunto la volontà della vita” (F. Nietzsche, *Al di là del Bene e del Male* (1886), in *Opere*, vol. VI, tomo II. Adelphi, Milano, 1972, pp. 177-178).

64 Morasso, M.: *La nuova arma (la macchina)*, op. cit., p. 92.

65 Il mito della tecnica quale strumento della volontà di potenza, dunque, più che un mito modernista, per usare un’espressione di Tessari (cfr. Tessari, R.: *Il mito della macchina: letteratura e industria nel primo Novecento italiano*, op. cit., p. 118), rappresenta un tipico mito macchinista modernistico-reazionario di promozione della mobilitazione tecnocratica. Lo stesso Morasso, del resto, era perfettamente consapevole dell’arretratezza industriale dell’Italia, un grave problema da risolvere in un’epoca in cui la lotta tra le nazioni per il potere era disputata sul “terreno novissimo” (Morasso, M.: *La nuova arma (la macchina)*, op. cit., p. 121) costituito dalla competizione tecnologica, come pure era cosciente del fatto che la supremazia militare sarebbe spettata in futuro alla nazione dotata delle macchine più potenti: “in un avvenire prossimo saranno più muniti, più forti, più autorevoli quei popoli che avranno le macchine più perfezionate, più grosse, più potenti e più veloci” (*ibid.*, pp. 118-122).

66 Morasso, M.: *La nuova arma (la macchina)*, op. cit., pp. 17-18.

67 Marcuse, H.: *L’obsolescenza della psicoanalisi* (1963), in *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*. Einaudi, Torino, 1969, p. 224.

L'esplicita e machiavellica teorizzazione della mitologizzazione politica della tecnologia è al centro del saggio di Ernst Jünger intitolato "La macchina" (1925). Lo scrittore tedesco si richiama *expressis verbis* alla concezione antidarwiniana della lotta per la potenza connaturata alla vita sviluppata da Nietzsche in *Crepuscolo degli idoli*⁶⁸ (1888). Ricorda infatti che per quest'ultimo la vita non è solo "una lotta per la miserevole esistenza", ma anche "una lotta per scopi più alti e profondi"⁶⁹. Teorizza quindi esplicitamente la manipolazione mitopoietica del pensiero di Nietzsche: "il nostro compito è applicare anche alla macchina questa dottrina" col risultato di farla apparire non più come "uno strumento per il progresso", ma come "uno strumento per la potenza"⁷⁰. Come Morasso, dunque, Jünger evoca un'immagine vitalistica della macchina per farne l'oggetto d'investimento di una carica pulsionale, dare impulso alla tecnicizzazione⁷¹ e conquistare alla causa nazional-rivoluzionaria il proletariato, sottratto così all'influenza ideologica del marxismo, facendogli balenare il miraggio del soddisfacimento della volontà di potenza⁷². Scopre così le sue carte di cinico scrittore-psicologo imperialista ed antimarxista che per raggiungere i suoi scopi non esita a tradire l'insegnamento del maestro. Se Nietzsche, infatti, sviluppando ulteriormente le sue riflessioni sugli effetti etopoietici della macchina, era giunto alla conclusione che essa liberasse solo forze brute di natura inferiore⁷³, Jünger, preceduto da Morasso, ne fa l'istanza che presiede all'erompere della volontà di potenza e, come lo scrittore italiano, si allontana dall'analisi della modernità tecnologica effettuata dal maestro nella direzione dell'elaborazione di una sua mitologia politica.

III. LA RIVOLUZIONE INDUSTRIALE COME RIVOLUZIONE SUPEROMISTICA

Un altro elemento fondamentale della mitologia modernistico-reazionaria di cui è intessuto lo scritto di Morasso è il suo mito del tecnocrate. Per coglierne il divergere dall'immaginario antimacchinista è utile effettuare un confronto con la visione dell'uomo

68 "Per quanto riguarda la famosa 'lotta per la vita', questa mi sembra per il momento più asserita che provata. Si verifica, ma come eccezione; l'aspetto globale della vita *non* è lo stato di bisogno, lo stato di fame, sibbene la ricchezza, l'opulenza, persino l'assurda prodigalità – là dove si lotta, si lotta per la *potenza...*" (Nietzsche, F.: *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello* (1888), in *Opere*, vol. VI, tomo III. Adelphi, Milano, 1975, p. 117).

