

Città, tecnica, natura. Riflessioni sull'opera di Friedrich Georg Jünger

Mario Bosincu

Università di Sassari

ORCID 0000-0003-0720-1940

DOI: <https://doi.org/10.54103/milanoup.92.99>

ABSTRACT

Scopo del capitolo è dimostrare, attraverso un'indagine sull'opera completa di Friedrich Georg Jünger, che uno dei suoi temi principali è l'esperienza alienante della vita nelle città moderne. Nella sua prima pubblicazione, il manifesto nazional-rivoluzionario *Aufmarsch des Nationalismus* (1926), lo scrittore tedesco diagnosticò l'estraniarsi delle masse urbane dal pulsare stesso della vita in termini che ricordano le riflessioni di Nietzsche e di Spengler sull'età moderna e diede espressione alla ricerca di una salvezza alla base della rinascita della gnosi. L'emigrazione interna di Jünger trovò espressione in saggi che attaccarono il culto moderno della tecnica, vedendo in esso una minaccia per il pieno sviluppo umano. Di conseguenza, i suoi racconti, sotto l'influsso dei suoi studi sulla mitologia greca, ruotarono attorno ai tentativi, da parte di una serie di figure pàniche, di evadere dalle città e di superare la condizione dissociata dei loro abitanti, pervenendo, così, all'interezza psichica.

PAROLE CHIAVE

Friedrich Georg Jünger, gnosi, emigrazione interna, Jung, processo di individuazione.

The chapter aims at demonstrating through a survey of Friedrich Georg Jünger's oeuvre that one of its main themes is the alienating experience of modern city life. In his first publication, the national-revolutionary manifesto *Aufmarsch des Nationalismus* (1926), the German author diagnosed the estrangement of urban masses from the very pulse of life in terms reminiscent of Nietzsche's and Spengler's reflections on the modern age and gave utterance to the search for salvation underlying the revival of gnosticism. Jünger's inner emigration found expression in essays denouncing the modern worship of technology as a threat to human flourishing. Accordingly, his tales, under the influence of his studies on Greek mythology, revolved around the attempts of Pan-like figures to escape from cities and to overcome the dissociated predicament of their inhabitants, thus gaining access to psychic wholeness.

KEYWORDS

Friedrich Georg Jünger, gnosticism, inner emigration, Jung, individuation process

SOMMARIO: 1. Lo gnosticismo rivoluzionario del giovane Friedrich Georg Jünger e la metropoli moderna – 2. Oltre la città e la tecnica, verso la natura e l'individuazione

1. Lo gnosticismo rivoluzionario del giovane Friedrich Georg Jünger e la metropoli moderna

Lo scopo delle riflessioni che seguono è quello di dimostrare che uno dei nuclei tematici dell'opera di Friedrich Georg Jünger è rappresentato dall'esperienza della città moderna. Si tratta, inoltre, di rivalutare la produzione di uno scrittore, assente dal canone della germanistica, che presenta elementi di interesse e che è stata messa in ombra dalla figura ingombrante del più celebre fratello Ernst¹.

La metropoli moderna costituisce lo sfondo a partire dal quale si articolano le riflessioni *zivilisationskritisch* illustrate nel pamphlet intitolato *Aufmarsch des Nationalismus* (1926), con cui Jünger esordì nelle vesti di uno degli esponenti più violenti della rivoluzione conservatrice. Il giovane attivista nazionalrivoluzionario mise in luce «il disgregarsi di tutti i vecchi legami» (Jünger 2010: 55) che vide emergere «de labili masse metropolitane, prive di centro e sostegno» (17). Registrò, così, uno dei fenomeni connessi col processo di modernizzazione e col sorgere di un mercato autoregolato: una catastrofe culturale (Polanyi 1957: 164) che spazzò via tutte le forme di vita organiche, sostituendole con un aggregato di individui in competizione fra di loro. Di qui l'importanza assunta dal topos della *Gemeinschaft* all'interno del dibattito tedesco sull'esperienza traumatica della modernità (Schwaabe 2005: 13), come è testimoniato dal celebre studio di Tönnies (1887). In esso, infatti, la metropoli assurge al rango di perfetta incarnazione della società atomizzata moderna, imperniata su rapporti contrattuali mediati dal denaro. Meritano attenzione, però, anche le considerazioni di Spengler, che esercitò un'influenza decisiva sul giovane Friedrich Georg Jünger². In *Der Untergang des Abendlandes* (1918-1922) la città appare come un «deserto demonico di pura pietra» (Spengler 1995: 793) in cui «de antichissime radici dell'essere si disseccano» (781) ed in cui si è affermata una forma d'esistenza «morta per tutto ciò che è cosmico, caduta irrevocabilmente sotto il potere della pietra e dello spirito» (805), e, dunque, della razionalità strumentale alla base della scienza e delle attività economiche. Una diagnosi vicina alle celebri pagine di Simmel sulla

1 Cfr. Geyer (2007: 11).

2 Fu Friedrich Georg Jünger a consigliare al fratello Ernst la lettura di *Der Untergang des Abendlandes*. Cfr. Jünger (2000: 104).

metropoli, in cui il denaro promuove una nuova economia psichica imperniata sul «dominio dell'intelletto» (Simmel 1995: 118), generando una forma umana cui si richiede di sottomettersi ad uno «schema temporale sovrassoggettivo» che consenta «la massima puntualità nelle promesse e nel lavoro» (120). Del resto, lo stesso Weber descrisse la civiltà capitalista come una «gabbia dura come l'acciaio» (2014: 422) in cui imperano la «piena razionalizzazione etica dell'esistenza individuale» (1922: 552) e, quindi, la razionalità strumentale. Di qui il tentativo di sottrarsi, mediante l'eros, alle «fredde mani scheletriche degli ordini razionali» (561). Lukács, non a caso, attribuì il fenomeno dell'affermarsi in Germania, nel periodo tra le due guerre, della *Lebensphilosophie* alla «rivolta degli istinti umani, repressi e nascosti dal capitalismo, contro il meccanismo disumano del sistema capitalista» ed al conseguente trionfo del «principio dionisiaco» (1982: 249) sul mondo apollineo. Questa apoteosi di Dioniso trovò espressione, secondo Jung, nell'avvento del nazismo. Per spiegare perché il suo tempo si presentasse come l'epoca di invasioni barbariche interiori (McGuire-Hull 1977: 65) egli ricorse alla sua teoria sulla funzione compensatoria dell'inconscio collettivo, che interviene per controbilanciare lo squilibrio in cui versa una civiltà facendo emergere un archetipo. Negli anni Trenta, dunque, la «hybris della coscienza» (Jung 1962: 99), caratterizzante la modernità, sfociò in un violento rivolgimento enantiodromico all'insegna di Wotan, l'archetipo che alimentò la «rivoluzione wotanistica» (37) nazista, determinando la condizione di «possessione divina» (Jung 1974: 211) del popolo tedesco e lo scatenarsi di forze istintuali selvagge.

