

«Demonico»-«Demoniaco».  
*Appunti su Jaspers, Tillich, Meinecke, Mann*

di Domenico Conte

1. Le figure del «demonico» e del «demoniaco» circolano nella cultura tedesca dei primi decenni del Novecento. In un'epoca inquieta e drammatica, oscura, esse sono utilizzate per penetrare nelle tenebre, per farsi spazio nell'ombra. Personaggi di diversa estrazione disciplinare utilizzano il «demonico» e il «demoniaco» come strumenti adatti a interpretare il mondo circostante, riguardato sia nei suoi aspetti individuali (le personalità demoniche o demoniache) sia in quelli collettivi (il patto demoniaco della Germania). Le brevi pagine che seguono discuteranno il tema con riferimento rispettivamente a un filosofo (Jaspers), un teologo (Tillich), uno storico (Meinecke) e uno scrittore (Mann). Esse non hanno nessuna pretesa di esaustività e completezza. Si tratta di “appunti”, nient'altro che “appunti”, come sta scritto già nel titolo di questo nostro contributo. Ma anche gli appunti possono servire<sup>1</sup>.

2. Pagine notevoli sul demonico-demoniaco si leggono nella *Psicologia delle visioni del mondo* (1919) di Karl Jaspers<sup>2</sup>. I riferimenti principali del filosofo di Oldenburg sono qui Goethe e Kierkegaard. Le analisi jaspersiane su Goethe appaiono rilevanti per fissare i caratteri del «demonico»; quelle su Kierkegaard, viceversa, schiudono le regioni del «demoniaco». La ricostruzione di Jaspers appare così utile anche per fissare le differenze fra i

---

<sup>1</sup> Per una panoramica sulla “categoria” del «demoniaco» cfr. *Das Dämonische. Schicksale einer Kategorie der Zweideutigkeit nach Goethe*, hrsg. von L. Friedrich, E. Geulen, K. Wetters, Paderborn, Fink, 2014. Recentissimo è il contributo di G. Guerra, *Demoni a Weimar. Una rilettura teofilosofica*, in *Vivere in tempi di crisi. La repubblica di Weimar: arte, politica, filosofia*, a cura di M. Ponzi, G. Guerra, D. Padularosa, Milano, Mimesis, 2029, pp. 203-212, che centra su Tillich ma offre una ricognizione di carattere più generale, anche bibliografica. Un certo interesse per il tema del «demoniaco» si riscontra ultimamente in ambiente napoletano: cfr. B. Carotenuto, *Il demoniaco nella storia: il Doctor Faustus di Thomas Mann*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», CXXIX (2019), pp. 69-98; A. Galdi, *Il problema del «demoniaco» nella riflessione storica di Friedrich Meinecke* (di imminente pubblicazione ancora negli «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche»). Sempre suggestivo, col suo ricco apparato iconografico, è il volume di E. Castelli, *Il demoniaco nell'arte. Il significato filosofico del demoniaco nell'arte*, Milano, Electa, 1952.

<sup>2</sup> K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo* (1919), trad. it. di V. Loriga, Roma, Astrolabio, 1950.

due termini, che vanno nettamente distinti, anche se l'uso ubiquitario del tedesco *dämonisch* (così anche in Jaspers) può non di rado occultarle e confonderle, il che si ripercuote anche nelle traduzioni italiane<sup>3</sup>.

Nei confronti dell'uomo «demonico» Jaspers mostra una notevole simpatia. Il «tipo demonico» – egli afferma infatti – andrebbe posto «al vertice» della vita<sup>4</sup>. Gli uomini destinati a vivere in senso demonico sono «rari»<sup>5</sup>. Essi sono «rappresentativi di intere serie di generazioni» e possono essere addirittura considerati «come simboli dell'uomo in generale»<sup>6</sup>.

In politica, uomini demonici sono per Jaspers Cesare e Augusto, o anche (sulla scorta di analisi di Goethe) Napoleone, il granduca Carlo Augusto di Sassonia-Weimar e Mirabeau<sup>7</sup>. Fra gli artisti compaiono Leonardo e Michelangelo, quest'ultimo contrapposto al «classico» Raffaello, che nelle sue opere infonderebbe invece – del tutto non demonicamente – «una calma unica, perfetta, quasi una beatitudine che non lascia più sussistere alcun bisogno, alcun problema se non appunto questo solo, che tutto è bell'e fatto e che la vita è alla fine»<sup>8</sup>. Nel tipo degli uomini demonici non mancano per Jaspers i filosofi – Eraclito, Socrate, Kant, Nietzsche – nomi che egli contrappone ai costruttori di sistemi come Aristotele e Hegel.

Ma cos'è, in sostanza, il *demonico*? E in che cosa si differenzia dal *demoniaco*? Come già accennato, nella ricostruzione del demonico Jaspers si richiama soprattutto alla figura e alle analisi di Goethe (*Poesia e verità*). Goethe, pur non essendo personalmente del tutto demonico – come tipo il grande poeta rientrerebbe per Jaspers piuttosto (al pari dell'amico Wilhelm von Humboldt) fra gli «uomini universali», verso i quali il filosofo di Oldenburg non nutre particolare inclinazione – avrebbe tuttavia «racchiuso e fermato il demonico nella forma più autentica e sublimata»<sup>9</sup>. Si pensi a un riferimento in certo qual modo obbligato come la prima stanza degli *Urworte-Orphisch*, che si chiama per l'appunto *DAIMON, Dämon*: «Così devi essere, a te stesso non puoi sfuggire, / Ciò dissero già le Sibille e i Profeti / e non v'è tempo o forza che possa infrangere / La forma in te impressa che viva si sviluppa».

---

<sup>3</sup> La traduzione italiana reca sempre «demoniaco». Noi optiamo spesso per la soluzione «demonico». Colgo l'occasione per avvertire che, nel prosieguo, potrò, per motivi diversi, apportare delle modificazioni alle traduzioni italiane utilizzate, senza necessariamente segnalarle.

<sup>4</sup> K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p. 433.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Ivi, p. 412.

<sup>7</sup> Ivi, p. 228.

<sup>8</sup> Ivi, p. 415.