69 Jünger, E.: "Die Maschine" (1925) in *Politische Publizistik*. Klett-Cotta, Stuttgart, 2001, p. 161.

70 *Ibidem*.

71 Jünger sa per esperienza che la tecnica gioca un ruolo decisivo nelle guerre moderne: "Il nazionalismo moderno dipende in pace ed in guerra dalla macchina, le battaglie nella selva di Teutoburgo combattute con randelli e trebbie esistono soltanto in cervelli estranei al loro tempo" (*ibidem*).

72 Così scrive Jünger: "Dobbiamo convincerlo [l'operaio] che qui sono in gioco non solo valori che trovano espressione nel denaro e nella ripartizione di profitti, ma questioni legate al sangue ed alla potenza che offrono un soddisfacimento più profondo" (*ibidem*, p. 162).

73 "Reazione alla civiltà delle macchine. La macchina, essa stessa un prodotto delle più alte energie mentali, mette in moto, nelle persone che la servono, quasi solo le forze inferiori e prive di pensiero" (Nietzsche, F.: *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi, op. cit.*, p. 227).

moderno proposta da Lawrence. Come si è già visto, lo scrittore inglese vede nella tecnica un fattore di distruzione dell'umano nell'uomo, di uccisione del vecchio Adamo, per usare le sue parole⁷⁴. L'alternativa a questo processo è rappresentata da un'utopia di ritorno alla corporeità e di rinaturalizzazione dell'uomo affidata alle parole di un personaggio, convinto che solo l'eros rigenererà la civiltà e che in futuro, una volta avvenuta la "resurrezione del corpo", potrà sorgere una nuova stirpe composta da "veri uomini"⁷⁵. È quindi evidente che nello scenario di un'utopia antitecnica⁷⁶ è innestato il motivo dell'uomo nuovo radicato nella tradizione apocalittica⁷⁷ e legato alla prospettiva, ora immanentizzata e connessa con la dimensione della corporeità, di un radicale rinnovamento della vita⁷⁸.

Alla tecnica sono invece attribuiti effetti etopoietici del tutto diversi ne *La nuova arma (la macchina)*. Secondo Morasso la macchina da "prodotto del pacifico lavoro"⁷⁹ si è trasformata nello strumento che trasfigura "l'uomo pallido e mite, pietoso e pavido del principio del secolo XX"⁸⁰ nell'"uomo primevo in tutta l'inezia dei suoi istinti", restituendogli "la primordiale virtù del guerriero"⁸¹. È proposta così una concezione quasi soterica della tecnica, capace, sotto forma di una versione reificata della Grazia, di redimere l'uomo dal destino mediocre del borghese. In questo caso, dunque, il remoto paradigma culturale alla base di tale visione sembra essere quello religioso dell'uomo nuovo – frutto di una rigenerazione del proprio essere vissuta *hic et nunc*⁸² – ricodificato, per effetto della ricezione del vitalismo nietzschiano, nell'immagine del signore della macchina che, nel dominarla, ha accesso sia ad un'esistenza eroica che ad una splendida morte quale estrema, paradossale manifestazione d'esuberanza vitale. Nel descrivere gli incidenti delle prime corse automobilistiche Morasso traccia infatti l'immagine dell'uomo che "giganteggiò trasfigurato nel più folle degli ardentimenti e disseminò le sue membra

74 "Tutto il mondo moderno non ha che un'idea, in fondo: quella di uccidere nell'uomo l'antico sentimento umano, di fare del vecchio Adamo e della vecchia Eva un polpettone" (Lawrence, D. H.: *L'amante di Lady Chatterley*, op. cit., pp. 255-256).

75 *Ibidem*, pp. 93-94.

76 Sul genere dell'utopia antitecnica cfr. Nacci, M.: *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*. Laterza, Roma-Bari, 2000, p. 218. Nel romanzo di Lawrence Mellors concepisce il sogno luddista dell'abbattimento della civiltà delle macchine e del ripristino del volto originario della terra non più deturpato dalla tecnica grazie al ritorno ad un'arcadia preindustriale. Cfr. Lawrence, D. H.: *L'amante di Lady Chatterley*, op. cit., pp. 258-259.