A partire da una prospettiva storica si rivela utile, inoltre, ai fini di un inquadramento di *Aufmarsch des Nationalismus*, la categoria del modernismo, il fenomeno caratterizzato da un «ethos della rivolta contro la decadenza» (Griffin 2007: 146) che ispirò reazioni palingenetiche ai fenomeni di crisi prodotti dal processo di modernizzazione (54). Esse assunsero anche la forma dei tentativi sociopolitici di porre fine agli aspetti distruttivi della modernità mediante la creazione di una società alternativa popolata da un'umanità interamente rinnovata. In questo senso, il nazionalsocialismo appare come un tipico fenomeno modernistico per via della sua volontà di attuare, per usare le parole di Hitler, «“trasformazioni fondamentali”» (Kroll 1998: 37) allo scopo di generare «“una forma del tutto nuova della vita dello Stato e del popolo”» (33). Protagonista dei tentativi modernistici di rivoluzionare l'esistente fu un gruppo sociale preciso, il proletariato interno. Toynbee ha parlato, infatti, a proposito del «proletariato soggettivo» (1939: 63), del sorgere di un gruppo formato da coloro che si sentono estranei ai valori ed alle istituzioni dominanti e che, pertanto, si separano da esse. Nel quadro di un fenomeno *liminoide* il proletariato interno si ritira, dunque, dalla struttura sociale dominante, in cui si sente alienato, per creare, ai suoi margini, una *communitas* esistenziale cementata da anti-valori comuni (Turner 1977: 47) ed elaborare il progetto della futura *communitas* utopica (Turner 1977a: 46). A differenza dei fenomeni liminali, infatti, quelli liminoidi sono legati alla volontà

di ripiassare la realtà sociale (Turner 1974: 86). In questo senso, «la politica degli intellettuali alienati negli ultimi cinque secoli [...] è stata una politica gnostica e la politica gnostica è stata la politica degli intellettuali alienati» (Pellicani 2012: 10), come avvenne nel caso della «rivoluzione gnostico-millennaristica» (Rhodes 1980: 18) nazista e del fenomeno stesso del totalitarismo quale «dominio esistenziale di attivisti gnostici» (Voegelin 2000: 195). Esso si inserisce nel contesto più generale della rinascita novecentesca dello gnosticismo per effetto del disagio suscitato dai fenomeni connessi col processo di modernizzazione, un disagio che portò a pensare secondo categorie che presentavano affinità strutturali coi filosofemi gnostici (Pauen 1994: 93). Tra di essi spicca un dualismo radicale (Jonas 1958: XXVI) che vede contrapposti Dio ed il cosmo, concepito come la «pienezza del Male» (Taubes 2017: 113) e come una vasta prigione in cui l'uomo si è smarrito e da cui cerca di evadere (Voegelin 1997: 7). Tale acosmismo riaffiorò nel ventesimo secolo nelle forme di una critica serrata alla società moderna (Pauen 1994: 15) quale fu condotta, per esempio, da Weber. Al tempo stesso, il Novecento assistette al sorgere di movimenti gnostici di massa di carattere totalitario (Voegelin 1997: 57) formati in seguito alla secessione di un proletariato interno ostile all'ordine costituito. Agli occhi degli intellettuali alienati la società moderna appariva, infatti, come un mondo mostruoso che rendeva intollerabile la condizione umana (Pellicani 2004: 150). In particolare, la Repubblica di Weimar fu lo scenario di un'esperienza di massa degli aspetti più problematici ed anomici della modernità (Redles 2005: 14) e fu respinta, di conseguenza, come la sua stessa incarnazione (Schwaabe 2005: 14). Di qui, inoltre, l'elaborazione, da parte degli intellettuali proletaroidi novecenteschi, di forme di gnosi rivoluzionaria, il «sapere totale, [...] contenente una diagnosi-terapia dell'alienazione umana» ed in grado di indicare «la matrice della (temporanea) miseria dell'uomo» (Pellicani 2012: 297) e la via verso la salvezza attraverso l'individuazione dei responsabili della corruzione generale³, gli esseri illici⁴ che il partito-avanguardia degli eletti pneumatici doveva sterminare mediante la «pratica del *terrore catarico*» (Pellicani 2009: 9). Si trattava di porre fine, così, all'infelicità della condizione umana. Tipicamente gnostici sono, infatti, l'assunto che l'uomo vive una forma di esilio dalla pienezza ontologica (Jonas 1958: 50-51) ed il tentativo di riconquistare la sua vera essenza (Voegelin 2000a: 66). A ragione, quindi, Filoramo ha osservato che «la gnosi si radica nell'esperienza, genericamente umana, di divisione e di scissione: tra sé e il mondo, tra sé e Dio, tra sé

3 Secondo Pellicani «il tratto distintivo del totalitarismo è l'idea che il mondo è inquinato e che esso deve essere disinfestato attraverso una sistematica individuazione dei portatori di tendenze negative» (Pellicani 2004: 17).

4 Come scrive Pellicani, «un altro tratto tipico delle soteriologie gnostiche è la gerarchizzazione dell'umanità in tre classi: gli *pneumatici* (muniti di una perfezione innata), gli *psichici* (che possono conseguire la salvezza attraverso un'adeguata istruzione) e gli *illici* (destinati alla distruzione perché privi di spirito e di anima)» (Pellicani 1984: 326-327).

e il proprio io empirico» (Filoramo 1994: 53) e che ogni gnosi aspira ad avviare un «processo di rinascita, che restaura e reintegra nella totalità originaria il sé obliato» (56). Questa idea di una *restitutio in integrum* è, pertanto, alla base di uno dei significati assunti in Occidente dalla nozione della conversione: il «ritorno all'origine, ritorno a sé» (*epistrophe*), ben distinto dalla visione della conversione quale «mutamento» e «rinascita» (*metanoia*) (Hadot 1987: 175) del soggetto. In Germania il movimento gnostico vittorioso, il nazionalsocialismo, non si limitò, quindi, a predicare ed attuare il massacro degli agenti delle tenebre per dare vita al regno millenario della razza ariana, ma elaborò anche una religione della conversione alla natura ostile al cristianesimo, colpevole di aver causato «l'estraniarsi dell'uomo tedesco dalla natura» (Bäumler 1937: 282), ed imperniata sulla rivalutazione della «“grande ragione” del corpo» (291). I nazisti concepirono sé stessi, dunque, come gli artefici di una mediazione tra l'uomo e la natura (Pois 1986: 40) ed i promotori di una *epistrophē* verso quest'ultima, intendendo, perciò, lo Stato come lo strumento di tale conversione: il «“grande mandatario della vita”»⁵ (Bäumler 1937: 292), che, per Hitler, doveva plasmare un nuovo tipo umano fisicamente superiore⁶. Al tempo stesso, la *tecnologia* giocò un ruolo non meno importante di quello della natura all'interno dell'ideologia nazista. Guidata dalla convinzione che solo uno Stato ipertecnologico potesse aspirare all'esercizio di una volontà di potenza imperialistica, essa, infatti, incorporò la tecnica nell'universo culturale del suo modernismo reazionario (Herf 1984: 2). Uno dei principali vessilliferi di tale tesi fu Goebbels, che dichiarò che il nazismo, lungi dall'essere ostile alla tecnica, era riuscito a dotarla di un'anima (196), dando vita ad un nuovo «Romanticismo» mirante ad erigere un «impero della nazione tedesca» ed esaltato, perciò, con queste parole: «il regno del rombare dei motori, delle invenzioni tecnologiche che danno l'assalto al cielo, di grandiosi creazioni industriali, di ampi spazi quasi vergini da colonizzare per il nostro popolo è il regno del nostro Romanticismo» (Goebbels 1972: 253-254).