<sup>9</sup> Ivi, p. 225.

Per Jaspers, grazie a Goethe si capisce inoltre che il demonico «non è l'orribile, il raccapricciante»<sup>10</sup>. L'osservazione è preziosa per chi, come noi, voglia intendere la differenza fra «demonico» e «demoniaco». Infatti Mefistofele «non è demonico, poiché è soltanto negativo»<sup>11</sup>. Il demonico è invece – in Goethe come in Jaspers, che lo riprende – una forza radicalmente afferrante e individualizzante, non lontana dall'*entelechia*. Finché il demone (*daimon*) sceglie di stare in un uomo (si tratta in genere di uomini d'eccezione), ne determina assolutamente la fisionomia e il comportamento. «Ma non appena il fattore demonico si paralizza e viene meno, l'uomo si accovaccia in un involucro»<sup>12</sup>. «È una cosa che ci sorprende ogni volta – scrive Jaspers – vedere come Goethe scorga il demonico dappertutto, nelle sfere più eterogenee»<sup>13</sup>.

Le posizioni di Kierkegaard sono collocate nel terzo capitolo della *Psicologia delle visioni del mondo*, segnatamente nella sezione dedicata al «rivelarsi» (*Das Offenbarwerden*), dove, in lunghe e tuttavia suggestive pagine, Jaspers sceglie di illustrarle cedendo, per così dire, la parola direttamente al filosofo danese, attraverso un largo uso di parafrasi e citazioni indirette dalle opere, di cui non si indicano però i luoghi, rendendo così la vita piuttosto difficile all'interprete<sup>14</sup>. Si tratta della parte che nell'indice tedesco viene indicata come *Referat Kierkegaards*. È qui che – malgrado Jaspers continui a utilizzare il termine *dämonisch* – il discorso sul *demonico* imbecca la strada del *demoniaco*. Nella ricostruzione di Jaspers, l'uomo demoniaco di Kierkegaard è sì – come già l'uomo demonico di Goethe – afferrato e agguantato da una forza superiore, ma con la differenza di un rilievo molto maggiore dato ora all'elemento della *disperazione*. L'uomo demoniaco di Kierkegaard vuole infatti «essere disperatamente se stesso»<sup>15</sup>. «Da un uomo demoniaco di questa fatta, che esprime in sé l'atrocità dello stato spirituale tutto intero, si riceve perciò in genere la risposta: "Son fatto così, lasciami in pace"»<sup>16</sup>. Inoltre, uomini demoniaci di questo tipo, oltre a poter imprimere un ritmo frenetico al loro lavoro, prediligerebbero il *silenzio* e il *buio*. «Silenzio è l'insidia del demone, e quanto maggiore è il silenzio, tanto più terribile è il demone»<sup>17</sup>. «La volontà demoniaca non dura quasi mai a una grande chiarezza. Essa può mantenersi solo al buio. Perciò essa è in genere una forza che si ribella alla chiarezza e potenza tutte le forze che spingono alla chiusura»<sup>18</sup>. Si tratta di elementi

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 226.

<sup>11</sup> Ivi, p. 225.

<sup>12</sup> Ivi, p. 440.

<sup>13</sup> Ivi, p. 229.

<sup>14</sup> Cfr. ivi, pp. 485 sgg.

<sup>15</sup> Ivi, p. 498.

<sup>16</sup> Ivi, p. 499.

<sup>17</sup> Ivi, p. 497.

<sup>18</sup> Ivi, p. 499.

che possono essere collegati al protagonista del *Doctor Faustus* manniano, Adrian Leverkühn, figura anch'essa demoniaca, su cui qualcosa si dirà anche più avanti. Proprio come l'uomo demoniaco di Kierkegaard centralizzato da Jaspers, Leverkühn lavora a ritmo «indiavolato» nei ventiquattro anni di «tempo indiavolatissimo» che il patto satanico gli concede a prezzo dell'anima. Egli predilige inoltre i lunghi *silenzi* della vita appartata e claustrale dentro la quale si chiude. Infine, Leverkühn è costretto al *buio* dalla condizione di emicranico grave: per giorni interi la sua camera è abbuaiata, con le imposte semichiusure, a impedire che vi penetri la luce del giorno, che gli aggrava i mal di capo.

Va ancora osservato che non è raro incontrare il concetto del «demoniaco» anche nelle analisi jaspersiane del mondo moderno, percorse da una vena fortemente *kulturkritisch*, evidente quantomeno dalla *Situazione spirituale del tempo* (1931). In *Significato e senso della storia* (1949) si legge ad esempio un paragrafo sul «demonismo della tecnica» (*Dämonie der Technik*), interessante anche per il confronto con i fratelli Jünger, Ernst e Friedrich Georg. Di esso è notevole pure l'incipit, che aiuta a capire come la *Dämonie* non significhi necessariamente l'esistenza ontologica dei demoni, implicando piuttosto la presenza di zone demoniache nell'uomo, occultate e inconse, ma non per questo non attive:

«La parola demonismo [*Dämonie*] non intende significare che siano all'opera dei demoni. Non ci sono demoni. La parola si riferisce piuttosto a qualcosa che è prodotto dall'uomo, ma non è voluto; qualcosa di obbligante che ha conseguenze per la totalità dell'esserci; qualcosa di resistente che rimane non visto; ciò che avviene per così dire all'indietro; il non manifesto»<sup>19</sup>.

3. «Scrivo questo saggio con riluttanza»: l'incipit del *Demoniaco* di Paul Tillich (1926) è memorabile<sup>20</sup>. È un incipit da teologo, di chi crede nel diavolo. È infatti pericoloso – così dice Tillich – parlare del demone (*Dämon*): «il demone si vendica per essere stato definito». Ma il passo è necessario, e Tillich ritiene di non essercisi sottratto: «ho osato parlare di ciò di cui non si può parlare rimanendo impuniti, cioè del demone»<sup>21</sup>.

Nel suo scritto – estremamente denso e complesso, una lettura impegnativa – Tillich non ci presenta però un diavolo con gli artigli e le corna, la coda e

---

<sup>19</sup> K. Jaspers, *Origine e senso della storia* (1949), trad. it. di A. Guadagnin, Milano, Mimesis, 2014, p. 159.