77 Cfr. Vondung, K.: *Die Apokalypse in Deutschland*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1988, p. 445. Su Lawrence come scrittore apocalittico cfr. Kermode, F.: *Il senso della fine. Studi sulla teoria del romanzo*, op. cit., p. 131.

78 Vondung, K.: *Die Apokalypse in Deutschland*, op. cit., p. 15.

79 Morasso, M.: *La nuova arma (la macchina)*, op. cit., p. 96.

80 *Ibidem*, p. 94.

81 *Ibidem*, p. 96.

82 In merito ai due paradigmi religiosi dell'uomo nuovo, quello escatologico, secondo il quale la trasformazione dell'uomo avverrà nel futuro, e quello, tipico dei culti misterici, ma presente anche nel cristianesimo, in base al quale la rigenerazione ha luogo nel presente, cfr. Küenzlen, G.: *Der Neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*. Wilhelm Fink Verlag, München, 1994, pp. 53-54.

stritolate nel gesto più furibondo”⁸³: dinanzi agli occhi del lettore si para quasi la scena di uno squartamento associato ad un’eruzione d’energia dionisiaca⁸⁴ in cui si percepisce un oscuro senso d’attrazione per una bella morte. Viene allora in mente il passo di un articolo del sodale di Morasso, Enrico Corradini, intitolato “La nuova bellezza del mondo” (1905), in cui, nella descrizione di un gioco circense effettuato a bordo di un’automobile⁸⁵, la tecnica non è associata solo alla volontà di “potere e di godere dell’uomo”, ma anche alla “volontà tragica di inebriarsi di un terribile godimento, gettando la vita in balía della morte”⁸⁶. Si potrebbe quindi parlare in generale di un energetismo tecnologico modernistico-reazionario, consistente nell’istituire un nesso tra le macchine e le pulsioni, che vede Morasso e Corradini andare al di là della consapevole operazione mitopoietica agitante il feticcio della tecnica quale strumento della volontà di potenza sotto lo sprone di un’irresistibile pulsione di morte di cui è investita l’automobile. In questo senso, il moderno dionisismo della tecnica mostra nei due scrittori italiani non solo il suo volto solare, affermativo, ma anche quello notturno ed autodistruttivo.

Non bisogna inoltre dimenticare un elemento d’assoluta novità introdotto da Morasso nella letteratura superomistica novecentesca. Nel suo studio su questo filone filosofico-letterario Norbert Reichel ha classificato alcuni “rituali di distinzione”⁸⁷, ossia di messa in scena dei processi e degli ambiti in cui i personaggi letterari attingono a una condizione sovrumana, osservando che in *Forse che sì forse che no* (1910) D’Annunzio fa della tecnica “uno strumento adatto a rivitalizzare le energie della razza”⁸⁸. Ben prima di lui Morasso (che sotto questo profilo esercitò un’influenza sul vate⁸⁹) identifica il mondo industriale con lo spazio rituale della trasumanazione e fa della macchina la matrice di una nuova forma umana. Alla nietzschiana e carlyleana macchina come cattiva maestra subentra quindi l’immagine dell’automobile quale elemento promotore di effetti etopoietici positivi e produttore di un uomo nuovo, il tecnocrate, raggiante di una rinnovata

83 Morasso, M.: *La nuova arma (la macchina)*, op. cit., p. 96.

84 Sullo smembramento quale elemento del culto di Dioniso cfr. Kerényi, K.: *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*. Adelphi, Milano, 1992, pp. 230 e 238. Euripide ha descritto la scena del dilaniamento baccico per opera delle menadi nelle *Baccanti* (vv. 728-745). Cfr. Euripide, *Le Baccanti*. Rizzoli, Milano, 2004, p. 217.

85 “Giorni fa leggevo in un giornale di un terribile giuoco che si soleva fare in un circo di Parigi. Un automobile si lanciava giù quasi a picco per una via di legno a modo delle cosiddette montagne russe; e quando era in fondo alla china, veniva lanciato in aria per mezzo di potentissime molle in maniera che capovolgendosi compiesse un giro intorno a se stesso, come un salto mortale, e andasse a ricascare a parecchi metri di distanza sopra una piattaforma pure di legno” (Corradini, E.: “La nuova bellezza del mondo” (1905), in *Scritti e discorsi 1901-1914*, op. cit., p. 115).