Gli elementi costitutivi dello gnosticismo rivoluzionario rintracciati all'interno del nazismo – «la corruzione generale, la conoscenza salvifica, l'elezione carismatica dell'aristocrazia degli illuminati, la guerra escatologica, la violenza purificatrice, il Regno finale» (Pellicani 2004: 33) – come pure la sua religione 'wotanistica' della natura sono al centro di *Aufmarsch des Nationalismus*, il manifesto del nuovo nazionalismo predicato dai fratelli Jünger⁷ (Woods 1996: 8-9).

5 Per questa espressione, usata da Nietzsche per riferirsi ai doveri eugenetici della società, cfr. Nietzsche (1988/XIII: 599-600).

6 Si trattava di «avviare “la creazione di un nuovo tipo d'uomo”: “l'uomo nuovo: senza paura e formidabile”, simile a un “Dio in formazione”, teso “costantemente a superare le sue limitazioni”» (Pellicani 2009: 34).

7 Per Giuliana Gregorio il testo è l'«espressione di una “vulgärvitalistische Willensmetaphysik” nutritasi attraverso un'intensa ricezione, oltre che di Nietzsche, di Spengler, del neovitalismo di Driesch e delle *Lebensphilosophien* primonovecentesche» (Gregorio 2019: 88).

Esso si configura come una forma di esistenzialismo politico⁸ che si oppone alla «comunità dello spirito» (Jünger 2010: 27), la Repubblica di Weimar avversata quale *Gesellschaft* atomizzata e razionalizzata, alienante ed estranea alla vita, in cui domina ciò che è «conforme all'intelletto» (VIII) ed in cui le masse metropolitane sono «separate simbolicamente dalla terra tramite l'asfalto» (17). Mediante questa immagine, di ascendenza spengleriana, Friedrich Georg Jünger diagnostica una condizione di decadenza in cui «la vita ed il suo possente istinto sono stati indeboliti» (4) per effetto degli ideali edonistici e utilitaristici che hanno dato vita ad un'umanità livellata e degenerata (23). Egli interpreta, quindi, il presente, per mezzo delle categorie della *Lebensphilosophie*, come lo scenario di una *crisi*: l'estraniarsi della vita dalle sue profondità ontologiche e psichiche (Lindner 1994: 9-10). Si spiegano, così, il desiderio di evadere da una civiltà decadente alla ricerca di una «salvezza» (Jünger 2010: 34) e l'elogio di una vita disalienata grazie all'adesione al nazionalismo. Come si legge nella prefazione al testo, «noi stiamo dalla parte del sangue e della vita» (XIX): una frase con cui Ernst Jünger, che ne è l'autore, presenta sé stesso ed il fratello come gli intellettuali che, ritirati dall'ordine esistente, si rivolgono, tramite la forma modernistica del manifesto, ai membri della *communitas* esistenziale dei reduci, per incitarli a aderire al loro credo e farne la forza d'urto in grado, a partire dai suoi margini, di sovvertire e trasformare la società. A tale scopo Friedrich Georg Jünger descrive la guerra come una dimensione immanente alla natura (26), sicché obbedire ai moti istintuali alla base dei conflitti significa, in ultima analisi, esperire «una trasformazione psichica» (16) ed essere reintegrati nella «pienezza della vita» (VIII) ignota all'uomo moderno. Il «piacere dato dal provare la potenza» (29) è, così, contrapposto all'introspezione della tradizione cristiana ed all'uomo intellettualistico delle metropoli – evocato da Weber, Simmel e Spengler – subentra una figura 'wotanistica'. Nelle vesti degli eletti pneumatici i fratelli Jünger rivelano, perciò, la gnosi salvifica che chiarisce ai lettori del manifesto la loro condizione ed il modo in cui riattingere «la vita originaria» (29) anche attraverso la creazione di una «comunità del sangue» (27), fondata su valori vitalistici (35), che superi la disgregazione sociale ed in cui i rapporti contrattuali siano sostituiti, sul modello dell'esercito, da «ordine e subordinazione» (IX). È tratteggiata, così, l'utopia di uno Stato imperialistico ed ipertecnologico⁹, per edificare il quale è legittimo eliminare tutti gli oppositori, rei di indebolire il corpo della nazione (27), sacrificare milioni di vite (66-67) e disporre sovranamente degli uomini – poiché «nell'epoca delle macchine [...] uomini e metodi sono impiegati in modo brutale» – in vista della «conquista, amministrazione e utilizzazione dell'intero pianeta» (56). Nello scritto dal titolo *Krieg und Krieger* (1930) il dilagare stesso della tecnica su

8 Sull'esistenzialismo politico, imperniato sul superamento, grazie alla attività politica, dell'alienazione di cui è vittima il soggetto cfr. Großheim (1999: 152).

9 Per il nazionalista «ogni vite di una mitragliatrice, ogni perfezionamento della guerra combattuta coi gas è più importante della società delle nazioni» (68).

scala globale è interpretato, in chiave *lebensphilosophisch*, come l'esito, irriducibile a categorie economiche, di un moto espansivo della vita stessa:

L'essenza delle macchine non è deducibile da principi economici. Ferrovie, aerei, navi da guerra, metropolitane, condutture per il trasporto dell'alta tensione, centrali elettriche non sono costruite, perciò, perché rappresentano gli strumenti di un'economia superiore. Sono forze ed espressioni di una vita, la armano, proteggono e rafforzano e solo per questo motivo sono dotate di un significato economico. [...] È sufficiente osservare una grande città, una centrale elettrica, il singolare intrico di cavi che fornisce energia ad un'area per comprendere ciò che è in atto. Si diviene consapevoli del carattere espansivo di questo processo planetario; emerge la sua fisionomia imperiale. Il fenomeno che ne è alla base si sottrae all'analisi; non esiste alcuna risposta alla domanda relativa al perché del suo accadere¹⁰ (Jünger 1930: 67).