<sup>20</sup> P. Tillich, *Il demoniaco. Contributo a un'interpretazione del senso della storia* (1926), trad. it. di L. Crescenzi, Pisa, ETS, 2018, p. 23.

<sup>21</sup> Ibid.

il piede caprino. Non è così, anche se, laddove egli si volge a indagare «l'immagine del demoniaco» la sua analisi parte con riferimenti suggestivi all'«arte dei popoli primitivi e degli abitanti dell'Asia», un'arte non umanistica, popolata da «feticci» e «maschere»<sup>22</sup>. Ma per Tillich il «demoniaco» è, più intrinsecamente, come una forza, una potenza che sta giù, nel fondo delle cose, in profondità, per poi erompere, violentemente e distruttivamente. Questa distruzione non è però annichilimento, perché nel demoniaco c'è anche, e sempre, un elemento positivo, per cui esso non è solo distruttivo, bensì distruttivo-creativo. Questa è la «dialettica del demoniaco», una nozione su cui Tillich insiste continuamente. Quando invece emerge una forza puramente ed esclusivamente distruttiva, ecco che ci si trova in presenza non più del «demoniaco», ma del «satanico»:

«La tensione fra creazione e distruzione della forma su cui si fonda il demoniaco lo distingue dal principio satanico [*das Satanische*], in cui la distruzione è pensata senza la creazione [...]. Il satanico è il principio che nel demoniaco opera negativamente, distruttivamente, opponendosi al senso, ed è un principio che concepiamo isolato e reificato [...]. Per esprimersi in termini mitologici, Satana è il maggiore dei demoni; in termini ontologici, Satana è il principio negativo contenuto nel demoniaco»<sup>23</sup>.

Il demoniaco – afferma ancora Tillich – è «profondità», mentre il satanico è «abisso». Questa è un'antitesi della massima importanza. Nel *profondo* c'è un *fondo*, dove poter arrestarsi e sostare, magari camminando sulle orme, il *fondamento*, lo *Ur*. Nell'*abisso*, invece, c'è solo il precipizio, il precipitare, la caduta nel vortice. «Profondo è il pozzo del passato, non dovremmo dirlo insondabile?». Anche alla luce delle categorie di Tillich le parole imperiture del prologo della tetralogia biblica di Thomas Mann, la *Discesa agli inferi*, rivelano la loro *profondità*, la loro *abissalità*.

Tillich si interroga anche sul «luogo del demoniaco», ovvero su quali siano gli spazi che esso predilige. La risposta è: «nello spirito»<sup>24</sup>. Il che significa nelle persone «spirituali», le più complesse, le più sensibili, le più fragili:

«Il demoniaco giunge a compimento nella personalità spirituale e per questa ragione la personalità spirituale stessa è l'oggetto privilegiato della distruzione demoniaca. Infatti la personalità spirituale è la portatrice della forma nella sua validità assoluta. La contraddizione spirituale è una contraddizione rivolta contro la forma spirituale, cioè contro quel luogo in cui, soltanto lì, essa raggiunge la piena esistenza. In questo modo l'intima tensione del demoniaco scopre un nuovo strato: la personalità, l'essere padrone di se stesso, viene afferrata da una forza attraverso cui essa diventa scissa. Tale forza non è però la legge della natura. Il demoniaco

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 25.

<sup>23</sup> Ivi, p. 28.

<sup>24</sup> Ivi, p. 31.

non costituisce una ricaduta allo stadio prespirituale dell'essere. Lo spirito rimane spirito. Dinanzi alla natura resta padrone di se stesso. Ma qualcos'altro prende possesso di lui. Questo altro ha in sé le potenze vitali; esso è però nel contempo sia spirituale sia deformatore dello spirito. Il demoniaco si fa reale nella persona come stato di "possessione". La possessione è, però, scissione della persona»<sup>25</sup>.

«Lo spirito rimane spirito», ma è posseduto e scisso. Si aprono così le regioni degli spiriti malati, delle patografie, della malattia come genialità, dell'inconscio. Ma non solo, perché l'attacco del demoniaco allo spirito non avviene solo negli individui «spirituali» ma anche nella «storia dello spirito» (*Geistesgeschichte*), come si vede nella seconda parte dello scritto di Tillich, che si chiama per l'appunto «Il demoniaco e la storia dello spirito». La «storia dello spirito» riporta però anche alla storia *tout court*, nonché all'ambizioso sottotitolo del *Demoniaco*, che suona *Contributo a un'interpretazione del senso della storia*. Il teologo si fa forse storico? No, anche se nel *Demoniaco* si leggono pagine sulla «storiografia». Ma la storiografia cui pensa Tillich è «storia della salvezza», *Heilsgeschichte*. Essa, più che sulla storia vera e propria, la storia cioè nel senso comune dell'espressione, dovrebbe invece fondarsi su di un elemento mitico-religioso, la lotta fra bene e male, fra divino e demoniaco. Si tratta, per Tillich, di un'operazione assolutamente necessaria, se la storiografia non vuole disperdersi in una congerie di fatti slegati:

«Questo principio fondamentale vale però per ogni storiografia, anche per quella non mitologica o, meglio: ogni storiografia che voglia esser presa sul serio deve possedere in sé questo elemento mitico che la innalza al di sopra della descrizione di mere realtà finite e separate [...]. Queste osservazioni critiche mostrano come sussista l'esigenza di un'interpretazione della storia a fondamento della quale stia la coscienza mitica, la comprensione della dialettica di divino e demoniaco [...]. *La storia ha valore assoluto solo se viene considerata come storia della salvezza*»<sup>26</sup>.