86 *Ibidem.*, p. 116.

87 Reichel, N.: *Der Traum vom höheren Leben. Nietzsches Übermensch und die Conditio humana europäischer Intellektueller von 1890 bis 1945*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994, p. 101.

88 *Ibidem.*, p. 93.

89 “Tessari sostiene che “È [...] indubbio che buona parte della trasfigurazione artistica della macchina presente in *Forse che sì forse che no* si appoggia su spunti ideologici rafforzati dal confronto con le teorie di Morasso e dei suoi compagni di idealità culturali” (Tessari, R.: *Il mito della macchina: letteratura e industria nel primo Novecento italiano*, op. cit., p. 135).

virilità guerriera nel segno di una sorta di *superomismo tecnologico*. È lo stesso Morasso a tematizzare quest'immagine della macchina quale levatrice di un essere superiore con queste parole: “io ho la convinzione irremovibile che la macchina sarà il principale modellatore delle future coscienze, il più profondo ed efficace educatore della società umana”⁹⁰. L'evocazione di questa visione della tecnica quale pedagoga di un'umanità trasfigurata segna quindi l'allontanarsi dalla figura canonica dell'uomo disumanizzato dalla macchina e sul piano politico consente la rifunzionalizzazione del motivo religioso dell'uomo nuovo secolarizzato in un eroe superomistico allo scopo di costruire un mito politico che stimoli i lettori a consacrare le proprie energie alla causa della tecnica nella speranza della trasumanazione.

Al mito politico del tecnocrate segue nell'ultimo capitolo de *La nuova arma (la macchina)* il mito etopoietico del milite del lavoro. Come punto di partenza per l'analisi di tale mito possono essere utilizzate le riflessioni di Herbert Marcuse sulla *Weltanschauung* dello Stato totalitario nazista. Il filosofo tedesco individua quale suo elemento costitutivo un processo⁹¹ che produce l'immagine dell'“uomo eroico” antitetica a quella meschina del borghese⁹². Il cardine di tale operazione è la trasfigurazione di dovere, obbedienza e sacrificio in un *ethos* superiore, il “pauperismo eroico”⁹³, con l'obiettivo di spronare all'autoirregimentazione nelle file di una pretesa aristocrazia di asceti del lavoro e di promuovere la “mobilitazione totale”⁹⁴, intesa jüngerianamente come la misura grazie alla quale l'individuo è interamente asservito allo Stato⁹⁵. Sono tutti aspetti presenti nella figura descritta da Ernst Jünger ne *Il Lavoratore. Dominio e Forma* (1932), come fu notato da Delio Cantimori, che nel suo saggio su “Ernst Jünger e la mistica milizia del lavoro” (1935) osservò che il personaggio jüngeriano non era l'operaio del pensiero marxista e della tradizione socialista, inquadrabile, dunque, tramite categorie socio-economiche, ma una figura improntata ad un'etica marziale, l'“asceta costruttore di una nuova società” meritevole della definizione di “milite del lavoro”⁹⁶. È esemplare, in questo senso, la descrizione jüngeriana della comunità dei lavoratori come una sorta di ordine monastico-guerriero. Affascinato dallo spettacolo offerto dalle “libere tribù del deserto il cui corpo è coperto di stracci e la cui unica ricchezza sono i loro cavalli e le loro armi di pregiata fattura”, Jünger scrive infatti che “sarebbe bello vedere il possente e prezioso arsenale della civiltà manovrato e controllato da un personale che viva in povertà monacale o

90 Morasso, M.: *La nuova arma (la macchina)*, op. cit., p. 296.

91 Marcuse, H.: *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato* (1934), in *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, op. cit., p. 12.

92 *Ibidem*, p. 4.

93 *Ibidem*, p. 16.

94 Marcuse, H.: *Sul carattere affermativo della cultura* (1937), in *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, op. cit., p. 77.

95 *Ibidem*. Sul processo della mobilitazione totale cfr. Jünger, E.: *La Mobilitazione Totale* (1930), in *Foglie e pietre*. Adelphi, Milano, 1997, pp. 113-138.