2. Oltre la città e la tecnica, verso la natura e l'individuazione

La «trasformazione» (Jünger 2001: 100), vissuta da Friedrich Georg Jünger, di cui Ernst Niekisch parlò nel profilo richiestogli nel 1946 dall'*Information Control Division* dell'esercito statunitense, avvenne negli anni dell'emigrazione interna dello scrittore¹¹. Tale esperienza segnò, innanzitutto, una guarigione dalla «sindrome totalitaria» (Pellicani 2004: 31). Non a caso, nella poesia *Abschiedslied* (1937) la propria *metanoia* è paragonata a quella vissuta da un serpente che cambia pelle (Jünger 1985: 61). Un aspetto fondamentale della svolta dello scrittore – il passaggio dall'attivismo modernistico-reazionario alla critica alla modernità tecnologica – è documentato, inoltre, dal saggio su E.T.A. Hoffmann (1934), in cui è smascherato il carattere ambivalente della tecnologia, fonte, insieme, di comfort e di schiavitù, dello sfruttamento incontrollato della natura e della «disanimazione» (Jünger 1934: 382) di cui è vittima l'uomo¹². Considerazioni che saranno ulteriormente sviluppate nel saggio *Die tote Zeit. Aus den Gedanken über den Fortschritt der Technik* (1940), in cui Jünger riflette sull'«orrore» che coglie l'uomo «dinanzi a orologi, mulini, ruote, di fronte ad ogni apparecchio e manufatto che si anima e si muove senza possedere una propria vita», poiché «il movimento simula solo la vita e tale illusione genera, non appena la si consideri,

10 Sulla «re-naturalizzazione della tecnica» quale aspetto della riflessione su di essa nei primi scritti di Ernst Jünger cfr. Benedetti (2008: 145). Si tratta di un motivo di pensiero ricorrente nella produzione degli esponenti della rivoluzione conservatrice: si pensi alla definizione spengleriana della tecnica quale «tattica della vita intera» (Spengler 1931: 7).

11 Il carattere sincero dell'opposizione dei fratelli Jünger al regime nazista fu sottolineato da Carl Zuckmayer: cfr. Zuckmayer (2004: 102).

12 Fröschle ha riconosciuto, giustamente, in questo saggio un punto di svolta: il passaggio dall'attivismo politico all'analisi delle caratteristiche essenziali della civiltà moderna (Fröschle 1997: 215).

un senso di disagio» (1940: 35). Lo scrittore, dunque, opponendosi al culto *lebensphilosophisch* della tecnica, che l'aveva portato a vedere nella sua espansione planetaria una manifestazione d'*élan vital*, esprime il suo raccapriccio per quanto imita le fattezze della vita senza possederla. Un altro elemento essenziale della critica rivolta alla tecnica è, inoltre, la tesi secondo la quale nell'epoca moderna il «tempo degli orologi» quale «tempus mortuum» spazializzato e uniforme subentra al «tempo della vita» (36) perché gli uomini sono obbligati a sottomettersi al regime temporale, rigidamente cronometrato, imposto dall'apparato tecnologico. Riflessioni che troveranno la loro espressione più compiuta nel saggio *Die Perfektion der Technik*, uno dei più lucidi capolavori della *Kulturkritik* novecentesca¹³, il cui stesso titolo, antifrastico ed ironico, allude alle illusioni circa le magnifiche sorti e progressive nutrite dai corifei del macchinismo¹⁴. In questo saggio, infatti, il «meccanismo ad orologeria» (Jünger 2010a: 51) della civiltà moderna, popolata di congegni che, pur essendo in movimento, sono privi di vita (119), si traduce nello Stato totalitario planetario del «collettivo tecnico» (238) che vede estendersi in modo capillare il dominio della macchina e dell'organizzazione sull'uomo, ridotto ad una mera «funzione» (313) del loro funzionamento. Abbandonata la sua giovanile «nostalgia chiliastica» (341) per una società interamente rinnovata dalla tecnica, Jünger svela, così, al lettore, il suo vero volto: «il mondo è una macchina, l'uomo un automa» (173). Un essere «operoso, sobrio, affidabile» (341) derubato della vera ricchezza interiore (20). D'altra parte, già in *Die tote Zeit. Aus den Gedanken über den Fortschritt der Technik*, in netto contrasto col progetto di una mobilitazione totale di uomini e mezzi ai fini della creazione di un «*Imperium germanicum*» (Jünger 2010: 69), la difesa

13 Tale scritto ebbe una storia editoriale molto travagliata. Fu terminato nell'autunno del 1939 col titolo *Die Illusionen der Technik*, ma la Hanseatische Verlagsanstalt non volle pubblicarlo a causa dei suoi accenti antitecnologici. Jünger rielaborò il manoscritto e lo ripropose all'editore, ma le bozze andarono distrutte a causa di un bombardamento nel 1942. Lo scrittore lo fece avere a Klostermann in una forma ulteriormente riveduta, ma, ancora una volta, nel 1944 un bombardamento ne impedì la pubblicazione. Poté essere pubblicato, pertanto, solo nel 1946 col titolo *Die Perfektion der Technik*. Su questa vicenda editoriale cfr. Morat (2007: 227-228). Marino Freschi ha osservato a proposito di quest'opera: «laddove il pensiero di Friedrich Georg Jünger giunge alla trasparenza più matura è nell'ampio saggio *La perfezione della tecnica* [...] In un fitto dialogo spirituale con l'opera principale del fratello, *L'operaio. Dominio e forma* del 1932, Friedrich Georg analizza la natura anfibia della modernità, affronta l'insidia interna alla civiltà delle macchine e riflette sulle potenzialità che tale cultura suggerisce all'uomo occidentale, ormai antropologicamente mutato, gettato nel mondo della libertà e del disincanto, della desacralizzazione e della tecnica. [...] La sobrietà narrativa [...] e una suggestiva ricostruzione della civiltà contemporanea, disegnata sulla scia dei grandi affreschi spengleriani, ha reso quest'opera un punto fermo nel dibattito tedesco sulla modernità» (Jünger 2004: 18).

14 Tra i quali figurava il fratello stesso dell'autore, Ernst Jünger. Il titolo, infatti, contiene un riferimento alla meta escatologica della mobilitazione totale delle risorse planetarie – la «perfezione della tecnica» (Jünger 1981: 182) – immaginata da Ernst Jünger in *Der Arbeiter* (1932) ed indica, così, il suo primo obiettivo polemico.