Ciò deve avvenire, per Tillich, anche nelle difficili condizioni della modernità. Certo, la modernità vuole presentarsi e si presenta come «profanazione» (*Profanisierung*) e «liberazione dal demoniaco» (*Entdämonisierung*). E si faccia allora attenzione alla meditatissima scelta dei termini del teologo Tillich: «profanazione» in luogo di «secolarizzazione» e «laicizzazione», *Entdämonisierung* in luogo della weberiana *Entgötterung*. Si tratta di fenomeni che portano alla «razionalizzazione», al dominio cioè di una mentalità puramente razionalistica, causalistica, utilitaristica, disincantata e liberata dai demoni. Ma questa non è, per Tillich, che un'apparenza, poiché proprio nel cuore della «razionalizzazione», che è l'«intellettualismo», rispunta il demone, e

---

<sup>25</sup> Ivi, pp. 32-33.

<sup>26</sup> Ivi, pp. 41-42.

la *Entdämonisierung* torna a essere *Dämonisierung*. Con l'aggravante che si tratta del «demoniaco di oggi»:

«La profanazione è sempre razionalizzazione, cioè comprensione delle cose mediante scioglimento nei loro elementi costitutivi e sintesi sottoposta a una legge. Questo atteggiamento, adeguato alle cose e al rapporto fra soggetto e oggetto, viene demonicamente distorto dalla volontà di dominio che se ne impossessa, togliendo alle cose la loro essenzialità e autonomia. È questo l'atteggiamento nei confronti della realtà cui ci riferiamo con il concetto di *intellettualismo*, il quale non va inteso come un eccesso di intelletto e razionalità, ma come violenza esercitata sulla realtà intera da parte del soggetto razionale. Questa realtà con le sue conseguenze distruttive è stata descritta molte volte e non vale ripetersi in questa sede. Il demoniaco dell'intellettualismo consiste nel fatto che la comprensione razionale delle cose implica e deve necessariamente implicare un infinito progresso, ma a ogni passo avanti distrugge l'elemento vitale, l'autonomia delle cose e, quindi, il rapporto erotico e di comunanza fra il conoscente e il conosciuto. Ciò che regge è al contempo ciò che distrugge»<sup>27</sup>.

Il movimento del pensiero di Tillich, la sua “dialettica”, che è poi la «dialettica del demoniaco», non muta nelle pagine conclusive del contributo del 1926, dove egli si dedica al compito di analizzare le due maggiori realtà demoniache «nella sfera pratica», quelle che «danno forma al nostro presente», ovvero l'«economia autonoma» (*autonome Wirtschaft*) e il «nazionalismo». È certamente vero – afferma Tillich – che l'economia autonoma abbinata alla tecnica sia «la forma di procacciamento di beni più efficace che sia mai esistita». È pertanto indubbio che «la forma capitalistica dell'economia posseda in sommo grado il carattere portante, creatore e trasformatore che il demonismo implica»<sup>28</sup>. È però altrettanto indubbio che «la sua forza portante sia legata a un'altra forza, distruttiva, di orribile violenza»<sup>29</sup>. Lo stesso vale «per l'ultima grande espressione del demoniaco di oggi, il nazionalismo»<sup>30</sup>. Beninteso, al «pacifismo della debolezza» bisogna replicare una volta per tutte che sono stati solo «gli impulsi nazionali dell'età borghese» ad avere avuto la forza di opporsi «all'economicizzazione tecnica dell'intera esistenza occidentale». Così facendo essi «spezzano costantemente la razionalità». Tuttavia, «proprio con ciò ha però inizio la demonizzazione», perché, come sempre nel demoniaco, «alle forze creatrici e reggitrici sono collegate quelle distruttive», che nel caso del nazionalismo hanno portato alla reciproca sopraffazione delle nazioni e allo scoppio della guerra mondiale<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 58.

<sup>28</sup> Ivi, p. 60.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ivi, p. 61.

<sup>31</sup> Ibid.

«Tutto il nostro tempo e tutti i suoi strati sono posti dinanzi all'abisso della perdita di senso e sono alla vana ricerca di un punto di realtà assoluta entro cui possano radicarsi», scrive Tillich<sup>32</sup>. Tutti gli aspetti decisivi della vita sono demonizzati; queste sono le «demonicità [*Dämonien*] del presente». In questo fosco panorama, la salvezza non verrà mai dalla storia, a meno di non considerare la storia come «storia della salvezza», *Heilsgeschichte*. «Solo nella prospettiva dell'eterno si può parlare di superamento del demoniaco, non nella prospettiva di un qualche tempo passato o futuro»<sup>33</sup>.

4. «Noi non vediamo Dio nella storia, ma lo intuiamo soltanto nella nuvola che lo circonda. Ma ci sono fin troppe cose in cui Dio e il diavolo sono concresciuti». Sono parole che si leggono nell'ultima pagina dell'*Idea della ragion di Stato nella storia moderna* (1924), l'opera più celebre e complessa, e anche più tormentata, di Friedrich Meinecke<sup>34</sup>. Nella storia e nella politica non tutto è chiaro, razionale e giusto, c'è sempre un'eccedenza, un grumo non risolto, la volontà di potenza, un'ombra lunga che copre, un lato demoniaco, il demone. Compito del grande uomo di Stato sarà allora quello di «non lasciare divenire strapotente il demone» che, tuttavia, non potrà mai del tutto «allontanare da sé»<sup>35</sup>.

Si tratta in sostanza, per Meinecke, del rapporto tra «natura» e «spirito», per lui sempre centrale, e tuttavia mai interamente dialettizzabile, mai compiutamente sintetizzabile, per cui resta sempre una scissione, una frattura, un dualismo. «Dio lotta per uscire fuori dalla natura con sospiri e lamenti, coperto di peccati e perciò sempre in pericolo di ricadere nella natura»<sup>36</sup>. *Cratos* ed *ethos* insieme fondano lo Stato e fanno la storia: «Quant'è buio e problematico però il loro rapporto!»<sup>37</sup>.

È proprio nella ragion di Stato, che non è una norma astratta, ma vita e storia insieme, un processo plurisecolare, che va individuato uno dei luoghi in cui *cratos* ed *ethos*, natura e storia si scontrano e si incontrano: «La ragion di Stato è una norma d'azione della massima duplicità e scissione,

---

<sup>32</sup> Ivi, p. 59.

<sup>33</sup> Ivi, p. 62.