96 Cantimori, D.: “Ernst Jünger e la mistica milizia del lavoro” (1935), in *Politica e storia contemporanea: scritti 1927-1942*. Einaudi, Torino, 1991, p. 209.

soldatesca⁹⁷. La fonte di tale scenario è costituita con ogni probabilità dalla descrizione nietzschiana del proletariato industriale come una specie di ordine mendicante tenuto ad osservare voti di povertà e celibato⁹⁸, ma tale immagine è artatamente proiettata su quella del lavoratore, schiavo dell'apparato tecnico dello Stato totalitario, per nobilitarne la sottomissione ai suoi imperativi. Quello che Julius Evola definì, pertanto, il "nietzscheanesimo purificato" alla base della visione del lavoratore inserito entro strutture di dominio, col conseguente venir meno delle "dimensioni anarchiche, nihilistiche e individualistiche" del superuomo e della volontà di potenza⁹⁹, si rivela, a ben vedere, come un nietzschianesimo strumentale al servizio della "politica dell'inautenticità", la strategia che, invece di promuovere lo sviluppo individuale, mira ad alienare gli uomini allo Stato ed a spingerli ad autoreificarsi nei suoi ingranaggi¹⁰⁰.

Il modello di questa *disciplina*, per usare una categoria foucaultiana¹⁰¹, probabilmente fu fornito a Jünger da Nietzsche. In *Al di là del Bene e del Male* (1886) questi interpreta la religione come un'ideologia ed uno strumento di controllo¹⁰². Ciò che il filosofo tedesco ammira nel cristianesimo è il fatto che tale religione trasfigura l'obbedienza e la condizione servile degli uomini in qualcosa di nobile per trasformarli in individui soddisfatti della loro condizione e per insegnare loro a "contentarsi del loro stato"¹⁰³ allo scopo di preservare l'ordinamento esistente fatto di schiavitù e sfruttamento¹⁰⁴. Come scrive Nietzsche, infatti, la maggior parte degli uomini esiste soltanto "per far da servi e per l'utile collettivo"¹⁰⁵, sicché egli smaschera ed insieme esalta il cristianesimo quale ideologia di funzionalizzazione e trasformazione dell'uomo nello schiavo adeguato alla perpetuazione del sistema esistente nel segno di una politica dell'inautenticità.

97 Jünger, E.: *L'Operaio. Dominio e forma*. Guanda, Parma, 1995, p. 186.

98 Nietzsche si scaglia contro gli operai con queste parole: "Ma dove è il vostro intimo valore, se non sapete più che significa respirare liberamente? [...] Se è divenuta per voi motivo di riso la volontaria idillica miseria, la mancanza di professione e di matrimonio, quale dovrebbe andar moltissimo a genio ai più spirituali tra voi?" (Nietzsche, F.: *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali* (1881), in: *Opere*, v. V, tomo I. Adelphi, Milano, 1964, p. 153).

99 Cfr. Evola, J.: *L'Operaio nel pensiero di Ernst Jünger*. Edizioni Mediterranee, Roma, 1998, pp. 60-61.

100 Cfr. Berman, M.: *The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*, op. cit., pp. 232 e 246-247.

101 Foucault chiama disciplina il "procedimento unitario per mezzo del quale la forza del corpo viene, con la minima spesa, ridotta come forza 'politica', e massimalizzata come forza utile" (Foucault, M.: *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Einaudi, Torino, 1976, p. 241).

102 Sull'affinità tra Marx e Nietzsche riguardo all'interpretazione della religione come ideologia cfr. Losurdo, D.: *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*. Bollati Boringhieri, Torino, 2004, p. 477.

103 Nietzsche, F.: *Al di là del Bene e del Male* (1886), op. cit., p. 67.

104 A questo proposito è estremamente significativo il passo nietzschiano citato da Losurdo in cui si legge che è "nell'istinto di coloro che dominano (si tratti di individui o di classi) patrocinare ed esaltare le virtù grazie alle quali gli assoggettati risultano maneggevoli e devoti" (Losurdo, D.: *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, op. cit., p. 477). È lecito ipotizzare che Foucault abbia tratto da simili riflessioni nietzschiane l'idea della disciplina e del suo obiettivo.

105 Nietzsche, F.: *Al di là del Bene e del Male* (1886), op. cit., p. 67.

Appare probabile che Morasso abbia letto questo passo di *Al di là del Bene e del Male* e che, avendo condotto la sua battaglia politica nel momento di trapasso dalla demagogia alla psicagogia, si sia servito della tattica della trasfigurazione ideologica per andare oltre la dimensione delle tecniche disciplinari e creare un mito etopoietico mirante a *produrre*, tramite l'infiltrazione capillare della coscienza dei suoi lettori e la sua ristrutturazione ingegneristica¹⁰⁶, uno schiavo perfettamente funzionale al potere quale l'aveva concepito Nietzsche. Alla base di tale operazione vi è un processo di trasfigurazione eroica dell'uomo – postosi all'altezza delle prestazioni richieste dall'apparato tecnico grazie al lavoro su di sé – nell'asceta superomistico del nuovo mondo industriale. Morasso comincia con l'osservare che “il mito non ha più ragione di essere, il poeta deve dichiararsi vinto dall'ingegnere, l'eroe solare dall'operaio elettricista”¹⁰⁷. Sono considerazioni in cui sembra riecheggiare la celebre diagnosi marxiana della scomparsa del mito nella modernità a causa del trionfo della scienza e della tecnica, strumenti reali di dominio della natura dinanzi ai quali impallidisce il mito, suo mezzo di controllo puramente immaginario¹⁰⁸. In realtà ciò che conta, però, è la tecnica retorica del rincaro progressista consistente nel porre il soprannaturale come termine perdente rispetto al termine vincente costituito dalla modernità tecnologica¹⁰⁹, la quale va tradotta in nuovi miti capaci di celebrare l'*homo faber* tecnocratico, il rappresentante di questa “nuova specie di centauri, metà uomini e metà macchine”¹¹⁰. Rientra in questa mitologia del moderno il mito del milite del lavoro, per elaborare il quale Morasso prende le mosse dalla messa a fuoco della coercizione della tecnica ad un'etopoiesi d'adattamento. Il “nuovo ordegno”, scrive infatti nelle vesti dell'attento diagnosta dei fenomeni socio-psicologici del suo tempo¹¹¹, esige “nuove mani reggitrici e nuove anime dominatrici”¹¹². Ciò significa – per usare una categoria messa a punto da Günther Anders – che la modernità tecnologica è segnata da un “dislivello prometeico”¹¹³, lo iato tra le macchine e l'uomo dovuto all’“*incapacità della nostra ani-*

106 Cfr. per una trattazione di questi fenomeni Bodei, R.: *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, op. cit., pp. 200 e 222.

107 Morasso, M.: *La nuova arma (la macchina)*, op. cit., p. 290.

108 Marx scrive nei *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* (1857-1858): “Ogni mitologia vince, domina e plasma le forze della natura nell'immaginazione e mediante l'immaginazione: essa scompare quindi allorché si giunge al dominio effettivo su quelle forze”. Cfr. Tessari, R.: *Letteratura e industria*. Zanichelli, Bologna 1976, pp. 19-20.

109 Cfr. Orlando, F.: *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura. Rovine, reliquie, rarità, robaccia, luoghi inabitati e tesori nascosti*. Einaudi, Torino, 1993, pp. 513 e 518.

110 Morasso, M.: *La nuova arma (la macchina)*, op. cit., p. 290.

111 Su Morasso come antropologo e studioso della psicologia industriale cfr. Serra Zanetti, P.: “Il recupero critico di un antropologo culturale: Mario Morasso”, in R. Barilli (ed.), *Eстетica e società tecnologica*. Il Mulino, Bologna, 1976, pp. 89-119.

112 Morasso, M.: *La nuova arma (la macchina)*, op. cit., p. 84.

113 “Chiamiamo ‘dislivello prometeico’ l'asincronizzazione ogni giorno crescente tra l'uomo e il mondo dei suoi prodotti” (Anders, G.: *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*. Il Saggiatore, Milano, 1963, p. 24).