dell'integrità di ogni singola vita era sfociata nella critica al processo in virtù del quale «l'organismo che cresce nel tempo della vita è sottomesso ad una concezione meccanica del tempo» (Jünger 1940: 39). Acquista, così, centralità il concetto della *crescita*, organica e psichica, la cui legge immanente è esaltata contro ogni tentativo di violarne la sacralità. In questo senso è significativo il fatto che, negli stessi anni della sua trasformazione interiore, Jünger, sulle orme di Walter Friedrich Otto, si dedichi allo studio della mitologia greca¹⁵ prestando, però, un'attenzione peculiare alla figura di Pan, nume tutelare archetipico dell'eros, della natura selvaggia [Wildnis] e della «libera crescita» (1944: 106), intesa, in termini quasi junghiani, come la spinta originaria all'individuazione. Di qui la comparsa nei racconti tipici della fase più matura della produzione dello scrittore di personaggi che sono le maschere molteplici dell'«uomo pànico» (Ibidem) che, grazie all'eros ed all'integrazione di contenuti psichici, cerca di evadere dal carcere della civiltà moderna, di superare la condizione dimidiata e dissociata dell'homo faber delle città e di pervenire ad una forma più compiuta di personalità. Parallelamente, Jünger abbandona la concezione messianica dello Stato e della politica, che divengono ai suoi occhi gli ingranaggi che stritolano l'uomo e le matrici dell'*homo technologicus* depauperato sotto il profilo psichico ed esistenziale, e l'antitesi sangue vs intelletto cede il passo a quella che vede la civiltà moderna contrapposta al dinamismo intrinseco degli organismi. Come è testimoniato dai suoi racconti, Jünger continua, dunque, a pensare in termini gnostici e dualistici, ma l'idea di un'esistenza ricentrata su sé stessa è rielaborata nel contesto, non di una sua rinaturalizzazione 'wotanistica', ma della difesa dei suoi ritmi di sviluppo. Il nietzschianesimo di Jünger si purifica, pertanto, da ogni scoria bellicista per alimentare il rispetto per la vita nella sua elementarietà.

In due resoconti di viaggio, *Wanderungen auf Rhodos* e *Briefe aus Mondello* (1943), questo nietzschianesimo riemerge attraverso il tema dell'*epistrophē* verso una natura intesa essenzialmente come corpo, vissuto in uno spazio preciso ed esposto alla sua azione, e l'ostilità nei confronti delle metropoli trova espressione nella fuga verso microcosmi residuali risparmiati dal processo di modernizzazione. Il primo testo si apre, infatti, con la critica alla «frenesia lavorativa americana» (Jünger 1948: 34) di Smirne e, quindi, al ritmo innaturale della vita nelle città moderne. In questo scenario fa la sua comparsa la prima delle tante figure femminili di 'fisiopompo' – di guida verso la natura – che costella le novelle di Jünger. Una giovane di colore dall'aspetto ferino e dai «bianchi denti» (35) conduce Pio narrante verso l'acropoli pullulante di piante e di volatili. Segue, in un crescendo, la descrizione della messa del Venerdì Santo, celebrata a Kos, e dello spettacolo delle folle oranti, accostato al ronzare delle api in un alveare (38): le figure umane 'rinaturalizzate' partecipano, così, ad un rito funebre di congedo

15 Il frutto di tali studi furono due volumetti, pubblicati da Klostermann sotto il titolo *Griechische Götter. Apollon, Pan, Dionysos* (1943) e *Die Titanen* (1944).

dal dio cristiano e di celebrazione di una nuova, e insieme antica, divinità – la natura – dotata di effetti benefici sull'uomo. Non a caso, Kos è l'isola «di Ippocrate e della sua scuola» (39) e i due viaggiatori consumano, subito dopo, del pane pasquale «dalla forma chiaramente fallica» (38) a simboleggiare un'eucarestia che consente di entrare in contatto con le energie pàniche della natura. La sua risacralizzazione è al centro anche dei *Briefe aus Mondello*, il cui incipit vede l'io narrante, privo di «penna» e «matita» (87) – gli accessori della cultura – esposto al soffio impetuoso del vento: una scena 'pentecostale' in cui allo Spirito subentra una manifestazione della natura vivente, il dio alla cui contemplazione l'io narrante si dedica in una sorta di cella monastica. Affaticato dalla luce isolana, questi osserva affascinato il linguaggio gestuale del popolo siciliano a dimostrazione del fatto che il suo viaggio si configura come un itinerario di recupero della corporeità. Ciò è testimoniato anche dalla descrizione di una medusa, «trasparente alla luce», che si innalza come una «danzatrice» dal «movimento ritmico» (121) dalle profondità del mare. Una delle creature più elementari compendia, quindi, la meta del narratore: l'apertura del corpo alle vicissitudini della natura sul modello di un essere effimero che accoglie in sé la luce muovendosi al ritmo delle acque. Si comprende, così, il senso della conclusione: simile ai ballerini che si liberano di «plantari di piombo» (130) prima di danzare, il narratore sente ora di muoversi con maggiore leggerezza, avendo completato il suo processo di trasformazione. Emerge, dunque, un aspetto ulteriore della svolta di Jünger: il passaggio dal liminoide al liminale, dal progetto gnostico del sovvertimento della società a partire dai suoi margini, alla descrizione del superamento di soglie trasformative.

Nella prima prova narrativa di Jünger, il racconto intitolato *Laura* (1939), tale processo ha luogo, significativamente, alla periferia di una città. Il racconto si apre con una descrizione emblematica della tecnica basata sulle riflessioni illustrate in *Die tote Zeit* e in *Die Perfektion der Technik*. All'io narrante le pale dei mulini appaiono «strane» e tali, insieme, da turbarlo ed affascinarlo, perché il loro dinamismo offre lo spettacolo di un mero simulacro della vita. Di qui la descrizione dei mattoni della fabbrica, rievocata nel racconto, quali «scheletri» (Jünger 1978: 8) e delle pozze prodotte dalla loro lavorazione, popolate di fossili, e, quindi, ancora, di pure parvenze della vita. Alla tecnica, il cui dilagare ora dissemina solo ombre, è contrapposta la natura, che, quale forza autenticamente vitale, si reimpone immediatamente sul paesaggio plasmato dall'uomo. In questo mondo caratterizzato dalla polarità tecnica vs natura fa la sua irruzione la schiera dei lavoratori stagionali italiani. La figura stessa dell'omone barbuto, padre della ragazza che dà il titolo al racconto, chiarisce bene che si tratta di emissari del mondo della vita. All'immagine dei fossili subentra ora quella dell'orecchino a forma di pesciolino d'oro portato dall'operaio italiano, un monile che cattura l'attenzione del protagonista e che sembra alludere alla natura nel suo pieno splendore. La figlia è descritta, infatti, come «una snella e agile