<sup>34</sup> Fr. Meinecke, *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna* (1924), trad. it. di D. Scolari, Firenze, Sansoni, 1970, p. 444.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Fr. Meinecke, *Causalità e valori nella storia* (1928), in Id., *Pagine di storiografia e filosofia della storia*, a cura di G. Di Costanzo, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1984, pp. 241-271, qui p. 263.

<sup>37</sup> Fr. Meinecke, *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, cit., pp. 4-5.

essa ha un lato rivolto alla natura e una allo spirito e, per così dire, una parte centrale dove natura e spirito interferiscono»<sup>38</sup>.

È di notevole interesse che, riflettendo sull'idea di ragion di stato, Meinecke la definisca, sorprendentemente, come un'«entelechia». «La ragion di Stato» – egli scrive infatti – «è l'idea di vita dello Stato, la sua entelechia»<sup>39</sup>. Egli introduce così nel suo ragionamento un'idea – l'*entelechia*, per l'appunto – che non è per nulla estranea ai discorsi anche di altri autori sul demonico-demoniaco, venendo però generalmente riferita all'individualità singola. La novità di Meinecke sta invece nel fatto che egli la applica anche a un'individualità collettiva. Si tratta certamente di un principio unificatore, sempre però poggiato su di un fondo non pacificato, naturale e naturalistico, demoniaco in quanto «regno del peccato»:

«Lo Stato così sembra costretto a peccare. Il sentimento morale si ribella di continuo a queste anomalie, ma senza alcun successo nella storia. La realtà più terribile e impressionante della storia universale è appunto questa: che non si riesce a eticizzare radicalmente proprio quella collettività umana, che racchiude in sé tutte le altre comunità, le protegge, le promuove e comprende tutto ciò che vi è di più ricco e di più vario nella civiltà, per cui dovrebbe eccellere sopra le altre tutte per la purezza della sua essenza»<sup>40</sup>.

L'elemento demoniaco domina poi con la massima evidenza e pervasività le pagine conclusive dell'*Idea della ragion di Stato*, quelle particolarmente inquiete e drammatiche della parte su «Sguardo retrospettivo e presente». Qui Meinecke torna sull'«influenza demoniaca della ragion di Stato»<sup>41</sup>, stigmatizzando le «demoniache forze dell'abisso»<sup>42</sup> scatenate dalla politica di potenza (*in primis* da Napoleone Bonaparte, su cui i giudizi sono durissimi) e descrivendo con un'immagine düreriana la «guerra totalitaria» divenuta «un potere demoniaco che si burlava di ogni freno della ragion di Stato e che trascinava il cavaliere nell'abisso»<sup>43</sup>.

Ad aggravare la situazione è l'emergere di quelle che, con assonanze burckhardtiane, Meinecke chiama le «potenze» moderne: militarismo, nazionalismo, capitalismo. Si accendono così «focolai d'infezione» e si diffondono «contagi» (a nessuno sfuggirà la terminologia sinistramente attuale), come nei Balcani e in Austria-Ungheria<sup>44</sup>. Alla fine a essere minacciata è la vita dell'Europa intera, la «vecchia Europa», come dice

---

<sup>38</sup> Ivi, p. 5.

<sup>39</sup> Ivi, p. 9.

<sup>40</sup> Ivi, p. 12.

<sup>41</sup> Ivi, p. 421.

<sup>42</sup> Ivi, p. 425.

<sup>43</sup> Ivi, p. 432.

<sup>44</sup> Ivi, p. 431.

Meinecke, incrinata nei principi che per secoli hanno animato la sua esistenza: «così minaccia ora di andare in rovina anche l'essenza della moderna vita degli Stati europei, l'equilibrio finora sempre ristabilito di Stati liberi, indipendenti, che si sentivano in pari tempo come una grande famiglia»<sup>45</sup>. La sentenza finale è celebre: «Il mondo storico sta innanzi a noi più oscuro e [...] più incerto e più pericoloso di quanto Ranke, e le generazioni che credevano nella vittoria della ragione nella storia, lo vedessero. Perché il suo lato naturale e oscuro si è manifestato più potente al nostro pensiero e alla nostra esperienza»<sup>46</sup>.

5. Il «demoniaco» domina *La catastrofe della Germania* (1946), il libro più diffuso e tradotto di Meinecke, scritto all'indomani del crollo della Germania nazista<sup>47</sup>. La sua precipitazione più evidente sta nell'interpretazione di Hitler come personalità demoniaco-satanica. «L'opera di Hitler» – vi scrive Meinecke – «sarà sempre considerata come irruzione di un principio satanico nella storia del mondo»<sup>48</sup>. Con Hitler – egli afferma ancora – si sarebbe manifestato «uno dei grandi esempi della singolare e incalcolabile potenza della personalità nella storia: in questo caso, della personalità solamente demoniaca»<sup>49</sup>.

Sono interessanti i confronti che un grande storico come Friedrich Meinecke, dotato di vasto sguardo storico-universale, stabilisce fra la figura di Hitler e altre grandi personalità storiche. Con Napoleone, ad esempio, cui Hitler sarebbe avvicicabile per l'egocentrismo sconfinato e anche per il fatto di incontrare in entrambi le «misteriose profondità» che caratterizzerebbero «i più potenti fra gli uomini di potenza della storia universale»<sup>50</sup>. Oppure con Maometto, di cui Meinecke ricorda la descrizione non certo benevola datane da Burckhardt, che potrebbe essere applicata «quasi parola per parola a Hitler»<sup>51</sup>. Non è quindi un caso che, anche sulla scorta di una

---

<sup>45</sup> Ivi, p. 434.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Fr. Meinecke, *La catastrofe della Germania. Considerazioni e ricordi* (1946), trad. it. di E. Bassan, Firenze, La Nuova Italia, 1948. La sovracoperta di Carlo Levi ha in primo piano Goethe, con davanti un alambicco contenente uno Hitler in miniatura (torna alla mente un celebre dipinto di Otto Dix, *I sette peccati capitali*, con Hitler come bambino impaurito e cattivo) e, sullo sfondo, scene di un sabba delle streghe.

<sup>48</sup> Fr. Meinecke, *La catastrofe della Germania*, cit., p. 30.

<sup>49</sup> Ivi, p. 149.

<sup>50</sup> Ivi, p. 96 (trad. fortemente modificata). Su Napoleone anche alle pp. 119-120. Sulla «volontà di potenza» non solo di Hitler, ma dei nazisti in generale, Meinecke traccia un parallelo coi «giacobini del 1793» e i «principi mongoli conquistatori del Medio Evo» (p. 118).

<sup>51</sup> Ivi, p. 119.

testimonianza di Mussolini, Meinecke parli della «coscienza profetica di Hitler»<sup>52</sup>.

Ai confronti impostati da Meinecke non sfugge quello di Hitler con Bismarck. Il che beninteso non sorprende, in un libro sulla *catastrofe tedesca*, quasi obbligato a porre anche il problema delle linee di continuità o discontinuità della storia tedesca, all'interno delle quali vanno anche collocate le grandi personalità storiche, creatrici di storia, alle quali Meinecke non smette di rivolgere la propria attenzione. Questo si lega con la posizione da attribuire nella storia tedesca sia alla fondazione bismarckiana del Reich sia al nazionalsocialismo, "parentesi" o sbocco deterministico e necessitato di un lungo sviluppo storico. A Meinecke non sfuggono le linee di continuità, da lui inquadrare all'interno di un vasto processo, non solo tedesco ma quantomeno europeo, che andrebbe dalla civiltà alla civilizzazione o, per riprendere categorie che lo storico di Salzwedel utilizza ampiamente nel libro del '46, da cogliersi nel passaggio dall'*homo sapiens* all'*homo faber* e, di qui, allo *Hitlermenschentum*, con quanto da ciò deriverebbe in termini di specializzazione, unilaterizzazione e impoverimento della vita dell'uomo. A prevalere sono però le linee di discontinuità. Da qui l'insistenza, nella *Catastrofe della Germania*, sugli elementi di *casualità* della storia: Meinecke parla addirittura di un «demone casualità», *Dämon Zufall*, di cui Hitler si sarebbe avvantaggiato nel suo percorso di conquista del potere. V'è poi l'idea tipicamente meineckiana degli «snodi» della storia, *Scheidewege*, luoghi cioè, e incroci, dove la storia può imboccare una strada ma anche l'altra, andare a destra o a sinistra, con differenze e conseguenze incalcolabili (cosa sarebbe successo se Hindenburg non avesse nominato Hitler alla carica di cancelliere? e se Hitler fosse rimasto ucciso e non solo ferito lievemente nell'attentato del 20 luglio 1944?)

Meinecke si chiede se già nell'opera di Bismarck «non si celassero sostanzialmente i germi delle sventure che seguirono»<sup>53</sup>. La risposta non può stare né in un chiaro «sì» né in un chiaro «no»; Meinecke si rifugia così nella «tragicità della storia», nell'atmosfera «della grandezza della storia e della grandezza umana» che sempre aleggerà intorno all'opera del cancelliere che fu detto di ferro<sup>54</sup>. Tuttavia per il Meinecke della *Deutsche Katastrophe* Bismarck comunque appartiene «al nostro mondo», mentre nel caso di Hitler, novello Satana, non si può dire così, poiché costui farebbe parte – Meinecke lo afferma riferendosi a conversazioni con l'amico Otto Hintze – «non già della nostra razza», bensì «di una razza primordiale

---

<sup>52</sup> «Si racconta che Mussolini, nel loro primo incontro a Venezia nella primavera del 1934, gli abbia detto: "Io non sono che un uomo di Stato, ma Lei è anche un profeta"» (p. 119).

<sup>53</sup> Fr. Meinecke, *La catastrofe della Germania*, cit., p. 30.

<sup>54</sup> Ibid.

[Urrasse] ormai estinta», «del tutto priva di morale», di cui egli costituirebbe l'unico sopravvissuto<sup>55</sup>. In Hitler vi sarebbe così «qualcosa di assolutamente estraneo a noi»<sup>56</sup>, un principio del tutto alteristico, completamente distruttivo, Satana, il nulla. È questo che avrebbe condotto la Germania alla catastrofe.

6. «Dà veramente i brividi quando il demone giunge alla popolarità e gli tocca un nomignolo gioviale». Sono parole di Thomas Mann e stanno in uno dei suoi scritti più problematici, *Federico e la Grande Coalizione* (1915), lo «schizzo per il momento attuale»<sup>57</sup>. Il «demone» è ovviamente proprio lui, Federico il Grande, che da un certo momento in poi fu chiamato dal popolo «il vecchio Fritz». Il Federico del *Federico e la Grande Coalizione* è dunque un demone e, in quanto tale, descritto attraverso appellativi che rimandano alla sfera demoniaca: «il maligno di Potsdam»<sup>58</sup>, il «Satana tabaccoso»<sup>59</sup>, il «nemico del genere umano»<sup>60</sup>. La sfera demoniaca si intreccia poi con una mitico-fiabesca: Federico appare a Mann come uno «gnomo», che «ispirava odio e ribrezzo al mondo intero», un «essere maligno senza sesso»<sup>61</sup>. Senza sesso? Sì, e non solo perché «in quel campo sopraggiunse una disgrazia, si parla di un'operazione», per cui «la sua natura venne privata di qualcosa»<sup>62</sup>, ma, più intrinsecamente, perché il Federico di Thomas Mann è scrutato nella sua profonda *misoginia*, che lo portava a disprezzare le donne, tutte le donne, ivi comprese le grandi donne contro le quali egli si scontrò: Elisabetta di Russia, Maria Teresa d'Austria, la Pompadour nata modestamente Poisson: «le prime tre puttane d'Europa»<sup>63</sup>. È certo – scrive Mann – che la «perversità» di Federico sia stata collegata alla sua *misoginia*. Ma non solo, poiché tale *misoginia* non sarebbe, in realtà, soltanto *misoginia*, bensì anche qualcosa di più vasto, una profonda difficoltà di contatto, con le donne e anche con gli uomini, lontananza, ribrezzo e solitudine, «diffidenza» (il tema della «grande diffidenza» percorre tutto lo scritto in discussione). «Consumato, arido e cattivo, non amava nessuno, e nessuno amava lui [...]. Per sentire un minimo calore animale lasciava che di notte la sua levriera preferita

---

<sup>55</sup> Ivi, p. 95.

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> Th. Mann, *Federico e la Grande Coalizione* (1915), trad. it. di M. Battaglia in Id., *Scritti storici e politici*, Mondadori, Milano, 1957, pp. 53-112, qui p. 108.

<sup>58</sup> Ivi, p. 82.

<sup>59</sup> Ivi, p. 95.

<sup>60</sup> Ivi, pp. 98-99.

<sup>61</sup> Ivi, p. 110.

<sup>62</sup> Ivi, p. 69.

<sup>63</sup> Ivi, p. 70.

condividesse il suo letto»<sup>64</sup>. È il caso di dirlo: «i misteri del sesso sono profondi e non saranno mai completamente illuminati»<sup>65</sup>.

«Demonico» e «demoniaco» percorrono fittamente la produzione di Mann: non v'è che l'imbarazzo della scelta. Nello *Zauberberg*, ad esempio, due capitoli importanti sono dominati dai demoni: quello sulla «grande stupidità» e quello sulla «grande irritazione»<sup>66</sup>. Sono entrambi capitoli importanti, nell'economia dell'opera, perché hanno entrambi la funzione di stabilire rapporti di omogeneità e rispecchiamento fra ciò che avviene da un lato nel microcosmo del sanatorio alpino e, dall'altro, nel macrocosmo Europa. Nel «Berghof» il gruppo dei pazienti è come infettato da un'epidemia di imbecillimento collettivo: tutti fotografano tutto, tutti si mettono a divorare ossessivamente cioccolata facendo a gara nello scovarne i gusti più strani ed esotici. Dietro v'è il «demone stupidità», lo stesso che istupidisce, nell'interpretazione di Thomas Mann, la società europea degli anni immediatamente precedenti la Prima guerra mondiale (v'è forse nuovamente questo demone dietro i processi di istupidimento della nostra modernissima società di inizio millennio?). Ma questo non basta: all'opera è anche il «demone irritazione», quello che fa in modo che tutti, nel sanatorio alpino, siano nervosi e irritati, pronti a serrare le mani a pugno, a guardarsi in cagnesco, a scambiarsi insulti con voce fremente. Scoppiano le risse, e Hans Castorp fa l'esperienza di fenomeni fisici che non credeva si dessero nella realtà: così il rizzarsi dei capelli e il digrignio dei denti. Uno studente per anni silenzioso e insignificante monta in un accesso di collera irrefrenabile perché, una mattina, il tè gli viene servito non sufficientemente caldo. E gli astanti, anziché calmarlo, hanno gli occhi in fiamme e tremano dalla rabbia (avviene così anche fra gli Stati del macrocosmo-Europa).

Certamente demonico, nel senso di essere posseduto dal suo *daimon* e dalla sua entelechia, ma anche contiguo alla sfera del demoniaco è, per Thomas Mann, Goethe, scrutato attentamente nei numerosi saggi dedicatigli e nel romanzo goethiano *Carlotta a Weimar* (1939)<sup>67</sup>. Non è certo un caso – osserva Mann – che sia stato proprio Goethe ad aver dato forma poetica imperitura alla figura di Mefistofele: chi è riuscito a tanto non può essere sfornito dell'«elemento mefistofelico»<sup>68</sup>. In Goethe vi sarebbe infatti «qualcosa di elementare, oscuro, qualcosa che malignamente confonde e

---

<sup>64</sup> Ivi, p. 110.

<sup>65</sup> Ivi, p. 73.

<sup>66</sup> Th. Mann, *La montagna incantata* (1924), trad. it. di E. Pocar, Roma, Corbaccio, 2001.

<sup>67</sup> Th. Mann, *Carlotta a Weimar* (1939), trad. it. di L. Mazzucchetti, Milano, Mondadori, 1948.

<sup>68</sup> Th. Mann, *Goethe e Tolstoj. Frammenti sul problema dell'umanità* (1925), in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. Landolfi, Milano, Mondadori, 1997, pp. 30-156, qui p. 93.

diabolicamente nega»<sup>69</sup>. Da uno dei suoi occhi guarda un angelo, dall'altro un demone e al suo cospetto pare di trovarsi «come sul Blocksberg»<sup>70</sup>. Nulla di più sbagliato, quindi, che considerare Goethe come una personalità «olimpica». Al contrario di ciò Goethe sarebbe, come Tolstoj, un «figlio della natura», misteriosamente e oscuramente legato a un regno elementare, tellurico, ctonio, amorale e premorale, animale e animalesco, dove non valgono le «leggi dello spirito». La «sensibilità atmosferica» di Goethe confina «con l'occultismo e la chiaroveggenza»<sup>71</sup>; è attraverso di essa che Goethe è arrivato a sentire, dalla sua camera di Weimar, il terremoto di Messina:

«Anche l'apparato nervoso di certi animali è in grado di sentire in anticipo e nel momento in cui avvengono fenomeni simili. L'elemento animale è trascendente. Ogni trascendenza è animalità. Un'irritabilità sensuale, vicina alla natura, oltrepassa i confini del mondo propriamente sensibile e sbocca nel sovransensibile, nel misticismo della natura. In Goethe l'elemento divinamente animale è affermato con franchezza e con orgoglio naturale e aristocratico in tutti i gradi e in tutte le forme, anche in quella sessuale»<sup>72</sup>.

Anche Thomas Mann ha scritto un *Faust*, il *Doctor Faustus* (1947)<sup>73</sup>. Un romanzo demoniaco quant'altri mai, un romanzo faustiano e mefistofelico, fondato sul patto attraverso cui il «compositore tedesco» Adrian Leverkühn vende l'anima al diavolo per ottenerne in cambio la genialità. Ma Leverkühn non è solo Leverkühn, perché egli è anche il simbolo della Germania, la Germania intera, che a sua volta ha venduto l'anima al Satana politico, ovvero a Hitler, il «fratello Hitler». «Dio sia clemente alle vostre povere anime, o amico, o patria!»<sup>74</sup>. Il capitolo XXV del *Doctor Faustus* è quello, centralissimo nell'architettura dell'opera, dove Adrian fa conoscenza col diavolo e dove si stringe il nesso fra Germania e demonismo. «Parla pure in tedesco, tedesco antico, senza mascheramenti e ipocrisie. Io lo capisco, anzi è proprio la mia lingua preferita. Qualche volta capisco soltanto il tedesco»<sup>75</sup>. Dopo un lungo colloquio, durante il quale il diavolo si trasforma, a seconda degli argomenti trattati, da ruffiano esperto in medicina in critico musicale con gli occhiali cerchiati di corno (si tratta di Adorno) e poi in teologo, Adrian, prima di decidersi al passo decisivo, chiede notizie su come si viva all'inferno, «nella spelonca». «Ma nulla avete detto della fine, di ciò che viene dopo [...]. In questo affare dovrei ignorare il prezzo?

---

<sup>69</sup> Ivi, p. 96.

<sup>70</sup> Ivi, p. 97.

<sup>71</sup> Ivi, p. 121.

<sup>72</sup> Ivi, pp. 121-122.

<sup>73</sup> Th. Mann, *Doctor Faustus. La vita del compositore tedesco Adrian Leverkühn narrata da un amico* (1947), trad. it. di E. Pocar, Milano, Mondadori, 1964.

<sup>74</sup> Ivi, p. 962.

<sup>75</sup> Ivi, p. 429.

Rispondete!»<sup>76</sup>. Satana è prodigo di informazioni: all'inferno finisce tutto, «ogni pietà, ogni grazia, ogni riguardo»<sup>77</sup>; vi sono, certamente, «pianti e strida di dannati», ma tutto avviene «senza il controllo della parola», «in cantine afone»<sup>78</sup> (il riferimento va ai sotterranei della Gestapo). Molto si soffre, all'inferno, eppure – continua il diavolo con una notazione psicologica degna del suo acume – «non bisogna dimenticare l'immenso sospiro della voluttà», perché «una tortura infinita senza limiti di sofferenza, senza collasso e senza impotenza degenera in un piacere vergognoso»<sup>79</sup>. A ciò bisogna poi unire «l'elemento dello scherno e dell'estrema ignominia», in quanto il martirio è accompagnato «da risa sgangherate e dalla viltà di segnare a dito»<sup>80</sup>. Ne seguono gli insulti e gli impropri, perché «tra gli urli di dolore e i sospiri i dannati si scambiano le più sconce villanie, e i più raffinati e orgogliosi, quelli che non hanno mai pronunciato una parola volgare, sono costretti a usare le più sudice»<sup>81</sup>. Poteva ben essere abbastanza per far ritrarre dalla seduzione del patto una figura come quella di Adrian: orgoglioso, altero, consapevole del proprio valore, composto, riservato e casto. Ma la risposta del compositore tedesco va nell'altra direzione, lasciando intravedere abissi tenebrosi: «mi piace»<sup>82</sup>.

7. Non può essere un caso che i protagonisti delle nostre pagine si siano tutti inoltrati nei territori del demonico e del demoniaco partendo dalla Germania e dai primi decenni del Novecento. Qui più che altrove v'era qualcosa di cui si avvertiva oscuramente la presenza e che non si lasciava ridurre negli schemi di spiegazioni esclusivamente causalistiche e razionalistiche, quantificabili e quantificate, numerabili e numerizzate.

«Demonico»-«demoniaco»: era il grumo non risolto e per questo minaccioso e terrifico, l'eccedenza, la struttura profonda e inconscia, l'elemento destinale, l'alterità, l'altro che però sta dentro noi stessi come in agguato, il mistero e il dramma dell'esistenza, individuale e storica. Era l'extraumano dentro l'umano, insinuatosi nell'umano e nella storia umana; era la datità originaria, colta nel suo aspetto psicologico, come in Jaspers, o ontologico, come in Tillich. Ed era anche l'approdo in un territorio liminare, una zona dai confini non ben definiti, in bilico tra la realtà e l'uso soltanto metaforico e simbolico dei concetti, allusivo, come si percepisce in Thomas

---

<sup>76</sup> Ivi, p. 488.

<sup>77</sup> Ivi, p. 470.

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> Ivi, p. 471.

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> Ivi, pp. 471-472.

<sup>82</sup> Ivi, p. 473.

Mann, un maestro nel prendersi le preziose libertà della letteratura, la quale però – il grande scrittore lubecchese lo sapeva meglio di ogni altro – non va scambiata per, ma come una strada per indagare l'umano, una strada fra altre strade, in un'intricata odologia. Tutto ciò, ed altro ancora, si avverte nell'adozione di queste categorie da parte dei protagonisti delle nostre pagine, dei nostri "appunti", uomini vissuti in un'epoca decisiva, come su di un crinale, vicini e dentro una cesura, «al muro del tempo» (come forse anche noi oggi).

Va poi compreso che la sfera che stiamo considerando, il «demonico»-«demoniaco», è contigua a quella della *grandezza*. Si intende con questo la problematica del grande uomo e della personalità decisiva, la figura carismatica, in politica e altrove, anche nell'arte: un tema al quale gli autori qui discussi furono, in un modo o nell'altro, assai sensibili. Nel grande uomo v'è il demonico, ma può esservi anche il demoniaco. Proprio perché è *grande*, la grande personalità contiene tante cose, non solo il bene ma anche il male, e forse più male che bene. Il Goethe di *Carlotta a Weimar* è inquadrato proprio nella prospettiva della grandezza e del grande uomo; come tale egli certamente nutre e vivifica gli ambienti con cui entra in contatto, dalla famiglia alla nazione tedesca. Tuttavia anche li distrugge, perché stare vicino a un grande non è facile: il segretario Riemer, vissuto a lungo in stretto contatto con lui, ne ha ricavato la bocca piegata e squarciata, come quella di una maschera tragica.

Il Novecento è stato percorso da forze profonde e oscure. Al *disincantamento* sono subentrati nuovi *incantamenti*. Chi ha parlato di demoni e diavoli novecenteschi ha cercato di dare un nome a figure ed eventi difficili da nominare e interpretare.