*ma di rimanere up to date, al corrente con la nostra produzione*¹¹⁴ e superabile solo grazie allo sforzo adattativo per mezzo del quale l'uomo si pone all'altezza delle prestazioni richieste dal loro funzionamento. Di qui, dunque, la necessità della "durissima disciplina", ossia del lavoro su di sé, ora mistificato come il processo in virtù del quale si acquista "una magnifica tempratura morale e fisica"¹¹⁵ e ci si trasforma nel signore della macchina e dell'"energia più misteriosa e più possente della natura"¹¹⁶, traboccante di una "potenza superante quella di ogni altro uomo"¹¹⁷ ed avviato al dominio come "milite della imperiale civiltà futura"¹¹⁸. Come si vede, dunque, siamo lontani dalla desolata constatazione da parte di Adorno e Horkheimer degli effetti degradanti dell'etopoiesi d'adattamento alla modernità tecnologica. La disumanizzazione è infatti capovolta nella trasumanazione nel segno del superomismo tecnologico per raggiungere un fine politico. Morasso vuole spingere i lettori ad adattarsi alle esigenze poste dalla tecnica perché sa bene che solo così si potrà disporre di una razza di abili tecnocrati schiavi dell'apparato tecnico mistificata come la nuova casta dei signori della macchina e sarà possibile promuovere la politica di potenza del nuovo Stato industrializzato. A questo scopo trasfigura ideologicamente l'uomo resosi adatto ad eseguire le prestazioni tecniche nel nuovo, "moderno uomo della macchina"¹¹⁹, la figura superomistica destinata alla vittoria nelle future guerre imperialistiche, per creare un mito che agisca sulla psiche dei lettori e li sproni a lavorare su di sé per superare il dislivello prometeico. Un mito, quindi, che non ha un carattere etico¹²⁰, ma etopoietico perché si propone come lo strumento di una rimodellazione dell'essere dell'uomo nella forma richiesta dalla rivoluzione nazionalista ed imperialistica. L'opera di Morasso s'inserisce così nel sinistro capitolo della storia novecentesca segnato dalla figura del "politico come artista"¹²¹ e, come comprese Ernst Cassirer, da un nuovo tipo di *dispotismo* che, a differenza di quello classico, non consistette nell'"esigere o proibire certi atti", ma nel "cambiare gli uomini, per poter regolare e controllare i loro atti"¹²².

114 *Ibidem*, p. 23.

115 Morasso, M.: *La nuova arma (la macchina)*, *op. cit.*, p. 310.

116 *Ibidem*, p. 308.

117 *Ibidem*, p. 309.

118 *Ibidem*, p. 311.

119 *Ibidem*, p. 308.

120 Tessari definisce Morasso "l'alto psicagogo d'una palingenesi etica della rivoluzione industriale italiana" (Tessari, R.: *Il mito della macchina: letteratura e industria nel primo Novecento italiano*, *op. cit.*, p. 128).

121 Questa espressione si deve a Tzvetan Todorov, il quale ha mostrato come nel Novecento goda di una particolare fortuna la metafora del lavoro artistico per sottolineare il fatto che il compito del dittatore dello Stato totalitario, sia egli Mussolini, Stalin o Hitler, è ricavare dalla massa amorfa del suo popolo l'uomo nuovo del nuovo Stato. Todorov cita un passo in cui Mussolini scrive queste significative parole: "Il popolo italiano in questo momento è una massa di minerale prezioso. Un'opera d'arte è ancora possibile. Occorre un governo. Occorre un uomo. Un uomo che abbia il tocco delicato dell'artista e il pugno di ferro del guerriero" (cfr. l'intervento di Todorov su *La Repubblica*, 25 Novembre 2006, pp. 40-41).

122 Cassirer, E.: *Il mito dello Stato*. Longanesi, Milano 1950, p. 418.

In estrema sintesi si può quindi affermare che lo studio di alcuni testi dello scrittore italiano e di Ernst Jünger ha permesso di far emergere la specificità della loro operazione ideologica e *testuale* nel contesto della storia culturale della raffigurazione delle macchine e dell'*homo technicus*: distinguendosi dai critici dell'impatto antropologico negativo della modernizzazione industriale, essi, in qualità di scrittori-psicagoghi nazional-rivoluzionari, ricorrono all'arsenale della mitologia politica per celebrarla con toni vitalistici nietzschiani, 'colonizzare' così la psiche del lettori con immagini motrici e farne i sudditi accecati di una nuova casta di signori della guerra tecnologica.