creatura che era cresciuta magnificamente» (9): se le macchine operano «costantemente ed incessantemente» (7), gli esseri umani *crescono* perché sono veramente vivi e si sviluppano obbedendo a un dinamismo immanente. In questo rinnovato contrasto tra la tecnica e la natura, tra la vita ed il suo simulacro, si può cogliere, in filigrana, il debito di Jünger nei confronti dell'esaltazione della «pianta uomo»¹⁶ da parte di Nietzsche, il cui pensiero ha affinato la sensibilità dello scrittore per lo splendore delle forme dispiegato dall'uomo quale *zōon*. Non a caso, il paragone successivo è stabilito fra la ragazza ed un «capriolo» (10), per mettere in evidenza il suo carattere elementare ed il suo legame con una dimensione naturale non contaminata dalla tecnica: Laura vorrebbe lavorare in un circo, il mondo in cui gli acrobati vivono pienamente l'esperienza del corpo. Il nome stesso del personaggio è significativo perché rimanda alla *pianta* dell'alloro e suggerisce il tema della metamorfosi che sarà vissuta dal protagonista grazie alla sua iniziazione erotica. Essa avviene nel corso di una scena in cui l'irrompere del vento segnala, di nuovo, l'imporsi della natura e delle ragioni del corpo. Nel sentirlo, il protagonista comprende, infatti, di essere entrato in un nuovo «luogo» (15), la dimensione elementare dell'eros. «Inerme» (14) rispetto al gioco rischioso della vita e della trasformazione, egli si fa guidare da Laura, autentica figura di fisiopompo simile ad un «gatto» (13), un «serpente» ed una «lucertola» (17). All'interno del mondo tecnicizzato è possibile, pertanto, avere accesso ad oasi in cui domina ancora la natura e trovare rifugio tra le sue braccia. Ciò spiega la descrizione del riparo di fortuna della coppia quale «piccola stanza che era stata costruita all'interno della grande, buia casa della notte» (16): uniti dall'eros, i due giovani ricreano nel paesaggio industriale uno spazio che è parte della dimensione onniavvolgente della natura. Se il protagonista di *Laura* perde l'occasione di un amore, il segretario Knospe, al centro del racconto *Der Sekretär* (1950), illustra, invece, le conseguenze del ritrarsi da una vita pienamente vissuta. Egli appartiene alla genia moderna dei personaggi nevrotici, e lucidamente consci delle proprie nevrosi, che si dibattono in un'esistenza routinizzata e mancata. Il suo nome stesso e le sue fattezze di «gnomo» (27) sono emblematici perché indicano che in lui la vita è rimasta in potenza senza mai sbocciare, tanto che il narratore osserva che il suo nome avrebbe dovuto essere «Kapsel» (31), a sottolineare la sua chiusura nella monotonia di un'esistenza larvale. Del resto, il titolo stesso del racconto è significativo: il personaggio è sprovvisto di un nome di battesimo per chiarire il fatto che la sua vita si è risolta nell'esercizio meccanico di una funzione lavorativa. Della parte avuta da «ripetizioni e abitudini» (29) è consapevole lo stesso Knospe, che, tuttavia, non è in grado di sfuggire alla routine della città e dei suoi uffici, che rende «angusti ed ottusi» (30), sicché si limita a passeggiare in campagna per sottrarsi a «tutto ciò che è morto e che

16 Nietzsche (1988/XI: 285). Nietzsche riprese questa espressione da Stendhal: cfr. Regent (2008: 654).

resta nell'aria» (*Ibidem*), muovendosi ossessivamente lungo lo stesso «cerchio» (34) e sprofondando nell'automatismo della coazione a ripetere. Jünger si conferma come il narratore delle esistenze avvitatesi nel grigiore della modernità cittadina nel racconto *Frieda*, in cui il mondo della burocrazia impone la mortificazione del corpo, il predominio della coscienza e dell'«incessante computo» di «numeri e dati» – che fa sì che la «vita desta» sia «occupata dall'attività calcolatrice» (Jünger 1978a: 254) – e, in termini quasi weberiani, l'anestetizzazione delle emozioni interpersonali nell'adempimento dei propri compiti¹⁷, col risultato di produrre una forma di vita stentata paragonabile a quella dell'albero della gomma collocato all'ingresso dell'ufficio postale in cui lavora la protagonista. Lo scrittore traduce, quindi, in una costruzione narrativa lineare, i motivi della sua riflessione critica sulla modernità descrivendo i destini che vi si dipanano, fatti di «diligenza e ordine» (251) ed estranei a «pensieri ed idee avventurose» (254), e sottolineando il fatto che in essi non risiede «alcuna prodigalità e sovrabbondanza» (253): la vita autentica consiste, infatti, in un eccesso che travalica ogni calcolo, nell'apertura a ciò che va oltre l'esistenza cittadina avvolta dalla cappa di piombo della razionalità strumentale. È significativo, pertanto, il fatto che lo scarto dai suoi binari avvenga quando Frieda inizia ad abbandonarsi alle sue «fantasticherie» (255) e a dare ascolto ai suoi desideri più profondi, attivando l'immaginazione e liberandosi, così, dalla schiavitù alla *Zweckrationalität* e dai ritmi corporei dettati dal regime temporale imperante nella modernità burocratica. Non sorprende, perciò, l'attenzione riservata al mondo del sogno, che fornisce «integrazioni» (Jünger 1948a: 23) preziose a quello della veglia. Nel racconto *Felicitas* (1950) Jünger costruisce, infatti, una narrazione onirica che rivela una certa familiarità con la psicologia del profondo. Il protagonista è un solitario dedito, nello scenario ricorrente di una città di provincia, a studi giuridici ed il suo sogno suggerisce la necessità di integrare e sviluppare una dimensione istintuale, emotiva ed animica¹⁸ trascurata e demonizzata che è incarnata dalla figura di un gatto (il sodale delle streghe) e da quella della donna, vanamente cercata, il cui nome rimanda ad una felice condizione di pienezza. Emerge, inoltre, una struttura ricorrente nei racconti di Jünger e presente anche nella novella intitolata *Beluga* (1950): il protagonista, l'uomo pànico della crescita interiore, lascia il mondo abituale, dominato dalla razionalità strumentale – e rappresentato, di volta in volta, dalla città, dalla guerra o dalla nave governata in *Beluga* dal capitano Hogg (il cui nome rimanda a quello di Phileas Fogg, incarnazione nel *Giro del mondo in ottanta giorni*, di una ragione 'cronometrica'), il buon borghese per il quale il tempo è denaro (Jünger 1978: 126) – per fare il suo ingresso,

17 Sull'eliminazione di amore, odio e ogni altro elemento emotivo che sia d'intralcio all'espletamento dei compiti burocratici cfr. Weber (1922: 662).

18 Sull'anima quale immagine archetipica di custode della soglia che guida verso i contenuti psichici da integrare cfr. Jung (1995: 218). Sull'anima quale controparte inconscia della coscienza maschile cfr. Hillman (1989: 20).

guidato, spesso, da una figura femminile animalizzata di fisiopompo, in una dimensione altra che gli consente di assimilare contenuti psichici, per tornare, successivamente, al suo mondo. Questo schema è rintracciabile anche nel racconto intitolato *Urlaub* (1952), il cui protagonista è un militare in congedo, sottratto, per pochi giorni, alla dittatura temporale esercitata sull'uomo moderno. «La guerra», infatti, «è condotta con gli orologi» (Jünger 1978b: 15) poiché ad orari precisi corrispondono precise azioni, cosicché il protagonista sottostà ad un regime temporale collettivo. Si sente, pertanto, come la parte di un immane ingranaggio e comprende che solo il suo improvviso «rompersi» (28) ed il conseguente deragliare al di fuori dei binari della civiltà moderna può consentire una momentanea evasione dal suo ordine cronometrico. Essa è rappresentata proprio dalla vacanza, vissuta come «un'isola» (21), un atollo temporale su cui il protagonista fa, felicemente, naufragio, consapevole del fatto che la modernità ammette all'interno del suo universo concentrazionario solo eterotopie ed eterocronie fugaci¹⁹. Affascinato da una ragazza, l'ennesima figura ferinizzata di Anima dai «bianchi denti» (13) e simile ad una «volpe» (23), la segue nella casa di un pescatore, tanto «affondata nel terreno» (22) da essere parte della costa. Sfumano, quindi, i confini tra cultura e natura a indicare la possibilità di un'esistenza partecipe dei suoi ritmi, tanto che il protagonista vive con la donna «una notte di crescita» (28) che lo porta al contatto col corpo, i sensi e l'eros nella cornice di una sera di primavera in cui le creature notturne levano il loro canto. Ma si tratta di un breve idillio perché la guerra reclama ben presto il soldato. È nel racconto *Zwischen Mauern* (1950), tuttavia, che è tracciato il quadro più vivido della realtà moderna e metropolitana. Rivolgendosi ad un pittore, il protagonista descrive con queste parole il suo quadro raffigurante un paesaggio cittadino e industriale: «Vi è rappresentato qualcosa di saturnio, qualcosa tipico dell'età del ferro. [...] Lei ha dipinto l'uomo come parte della macchina. Ha mostrato il vuoto dello spazio del lavoro. La natura è trasformata fino a divenire parte del processo lavorativo. Questa rappresentazione evoca l'idea di un involucro di ferro, di un orologio fermo» (Jünger 1978: 160). In questo universo artificiale si muovono esseri dissociati, insieme razionalizzati e dominati dagli istinti. Come si legge nel racconto *Nachtlichter* (1952), infatti, il mondo moderno è «il mondo della coscienza» (Jünger 1978a: 54) fuso con l'aspirazione alla narcosi perché l'eccesso della 'veglia' suscita il bisogno di stordimento e oblio, esemplificato dal suicidio di un personaggio che si spara alla *testa*. Allo stesso modo, per le strade della città evocata in *Zwischen Mauern*, sciamano un'umanità il cui «ritmo meccanico» (Jünger 1978: 166) è dettato dal bisogno spasmodico di provare «piacere» (165). Un movimento che non ha nulla della «danza» (166), che, con le sue

19 Se le eterotopie, secondo Foucault, sono luoghi che «stanno al di fuori di tutti i luoghi» e che, però, si differenziano dalle utopie perché «sono effettivamente localizzabili» (Foucault 1998: 310), le eterocronie sono quelle eterotopie in cui avviene «una sorta di rottura assoluta con il proprio tempo tradizionale» (313).

movenze sorvegliate, consapevoli e non coatte diviene il simbolo degli sforzi integrativi dei personaggi pànici di Jünger, che, nelle città moderne, cercano di ascoltare le ragioni del corpo senza mettere a tacere quelle della ragione e di sottrarsi, così, ad un universo popolato di esseri che sono, insieme, automi iper-razionalizzati e macchine libidiche. La riflessione sulle conseguenze psicologiche della civiltà moderna è al centro anche del racconto *Habnenkamm* (1952), in cui compare un personaggio che, rimossa l'istintualità, ne è soverchiato fino al punto di trasformarsi in un serial killer che agisce celandosi dietro la maschera di un gallo dall'ampia cresta e servendosi di una lama dalla forma d'artiglio (un riferimento al gallo la cui vista l'aveva colpito da bambino quale spettacolo della vitalità animale). È il fratello a capire che la sua trasformazione è l'esito dell'«oscuro percorso dell'istinto» (Jünger 1978b: 95), ossia, in termini freudiani, delle pulsioni e dei loro destini. I temi della narrativa jüngeriana sono riorchestrati nel romanzo corale *Der erste Gang* (1954) in cui la Prima guerra mondiale è descritta, attraverso il prisma della coscienza dei personaggi, come il 'primo passo' compiuto all'interno di un nuovo secolo e come il congedo da un mondo ancora retto da un ethos – l'impero asburgico – rievocato con toni elegiaci. Jünger affida alla figura del colonnello Waldmüller le sue considerazioni sulle trasformazioni in atto: questi è consapevole del fatto che la nuova guerra è un «ingranaggio che pone tutto al suo servizio» e che esige una continua «attività calcolatrice» (Jünger 1979: 160-161), sicché il fronte diviene l'epitome della moderna civiltà tecnologica. Il colonnello, che sente incombere la *finis Austriae*, trova, quindi, conforto nel pensiero che gli zingari non hanno bisogno di uno Stato. Così, Jünger, l'ex militante nazionalrivoluzionario statolatrico, fa pronunciare al personaggio un elogio della vita zingaresca, a cui questi si sente incline per effetto del «bosco» (263) che vive dentro di lui: una *Wildnis* psichica ed esistenziale, la metafora di una vita estranea ai meccanismi della civiltà. Una dimensione rappresentata dalla natura stessa, come è dimostrato dall'episodio del romanzo che vede il personaggio di Bellmann osservare affascinato un esemplare di lince dei Carpazi e provare un'intensa emozione all'udirne il verso. Bellmann, letteralmente "l'uomo che latra", è scosso dalla comparsa dell'animale, quell'altro da sé che, tuttavia, rimanda ad una dimensione nascosta di sé da riscoprire. Essa sarà recuperata durante l'idillio vissuto su una spiaggia dalmata grazie ad una figura femminile di fisiopompo, la «lucertolina» (140) che gli rivela la via attraverso la quale è possibile superare l'estraneità che, ormai, al di fuori di oasi premoderne quali la Galizia descritta nel romanzo, governa i rapporti tra gli uomini. Se il *logos* erige barriere e, sotto forma della metropoli e della tecnica, snatura e stravolge uomini e cose, l'eros è celebrato, così, come la forza che li riavvicina e li rinaturalizza.

Bibliografia

- Bäumler, A., 1937, *Nietzsche und der Nationalsozialismus*, in *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin, Junker und Dünnhaupt Verlag.
- Benedetti, A., 2008, *Rivoluzione conservatrice e fascino ambiguo della tecnica. Ernst Jünger nella Germania weimariana (1920-1932)*, Bologna, Edizioni Pendragon.
- Filoramo, G., 1994, *Le vie del sacro. Modernità e religione*, Torino, Einaudi.
- Foucault, M., 1998, *Eterotopie*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste 3 (1978-1985). Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Milano, Feltrinelli.
- Fröschle, U., 1997, *Die Kyklen der Kykliker. Über die Wiederkehr der ‚Wiederkehr‘ bei F. G. Jünger*, in B. Gruber (a cura di), *Erfahrung und System. Mystik und Esoterik in der Literatur der Moderne*, Opladen, Westdeutscher Verlag: 204-225.
- Geyer, A., 2007, *Friedrich Georg Jünger. Werk und Leben*, Wien-Leipzig, Karolinger Verlag.
- Goebbels, J., 1972, *Reden 1939-1945*, Düsseldorf, Droste Verlag.
- Gregorio, G., 2019, *Motivi nietzscheani in Friedrich Georg Jünger*, in «Estetica. Studi e ricerche» 9.1: 83-97.
- Griffin, R., 2007, *Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, New York, Palgrave Macmillan.
- Großheim, M., 1999, *Politischer Existenzialismus. Versuch einer Begriffsbestimmung*, in G. Meuter-H. R. Otten (a cura di), *Der Aufstand gegen den Bürger. Antibürgerliches Denken im 20. Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen & Neumann: 127-163.
- Hadot, P., 1987, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes.
- Herf, J., 1984, *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hillman, J., 1989, *Anima. Anatomia di una nozione personificata*, Milano, Adelphi.
- Jonas, H., 1958, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God*, Boston, Beacon Press.
- Jung, C. G., 1962, *Psychologie und Religion*, Zürich-Stuttgart, Rascher Verlag.
- Jung, C. G., 1974, *Wotan*, in *Zivilisation im Übergang*, Olten-Freiburg im Breisgau, Walter Verlag.
- Jung, C. G., 1995, *Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, in *Gesammelte Werke*, vol. VII, Ostfildern, Patmos Verlag.
- Jünger, E., 1981, *Essays II, Sämtliche Werke*, vol. VIII, Stuttgart, Klett-Cotta.
- , 2000, *Tagebücher VII, Sämtliche Werke*, vol. XX, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Jünger, F. G., 1930, *Krieg und Krieger*, in E. Jünger (a cura di), *Krieg und Krieger*, Berlin, Junker & Dünnhaupt Verlag: 51-67
- , 1934, *E. T. A. Hoffmann*, in «Widerstand. Zeitschrift für nationalrevolutionäre Politik» 11: 376-383.
- , 1940, *Die tote Zeit. Aus den Gedanken über den Fortschritt der Technik*, in «Corona. Zweimonatsschrift» 1: 29-48.

- , 1944, *Die Titanen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- , 1948, *Orient und Okzident. Essays*, Hamburg, Hans Dulk Verlag.
- , 1948a, *Gespräche*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- , 1978, *Erzählungen I*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- , 1978a, *Erzählungen III*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- , 1978b, *Erzählungen II*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- , 1979, *Der erste Gang*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- , 1985, *Sämtliche Gedichte I*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- , 2001, »Inmitten dieser Welt der Zerstörung«. *Briefwechsel mit Rudolf Schlichter, Ernst Niekisch und Gerhard Nebel*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- , 2004, *Saggio sul gioco. Una chiave per comprenderlo*, Roma, Ideazione editrice.
- , 2010, *Aufmarsch des Nationalismus*, Toppstedt, Uwe Berg-Verlag.
- , 2010a, *Die Perfektion der Technik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Kroll, F.-L., 1998, *Utopie als Ideologie. Geschichtsdenken und politisches Handeln im Dritten Reich*, Paderborn-München-Wien-Zürich, Ferdinand Schöningh.
- Lindner, M., 1994, *Leben in der Krise. Zeitromane der Neuen Sachlichkeit und die intellektuelle Mentalität der klassischen Moderne. Mit einer exemplarischen Analyse des Romanwerks von Arnolt Bronnen, Ernst Gläser, Ernst von Salomon und Ernst Erich Noth*, Stuttgart-Weimar, Verlag J. B. Metzler.
- Lukács, G., 1982, *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?*, Budapest, Akadémiai Kiadó.
- McGuire, W.-Hull, R. F. C., (a cura di), 1977, *C. G. Jung speaking. Interviews and Encounters*, Princeton, Princeton University Press.
- Morat, D., 2007, *Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920-1960*, Göttingen, Wallstein Verlag.
- Nietzsche, F., 1988, *Nachlaß 1884-1885*, in *Kritische Studienausgabe*, vol. XI, München-Berlin-New York, Deutscher Taschenbuch Verlag-De Gruyter.
- , 1988, *Nachlaß 1887-1889*, in *Kritische Studienausgabe*, vol. XIII, München-Berlin-New York, Deutscher Taschenbuch Verlag-De Gruyter.
- Pauen, M., 1994, *Dithyrambiker des Untergangs. Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne*, Berlin, Akademie Verlag.
- Pellicani, L., 1984, *Miseria del marxismo. Da Marx al Gulag*, Milano, SugarCo Edizioni.
- , 2004, *Rivoluzione e totalitarismo*, Lungro di Cosenza, Marco Editore.
- , 2009, *Lenin e Hitler. I due volti del totalitarismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- , 2012, *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Pois, R., 1986, *National Socialism and the Religion of Nature*, New York, St. Martin's Press.

- Polanyi, K., 1957, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, Beacon Press.
- Redles, D., 2005, *Hitler's Millennial Reich. Apocalyptic Belief and the Search for Salvation*, New York, New York University Press.
- Regent, N., 2009, *A "wondrous echo": Burckhardt, Renaissance and Nietzsche's Political Thought*, in H. Siemens-V. Roodt (a cura di) *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Boston-New York, [De Gruyter](#): 629-666.
- Rhodes, J., 1980, *The Hitler Movement. A Modern Millenarian Revolution*, Stanford, Hoover Institution Press.
- Schwaabe, C., 2005, *Die deutsche Modernitätskrise. Politische Kultur und Mentalität von der Reichsgründung bis zur Wiedervereinigung*, München, Wilhelm Fink Verlag.
- Simmel, G., 1995, *Die Großstädte und das Geistesleben*, in *Gesamtausgabe*, Bd. VII, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Spengler, O., 1931, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- , 1995, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, Parma, Ugo Guanda editore.
- Taubes, J., 2017, *Die gnostische Idee des Menschen*, in *Apokalypse und Politik. Aufsätze, Kritiken und kleinere Schriften*, Paderborn, Wilhelm Fink Verlag.
- Toynbee, A., 1939, *A Study of History*, vol. V, London-New York-Toronto, Oxford University Press.
- Turner, V., 1974, *Liminal to liminoid in play, flow, and ritual: An Essay in Comparative Symbolology*, in E. Norbeck (a cura di), *The anthropological study of human play*, «Rice University Studies» 60 (3): 53-92.
- , 1977, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Ithaca, Cornell University Press.
- , 1977a, *Variations on a Theme of Liminality*, in S. Moore-B.-G. Myerhoff (a cura di), *Secular Ritual*, Assen, Van Gorcum: 36-52.
- Voegelin, E., 1997, *Science, Politics and Gnosticism. Two Essays*, Washington, Regnery Publishing.
- , 2000, *The New Science of Politics*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. V, Columbia-London, University of Missouri Press.
- , 2000a, *Order and History. Vol. IV*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. XVII, Columbia-London, University of Missouri Press.
- Weber, M., 1922, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- , 2014, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *Gesamtausgabe*, vol. IX, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Woods, R., 1996, *The Conservative Revolution in the Weimar Republic*, London, MacMillan Press.
- Zuckmayer, C., 2004, *Geheimreport*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag.