

INDIVIDUO E INSURREZIONE

Stirner e le culture della rivolta



ATTI DEL CONVEGNO
promosso dalla
Libera Associazione di Studi Anarchici
(Firenze 12 - 13 dicembre 1992)

Editrice IL PICCHIO

Alla nostra cara Maria Zazzi
anarchica, antifascista ed
esule. Di lei ricordiamo
l'umanità, il coraggio
rivoluzionario e
l'intelligenza politica

INDIVIDUO E INSUR- REZIONE

Stirner e le culture della rivolta

ATTI DEL CONVEGNO
promosso dalla
Libera Associazione di Studi Anarchici
(Firenze 12 - 13 dicembre 1992)

Editrice IL PICCHIO

Nota dei curatori

Nel pubblicare gli atti abbiamo scelto di seguire l'ordine cronologico dei vari interventi come si sono susseguiti nel convegno. Le relazioni sono state tutte riviste dagli autori dopo la deregistrazione, o ci sono state consegnate direttamente dagli autori stessi in dattiloscritto. Per i dibattiti, invece, è stata fatta la deregistrazione da parte nostra, riportando fedelmente quanto detto, anche se per alcuni interventi non è stato possibile mantenere lo stile dell'oratore, e la stesura finale non è stata rivista dagli oratori stessi.

A cura di Elio Xerri e Vincenzo Talerico

Editrice IL PICCHIO
Via Mascarella, 24/B – 40126 Bologna
tel e fax 051-266445

No copyright

I testi pubblicati possono essere liberamente tradotti o riprodotti purché sia indicata la fonte d'origine.

La tiratura limitata di questa opera, esclude ogni attività di lucro

Riprodotta per conto della
Libera Associazione di Studi Anarchici di Bologna
dalla Libreria Underground
c.p. 61 -095100 Catania
settembre 1993

Nota introduttiva.

Gli eventi di questi anni di fine secolo sembra che abbiano fatto piazza pulita anche di tutti quei deterministici modelli interpretativi della società e della storia del dominio. Le contraddizioni sociali sembra che non producano più la storia, perché non hanno più un fine a cui approdare. Sembra non esserci più possibilità di un rivolgimento e di una gestione alternativa dell'esistente.

La massificazione dei modelli di vita («la piccola borghesia ha ereditato il mondo, essa è la forma in cui l'umanità è sopravvissuta al nichilismo»¹) rende l'identità individuale un'imitazione di ruoli e modelli precostituiti, in cui la libertà non ha valore né senso. L'integrazione sistemica e la sua legittimità sono date dall'aver sposato ognuno, in cambio delle "piccole comodità domestiche", le sorti del sistema stesso. Ma questo sistema, che si presenta come il *codice* della razionalità tecnologica, è pur sempre, parafrasando Stirner, un prodotto mal fatto dell'uomo alienato.

Allora la rivolta, a partire da quell'unico soggetto capace di attuarla, che è qualunque individuo, ridiventa il necessario punto di partenza per riconsiderare le possibilità della affermazione di sé e dei propri rapporti, della libertà, al di là della marginalità come ambito precostituito dal sistema, in cui è relegata.

Max Stirner è l'autore che più di ogni altro può offrirci, in merito, gli strumenti critici e l'opportunità di riflettere sull'esistenza di ognuno di noi, destrutturando l'impero concettuale metafisico e religioso («il sacro») che ancora oggi "forma" la cultura dentro la quale siamo impigliati.

Come Libera Associazione di Studi Anarchici, nell'organizzare questo convegno di studi, ci eravamo proposto l'obiettivo di discutere e approfondire la visione critica di due categorie: l'individuo e l'insurrezione, proprio a partire dalle dimensioni della rivolta nel pensiero di Stirner. Le relazioni e il dibattito svoltesi in queste due giornate raggiungono appieno detto obiettivo.

Le analisi e gli spunti critici proposti dai relatori (che hanno stimolato un proficuo dibattito anche sulle diverse concezioni e interpretazioni del pensiero e del movimento anarchico) offrono l'opportunità di addentrarci nel pensiero filosofico stirneriano, mettendoci in guardia, nel contempo, contro il rischio di una sacralizzazione di questo, come dell'individuo o della stessa rivolta.

Bisogna — come è stato sostenuto nel dibattito — rovesciare il libro e la vita: chi si addentra nella filosofia stirneriana, non può farlo come chi intraprende la lettura di un libro alla ricerca di

¹ Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Ed. Einaudi, Torino 1990, pag. 42

una rivelazione che rimodellerà le proprie visioni della vita e i propri comportamenti. Così facendo, in Stirner troverà un demolitore delle certezze e delle costruzioni filosofiche e ideologiche del pensiero moderno, un «grumo di puro nichilismo».

Spesso, con la critica all'ideologia viene coniata una nuova ideologia, e la sacralizzazione del pensiero, anche del pensiero critico, porta alla pontificazione di nuove sette, di nuovi archismi.

Allora, è rimettendosi in gioco, riconsiderando se stessi e la propria vita, che anche la lettura di Stirner — e forse anche di questi atti — può fornire validi strumenti per una critica radicale, che pone l'unicità di se stessi come nuovo soggetto della propria autoliberazione, all'interno della quale le dimensioni della rivolta e l'insurrezione assumono concretezza storica.

Vincenzo Talerico

Giorgio Penzo
Max Stirner: la rivolta esistenziale

1. Nella collana dei classici di filosofia è uscita presso la casa editrice Mursia una nuova edizione dell'opera di Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*¹. Si tratta senza dubbio di un avvenimento culturale, se si pensa che questa collana economica è progettata non solo per gli studiosi del pensiero filosofico in generale e in particolare per gli studenti universitari, ma pure per quelli delle scuole medie superiori. Il riproporre a un vasto pubblico quest'opera ha innanzitutto lo scopo di mettere in luce nella cultura contemporanea l'importanza fondamentale di tale scritto, che a mio avviso può dirsi «inattuale» nel senso nietzschiano del termine, appunto per la sua continua attualità.

Dalla seconda metà dell'Ottocento il pensiero di Stirner è presente in modo particolare nelle problematiche del nichilismo, dell'anarchismo e del marxismo. Quando si parla dell'aspetto anarchico del nichilismo, quello storico-sociale, ci si richiama da una parte al nichilismo russo che sorge verso la metà dell'Ottocento come reazione al dispotismo zarista. E' sufficiente fare i nomi di J. Turgenev, di L. Tolstoj e di F. Dostoevskij. E dall'altra ci si richiama ai noti teorici dell'anarchismo presenti sempre nello stesso periodo, come P. J. Proudhon e i due grandi spiriti libertari russi M. Bakunin e P. Kropotkin.

Per quanto riguarda il rapporto con Marx ed Engels si può constatare come essi abbiano riconosciuto subito in Stirner un pensatore quanto mai originale, anche se ovviamente pericoloso per le loro problematiche. Non si deve dimenticare che essi sono a tal punto colpiti dall'opera *L'Unico e la sua proprietà*, appena pubblicata, da scrivere assieme, dal novembre del 1845 fino all'estate del 1846, quell'ampia opera critica che porta il titolo di *San Max*. Si tratta di una risposta polemica ancora più ampia della stessa opera di Stirner². A riguardo si può pure

¹ MAX STIRNER, *L'unico e la sua proprietà*, a cura di G. Penzo, Mursia, Milano, 1990. Sul pensiero di Stirner, Cfr. G. PENZO, *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Marietti, Genova, 1992 (terza ed); P. CIARAVOLO, *Max Stirner. Per una teoria dell' Unico*, Cadmo, Roma, 1982; R. ESCOBAR, *Nel cerchio magico. Stirner: la politica dalla gerarchia alla reciprocità*, F. Angeli, Milano, 1986; A. LAGANÀ, *Scritti su Stirner*, Il Paniere, Verona, 1988.

² Questa critica si trova nell'opera *L'ideologia tedesca* che si compone di due parti chiamati libri. Nel primo libro, che non è solo il più ampio ma pure il più importante, si parla di Feuerbach e del concilio di Lipsia. A quest'ultimo sono dedicati i due capitoli "San Bruno" (Bruno Bauer) e "San Max" (Max Stirner). Il

sottolineare che *San Max* non si esaurisce soltanto in una polemica più o meno accesa nei confronti del filosofare di Stirner, ma si rivela anche preziosa per comprendere lo svolgimento interno delle stesse problematiche di Marx e di Engels.

Alcuni tratti del pensiero filosofico di Stirner sono stati messi in luce lentamente e con fatica. E ciò anche perché l'impostazione filosofica di fondo di Stirner è, come quella di Nietzsche, non solo al di fuori ma pure in forte polemica con la tradizione del pensiero occidentale. Sotto l'angolo visivo filosofico, Stirner viene posto per lo più tra i rappresentanti della sinistra hegeliana oppure viene visto come precursore di un nichilismo esistenziale quanto mai radicale. In fondo, egli viene considerato come rappresentante di un umanesimo del tutto negativo. Proiettato nell'ambito del pensiero occidentale, egli viene definito come l'anti-Socrate per eccellenza. Ritengo a riguardo che il limitarsi a sottolineare la critica radicale al pensiero occidentale che Stirner opera prima di Nietzsche non sia sufficiente per chiarire l'apporto originale del pensiero stirneriano.

2. Max Stirner, pseudonimo per Johann Caspar Schmidt, nasce a Bayreuth il 25 ottobre 1806 e muore a Berlino il 25 giugno 1856. La ragione di questo pseudonimo consiste nel fatto che il filosofo aveva una fronte (ted. Stirn) molto alta (maxima-Max), come si può constatare dall'unico disegno che Engels ci ha lasciato di Stirner. Lo scritto, *L'unico e la sua proprietà* (*Der Einzige und sein Eigentum*), pur portando la data del 1845, esce a Lipsia nel novembre del 1844, anno in cui nasce Nietzsche. L'editore è O. Wigand che per le sue tendenze anticonformiste viene privilegiato dai pensatori della sinistra hegeliana. Poco si conosce della vita di Stirner. Egli dedica la sua opera alla seconda moglie Marie Dahnhardt, che presto lo abbandonerà, lasciandolo nella più completa solitudine e miseria. Muore a Berlino a soli 49 anni in una squallida stanzetta, oppresso dai debiti e abbandonato da tutti i suoi amici. Solo B. Bauer accompagnerà la salma dell'ormai ignoto pensatore.

secondo libro è costituito da una critica al socialismo tedesco nei suoi vari profeti. La denominazione "Concilio di Lipsia" che in origine doveva essere il titolo dell'opera, trova la sua ragione nel fatto che B. Bauer e M. Stirner vengono considerati in modo burlesco come i santi padri della chiesa. Nella sua forma integrale *L'ideologia tedesca* appare solo nel 1927 in Russia e dal 1932 entra a far parte dell'edizione critica. L'edizione italiana a cura di C. Luporini è del 1958 (K. MARX, F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1958). Luporini sottolinea tra l'altro l'importanza di Stirner per comprendere lo svolgimento dello stesso pensiero di Marx.

Per quanto riguarda la sua carriera scolastica e universitaria si sa che Stirner è dal 1818 al 1826 allievo del liceo classico di Bayreuth e che dal 1826 al 1833 studia nelle università di Berlino, di Erlangen e di Königsberg. Tra i corsi seguiti, vi sono quelli presso Hegel e Schleiermacher. Non conosce il dottorato ma solo una *facultas docendi* limitata, che non è valida per l'insegnamento statale. Della sua attività didattica è noto soltanto che egli insegna a Berlino in un istituto femminile dal 1839 al 1844, cioè fino alla pubblicazione della sua opera fondamentale. Dal 1842 scrive diversi articoli in giornali e riviste, e pubblica pure delle traduzioni. Si può ancora ricordare, anche se non è rilevante per capire la sua problematica, l'opera storica che Stirner scrive dopo il fallimento dei moti rivoluzionari in Europa del 1848 e il conseguente trionfo della reazione.

Queste brevi notizie si leggono nell'unica biografia di Stirner dal titolo *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk* che esce a Berlino nel 1898. L'autore è il poeta anarchico J. H. Mackay (1864–1933)³. Questi era riuscito con passione e pazienza a mettere assieme alcuni frammenti biografici dell'infelice filosofo ormai del tutto dimenticato. Mackay ha soprattutto il grande merito di essere riuscito a raccogliere alcuni saggi di Stirner pubblicati in riviste e giornali. Esce così nel 1898 la prima edizione degli *Scritti minori di Stirner*⁴. Si tratta di saggi di fondamentale importanza, tra i quali il più significativo porta il titolo di «Rezensenten Stirners». Sono risposte critiche che Stirner dà, sempre nel 1845, ad alcuni pensatori che egli stesso aveva chiamato in causa nella sua opera, come F. Szeliga, M. Hess e in modo particolare L. Feuerbach.

Se la vita di Stirner non è stata accarezzata da particolare fortuna, altrettanto si deve dire del destino della sua opera *L'unico*. Appena esce, viene posta subito sotto sequestro dal governo della Sassonia per il suo carattere quanto mai anarchico. Poco dopo viene revocato il mandato di censura, perché l'opera è giudicata troppo assurda per essere presa sul serio. Dopo aver suscitato al suo apparire un interesse sensazionale che dura solo un anno circa, l'opera scompare per qualche tempo. A partire dal 1882, anno della seconda edizione presso Wigand, il

³ J. H. MACKAY, *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk*, Berlin 1898. La seconda edizione del 1910 è arricchita di una breve appendice sulla recezione degli studi stirneriani dal 1898 al 1909.

⁴ J. H. MACKAY (a cura di), *Max Stirner Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines "Der Einzige und sein Eigentum"*. Aus den Jahren 1842-1847, Berlin 1898 (Trad. it. *Scritti minori*, a cura di G. Penzo, Patron, Bologna, 1983).

nome di Stirner riappare con sempre maggior insistenza nel mondo culturale tedesco. Ma solo nel 1893, quando *L'unico* esce in edizione economica presso *Reclam*, il pensiero di Stirner diventa accessibile a un vasto pubblico. Da allora incomincia la sua popolarità. Si può così constatare come all'inizio del secolo la fama di Stirner si convalidi sempre più. Già nei primi anni del Novecento compaiono le prime traduzioni, che in breve si possono leggere in tutte le principali lingue del mondo. Nel 1902 appare la prima traduzione italiana.

Se ci si chiede di che natura sia questa notorietà, ci si accorge che Stirner viene letto per lo più in chiave politica. Non c'è dubbio che Mackay abbia il merito di aver collocato il nome di Stirner nell'ambito della cultura del Novecento. Egli però, in quanto poeta anarchico, ha sottolineato l'interpretazione di Stirner in chiave anarchica. Così, tale fortuna nuoce all'autentica interpretazione della problematica essenziale di Stirner, poiché rimane coperto il nucleo filosofico del suo pensiero. Nella sua opera *Die Anarchisten* del 1891 Mackay scrive che il secolo XIX ha dato alla luce l'idea dell'anarchia⁵. Ma solo nel quarto decennio si sarebbe posta la pietra miliare che distingue il vecchio mondo del servaggio da quello nuovo della libertà. Con orgoglio egli sottolinea che accanto all'opera di P. J. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?* del 1840 si deve porre «l'opera immortale» di Stirner.

Si può così vedere come il concetto stirneriano della proprietà venga letto alla luce di quello di Proudhon. Questo equivoco di fondo dura a lungo nella cultura di fine Ottocento e dei primi decenni del Novecento. D'altra parte, Mackay porta avanti un giudizio che aveva già dato Engels, il quale considera Stirner come profeta dell'anarchismo in generale, e in particolare come ispiratore dell'opera di Bakunin. Questo giudizio è espresso nel breve scritto del 1886 su Feuerbach *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, dove Engels prende in considerazione alcuni rappresentanti della sinistra hegeliana, tra i quali Stirner. Purtroppo questo pesante giudizio riappare sempre sullo sfondo degli scritti degli storici del pensiero filosofico quando vogliono chiarire la problematica filosofica di Stirner⁶.

⁵ J. H. MACKAY, *Die Anarchisten. Kulturgemälde aus dem Ende des XIX. Jahrhunderts*, Zurich 1891.

⁶ F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in K. MARX, F. ENGELS, *Werke*, vol XXI. Si tratta di uno scritto redatto nel 1886 e pubblicato a parte nel 1888.

3. A mio avviso, se si considera la problematica di fondo di Stirner, si può accettare il giudizio di uno Stirner anarchico solo sotto un certo punto di vista. Cioè se si libera questo termine dai diversi riferimenti storico-politici che sono stati messi in luce nel corso del tempo. Nel chiarire la radice profonda di questo termine si può compiere un primo passo se si considera il concetto di anarchismo alla luce di quello di individualismo. D'altra parte ci si accorge che questo concetto è esposto ad una ambiguità di fondo, dato che accanto a un significato filosofico esso assume più spesso nel mondo culturale, un significato politico. Questa osservazione vale in modo particolare per le interpretazioni che sono state date al pensiero di Stirner. E' sufficiente dare uno sguardo ad alcune interpretazioni di rilievo del nostro secolo. Tra queste cito due studi, che a mio avviso sono tra i più significativi: quello di V. Basch del 1904 dal titolo *L'individualisme anarchiste. Max Stirner*⁷, e quello più recente di H. G. Helms, uscito nel 1966, dal titolo *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*⁸.

Entrambi gli autori mettono in luce in Stirner un individualismo «eroico», anche se il primo lo considera alla luce di un individualismo democratico antifascista, e il secondo alla luce di un individualismo fascista. Mi soffermo su queste due espressioni di individualismo, soprattutto su quello di natura fascista, perché ritornano di continuo nelle varie interpretazioni della problematica stirneriana. In questo contesto si può constatare che la fortuna di Stirner segue da vicino quella di Nietzsche. Più precisamente, quando viene messa in luce la dimensione eroico-esistenziale del super-uomo di Nietzsche, si cerca di vedere nella dimensione dell'Unico di Stirner, la sua radice ultima.

Secondo Basch, l'individualismo anarchico non solo di Stirner, ma pure di Nietzsche, non rappresenterebbe una dottrina politica ed economica, ma una visione estetica della filosofia della storia. Grazie a tale individualismo si cercherebbe di superare il livellamento prodotto da una ipotetica eguaglianza per affermare il momento mitico dell'uomo: razza scelta, culto degli eroi e divinizzazione del genio. D'altra parte Basch è di avviso che la dimensione eroica dell'individualismo non serva a costituire le basi per una tirannia, ma per una vera democrazia che riposa sul valore immanente dell'individuo. Basch è convinto che, se gli apologisti del fascismo come G. Gentile si rifanno da una parte a Hegel e dall'altra a Stirner e a Nietzsche, essi si ri-

⁷ V. BASCH, *L'individualisme anarchiste. Max Stirner*, Paris 1904.

⁸ H. G. HELMS, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*, Du Mont Schauberg, Köln 1966.

fanno però ad uno Stirner e a un Nietzsche compresi in modo inautentico. Niente sarebbe più contrario al super-uomo di Nietzsche che la forza brutale elevata dal fascismo a misura ultima, e così pure niente sarebbe più contrario alla visione di libertà postulata da Stirner che il servilismo al quale il fascismo condanna i suoi concittadini.

Diversa è la tesi sull'individualismo eroico che sostiene Helms. A suo avviso la storia dello stirnerismo rappresenta la storia del fascismo. Stirner può essere considerato, proprio come Nietzsche, un precursore del mito della volontà di potenza, tipico del circolo di Stefan George. Più precisamente, il fascismo viene considerato da Helms come il prodotto del ceto medio, la cui opera più significativa sarebbe appunto *L'Unico e la sua proprietà*. Per questo motivo Stirner può essere visto come l'apostolo del ceto medio, proprio come Marx ed Engels vengono considerati gli apostoli del proletariato. Si spiega così, secondo Helms, perché Mussolini citi Stirner in modo entusiasta.

Ci tengo a sottolineare che purtroppo questa tesi di uno Stirner e di un Nietzsche precursori del mito di un individualismo eroico e quindi del mito della volontà di potenza intesa come volontà di potere viene sostenuta nei primi decenni del nostro secolo da molti esponenti di una cultura non solo politica, ma pure filosofica. Si può però a riguardo constatare che, se verso gli anni Trenta s'incomincia finalmente a leggere la problematica di Nietzsche in chiave filosofica per merito di A. Baeumler e soprattutto di M. Heidegger e di K. Jaspers, lo stesso non si può dire purtroppo della problematica di Stirner. Solo verso gli anni Cinquanta, pensatori aperti alla tematica esistenziale come M. Buber⁹ e A. Camus¹⁰ riescono a mettere in luce alcuni tratti esistenziali del pensiero filosofico di Stirner¹¹.

4. D'altra parte, sembra che Stirner faccia di tutto per coprire la dimensione filosofica del suo individualismo anarchico, cosicché il concetto di individuo o di singolo inteso come unico si trova per lo più esposto a riflessioni ambigue. Si può incominciare a chiarire questo concetto dell'unico se lo si considera non solo sotto l'aspetto puramente negativo, in quanto si distingue dal concetto di molti, ma soprattutto sotto l'aspetto positivo. Sotto quest'angolo visivo la concezione dell'unico mostra il suo

⁹ M. BUBER, *Die Frage nach dem Einzelnen*, Berlin 1936.

¹⁰ A. CAMUS, *L'homme revolté*, Gallimard, Paris 1951.

¹¹ Si può ricordare in modo particolare H. Arvon, che è riuscito a tener vivo in Francia un volto filosofico di Stirner (H. ARVON, *Aux sources de l'existentialisme. Max Stirner*, PUF, Paris 1954).

risolto ontologico, che viene messo in luce nella concezione di proprietà. Le dimensioni esistenziali di unico e di proprietà esprimono entrambi il fondamento dell'uomo considerato nella sua irripetibile individualità.

Pure a proposito del concetto di proprietà si può distinguere l'aspetto negativo da quello positivo. In senso negativo, la dimensione di proprietà esprime il concetto di non-alienazione o meglio l'atto di superamento di ogni alienazione. In senso positivo, la dimensione di proprietà viene messa a fuoco da Stirner secondo una dialettica polare di natura esistenziale, i cui poli sono da una parte l'io e dall'altra lo spirito. La molla di tale dialettica sarebbe data dalla rivolta esistenziale. L'anarchismo e il nichilismo stirneriano trovano in tal modo la loro ultima radice filosofica proprio nel concetto di rivolta esistenziale.

Ciò comporta un approfondimento della dimensione dell'io. Nell'ambito della dialettica polare tra io e spirito, la dimensione dell'io non è intesa soltanto come io conoscente, che è tale in quanto ha di fronte l'oggetto che può essere conosciuto. Nel contesto della rivolta esistenziale l'io si rivela nel suo nucleo più profondo come essere-se-stesso, esprimendo in tal modo il fondamento stesso dell'uomo. Di qui il senso esistenziale dell'io come «ego» e quindi dell'io come ego-ismo. Lontana dall'essere considerata secondo un significato sociale o politico, la dimensione dell'egoismo esprime la realtà ontologica dell'io.

L'altro polo della dialettica, cioè lo spirito, esprime invece tutto quel mondo di valori che vengono messi a fuoco mediante i concetti astratti. Si tratta del filosofare tipico della metafisica tradizionale, e in particolare di quella di Hegel. A riguardo si può far presente che, se i rappresentanti più noti della sinistra hegeliana si ritrovano nella continua polemica nei confronti del mondo concettuale dei valori, il più radicale di tutti in questo ambito è senza dubbio Stirner. Sotto quest'angolo visivo Nietzsche porta avanti un discorso che è tipicamente stirneriano. Per designare tutta la realtà del mondo concettuale, Stirner usa il termine di santità, che ha in questo pensatore un significato del tutto particolare. Superare la realtà concettuale della santità significa superare l'estraniamento dell'io per metterlo in luce come ego.

Si chiarisce in tal modo la dimensione esistenziale dell'io come essere-in-rivolta. In fondo, la natura di tale rivolta si esprime nel continuo porre sotto problema la realtà del mondo concettuale. L'essere-in-rivolta esprime lo stesso atto di superare l'estraniamento dell'io, per cui quest'ultimo diventa sempre più «proprio». La dimensione dell'egoismo non è altro che lo stesso modo di essere della proprietà dell'io. In altre parole, quanto più l'io si rivela come proprietà, tanto più esso è unico. Si capisce

così il senso filosofico racchiuso nell'espressione l'unico e la sua proprietà. Il rapporto tra la dimensione dell'unico e quella della proprietà è messo in luce appunto grazie alla dinamica della rivolta esistenziale. L'io come ego, come essere-in-rivolta, rappresenta l'essenza ultima dell'individuo inteso come unico. Tale processo esistenziale si realizza al di fuori di ogni etica: la rivolta esistenziale non ha fuori dell'io inteso come ego alcun fine e quindi alcun senso.

5. Un ulteriore passo per chiarire la realtà dell'unico come proprietà può essere quello di mettere in luce la problematica della morte di Dio che è appunto alla base di tale concezione dell'unico. Per Stirner, come del resto per Nietzsche, si tratta di un problema filosofico e non già religioso. Sotto quest'aspetto non sarebbe tanto Nietzsche il tipico rappresentante della morte di Dio, quanto invece Stirner. Senza dubbio l'ateismo nietzschiano sarebbe stato considerato da Stirner come una nuova forma di teismo. Questa problematica della morte di Dio viene chiarita da Stirner in modo particolare nel suo dialogo critico con Feuerbach. Si tratta di un dialogo di fondamentale importanza per penetrare nel particolare spirito filosofico stirneriano. Non si deve dimenticare che con il suo scritto *L'unico*, Stirner intende rispondere ad alcune questioni di fondo sollevate da Feuerbach nel suo scritto *Das Wesen des Christenthums* del 1841. Si può far notare che, se Nietzsche porta avanti criticamente un discorso filosofico che è di Schopenhauer, Stirner porta avanti criticamente un discorso filosofico che è di Feuerbach. Alludo alla problematica dell'ateismo feuerbachiano che Stirner porta fino alle sue estreme conseguenze.

A riguardo Stirner sostiene la tesi che l'ateismo di Feuerbach, sintetizzato nella nota espressione *homo homini deus*, sarebbe solo apparente. In realtà esso si rivelerebbe come un nuovo teismo ancora più pericoloso di quello metafisico. Infatti, al posto di un Dio trascendente viene delineata una dimensione del divino che in quanto immanente nell'uomo, sarebbe di conseguenza più difficile da sradicare che il Dio trascendente della metafisica. Feuerbach non rimane indifferente a queste critiche. Egli risponde con il saggio del 1845 *Über das «Wesen des Christenthums» in Beziehung auf den «Einzigem und sein Eigenthum»*, dove si forza di mettere a fuoco la sua impostazione anti-idealistica¹². Stirner risponde a sua volta a questo saggio

¹² L. FEUERBACH, *Über das Wesen des Christenthums in Beziehung auf den "Einzigem und sein Eigenthum"*, in *"Wigands Vierteljahres-schrift"*, Leipzig 1854 (2), pp. 193-205; ora in L. FEUERBACH, *Samt-liche Werke*, Stuttgart

critico di Feuerbach con un altro saggio critico, che è di particolare rilievo perché Stirner ha modo di chiarire i suoi concetti di fondo.

In queste «Risposte» Stirner si esprime in terza persona. All'obiezione di Feuerbach che pure la rappresentazione dei suoi concetti di unico e di egoista rimarrebbero chiusi in un orizzonte tipicamente idealista Stirner risponde che tale inevitabile difficoltà sarebbe dovuta al linguaggio «cristiano», cioè metafisico. Con una osservazione profondamente ermeneutica Stirner fa notare che ciò che dice non esprime già la sua opinione di fondo, dato che la realtà esistenziale dell'unico o dell'egoista non può essere espressa con concetti. Essa è di conseguenza come tale indicibile. Chiarita questa difficoltà, Stirner cerca di mettere a fuoco la dimensione dell'unico proprio grazie alla problematica della morte di Dio e quindi della secolarizzazione, anche se egli non cita questo termine.

Stirner è convinto che il cosiddetto ateismo di Feuerbach espresso nella proposizione *homo homini deus*, presenta soltanto una liberazione «teologica» dalla teologia e dalla religione. Viene infatti messo da parte soltanto il soggetto che è in questo contesto Dio, mentre si lascia sussistere il predicato che è la dimensione divina. Secondo Stirner, ciò che deve essere sottoposto a critica non è già il soggetto-Dio ma proprio il predicato o la dimensione del divino. Questa è una riflessione fondamentale per approfondire appunto la dimensione dell'unico. Si è detto che la caratteristica fondamentale per chiarire la particolare concezione esistenziale dell'essere come unico, come ego, è proprio quella di superare ogni orizzonte di universalità, cioè di santità. Tale concezione dell'essere non è, strettamente parlando, né teista né atea, poiché teismo e ateismo vengono superati nella dimensione di ego-ismo. La realtà di Dio intesa nel senso della tradizione metafisica è secondo Stirner una dimensione universale e come tale decade a fantasma. Anzi Dio, essendo la concezione universale per eccellenza, si rivela come il fantasma per eccellenza.

Però Stirner ci tiene a sottolineare che non solo Dio è fantasma, ma pure lo spirito dell'uomo con tutte le sue creazioni o idee che rappresentano in fondo sempre il piano della estraniamento dell'io. Che cosa sarebbe l'ideale, si chiede Stirner, se non «l'io

1959-1964, vol VII, pp. 294-310. Su Feuerbach CFR. E. RAMBALDI, *La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach*, La Nuova Italia, Firenze 1966; ID., *Le origini della sinistra hegeliana*, La Nuova Italia, Firenze 1966; F. TOMASONI, *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*, La Nuova Italia, Firenze 1986.

cercato sempre lontano»¹³? L'ideale come tale, sia questo il Dio trascendente o le creazioni dello spirito, mostra la realtà dell'io divisa da se stessa e quindi dal suo fondamento autentico. L'oggetto, cioè la dimensione ideale, sfugge al soggetto che è in fondo la sua unica fonte: la creatura sfugge al creatore.

Tale posizione non cambia se, come in Feuerbach, la religione divina viene riproposta in chiave di religione umana. E questo per il fatto che, secondo Stirner, non cambia la relazione di dipendenza del soggetto, che è il creatore, rispetto all'oggetto che è la creatura. L'oggetto rimane in quanto tale sempre come un «al di là» che deve essere raggiunto. L'unico mutamento avviene soltanto nell'ambito del soggetto, dato che non è più chiamato Dio ma uomo, e non già nell'ambito della dipendenza dell'oggetto dal soggetto, cioè nell'ambito della relazione. In questo contesto, al posto di religione divina si parla di religione umana, e quindi al posto di inchinarsi a un Dio trascendente e ai suoi dogmi ci si inchina all'uomo e alle sue leggi razionali. In tal modo non cambia la natura della relazione, che è sempre considerata come servilismo. Anzi, rispetto al pensare metafisico, il servilismo dell'io è nella concezione atea di Feuerbach ancora più accentuata e viene così scavato in modo più profondo il solco che divide l'io da se stesso. Di qui l'osservazione di Stirner che la santità umana è ancora più pericolosa di quella divina. L'esempio dell'ateo rappresenta una forma di pietà più intima di quella teista, dato che l'immanenza rappresenta una religiosità più intima della stessa trascendenza. Sembra quasi di leggere Nietzsche quando Stirner scrive che «i nostri atei sono gente pia»¹⁴.

Queste osservazioni sulla morte di Dio ci portano di fronte sempre alla tesi di fondo di Stirner secondo la quale il compito del filosofare consiste nel superare la relazione di dipendenza del soggetto rispetto all'oggetto inteso come creatura dello spirito. Questo rapporto di dipendenza è ciò che Stirner chiama religione. Determinante per la religione è l'essere-dipendente-da, cioè dall'oggetto che può assumere diversi aspetti, come Dio, civiltà, patria e in senso generale umanità. L'autentico filosofare, che è come tale libertà, si chiarirà quindi, in opposizione alla dimensione della religione, come il non-essere-dipendente-da, cioè da alcun ideale. Il Dio della religione rimane fuori dal filosofare autentico. Per questo si legge nel saggio *Kunst und*

¹³ MAX STIRNER, *Der Einzige und sein Eigenthum*, Reclam, Leipzig 1893, p. 376 (trad.it.cit. p. 311).

¹⁴ Ibidem, p. 216 (trad. it. cit. p. 195). CFR. a riguardo G. PENZO, *Invito al pensiero di Nietzsche*, Mursia, Milano 1990.

Religion, che si trova negli *Scritti minori*, che «Dio è indifferente come una pietra»¹⁵. Se Dio è indifferente al filosofare autentico, non ha senso per Stirner la «svolta» antropologica di Feuerbach poiché nel nuovo orizzonte del divino in chiave antropologica rimane sempre intatta la natura inautentica del rapporto tra soggetto e oggetto. Si tratta sempre di un rapporto di dipendenza o di servaggio. Il Dio trascendente o il divino umano è sempre un «al di là» e quindi rimane sempre una realtà estranea. Queste considerazioni valgono pure per il fenomeno del cristianesimo, dato che il cristiano è soggetto soltanto allo spirito. Come in Nietzsche, pure in Stirner la polemica con il cristianesimo è in primo luogo di natura filosofica. Si tratta sempre del compito di superare l'estraniamento dell'io come spirito. Ogni prodotto dello spirito in quanto dimensione inautentica dell'io è come tale fantasma (Spuk, Gespenst, Sparren). Quindi Dio è fantasma, sia che si presenti in veste cristiana o in veste liberale, che per lo più viene espressa con il termine di umanità (Humanität, Menschheit). Superare la dimensione dello spirito significa superare la divisione che lacera l'io tra essere e dover essere per riconquistare l'esistenziale unità dell'essere inteso come unico.

Come si vede, l'io inteso come unico rappresenta in fondo un ulteriore sforzo per superare ogni concezione idealistica che lacera l'esistenza come tale. Se Feuerbach pensava di aver superato il pericolo dell'idealismo con la sua svolta antropologica della teologia, Stirner scava più a fondo in questo solco quando fa presente che pure questa volta rimane sempre su un terreno idealistico. Il divino antropologico è in fondo una produzione dello spirito. Si tratta in altre parole di chiarire ulteriormente la tematica della secolarizzazione aperta in modo così clamoroso da Feuerbach. Stirner è convinto che la dimensione dell'unico deve essere del tutto consacrata (entweiht), despiritualizzata (entheiligt) e sdivinizzata (entgottert). Il portare fino alle sue ultime conseguenze la «sdivinizzazione» significa in ultima analisi mettere in luce sempre più l'autentica realtà dell'unico come proprietà e di conseguenza l'autentico filosofare.

6. Se si tengono presenti queste riflessioni, si capisce perché le diverse critiche che Feuerbach muove a Stirner all'inizio del suo saggio polemico sull'essenza del cristianesimo in rapporto all'unico non possono convincere Stirner. All'obiezione fonda-

¹⁵ Cfr. G. PENZO, *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, cit.

mentale di Stirner che la liberazione dalla teologia rimane pur sempre una liberazione «teologica», appunto perché rimane la relazione «divina» di dipendenza del soggetto rispetto all'oggetto, Feuerbach risponde con due argomenti. In primo luogo, egli fa presente che la problematica teologica, risolvendosi del tutto in chiave antropologica, risolve il divino negli stessi attributi dell'uomo. In secondo luogo, egli ci tiene a sottolineare che gli attributi di Dio non solo non devono essere presi di mira dalla critica atea ma, anzi, è necessario che tali attributi sussistano perché altrimenti andrebbe distrutta l'essenza stessa dell'uomo.

Nel suo filosofare quanto mai coerente Stirner è invece convinto che la morte di Dio non può essere pensata fino in fondo se non implica appunto anche la morte dell'uomo. Ciò ha senso ovviamente se Dio e uomo vengono considerati come prodotti della dimensione inautentica dell'io, cioè dello spirito. Stirner sottolinea più volte che nel predicato teologico inteso in senso antropologico rimane sempre la dimensione di relazione di dipendenza tra soggetto e oggetto. Il predicato teologico è appunto il predicato umano pensato però nella sua massima estensione. Si tratta quindi sempre di «un al di là». Con la sua svolta antropologica Feuerbach è invece convinto di ridurre tutto il divino all'uomo. Dio si risolve in ciò che l'uomo desidera essere: «Ciò che io non sono ma che desidero essere e che mi sforzo di diventare, tale è il mio Dio»¹⁶.

Feuerbach non può capire perché la sua svolta antropologica non sia espressione di un ateismo radicale, anche se si tratta di un modo del tutto particolare di esprimere l'ateismo. Egli distingue infatti due modi diversi di essere ateo. Egli parla di un ateismo «negativo» quando si dice che Dio non esiste, e di un ateismo «positivo» quando si dice che l'essenza di Dio si riduce alla stessa essenza dell'uomo. Stirner non accetta questa distinzione perché considera pure tale modo «positivo» di essere atei come un modo «religioso» di esprimersi e quindi come un modo inautentico.

In fondo tutti e due i filosofi si ritrovano nel fatto che quando parlano di ateismo, non intendono fare un discorso religioso ma filosofico in senso stretto. Mediante la problematica della morte di Dio e quindi della secolarizzazione Feuerbach e Stirner intendono mettere a fuoco il loro particolare filosofare. In questo ambito si deve parlare di secolarizzazione a livello filosofico. Rispetto a Feuerbach la dimensione di Dio viene sottoposta da

¹⁶ L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christenthums in Beziehung auf den "Einzigen und sein Eigenthum"*, cit., p. 297.

Stirner a una più radicale secolarizzazione. In Feuerbach la secolarizzazione si presenta come il passaggio da Dio al divino, inteso questo come espressione umana di Dio. Il termine «umano» implica la natura di tutti quegli attributi che erano riservati a Dio. Si tratta in fondo di quella innata aspirazione dell'uomo che diventa divina non appena si ha coscienza della sua «smisuratezza» e «lontananza». Tale secolarizzazione è portata avanti da Stirner in modo ancora più deciso quando egli fa presente che non solo Dio ma pure la dimensione umana del divino è pur sempre un prodotto della stessa dimensione inautentica dell'io come spirito. Si è di fronte ancora a una estraniamento dell'io autentico. La secolarizzazione mostra in tal modo sotto l'aspetto filosofico due diversi stadi dell'estraniamento dell'io. Il primo stadio è dato dalla morte del Dio trascendente, tipico del pensiero metafisico, mentre il secondo stadio è dato dalla morte del Dio immanente, tipico della svolta antropologica di Feuerbach. La ragione ultima di questa secolarizzazione consiste nel fatto che in tutti e due i casi Stirner vede la dimensione di Dio come una dimensione di dipendenza: o ci si inchina davanti a Dio e quindi alle sue leggi e ai suoi dogmi, o ci si inchina all'uomo e quindi alle sue leggi razionali. Il filosofare si rivela invece autentico nella misura in cui viene superata questa duplice dipendenza o, che è lo stesso, nella misura in cui procede la secolarizzazione. Perciò Stirner scrive che il filosofo è «il più accanito ateo».

Feuerbach non può capire la critica di Stirner al suo ateismo, appunto perché egli sarebbe secondo Stirner ancora legato a un modo di pensare tipicamente metafisico, dove si distingue il mondo sensibile dal mondo sovra-sensibile. Nel saggio in cui si difende dalle critiche di Stirner di essere ateo, anzi, un ateo sottile, Feuerbach sottolinea perciò più volte il carattere sensibile della sua concezione religiosa. Questa sarebbe sempre legata all'oggetto. Per Feuerbach la religione consiste infatti nell'atto di scegliere da una classe o da un genere un singolo individuo che viene contrapposto all'altro in quanto viene considerato come sacro e inviolabile: non può mai dirsi sacro qualcosa di astratto ma un particolare ente. Sono sacri ad es. questo uomo, questo unico considerato come incomparabile, questo Dio-Cristo, questa quercia, questo boschetto e non già un altro uomo, un'altra quercia o un altro boschetto. È significativo che venga citato il noto episodio di S. Bonifacio che abbatte la sacra quercia di Geismar¹⁷.

¹⁷ Ibidem, p. 300.

Per Feuerbach quindi, superare la religione «non vuol dire altro che dimostrare che il suo oggetto o il suo individuo sacro è identico a tutti gli altri individui profani dello stesso genere»¹⁸. Questo sarebbe pure l'unico modo di superare il cristianesimo la cui essenza si esaurisce nella seguente proposizione: «Io, questo individuo esclusivo ed incomparabile, sono Dio»¹⁹. Egli è convinto che per superare la dimensione di sacralità è necessario mostrare come un cosiddetto individuo sacro non sia diverso da altri individui. Ed è questo il motivo che porta Feuerbach a sottolineare sempre più la dimensione della sensibilità. Questa preoccupazione è estranea al pensiero di Stirner che vede l'essenza del sacro e quindi della religione non già in un determinato oggetto ma nella natura di un rapporto. E precisamente nel rapporto di dipendenza. Solo se si supera un simile rapporto di dipendenza si supera da una parte la religione e la dimensione del sacro e contemporaneamente si procede dall'altra in un approfondimento di un discorso che è autenticamente filosofico. Si può così vedere il duplice modo di delineare il volto della verità. Feuerbach, il cui filosofare è legato all'oggetto, o meglio all'oggetto sensibile, scrive a proposito della verità: «Segui la sensibilità! Dove inizia la sensibilità, cessa sia la religione che la filosofia, ma hai in compenso la nuda, pura verità»²⁰. Stirner invece, il cui filosofare è legato alla dinamica esistenziale della relazione di dipendenza, scriverà: «Tutte le verità *sotto* di me sono care; una verità *sopra* di me, una verità secondo la quale io debba *dirigermi*, io non la riconosco. Per me non c'è verità alcuna poiché al di sopra di me niente ha valore! Neppure la mia essenza, neppure l'essenza dell'uomo è superiore a me!»²¹.

In questo passo Stirner non intende dire che non c'è alcuna verità ma soltanto che non esistono verità in senso ovviamente autentico se queste sono come tali sopra di noi. Solo ciò che è sotto di noi può dirsi vero, dato che soltanto in tale ambito viene messo in luce da una parte il superamento della dimensione di dipendenza e dall'altra la dimensione di verità come proprietà. Questa concezione di verità-proprietà non si riferisce all'uomo inteso come essenza ma al singolo, cioè all'unico che è tale appunto in quanto è in rapporto intrinseco con la proprietà. Stirner scrive a riguardo: «Il vero è ciò che è mio, il falso è ciò a cui

¹⁸ Ibidem, p. 299.

¹⁹ Ibidem, p. 300.

²⁰ Ibidem, p. 300.

²¹ MAX STIRNER, *Der Einzige...*, cit., p. 415 (trad. it. cit., pp. 340-341).

io appartengo»²². A questa definizione della verità è strettamente legata quella dell'uomo: «La storia va in cerca dell'uomo: esso però è io, tu, noi. Cercato come un essere misterioso, come il divino, dapprima come *il Dio*, poi come *l'uomo* (l'umanità, il genere umano), esso viene trovato come il singolo, il finito, l'unico»²³. Si vede la struttura triadica che rimane sullo sfondo dell'unico, cioè Dio, uomo ed io. Questa triade viene ridotta all'opposizione dei due termini, il divino e l'io. Nell'orizzonte del divino vengono calati indifferentemente Dio e uomo. La dimensione esistenziale dell'io come ego viene messa in luce grazie alla dinamica della rivolta esistenziale.

7. Il fondamento ultimo dell'esistenza è solo questo processo esistenziale che non investe solo l'uomo considerato nella sua singolarità come unico, ma pure il rapporto tra singolo e singolo. Ci tengo a sottolineare la coerenza del pensiero stirneriano quando faccio presente che pure in questo contesto dei diversi singoli vale sempre la stessa tesi, secondo la quale il rapporto è tanto più autentico quanto più si supera la dimensione della santità.

Di qui la profonda distinzione tra società e associazione. La prima si fonda su leggi generali che nutrono la pretesa di essere valide in senso oggettivo e per ciò stesso alienanti. La seconda invece è fondata sul superamento di ogni santità. Se il concetto di rivolta esprime il rapporto autentico dell'io rispetto a se stesso, cioè al proprio fondamento, il concetto di associazione esprime il rapporto autentico dell'io rispetto all'altro. Ciò ha luogo evidentemente quando l'altro non è considerato semplicemente come membro di una società governata da leggi astratte e quindi alienanti, ma quando l'altro è considerato come ego, come essere-se-stesso, cioè come unico e quindi come essere-in-rivolta. L'altro diventa tale nella sua dignità ontologica quando è appunto un altro «unico». L'associazione si chiarisce così come quel particolare modo di essere in società nel senso di essere una unità di più individui intesi ciascuno come «unico». Il concetto di associazione esprime una realtà–limite di natura ontologica, e non già una realtà utopica.

L'associazione è quindi un concetto solo apparentemente anarchico nel senso corrente del termine, dato che Stirner non vuole eliminare il vincolo che unisce in società la molteplicità degli individui. Egli non vuole eliminare la legge ma solo rendere problematica la dimensione formale di essa, quella cioè e-

²² Ibidem, p. 416 (trad. it. cit., p. 341).

²³ Ibidem, p. 285 (trad. it. cit., p. 246).

strinseca che tende a configurarsi in modo dogmatico. Del resto, l'espressione dogmatica della legge sarebbe ciò che Stirner definisce con il termine di santità. Questa profonda lezione è stata a mio avviso recepita non solo da Nietzsche ma soprattutto da Jaspers. E' sufficiente far notare che la distinzione tra società e associazione, che è alla base del pensiero politico di Jaspers, ha la sua radice nelle problematiche della comunicazione e dell'assimilazione che rappresentano due categorie fondamentali del suo filosofare²⁴.

²⁴ Cfr. il volume collettaneo dedicato a Stirner: AA.VV., *Max Stirner. Ou la première confrontation entre Karl Marx et la pensée anti-autoritaire*, L'Age d'Homme, Lausanne 1979 (I saggi sono di D.Dettmeijer, R.Caratini, H.Arvo, D.Guerin, H.G.Helms, G.Penzo, E.Fleischmann, D.Joubert, R.De Weiss, J.G.Rens, H.M.Sass)

Roberto Escobar
Gerarchia, ironia, rivolta.
Da Stirner a Camus

Mais Sisyphe enseigne la fidélité supérieure qui nie les dieux et soulève les rochers.

Albert Camus

Dispetto

«Potesse prenderselo il rimorso!», sussurra impotente Sganarello alla fine del primo atto del *Don Giovanni*¹. Al padrone, immoralista e scandalosamente ironico, rimprovera il rifiuto della costanza – che «n'est bonne que pour des ridicules»² – e la mancanza di fede – tranne nel fatto che «deux et deux sont quatre»³. Don Giovanni si fa beffe del cielo⁴: quello stesso cielo cui Sganarello di continuo si appella a sostegno della moralità.

Un sospetto: che Sganarello provi dispetto per il suo padrone? Di certo, non è geloso né invidioso in senso stretto: perché lo fosse, si dovrebbe supporre che Don Giovanni lo derubi di qualcosa che gli appartiene o che, comunque, gli sottragga qualcosa che egli stesso vorrebbe per sé. Ma Don Giovanni deruba altri, non lui. Del resto, se volesse, Sganarello potrebbe imitarlo, passando anch'egli d'avventura in avventura.

Sganarello non sopporta che il suo padrone *abbia*: non che (lo) abbia (derubato di) *questa* donna – si tratterebbe di gelosia –; né che abbia *una* donna che *perciò* lui stesso non può più avere – si tratterebbe di invidia –; ma proprio solo che il suo padrone *abbia* una donna qualsiasi o più donne qualsiasi. Ecco il dispetto: «l'invidioso desiderio di un oggetto non perché sia di per sé particolarmente desiderabile per il soggetto, ma soltanto perché l'altro lo possiede»⁵. È il libero desiderio di Don Giovanni quello che Sganarello desidera⁶. Se si preferisce: è la libertà,

¹ Molière, *Dom Juan ou Le festin de Pierre*, atto I, scena III, in *Oeuvres complètes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, vol. II, p. 353 ss. Cfr. anche atto IV, scena V; atto V, scena IV.

² Atto I, scena II.

³ Atto III, scena I.

⁴ Atto I, scena III.

⁵ Georg Simmel, *Il contrasto*, in *Sociologia*, Milano, Comunità, 1989, p. 240.

⁶ Su questo *desiderio del desiderio* cfr. il mio *Rivalità e mimesi. Lo straniero interno*, in «Filosofia politica», a. VI, n. 1, aprile 1992, in particolare pp. 86-88.

è l'occhio disincantato di Don Giovanni al cospetto del cielo, quel che scatena il suo dispetto.

Cerca di placarsi, il dispetto del servo, con una speranza: che il padrone, di vittoria in vittoria, giunga all'estrema sconfitta, alla rinuncia della sua scandalosa libertà, al rimorso appunto. È questa una speranza che non costa nulla e che trova la solidarietà dei più, timorosi di seguire Don Giovanni nel suo cammino incostante, senza fede.

Non c'è da stupirsi se, in Molière, Don Giovanni è visto con gli occhi morali, troppo morali di Sganarello: sono gli stessi del pubblico che, alla fine della «commedia»⁷, giungerà a scambiare per sconfitta e per punizione la più grande vittoria dell'ironico immoralista: la vittoria contro la troppo facile prepotenza del cielo, contro la volgare teatralità delle sue folgori e delle sue fiamme.

Il cielo sopra di noi

Quello che Sganarello chiama cielo, il linguaggio più esangue e mediato dei filosofi chiama assoluto. Entrambi, il cielo e l'assoluto, esercitano un *dominio* sui più che – avverte Max Stirner – viene dal sacro timore (*heilige Scheu*), dal timoroso rispetto per il sacro. Ossia: per quello che all'io è stato sottratto – la sua dignità, la sua autonomia –, e che poi all'io viene imposto di nuovo come superiore ed estraneo (*unheimisch, unheimlich*)⁸. Immoralista e ironico è chi non prenda troppo sul serio il cielo di questa *estraneazione*, chi passi inaffidabile e irridente da una verità all'altra, attratto da ognuna, amante di tutte.

Il sofista – dice Platone – è un imitatore *eironikòs*⁹ (spesso tradotto con «insincero»¹⁰). Non riconoscendo distinzioni tra vero e falso, confonde ad arte realtà e apparenza. Con il *discorso* – con *le belle parole*, direbbe invece Friedrich Nietzsche¹¹ – crea «immagini parlate di tutto». È un «mago prestigiatore, imitatore delle cose»: appartiene alla dimensione «dello scherzo e del gioco». La sua è «un'arte degli inganni», e se vi è inganno,

⁷ Così la chiama Molière, «Comédie»: v. op. cit., p. 353.

⁸ V. il mio *Nel cerchio magico. Max Stirner: la politica dalla gerarchia alla reciprocità*, Milano, Angeli, 1986, pp. 35 ss. A questo libro rimando per ogni riferimento stirneriano che non sia ulteriormente specificato.

⁹ Platone, *Sofista*, 268a.

¹⁰ Cfr. Iris Murdoch, *Il fuoco e il sole. Perché Platone condannò gli artisti*, Milano, Sugarco, 1981, p. 47.

¹¹ Cfr. il mio *Il corpo e le parole. Origine e artificio nel giardino di Zarathustra, in Miti e archetipi. I linguaggi e i simboli della storia e della politica*, a cura di Domenico Corradini Broussard, Pisa, Ets, 1991, pp. 133-160.

«dove esso è, per necessità tutto è per ciò stesso pieno di immagini»¹².

Il sofista – il filosofo ironico – crea immagini che pretendono d'essere reali, di valere come verità. La sua arte è quella «di creare apparenze, e questa a sua volta dipende da quella di fare immagini». Perciò, è assimilabile alla pittura, «che operando imitazioni omonime delle cose che sono [può] ingannare i giovani fanciulli ignari [...]»¹³.

Il filosofo che non si subordina al cielo, starebbe dunque sulla superficie delle cose, come il pittore che, nella sua presunzione, ricrea il mondo. Chiunque – si legge nella *Repubblica* – può tessere questo inganno: «Basta che tu voglia prendere uno specchio e farlo girare da ogni lato. Rapidamente farai il sole e gli astri celesti, rapidamente la terra e poi te stesso e gli altri esseri viventi, i mobili, le piante e tutti gli oggetti [...]»¹⁴.

La verità non sarebbe dunque da lasciare agli imitatori ironici, agli "artisti"? Apparterrà forse a più gravi chierici, che conoscano il sentiero stretto che dalla superficie delle apparenze conduce giù giù, nelle profondità delle essenze, o magari su su, fino al cielo? Che sia il convitato di pietra il suo custode?

L'ironia *eventuale* di costoro – si sa – non è nulla più che espediente retorico, strumento di conversione alla verità. Non più leggerezza, non più gioia e belle parole, non più creazione del mondo: quando il chierico si impone, l'ironia diventa pedante, intollerante macchina didattica. Il suo fine – argomentiamo da Hans Kelsen – è la volontà di potenza¹⁵. Essa diventa socratica, direbbe Nietzsche.

Questa ironia è fondata dall'autorità del chierico nei confronti del laico, e insieme la fonda, ne è prodotta e la riproduce. Da un lato, presuppone una consolidata *gerarchia* – nel senso stirneriano di dominio del sacro (ma si potrebbe anche dire «dei colti») –; dall'altro la conferma. Essa rafforza quello stesso cielo che la legittima.

In ogni altra forma, per l'ironia non c'è spazio sotto il cielo che ci sovrasta, sotto il dominio del sacro. Se solo tende a manifestarsi nella sua autonomia creatrice, subito i chierici provvedono a bollarla come *soggettività infinita*, «autocoscienza soltanto formale, che si sa in sé assolutamente [...] che sa ridurre a niente,

¹² *Sofista*, 233c, 235a, 240d, 260c.

¹³ *Ivi*, 268d, 234b.

¹⁴ Platone, *Repubblica*, 596d-e.

¹⁵ Sulla volontà di potenza in Socrate (oltre che in Platone), e su come essa si traduca - e forse si mimetizzi - in una volontà di *educazione*, si veda appunto Hans Kelsen, *L'amor platonico*, Bologna, il Mulino, 1985, pp. 129 ss.

a qualcosa di vano, ogni contenuto oggettivo [...] e [...] ricade nell'arbitrio vuoto»¹⁶.

«Non la cosa è superiore – si direbbe dunque quest'ironico "soggettivista" –, ma son io superiore [...] e in questa coscienza ironica, nella quale io lascio perire il Sommo, godo soltanto di me»¹⁷. Questa coscienza sarebbe addirittura «il male, cioè il male del tutto universale in sé»¹⁸. Con essa, l'anima bella, cioè la sua «coscienziosità è del tutto libera da ogni contenuto in genere; essa si assolve da ogni contenuto determinato che debba valere come legge; nella forza della certezza di se stessa [...] ha la maestà dell'assoluta autarchia, la maestà del legare e dello sciogliere»¹⁹. L'ironia, dunque, sarebbe *autodeterminazione* che, come tale, «sa di dominare qualsiasi contenuto; essa non prende nulla sul serio, scherza con tutte le forme»²⁰.

Godere di sé, non prendere nulla sul serio, autodeterminarsi: eccoli, alla fine, i peccati capitali, i peccati *mortali* di Don Giovanni.

La fedeltà di Don Giovanni

A lui la sentenza del cielo – di inappellabile condanna, essendo egli colpevole del *male del tutto universale in sé* – è comunicata dal Convitato di Pietra: «l'insistere nel peccato porta con sé una morte funesta, e la grazia del Cielo che si rifiuta apre la strada alla sua folgore»²¹.

Se si trattasse di Sganarello – o di uno dei moralistici spettatori che con lui danno sfogo alla indignazione morale –, il rimorso sarebbe immediato. Se il cielo scomoda lampi e saette, la prudenza suggerisce di sacrificare l'ironia e di evitare la collera divina.

Ma Don Giovanni non è Sganarello. Non ha costanza, non ha fede. Il suo servo è sicuro che non abbia morale. Tuttavia, almeno un valore egli tiene fermo: quello del senso di se stesso, della sua soggettività. Per questo valore non assoluto – transeunte, direbbe Stirner –, e *dunque a lui tanto più caro*, ritiene che valga la pena di affrontare l'ira del cielo.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Bari, Laterza, 1973, _ 571, vol. II, p. 515.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1974, _ 140, p. 158.

¹⁸ *Ivi*, pp 158 ss.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, vol. II, pp. 175 ss.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze, La Nuova Italia, 1981, vol. III, tomo II, pp. 370 s.

²¹ *Don Juan*, atto V, scena VI.

In questo, l'ironia mostra la propria grandezza: non conosce fedeltà, ma certo pratica la fedeltà a se stessa, alla propria dimensione precaria, nonostante e contro qualsiasi gerarchia (ancora una volta: dominio del sacro), nonostante e contro qualsiasi prepotenza di chierici.

Don Giovanni è in senso stretto ateo, negatore di Dio. La sua ironia può affermare la propria dimensione solo contrapponendola a quella del cielo. Come ribelle e spregiatore, ha alcuni tratti aristocratici, che permangono intatti nel suo mito attraverso tutti i mutamenti e tutte le versioni che sembrano addirittura risalire alla Grecia e alla Roma classiche²². D'altra parte, in lui permangono anche tratti popolari. «Nella struttura della leggenda – osserva Giovanni Macchia – c'è una separazione inesorabile tra il cielo e la terra, e [...] questo è di marca popolare. Don Giovanni rappresenta la terra senza il cielo»²³.

In questo «senza» sta la verità di Don Giovanni, che *ha bisogno* del suo cielo: è questo che dà senso alla sua rivolta. Gli Sganarello e i Tartuffe, sempre, aggiustano i loro rapporti con il cielo secondo la massima per cui:

«*Le ciel défend, de vrai, certains contentements; Mais on trouve avec lui des accommodements*»²⁴.

Don Giovanni, invece, unisce al senso popolare della terra un bisogno tutto aristocratico d'affrontare direttamente il cielo, di contrapporglisi. È un moralista di segno negativo, un immoralista.

In lui, nella sua ironia, si fa valere una soggettività eroica e negatrice dell'oggettività e dell'assoluto morale, del *sussistente* direbbe Stirner. Tale soggettività è astratta: l'uomo in rivolta *si distacca* dal proprio mondo, ne "astrae", e così può rivolgersi contro di esso. Egli però non nega *solo*: negando, *afferma* pur sempre. Lo comprese Camus: «Che cos'è un uomo in rivolta? Un uomo che dice no. Ma se rifiuta non rinuncia tuttavia: è anche un uomo che dice di sì, fin dal suo primo muoversi»²⁵. Que-

²² Cfr. Giovanni Macchia, *Vita, avventure e morte di Don Giovanni*, Bari, Laterza, 1966, pp. 5 ss. Al medioevo risale invece Kierkegaard come al momento di formazione del personaggio Don Giovanni («primogenito del regno della sensualità»), di cui - dice - «è certo soltanto che appartiene al cristianesimo». V. Soren Kierkegaard, *Enten-Eller*, a cura di Alessandro Cortese, tomo I, *Gli stati erotici immediati, ovvero il musicale erotico*, Milano, Adelphi, 1978, pp. 155 ss.

²³ Macchia, op. cit., p. XIII.

²⁴ Molière, *Le Tartuffe ou L'imposteur*, in *Oeuvres complètes*, vol. II, cit., pp. 257 ss., atto IV, scena V.

²⁵ Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1977, p. 25 (*L'uomo in rivolta*, Milano, Bompiani, 1968, p. 23).

sto fa Don Giovanni: la sua ironia e la sua incostanza sono insieme un no e un sì: negano la gerarchia e il dominio *estraneo* dell'heilige Scheu, affermano la dignità *propria*.

Qualcuno, preoccupato di edificare sistemi e di consacrare visioni del mondo, potrà anche osservare che essa è "sterile". Tuttavia, vi sono epoche in cui la prima tensione verso il nuovo si esprime proprio in questa ironia aristocratica e "negatrice"; nelle quali, ancora, gli uomini possono ritrovare se stessi solo contrapponendosi al cielo.

Lo stato

«Qui n'a point de loi vit en bête brute», dice di Don Giovanni il suo servo²⁶. Agli occhi dell'osservante Sganarello – e soprattutto a quelli del pubblico che nei suoi vede riflesso il mondo – Don Giovanni, ironico e incostante, è un bruto. L'Uomo – come genere, come Gattungswesen, come essenza generica – è costituito e fondato dalla legge: così suona la filosofia politica *à la* Sganarello. L'uomo è Uomo in quanto *sopra* di lui vi sia il potere, la gerarchia, il cielo del dover essere.

«Lo Stato – scrive Hegel²⁷ – è la realtà dell'idea etica [...] Nell'*ethos* [...] ha la sua esistenza immediata, e nell'*autocoscienza* del singolo, nella conoscenza e attività del medesimo, ha la sua esistenza mediata, così come questa [l'autocoscienza] [...] ha in esso, in quanto sua essenza, fine e prodotto della sua attività, la sua libertà sostanziale». Dunque: l'autocoscienza del singolo, "elevata" al cielo dell'universalità vive la libertà *sostanziale*. In tal modo l'uomo diventa Uomo. E – come ben sa Stirner – l'Uomo produce anche la propria ombra, la propria immagine riflessa, rovesciata, mostruosa: il Non-Uomo. Il Mensch produce l'Un-Mensch, in esso si specchia necessariamente, come il Tipo nell'Anti-Tipo. C'è in questo una strana aria di Lager²⁸. È proprio solo un caso che in tedesco Unmensch significhi mostro?

Tutto questo – con le sue terribili conseguenze starebbe dunque nella filosofia spicciola di Sganarello? E perché mai non potrebbe? Forse, quello che ci impedisce di crederlo è che, in noi, c'è sempre uno Sganarello o magari un Tartuffe che si sentono rassicurati dalla sacralità normativa del cielo, che se ne sentono strutturati e sorretti.

²⁶ *Dom Juan*, atto V, scena II.

²⁷ *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 238.

²⁸ Si legga sull'argomento quanto, brevemente e profondamente, scrivono Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy in *Il mito nazi*, Genova, il Melangolo, 1992.

Sganarello e Tartuffe, appunto, non sanno, non possono pensare a una *legge* che non sia sacra, che non venga dal cielo (magari per venire poi con essa «ad accomodamenti»). La sua doverosità appare loro garantita e fondata proprio da folgori e lampi: ancora una volta, dalla teatralità kitsch con cui Molière *mette in scena* il Commendatore.

Per loro, dominati e insieme rassicurati dal *sacro timore*, chi neghi questa dimensione di estraneità sacra della morale e del diritto, semplicemente nega moralità e diritto. Dunque, immediatamente, deve essere un brutto pericoloso, un bestemmiatore: un mostro, appunto.

Per loro, ancora, l'Uomo è più affidabile dell'uomo proprio perché in esso non hanno più parte gli uomini. Sganarello e Tartuffe si mostrano per quel che sono: perfetti *animali del gregge*, incapaci di pensarsi se non in riferimento subordinato all'*animale capo*, magari sublimato in un sistema filosofico o in un cielo.

A proposito del capo: Elias Canetti ci ha insegnato che il suo potere, meglio che il suo *dominio* si fonda sulla morte: è una sua lotta *contro* la propria morte *a mezzo* della morte degli altri. Potente è chi accumula morti e a essi sopravvive. In tale sopravvivenza, egli trova conferma del proprio essere-ancora-in-vita, mentre i *suoi* vi scorgono la legittimazione fascinosa del suo comando²⁹. Per chi sia sensibile a quel fascino, niente è più dolce che morire per il capo³⁰.

Il tordo beffeggiatore

Ma come può accadere che la paura della *propria* morte venga superata, annientata? Come può accadere che si *obbedisca* in lieta coscienza, accettando così di *incorporare* la morte che – ancora secondo Canetti – sta in ogni singolo atto d'obbedienza e che si fissa *dentro* l'osservante come «spina del comando»³¹? Non accade forse che, chi muore *contento di morire* per il capo – o per il cielo –, s'immagini di *non morire davvero*? Anzi: di conquistarsi l'immortalità, la vita vera? «"Quel che sono non è

²⁹ Cfr. Elias Canetti, *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1981, pp. 273 ss., e *Potere e sopravvivenza*, in *La coscienza delle parole*, Milano, Adelphi, 1984, pp. 39-60.

³⁰ Canetti - e noi con lui - rimanda alla lettura del brano della *Guerra giudaica* in cui Flavio Giuseppe convince i "suoi" al suicidio collettivo. Uccidendosi così l'un l'altro, essi «stimavano più dolce della vita il morire insieme con Giuseppe» (Flavio Giuseppe, *La guerra giudaica*, a cura di Giovanni Vitucci, Milano, Mondadori, 1982, p. 250; il corsivo è mio).

³¹ Cfr. *Massa e potere*, cit., pp. 365 ss.

che ombra e fumo; quel che sarò è il mio vero io". Dar la caccia a questo io – scrive Stirner – [...] costituisce il difficile compito dei mortali, che muoiono solo per *resuscitare*, che vivono solo per morire, che vivono solo per trovare la vita vera»³².

Riconosciamolo, è questo un *calcolo* tipico di Sganarello, del suo utilitarismo spicciolo. Don Giovanni ama *questa* vita, che si brucia mentre la viviamo. Per questo affronta la morte con coraggio, con orgoglio e con ironia. Sganarello invece *rinuncia a vivere perché vuole vivere in eterno*, in cielo.

Ma se questa ipotesi è attendibile, allora dobbiamo concluderne che la differenza tra l'animale capo e l'animale del gregge è minima, per quel che riguarda la morte. Non sta, questa differenza, nel fatto che uno voglia *sopravvivere* e l'altro no; sta piuttosto nel *modo* in cui, entrambi, mirano allo stesso fine. L'ipotesi, allora, sarà che la morte, il sacro timore che essa suscita, fonda tutta la dimensione del dominio, del suo lato attivo e del suo lato passivo.

Obbedire significa «differire il bene», rinunciare a vivere *ora* – in questo istante in cui si brucia lo stirneriano io che-mai-è, l'io-mai-ente – per essere-ancora-in-vita *poi*, ossia per sopravvivere. «Si vive una sola volta – scrive Epicuro³³ –, rinascere è impossibile, e dovremo non essere in eterno. Tu invece, pur non essendo padrone del domani, differisci il bene e così la vita va perduta nell'indugio, e ciascuno di noi muore senza conoscer quiete».

L'ironia può vincere la morte? Può liberarci dalla speranza della sopravvivenza, della vita postuma, e dunque dall'entusiasmo per l'obbedienza?

Leggiamo l'ironico Charles Bukowski³⁴:

*il tordo beffeggiatore aveva seguito il gatto
per tutta l'estate
burlandosi di lui
dispettoso e sicuro di sé
il gatto strisciava su verande sotto sedie a dondolo
la coda ritta
e dava al tordo beffeggiatore
risposte stizzite che non capivo.
ieri il gatto calmo calmo è venuto su per il viale
col tordo vivo in bocca,*

³² Max Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, traduzione di Leonardo Amoroso, Milano, Adelphi, 1979, p. 335.

³³ Epicuro, *Sentenze vaticane*, XIV.

³⁴ «Il tordo beffeggiatore», in Charles Bukowski, *Poesie (1955-1973)*, Milano, Mondadori, 1979, pp. 94 ss.

*le ali a ventaglio, un ventaglio leggiadro e cascante,
le penne aperte come gambe di donna,
e l'uccello non motteggiava più,
chiedeva, implorava
ma il gatto
scavalcando i secoli
non ascoltava.
l'ho visto strisciare sotto una macchina gialla
con l'uccello
prima di portarlo in un altro posto.
l'estate era finita.*

Vivendo, finché ha vissuto, il tordo ironico e incostante ha fatto come se fosse possibile motteggiare la morte. Poi, scavalcando i secoli, la morte è arrivata. Non più ironia, non più estate: definitivamente, un altro posto. «Contro tutte le altre cose è possibile procacciarsi sicurezza, ma quanto alla morte tutti gli uomini abitano città senza mura»³⁵.

La mitologia biografica.

Un ultimo cielo ci sta, qui, sopra la testa. L'uomo in rivolta ha negato il cielo del sacro, ma gli resta da fare un altro passo, il più difficile.

«Se l'uomo volgare – osserva Nietzsche³⁶ – prende questa spanna di essere in modo così melanconicamente serio, quelli [che] seppero giungere [...] a un riso olimpico, o per lo meno a un sublime scherno, spesso scesero nella tomba con ironia – poiché che cosa c'era in loro da sotterrare?».

Il soggetto soprattutto, l'io soprattutto merita ironia e autoironia. Anch'esso è un cielo, l'estremo Assoluto. Così almeno appare, al di qua della sua maschera. Al di là, invece, è un *artificio* che unifica, "puntualizza" l'accadere dell'esperienza. È un prodotto di sintesi, l'io, è un'illusione tanto radicata (e tanto utile) da avere dalla sua il potere enorme del linguaggio: l'io è un pregiudizio della grammatica, come ben sa Nietzsche. *Io*, diciamo, e in quello stesso istante ci immaginiamo come un centro immobile di un accadere altrimenti privo di ordine e di significato.

Ma – ci ha insegnato Stirner – il solo io di cui facciamo esperienza è l'*io momentaneo*, l'io transitorio e dell'istante, che-mai-è. Ogni *biografia* ha dietro di sé un'ingenua fiducia in un qualche supporto metafisico dell'accadere. Noi ci pensiamo come eroi: abbiamo una storia, veniamo da un inizio, avremo una fine e un fine, ossia avremo un significato suggellato dalla morte. Il

³⁵ Epicuro, *Sentenze vaticane*, XXXI.

³⁶ Friedrich Nietzsche, *Sul pathos della verità*, in *Opere complete*, vol. III, tomo II, Milano, Adelphi, 1973, pp. 212 ss.

nostro significato ci appare, in ogni istante, il riflesso di quel significato che ci attende. Ogni biografia in fondo è una mitologia.

Questa mitologia – seguendo e interpretando quel che scrive Jean Fallot³⁷ – è legata al costituirsi del «problema dell'essere», opposto a quello della felicità, anzi di esso sostitutivo: «rafforzando o creando artificialmente un desiderio della vita [meglio, diremmo noi, della sopravvivenza] [...] si crea anche il timore della morte. L'io sostituisce al suo bisogno di un piacere puro quello di una sussistenza pura, di un essere puro dalla morte».

«Chi si preoccupa solo di *vivere* – scrive Stirner – dimentica facilmente, a causa di questa preoccupazione angosciosa, il *godimento* della vita. Se gli interessa solo di vivere e pensa: 'Purché resti in vita!', non dispiega tutte le sue forze per usare la vita, cioè per goderla»³⁸.

L'io-che-è, l'io-ente è l'eroe della mitologia biografica: garantisce la sopravvivenza ed è il cielo più pesante sopra di noi. Ci induce a prenderci troppo sul serio. Contro di esso si infrange l'ironia di molti ironisti. Anche il tordo di Bukowski smette di motteggiare il gatto, quando questi lo tiene in bocca: chiede, implora... Non così fa Don Giovanni, troppo aristocratico per cedere al nemico. E infatti affronta il Convitato di pietra pur sapendo di non avere scampo.

«lo farò quel che potrò», dice il Don Giovanni di Lorenzo da Ponte e Wolfgang Amadeus Mozart, accettando la sfida del suo strapotente antagonista. E qui, in questa consapevole accettazione, in questo orgoglioso rifiuto del pentimento estremo, sta la sua vittoria, per quanto impossibile.

Non siamo sicuri, però, che Don Giovanni sfugga all'*altro* pericolo dell'io-ente che non riesce a essere autoironico.

L'ironista inconsequente si arresta di fronte al fantasma dell'io, pronto ora a un'adorazione del tutto non ironica. Eccolo, il pericolo estremo: che egli diventi a sua volta un chierico. La religione che è tentato di professare è "personale", ma non per questo meno assoluta e estranea. Come ogni altra, anche questa religione fonda e legittima un dominio del sacro, una gerarchia: l'io momentaneo e mai-ente è pronto a negarsi, a "morire" affinché l'io assoluto, l'io-ente *sopravviva*.

L'individualismo – questo individualismo sacro – è il calco, l'impronta, il negativo dell'osservanza o eteronomia à la Sganarello. Dunque, è anch'esso eteronomo, e per identiche ragioni.

³⁷ V. Jean Fallot, *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro. La liberazione epicurea*, Torino, 1977, Einaudi, p. 75.

³⁸ Stirner, *L'unico...*, cit., p. 334.

La sola differenza è che il rapporto di dominio e la gerarchia dell'obbedienza sono *prima di tutto* interni al singolo. La sua rivolta s'è infilata in un vicolo cieco.

Anche l'ironista individualista si lascia determinare da un valore assoluto, o dal valore di un Assoluto. Anche in lui l'*heilige Scheu* è dei questo cisivo. È cinismo, la sua ironia: si manifesta a danno degli altri, perché sulla loro svalorizzazione, talvolta sulla loro morte, ancora una volta fonda la sopravvivenza, la propria valorizzazione. In questo modo, la gerarchia interna al singolo viene proiettata all'esterno, e può anche tradursi in gerarchia politica vera e propria, in dominio.

Ridiamo insieme

Per non prendersi troppo sul serio – per non ricostituire dentro di sé lo stesso rapporto di dominio che si rifiuta fuori di sé –, occorre leggerezza, occorre avere «della farfalla e della bolla di sapone»³⁹. Cercando, amando la superficie si evitano le abissali contraddizioni del sottosuolo. Come «animule lievi sciocchelle leggiadre volubili» uccidiamo lo spirito di gravità che ci trascina per sprofondarci. «Chi sale sulle vette dei monti più alti, ride di tutte le tragedie, finte e vere»⁴⁰.

Essere leggeri significa fuggire? significa condurre la rivolta ad acquietarsi nel giardino della nostra solitudine? Se anche l'io è osservato dalle vette dei monti più alti, anche di esso si riderà. Ne verrà una rinnovata capacità di vedere, sentire, ammirare gli altri, di *incuriosirsi* delle loro ragioni: non più per rispettare un precetto del cielo, ma perché questo sarà parte del nostro godere la vita. Non importa se l'estate, ogni estate deve finire. Importa ogni *attimo* vissuto in questa bella terra.

Sisifo – ce lo insegna Albert Camus – si contrappone agli dèi; addirittura, incatena la morte. Per questa sua rivolta, per questa sua colpa al cospetto del cielo, è condannato a sospingere un masso, che continuamente torna a rotolare a valle. L'Olimpo lo condanna a essere quello che è, un uomo. Gli uomini – che non siano puri accidenti dell'Uomo – non possono *non* essere uomini. Di fronte alla morte, non possono *non* essere città senza mura.

Sisifo ha tentato, con coraggiosa ironia. La sua sconfitta è necessaria? In ogni caso, la sua sconfitta può essere anche la sua vittoria. Quello che conta non è la meta, perché una meta gli è preclusa, che non sia la morte. Conta invece il cammino:

³⁹ Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, cit, vol. VI, tomo I, Milano, Adelphi, 1968, p. 43.

⁴⁰ *Ivi*, p. 42.

lungo quel cammino – ironico e coraggioso – c'è «la sûreté toute humaine de deux mains pleines de terre»⁴¹.

Certo, Sisifo continuamente deve tornare a valle, in una fatica senza fine – una fine e un fine. Ma questo ritorno, che sembra una sconfitta, è la sua vittoria: «quest'ora è quella della coscienza. In ciascun istante, durante il quale egli lascia la cima e si immerge a poco a poco nelle spelonche degli dèi, egli è superiore al proprio destino. È più forte del suo macigno».

Durante il ritorno Sisifo è ironico: la sua coscienza soggettiva, astratta, negatrice, dissolve la superiorità dei suoi aguzzini. Giunto a valle, libero da qualsiasi gerarchia, può tornare a salire. Ora egli sente *suo* il compito – tutto umano – di risospingere il masso. La sua rivolta supera la cieca e stupida necessità con il *disprezzo*: «Il n'est pas de destin qui ne se surmont par le mépris»⁴².

Ma il disprezzo e l'ironia non sono una prigione in cui Sisifo si lasci incatenare. Se così accadesse, egli sarebbe davvero sconfitto: abiterebbe in negativo quello stesso cielo che bestemmia. Al termine della sua discesa ironica, al culmine del momento "negativo" della sua rivolta, dal no nasce un sì. Sisifo si congeda dagli dèi, si sottrae all'ombra minacciosa che dall'Olimpo si allunga sul suo (e nostro) mondo. In questo modo, non più solo ateo, ma ormai compiutamente se stesso, Sisifo sa che *il macigno è cosa sua e che il destino gli appartiene*: «Se vi è un destino personale, non esiste un fato superiore o, almeno, ve n'è soltanto uno, che l'uomo giudica fatale e disprezzabile. Per il resto, egli sa di essere padrone dei propri giorni»⁴³.

Questa consapevolezza è la grande vittoria della sua rivolta conseguente, del suo fedele coraggio di fronte ai lampi e alla messa in scena rumorosa di dèi e invitati di pietra. Se nella discesa Sisifo è distruttore, nella salita è creatore: crea il suo mondo come un artista eironikòs, o come un fanciullo che gioca, che ride⁴⁴.

La sua misura non è più l'obbedienza, la sua dimensione non è più il dominio. Non ha bisogno di valori "celesti" per darsi e per praticare una morale, per dividerla e per con-crearla con gli altri. Egli sa bene, ormai, che «la lotta verso la cima basta a riempire il cuore di un uomo. Bisogna immaginare Sisifo fel-

⁴¹ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1973, p. 163 (*Il mito di Sisifo*, Milano, Bompiani, 1966, p. 169).

⁴² *Le mythe de Sisyphe*, cit., p. 164 (p. 170 della traduzione italiana).

⁴³ *Ivi*, pp. 165 ss. (p. 171 della traduzione italiana).

⁴⁴ Cfr. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 356 ss.

ce»⁴⁵. Era questo, era questa felicità, che Sganarello *intuiva come immensa possibilità* nel destino del suo padrone? Se così fosse, ce lo spiegheremmo bene, quel suo tal moralistico dispetto.

⁴⁵ *Ivi*, p. 166 (p. 172 della traduzione italiana).

Ferruccio Andolfi
L'essenza umana:
Stirner e i suoi contemporanei

Il prologo della prima parte de *L'unico e la sua proprietà* (1845), intitolata *L'uomo*, situa la polemica antiumanista di Stirner all'interno del dibattito teorico della sinistra hegeliana. La proclamazione dell'uomo come «essere supremo» da parte di Feuerbach e la scoperta annunciata da Bruno Bauer dell'uomo come ultima verità sono indicati come gli antecedenti più immediati di una critica che intendeva confrontarsi peraltro anche con una tradizione di pensiero più antica. Qui daremo per noto lo sviluppo argomentativo dell'*Unico* e ci occuperemo invece di una serie di interventi critici provocati dalla sua comparsa, che mentre reagiscono alla dissoluzione dell'essenza umana nell'unicità recepiscono però in qualche misura il punto di vista di Stirner, integrandolo eventualmente in una prospettiva umanistica. Nel chiarire le differenti modalità di questa recezione tra gli esponenti di quella generazione che ha sviluppato criticamente l'eredità di Hegel, cercheremo anche di valutare in quale misura le nuove sintesi che vengono tentate permettono di evidenziare effettive debolezze dell'antiumanesimo stirneriano.

1. Era logico che Feuerbach, uno dei principali obiettivi polemici dell'unico, scendesse immediatamente in campo. La *Rivista trimestrale di Wigand* ospitò quello stesso anno un suo intervento dal titolo *Su L'essenza del cristianesimo a proposito di L'unico e la sua proprietà* (1845, vol.II). In esso egli respinge l'accusa rivoltagli dall'unico di non aver compiuto sostanziali progressi sostituendo all'essenza di Dio l'essenza umana, ovvero a Dio concepito come soggetto i suoi predicati. Se è vero, argomenta, ch'egli ha lasciato sussistere i predicati di Dio, è perché altrimenti non sussisterebbe neanche la natura e l'uomo; ma egli li ha comunque tolti come predicati teologici, cioè in quanto attribuzioni iperboliche di un soggetto parimenti esaltato (G.W. IX, p.427 sg.; trad. it. 1965, p.249 sg.). Eliminando la religione in quanto illusione fondamentale egli pretende di aver abolito in linea di principio anche le illusioni derivate (*ivi*, p.429; trad. it. p.250 sg.). Non si può sostenere che il sacro rimanga immutabile dopo la svolta umanistica: nel dimostrare che al fondo di Dio c'è «l'essenza umana dell'uomo, che ama, afferma

e riconosce se stessa», egli ha dimostrato che «Dio non è Dio» (*ivi*; trad. it. p. 251).

La replica di Stirner, apparsa nel numero successivo della medesima rivista, ribadisce che l'illusione fondamentale non è tanto l'idea di Dio come soggetto, bensì l'idea delle perfezioni essenziali (1986, p.188; trad.it.p.138). I predicati che Feuerbach lascia sussistere, anche se riferiti all'uomo, valgono come ideali: come determinazioni essenziali della specie, che nell'uomo individuo sono soltanto imperfette e diventano perfette soltanto «nella dimensione della specie», quali «perfezioni essenziali dell'uomo perfetto», e quindi come «ideali per l'uomo individuo» (*ivi*). Il punto controverso su cui egli ha voluto richiamare l'attenzione ma nuovamente eluso da Feuerbach è se l'idea di essenza umana, posta come ideale (o idea fissa) non privi l'unico della sua «autoaffermazione» (*ivi*, p.189; trad. it. p.139).

La polemica mette in luce due modi nettamente contrastanti di intendere il rapporto tra possibilità e realtà. La trascendenza del genere sta a significare per Feuerbach che ad ogni uomo si impone di «realizzare» una disposizione (*Anlage*), una capacità (*Fähigkeit*) o destinazione (*Bestimmung*) della natura umana. Questa realizzazione in se stessi del genere non gli sembra affatto un ostacolo all'autoaffermazione, e viene anzi presentata nel suo valore liberatorio: nel dirigersi verso la propria destinazione l'uomo soddisfa (*Befriedigt*) un impulso essenziale della sua natura, finora ignorato o addirittura violentemente represso (*G.W.* IX, p. 436 sg.; trad. it. p. 259).

Stirner è convinto al contrario che il genere sia sempre già realizzato attraverso le disposizioni di cui l'uomo è provvisto e che l'uso di queste disposizioni costituisca se mai una realizzazione del proprio sé individuale (1986, p. 193, trad. it. p. 142). Nell'*U-nico* egli aveva già ampiamente sviluppato la tesi che la possibilità e la realtà coincidono sempre. Il vero uomo è già esistente. Gli uomini sono come devono essere ovvero come ciò che possono essere. E possono essere non più di quel che hanno la forza di essere. Ciascuno utilizza tanta forza quanta ne possiede. Ciò che noi crediamo di poter imporre agli altri come *possibile* non è altro che ciò che ci appare *pensabile*. E in ogni tempo, conclude Stirner, il riferimento alla pura pensabilità ha mietuto vittime (1845, pp.436-441; trad. it. pp.341-344).

La conformità all'essere umano assume infatti immediatamente il peso di un criterio morale. E in nome di questo criterio per cui «è bene ciò che è conforme all'uomo» che Feuerbach dichiara di essersi sottratto al dominio di una morale «sacra» come quella kantiana, che pretendeva appunto di subordinare l'uomo a se stessa. Il carattere etico di certi rapporti dipende solo dalla

loro corrispondenza a esigenze di autoaffermazione e soddisfazione dell'essere umano. (G.W. IX, p.440 sg.; trad. it. p. 263). Questa spiegazione – obietta Stirner – non tiene conto della circostanza che il singolo non voglia affatto riconoscersi in quei rapporti: «Ma se uno fosse così poco uomo da considerare questi rapporti morali non conformi a lui?». La pretesa che determinati rapporti, in quanto conformi all'uomo, siano obbligatori per ogni singolo ha fatto sì che da millenni le prigioni si riempissero di non uomini, cioè di «gente che non volle trovare confacente a sé ciò che è pur così confacente all'essere umano» (1986, p.193 sg.; trad. it. p. 142).

Il criterio normativo del vero uomo corrispondente all'essenza, questo sembra dunque il senso fondamentale dell'osservazione di Stirner, finisce fatalmente per tradursi in forme di intolleranza verso i diversi, e in definitiva verso ogni individuo in quanto è costitutivamente diverso da ogni ideale normativo. Non si tratta soltanto di una imposizione dall'esterno di determinati modelli di comportamento (i rapporti morali) ma di una repressione che agisce anche interiormente. L'unico è privato della sua «autoaffermazione» (un'espressione questa che Stirner ritorce polemicamente contro Feuerbach che l'aveva usata in riferimento all'«essere umano») soprattutto in quanto assume come ideale l'idea (fissa) di essere umano. Nei confronti di questo ideale permane sul piano psicologico la stessa subordinazione che subiva la coscienza religiosa a cospetto del suo Dio. È in questo senso che il progresso della critica religiosa di Feuerbach, lo scambio del soggetto con le perfezioni essenziali, può essere giudicato non decisivo.

Questo è il nucleo forte del ragionamento di Stirner. Meno persuasivo è che il singolo trovi la propria autoaffermazione a prescindere da una considerazione delle proprie possibilità non realizzate. Non si capisce come possa prodursi in lui una qualsivoglia evoluzione se gli uomini sono già in realtà ciò che devono e possono essere. E la stessa evoluzione della specie appare in questa prospettiva incomprensibile.¹ Stirner ha ragione di mettere in guardia dall'arbitrarietà di una concezione dell'essenza che si basi sulla pura pensabilità o sulla deduzione delle qualità umane da quelle divine. Ma il punto critico diventa allora di determinare entro quali contesti reali debba formarsi

¹ Varrebbe la pena di confrontare da questo punto di vista l'affermazione di Stirner per cui le disposizioni del genere umano (la mano, per esempio) sono compiute con la sensibilità dimostrata da Feuerbach per le tematiche evolucionistiche.

l'idea di un proprio sé migliore, piuttosto che di contestare qualsiasi immagine di sé che nell'individuo trascenda l'individuo. Questi è situato in un ambiente naturale e sociale che, come vedevano bene gli avversari *sostanzialisti* di Stirner, definisce i contorni (vincoli e possibilità) della sua possibile realizzazione.

2. Se Feuerbach continua a difendere con accanimento l'idea di un elemento che *nell'individuo* è *al di sopra* di lui, lo fa appunto per assicurare all'individuo la possibilità di un progresso verso il meglio. In un passo aggiunto alla replica a Stirner al momento della sua ripubblicazione qualche tempo dopo nel I volume dei propri *Sämtliche Werke* (1846) egli sembra intuire che anche nell'ambito della vita dell'uomo "egoista" si pone l'esigenza di porre qualcosa al di sopra di sé come principio di regolazione e di orientamento: «ciò che io posso essere, ciò che posso fare mi si presenta necessariamente, non essendo ancora realizzato, come più alto di ciò che io sono e faccio» (*G.W.* IX, p. 438 sg.; trad. it. p. 260 sg.). Il riferimento a una concezione forte dell'essenza non sembra quindi necessario.²

Feuerbach mostra di volersi appropriare, almeno per certi aspetti, degli insegnamenti dell'unico. Respinge l'accusa di essersi limitato nell'*Essenza del cristianesimo* a porre al posto di Dio un'entità astratta e rivendica persino il merito di aver fatto valere l'individualità nell'atto stesso che proclamava la verità della sensibilità. Questa autointerpretazione di un testo ancora largamente permeato di residui idealistici lascia alquanto perplessi, ma attesta comunque l'intenzione di procedere a una valorizzazione dell'individualità sulla strada aperta da Stirner. È probabile che della scarsa verisimiglianza della propria interpretazione si rendesse conto lo stesso Feuerbach, se in un passo, anch'esso appartenente alla seconda redazione della "Replica", ammette di aver trattato, nel suo scritto sul cristianesimo, dell'essenza umana come di una potenza divina (ovvero come di un insieme di potenze che nell'uomo sono superiori all'uomo), e spiega questa sua posizione con l'intento particolare dello scritto. Esso intendeva fornire una spiegazione della genesi della religione a partire dalle «condizioni psicologiche che determinavano l'uomo a distinguere da sé, e a porre sopra di sé come se

² Gabriel Amengual ha notato come nella replica a Stirner Feuerbach modifichi la propria concezione del genere, che viene ora «ottenuta solo negativamente, a partire dalla particolarità e finitezza dell'individuo», ovvero dalle «relazioni individuali», le quali mostrano che il riconoscimento dell'individuo è riconoscimento di almeno due individui, e che anzi in ultima analisi essere individuo vuol dire «essere comunisti» (1990, p.362).

fossero potenze divine, la sua essenza e le sue proprietà»; diversamente egli si sarebbe comportato se si fosse proposto di scrivere «un saggio filosofico sul rapporto tra predicati umani e soggetto umano o tra essenza umana e io umano» (*ivi*, p.431 sg.; trad. it. p. 253).

Feuerbach non scrisse in seguito nessun saggio filosofico sul rapporto tra essenza umana e soggetto individuale, restando fedele al suo compito storico di critico della religione. Tuttavia in alcune rielaborazioni di questo tema possiamo riconoscere una progressiva assimilazione di alcune istanze del pensiero di Stirner.

Un tacito confronto con Stirner viene ristabilito nelle *Vorlesungen* del 1848, dove il sentimento di dipendenza, in cui risiederebbe l'inattaccabile verità di fondo della religione, è considerato non contrastante con l'«egoismo» ma anzi strettamente legato a un impulso autoaffermativo. Se è vero, argomenta Feuerbach, che nel sentimento di dipendenza avverto la mia dipendenza da uno più potente, la potenza esterna è incapace di esercitare su di me un'influenza se non interviene una potenza interna, un motivo o un interesse egoistico (*G.W.* VI, p.92 sg.). È interessante constatare come qui Feuerbach cerchi di recuperare la centralità dell'ego senza pregiudizio, e anzi all'interno di legami di appartenenza, che uniscono in questo caso il singolo non semplicemente al genere ma all'intero universo.

Nei più tardi scritti etici (1866-68) possiamo constatare una netta evoluzione nel modo di concepire il rapporto tra genere e individuo e Feuerbach arriva a professare una sorta di individualismo. Le tesi dell'antico avversario vengono ora in certa misura fatte proprie, anche se messe sul conto del proprio sensualismo.

Nell'affrontare la questione della imputabilità delle azioni, egli prende le distanze da quelle teorie dell'imputazione, sia giuridiche che di senso comune, che basano la condanna di determinati comportamenti sul presupposto di un'uguaglianza dell'essenza degli uomini malgrado le loro diversità individuali (*S.W.* X, p.141; trad. it. 1972, p.99). Il dovere che ciascuno crede di poter imporre agli altri non è altro che il proprio essere identificato arbitrariamente con la propria specie (*ivi*, trad. it. p.106: cfr. Stirner 1845, p.441, trad. it. p. 345). L'individualità che la filosofia idealistica, da Kant a Hegel, ha sacrificato, viene riabilitata dal sensualismo. Essa non si estende solo alle caratteristiche attraverso cui mi differenzio dagli altri, ma anche alle qualità che «penso comuni e comprendo nel concetto generale di uomo» (*S.W.* X, p.143; trad. it. p. 101). L'obbiezione che Stirner aveva fatto valere contro di lui affermando che «il fatto che sia-

mo uomini ha significato solo in quanto è una delle nostre qualità» (1845, p. 228; trad. it. p. 184) sembra qui accolta.

Tuttavia l'accento resta notevolmente diverso. Feuerbach non direbbe come fa Stirner (1845, p. 240; trad. it. p. 192) che il fatto di essere uomini è «il meno che ci appartiene», né che «io sono per me il mio genere, sono senza norma, senza legge, senza modello». Il rapporto con l'altro e con la sua felicità è costitutivo dell'individuo. Questi non obbedisce esclusivamente a un impulso verso la propria felicità ma è animato in pari tempo da un impulso verso una felicità comune. La possibilità di un'opposizione in linea di principio tra il perseguimento della propria felicità e quella generale, che può richiedere abnegazione, non viene contemplata. Se il genere non viene più contrapposto all'individuo, è perché questi ha assorbito in sé le istanze del genere, le quali definiscono l'ambito delle sue possibilità e le regole di normalità. In tal modo la forma di individualismo professata da Feuerbach non fuoriesce del tutto dal quadro di quell'essentialismo per cui l'individualità, invece di costituire il fondamento ultimo della nostra esistenza, ci è *data*, ovvero è data al nostro fondamento comune.

3. La critica baueriana è trattata nell'*Unico* come la forma più compiuta dell'umanesimo feuerbachiano. Nella *Questione ebraica* (1842) Bauer aveva raccomandato agli ebrei come ai cristiani di liberarsi delle loro particolarità per accedere a una libertà veramente «umana», di farsi «uomini» invece di rimanere ebrei o cristiani. Ma le sue posizioni erano venute progressivamente mutando nella direzione di un primato del pensiero puro, che non può appellarsi neppure all'uomo, quando questi sia concepito come sostanza. Documento di questa svolta sono due articoli della *Literatur-Zeitung*, comparsi nel luglio 1844, quando la redazione dell'*Unico* era già ultimata.³

In un lungo *postscriptum* aggiunto al libro già pronto per la stampa Stirner sembra rendersi conto della difficoltà di considerare Bauer un esponente sufficientemente tipico dell'umanesimo filosofico. «Il critico – egli concede – osa perfino, di tanto in tanto, prendersi gioco (magari a bassa voce) del pensiero dell'uomo, dell'umanità e dello spirito umanitario, perché intuisce che queste idee sono vicine a fissarsi in dogmi» (1845, p.195; trad. it. p. 156).Ma mentre registra questa relativa convergenza tra la propria critica dell'uomo e quella incipiente di Bauer, ritrova in questi la tendenza (dogmatica) a trasformare il pensiero

³ Per una ricostruzione di questa vicenda si vedano Arvon 1854, p.45 sg.; Gordon 1978, p. 63; Andolfi 1983, pp.77-86.

stesso in una potenza sacra. Ora se il pensiero ha certamente la meglio sull'intero mondo del pensato – e in questo senso Stirner dichiara di non essere un avversario della critica – il principio della critica non può a sua volta essere trasformato in dogma (*ivi*, p.196; trad. it. p. 157). L'io non consiste nel pensare, è rigorosamente innominabile. Anzi dalle potenze sacre non ci si sbarazza con la forza del pensiero ma con la forza della «mancanza di scrupoli» (*Unbedenklichkeit*). Il pensiero interviene se mai a rafforzare e assicurare un interesse egoistico che si fa valere contro il mondo sacro (1986 , pp. 166-171; trad. it. pp. 118-122).

La replica a Stirner è contenuta in un saggio dedicato a una «caratterizzazione» di Feuerbach. Essa comparve nello stesso numero della rivista che ospitava la risposta di Stirner ai suoi critici (*Wigand's Vierteljahrsschrift*, n.3,1845). Bauer pretendeva di porsi come arbitro della contesa tra l'uomo e l'unico, ma in realtà prendeva decisamente le parti di Stirner, limitandosi a rimarcare i margini di dissenso.

Il punto di partenza di Feuerbach, secondo Bauer, è dato dalla ambivalenza del sistema di Hegel, che aveva raccolto in unità la sostanza di Spinoza e l'io di Fichte. Questa contraddizione doveva essere risolta e poteva esserlo in due sensi. «O l'autocoscienza deve bruciare nel fuoco della sostanza o si deve dimostrare che la personalità è l'autrice dei propri attributi e della propria essenza». Feuerbach rappresenta il primo di questi lati con piena consequenzialità. Egli non avrebbe mai abbandonato davvero la prospettiva mistica dei suoi *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, che comportava un annullamento dell'individuo (pp. 87-91).

L'errore fondamentale della filosofia hegeliana, per Feuerbach, è che essa assume ancora un'essenza assoluta distinta dall'essenza dell'uomo. Ma, si chiede Bauer, l'essenza dell'uomo non è pur sempre un'«essenza» e dunque qualcosa di sacro e trascendente? Al pari di Stirner egli nota che nell'*Essenza del cristianesimo* le facoltà dell'uomo (la ragione, la volontà, il cuore) sono concepite come entità che lo dominano anziché come suoi strumenti. Nell'essenziale dunque Feuerbach e Hegel non differiscono. Entrambi si pongono dal punto di vista della sostanza, obiettivano il soggettivo, restano prigionieri dell'infinito. L'allievo ricopia e ripassa le linee tracciate dall'altro (p. 104 sg. e p. 109).

Come Stirner anche Bauer accusa Feuerbach di religiosità. Il genere è un nuovo dio. Feuerbach è incapace di cogliere criticamente la religione nella sua essenza perché pensa religiosamente. La famosa trasformazione del predicato in soggetto

non è che «un gioco di prestigio». Con essa Feuerbach non consegue altro che la consacrazione e santificazione di tutte le sfere della vita umana e naturale (p. 116).

Lo stesso materialismo professato da Feuerbach nella *Filosofia dell'avvenire* ha caratteristiche religiose che lo distinguono da quello illuministico. La sensibilità che la nuova filosofia assume a principio, non viene posta nella sua forma profana, ma adorata. La «sensibilità educata» che viene opposta a quella «volgare e rozza» è in ultima analisi solo la sensibilità del filosofo, la «sensazione elevata a coscienza». Ma in tal modo viene negato proprio ciò che è specifico della sensazione, la quale non è altro che «il variabile, il superficiale, l'indeterminato, il diverso nei diversi uomini secondo il loro diverso punto di vista e i loro diversi gradi di cultura» (p. 122).

Dopo questa caratterizzazione d'insieme, nella parte centrale del saggio Bauer ripercorre punto per punto la polemica tra Stirner e Feuerbach con l'intento di dimostrare che i due contendenti sono entrambi religiosi e dogmatici.

Feuerbach è restato fermo alle posizioni rappresentate dall'*Essenza* del cristianesimo, che non comportano affatto un riconoscimento dell'uomo intero, come egli pretende. La posizione dell'individuo avrebbe richiesto la negazione di ogni trascendenza e non solo del soggetto divino. Quando egli raccomanda di «dare all'individuo ciò che gli spetta», non di più ma neppure di meno, ha in mente ancora una volta, nella veste di colui che deve «dare», il genere o la ragione universale (p. 129).

Il sensualismo non implica d'altra parte senz'altro l'individualismo. La sensibilità, che dovrebbe cogliere l'individualità, non è altro che uno dei lati della sostanza di Spinoza (mentre Stirner rappresenterebbe l'altro, il pensiero). I sensi reali, sostiene Bauer attenendosi al nominalismo stirneriano, attestano la diversità degli oggetti – ad esempio della bellezza maschile e femminile (p. 127 sg.).

E nell'amore gli unici non smentiscono, come crede Feuerbach, la loro esclusività coi loro abbracciamenti, ma anzi la confermano, perché l'amore è sempre indirizzato a un particolare soggetto per la sua unicità. L'uomo autocosciente possiede l'amore, mentre l'amore disinteressato di Feuerbach si presenta come una potenza superiore che possiede l'uomo. Un tale amore è sempre sacrificale, svuota l'uomo e comporta una mancanza di autocoscienza e personalità (pp. 132-135).

Il vero uomo invece basta a se stesso e non dipende da nessuno. Come l'unico stirneriano esso non si rapporta a ideali, sa soltanto che cosa è diventato, e non si pone alcuno scopo perché è completo (p.136). L'autosufficienza e la "perfezione" di

questo soggetto autocosciente non potrebbero essere affermati con maggiore radicalità.

Quanto all'unico, la dimostrazione del suo dogmatismo si presenta più difficile. I suoi colpi contro il liberalismo politico e il liberalismo sociale sono riconosciuti efficaci. Egli si sforza effettivamente di annientare la sostanza alla radice, al contrario di Feuerbach che non può neppure concepire l'idea di voler abbattere la sostanza. Ma il principio che Stirner fa valere è esso stesso una nuova incarnazione della sostanza. L'unico è la sostanza portata alla sua più astratta astrattezza. Esso esprime ancora, malgrado tutto, «l'amore per qualcosa di saldo e di determinato» e «la fuga di fronte alla scienza» (p. 137).

La recezione degli argomenti di Stirner è così completa che Marx poté osservare che Bauer si era limitato a presentare i rimproveri di Stirner contro Feuerbach (diretti altresì contro lui stesso) come rimproveri propri contro Feuerbach (1973, p. 84; trad. it. p. 86). Un elemento di relativa novità è costituito dalla riconduzione dell'essentialismo feuerbachiano alla categoria spinoziana di sostanza, e alla problematica hegeliana del rapporto tra sostanza e soggetto. Se Feuerbach resta attaccato a questa prospettiva sostanzialistica e in ultima analisi religiosa è perché, per sua stessa confessione, non riesce a concepire che la natura e l'uomo non possano sussistere. Ora l'interrogativo di Bauer è appunto questo: «perché la natura e l'uomo devono sussistere?». La sostanza che è oggetto dei suoi attacchi racchiude in sé tutto ciò che non è riconducibile al pensiero pensante: il mondo delle relazioni naturali ed umane, la "massa" che si oppone al critico, e la stessa natura del soggetto.

Viene ribadita l'insufficienza delle risposte di Feuerbach alle obiezioni dell'unico e giudicata inattendibile l'interpretazione che egli aveva fornito retrospettivamente della sua opera principale.⁴ In particolare si contesta che l'affermazione della sensibilità equivalga senz'altro a un riconoscimento dell'individualità. Bauer ha buon gioco nel sottolineare il carattere non interamente empirico del principio della «sensibilità», che corrisponderebbe piuttosto a uno degli attributi della sostanza. Ma il principio ch'egli fa valere crea un'opposizione tra la parte essenziale e quella inessenziale dell'io più grande di quella che Feuerbach aveva cercato di colmare. L'insistenza sulla sensibilità, anche

⁴ Possiamo congetturare anzi che proprio quest'ultimo rilievo spingesse Feuerbach a retrocedere, nella riedizione ampliata della sua replica, da una difesa a oltranza dell'*Essenza del cristianesimo* a una delimitazione del suo significato alla critica della religione.

se concepita in modo ancora troppo limitato – osserva Marx – mostra che Feuerbach si muoveva almeno nella direzione giusta (*ivi*, p. 87; trad. it. p. 89).

Bauer non si dà invece troppa pena di affrontare le critiche di Stirner nei suoi riguardi, che pure avevano messo in luce un'importante disaccordo nel modo di concepire il rapporto tra il pensiero e ciò che Stirner denomina «l'assenza di pensiero» (*Gedankenlosigkeit*), cioè il mondo dell'interesse preriflessivo. Si limita – l'osservazione è ancora di Marx (*ivi*, p.90, trad. it. 93) – a ripetere l'argomento portato da Hegel contro Fichte che l'io è il lato più duro della sostanza. In rapporto a Stirner quest'osservazione vuol significare presumibilmente che il suo io non si risolve nella pura attività del pensiero ma è gravato dal peso dell'interesse preriflessivo. È la sua mancanza di purezza che viene stigmatizzata: a sostegno del suo egoismo l'io di Stirner, compimento del vecchio mondo, «ha bisogno dell'ipocrisia, dell'inganno, della potenza esterna, della meschina arte della persuasione».

La “personalità autocosciente” di Bauer appare quindi più inconsistente dello stesso unico stirneriano, il quale nella sua innominabilità non consiste nel pensare. Il pensiero perde così ogni riferimento al mondo vitale che lo sostiene.⁵

4. La vicenda delle prime reazioni di Engels e Marx alla comparsa dell'*Unico* è troppo nota per essere raccontata di nuovo.⁶ Ci limiteremo a ricordare che dopo la lettura delle bozze dell'opera Engels scrive a Marx che ciò che il principio di Stirner contiene di vero deve essere accettato. Il modo stesso di essere comunisti può essere modificato dalla coscienza che anche quando ci dedichiamo a una causa lo facciamo per egoismo. Egli ha di mira una mediazione tra l'uomo di Feuerbach e l'individuo di Stirner: «vogliamo essere *uomini*, e non meri individui, per egoismo». Le critiche di Stirner a Feuerbach gli paiono parzialmente giustificate: «Stirner ha ragione quando respinge “l'uomo” di Feuerbach, almeno quello dell'*Essenza del cristianesimo*; “l'uomo” feuerbachiano è derivato da Dio, Feuerbach è

⁵ Questa sostanziale diversità di vedute verrà ribadita nuovamente da Stirner nella replica a Kuno Fischer (firmata col nome G.Edward ma generalmente attribuitagli dalla critica), dove viene apprezzato il poderoso progresso che Feuerbach ha compiuto nel dare una rappresentazione, sia pure astratta, dell'umanità nella sua *interezza*: equilibrando il pensiero con i sensi e la forza del volere ed evitando così ch'esso inghiottisse in sé le altre proprietà (1847, IV: cfr. 1986, p. 217, trad. it. p. 165).

⁶ Per una ricostruzione dettagliata della vicenda cfr. Andolfi 1983, pp. 11-14.

arrivato all'«uomo» partendo da Dio, e così «l'uomo» è ancora circonfuso da un aureola teologica di astrazione». La strategia che egli consiglia è quella di «derivare l'universale dal singolo». «La vera via per arrivare all'«uomo» è quella opposta. Dobbiamo partire dall'individuo empirico in carne e ossa, non per arrestarci lì come Stirner, bensì per elevarci di là «all'uomo»» (Marx-Engels 1965, pp. 11-13; trad. it. 1972, pp. 11-13).

Circa due mesi più tardi, in una seconda lettera a Marx, Engels retrocede da questo parziale apprezzamento di Stirner ad una posizione di totale distanziamento, che gli era stata suggerita dall'amico e annuncia che a un analogo giudizio era approdato, con un proprio autonomo percorso anche Moses Hess (*ivi*, p. 14; trad. it. p. 15). Il fronte socialista appare così ricompattato nello screditare il principio dell'egoismo, il quale finirà per essere considerato sempre più la semplice proiezione ideologica dell'atomismo della società borghese.

Nell'*Ideologia tedesca* l'umanesimo filosofico di Feuerbach e l'antiumanesimo di Bauer e Stirner (designati rispettivamente «autocoscienza» e «unico») non vengono affatto messi sullo stesso piano. Marx prende le distanze dalla filosofia dell'uomo (Feuerbach) che non riconosce la *base reale* delle proprie rappresentazioni, ma nello stesso tempo lascia intendere che, se mai deve ammettersi un antecedente filosofico della concezione materialistica della storia, esso va cercato nella dottrina dell'«essenza dell'uomo» e non nella critica antiumanistica di Bauer e Stirner che, opponendosi all'idea di essenza, credono di poterne ignorare la base reale. Rispetto agli attacchi negatori dell'autocoscienza e dell'unico la dottrina feuerbachiana dell'essenza umana appare come una posizione relativamente progressiva, capace di significare, nel linguaggio fantastico degli ideologi, il movimento storico reale.

La VI tesi su Feuerbach contiene, com'è noto, l'affermazione secondo cui «nella sua realtà l'essenza umana è l'insieme dei rapporti sociali, e non qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo» (Marx-Engels 1973, p.534; trad. it. p. 4). In modo più ampio *L'ideologia tedesca* spiega che «la somma di forze produttive, di capitali e di forme di relazioni sociali, che ogni individuo e ogni generazione trova come qualcosa di dato è la base reale di ciò che i filosofi si sono rappresentati come «sostanza» ed «essenza dell'uomo», di ciò che essi hanno divinizzato e combattuto, una base reale che non è minimamente disturbata, nei suoi effetti e nei suoi influssi sulla conduzione degli uomini, dal fatto che questi filosofi, in quanto «autocoscienza» e «unico» si ribellano ad essa» (*ivi*, p. 38; trad. it. p. 39 sg.).

La tesi che l'essenza umana è l'insieme dei rapporti sociali non va intesa come una *definizione* di ciò che l'essenza umana è in se stessa. Marx mette in guardia i suoi critici dall'appoggiarsi alle espressioni filosofiche tradizionali legate alla categoria di essenza di cui aveva fatto uso in scritti precedenti, al fine di «frintendere il corso reale delle idee e di credere che in essi si trattasse di dare una nuova piega, ancora una volta, alle loro consuete vesti teoriche» (*ivi*, p. 231). Possiamo immaginare che gli argomenti portati da Stirner contro l'ipostatizzazione in Feuerbach delle essenze abbiano avuto una certa influenza nel determinare questa "svolta" marxiana. Ma l'affermazione contenuta nella VI tesi non indica neppure la semplice necessità di effettuare uno *spostamento* nella direzione dell'analisi scientifica dei rapporti sociali. Piuttosto essa stabilisce un nesso tra l'analisi dei rapporti sociali e la valutazione delle possibilità reali di realizzazione delle potenzialità umane. Ed è per quest'aspetto che Marx continua a muoversi nel solco dell'umanesimo feuerbachiano.

La critica marxiana dell' «unico» consiste fondamentalmente nel tentativo di mostrare che il principio dell' «egoista coerente con se stesso» non è affatto una cosa nuova, come Stirner pretende, ma ha come contenuto l'individuo proprietario della società borghese, a cui viene semplicemente chiesto di prendere coscienza della propria pratica (*ivi*, p. 223; trad. it. p. 238). Ma certamente a Marx non dovevano sfuggire le implicazioni più vaste che la tematica dell'unico implicava, se senti il bisogno, in risposta alla sfida dell'unico, di elaborare la propria teoria dell' «individuo personale».

Il concetto di individuo personale può essere riferito sia alla storia trascorsa sia, in senso forte, alla società del futuro. Esprime comunque un'armonia tra l'individuo e le sue condizioni sociali di esistenza. Finché in un sistema non è ancora comparsa la contraddizione, le relazioni di lavoro e di vita che gli individui intrattengono tra loro sono le condizioni della loro manifestazione personale. Solo «quando compare la contraddizione» quelle condizioni si rivelano troppo anguste per l'espressione delle potenzialità individuali (*ivi*, p. 71 sg.; trad. it. p. 68). La storia degli individui così concepiti tende a coincidere con quella dello sviluppo delle forze produttive e dell'intero sistema sociale, e malgrado gli artifici dialettici mediante cui Marx si sforza di pensare questa coincidenza, una vera trascendenza dell'individuo sembra fuori causa. L'individuo personale si rivela così un individuo sociale: non solo nel senso generale ed difficilmente contestabile che «lo sviluppo di un individuo è condizionato dallo sviluppo di tutti gli altri» ma nel senso che le strutture so-

ciali esercitano una influenza determinante sugli individui, che non si attenua per il fatto che nella società realizzata pretendono di rappresentare pienamente le loro esigenze.

Ma il punto più delicato della trattazione marxiana è l'affermazione che quest'individuo personale, o sociale nel senso ora chiarito, soddisfa esso stesso l'esigenza stirneriana di unicità. L'idea dell'unicità in quanto implicante una relazione diretta degli individui e un superamento dei loro ruoli particolari di borghese e proletario ecc., inagibile e anzi di ostacolo alla lotta nelle presenti condizioni storiche, troverebbe infatti una certa legittimità nella futura società comunista. In essa viene meno l'autonomia che i rapporti hanno assunto nei confronti degli individui, il dominio della causalità sull'individualità, e i rapporti personali non vengono più offuscati dai rapporti di classe (*ivi*, p. 424; trad. it. p. 456). Se non vuole restare un pio desiderio, l'unicità deve significare quello «sviluppo originale e libero degli individui», finalmente sottratti alla causalità e al peso di istituzioni alienanti, che solo la società comunista rende possibile.

Anche nella prospettiva del futuro l'affermazione di sé continua però ad essere collegata alla solidarietà e al radicamento in un contesto. Lo sviluppo di individui autonomi e differenziati è condizionato dalla loro connessione (*Zusammenhang*): resta sorretto cioè dalla trama leggera di rapporti di produzione disalienati (sottoposti al comune controllo), dalla necessità per gli individui di cooperare e sostenersi reciprocamente nel loro sviluppo (solidarietà) e dalle attività «universali», che essi dopo l'abolizione della divisione del lavoro continueranno a svolgere quali manifestazioni della loro vita. (*ivi*). Anche in questo quadro utopico si attua, in modi profondamente mutati, un principio inderogabile dello sviluppo umano, per cui gli individui non entrano in relazione come puri lo, ma come individui a un certo grado di sviluppo delle loro forze produttive e del loro bisogni (*ivi*, p. 423; trad. it. p. 455).

Una volta venuta meno l'opposizione tra gli individui e le loro relazioni reificate, non ha più ragion d'essere nemmeno, nella coscienza degli individui l'opposizione, su cui Stirner fonda la sua battaglia ideale, tra egoismo e abnegazione. Nessuno dei due atteggiamenti appartiene agli individui come tali, e nelle attuali condizioni sia l'uno che l'altro può essere di volta in volta giustificato («è una forma necessaria per l'affermarsi degli individui»: *ivi*, p. 229; trad. it. 244). L'accusa rivolta al comunismo da Stirner e dal suo seguace Ruge di voler sopprimere «l'uomo privato» a favore dell' «uomo universale» non avrebbe fondamento. I comunisti intenderebbero solo spiegare storicamente qual'è il luogo di nascita dell'antitesi: un sistema sociale in cui un lato

dell'opposizione, l'interesse cosiddetto generale, è continuamente generato dall'altro, l'interesse privato. Basterebbe allora sopprimere praticamente questo modo d'esistenza per far scomparire dalla coscienza il conflitto tra egoismo e abnegazione (*ivi*). «Anche la coscienza che gli individui hanno della loro relazione reciproca sarà naturalmente del tutto diversa e non sarà affatto, quindi, né il principio dell' "amore" o il *dévouement* né l'egoismo» (*ivi*, p. 425; trad. it. p. 457).

Il debito di Marx verso Stirner è assai maggiore di quanto egli non ammetta. Il distacco da un certo uso filosofico della categoria di essenza umana è stato favorito dall'opera pionieristica compiuta da Stirner in questa direzione. E nel momento in cui Marx cerca di fissare i tratti dell'uomo liberato riaffiora, anche se in un quadro teorico profondamente differente, l'istanza dell'unicità insieme a quella di un alleggerimento delle strutture sociali. Al contrario di Stirner, Marx ha una forte coscienza della ineliminabilità del legame sociale. Esso agisce d'altronde non solo come vincolo ma insieme come condizione positiva di sviluppo individuale. Interpretata materialisticamente l'essenza umana, come insieme di circostanze che definiscono l'orizzonte della possibile realizzazione di sé, è intrascendibile. L'idea di rapporti puri tra individui non situati viene rigettata come utopica. Non meno utopica appare però l'idea avanzata da Marx di una società pienamente espressiva delle istanze individuali e della coincidenza tra differenziazione individuale (unicità) e appartenenza senza riserve a una società totalmente trasparente (disalienata).

5. Nelle riflessioni sulla recente filosofia tedesca pubblicate da Ruge nel 1846, l'apprezzamento per l'opera di Stirner si connette ad una presa di distanza dalla pretesa impossibile dei «sociali» di superare l'uomo privato. Egli accetta la tesi stirneriana di una filiazione del socialismo dall'umanesimo feuerbachiano. Ma mentre Feuerbach, nel superare la religione, approda al regno dell'eticità ed assume questo regno quale lo trova, i sociali hanno criticato spregiudicatamente il mondo dell'eticità esistente, la «vecchia società» e tutte le istituzioni, la proprietà, il matrimonio, lo Stato e il traffico borghese. Questa critica però «finì per superare totalmente l'isolamento, la concorrenza dei singoli, il fondamento di ogni economia individualistica, la proprietà, e infine il singolo stesso, l'egoista, l'uomo privato». Ora queste pretese in tutto il loro rigore sono altrettanto impossibili quanto quella del cristianesimo di superare il mondo (1848, pp. 102-105).

Stirner contesta appunto la «nuova società», l' «eticità sociale», in nome di un'unione, da cui potrei recedere ad ogni istante, senza sentirmi legato a nulla, nemmeno al mio stesso volere di ieri. «Il più sfacciato arbitrio come dottrina», commenta Ruge. Eppure questa polemica contro le potenze universali, ammette, ha un lato vero: in effetti l'intero regno dello spirito o il mondo umano – Stato, società, etica, legge, linguaggio, pensiero, fede, relazioni – è solo un prodotto, una qualità del singolo, ovvero il suo rapportarsi ad altri. Ciò è stato disconosciuto finora, con il risultato di sacrificare il singolo all'universale, il reale alla sua essenza, il creatore alla sua opera. L'egoismo deciso, completo e acuto di Stirner ha il merito di essersi opposto a questa tendenza. L'egoismo, conviene Ruge, fu e sarà sempre il principio di tutte le azioni, specialmente dove lo si nega con maggior zelo. Il suo valore è commisurato a quello dell'io che esso ha di mira (*ivi*, p. 106 sg.).

Egli segue l'unico anche nella sua critica delle varie forme di liberalismo, che si lasciano sfuggire «l'uomo reale, vivente». La vita non consiste nella rappresentazione di un ideale. «Il genere e l'ideale degli umani, la società giustamente organizzata e il mondo conciliato e perfetto dei sociali non è raggiungibile. Ma non è neppure compito del singolo rappresentare un ideale, il genere. Già per il fatto che vive e agisce realmente esso è più del genere, più dell'ideale e del concetto, è la loro realtà e il loro artefice». Ruge riprende qui la tesi di Hegel per cui l'idea, implicando l'esistenza, è più del concetto, e conclude: «Se Stirner pone tutto il peso sul singolo, sull'uomo reale e vivente, questo è giusto. Umanesimo e socialismo *intenderebbero* fare la stessa cosa, ma Stirner ha mostrato che con il loro universale, l'umanità e la comunità dei beni, essi non concedono al singolo ciò che gli spetta e lo privano anzi del suo e di se stesso» (*ivi*, p. 112 sg.).

Egli respinge tuttavia la pretesa dell'unico di costituire un mondo a sé. «L'*egoista* abbandona il terreno comune, spezza tutti i legami che gli impone una volontà estranea, esce dalla comunità di idee riconosciute, è per sé, è *unico*, è un pazzo». Se egli fosse interamente l' «unico», come sostiene, non ci sarebbe neanche la possibilità di confrontarsi o di confliggere con lui, perché esisterebbe soltanto lui. Ma a questo punto non siamo arrivati: «egli è al più un *singolo* come me»; e anzi, non appena compie un'opera, cessa di essere un singolo staccato dagli altri e fondato su se stesso, per divenire un «bene comune». Il fatto che noi possiamo parlare con lui, attraverso il suo libro, è già la sua confutazione. «Egli porta la causa del singolo in un mondo

in cui questi si estranea a se stesso e scompare senza lasciar traccia nell'oceano dell'universale» (*ivi*, p. 119-121).

La nuova figura del singolo che Ruge prospetta realizza il programma hegeliano di una realizzazione dell'universale. Il singolo porta ad esistenza l'umanesimo che costituisce il vero contenuto della filosofia dello spirito. «All'istanza del concetto uomo segue la pretesa dell'uomo reale di farsi valere e di formare il mondo a partire da sé» (*ivi*, p. 123).

Il vero egoista – continua Ruge – è il singolo che «dà prova di sé» (*sich bewährt*), e lo può in quanto «crea di nuovo un universale e porta le masse dalla sua parte». L'universale esiste come comunicazione reciproca dei singoli. Il rapporto del vero egoista con la massa è ben diverso da quello del critico: «L'egoista che si fa valere penetra in un doppio senso, prendendo e dando, nella massa che gli sta dinanzi» (*ivi*, p. 124 sg.).

L'egoista di Stirner è esposto all'inganno teoretico, che consiste nel credere, sulla base delle caratteristiche del lavoro teorico che apparentemente sembra svolgersi in una condizione di isolamento, che il singolo sia qualcosa per se stesso. Meno esposto a quest'inganno è il pratico, sempre tenuto, se vuole raggiungere il suo scopo, a promuovere quello degli altri. Ruge tenta di addurre una ragione sociologica di questo sviluppo unilateralmente teoretico: la particolare arretratezza politica della Germania, e in particolare la separazione del dotto dalle masse doveva necessariamente sfociare nell'arbitrio della dialettica e nella sofistica. L'egoista che si diverte solo teoreticamente e dà briglia sciolta al suo umore dialettico è infatti un *sofista*, mentre l'egoista che si conferma nella prassi e attraverso ripetute manifestazioni fa sentire agli uomini la sua interna legge costituisce un *carattere* (*ivi*, pp. 125-129).

Stirner si difende da tutto ciò che è determinato, vuole una permanente dissoluzione e un'attività non stagnante, il porre e non il posto (la legge), il fenomeno e non l'esistenza, il costituirsi, per esempio dell'unione, e non l'istituzione, la costituzione. Eppure nell'atto stesso (rivoluzionario) del dissolvere egli deve costringersi a una nuova istituzionalizzazione: «i prodotti del singolo, costume, Stato e società si impongono all'egoista e gli fanno violenza». L'egoista non può sbarazzarsi dello scopo che persegue. Anche se il suo scopo o ideale dovesse essere quello di rimanere presso di sé e di non estraniarsi, questo scopo, prima ch'egli lo abbia raggiunto è sempre un aldilà e un che di estraneo. E sarebbe d'altronde rozzezza vivere senza un ideale o uno scopo (*ivi*, p. 130 sg.).

La soppressione dell'estraneità non dipende dunque da un generico egoismo, se questo mi astraе dal mondo e mi fa perse-

quire il mio semplice piacere, bensì dall'«egoismo risolto in attività». L'egoismo è il naturale punto di partenza di ogni uomo. Ruge ammette anche la essenzialità di riferire a sé ogni realizzazione: l'egoismo pratico (che realizza sé nel mondo) non è nulla senza quello teoretico (che realizza il mondo in sé). Ma solo l'egoismo risolto in attività è la «prova» della coscienza di sé: «masticare la verità non basta, essa deve essere assimilata e trasformata dall'uomo socialmente attivo». In puro stile hegeliano Ruge conclude: «Solo chi ha assimilato il contenuto del suo tempo, si realizzerà a ragione e con successo nel suo tempo» (*ivi*, p. 132).

In conclusione per Ruge l'umanesimo, nella misura in cui esige un assoggettamento del singolo, non raggiunge la vera umanità. Tuttavia il singolo che si afferma è concepito esso stesso come la realizzazione di quell'umanesimo che costituisce già il contenuto della filosofia di Hegel. L'avversario di Hegel è insieme colui che porta a compimento le istanze della filosofia hegeliana di "realizzare l'universale". Il mondo umano è un prodotto del singolo, di un egoismo attivo o più esattamente della comunicazione tra singoli. L'unicità in senso rigoroso è insostenibile, comporta la rottura di ogni legame sociale e una sorta di solipsismo. Il rapporto con la prassi è indispensabile per evitare che l'egoismo degeneri in sottigliezze sofistiche. L'attività dissolvitrice dell'unico ha un necessario punto d'arresto nella produzione di istituzioni. L'eliminazione delle mete è un'obiettivo impraticabile: uno scopo sussiste anche nel caso estremo che l'egoista non abbia altre mete che quella di rimanere presso di sé.

6. Nella rivista *Die Epigonen* apparve nel 1847 un lungo saggio intitolato *Die Auflösung des Einzigen durch den Menschen*. Ne veniva indicata come autrice "Frau von Arnim", ma i biografi della celebre Bettina inclinano ad attribuirlo al suo terzogenito Friedmund (1815-1883)⁷. Si tratta di una sorta di recensione del libro di Stirner, di cui vengono riportati ampi estratti, seguiti ciascuno da una risposta messa in bocca a un immaginario interlocutore dell'unico: "l'uomo". Le osservazioni spesso stimolanti dell'autore tentano per un verso di caratterizzare diversamente il concetto di uomo in modo da rendere inefficaci le critiche stir-

⁷ Cfr. ad es. Ingeborg Drewitz, 1979, p.215. Friedmund viene descritto come spiritualmente vicino alla madre. Prima della recensione del libro di Stirner egli aveva pubblicato: *Die Rechte jedes Menschen*, Bern 1844 (anonimo); *Was ist Eigentum?*, Wandsbeck 1843 (anonimo) e *Die gute Sache der Seele, ihre eigenen Angelegenheiten und die aus den Menschen und der Vergangenheit entwickelte Geschichtszukunft*, Braunschweig 1843.

neriane e di formulare per altro verso un concetto elevato di egoismo che lo liberi dal suo rapporto con la lotta e la violenza e lo renda compatibile con la moralità.

Stirner ha combattuto l'umanesimo perché ha usato falsamente il senso della parola «uomo», ricavandolo dall'immagine idealistica di un essere totalmente disinteressato che dell'uomo ha dato il «liberalismo umano», e in particolare Bruno Bauer (p. 250)⁸. Ora il concetto di uomo non designa invece niente che sia superiore o più sacro del singolo, «il lato nobile della nostra natura» (50,55). Indica semplicemente una serie di qualità e limitazioni comuni (56) ovvero di proprietà necessarie ad un uomo – tali cioè che chi non le possiede è meno che uomo (176). Nessuno può uscire infatti dalla natura di uomo, se non vuole distruggere se stesso. Da questo punto di vista regna tra gli uomini una sostanziale uguaglianza, o meglio la disuguaglianza si dà entro termini (*Grenzen*) uguali e inviolabili (274). Tra questi tratti definitivi dell'essere umano Arnim ricorda l'autocoscienza o la riflessione (*Ueberlegung*), che definisce la nostra unicità di genere rispetto a quella degli altri animali, e insieme rafforza però la nostra unicità propria, il nostro egoismo, permettendoci di conseguire meglio il nostro vantaggio (323); la padronanza di sé, in assenza della quale cesso di appartenere a me stesso e la mia esistenza svanisce (236); l'evitamento della lotta, la quale minaccia il vantaggio collettivo e insieme il proprio (256); la disposizione a non far violenza ad altri e a rendere anzi giustizia (168). Uno dei punti deboli della posizione di Stirner consisterebbe appunto nel fatto ch'egli riconosce necessaria la lotta tra gli uomini (251). La condizione minima e fondamentale per essere uomini, da cui le altre possono essere derivate, è quella di non agire contro se stessi, di non distruggere e anzi di promuovere la propria natura (232,167). Non uomo è chi vuole distruggere se stesso (232).

L'uomo non costituisce neppure, come sembra credere Stirner, un concetto o un modello fisso, a cui si debba tendere, ma «il libero movimento delle nostre forze» (167,55), la coscienza che accompagna la promozione effettiva della nostra natura. Quando si parla di veramente umano non si fa questione di ideali ma di fatti, delle diverse molteplici vie che ognuno può percorrere, e ciò si può al più portare a coscienza ma non imporre a nessuno

⁸ Per facilitare l'identificazione dei passi a cui mi riferisco non indico qui il numero di pagina del saggio di Arnim, che a volte riporta e discute nella stessa pagina diverse tesi stirneriane, bensì quello delle pagine dell'*Unico* (ed. originale già citata) a cui Arnim rinvia.

(268). «Uomo non è lo scopo (*Zweck*) del nostro esistere, ma solo la coscienza del modo in cui noi senza agire contro noi stessi possiamo portare alla luce la nostra essenza» (181-182). Se non è un modello fisso, il concetto di uomo esprime tuttavia una molteplicità di possibilità (50) ovvero «la possibilità e capacità generale per infinitamente molte qualità», che possono svilupparsi o meno (229). Anche Arnim contesta l'idea che l'uomo, come ogni altro essere della natura, sia già perfetto (239). Dipende dalla mia volontà cosciente sviluppare le mie qualità di uomo (230). La coscienza della possibilità non è separabile d'altra parte dall'impulso naturale ed egoistico ad essere felici: «Il pensiero racchiuso nella parola uomo è che gli uomini si possano unire con il loro libero volere per il compito di vivere qui sulla terra sempre più felicemente e confortevolmente secondo il loro impulso naturale, per il loro necessario egoistico vantaggio» (205).

Lo sviluppo delle possibilità "umane" non comporta nessuna uniformità di comportamento. In esse «rappresentiamo soltanto il nostro libero volere in forme personalmente proprie di ogni singolo» (50), le molteplici vie che ciascuno può percorrere (268). Le azioni dei singoli uomini nelle medesime situazioni possono essere assai diverse, eppure sono tutte umane (55). L'uomo, ripete Arnim con Stirner, è io, tu, noi (323). Le due determinazioni di essere uomini e di essere unici si possono unire: a condizione che l'uomo non oltrepassi il limite di ciò che è proprio, e l'unico non affermi se stesso a danno degli altri (178)⁹. Realizzare l'universalmente umano e soddisfare se stessi fanno tutt'uno (239). Il liberale umano, che interpreta come puramente disinteressata la natura dell'uomo è nel falso, e dimostra in ciò di essere effettivamente un entusiasta o un posseduto. L'unico ha quindi ragione di richiamare al fatto elementare dell'egoismo, che comporta il sapere ciò che si fa, badare al proprio vantaggio, e ha torto soltanto perché crede che la ricerca del proprio vantaggio debba avvenire a scapito degli altri, secondo il concetto ordinario di egoismo (165)¹⁰.

⁹ A Stirner che ai rapporti umani del "critico" oppone rapporti non mediati tra unici, Arnim così risponde: «per favore, si possono unire entrambe le cose. "Essere umani" può voler dire solo tanto quanto "essere svincolati" o "essere unici": fino a ciò che è proprio o fino al danno di un altro».

¹⁰ Arnim stesso si attiene a volte al concetto ordinario di egoismo come quando afferma che «egoista non è chi pone mente alla propria soddisfazione ma chi si preferisce ingiustamente» (6) o che «egoista è chi agisce per il suo vantaggio contro la giustizia in rapporto ad altri» (40).

Arnim trova del resto in Stirner anche i segni di una concezione più elevata dell'egoismo, là dove ad esempio questi pone come sua forma superiore, rispetto all' «appropriazione della personalità altrui», il «disprezzo dell'altrui proprietà», non ritenuta degna di appropriazione. E commenta: «Noi impareremmo a conoscere dunque diversi gradi. In verità perché la mia propria creazione di cose utili non dovrebbe essermi più propria della particolarità altrui, di cui mi approprio? Quali vantaggi per la sua individualità derivano al delinquente dalla sua lotta per la personalità di un altro? assolutamente nessuno. Egli esaurisce sé e gli altri, che gli potrebbero ancora riuscire utili, nell'azione violenta, e conserva per sé tutt'al più quest'azione» (266). Procedendo su questa via Arnim mette in questione una distinzione troppo rigida tra egoismo e amore («L'amore può essere egoista e l'egoismo umano», 63), non vede opposizione di principio tra essere egoisti ed essere idealisti (216), include in un «nobile egoismo» il sentimento di giustizia (168), dichiara che la moralità è conciliabile con esso, sì che si può essere egoisti per ognuno (235).

La peculiarità dell'egoismo degli uomini sta nel far distinzione tra le azioni, reputando come propria vera destinazione quelle benefiche (320). Non maltrattare gli altri e anzi beneficiarli – la pretesa «perfezione» – è d'altronde puro vantaggio egoistico (321). Da ultimo Arnim afferma, rovesciando le conclusioni di Stirner, che l'egoismo, così com'è concepito dall'unico, diretto cioè al proprio vantaggio, costituisce il vincolo più saldo tra gli uomini. Per apprezzare se stessi non c'è affatto bisogno di porsi in opposizione con il resto del mondo, affermando con la forza una propria giustizia. L'egoismo mi convince che per il mio vantaggio devo trovare attraverso il diritto una soluzione soddisfacente per tutti (249).

A Stirner che vedeva nel singolo il nemico irconciliabile di ogni legame, Arnim risponde che il pensiero del reciproco attaccamento è anzi per noi inevitabile (293). Dipendiamo dagli altri e il danno altrui è sempre nostro proprio (22). «Tutti mi appartengono» e «ho cura di tutti» (130). Il singolo non è affatto nemico della «giusta generalità del legame giusto». Nemica di esso è invece «l'ignoranza del vero diritto e delle obbligazioni di ognuno ad ogni istante, la cecità violenta». Egli concede che finché l'*attuale* legame può indirizzarsi nel giusto senso o stravolgersi, non è ancora quello giusto. «Il giusto legame lega in modo che se uno ne viene affetto, lo può legare sempre solo nel modo giusto, cioè non è più un legame, ma il libero volere sorto dal vantaggio» (283).

Tra il liberale umano, che condanna ogni forma di esclusivismo e l'unico, che aborre ogni legame, Arnim assume una posizione intermedia. La critica sociale umanistica (Bauer) è la più perfetta, come sostiene Stirner, solo se l'egoismo viene inteso nella maniera limitata dell'unico. Altrimenti bisogna cercare un'altra critica sociale, che non elimini l'egoismo ma lo integri. «Entrambe le cose devono essere unite entro certi limiti. Da un lato noi siamo in rapporto con il mondo intero, e non possiamo quindi essere unici in misura così larga; ci stringe già un legame, quello della comunità necessaria, della ricerca di vantaggio, dunque a quale scopo voler essere così smisuratamente unici, esclusivi, irrazionali da rinunciare ai nostri vantaggi vitali a cui aspiriamo? Ma a quale scopo d'altra parte obbligare qualcuno a un vincolo più stretto di quanto richiede il vantaggio di ognuno, non deve forse da una tale costrizione originarsi un danno opprimente? Un sacrificio per il proprio piacere rimane pur sempre libero a ognuno. A che fine dunque spingere tanto oltre la inclusione fino al completo sacrificio per la generalità, come chiede il critico? L'uomo vuole solo una ricerca di vantaggio consapevole, razionale, per tutti e per ciascuno» (177).

Nel saggio di Arnim l'essenza umana è ricondotta a un insieme di qualità minime che costituiscono un patrimonio comune a partire dal quale si verifica la differenziazione. Sensibile l'influenza di Stirner nella sottolineatura che il concetto di uomo non costituisce niente di superiore o di sacro e che le vie dell'autorealizzazione umana sono comunque molteplici. Meno staticamente l'essenza indica la possibilità di rivestire una infinità di qualità. Centrale in questo quadro è la promozione della propria esistenza, per cui inumano appare ogni elemento di autodistruzione, e indirettamente la distruzione dell'altro, l'ingiustizia, la lotta, le quali nella loro irrazionalità mettono a repentaglio anche l'esistenza e il vantaggio proprio.

La critica di Stirner alla teleologia porta Arnim ad abbandonare il modello dell'essenza come scopo del nostro esistere e a concepire l'idea di uomo come la coscienza del movimento reale del nostro esistere. Questa coscienza introduce comunque una tensione tra l'esistenza reale, che non è mai perfetta, e le nostre possibilità.

L'egoismo più elevato che Arnim cerca di definire e di cui trova tracce nello stesso Stirner nasce da una considerazione non superficiale del proprio utile e dal riconoscimento del legame di appartenenza: un legame che si vuole giusto, che non deve cioè vincolare più di quanto è necessario.

7. Quali indicazioni teoriche si possono trarre da queste prime prese di posizione dei contemporanei di Stirner nei confronti del suo antiumanesimo? La forza delle argomentazioni dell'unico è in qualche modo riconosciuta da tutti gli intervenuti. Il concetto di essenza umana non può essere caricato di implicazioni normative forti se non si vuole restare nell'ambito di rappresentazioni ancora religiose ed assoggettare l'individuo a nuove tirannie. Alcuni degli autori sopra ricordati sono spinti da questo riconoscimento a una riformulazione delle loro tesi: nel senso della ricerca di un'autotrascendenza dell'individuo, di un elemento morale che lo connetta a un destino comune (Feuerbach), oppure di un equivalente "materialistico" dell'essenza, che determini l'arco delle reali possibilità dell'individuo in un dato momento storico (Marx). La prospettiva dell'essenza viene mantenuta e difesa in quanto solo essa assicurerebbe una tensione tra l'individuo e le sue possibilità non realizzate. La polemica baueriana contro i sostenitori della "sostanza", nella sua genericità, rischia di lasciarsi sfuggire il carattere almeno parzialmente innovativo di queste riformulazioni.

Se solo la prospettiva umanistica mantiene aperta la coscienza della possibilità di un trascendimento dell'individualità (nell'individualità), essa non può essere abbandonata, a giudizio dei critici di Stirner, anche per un altro motivo. L'individualismo stirneriano non è in grado di giustificare il legame sociale e resta così esposto ai rischi di un inattivo ripiegamento su di sé (Ruge), della lotta concorrenziale (in cui Marx crede anzi, con eccessiva semplificazione, di poter esaurire il significato dell'«egoismo cosciente»), della distruttività e autodistruttività, che contrastano l'impulso umano fondamentale al potenziamento dell'esistenza (Arnim). Se non è facile precisare in che cosa consista il legame «giusto» di Arnim, o quella residua forma di socialità che sopravvive alla realizzazione dell'utopia marxiana, si può tuttavia intendere abbastanza bene il senso di questa rivendicazione della ineliminabilità del legame sociale: esso non può mai essere totalmente riportato alla volontà costruttrice di individui che lo pongono in essere, né essere ripreso da questa volontà, rappresenta, per usare il linguaggio di Ruge, «un prodotto che si impone al singolo».

Il richiamo alla potenza del sociale o delle istituzioni non è tuttavia certo l'intento esclusivo o principale che si propongono i protagonisti di questo dibattito. In modo più o meno esplicito essi riconoscono che dopo Stirner la concezione del sociale deve essere riformulata in modo che i diritti del singolo e le ragioni dell'egoismo vi abbiano parte.

BIBLIOGRAFIA

Amengual G.

(1990) *Gattungswesen als Solidarität*, in *Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, hrsg. von H. J. Braun, H. M. Sass, W. Schuffenhauer, F. Tomasoni, Akademie Verlag, Berlin, pp. 345-367.

Andolfi F.

(1983) *L'egoismo e l'abnegazione. L'itinerario etico della sinistra hegeliana e il socialismo*, Angeli, Milano.

Arnim (von) F.

(1847) *Die Auflösung des Einzigen durch den Menschen*, in "Die Epigonen", 4. Bd., Leipzig, pp. 189-251.

Arvon H.

(1954) *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*, Presses Universitaires de France, Paris.

Bauer B.

(1842) *Die Judenfrage*, F. Otto Verlag, Braunschweig.

(1845) *Charakteristik Ludwig Feuerbachs*, in "Wigand's Vierteljahrsschrift", 3. Bd., pp. 86-146.

Drewitz I.

(1979) *Bettine von Arnim. Romantik - Revolution - Utopie*, Heyne Verlag, München, 2a ed.

Feuerbach L.

(1846-1866) *Sämtliche Werke*, a cura di L. Feuerbach, Wigand, Leipzig.

(1959-1964) *Sämtliche Werke (= S.W.)*, a cura di W. Bolin e F. Jodl, Frommann, Stuttgart, 2a ed.

(1965) *Opere*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari.

(1967 sgg.) *Gesammelte Werke (G.W.)*, a cura di W. Schuffenhauer, Akademie Verlag, Berlin.

(1972) *Spiritualismo e materialismo*, a cura di F. Andolfi, Laterza, Bari.

Gordon F.M.

(1978) *The Debate between Feuerbach and Stirner: an Introduction*, in "Philosophical Forum", 8, n.2-4, pp.52-65.

Marx K., Engels F.

(1965) *Werke*, Bd.27, Dietz Verlag, Berlin; trad. it. *Opere complete*, XXXVIII (Lettere 1844-1851), a cura di M. Montinari, Editori Riuniti, Roma 1972.

(1973) *Die deutsche Ideologie*, in *Werke*, Bd.3, Dietz Verlag, Berlin; trad. it. *L'ideologia tedesca*, in *Opere complete*, V, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1972.

Ruge A.

(1846) *Unsre letzten zehn Jahre. Ueber die neueste deutsche Philosophie an einen Franzosen*, in *Zwei Jahre in Paris. Studien und Erinnerungen*, Bd.II, Leipzig, pp.1-134; rist. in *Sämtliche Werke*, 2. Aufl., Bd.VI, Mannheim.

Ferruccio Andolfi

Stirner M.

(1845) *Der Einzige und sein Eigentum*, Wigand, Leipzig; trad. it. *L'unico e la sua proprietà*, a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1979.

(1847) *Die philosophischen Reactionäre*, in "Die Epigonen", 4.Bd.

(1986) *Parerga Kritiken Repliken*, hrsg. von B.A. Laska, LSR Verlag, Nürnberg; trad. it. *Scritti minori*, a cura di G.Penzo, Patròn, Bologna 1983.

Marco Cossutta
Stirner e i moderni.

Note su alcune pagine de *L'unico e la sua proprietà*.

1. Nell'accostarci al tema della comunicazione, vorremmo preventivamente specificare e, per certi versi, circoscrivere l'ambito del discorso che qui affronteremo. L'aggettivo sostantivato «moderni», a cui si fa riferimento nel titolo, sottende non tanto l'intenzione di raffrontare il filosofo di Bayreuth con pensatori o correnti di pensiero a noi cronologicamente vicini, quanto il desiderio di indagare il rapporto fra l'Autore de *L'unico* e l'idea di modernità nell'ambito politico-giuridico.

A tale proposito non possiamo esimerci dal tratteggiare, sia pure per sommi capi, quelli che ci appaiono i contorni di tale prospettiva, le linee essenziali sulle quali si costituisce questo particolare modo di concepire il rapporto *politico*.

Entrando subito nel vivo della questione, esordiremo affermando come, all'interno della prospettiva giuridico-politica moderna¹, la politica ed il diritto si costituiscano in funzione del controllo sociale. Queste appaiono quali tecniche finalizzate al *dominio*. All'interno di tale prospettiva rileviamo, per inciso, come, coerentemente con le premesse, un processo di liberazione non possa mai realizzarsi compiutamente in presenza di una attività politica o giuridica. Tutt'al più la politica ed il diritto vengono recepiti quali strumenti per il raggiungimento di fini che, in ogni caso, vengono postulati ad essi esterni. Indicativa a riguardo ci appare la costruzione marxiana, in cui la politica ed il diritto assumono lo scomodo ruolo di «inconvenienti» da eliminare (più precisamente, all'interno di tale universo di discorso, essi si estinguono) dall'ipo-tetico scenario sociale liberato dal dominio dell'uomo sull'uomo.

Ma, al di là di questi esiti in vero estremi, e che, in ogni caso non inficiano quanto sopra affermato (anzi, riaffermano l'uso strumentale sia della politica che del diritto all'interno della prospettiva moderna), questa si caratterizza per proporre come politici dei rapporti che in realtà sono dispotici. L'uomo viene

¹ A tale modo di intendere il rapporto politico si oppone la concezione *classica*; per un verso, quindi, la ricerca della natura delle cose, per altro, la sua riproposizione convenzionale. La distinzione fra *classico* e *moderno* non assume tanto carattere cronologico quanto teoretico. Sull'argomento cfr. F. GENTILE, *Intelligenza politica e ragion di stato*, Milano, 1983.

concepito quale strumento; ovvero, la prospettiva in questione lo *rappresenta* in siffatta maniera all'interno dei rapporti giuridici e politici ².

Al fine di non apparire arbitrari, ci soffermeremo brevemente su un aspetto che pare essere centrale per la comprensione di tale modo di intendere il rapporto politico; ci riferiamo alla dicotomia pubblico/privato che, a nostro avviso, è uno dei fulcri della costruzione politico giuridica moderna.

2. Il pensiero politico-giuridico moderno tende a scindere la esistenza del singolo in due momenti distinti: il «privato» ed il «pubblico». Per un verso, infatti, l'uomo è concepito quale individuo sciolto da ogni determinazione eteronoma (ordine morale o naturale ad esso superiore e da questo determinato); l'uomo è *libero*, non sottoposto ad alcuna regola ed artefice del proprio essere. «L'uomo naturale è tutto per sé, è unità numerica, l'intero assoluto che non ha altro rapporto se non con se stesso»³. Questa rappresentazione si caratterizza per la totale anomicità del soggetto, tutto ciò che lo contorna (siano esseri animati od inanimati) è ridotto a cosa disponibile all'unico per la sua realizzazione. «L'uomo veramente libero non vuole se non ciò che può e fa ciò che gli piace», così afferma perentorio il Ginevrino⁴. Nell'ambito del privato il mondo intero pare essere disponibile all'esaltazione dell'uomo «unità numerica» («rendete l'uomo uno e lo farete felice, quanto mai potrebbe esserlo»⁵).

Il rovescio della medaglia di questa «idilliaca» situazione presupposta dalla moderna prospettiva politica è costituito dall'ambito del pubblico. Se, infatti, nel rapporto *privato* la prospettiva moderna rappresenta l'uomo completamente libero da costrizioni, all'interno del rapporto politico esso appare in una posizione di totale soggezione nei confronti dell'ente *pubblico* (visto nelle sue molteplici manifestazioni storiche). Situazione questa ben resa dalla raffigurazione hobbesiana del *refugium opinionis*, il cantuccio privato o della *privacy*, in cui il singolo è libero, contrapposto alla *agorà*, ove il suddito è in totale balia del sovrano. Una siffatta costruzione, che parrebbe a prima vista appannaggio esclusivo del pensiero assolutistico, si ritrova inospettabilmente pure in costruzioni teoriche tradizionalmente ricondotte all'alveo del liberalismo. Interessante a riguardo una lettura «disincantata» di saggi quale il kantiano *Risposta alla*

² *Ibidem*.

³ J. J. ROUSSEAU, *Emile ou de l'éducation*, I.

⁴ *Ibidem*, II.

⁵ *ID.*, *Du bonheur public*.

domanda: che cos'è l'illuminismo e la Lettera sulla tolleranza di John Locke.

Si può affermare che la dicotomia privato/pubblico, centrale nel pensiero moderno, porti ad un duplice risultato. Permette, per un verso, di esaltare la *libertà* assoluta quale elemento caratterizzante l'uomo, differenziandosi in tal modo dal cosiddetto «oscurantismo medievale», che vede invece nell'uomo un ente legato a norme ed a rapporti inscindibili dalla umana volontà. Permette, sull'altro versante, e questo appare l'ambito del pubblico, di fondare un potere irresistibile quale necessario contraltare alla naturale sregolatezza che potrebbe, se non controllata, causare degli eccessi, rendendo precaria, se non impossibile, ogni convivenza. Ma tale modo dicotomico di intendere il rapporto nel privato e nel pubblico apre, altresì, la strada maestra per giustificare il dominio sull'uomo come «male necessario».

Si assiste in questo modo ad una duplice e solo apparente contraddittoria operazione; da un lato, la assoluta esaltazione della libertà, che viene però relegata nella sfera del privato, dall'altro, alla altrettanto indiscriminata esaltazione del potere dell'ente pubblico, che riduce l'uomo a proprio strumento. Ma, a ben vedere, anche nell'ambito del privato l'uomo è possibile strumento, oggetto potenziale del soggetto che esercita la assoluta libertà. Lo spettro del rapporto dispotico è sempre in agguato. La differenza fra il privato ed il pubblico (rispetto a questo nostro punto di osservazione), non appare, quindi, di natura teoretica, piuttosto di natura quantitativa: nel privato non è prevedibile il grado di dispotismo esercitabile da un soggetto su un oggetto; calcolo che è, invece, possibile (sempre in termini probabilistici) effettuare nel settore pubblico, il quale si caratterizzerebbe per fissare dei limiti alle potestà di ingerenza. Come già affermato, all'interno di questa prospettiva, il fenomeno giuridico non può che venire rappresentato esclusivamente quale momento coercitivo. A tale riguardo è utile richiamarsi ad Hobbes, che, riprendendo implicitamente la dicotomia pubblico/privato, sottolinea: «per *lex* intendo ciò che mi obbliga a fare qualcosa, oppure mi vieta di fare qualche altra e quindi mi impone un obbligo. Invece per *ius* intendo la libertà concessami dalla legge di fare tutto ciò che dalla legge non mi viene vietato e di non fare tutto ciò che da essa mi viene comandato». In modo forse più immediato, lo stesso concetto viene ripreso nel *De Cive*, XIV, 3: «la legge è un vincolo, il diritto è una libertà e i due termini sono addirittura antitetici». Allo stesso modo, aggiungeremo noi, lo sono il pubblico, dominato dalla volontà del sovrano che si fa legge, e il privato caratterizzato dalla libertà del singolo. Infatti, sempre Hobbes, questa volta nel *Leviathan*, XIV, ci suggerisce:

«diritto e legge differiscono come libertà e obbligazione». Il pensatore inglese rappresenta, quindi, il mondo della legge come il regno del vincolo, della costrizione, in cui di fatto i cosiddetti ambiti di libertà non travalicano la mera concessione del sovrano al suddito.

Nei pochi passi hobbesiani qui proposti, si possono riscontrare *in nuce* i motivi che costituiscono la moderna rappresentazione dei fatti politico-giuridici: dalla già sottolineata dicotomia pubblico/privato, alla, per certi versi speculare, distinzione fra *norma agendi* e *facultas agendi* (il diritto oggettivo ed il diritto soggettivo). Costruzione dogmatica, quest'ultima, che è andata nel corso dei secoli perfezionandosi, raggiungendo il suo apogeo nella dottrina tedesca con il dibattito fra Windscheid (propugnatore della «teoria della volontà») e Jhering (fautore della «teoria dell'interesse»)⁶, e che ha trovato in Hans Kelsen coerente (rispetto ai postulati della moderna prospettiva politica e giuridica) dissoluzione. Pur senza voler entrare nello specifico, non possiamo esimerci dal rammentare come, per autorevole dottrina⁷, il diritto soggettivo ed il diritto oggettivo rappresentino le fasi del pensiero dialettico in cui si realizza il diritto: la libertà e l'autorità. Da un lato, infatti, si riscontrerebbe la pretesa, la immunità, la facoltà, il potere che il soggetto può far valere in un rapporto con gli altri; dall'altro, le norme giuridiche (statuali) che impongono agli individui determinati comportamenti, regolamentando giuridicamente il rapporto fra più soggetti. Questa costruzione lascia trasparire l'idea di una sfera in cui il soggetto sia «naturalmente» titolare di diritti che verrebbero recepiti e regolamentati giuridicamente dall'autorità statale tanto da ipotizzare una interazione fra pubblico e privato.

Rammentavamo sopra, però, come la scienza giuridica moderna abbia, per mano di Kelsen, «demistificato» tale rapporto, teorizzando la totale identificazione della esperienza giuridica con il comando posto dallo Stato. Per Kelsen, come noto, l'opinione secondo la quale il «diritto» sarebbe qualcosa di diverso dal «dovere» si fonderebbe sulla dottrina giusnaturalistica, la quale prenderebbe le mosse dalla idea («miraggio») dell'esistenza di diritti innati nell'uomo e, perciò, anteriori ad ogni ordinamento positivo, che si costituirebbe, all'interno di questa particolare prospettiva, con lo scopo di proteggerli, statuendo dei

⁶ Sulla polemica tra la teoria della volontà e la teoria dell'interesse cfr. K. LARENZ, *Storia del metodo nelle scienze giuridiche*, trad. it. Milano, 1966.

⁷ Cfr. C. MORTATI, *Istituzioni di diritto pubblico*, Padova, 1975; A. LEVI, *Teoria generale del diritto*, Padova, 1953; R. ORESTANO, *Diritti soggettivi e diritti senza soggetto*, in «Ius», 1960.

corrispondenti doveri. Il fenomeno giuridico nella prospettiva kelseniana, lungi dall'essere una sorta di rafforzamento dei diritti innati dell'individuo, si palesa invece quale «tecnica sociale tesa ad ottenere la desiderata condotta degli uomini mediante la minaccia di una misura di coercizione» (così nella *Teoria generale del diritto e dello Stato*).

Questo modo di concepire il fenomeno giuridico costituisce il nucleo portante non solo della rappresentazione kelseniana del diritto ma di tutta la prospettiva politico-giuridica moderna.

3. Al di là della lunga digressione, che rapporto può sussistere fra Max Stirner e tale modo di concepire i rapporti politici e giuridici? Apparentemente nessuno; Stirner è considerato dalla manualistica il teorico della unicità, dell'idea di un individuo libero perché non costretto da regole, il quale, anzi, si avvia verso la libertà spogliandosi di ogni remora, d'ogni auto-obbligazione. L'individuo è libero quando è completamente anomico, privo di regole; questo assioma parrebbe antitetico alla prospettiva sopra sommariamente tratteggiata, tanto da far apparire, per un verso, il nostro Autore estraneo ed opposto al mondo del dominio e, per l'altro, compartecipe alla rivolta anarchica contro la società dispotica.

Ma, a ben esaminare, cosa caratterizza il pensiero politico moderno ⁸ se non, come abbiamo visto, la presupposizione di una natura umana sregolata? Il che implica, e nemmeno tanto implicitamente, che, per tale prospettiva, la libertà equivalga non tanto all'assenza di costrizione, quanto all'assenza di regole (una cosa, infatti, è l'*autonomia*, altra è l'*anomicità* ⁹).

Ciò che in questa sede preme rilevare, onde evitare di incorrere in equivoci, è se al di là del momento ostensivo, sono riscontrabili nella speculazione stirneriana elementi riconducibili alla moderna prospettiva politica. Esaminiamo più da vicino la questione.

«Il diritto è lo *spirito della società*. Se la società ha una *volontà*, questa è appunto il diritto: la società esiste solo grazie al diritto. Ma siccome essa esiste solo per il fatto che esercita un *dominio* sui singoli, il diritto non è che la volontà del dominatore» ¹⁰.

⁸ Il cui esito è indubbiamente la costruzione di una compagine statuale «irresistibile» e quindi, è bene premettere subito, non sarà questo aspetto a poter costituire un momento di comparazione, piuttosto lo sviluppo tematico degli assunti fondamentali dell'una e dell'altra prospettiva possono condurre al riconoscimento dei tratti che le accomunano o differenziano.

⁹ Cfr. a riguardo E. OPOCHER, *Meditazioni su diritto e libertà*, in *Studi in onore di E. Santoro Passarelli*, Napoli, s.d.

¹⁰ *L'Unico e la sua proprietà*, trad. it. Milano, 1979, p. 196.

Il primo capoverso del paragrafo *La mia potenza*¹¹ rappresenta una delle più significative e precise definizioni del fenomeno giuridico in chiave volontaristica. Alcuni punti meriterebbero d'essere più attentamente esaminati ed approfonditi. In questa sede ci limiteremo ad evidenziarli; la società umana è espressione del diritto, non già nel senso classico (Aristotele, per l'appunto), per cui soltanto il riconoscimento del comune ai membri permette la trasformazione di un insieme disarmonico di individui in una comunità politica, che si dà delle regole sulla base della regolarità in questa. Una società è tale, esiste per Stirner, perché l'insieme disarmonico viene *ordinato* (comandato) dal diritto, il veicolo attraverso cui il dominatore manifesta il proprio volere. La società esiste perché esiste un dominio sui suoi membri. La capacità di ordinare si fonde e confonde con la capacità di dominare. Il diritto si riduce, quindi, alla volontà di chi domina, e se, come Stirner ci suggerisce, il diritto è lo spirito della società, allora l'essenza stessa di quest'ultima è il dominio.

Un interrogativo: la sopra citata definizione di diritto è, per così dire, descrittiva d'un particolare modo d'essere del fenomeno giuridico (il diritto quale tecnica di controllo sociale, strumento di dominio), oppure questa ha la pretesa d'essere universale, esaustiva dell'intero fenomeno giuridico? Accettando la prima ipotesi, Stirner potrebbe apparire agli occhi del lettore (influenzato dalla sua nomea di «anarchico») uno degli Autori che partendo da un dato di fatto lo analizzerebbe e (forse) lo criticerebbe rispetto ad un proprio ideale di giustizia (rientrando in tal modo nell'alveo del giusnaturalismo).

Tale prospettiva non appare, invero, solcata da Max Stirner. Ciò viene comprovato, per un verso, dallo Stirner attento lettore e mordace recensore di E. Sue, «il poeta della borghesia virtuosa e liberale», pronto a proporre rimedi da ciarlatano ai mali della società¹²; peraltro (e ciò è forse più significativo), trovando scritto nella facciata accanto a quella contenente il capoverso in questione, quanto segue: «un 'senso del diritto' e un 'senso della giustizia' sono talmente radicati nella testa della gente che i rivoluzionari del nostro tempo ci vogliono sottomettere a un nuovo 'diritto sacro': il 'diritto della società', della compagine sociale, il diritto della umanità, il diritto di tutti o simili».

¹¹ Abbiamo tralasciato la sibillina frase conclusiva, che già di per sé potrebbe indicare quale sia la prospettiva sposata da Stirner: «Aristotele dice che la giustizia è l'interesse della società».

¹² Cfr. la recensione a *I misteri di Parigi* di Eugène Sue ora raccolta in *Scritti minori*, Bologna, 1983.

Da questi due riferimenti si può evincere come Stirner non sia intenzionato a criticare il diritto vigente, il diritto quale strumento di dominio, in nome della Giustizia, indicando nel diritto uno di quei momenti in cui il riconoscimento politico del comune e del diverso si sostanzia.

Riterrei che l'intento di Stirner sia di natura opposta; più precisamente teso ad appropriarsi della rappresentazione moderna del diritto come strumento di dominio, individuando nell'*Unico*, anziché nel Sovrano (inteso nelle sue varie manifestazioni storiche), il soggetto ultimo del rapporto giuridico-politico. Operazione, questa, che a mio avviso non costituisce nemmeno una forzatura terminologica se è vero che nel 1324 si scriveva: «la città o Stato non è una per qualche sua forma naturale [...] Roma, Magonza e le altre comunità sono infatti uno Stato o impero numericamente uno, solo perché ciascuna di esse è ordinata per la sua volontà a un governo supremo numericamente uno [...] Gli uomini di una città o provincia sono chiamati una città o Stato perché vogliono un governo numericamente uno», *Defensor Pacis*, I, XVII, 11. L'idea della unità e quella corrispondente di unicità è già presente agli albori della moderna prospettiva politica, che si caratterizza sin da allora per legare la giuridicità con il comando del sovrano, di colui che, sempre secondo le indicazioni di Marsilio, «farà sì che [...le norme...] siano meglio osservate o addirittura assolutamente osservate», *Defensor Pacis*, I, XII, 6. L'intento operativo di tale prospettiva è desumibile anche da un passo di Thomas Hobbes: «diritto è ciò che colui o coloro i quali detengono il potere sovrano ordinano ai suoi o ai loro sudditi, proclamando in pubblico e in chiare parole quali cose essi possono e quali non possono fare», *Dialogo fra un filosofo e uno studioso di diritto comune d'Inghilterra*.

All'interno di siffatta costruzione politico-giuridica il diritto non potrà che fondarsi sulla forza, è la forza che assume una veste giuridica. Non ci pare che Stirner si discosti da tale modo di concepire la giuridicità quando afferma: «solo la tua forza, la tua potenza ti può dare veramente un diritto». Il diritto non è, quindi, offerto dal riconoscimento nell'altro di ciò che vi è di comune e di diverso; un agire giuridico che equivale ad un agire da persona fra le persone, attraverso il reciproco riconoscimento del proprio simile, del suo valere in quanto persona umana. Qui la validità dell'agire intersoggettivo è legato al riconoscimento del valore; il concetto di intersoggettività travalica, infatti, il mero formalistico rapporto fra due o più soggetti. Il rapporto giuridico supera il momento formale del puro coordinamento delle azioni, in cui il fine sarebbe offerto da una sorta di equili-

brio fisico non dissimile da un ordine geometrico riguardante i diversi vettori operanti su di un piano, per qualificarsi, in quanto esperienza che vede come protagonista la persona umana, attraverso la *scoperta* del valore. L'esperienza giuridica diviene, quindi, valutazione, rapporto di volta in volta valutabile e valutato in relazione ai fini propri alla persona.

In questa prospettiva, l'intersoggettività non si limita a porre in relazione dei soggetti, ma caratterizza tale relazione come giuridica per la sua reciprocità. L'esperienza giuridica si costituisce, quindi, intorno alla valutazione oggettiva della azione, che è tale se valida bilateralmente¹³. In definitiva, l'esperienza giuridica (campo dal quale Stirner pare estraniarsi completamente), questa stretta interconnessione fra azione, norma, giudizio, si costituisce come tale, come momento di ricerca costante ed ineliminabile del valore, attraverso l'aprirsi della umana persona agli altri, attraverso il riconoscimento negli altri di ciò che ci accomuna e di ciò che ci diversifica. Il diritto pone in comunicazione gli uomini, rendendo un insieme di individui una comunità, che, proprio attraverso la comunicazione ritrova i fini che le sono propri: il *bene comune*. Quest'ultimo è la *misura* del vivere sociale, una misura la cui natura non è convenzionale, sottoposta al mutare del desiderio (se così fosse, non potrebbe costituire il fondamento del vivere sociale, soltanto *costringere* a vivere in società, una costrizione eteronoma, la cui conseguenza è la rappresentazione ipotetica della persona, una rappresentazione che non può inglobare in sé l'uomo nella sua interezza, soltanto sussumere alcune parti ed offrirle come il tutto), bensì misura anipotetica, risultato della dialettica comune-diverso, di questa perenne ricerca che parte dalla vita quotidiana (sorge dai problemi di tutti i giorni) e su questa offre delle valutazioni rispetto ai fini propri la comunità, al bene comune. Legando il diritto alla forza, meglio, facendo della forza la essenza del diritto, l'intera esperienza giuridica è rappresentata come *ordine* (ovvero comando)¹⁴, che non prende minimamente in considerazione le predisposizioni degli uomini (se non, ancora una volta, rappresentandole in senso negativo, partendo cioè dalla ipotesi dell'uomo sregolato dello stato di natura). Infatti, per tale prospettiva, la condotta da tenere non deriva da una analisi *politica* della propensione al bene dei consociati (non è, quindi, la risultante di una libera ed autonoma scelta fra più possibilità), ma ritrova il proprio fondamento nell'imperio della

¹³ E. OPOCHER, *Lezioni di filosofia del diritto (parte generale)*, Padova, 1965.

¹⁴ «La parola legge significa comando di chi ha il potere sovrano», così J. Bodin ne *Les six livres de la Rèpublique*, I, 8.

volontà dominante gli uomini stessi (il fine risulta, perciò, convenzionalmente posto ed eteronomo alla comunità stessa). La volontà dominante e regolatrice, in questo ambito, può farsi valere soltanto attraverso l'annullamento delle altre volontà, annullamento che si realizza con l'ausilio della forza. E', di fatti, la forza, la costante minaccia di una misura coercitiva che rende effettivo ed efficace il comando (ritorna alla mente la citata definizione kelseniana del diritto quale tecnica per il controllo sociale).

Ritornando a Stirner, ci pare che l'Autore in questione, pur nella sua precipua teoria dell'*Unico*, leghi indissolubilmente il diritto alla forza, tant'è che privo di potenza l'uomo non avrebbe diritti. «Io posso essere ligio alle leggi sia in un regime dispotico che nella società di Weitling, ma in entrambi i casi io sono completamente privo di diritti miei, perché quelli che ho, nell'un caso come nell'altro, non sono *miei*, ma *estranei*»¹⁵. I diritti *estranei* apparterrebbero al «dominatore», la cui volontà si fa diritto proprio perché più potente delle altre. Il rapporto giuridico in questo contesto è sempre un rapporto di dominio ed il «diritto», che all'interno di questo viene riconosciuto, sarà sempre, se non sorretto dalla potenza, un diritto estraneo, una mera concessione che può sempre venire tolta. Infatti, ci suggerisce Stirner, «che cosa cerco allora da questo tribunale [a cui mi rivolgo per far valere un mio presunto diritto]? io cerco il diritto del sultano, non il *mio*: cerco un diritto *estraneo*. Nella misura in cui questo diritto estraneo si accorda con il mio, potrò trovare, ovviamente, il secondo nel primo»¹⁶.

Il diritto è sempre ed unicamente appannaggio del potente. Appare a questo punto interessante notare come la riflessione stirneriana sul fenomeno giuridico anticipi gli sviluppi più coerenti della moderna prospettiva politica. Significativo leggere Stirner sulla falsariga del rapporto (già richiamato) fra diritto soggettivo e diritto oggettivo, e notare come il Nostro (che rimane pur sempre il più coerente negatore della idea della statualità in nome della idea di unicità, della potenza dell'*Unico*) anticipi le riflessioni kelseniane.

«Ogni diritto esistente – scrive Stirner nel 1844 – è un diritto estraneo, un diritto che mi 'viene concesso', di cui mi si 'lascia godere'»¹⁷; in definitiva, anche i cosiddetti diritti soggettivi non sono nulla più di una concessione della autorità statuale, di coloro che monopolizzano la forza, e che ci lasciano godere di

¹⁵ *L'Unico*, p. 198.

¹⁶ *Ibidem*, p. 196.

¹⁷ *Ibidem*.

alcuni privilegi. Ciò che primeggia, anzi, domina incontrastato il campo, è il comando del potente in funzione del quale tutto si svolge.

«Non si può assolutamente ritenere che, ad ogni dovere giuridico, corrisponda un diritto riflesso soggettivo [...] anzi il diritto-riflesso dell'uno consiste soltanto nel dovere dell'altro [...] questa situazione, definita come 'diritto' o 'potenza' di un individuo, è semplicemente l'obbligazione dell'altro o degli altri»¹⁸, così Hans Kelsen nel forbitamente suggerirci che siamo in balia dell'autorità statale, la quale non rispetta né tantomeno recepisce dei «nostri» diritti, ma fa valere il proprio.

Appare indicativo rilevare che, secondo Kelsen, l'autorità giuridica è legittima fin tanto che risulta effettiva, in caso contrario, nel caso cioè di palese inefficacia dei suoi comandi, questa decade non soltanto *de facto*, ma pure *de iure*. Nel paragrafo *Legittimità ed effettività* della sua *Reine Rechtslehre* possiamo, infatti, leggere: «il governo legittimo dello stato è il governo effettivo che, sulla base di una costituzione, statuisce efficaci norme generali ed individuali»; alla fine del paragrafo: «il principio che trova qui applicazione è detto 'principio di effettività'. Il principio della legittimità è limitato dal principio dell'effettività».

Su questo punto ci pare che il giurista praghese sia chiarissimo (e con lui tutta la prospettiva moderna); il sovrano è tale perché non dipende che dalla propria spada, ed è attaverso la spada che impone ai sudditi il proprio diritto¹⁹. Stirner coglie perfettamente questo nucleo teoretico, l'equazione per la quale diritto equivale a forza, che regge non soltanto la teoria ma pure lo svolgimento pratico della attività della moderna compagine statale. La metafora del *sultano* onnipotente, che compare sin dalla celeberrima prefazione della sua opera, *Io ho fondato la mia causa su nulla*, rappresenta lo Stato moderno così come si è venuto costituendosi. «Il sultano – scrive Stirner – ha fondato la sua causa su null'altro che se stesso: per sé egli è tutto in tutto, per sé è l'unico e non tollera che qualcuno osi non essere uno dei 'suoi'». In realtà Stirner, a differenza di altri pensatori riconducibili al filone dell'anarchismo, non rifiuta tale modo di intendere il rapporto politico, eleva il singolo, l'unico, al rango di sultano. «Io faccio derivare ogni legittimità da *me stesso*; io sono *legittimato* a fare tutto ciò che ho il potere di fare. Io sono *legittimato* a rovesciare Zeus, Yahweh, Dio etc., se sono capace di farlo; altrimenti questi dèi avranno sempre più diritto e più

¹⁸ H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, trad. it. Torino, 1975, p. 150.

¹⁹ Sovrano, per Bodin, è «chi nulla riceve dagli altri [...] e non dipende altro che dalla sua spada», *Les six livres de la République*, I, 8.

potere di me»²⁰. Questa operazione, all'interno di una prospettiva che fonda l'agire politico sulla mera forza, è, per lo meno in linea teorica, possibile e corretta. «Lo Stato esercita il suo 'potere', il singolo non può farlo. Il comportamento dello Stato è espressione del suo potere, della sua violenza, ma questa egli la chiama 'diritto' quella del singolo 'delitto'»²¹. La differenza fra il «diritto» ed il «delitto» è, quindi, questione di potenza. Di fatti, rivolgendosi ipoteticamente all'Unico, Stirner afferma: «tu hai il diritto di essere ciò che hai il potere di essere [...] io faccio derivare ogni diritto e ogni legittimità da me stesso, io sono legittimato a fare tutto ciò che ho il potere di fare»²². L'Unico assume sempre più nettamente le fattezze che sono proprie al sovrano, tanto da confondersi con questo. Poco importa, in questo contesto, che il nemico dell'Unico, il limite alla sua potenza, sia dato dallo Stato. Questo fatto, che per lungo tempo ha costituito il puntello su cui ancorare l'interpretazione anarchica del pensiero del nostro Autore, se esaminato in questa prospettiva, non costituisce affatto una differenza fra Stirner ed il pensiero politico moderno, da Marsilio ad Hobbes, a Kelsen. Il nucleo teoretico ci appare identico: la riduzione di ogni attività relazionale umana a potenza. «Chi ha il potere ha il diritto: se non avete il primo, non avete nemmeno il secondo. E tanto difficile raggiungere questa saggezza?»²³

Stirner pare far eco all'anagramma di Hobbes: «i patti senza spada (*sword*) non sono che parole (*words*)». Che, reso in maniera più articolata vuole significare per il pensatore inglese che «l'opinione che qualunque monarca riceva il suo potere per mezzo di un patto, vale a dire a condizione, procede dal non intendere questa semplice verità: che i patti, essendo solo parole ed emissione di fiato, non hanno alcuna forza di obbligare, contenere, costringere o proteggere qualcuno se non quella che si ha dalla pubblica spada, cioè dalle mani non legate di quell'uomo o assemblea di uomini che ha la sovranità», *Leviathan*, XVIII.

L'idea fissa della potenza riecheggia al parossismo, tutto si riduce a potenza, linfa imprescindibile della attività politica; «il nostro diritto non è più potente se voi non siete più potenti»²⁴. Il che apre la strada all'affermazione per la quale *voi siete solo se*

²⁰ *L'Unico*, p. 199.

²¹ *Ibidem*, p. 207.

²² *Ibidem*, p. 199.

²³ *Ibidem*, p. 203.

²⁴ *Ibidem*, p. 199.

siete potenti, è la potenza che distingue un soggetto da un oggetto (un sovrano da un suddito).

Per Stirner il diritto è sempre legato alla capacità di farlo valere, alla effettiva forza che il soggetto riesce a dispiegare al fine di conseguire, di realizzare il proprio momentaneo desiderio. Esplicativo a tale proposito il passo stirneriano: «i sudditi cinesi [...] giacché essi non sanno far uso della libertà, non ne hanno nemmeno il diritto, ossia, per parlare più esplicitamente, giacché non hanno la libertà non hanno nemmeno il diritto ad averne»²⁵. Il riconoscimento di un diritto, anche di un cosiddetto diritto politico, è sempre successivo al suo effettivo esercizio. Lo stesso vale per il diritto di proprietà: «i comunisti affermano: 'la terra appartiene di diritto a chi la coltiva e i suoi frutti a chi li ha prodotti'. Io ritengo che essa appartenga a chi sa prendersela ossia a chi non se la fa prendere e portare via. Se egli se ne appropria gli apparterrà non solo la terra, ma anche il diritto di possederla. Questo è il diritto egoistico, cioè se qualcosa è la cosa giusta per me, allora è giusto che io la possegga»²⁶.

4. Dovendo tirare le fila di queste note su Stirner ed il pensiero politico-giuridico moderno non possiamo che ribadire la nostra tesi di fondo. Max Stirner, pur prospettando una forma di convivenza sociale (l'Unione degli Egoisti) antitetica alla compagine statale moderna, non per questo sviluppa la propria costruzione politica con materiali diversi da quelli utilizzati da *geometri* quali Marsilio da Padova, Thommas Hobbes o Hans Kelsen. Gli stessi materiali finalizzati alla stessa operazione: l'esaltazione della potenza quale categoria ultima della politica.

Concetti politici tipicamente moderni, quali la sovranità vengono ripresi da Stirner e, anziché venire applicati al Defensor Pacis, al Sovrano, al Leviathan, ritrovano il proprio soggetto ne l'Unico. Nel far ciò Stirner spezza l'idea di ordine che promana dal pensiero moderno proponendo il ritorno ad una sorta di stato di natura privo di regole, al fine di esaltare la potenza dell'Unico spezzando le catene dello Stato (civile). Ma, ciò che più preme rilevare, le coordinate da questi utilizzate sono le stesse del pensiero politico moderno. Non poteva essere altrimenti, dato che soltanto su queste è possibile argomentare a favore della potenza sregolata dell'Unico. Stirner coglie e denuncia la non possibilità da parte del potere politico di fondarsi su alcunché di diverso dalla potenza che dispiega. Il riscatto dalla forza arbitra-

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 201.

ria del sultano passa, per Stirner, attraverso la potenza dell'Unico. Al rapporto dispotico non si oppone il rapporto politico, piuttosto si assiste al capovolgimento speculare dei dettami della moderna prospettiva politica, evidenziando, in tal modo, le aporie in questa presenti, mettendo impietosamente a nudo la non fondazione e la non giustificazione della assoluta sovranità statale, a cui tale prospettiva tende. L'Unico non esce, però, dalla logica di dominio endemica alla modernità, la fronteggia, contrapponendo potere a potere, dominio a dominio, attirandola in un vicolo cieco dal quale nemmeno egli può uscire. La potenza di fronte alla potenza non conduce oltre al vincitore ed al vinto, non potrà mai superare il dispotismo.

Paradossalmente ci pare che questo sia l'esito più interessante della teoria stirneriana, che, senza ombra di retorica, pone effettivamente fine ad un ciclo speculativo. Infatti, di fronte alla caparbia contrapposizione di Stirner, le costruzioni di Marsilio, di Bodin, della «scuola del diritto naturale», dei moderni geometri legali a *l'À* Kelsen, non possono che svelarsi quali ideologie della forza. Questa aporia, apparentemente insuperabile, offre lo spunto per una riflessione sulla politica, può (e deve) divenire foriera per una ricerca di rapporti tendenti al riconoscimento della persona umana come fine in sé e non quale strumento. Stirner, sia pure inconsapevolmente, obbliga a ripensare l'intera costruzione politica moderna ed apre involontariamente la strada per una riscoperta della politica come esperienza comune, per la quale, come in Aristotele, «la giustizia è l'interesse della società».

Enrico Ferri
Dimensioni della rivolta in Max Stirner

*Alla memoria del caro Luigi**

Max Stirner, come sanno tutti quelli che provano qualche interesse per questo filosofo, è conosciuto come l'autore di un solo libro, al quale è legata la sua celebrità ed il posto di rilievo che occupa nella storia della filosofia europea.

Il libro in questione è, naturalmente, *Der Einzige und sein Eigentum* (*L'unico e la sua proprietà*), edito da Otto Wigand nell'ottobre del 1844¹.

Der Einzige è diviso in due parti: la prima, per così dire, critico-negativa che ha per titolo *Der Mensch* ed inizia con una esplicita polemica nei confronti di Feuerbach e Bruno Bauer, visti come rappresentanti di punta dell'umanitarismo degli anni di Stirner, come le ultime espressioni intellettuali della modernità, esito estremo del cristianesimo; la seconda parte critico-propositiva si chiama *Ich*, in essa vengono proposte le nuove categorie filosofico-politiche necessarie, per Stirner, a definire una vita individuale non alienata.

Nella prima parte de *L'Unico* è ripercorsa la storia della vicenda umana, sia nella prospettiva della formazione personale, della crescita individuale («Una vita d'uomo»), sia nella prospettiva più generale della storia universale dell'umanità («Uomini del tempo antico e moderno»), secondo uno schema ternario di chiara matrice hegeliana: bambino-giovane-adulto e antichi-moderni-contemporanei. Sempre secondo la lezione hegeliana, l'età originaria dell'umanità (antichità) e dell'individuo (infanzia) viene identificata con la dimensione naturalistica, «il mondo della natura», mentre l'età successiva (modernità-gioventù) con la dimensione spirituale, «il regno dello spirito». La seconda parte del libro di Stirner conserva la tripartizio-

* Luigi Carlizza, compagno anarchico, morto improvvisamente a Roma il 20.4.1993

¹Il libro di Stirner porta sul frontespizio la data 1845. In realtà il libro fu edito alla fine del 1844 ed Engels ne parla per la prima volta a Marx in una lettera del 19 novembre 1844: «Avrai sentito del libro di Stirner *L'Unico e la sua proprietà* se anche non è già costà. Wigand mi mandò le bozze di stampa, che ho portato con me a Colonia e lasciato da Hess». In K. Marx F. Engels, *Opere XXXVIII, Lettere 1844-1851*, trad. it. Roma 1978.

ne ternaria e presenta alcune categorie originali del filosofo di Bayreuth.

Nel titolo dell'opera, *L'unico e la sua proprietà*, sono nominati i due fondamenti teorici della filosofia di Stirner, il nuovo soggetto – «l'unico» – ed una diversa concezione dell'oggetto, inteso come «proprietà»; essi sono però teorizzati compiutamente solo nella seconda parte, assieme alla «rivolta» – *Empörung* – e alla «unione degli egoisti» – *Verein dez Egoisten* –. Riassumendo: sono cinque i capisaldi teorici del sistema filosofico di Stirner, i quattro appena ricordati e «l'egoismo» – *Egoismus* – vero cemento metafisico di tutta la filosofia di Stirner, che può anche essere definita come «filosofia dell'egoismo»².

«Io e l'egoismo», scrive Stirner, siamo «il vero universale»; l'egoismo è il principio stesso della vita, che interessa ogni esistente; è inglobante perché è l'essenza di «ogni cosa», nello stesso tempo è escludente perché unifica solo formalmente: il carattere che accomuna ogni esistente e la sua assoluta originalità, l'irriducibile diversità.

Già nell'esordio metafisico dell'opera di Stirner, quando si parla dell'origine stessa della vita umana, l'uomo viene descritto come «buttato a caso tra tutte le altre cose del mondo», quindi tra e contro tutto ciò che lo circonda, perché «ogni cosa *tiene a se stessa* e nello stesso tempo si scontra continuamente con le altre cose», tanto che «la *lotta* per l'autoaffermazione è inevitabile»³.

Quindi l'egoismo è l'essenza del vivente che, come la 'Wille zur Macht', è il principio di un'autoaffermazione escludente e conflittuale⁴.

La teorizzazione dell'egoismo, quale motore della storia e della vicenda personale di ogni individuo, per Stirner non equivale a dire che esiste una sola forma di egoismo, che l'egoismo si manifesta sempre e comunque alla stessa maniera.

Secondo Stirner si possono individuare tante forme di egoismo quanti sono i tipi di uomini che la storia ci mostra; poiché nella

² Marx sostiene che l'egoismo in Stirner appare come «unità negativa» di realismo ed idealismo (*L'ideologia tedesca*, trad.it. Roma 1977, II ediz. IV ristampa, p.110 e ss.): con «realismo» si intende la condizione naturalistica di «dipendenza delle cose» del «fanciullo» e del «negro»; con «idealismo» la condizione di «dipendenza delle idee» che contraddistingue il «mondo dello spirito». Tali categorie sono sussunte da Stirner dalla storia filosofica hegeliana.

³Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, trad. it. di L. Amoroso, con un saggio di R. Calasso, Milano 1986, II ed. (d'ora in avanti *L'unico*), p.19.

⁴L'egoismo, infatti, non è un principio sociale, ma solo dell'autoaffermazione individuale, di un individuo concepito come «esclusivo ed esclusivista».

Weltsgeschichte prevalgono i soggetti alienati, si sono avute e si hanno solo manifestazioni incomplete e contraddittorie dell'egoismo. Essere alienato, per Stirner, è chi non vive in funzione di sé, prendendo il proprio ego come «punto di partenza, punto di mezzo e punto di arrivo»⁵ ma, al contrario, vive per l'altro da sé, che storicamente ha preso la forma di natura presso gli antichi e di spirito a partire da Cristo fino ai «modernissimi» liberali, «pii atei» perché teorizzano ed adorano una nuova forma, seppur mondanizzata, di spirito: l'uomo e la società⁶.

Con «ego» Stirner intende il singolo individuo, non riducibile ad alcuna categoria universale o intersoggettiva («io», «persona», «cittadino», «cristiano», «uomo», ecc.); con «altro da se» ogni dimensione religiosa, politica e sociale che trascende il singolo, lo considera come sua parte e gli si impone come superiore, regolandone la vita e l'azione con una serie di regole deontologiche di varia natura⁷. In tutta la storia, che è prima storia della dipendenza dalla natura e poi dallo spirito, si hanno manifestazioni incomplete e contraddittorie dell'egoismo, tanto che nell'opera di Stirner si parla di egoisti «unilaterali», «ingannati», «inconfessati», come di un egoismo «addormentato», «debole», «incoerente», ecc.⁸.

La forma «più pura» e «più dura» di egoismo, l'unicità, deve ancora realizzarsi: essa coincide con la coscienza che il singolo (seppur «finito» e «caduco») ha di sé, in quanto assoluto, e con un conseguente e coerente comportamento, che riduce l'altro da sé ad «oggetto», strumento della propria, individuale realizzazione.

Quindi «l'unico» – e siamo alla seconda categoria dell'opera principale di Stirner – è un nuovo soggetto, il soggetto inteso in senso forte, anche se occorre considerarlo secondo due diverse prospettive. La prima è, per così dire, formale: con la parola

⁵ *L'unico*, p.173.

⁶ Ivi, p.106 e ss.. Su questo tema utili indicazioni si trovano in Henri Arvon, *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*, Paris 1954, p.78 e ss.

⁷ In riferimento alla religione e alla moralità, Stirner nota: «Entrambe trattano con un essere supremo, e a me poco importa se sia umano o sovrumano, poiché in ogni caso è un essere al di sopra di me, per così dire un essere sovrano» *L'unico*, p.56.

⁸ Rivolgendosi agli «egoisti addormentati, ingannatori di sé, alienati da sé», cioè all'«uomo religioso» combattuto tra l'interesse personale ed una causa «estranea», Stirner li ammonisce in questi termini: «Tutto quel che fate dimostra un egoismo *inconfessato*, segreto, mascherato e nascosto. Ma siccome si tratta di un egoismo che non volete confessare neppure a voi stessi, che nascondete a voi stessi, insomma di un egoismo non aperto o manifesto, ma inconsapevole, *non* è in fondo *egoismo*, ma schiavitù, servitù, rinnegamento di sé»; *L'unico*, p.175.

'unico' ci possiamo riferire ad ogni uomo: ognuno è unico, anche il soggetto alienato per eccellenza, «il cristiano». Ognuno infatti è la risultante di un insieme di caratteri, qualità, attitudini tanto generali che particolari o, addirittura, esclusive; l'insieme costituisce quell'individuo particolare che noi chiamiamo Paolo, Francesco, Giovanni e così via, insieme irripetibile che fa di ognuno un *unicum*, riproducibile se non con delle astrazioni, quali sono appunto i nomi ⁹. Allo stesso modo ognuno è «egoista» e segue il proprio interesse, anche se «il cristiano», come ogni soggetto alienato, confonde il suo Ego con questa o quella parte dell'io che viene assolutizzata ed eletta a natura umana, a carattere universale dell'uomo a cui tutto subordinare.

Unicità in senso proprio, in senso forte, non è però un carattere solo formale, non rappresenta un mero elemento di originalità e di differenziazione degli individui fra di loro; come ricordavo, l'unicità è la forma più alta e pura di egoismo, la condizione in cui si tende ad affermare non una parte dell'io – un sentimento, una fede, un bisogno – ma l'individualità nella sua interezza, attraverso e contro ogni altro soggetto.

Già nel titolo dell'opera di Stirner – *L'unico e la sua proprietà* – si viene a definire la nuova relazione che un soggetto non alienato, «l'unico», l'egoista in senso proprio, cioè «coerente con se stesso», stabilisce con l'altro da sé, con il «non-io»: siccome l'io è tutto, l'altro da sé è necessariamente il non-io, tanto dal punto di vista della differenziazione che del valore. Questo «non-io», «l'oggetto» distinto dal soggetto, quando viene ridotto a materiale d'uso dall'io e dell'io, viene definito come proprietà ¹⁰.

Stirner ricorre al termine di proprietà, parola antichissima di origine latina che ha assunto prevalentemente una valenza giuridico-economica, che, a differenza dell'altro termine del titolo, «unico», ha dei significati suoi propri. Se, infatti, parliamo di 'Unico', con la maiuscola, il pensiero va subito a Stirner, se parliamo di proprietà il pensiero va a tutt'altro.

⁹ Questo aspetto viene sottolineato da Stirner nella risposta alle critiche che Feuerbach aveva rivolto a *L'Unico*. Stirner replica a quest'ultimo sulla *Rivista quadrimestrale di Wigand (Wigand's Vierteljahrschrift)*, parlando di sé in terza persona e dicendo fra l'altro: «Stirner nomina l'Unico, dicendo anche: i nomi non ti denominano. Egli lo esprime quando lo chiama l'Unico; e pure aggiunge che l'Unico è soltanto un nome. Intende dunque qualcosa di diverso da quello che dice; come, per esempio, colui che ti chiama Luigi, non intende un Luigi in genere, ma te, per il quale non ha alcuna parola». Cito da M: Stirner, *Scritti minori*, a cura di Giorgio Penzo, Bologna 1983, p. 104.

¹⁰ Al tema della proprietà stirneriana dedico un'analisi dettagliata nel mio libro *L'antigiuridismo di Max Stirner*, Milano 1992, pp.185-215.

La proprietà a cui si riferisce Stirner non è, però, una categoria giuridica, né esclusivamente economica, non è un titolo sanzionato dal diritto né un possesso regolato dalla legge o dal contratto. Lo stesso Stirner sottolinea a più riprese che la proprietà, *Eigentum*, dell'unico non è la proprietà di cui si gode nello Stato, non è esclusivamente un possesso economico, non è la proprietà collettiva dei comunisti o quella privata teorizzata dai liberali borghesi, non è la proprietà sociale di Proudhon¹¹. Nonostante il filosofo di Bayreuth definisca ciò che la «proprietà egoistica» non è, non deve essere né diventare, per far ciò ricorre ad una formula tradizionale attribuita ai Romani «*ius utendi et abutendi*», diritto di disporre e usare in modo incondizionato di ciò che ci appartiene. L'egoista stirneriano è proprietario tanto della propria vita che del «mondo» – «a me appartiene il mondo» –¹²: è un soggetto autodeterminato che agisce mosso esclusivamente dall'«interesse personale», senza mai perseguire un «interesse generale» o «estraneo», ed «usa» senza remore di natura etica, giuridica, politica o semplicemente umana l'«oggetto», tutto ciò che gli serve allo scopo.

La relazione soggetto-oggetto, intesa come rapporto unico-proprietà, capovolge del tutto i contenuti e i fini di quella che il soggetto tradizionale – l'antico come il moderno, «il bravo cittadino» come l'uomo morale e religioso – stabilisce con l'altro da sé, con il non-io. L'uomo tradizionale, tutti gli uomini che la storia ci mostra, vive in funzione di un «oggetto» che di volta in volta, nel corso dei secoli, è stato considerato «il vero io», cioè un modello e una catena. In polemica con questa concezione e condizione della modernità, Stirner inizia *L'unico e la sua proprietà* con un postulato apparentemente nichilistico: «*Ich habe mein Sachc auf Nichts gestellt*», che si può tradurre in «io ho fondato la mia causa su nulla»¹³ o «sur rien», come nota Ca-

¹¹ Ivi, p.189-194.

¹² *L'unico*, p.262. Più avanti, a p.279, Stirner precisa: «Se io dico: 'A me appartiene il mondo', non si tratta in fondo che di un discorso vano, che ha senso solo nella misura in cui io non rispetto alcuna proprietà estranea. A me appartiene invece solo quel tanto che sta in mio potere, in mia facoltà».

¹³ Questa espressione fu oggetto di critica da parte di Feuerbach che nella *Gazzetta quadrimestrale di Wigand* scrisse che «il nulla», «*das Nichts*», a cui fa riferimento Stirner altri non è che un predicato della divinità, identificabile pertanto con Dio. Sul III volume del 1845 della stessa rivista, Stirner rispose di non aver mai usato l'espressione «*das Nichts*» ma solo «*Nichts*», senza determinazioni. Dei differenti aspetti che assume «*Nichts*» in Stirner mi sono occupato in *Relazionalità e diritto in Max Stirner*, che si può leggere nel volume collettaneo *Relazione giuridica, riconoscimento e atti sociali*, Roma 1991, pp.219-306. Su questo tema specifico, p.231-240.

mus¹⁴. Poiché essenza e destino dell'uomo sono stati e sono considerati la natura, Dio, la nazione, la società, la ragione, la morale, il diritto, ecc., io – dice Stirner – preferisco partire da zero, da niente; quel niente che, però, è pure l'assoluta immenza dell'ego particolare, il «me stesso» «esclusivo ed esclusivista»¹⁵.

La proprietà, come ogni fondamentale categoria stirneriana, è utilizzata da Stirner come strumento critico della corrispondente dimensione «sacra», ad esempio si respinge l'uomo della cultura religiosa e civile in nome dell'unico o si critica la società politica e civile in nome dell'associazionismo spontaneo dell'«unione degli egoisti», ma allo stesso tempo si teorizza positivamente come dimensione propria di un'esistenza «egoistica», non alienata.

La *Eigentum* stirneriana sta a significare questa doppia valenza: come alternativa alla proprietà borghese e sociale e nuova concezione dell'«oggetto», annullato in quanto «sostanza» (*Substanz*), privato di ogni valore autonomo e ridotto a materiale d'uso del soggetto reale, l'egoista. Nella prospettiva storico-filosofica di Stirner, di chiara matrice hegeliana¹⁶, la proprietà sta a rappresentare la trasformazione dell'oggetto, in quanto altro-da-sé, da «sostanza» (*Substanz*) che ha in quanto tale un'esistenza autonoma, a «materiale» ed «alimento» dell'io. Da una prospettiva più direttamente antropologica e psicologica, la prima dimensione dell'oggetto è quella posta dall'uomo variamente religioso, spirituale e moderno: l'altro da sé in quanto sostanza è considerato come una realtà che trascende il singolo, che pertanto deve subordinare ed orientare la propria esistenza verso tale oggetto-sostanza, poiché in esso ritrova e insieme scopre la sua essenza. Il soggetto non alienato, l'egoista, non considera l'altro da sé come oggetto di rispetto e riverenza poiché «nessuna cosa ha un valore proprio», ma solo il

¹⁴ Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris 1977, p.84. Su questo aspetto interessante è il commento di Roberto Escobar, *Nel cerchio magico*, Milano 1986, pp.19-20.

¹⁵ Cfr. supra, nota 13.

¹⁶ Le ascendenze hegeliane del pensiero di Stirner furono sottolineate ampiamente già dai lettori contemporanei di Stirner. In particolare da Marx ed Engels, nella *Ideologia tedesca*, che nel commentare quasi passo per passo *L'unico*, rinviano spessissimo ai libri di Hegel, o a specifici passi del filosofo di Stoccarda. Sulla relazione tra la storia filosofica di Stirner ed Hegel, si vedano in particolare le pp.100-177 dell'*Ideologia tedesca*, ed. cit.

valore che il singolo gli dà, cioè esclusivamente un valore d'uso, di funzione dei processi dell'io¹⁷.

Nella proprietà egoistica l'oggetto è ridotto a valore d'uso, uso esclusivo e incondizionato – *ius utendi et abutendi* –, oppure «uso reciproco» come quello che si stabilisce tra egoisti, nell'unione degli egoisti. Anche «l'unione degli egoisti», però, è definita come «mia proprietà»¹⁸, poiché l'egoista si associa solo per utilizzare l'unione a propri fini, solo se e fino a quando ciò gli sembra possibile ed in tal modo usa l'unione e non dipende da essa: volontariamente si associa e altrettanto liberamente si dissocia. L'egoista tratta l'unione come suo oggetto, da prendere o lasciare, da riunire o sciogliere, a seconda dell'utile personale, delle necessità del momento, quindi come materiale di cui dispone, «proprietà».

Nella seconda parte del libro di Stirner, *Ich*, il primo capitolo è dedicato a «L'individualità propria», parte in cui si riafferma il primato dell'individuo che in quanto creatore della storia – «l'individualità è la creatrice di tutto» – crea le condizioni stesse della sua esistenza con una sempre più sviluppata coscienza di sé in quanto unico. Nel capitolo che segue, e che ha per titolo «L'individuo proprietario», Stirner nomina per la prima volta l'«unione» a conclusione di una critica alla società e allo Stato, descritti come mediatori delle relazioni tra individui che, in nome di una astratta natura umana, legano gli uomini fra loro con vincoli religiosi, cioè morali, giuridici e politici, che uniformano i comportamenti e mortificano l'originalità individuale. A conclusione di queste pagine critiche Stirner dichiara: «Così noi due, lo Stato e io, siamo nemici. Io, l'egoista, non ho a cuore il bene di questa 'società umana', non le sacrifico nulla, mi limito ad utilizzarla; ma, per poterla utilizzare appieno, preferisco trasformarla in mia proprietà, in mia creatura, ossia io l'anniento e costruisco al suo posto l'*unione (Verein) degli egoisti*»¹⁹.

L'unione è un'alternativa allo Stato, un modo di articolare le relazioni dalla prospettiva dell'«individuo proprietario», quindi, come nuova forma di relazionalità intersoggettiva è, *latu sensu*, politica.

¹⁷ Leggiamo nell'opera principale di Stirner, a p.179: «L'egoismo è oggetto della rabbia dei liberali, perché l'egoista non s'impegna mai in una cosa (*Sache*) per la cosa stessa, ma per sé: a lui deve servire quella cosa. Egoistico è non attribuire a nessuna cosa un valore proprio o 'assoluto', ma cercare sempre in me il suo valore».

¹⁸ *L'unico*, p.189.

¹⁹ *Ibidem*.

Se per un verso, infatti, Stirner assolutizza il valore del singolo, per un altro rimane strettamente ancorato ad una visione realistica del rapporto che esiste tra il soggetto e il mondo in cui vive; «l'unico» è allo stesso tempo l'individuo mortale, «finito» e «caduco», con tutti i conseguenti limiti intrinseci a tale natura. L'unione dell'individuo, cosciente e «coerente con se stesso», quindi «egoista», con altri individui, nell'«unione degli egoisti» è il tentativo teorico-pratico che Stirner compie per dilatare i confini dell'io, della sua sfera di appropriazione, cioè delle sue facoltà e capacità, quindi della proprietà e della potenza dell'io. La potenza, vera garante della proprietà è alla base dell'autonomia dell'io, dell'unico che con la sua proprietà e la sua potenza si identifica ²⁰.

Gli elementi teoretici essenziali dell'opera di Stirner, a cui ho fatto qualche cenno più sopra, hanno il compito di presentare, seppure nei limiti della appena delineata interpretazione, l'ambientazione, per così dire, del pensiero di Stirner e rendere più comprensibile la teoria stirneriana della rivolta che è insieme un appello alla rivolta, alla ribellione.

I quattro principi del pensiero di Stirner da me presentati in successione costituiscono un tutto unico in cui ciascuna parte è coordinata con ogni altra parte e tutte con l'insieme. Il nucleo teoretico del pensiero di Stirner è la nuova teoria del soggetto in quanto conforme alla propria essenza egoistica, «unico».

La «proprietà egoistica» e «l'unione degli egoisti» sono le due modalità esclusive attraverso le quali l'unico si rapporta al mondo in cui vive e agli altri .

Anche la quinta categoria de *L'unico e la sua proprietà*, che è pure un'altra importante chiave ermeneutica dell'opera, si trova nel secondo dei tre capitoli *L'individuo proprietario*, della sezione che ha per titolo *I miei rapporti*.

Parlo, naturalmente, della «rivolta», che Stirner definisce con il termine *Empörung* che traduce tanto «indignazione» che «ribellione».

Il tema è introdotto come elemento di polemica contro le teorie della proprietà di Bruno Bauer e della proprietà sociale (comunista). Con quest'ultima concezione della proprietà, sostiene Stirner, non si è fatto nessun passo avanti rispetto alla proprietà borghese; si nega, anzi, la stessa conquista della proprietà pri-

²⁰ Scrive Stirner: «La mia potenza è la mia proprietà. La mia potenza mi dà la mia proprietà. La mia potenza sono io stesso e grazie a essa io sono la mia proprietà» (*L'unico*, p.195). Con potenza (*Macht*) Stirner intende ogni «facoltà» dell'io, ma pure ogni espediente che permette all'io di appropriarsi e dominare ciò che soddisfa ed alimenta il suo «interesse personale».

vata, conquista della borghesia che se per un verso fa dipendere la proprietà dallo Stato, che la regola e garantisce, per un altro sostiene per la prima volta il diritto alla proprietà individuale, che ognuno è proprietario²¹. I comunisti e gli umanitari, infatti, ripristinano relazioni feudali, per cui nessuno ha una proprietà e quindi è un «perfetto straccione», che riceve ogni cosa dalla società da cui ognuno dipende in un sistema di «universale dipendenza», cioè di «vassallaggio globale»²².

A questo punto Stirner si chiede: «Si tratta di fare una nuova 'rivoluzione' contro il sistema feudale? o non, piuttosto, ribellarsi?»²³. La rivolta, quindi, viene presentata in alternativa alla rivoluzione e proprio attraverso l'analisi delle differenze tra *Revolution* ed *Empörung* quest'ultima viene caratterizzata.

Prima di leggere e commentare i due celebri passi de *L'unico* sulla rivolta, vorrei ricordare l'importanza che assume tale tema tra gli interpreti di Stirner: in particolare nel maggiore e più prolisso recensore di Stirner, mi riferisco al Karl Marx de *L'Ideologia tedesca*, e tra i lettori esistenzialisti di Stirner²⁴. Tanto il primo che i secondi interpretano la *Empörung* come rivolta puramente interiore ed ideale del soggetto davanti al «sacro», che non modifica le condizioni storiche ma solo la coscienza del «rivoltoso»; in ultima istanza la rivolta comporta solo uno sterile cambiamento dello stato d'animo individuale.

Scriva Marx al riguardo: «L'oggetto contro il quale si rivolta San Sancio è *la santità*; quindi la rivolta, che viene caratterizzata anche come delitto, in ultima istanza è un *peccato*. La rivolta dunque non ha assolutamente bisogno di manifestarsi in un'azione, perché è soltanto 'il peccato' contro 'la santità' San Sancio quindi si contenta di 'cacciarsi dalla testa' la 'santità' e lo 'spirito dell'estraneità' e di compiere la sua appropriazione ideologica»²⁵.

²¹ Su questo aspetto si veda il § 3.1 del mio *L'antigiuridismo di Max Stirner*, cit.

²² Ivi, § 3.2.

²³ *L'unico*, p.330.

²⁴ Gli autori ed i testi essenziali attraverso i quali si può tracciare la storia di tale interpretazione sono i seguenti: Martin Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, si tratta di una rielaborazione di una conferenza del 1933 che ora si può leggere in *Werke*, vol.I: *Schriften zur Philosophie*, München 1962; H. Arvon, *Une polemique inconnue Marx et Stirner* in *Les temps modernes*, Paris 1951, p.511 e ss.; G. Penzo, *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Torino 1971; R.W.K. Paterson, *The Nihilistic Egoist. Max Stirner*, London 1971; Pietro Ciavavolo, *Max Stirner. Per una teoresi dell'Unico*, Roma 1982.

²⁵ K. Marx F. Engels, *L'ideologia tedesca*, pp. 282-3.

La critica di Marx, ben riassunta nel passo de *L'Ideologia tedesca* appena citato, è di estrema importanza perché nella condanna dell'*Empörung* stirneriana egli riprende e ripropone i temi essenziali su cui fonda la critica agli esiti filosofici e storici di tutta la filosofia dell'hegelismo rivoluzionario di Feuerbach, Bruno Bauer e dello stesso Max Stirner ²⁶.

Nelle prime battute de *L'Ideologia tedesca* Marx descrive in una brillante polemica «il processo di decomposizione del sistema hegeliano», da David Strauss a Max Stirner, attraverso la prospettiva della sua «concezione materialistica» contrapposta alla «concezione idealistica» degli 'ideologi'. Questi ultimi rimangono, secondo Marx, all'interno delle categorie idealistiche di Hegel; il loro distacco dal Maestro non è altro che una revisione del sistema hegeliano dal quale «estrassero prima categorie pure, genuine, come la sostanza e l'autocoscienza», ponendo, però, la questione dell' esistenza umana nella storia ancora come dimensione della relazione tra essenza ed esistenza; «poi si contaminarono queste categorie con nomi più profani come specie, l'Unico, l'uomo, ecc.» ²⁷. La novità rispetto ad Hegel sta nel fatto che essi concepiscono «le rappresentazioni metafisiche, politiche, giuridiche, morali, ecc.» come fenomeni delle «rappresentazioni religiose», tanto che essi considerano «l'uomo politico, giuridico, morale» come «religioso». In tal modo «I giovani hegeliani concordano con i vecchi hegeliani in quanto credono al predominio della religione (...) solo che gli uni combattono quel predominio come usurpazione, mentre gli altri lo esaltano come legittimo» ²⁸. Ne consegue che «l'ideologia tedesca» considera la realtà storica come manifestazione di una coscienza religiosa, alienata, quindi essa stessa tale, e come alternativa non propone altro che un cambiamento della propria coscienza religiosa: «Poiché questi Giovani hegeliani considerano le rappresentazioni, i pensieri, i concetti, e in genere i prodotti della coscienza da loro fatta autonoma, come le vere catene degli uomini ... s'intende facilmente che i giovani hegeliani ... coerentemente chiedono agli uomini, come postulato morale, di sostituire alla loro coscienza attuale la coscienza umana (Feuerbach n.d.r.), critica (B. Bauer n.d.r.) o egoistica (Stirner n.d.r.), e di sbarazzarsi così dei loro impedimenti. Questa richiesta, di modificare la coscienza, conduce all'altra richiesta, d'interpretare diversamente ciò che esiste, ossia di riconoscerlo mediante una diversa interpretazione. Nonostante le loro

²⁶ Ivi, in particolare pp. 3-39.

²⁷ Ivi, p.6.

²⁸ Ivi, p.7.

frasi che, secondo loro 'scuotono il mondo', gli ideologi giovani-hegeliani sono i più grandi conservatori»²⁹.

Anche Max Stirner «postula l'uomo religioso come l'uomo originario, dal quale deriva tutta la Storia»³⁰, come fanno Feuerbach e Bauer. Tutti e tre non vanno oltre il «terreno della filosofia» ed i loro presupposti teorici errati inficiano ogni possibilità di trasformare la teoria in azione rivoluzionaria. Essi «sono delle pecore che si credono lupi», che tra gli altisonanti progetti di «rivolgimento della storia universale» e i limiti teorico-pratici della loro filosofia creano un «contrasto tragicomico»³¹.

La critica marxiana della rivolta di Stirner si traduce ed implica la critica del nuovo soggetto stirneriano che si rivolta, dell'unico. Essa si sviluppa secondo queste direttrici: l'egoista stirneriano, l'unico, non è un soggetto storico reale ma la rappresentazione della coscienza dell'uomo, da Stirner «fatta autonoma», cioè isolata dalle condizioni materiali che la producono. La realtà è concepita come l'insieme delle rappresentazioni di tale coscienza, nelle sue molteplici relazioni ed implicazioni mondane e psicologiche. Pertanto, e questo è il secondo punto, tale coscienza non riuscendo a conciliarsi con il mondo in cui vive, poiché vive l'alienazione tipica della coscienza alienata, si contrappone ad esso: non al mondo reale ma alle sue rappresentazioni, alle immagini e ai fantasmi che tale coscienza si fa del mondo vero. Ne consegue, necessariamente, che poiché Stirner considera l'ordine politico, morale e giuridico, come una proiezione della coscienza, contro tale proiezione si rivolta, non per modificarli materialmente come ordini mondani, con una rivolta politica e storica, ma solo per reinterpretarli attraverso la rivolta della coscienza contro il mondo delle sue rappresentazioni. L'errore teoretico di Stirner sta nel pensare che stati di realtà siano proiezioni di livelli di coscienza, e che basta modificare tali stati di coscienza per cambiare il mondo, con un appello morale ad essere «egoisti» cioè pienamente coscienti di sé: «egli immagina che il suo invito morale agli uomini, di mutare la loro coscienza, realizzerà questa coscienza mutata»³². Ne deriva l'assoluta sterilità, sul piano storico, politico e sociale, della rivolta stirneriana. Il mondo è considerato un fenomeno della coscienza che va modificato solo attraverso il mutamento di quest'ultima: «Ma in realtà distrugge nel mondo la santità, senza toccare il mondo stesso», comportandosi «da vero conser-

²⁹ Ivi, p.7.

³⁰ Ivi, p.32.

³¹ Ivi, p.6.

³² Ivi, p.232.

vatore»³³. Tale rivolta, infatti, si esaurisce in una reinterpretazione del mondo reale, nel dargli un nuovo senso, con un processo del tutto interiore, coscienziale, che non incide, perciò, in alcun modo sul reale.

Non diversa è l'interpretazione della rivolta stirneriana come «rivolta esistenziale»³⁴.

L'interpretazione in chiave esistenziale della *Empörung* stirneriana prende l'avvio nel 1933 da Martin Buber³⁵ e trova in Henri Arvon una formulazione filosofico-politica³⁶. La tesi di fondo è che la rivolta stirneriana si situa nell'interiorità del soggetto, è «puramente coscienziale». Essa mira a promuovere solo un cambiamento dell'atteggiamento del soggetto verso il mondo, ma lascia quest'ultimo così com'è, pertanto essa è d' «essence conservatrice»³⁷. Questo è il motivo di fondo che caratterizza la lettura esistenziale della rivolta stirneriana e lo ritroviamo in tutti gli autori di questa tendenza ermeneutica, ma anche tra i più diversi studiosi del pensiero di Stirner³⁸.

La trasgressione del soggetto stirneriano, secondo gli autori appena ricordati, non travalica gli orizzonti dei pensieri e della coscienza del soggetto al quale Stirner, del resto, non chiederebbe altro, da «moralista dissimulato» per usare un'espressione di Marx, che prendere coscienza di sé e riconoscere che «il mondo sacro», cioè le condizioni politiche e giuridiche in cui vive, non sono sacre per natura propria ma ritenute tali solo per un errore della coscienza che pensa «l'oggetto» come avente una natura sua propria, indipendente dal «soggetto». Prendere atto di questa falsa coscienza significherebbe, allora, privare il mondo della sua «santità», privarlo dello «spirito dell'estraneità». Il mondo reso prosaico dal nuovo atteggiamento del soggetto, verrebbe lasciato sussistere così com'è, perché «È sufficiente re-impostarlo in chiave individualistica»³⁹.

³³ Ivi, p.275.

³⁴ La più coerente interpretazione in tal senso è quella di Giorgio Penzo, *Max Stirner: La rivolta esistenziale* perché analizza a partire da tale prospettiva tutte le altre categorie stirneriane: l'egoismo, l'unico, la proprietà e l'unione degli egoisti.

³⁵ Cfr. supra nota 24.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Si pensi, ad esempio, alle osservazioni di Ernst Jünger sull'atteggiamento dell'unico, che egli chiama «anarca», nei confronti dell'ambiente in cui vive. In Jules Hervier, *Conversazioni con Ernst Jünger*, trad. it., Parma 1987, pp.71-77.

³⁹ Pietro Ciaravolo, *Per una teoresi dell'Unico*, cit., p.126.

L'interpretazione esistenzialista parte da Marx ma va oltre, poiché il primo non mette in discussione la sincerità delle tendenze rivoluzionarie di Max Stirner e degli altri ideologi tedeschi, come riconoscerà poi esplicitamente Engels, a distanza di anni, seppure in maniera ambigua⁴⁰. Marx dice di Stirner, Feuerbach e Bruno Bauer, che sono «pecore che si credono lupi», non pecore contente di esser-lo; in altre parole che il loro limite non è negli intenti rivoluzionari, ma negli strumenti teoretici inadeguati a promuovere tale stravolgimento. Gli interpreti esistenzialisti, dicevo, vanno oltre Marx poiché ritengono che le conseguenze «conservatrici» del pensiero di Stirner non derivano da un errore filosofico ma sono espressamente volute.

Prima di passare all'analisi delle pagine in cui Stirner presenta la rivolta (*Empörung*) in alternativa alla rivoluzione (*Révolution*), occorre spendere qualche considerazione sull'interpretazione marxiana ed esistenzialista del carattere "ideale" ed "interiore" della rivolta stirneriana, sulla sua incapacità o non-volontà teorico-pratica di cambiare le condizioni sociali, politiche e giuridiche.

La questione della *Empörung* viene correttamente vista da Marx e dagli esistenzialisti come strettamente connessa alla relazione soggetto-oggetto; la rivolta segna, infatti, il passaggio da una dimensione religiosa del rapporto soggetto-oggetto, cioè alienante, ad una dimensione egoistica dello stesso, per cui l'oggetto non è più sacro ma diventa proprietà dell'io. Questo oggetto-proprietà, però, concludono Marx e gli esistenzialisti, non è il mondo vero ma solo le rappresentazioni che il soggetto si fa di esso. Perciò Stirner si limita a ricollocare psicologicamente nel mondo il soggetto forte della nuova coscienza egoistica, che non assume più un atteggiamento di riverenza verso le istituzioni mondane ma le guarda dall'alto come un epicureo, dalla fortezza inespugnabile del suo io, come uno stoico, egli non ha più nessun bisogno di trasformare materialmente il mondo perché quest'ultimo non ha più nessuna presa su di lui, nessuna sacra autorità.

Il limite di queste interpretazioni non sta, a mio avviso, nei presupposti ma nelle conclusioni. Si ritiene infatti possibile che il soggetto religioso, cioè alienato, una volta uscito da tale condizione, grazie alla nuova coscienza di sé, del proprio ego in quanto assoluto, continui a vivere nelle stesse condizioni politico-giuridiche precedenti, prodotte dall'«uomo religioso»: nelle società tradizionali, nella famiglia, nello Stato, nel «mondo dello

⁴⁰ F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, trad. it. Roma 1985.

spirito». In realtà, a me sembra, che la rivolta di Stirner contro la famiglia, lo Stato, la Chiesa, la società, ecc., non miri ad una reinterpretazione di tali realtà, ma, al contrario, tragga origine proprio dalla presa d'atto dell'incompatibilità tra queste istituzioni ed una vita «egoistica» e si traduca in una contrapposizione tra l'egoista e queste realtà, con il rifiuto e l'«uscita» da esse. Ciò avviene tanto sul piano storico che su quello individuale e Stirner ne offre numerosissimi esempi descrivendo sempre l'alternativa tra egoista e società tradizionali nei termini di un aut-aut.

Occupiamoci, a questo punto, della formulazione stirneriana della rivolta per cercare anche delle risposte ai problemi sollevati al riguardo da Marx e dagli esistenzialisti. Il Filosofo pone in questi termini la differenza tra rivolta e rivoluzione:

«Rivoluzione e ribellione non devono essere considerati sinonimi; la prima consiste in un rovesciamento della condizione sussistente o *status* dello Stato o della società, ed è perciò un'azione *politica* o *sociale*; la seconda porta certo, come conseguenza inevitabile (*unvermeidliche Folge*) al rovesciamento delle condizioni date, ma non parte da qui, bensì dall'insoddisfazione degli uomini verso se stessi, non è una levata di scudi, ma un sollevamento dei singoli, cioè un emergere ribellandosi, senza preoccuparsi delle istituzioni che ne dovrebbero conseguire»⁴¹.

Nel testo appena citato vengono messi in risalto tre aspetti essenziali all'interno di quello più generale del confronto rivoluzione-rivolta. Stirner mette a confronto le conseguenze immediate della rivoluzione e della rivolta; distingue pure tra conseguenze ultime, cioè tra i differenti esiti della rivoluzione e della rivolta; ricerca, infine, e traccia i confini tra i motivi, le cause, che spingono gli uomini alla rivoluzione o alla rivolta.

Non è importante l'ordine in cui questi problemi vengono posti, ma la loro connessione; vista la questione dalla parte del soggetto-in-rivolta potremmo riproporre l'interpretazione in questi termini: perché gli uomini si ribellano? o, se si preferisce, dovrebbero ribellarsi?; quale è lo scopo ultimo della loro rivolta?; quali sono gli effetti immediati della rivolta? È evidente che per esiti della rivolta si intendono tanto le conseguenze che essa comporta per il soggetto-in-rivolta come pure sul mondo nel quale questo vive. Stranamente, Marx e gli interpreti esistenzialisti di Stirner, ma non solo loro, si soffermano solo sul primo e sul terzo aspetto del confronto rivoluzione e rivolta, su ciò che

⁴¹ *L'Unico*, p.330.

distingue l'una dall'altra, origine ed esiti ultimi, mentre nessuna attenzione viene posta sull'elemento che Stirner considera comune tanto alla rivoluzione che alla rivolta. L'immediata conseguenza della prima come della seconda è il rovesciamento del vecchio ordine: «La prima consiste in un rovesciamento della condizione sussistente o status», la rivolta «porta, certo, come conseguenza inevitabile, al rovesciamento delle condizioni date». Tale «rovesciamento» (*Umwandlung*) dell'ordine esistente è definito «conseguenza inevitabile» (*Unvermeidliche Folge*) della rivolta, poiché non è logicamente possibile ribellarsi contro il «sussistente» ed allo stesso tempo lasciarlo immutato.

Alla luce di questa tesi di Stirner, bisogna chiarire i due altri aspetti della rivolta: motivazioni e fini ultimi. Lasciamo parlare direttamente il Filosofo:

«La rivoluzione mirava a creare nuove *istituzioni*, la ribellione ci porta a non farci più governare da istituzioni, ma a governarci noi stessi, e perciò non ripone alcuna radiosa speranza nelle 'istituzioni'. Essa non è una lotta contro il sussistente, poiché, se essa appena cresce, il sussistente crolla da sé, essa è solo un processo con cui mi sottraggo al sussistente, ecco che muore e si decompone. Ma siccome il mio scopo non è il rovesciamento di un certo sussistente, bensì il mio sollevamento al di sopra di esso, la mia intenzione e la mia azione non hanno carattere politico e sociale, ma invece *egoistico*, giacché sono indirizzate solo a me stesso e alla mia propria individualità.

La rivoluzione ordina di creare nuove istituzioni, la ribellione spinge a *sollevarsi, a insorgere*»⁴².

Le motivazioni della rivolta non sono di ordine sociale ma personale, essa nasce «dall'insoddisfazione degli uomini verso se stessi»: l'individuo non sopporta più di essere governato da istituzioni ma vuole l'autogoverno. Ma la modificazione della relazione tra soggetto e istituzione, tra l'individuo e la società, non è possibile a partire dall'oggetto, dallo Stato o dalla società. Questi ultimi, infatti, non hanno una loro natura propria. Società e Stato sono due astrazioni, delle definizioni di un insieme di individui che sono il sostrato materiale, il vero contenuto di ogni società è Stato. Ogni cambiamento reale, perciò, non deve tendere a modificare l'effetto di un certo modo di relazionarsi degli individui, «le istituzioni», ma i soggetti stessi: «una società non può cambiare finché coloro che la formano e la costituiscono rimangono com'erano prima»⁴³. La rivolta, infatti, «è solo un processo con cui mi sottraggo al sussistente» che una volta

⁴² Ivi, p.330-331.

⁴³ Ivi, p.221.

«abbandonato» crolla da sé. Come può funzionare una macchina se ogni sua parte comincia a funzionare autonomamente, prescindendo dalle altre parti e dal tutto? Mentre, però, il rivoluzionario vuol ricreare una nuova macchina, un ordine fisso, «nuove istituzioni», nelle quali il singolo sarebbe, ancora una volta, parte, membro, componente; il rivoltoso invece si considera «tutto in tutto» e non vuole riedificare nuove istituzioni che lo ridurrebbero da tutto a parte. La nuova forma relazionale degli egoisti è "l'«unione» fondata sul presupposto assiologico che l'individuo vale «infinitamente più dell'unione»⁴⁴ e concepita come strumento e proprietà dell'io.

L'egoista si rivolta non per creare un nuovo ordine generale, per sostituire la vecchia costituzione con una nuova, ma per trasformare l'ordine delle sue relazioni, il ruolo che egli ha nel rapporto con gli altri. Stirner è convinto che «la rottura del sacro può generalizzarsi», cioè diffondersi, rivoltare l'ordine esistente e sostituire ad esso nuovi equilibri dinamici fondati sul libero accordo, ma pure su una conflittualità altrettanto diretta, cioè non regolata da terzi, non mediata, poiché il terzo rappresenta sempre l'universale, cioè un criterio alienante, un medio astratto. L'esempio di rivoltoso e di rivolta che Stirner offre al lettore desta, sulle prime, non poco stupore: è l'ultimo che ci si potrebbe aspettare da uno che come lo Zarathustra di Nietzsche è «il più ateo fra coloro che non credono in Dio», da un filosofo che è stato considerato l'anticristo della filosofia moderna. Lo stesso Stirner avverte l'apparente stravaganza del suo esempio ed, infatti, così esprime:

«Cercando un paragone che illustri più chiaramente la cosa, mi viene in mente, contro ogni aspettativa, la fondazione del cristianesimo»⁴⁵.

Il cristianesimo, quindi, rappresenta il primo esempio di rivolta storica e Gesù Cristo il più grande dei ribelli. L'esempio è strano solo in apparenza e non può certo considerarsi un atto di piaggeria verso la censura prussiana, del tutto privo di senso, posto com'è in un libro in cui si trovano valide giustificazioni del furto, dell'incesto, dell'apostasia, dello spergiuro e sotto certi aspetti, per lo meno teoretici, addirittura dell'omicidio.

L'esempio in cui si identificano cristianesimo e rivolta non è una forzatura, al contrario è l'unico esempio di rivolta storica che un

⁴⁴ Ivi, p.323.

⁴⁵ Ivi, p.331.

hegeliano, seppure parliamo di un hegeliano rivoluzionario che ha rinnegato Hegel⁴⁶, poteva offrire.

L'avvento del cristianesimo, infatti, segna il passaggio, secondo la storia filosofica stirneriana dal mondo antico alla modernità: cristiano e moderno sono, in questa prospettiva, sinonimi. Il cristianesimo è causa e conseguenza, insieme, della prima, grande rivolta storica: esso segna il passaggio dalla «condizione naturale» al «mondo dello spirito». La condizione naturale è uno status originario tanto sul piano della «storia universale» che su quello della formazione individuale. Stirner, infatti, equipara gli antichi ai bambini e i moderni ai giovani; la condizione naturale è uno stato di dipendenza dalla natura: «...gli antichi vivevano nel sentimento che il mondo e le relazioni mondane, per esempio i legami naturali del sangue, fossero il vero davanti a cui il loro io doveva piegarsi». Come sinonimi di natura Stirner usa l'espressione «il mondo delle cose» «l'ordine del mondo», «l'universo», ma pure «i rapporti in cui l'uomo si vede posto dalla natura, per esempio la famiglia, la comunità, in breve tutti i cosiddetti legami naturali»⁴⁷.

Gesù è descritto da Stirner come «il vincitore del mondo»: egli ha vinto il mondo antico, naturale, prima trasformando le coscienze e, poi, con la generalizzazione di tale processo, le condizioni di vita, che i «moderni» cristiani hanno adeguato alla nuova coscienza spirituale, edificando «il mondo dello spirito». Il Nazareno ha vinto «il mondo naturale» diffondendo innanzi tutto nelle coscienze umane l'idea della vanità e della caducità del mondo naturale. Egli non considera più, come gli antichi, la natura alla stregua di un ordine immutabile a cui l'uomo deve conformarsi: la natura è per «l'uomo spirituale», per «il moderno», un meccanismo senza fini propri, che si ripete all'infinito e da cui bisogna emanciparsi: non farsi simili alla natura ma dominarla.

L'avvento del cristianesimo non è un accadimento gratuito ma è il risultato della prima grande rivolta della storia, esso segna il passaggio da un'epoca all'altra: è l'esito estremo dell'antichità e il primo evento del mondo moderno. Secondo Stirner, infatti, «furono gli antichi stessi a generare il nuovo che li soppiantò»⁴⁸,

⁴⁶ Nell'opera principale Stirner accusa «il luterano Hegel» di aver santificato tutti i rapporti mondani e politici, di giustificarli come razionali: «... il luterano Hegel (...) riesce a realizzare pienamente il concetto in ogni cosa. In ogni cosa c'è la ragione, cioè lo Spirito Santo, ovvero 'il reale è razionale'»; *L'unico*, p.101.

⁴⁷ Ivi, p.34.

⁴⁸ Ivi, p.26.

cioè l'avvento della dottrina cristiana, soprattutto attraverso le scuole socratiche, scettici, stoici e cinici, che predicavano l'indifferenza e il non-senso del mondo, preparando le coscienze all'annuncio cristiano del «mondo vero», del «regno dello spirito». Il secondo momento che corona il superamento della condizione naturale si ha quando Gesù Cristo, prima, e poi i suoi discepoli cominciano a vivere da uomini spirituali, orientando in funzione dello spirito le proprie esistenze ed edificando nel mondo il «regno dello spirito». Il processo di trasformazione viene prima compiuto nelle coscienze e poi portato in tutte le relazioni mondane, secondo uno schema dialettico hegeliano e non «esistenzialista».

A questo punto possiamo tornare alla pagina di Stirner dedicata alla rivolta, perché rimangono ancora da definire le diversità di intenti fra un rivoltoso e un rivoluzionario, i motivi e i fini ultimi della stessa rivolta di Cristo. In questi termini Stirner spiega perché il Nazareno deve essere considerato un ribelle e non un rivoluzionario:

«Ma perché non era un rivoluzionario, un demagogo, come gli ebrei avrebbero ben voluto, perché non era un liberale? Perché egli non si aspettava la salvezza da un cambiamento delle *condizioni* e tutto quell'ordinamento gli era indifferente. (...) egli non conduceva alcuna battaglia liberale o politica contro l'autorità costituita, ma voleva, incurante di quell'autorità e da essa indisturbato, percorrere la *propria* strada»⁴⁹.

Cristo non si ribella perché è insoddisfatto della costituzione politica della Roma imperiale ma perché, come pure tutti i cristiani dopo di Lui, è insoddisfatto della propria esistenza, ma non fa coincidere la propria esistenza con un determinato *status* politico. Gesù non è un «dema-gogo», cioè un sobillatore politico, perché non vuole sostituire un ordine politico con un altro sistema socio-politico.

Se per un verso Stirner è convinto che esiste una relazione tra individuo e società, per un altro afferma che la modificazione del rapporto tra l'individuo e l'insieme degli altri uomini (società) va promossa a partire da ogni individuo e non dalla società: questa, infatti, non è un ente diverso e trascendente l'insieme dei «tanti io» che la compongono. Se si considera «la società» come una entità diversa dalla sommatoria dei singoli, come è, ad esempio, «l'unione degli egoisti», essa viene pensata autonoma dai singoli, ad essi superiore. In tal caso tutt'al più si può aspirare a cambiare una società con un'altra migliore, una costi-

⁴⁹ Ivi, pp.331-332.

tuzione con una nuova costituzione. Questa è l'opera del rivoluzionario che sostituisce una vecchia catena con una nuova catena, perché l'individuo non può svilupparsi in nessun ordine politico che è fondato e si alimenta su principi generali ed astratti come la nazione, il popolo, la società, la classe, ecc.

Il rivoltoso vuole solo «percorrere la *propria* strada», al di fuori e al di sopra della «politica», anche se tale comportamento quando si generalizza porta necessariamente alla distruzione del vecchio ordine politico, cioè allo stravolgimento delle tradizionali relazioni umane. Gesù Cristo, infatti, fu «il nemico mortale» e «il vero distruttore» dell'«esistente», cioè del «mondo antico»: «Ma sebbene non fosse né un agitatore di popoli né un demagogo né un rivoluzionario, egli era (e tanto più lo era ciascuno di quei cristiani primitivi) un *ribelle* che si sollevò al di sopra di tutto ciò che al governo e agli avversari di questo sembrava sublime, che si sciolse da tutto ciò a cui quelli restarono legati e che al tempo stesso devì le sorgenti vitali del mondo pagano, facendo così appassire (*Verwelken*), lo Stato esistente: proprio perché non gli interessava il rovesciamento dell'esistente, egli ne era in realtà il nemico mortale e il suo vero distruttore; egli, infatti, lo murò edificandogli sopra, tranquillo e incurante il suo tempo; senza far caso alle grida di dolore che venivano da quel che aveva murato»⁵⁰.

Il rivoluzionario è un riformatore (*reformer*) poiché modifica solo l'ordine gerarchico dell'esistente, sostituendo una nuova gerarchia alla vecchia, ma lasciando in sostanza invariata la dipendenza dell'individuo dal principio che lo trascende e lo ingloba come suo membro e sua parte; il ribelle invece e il «vero distruttore» dell'esistente perché non si cura più di esso, lo abbandona e così lo svuota dall'interno privandolo di ogni fondamento.

Questo processo di «uscita» dei singoli dallo Stato e dalle istituzioni, con le conseguenti crisi di questi, si è già verificato nel corso della storia, segnandone il corso: «...gli *Stati*, andarono in rovina perché i *singoli* divenissero liberi; il popolo greco cadde perché i singoli si curavano assai meno del loro popolo che di se stessi. E in generale tutti gli Stati, le istituzioni, le Chiese, ecc., sono crollati perché ne sono *usciti* i singoli; il singolo, infatti, è il nemico mortale di ogni *entità generale*, di ogni *vincolo*, cioè di ogni catena»⁵¹.

Quindi, per concludere, Cristo è il primo e più importante esempio storico di ribelle ed il cristianesimo la conseguenza della

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ *L'unico*, p.226.

rivolta di Cristo contro il mondo antico. La rivolta cristiana con il tempo, però, si è trasformata in una vera e propria «rivoluzione» perché «lo spirito», in nome del quale Cristo e i primi cristiani si erano rivoltati, da strumento di auto-affermazione contro la natura diviene un nuovo fine, un principio di vita che fonda una nuova morale, un nuovo diritto, che ispira ogni ordine politico.

Con il cristianesimo si creano nuove istituzioni fondate su una gerarchia di valori che ha Dio al suo vertice. Il «regno dello spirito», cioè «il mondo moderno», ha subito nel corso dei secoli solo cambiamenti inessenziali, solo «riforme» che hanno lasciato immutato l'asservimento del singolo ai principi generali. A partire dalla rivoluzione francese si è mondanicizzato il principio religioso e le gerarchie sociali e politiche non sono più fondate su Dio ma sull'Uomo: sul popolo, sulla nazione, sull'umanità. Questa secolarizzazione del divino, che diviene «l'umano», non comporta nessuna sostanziale modificazione nell'esistenza individuale; al contrario, il passaggio dalla gerarchia fondata sulla natura, su Dio o sull'uomo, lascia immutata la dipendenza del singolo dall'«estraneo» poiché «l'unico» non può identificarsi né con la natura né con lo spirito, e tantomeno con «l'uomo» che, per Stirner, è un'astrazione: esistono i singoli uomini non «l'uomo».

Nei confronti del mondo moderno e delle molte metamorfosi dello spirito che in esso si hanno, l'egoista deve rivoltarsi così come Cristo si è ribellato contro il mondo antico, ma non in nome di un nuovo principio generale che creerà nuovi vincoli e nuove catene che asserviranno i singoli, ma in nome di se stesso, cioè dell'individuo contro ogni gerarchia e ogni principio universale.

«La storia antica si conclude in effetti con questo evento: io faccio del mondo la mia proprietà (...) . Il mondo si è fatto *prosaico*. perché il divino ne è scomparso: esso è mia proprietà, di cui disporre come voglio (cioè come vuole lo spirito)»⁵².

Così come nel mondo antico il cristiano, comportandosi da egoista, dopo aver reso *prosaica* la natura poté alzare «la sua scure contro la quercia sacra»⁵³, in gesto di sfida e di conquista, allo stesso modo l'egoista «coerente con se stesso», deve comportarsi con la dimensione spirituale: «L'antichità negli ultimi tempi, aveva fatto del mondo la sua proprietà, una volta spezzatane la supremazia e 'divinità' e riconosciutane l'impotenza e la 'vanità'».

⁵² Ivi, p.103.

⁵³ Ivi, p.117.

Lo stesso succede con lo *spirito*. Se io abbasso lo spirito a fantasma e il suo potere su di me a *fissazione*, posso dire di averlo sconsecrato, dissacrato, sdivinizzato e allora *ne faccio uso*, così come si fa uso, senza esitazioni e a proprio piacimento della natura»⁵⁴.

Così come gli antichi si rivoltarono contro la natura, trasformandola da oggetto di venerazione a strumento per la soddisfazione dei loro bisogni, diventando in tal modo «moderni», questi ultimi saranno compiutamente egoisti, cioè adulti, quando tratteranno lo spirito al modo in cui Cristo e i primi cristiani usarono la natura.

Allora essi useranno lo «spirito», cioè «i pensieri», come «opinioni» (*Meinungen*), come cose da prendere o lasciare, da scambiare, come oggetti senza valore e non come idoli a cui sacrificare l'esistenza.

Siamo così arrivati alle conclusioni, ma prima del congedo è opportuno ridefinire il quadro fin qui emerso, non per un'inutile ripetizione di cose già dette, ma solo per accennare ad aspetti rimasti in ombra.

Mi sembra che nella filosofia di Stirner siano presenti diverse dimensioni della rivolta; quest'ultima segna sempre il passaggio da una «età» della vita e della storia ad una successiva e più matura. La rivolta, pertanto, caratterizza un processo di superamento-appropriazione. Poiché, infatti, Stirner considera la sua epoca ancora interna al «mondo dello spirito» (chiama infatti i liberali a lui contemporanei «i modernissimi»), l'unica dimensione della rivolta a suo avviso indagabile è quella contro il mondo della natura, superato grazie alla rivolta di Cristo il naturalismo degli antichi. Sul piano della vicenda personale, l'unico atto di rivolta consumato a pieno e, conseguentemente, del tutto indagabile è il processo di liberazione (*Befreiung*) attraverso il quale il bambino recide i «vincoli naturali» con la comunità naturale per eccellenza, la famiglia, e in tal modo da bambino diviene «giovane», cioè «idealista»⁵⁵. Questi due momenti di rivolta e di separazione dalla natura che sfociano nella modernità gioventù, cioè nell'idealismo, portano al superamento di ogni condizione di vita naturale, alla rescissione di ogni legame, vincolo e diritto di natura.

I pur incompleti dati fin qui emersi lasciano intuire la rilevanza che assume la *Empörung* nel contesto della filosofia stirneriana. La rivolta sta a fondamento della unicità poiché l'individuo è

⁵⁴ Ivi, pp.103-104.

⁵⁵ Mi sono occupato ampiamente di quest'aspetto in *Relazionalità e diritto in Max Stirner*, cit., pp.271-288.

unico grazie alla rivolta contro la natura e lo spirito, contro l'altro-da-sé. L'unico, inoltre, non è un soggetto statico, ma in continua trasformazione, è un soggetto-in-rivolta contro ogni statica determinazione, ogni «fissazione» del suo stesso io: ha una volontà *in fieri*, in divenire, in un processo in cui consuma allo stesso tempo il mondo e se stesso.

Attraverso la rivolta l'uomo ha conquistato «la sua proprietà», la natura; con la rivolta contro lo spirito, processo iniziato sul piano della critica filosofica ma non attuato ancora praticamente, l'uomo conquisterà la seconda, definitiva proprietà, in un futuro che Stirner già intravede e nel quale l'egoista potrà finalmente affermare: «io sono proprietario del mondo e delle cose e io sono proprietario del mondo dello spirito»⁵⁶.

La rivolta ha pure uno stretto legame con un principio metafisico della filosofia stirneriana, con l'egoismo. Attraverso la rivolta l'individuo acquista coscienza di sé: la rivolta contro la natura coincide con «il primo ritrovamento di sé», la rivolta contro lo spirito segnerà l'avvio di un'esistenza compiutamente egoista in cui le relazioni tra gli individui non si costituiranno più attraverso associazioni gerarchiche e immutabili, come lo Stato, ma saranno volontarie e mutevoli, come quelle tra egoisti nell'unione. L'unione, inoltre, non è solo una conseguenza della rivolta: l'associazione con altri su base di reciprocità utilitaristica è anche un mezzo per promuovere la rivolta⁵⁷.

⁵⁶ *L'unico*, p.76.

⁵⁷ Sull'argomento rimando al mio *L'antigiuridismo di Max Stirner*, cit., p.176 e ss.

Carmine Mangone
L'individuo e il governo sociale
della “mancanza”.

I vari tasselli dell'esistenza di un uomo sembrano confezionati in una scatola di montaggio dove c'è sempre un pezzo che viene a mancare.

Il sentore di un *qualcosa* che manca, già avvertito dall'uomo del paleolitico superiore nella sua incapacità di fare a meno dell'utensile e della riduzione a utensile di sé, degli altri e del mondo noto, si potrebbe considerare come la sola, vera costante storica delle dinamiche di ricompattamento sociale della memoria collettiva. Il sentore di questo *qualcosa* che manca, datato dall'alienazione originaria che portò gli esseri umani a strutturare la produzione in serie dei loro manufatti strumentali, può ben rappresentare ciò che ha segnato non solo miticamente, ma anche e soprattutto socialmente, il mettersi-in-opera degli uomini.

Il bisogno di colmare dei vuoti, diventato ben presto esso stesso *oggetto* della vita, ha spinto l'uomo a rendersi funzionale e a “dimostrarsi” attraverso l'oggettualizzazione dell'economia naturale e tramite il suo mettersi-in-opera, giorno dopo giorno, come doppio di se stesso.

A partire dal paleolitico superiore, la serializzazione dei gesti produttivi ai fini della fabbricazione del sociale necessario, riduce buona parte degli atti creativi dell'uomo al rango di semplici matrici nel luogo di produzione del valore. La creatività viene relegata tutt'al più in una dimensione sacrale agganciata anch'essa al quotidiano della sopravvivenza (si pensi qui ai graffiti propiziatori della grotta di Lascaux risalenti al 15.000 A.C.). L'atto creativo, fissandosi in una forma, in una figura definitoria, cerca molto spesso di dare un senso a ciò che manca o può mancare; ma così ponendosi, dando cioè corpo all'alienazione del creatore nella fissità paradigmatica dell'oggetto creato, finisce per diventare l'anticamera del “sacro”.

Il processo di alienazione della creatività finisce così per rappresentare essenzialmente un fenomeno mitopoietico. Il mettersi-in-opera – come il fare arte, il proiettare al di fuori di se stessi una scheggia del proprio mondo interiore, cristallizzandola in una forma, in una figurazione che da definitoria diventa quasi sempre definitiva e, quindi, “regolata” – concerne il divenire e il farsi comune di una strutturazione sacrale. L'oggetto

creato diventa nella maggior parte dei casi l'oggetto di una contemplazione, e di una serie di repliche sociali dello stato di contemplazione, fondando in tal modo l'ideologia religiosa dell'economia umana.

L'opera-feticcio, ossia l'oggetto creato che assume un significato *altro* da quello della sua utilità immediata, stabilisce un canone della divinità quando assume un valore che lo mette in circolo al di sopra del movimento reale della comunità umana. Il dio dei cristiani, la macchina industriale che imbrigliava il vapore, la cartamoneta del dopo-bullionismo, l'apparecchio televisivo: sono tutti "oggetti" che veicolano un'idea o un progetto che l'uomo ha su di sé non proprio consoni alla voglia d'autonomia che c'è in lui.

L'uomo che si pensa, l'uomo che riesce a pensarsi come ente, malgrado l'incidenza delle ideologie dell'alienazione, non può permettersi di continuare a guardare l'"oggetto" senza vederlo, senza cioè penetrarlo con gli occhi della critica reale che nasce dal vivere la propria unicità organica. Al giorno d'oggi, i processi di controllo e fruizione mercantile dell'attività umana, nell'ennesimo inasprimento della divisione del lavoro, istituzionalizzano l'alienazione del singolo come *perdita di sé* nella capitalizzazione sociale delle volontà individuali. In un tale contesto, quando l'unica libertà che ci concedono sta forse nella personalizzazione singolare della propria alienazione, non bisogna tanto ripensare la rivolta, quanto metterla in pratica in quegli slanci insurrezionali che muovono dall'associazionismo "egoistico" di tutti coloro che intendono riscattarsi. L'uomo che insorge, l'uomo in carne ed ossa che dice "basta" e che tenta di affrancarsi dal mondo dell'utensileria sociale, mira alla soddisfazione completa del suo desiderio e alla difesa della propria unicità. E se prende vita la rivolta, prende quota la vita stessa.

A questo punto mi si potrebbe far notare che anche il sentimento di rivolta, come buona parte delle manifestazioni umane, può essere associato al bisogno di colmare un vuoto: un vuoto (una "mancanza") che tuttavia è ben più pesante da soffrire perché creatosi in seguito ad una spoliazione di natura sociale. L'individuo che si vede aggiogato dai suoi simili a dinamiche sociali che non può sentire come sue, coltiva tutto l'odio che gli è possibile fino a quando non decide di alzarsi in piedi, finalmente responsabilizzato e pronto a dare corpo alla realtà del suo desiderio.

Il sentimento dell'unicità è già in parte esperienza dell'unicità. In altre parole, la valorizzazione individualistica dell'unicità ha un suo principio concreto nel sentirsi "unico", nel ritrovarsi "unico"

da parte del singolo. Questa valorizzazione, questa consapevolezza delle qualità che si fanno proprie, porta l'uomo a rendersi in qualche modo "unicista" e a eludere l'idea storica che presuppone il mondo di pensieri che lo circonda, godendo così personalmente della propria naturalità.

Con tutto questo, continuo a conservare dell'unicità una sensazione per niente ridicibile al suo concetto: una sensazione come di pienezza, di soddisfazione, di validità nell'essere del singolo in un "certo" modo. In un modo che può essere il mio, il tuo, il suo, ma non il "nostro"; un modo che è fatto per unire alcuni uomini nell'affinità dei loro egoismi organici - e non certo per gestire la propria o l'altrui mediocrità.

L'unicità è la qualità individuale di quel singolo che rende se stesso in ogni cosa che fa o che si propone. Unicità, dunque, come senso di pienezza e d'ineffabile godimento dei propri rapporti con il mondo circostante.

L'esistenza non è soltanto un vuoto tormentato", scriveva Georges Bataille, e nemmeno un continuo mancare a se stessi, aggiungo io - se solo s'intuisse in modo positivo la possibile e luminosa sufficienza di quell'individuo che apre al mondo con il suo sorriso migliore. Questa apertura, questa piena partecipazione a ciò che si ritiene interessante attraverso l'esclusione di ciò che, interessante, non lo è affatto (cfr. Max Stirner, *Scritti minori*, Patron, Bologna 1983, p. 131) - in quanto parte, già essa, di un tentativo di superamento della religiosità residua che informa la vita quotidiana posta sotto il regime della sopravvivenza economica - è l'illuminazione che ci fa delegittimare il governo sociale della "mancanza" nel renderci la conoscenza di ciò che siamo: *uomini unici per tutta una vita*.

Il rendere comunicabili delle sensazioni personali, confidando nella significatività di un bel mucchio di parole, rimane tutto sommato un compito ingrato ed estremamente macchinoso (in particolar modo per chi lo fa con la coscienza dei limiti insiti nell'uso del mezzo linguistico).

I sofismi sul sentimento sono tra i peggiori, soprattutto quando le parole non riescono davvero a soccorrere chi ha voglia di farla finita con i miti oleografici dello spettacolo mercantile, con il "surrealismo" mediocre della vita di tutti i giorni e con il dover mostrare agli altri una faccia sempre così tristemente uguale alla loro.

Parlare e scrivere di rivolta o insurrezione, concettualizzandole e rendendole dei termini quasi del tutto avulsi dai loro corrispettivi fenomenici che si hanno nel sociale, ne fa delle parole

“normali” e anche un po’ patetiche. Teniamo perciò sempre presente questo: il singolo che insorge fa, bene o male, una precisa scelta di campo, scelta che presuppone l'esistenza di diversi schieramenti sociali e che costringe il nostro uomo a non prescindere dalla determinata configurazione dei fattori materiali che gli tocca subire. D'altra parte, l'uomo che desidera piazzare qualche buon colpo ai danni del sistema di potere che lo domina, finisce immancabilmente per “associare” il proprio egoismo a quello di altri suoi simili. Naturalmente, quest'associazione di cui parlo, fondata sul libero e incessante aggiustamento dinamico dei rapporti che intercorrono tra i suoi componenti e tra questi e l'esterno, non ha niente di letterario. La metafisica qui non c'entra. Nelle pratiche di libertà, il fatto dell'associazione mette in gioco, in modo chiaro, la capacità di sentimento di coloro che vi partecipano (cfr. *ibidem*, pp. 151-153) - e i sentimenti di chi si riconosce come “unico” non possono non essere ricondotti al desiderio di una liberazione *reale* dai processi alienanti.

Per che cosa lotta l'uomo che insorge? Per difendere la propria unicità, certo, ma anche per annientare quegli uomini che vorrebbero strappargliela oggi e per sempre. Le guerre degli insorti – le loro violente manifestazioni di poesia totale – non mirano che ad inceppare i cicli produttivi dell'alienazione. L'uscita dal cerchio magico della “mancanza” presuppone necessariamente una sua rottura insurrezionale. Chi si limita a scrostare il muro di cinta dal didentro, magari con la segreta speranza di portarsene un pezzetto a casa, non fa altro che legittimare la propria e l'altrui reclusione.

Se il rivoltoso vuole possedere tutto un mondo è perché lo sente di già come una sua appartenenza. L'insorgere degli uomini, il loro porsi il problema della sofferenza e della gioia, significa la crisi dell'umanesimo mercantile e del governo sociale della “mancanza”. La loro lotta è la lotta di chi si propone il superamento della mimica e del senso morto delle parole che gli vengono imposti dalla platealità di un presente che non fa più storia.

Le rivolte – tutte le rivolte dell'uomo – non sopravvivono alla *parola* che le nomina. La rivolta viene detta e inter-detta, ma sempre nell'ambito dell'apparato mitografico che la riguarda. Le scritture storiografiche dei gruppi sociali dominanti, così come le fraseologie della retorica rivoluzionaria, non hanno fatto altro che tipizzare il modulo e il *ricordo* della rivolta.

L'azione dell'uomo che insorge, mentre se ne parla, assume il senso morto di ciò che potrebbe essere e non è stato. “Dire” la

rivolta serve a ben poco, perché le parole, ponendo il senso di una misura, non rendono che la rappresentazione ideologica di un moto. La rivolta che si dice, rappresenta la sua mistificazione o l'impotenza di chi ne parla – la rivolta *così-detta* finisce per diventare, inevitabilmente, un affare culturale.

In fatto d'insurrezione, non bisogna mai avere il senso della misura. La misura è la *parola* che fa della realtà una finzione pertinente – restando la cifra normativa di tutti quei linguaggi che esprimono l'umanesimo fondato sul valore di scambio.

L'insurrezione è la rottura di ogni metro, ovvero l'adozione contemporanea di tutte le misure. In altri termini, l'azione insurrezionale, ponendo in essere la critica reale di quei movimenti che lottano contro l'alienazione della vita quotidiana, rompe con tutte le ideologie e va ad attaccare, sul piano della pratica sovversiva, le strutture definitorie e “misurate” del sociale. Tali strutture governano le “mancanze” della società che si è storicamente fissata sull'alienazione del lavoro. Il governo sociale delle “mancanze” gestisce la realtà di ciò che manca e il mito di ciò che sembra mancare, cercando di curare l'insoddisfazione della maggior parte degli individui attraverso la vendita al dettaglio di un virtuale appagamento.

La lotta insurrezionale è la messa in pratica di un materialismo semplice semplice. Il bisogno di sentire veramente la vita, il bisogno di farla propria e di goderla nella sua unicità, spingono l'uomo a prendere coscienza di tutte le possibilità che può costruirsi dentro il corpo. La sua carnalità, il suo desiderio, la sua ricerca della gioia lo pongono in uno stato di frenesia da cui parte la conquista di tutto un mondo. Gli ostacoli che si oppongono allo spiegarsi della gioia vengono da qui individuati, smascherati e attaccati con intelligenza e passione. Nulla è lasciato al caso. Tutto viene vissuto nell'immediato e nella prospettiva della gioia. Anche la sofferenza, anche gli errori, anche gli stessi limiti oggettivi della lotta diventano elementi di un gioco che va significando tutta una vita.

La lotta insurrezionale è la pratica di un egoismo “illuminato”. L'egoismo di chi si propone un amore estremo per la vita che gli viene negata ogni giorno; un amore talmente violento da apparire senza scampo, e che predispone l'individuo all'eccesso della rivolta.

Dibattito 12.12.1992

Alfredo Maria Bonanno

Le considerazioni che tutti quanti ci siamo fatti qui dentro, avendo ascoltato gli interventi di stamattina e di questo pomeriggio, sono diverse le une dalle altre: io, per la verità, non sono rimasto perplesso e nemmeno sorpreso, nel senso che trattandosi di botti etichettate si conosceva di già il vino che potevano dare.

Mi dispiace che alcuni di questi studiosi che sono stati tanto bravi nell'indottrinarci stamattina e questo pomeriggio, non siano presenti, perché forse potevamo far insieme alcune considerazioni. Ho preso degli appunti, ma non mi pare il caso di tirarli fuori, almeno non tutti quanti.

Se non altro mi sembra indispensabile porsi alcune domande che non hanno avuto una risposta preventiva; non che siano domande critiche, quanto domande dell'uomo della strada; alcune di queste domande non riguardano tanto il testo o il modo di avvicinarsi scolasticamente, nel senso aulico del termine, a Stirner, quanto il modo di chiedersi oggi per noi, in un contesto che velocemente si avvia a trasformarsi, di fronte a tempi, ad anni futuri che potrebbero essere estremamente duri, e chiamarci a responsabilità estremamente pesanti, cosa potrebbe volere dire discutere delle tematiche stirneriane. In effetti, a me è sembrato che venisse fuori, facendo un riassunto di tutto quello che si è detto stamattina, un certo modo di approssimarsi al problema stirneriano. A me è sembrato di cogliere un certo avvicinamento, che poi è quello di isolare alcune tematiche all'interno di una prospettiva individualista, nel senso che Stirner si professa e parla più volte lui stesso di individualismo, ci dice quali dovrebbero essere le regole del perfetto individualista, e propone una conclusione attiva di questo individualismo; detta, in un certo senso, anche le regole di come impadronirsi degli strumenti per costruire il perfetto individualista.

A me sembra che stamattina ci si sia fermati in questo ambito; qualche accenno per la verità è stato fatto stasera riguardo la società degli egoisti. Stranamente, è stato l'unico momento in cui si è accennato a quest'altro aspetto della seconda parte del testo di Stirner, il quale non è accidentalmente legato al primo, trattandosi di parti interconnesse fra di loro. Però stasera ci si è fermati a questo secondo aspetto che mi sembra fondamentale, come se fosse possibile vedere questa soluzione finale e conclusiva del discorso di Stirner, come una proposta da sviluppare praticamente in modo più concreto successivamente, come se Stirner l'avesse buttata là in quanto non in grado di trovare, nell'esperienza storica del passato, e nell'esperienza contestuale dei suoi tempi, esempi o comunque modelli progettuali, concretamente progettuali, in grado di dare forza e sostanza alla sua tesi. A me è sembrato così, e quindi indirettamente, anche nella discussione di stasera, in cui si faceva riferimento alla società degli egoisti, c'era implicitamente il fatto di subordinare questa conclusione di Stirner alla precedente ipotesi di lavoro, la quale si richiude in questo modo tutta quanta all'interno della costruzione dell'individuo.

Ecco, io penso che questo discorso sia riduttivo in quanto alle necessità di oggi. Noi siamo chiamati ad assolvere al compito di chiederci in che cosa, nel contesto attuale in cui viviamo, in che modo l'individuo possa ribellarsi ad una condizione di oppressione, e in che modo da questa ribellione si possa

passare ad una dimensione collettiva, ad una dimensione quindi qualitativa e quantitativamente differente da quella dell'individuo singolo, capace di estendere e allargare la condizione di ribellione che minaccia in una lettura esclusivamente scolastica del testo stirneriano, di continuare ad apparire malinconicamente singola.

Capisco che il problema non è esposto in modo organico, però a me è parso, dall'insieme degli interventi di stamattina, che ci fosse questa cesura, come se si avesse il compito esclusivo di parlare di questa mitica costruzione stirneriana dell'individuo che basta a se stesso. Non si è accennato, per esempio, alla sostanziale contraddizione che c'è nel testo di Stirner: come può l'individuo che basta a se stesso e che costruisce un pezzo (*Stück*) di libertà, ad un certo punto diventare individualista, il quale per definizione, in quanto individualista, ha raggiunto la completezza del proprio progetto di costruzione di se stesso.

Ciò non è tanto facile da capire, per un lettore di Stirner modesto, quale posso essere io. Per me i classici sono sempre occasioni di lettura, non fini della lettura, scopi da raggiungere.

Ad esempio, stamattina, nell'intervento di Penzo, io notavo, quando lui parlava del meccanismo del superamento, una strana, non dico contraddizione, ma una strana insufficienza esplicativa; cos'è questo superamento? Ad un certo punto l'individuo si supera in una dimensione collettiva, non lo ha detto lui questo, però implicitamente io ascoltavo e sentivo e leggevo questo: un superamento dell'individuo nella dimensione collettiva, in una dimensione che è qualcosa di più. La dimensione cui stasera ci si riferiva quando si diceva che la rivolta del singolo determina modificazioni oggettive nel contesto in cui opera.

Questo superamento cos'è? Il superamento hegeliano, cioè la sussunzione (parola orrenda e tipicamente marxista) che significa appunto superamento che riassume in se stesso, superandole, le dimensioni della contraddizione, annullandole, cancellandole? È questo il superamento di cui parla Stirner? Hegeliano, come giustamente è stato notato? Hegeliano purtroppo, sotto certi aspetti e in certe occasioni, non solo nell'uso della terminologia, ma anche nell'uso della struttura stessa del meccanismo. O qui c'è dentro un'altra cosa, un altro concetto di superamento: l'oltrepassamento. Quell'oltrepassamento che parte dalla definizione del bisogno, del bisogno dell'individuo non ancora completamente perfezionato, non ancora in grado di dimensionare il raggiungimento delle sue totali possibilità di individuo e di individualista.

In questa dimensione di sofferenza, di bisogno, è questa lotta che spinge alla liberazione, è essa che diventa esacerbazione del bisogno stesso, estrema e violenta persistenza delle contraddizioni. Nessuna contraddizione possiamo cancellare. Perché adesso che abbiamo capito che la fine della storia è in noi e ci stiamo avvicinando alla conclusione del millennio dove si sta verificando praticamente la fine di tutte le illusioni ideologiche del passato, questa realtà adesso l'abbiamo sotto il naso tutti quanti. La Jugoslavia è dietro le porte, una ferocia inaudita dove accadono fatti che avevano fatto immaginare nel passato le mitiche gesta di Attila ecc. ecc. È la ferocia dell'uomo che persiste intatta. Guardate che non c'è nessuna ragione addormentata. I mostri non si svegliano perché la ragione si è addormentata, i mostri sono svegliati dalla ragione. Allora cos'è che superiamo? Non superiamo niente noi altri, perché le contraddizioni sono presenti, non c'è sussunzione delle contraddizioni in Stirner, questo è chiarissimo secondo me, come ha notato leggendo Nietzsche Heidegger, cioè c'è questo oltrepassamento in cui il mostro vive sempre accanto a noi. La contraddizione lacerante è sempre presente, l'oggetto contraddittorio e mostruoso ce lo portiamo dentro di noi.

E allora non c'è nessuna costruzione perfetta del soggetto, ma questa costruzione dell'io è sempre imperfetta, ce lo portiamo sempre dentro, il mostro abita in noi e quindi abita anche nell'ambito delle attività dell'individualista e nell'abitare nello stesso individualista, cioè tutti i limiti che lui crede di aver esorcizzato con la forza della sua volontà si traducono nell'estremo bisogno nell'estrema *Not*. È da questo punto piccolo che il singolo può partire per trovare la dimensione dell'altro, trovare la dimensione che si svilupperà in fatto collettivo ecc. ecc. comunque di questo parleremo domani.

Volevo accennare poi ad un ultimo punto riguardante la differenza tra rivolta e rivoluzione. La lettura molto puntuale che è stata fatta questa sera, che ineluttabilmente deve trovarci tutti d'accordo perché è lettura puntuale, minaccia però di cadere tutta in una volta per un difetto di partenza, secondo me. Quando si usano le terminologie filosofiche purtroppo è buona prassi dei filosofi non mettersi d'accordo prima, allora si parla di rivolta, si parla di rivoluzione e si dà per scontato il termine rivolta e il termine rivoluzione. Ora Stirner impiega questi termini magnificamente con l'uso giornalistico — e sottolineo la parola giornalistico — comune ai suoi tempi, che era tipico di quel gruppo dove aveva fatto le sue esperienze. La stessa cosa fanno Marx e Engels, splendidamente, e anche Stirner ricorre a questo mezzo. Non a caso cita l'esempio del cristianesimo che è un esempio strumentale, perché io vorrei sottolineare due cose: la parola rivoluzione — secondo la lezione impareggiabile, secondo me, sull'argomento di Santo Mazzarino, che è stato professore mio — per gli antichi significava sedizione, quindi l'esempio del Cristo e qui lasciamo perdere il problema della figura storica del Cristo sul quale ci sarebbe molto da opinare, l'esempio di quello che fu il movimento del cristianesimo antico, non ha nulla a che vedere con il concetto di rivolta né con quello di rivoluzione, perché per rivoluzione, dopo la rivoluzione francese, s'intende completamente un'altra cosa. Stirner questo lo sa, e sa anche che non è affatto vero quello che lui dice sul cristianesimo, perché il cristianesimo non fu quell'esempio che lui specifica in quella pagina, il cristianesimo fu un'altra cosa. Non è affatto vero, come purtroppo ho dovuto ascoltare stasera, che il cristianesimo non si preoccupò delle autorità, non fece nulla contro le istituzioni in carica. Non aveva il cristianesimo primitivo, badiamo bene, non aveva un progetto politico in corso? Basta leggere una parte della Patristica, anche la più elementare, per rendersi conto che invece c'erano tutti questi elementi, basta leggere, lasciamo stare il Migne, basta leggere il Vangelo per trovare questi elementi. E questo che vuol dire? Vuol dire che Stirner, da buon giornalista politico, utilizza quest'esempio strumentalmente, perché così ottiene due risultati. Da un lato, dà fondamento concreto ed estremamente appassionante, al dibattito filosofico e storico che c'era nella Germania dei suoi tempi in quel momento, fornendo un esempio concreto di ribellione, di una ribellione che non è rivoluzione. E, nello stesso tempo, fa capire, come questo esempio, la propria tesi, suggerendo l'ipotesi infondata che il Cristo sia esattamente questo ribelle che però non è rivoluzionario, cioè rivoluzionario dell'epoca post rivoluzione francese epoca che non ha nulla a che vedere con il concetto di sedizione catiliniana di cui parlavano gli scrittori dell'epoca romana, dell'epoca delle guerre giudaiche di liberazione.

Allora, secondo me, occorre rivedere il rapporto tra rivolta e rivoluzione, perché leggendolo nel contesto squisitamente stirneriano occorre, in questo caso, vedere come Stirner utilizzi strumentalmente e l'esempio del Cristo e il rapporto tra rivolta e rivoluzione, in quanto non esiste la possibilità di impostare il problema in questi termini così netti: la rivolta è quella cosa e la rivoluzione è quell'altra cosa. Perché — dico solo ciò e poi finisco — mi pare assurdo affermare che la rivoluzione è comunque e sempre la sostituzione di istituzioni

con altre istituzioni, per me rivoluzione è un'altra cosa, e magari poi ne parliamo domani. Grazie.

Enrico Ferri

A me interessa definire alcune dimensioni della rivolta in Max Stirner e non il problema generale della rivolta e della rivoluzione che presenta aspetti oltremodo complessi, anche di natura metodologica. Ad esempio occorre definire se si intende la rivolta in senso filosofico o secondo una prospettiva storica.

Alcuni sostengono che si può definire compiutamente la rivolta solo come atto storico, altri come Camus analizzano la rivolta anche in ambiti come la letteratura e la filosofia. C'è poi il grosso problema dei fini della rivolta; lo stesso Camus nota che chi si rivolta ha la sensazione di avere in qualche modo ragione e fa comunque appello ad un valore. Jaques Ellul, invece, dice che se questo valore di riferimento esiste è purtroppo spesso confuso e mal definito. Per quanto riguarda la definizione del termine rivoluzione, a me non sembra che nel mondo antico il termine fosse usato come sinonimo di sedizione.

La *revolutio* non viene riferita al sociale, il termine significa semplicemente circolo, si parla infatti di rivoluzione dei pianeti: un giro nel quale si compie un circolo e si torna al punto di partenza, un *re-volvere*, appunto. Per rivoluzione o rivolta in senso sociale si usano altri termini, come *seditio*, che stavano a definire un atto contro l'ordine politico esistente.

La filosofia di Stirner è legata ad un progetto suo proprio, con l'utilizzazione di categorie specifiche. A me interessava collegare il problema della rivolta ad altri aspetti del pensiero stirneriano. Quando Bonanno dice che questo tipo di presentazione fa presupporre, in ultima analisi, una priorità del soggetto, legge bene il mio pensiero, poiché mi sembra che Stirner sostenga proprio questo. Ad esempio, a proposito dell'unione, Stirner dice che quando gli egoisti costituiscono una unione il loro obiettivo non è l'unione, ma piuttosto loro stessi. Infatti dice che l'io è infinitamente più, dal punto di vista del valore, dell'unione poiché questa è uno strumento, l'io è il fine, l'espansione dell'io è questo fine. È chiaro che siamo in presenza di un pensiero individualista nel quale l'altro è in funzione dell'espansione dell'io. L'elemento di "parità" è costituito dalla reciprocità: nell' "unione" si ha un uso reciproco e nessuno ci scappita, dice Stirner.

L'unione degli egoisti ha una serie di caratteristiche che Stirner sembra mediare dal rapporto d'amicizia. Quali sono, in breve, questi caratteri? L'unione è volontaria, libera, è una creazione di individui che liberamente si associano e altrettanto liberamente si dissociano. È una forma di associazione regolata dalla volontà di quanti si uniscono, se e fino a quando tale volontà persiste, altrimenti ci si ritira dall'unione così come ci si ritira dal rapporto d'amicizia, senza cioè che nessun "terzo", come avviene nel giuridico e politico, possa intervenire a far rispettare una regola comune, a dirimere i contrasti tra l'individuo e l'associazione. La preoccupazione di Stirner è, come sempre, la salvaguardia dell'autonomia del singolo.

È stato precedentemente sottolineato che il tema della rivolta è legato ad importanti problemi della cronaca e della vicenda quotidiana. Questo aspetto m'interessa, ma solo fino ad un certo punto. Non perché mi considero fuori dal mondo, ma perché, nei confronti di Stirner, mi sono posto soprattutto il problema di conoscere questo autore, per vedere anche quali strumenti egli fornisca per interpretare la realtà e la vicenda umana, non necessariamente la realtà contemporanea.

Come metodo di lavoro cerco sempre di collocare l'Autore nell'epoca e nel contesto intellettuale in cui si pone.

Per me *L'unico e la sua proprietà* è un classico, un testo capace di offrire stimoli, spunti, risposte, seppure qualche volta contraddittori. Testimonianza della grandezza di questo Autore e del suo libro, quello che Marx chiama ironicamente *Il Libro*, è la molteplicità delle interpretazioni che si danno di questo Autore: liberale, individualista, anarchico, precursore di Nietzsche e, per certi aspetti, del nazionalsocialismo, neoliberalista, esistenzialista *anti-litteram*, e via dicendo.

Che significa tutto questo, che è un autore contraddittorio? Forse. Può significare anche che è un autore estremamente ricco, dal quale è possibile trarre cose diverse in epoche diverse. Questo è il motivo per cui mi sono avvicinato a Stirner che, nello stesso tempo, può essere usato come grimaldello, come strumento di critica dell'esistente. Dice Calasso che *L'unico e la sua proprietà* è un grumo purissimo di nichilismo: il carattere corrosivo dell'*Unico* è straordinario perché non c'è nulla che si salvi sotto la scure della sua critica filosofica. Non si può ridurre il libro di Stirner a materiale da usare, prendendo di volta in volta solo ciò che ci serve, che ci fa comodo. Quello della trasformazione della vita umana è certamente uno dei fini del libro di Stirner, ma non il solo. C'è lo Stirner filosofo che non bisogna dimenticare e non bisogna affossare sotto lo Stirner, per così dire, "rivoluzionario".

Pier Leone Porcu

Io questa mattina ho seguito diciamo tutti gli interventi. A me c'è una questione che mi lascia perplesso, da un punto di vista anche individualista, ed è questa. Ho sentito tanti interventi, ma nessuno ha parlato della propria vita, cioè di ciò che fa tutti i giorni, di ciò che costituisce l'essere unici così nelle contese. Si parla di interessi, ma non di contese, si parla di individui astratti, di unici astratti, ma non di unici concreti. Inoltre poi, si sono nominati tanti personaggi.

Io non sono affatto d'accordo che si parli del libro, si deve parlare della vita rovesciando il libro. Che significa questo? Secondo me, significa innanzi tutto affrontare la questione di che progetto abbiamo. Siamo contenti di questa società? Siamo contenti della vita che facciamo? Siamo effettivamente individui che stanno rompendo questo stato di cose esistenti? Siamo effettivamente nella radicalità, o ci stiamo, invece, evacuando, siamo lontani, cioè lontani da noi stessi?

Perché fuori c'è lo sfruttamento, fuori ci sono persone che non hanno più un'identità, mentre, invece, qua si parla che esiste l'unico, esistono persone che si ritengono uniche, ma in base a che cosa? Hanno mai subito un fallimento? Hanno mai portato avanti progetti insurrezionali? Si sono mai scontrati con l'autorità?

Secondo me, anarchico significa un individuo che è unico perché si scontra con i suoi fallimenti, si scontra con la sua vita e ha un progetto da portare avanti nella vita di tutti i giorni, che è quello di un'altra cosa, una cosa che non gli sta bene qua!

Poi si è fatto il discorso, che non comprendo, di abnegazione e di egoismo; per me un individuo è egoista. Io sono completamente egoista, per me l'egoismo è la base sociale di ognuno. Cioè proprio quella relazione che non condiviso è contesa, il comunismo, se mi sta bene, è una mia proprietà e può essere solo contesa, per me è scontro sociale, è anche sangue, è anche farsi male.

Questo sta fuori di là. Ci sono i *nazi-skin* che rompono la testa agli emigranti, ci sono tante cose che accadono fuori che qui dentro non vengono trattate. Per me il discorso dell'individuo riguarda proprio questo tipo di individuo, quello in carne ed ossa, quello che Stirner chiamava l'individuo non la santità.

Alfredo Salerni

Premesso che amo moltissimo Stirner e amo pure Pier Leone nel suo nuovo percorso esistenziale e umano che sta affrontando in questo periodo. Però volevo partire da un aneddoto. Io ho un amico che ha paura di andare in aereo, aveva paura di andare in aereo, perché aveva uno strano terrore che in questo aereo uno potesse portare una bomba e quindi l'aereo potesse esplodere quando lui era in volo. Era un terrore talmente forte che gli impediva comunque di viaggiare in aereo, anche se poi il lavoro che faceva necessitava, appunto, di celerità.

Siccome questo amico aveva in comune con me il vizio del gioco d'azzardo, ho cercato di risolvergli il suo problema portandolo a parlare con un assicuratore il quale per il suo mestiere è costretto ad avere un prontuario, un testo per il calcolo delle probabilità, e questo amico assicuratore, a precisa domanda, gli disse che la probabilità che su un aereo ci fosse qualcuno che portasse con sé una bomba era di circa dell'uno su trecentomila. Come spesso capita alle persone che hanno una particolare fobia, questa probabilità, all'amico, pareva ancora particolarmente terroristica e terrorizzante. Poi a questo assicuratore l'amico gli chiese: «ma quante probabilità ci sono che in un aereo ci siano due persone che portano con sé una bomba». E matematicamente la cosa è abbastanza semplice, bisogna fare più o meno al quadrato le possibilità del primo caso, quindi trecentomila al quadrato, è una cifra esorbitante, uno su dieci milioni credo, esattamente non so, non sono un matematico.

E questa cosa ha tranquillizzato il mio amico. Ne sono rimasto molto contento, del fatto che ero riuscito più o meno a tranquillizzare il mio amico.

Poi l'ho perso un po' di vista. Poi ad un certo punto ho incontrato un amico comune, il quale mi ha detto: «ma sai che fine ha fatto», «no non so nulla». «È stato arrestato mentre portava una bomba in aereo».

Probabilmente, nella sua testa, per diminuire le possibilità che un altro portasse una bomba in aereo, lui viaggiava in aereo sempre con una bomba.

Quest'aneddoto – che non è mio, è una cosa giocosa, un esempio in un libro delle probabilità e di giochi matematici – talvolta mi viene in mente quando noi parliamo di individualismo, quando noi parliamo anche di Stirner. Perché sono convinto che ci sia un po' nell'animo dell'anarchico – che è sempre individualista, anche se, come diceva Malatesta, tutti gli individualisti non sono anarchici, però il contrario sì –, sono convinto che nell'anarchico individualista ci sia una reazione interna che non è propria, non è sua, non è nella sua essenza di anarchico, di uomo individualista, ma che questa gli provenga da una fobia, da un timore, un timore forse di provenienza statale, autoritaria. È come una forma di mitridatismo (cioè la paura di un veleno ti porta ad assumere leggermente piccole dosi di veleno per combattere il veleno stesso), fa proprie alcune cose che lo terrorizzano. Secondo me, nell'individualismo, anche in quello stirneriano, nell'egoismo stirneriano, c'è una traccia di questa paura psicologica, anche se è sempre brutto fare del psicologismo su classici, soprattutto su classici dell'anarchismo. C'è, cioè una sacralizzazione – qui secondo me Stirner mi avrebbe già sfidato a duello se mi sentisse – questa sacralizzazione dell'individuo, dell'uomo, dell'io, compiuta da Stirner ..., anzi dell'individuo più che dell'uomo, perché è proprio su reazioni alle sacralizza-

zioni dell'uomo di Feuerbach che Stirner, tra l'altro, muove i suoi passi. Ecco di fronte a questa sacralizzazione dell'Unico, dell'individuo, io ho questo sospetto. Ho il sospetto che si accettano tesi che comportano delle barriere tra individui, barriere quasi imperforabili. Tra individuo e individuo tutt'al più è individuato un effimero ponte costituito dal legame associativo degli egoisti, eccetera. Si costituiscono barriere difensive per paura della solitudine dovuta alla pressione autoritaria, alla pressione dello Stato che modifica internamente, intensamente l'individuo.

Temo appunto che nelle decisioni dell'individualista, anche di Stirner, ci sia questa forma reattiva indotta che, probabilmente, però, limita un po' il pensiero individualista, il pensiero stirneriano.

Io parto, in questo momento, da posizioni scettiche, quindi non posso assolutamente dire che l'approccio di Stirner e l'interpretazione della realtà di Stirner, sia un approccio poco corretto, sia un approccio sbagliato. Però ipotizzo accanto al pensiero stirneriano un altro pensiero. Cioè di fronte ad un egoismo stirneriano io ipotizzo un altro pensiero che mi sembra parimenti anarchico e cioè quello dell'altruismo.

È chiaro che il termine altruista è una cosa che fa raggrinzare la pelle, anche perché richiama alla mente il coma insulinico dell'ipocrisia cattolica ecc., la bontà e altri concetti di questo tipo. Ma io assolutamente non voglio dare un approccio di questo tipo alla parola altruista ed altruismo. Io in questo momento penso, anche quando sento Pier Leone che fa quelle affermazioni categoriche sul fatto e sul valore dell'egoismo e dell'individualismo, io penso che sia altrettanto ipotizzabile, sostenibile, una tesi, dal punto di vista anarchico, una tesi che parte dall'interesse dell'altro. Ed è in questo momento la tesi che mi assorbe.

Cioè, in questo preciso momento del mio percorso vitale – ad anche qui faccio riferimento a Pier Leone nel senso che coinvolgo me stesso in quello che sto dicendo, quindi quello che è il mio vissuto quotidiano –, diciamo nell'attualità del mio vissuto, la cosa che mi interessa di più non è tanto quella di difendere la mia identità personale, il mio io, il mio essere individuo nei confronti degli attacchi dell'altro da me, degli attacchi che provengono dallo Stato e via via da altre formule collettivistiche, che penso, ritengo, disgregative. Però, diciamo che il movente più importante, più vitale che sento dentro di me in questo momento, è la curiosità verso l'altro.

Per me, altruismo potrebbe essere un pensiero che si basa sulla necessità vitale di conoscere l'altro, di sapere cos'è l'altro, che tipo d'individuo è l'altro da me.

Sulle posizioni scettiche in cui sono io, l'altro in questo momento è un'ipotesi, non è una sicurezza, è una intuizione di un altro da me, che può darsi che senta le cose che sento io, può darsi che non le senta. Ma diciamo che in questo momento questo è il mio obiettivo principale, cioè il rapporto con l'altro. E temo che nel pensiero individualistico, anche stirneriano, questa è una dimensione che è totalmente trascurata.

Franco Di Sabantonio
Stirner e l'anarchismo.

Si parla sempre più spesso dei possibili rapporti tra Stirner e l'anarchismo, come ha ricordato anche Marco Cossutta ieri sera. E sempre più insistentemente si parla di uno Stirner anarchico, anche da parte di chi si interessa al pensiero di Stirner filosofo.

Ma, ci si domanda, Stirner è anarchico? A leggere la sua opera *L'Unico e la sua proprietà*, si trovano indubbiamente spunti anarchici in diverse parti di essa. Stirner, l'unico, l'egoista, si ribella allo Stato, allo sfruttamento, all'autorità comunque si manifesti. Ed in questo, tanto in senso ristretto che in senso esteso, Stirner è certamente anarchico. Ma, si badi bene, Stirner non si definisce mai anarchico. Probabilmente, perché il termine non lo descriveva pienamente. Ma non solo per questo motivo.

Nel 1840, in Francia, Proudhon aveva pubblicato *Che cos'è la proprietà?*, che certamente era conosciuta e discussa in tutti i circoli radicali e rivoluzionari europei dell'epoca, compresi quelli tedeschi. Si conosceva fin troppo bene il contenuto di quell'opera. Fra le altre cose, Proudhon vi introduce positivamente, e per primo nell'età moderna e contemporanea, il termine di anarchico, che è, di fatto, una dichiarazione di principio.

Quale forma di governo preferiremo?

– *Eh! potete ben chiederlo, risponde senza dubbio qualcuno dei miei lettori più giovani; siete repubblicano?*

– *Repubblicano, sì; ma questa parola non precisa nulla. Res pubblica è la cosa pubblica e chiunque vuole la cosa pubblica, sotto qualsiasi forma di governo, può dirsi repubblicano. Anche i re sono repubblicani.*

– *Ebbene! siete forse democratico?*

– *No.*

– *Come! sareste monarchico?*

– *No!*

– *Costituzionale?*

– *Dio me ne guardi.*

– *Siete dunque aristocratico?*

– *Niente affatto.*

– *Volete un governo misto?*

– *Meno ancora.*

– *Che cosa siete dunque?*

– *Io sono anarchico.*

– *Ho capito: fate della satira contro il governo.*

– *In alcun modo: quella che avete appena udita è la mia professione di fede seria e meditata; benché molto amico dell'ordine, io sono, in tutta la forza del termine, anarchico¹.*

Per avere un'idea dell'ampiezza del dibattito si tenga presente che Stirner contesta Proudhon, o meglio la sua idea di proprietà socialista, ma non il suo essere anarchico. In un momento successivo, rispondendo ai suoi critici, Stirner dice di non essere contro il socialismo, ma contro il socialismo sacro, il socialismo idealizzato.

Dire che Stirner non sia contro l'anarchismo, ma solo contro l'anarchismo sacro, idealizzato, non ha senso, perché ancora non esiste un'idea anarchica, ma solo una posizione proudhoniana, che si palesa nel rifiuto della società attuale, che perviene a scelte radicali, non necessariamente anarchiche. Probabilmente Stirner non vi ha trovato che una dichiarazione di principio, che non palesava scelte e/o comportamenti ben definiti.

Di contro, dire che Stirner non è anarchico significa negare l'evidenza. In realtà, a quanto si vede, Stirner non è soltanto anarchico; è, di volta in volta, anche qualcos'altro, e complessivamente molto di più.

Ogni definizione, che è necessariamente un concetto universale, gli sta stretta, non dice chi è in senso estensivo, ma solo restrittivo, riduttivo. In Stirner, non bisogna dimenticare, tutto è funzionale all'unico, all'egoista, e mai a qualcosa che lo trascende.

Stirner nega all'unico, all'egoista, due caratteristiche, fondamentali per comprendere la questione che stiamo esaminando. Innanzi tutto, la rivoluzione non è il metodo, il mezzo, attraverso il quale l'unico possa riuscire a realizzarsi. In proposito sono illuminanti le pagine che Stirner dedica al confronto tra rivolta e rivoluzione, su cui si è insistito e dibattuto a lungo ieri. In secondo luogo, Stirner si rende perfettamente conto che l'unico, l'egoista, gode, qui ed ora, quel che l'uomo nuovo vorrebbe godere solo dopo la rivoluzione, una volta realizzato quel mondo migliore tanto decantato. È del tutto assente, in Stirner, l'ideale ascetico di una rivoluzione liberatrice, di un mondo migliore, di uomini nuovi: tutti liberi e tutti uguali. Max Stirner pone sempre l'accento sul benessere dell'unico, dell'egoista; mai sul benessere sociale, collettivo.

Ponendo di nuovo la questione che più interessa, se Stirner sia o non sia anarchico, si potrebbe rispondere che Stirner è tale

¹ J. P. Proudhon, *Che cos'è la proprietà?*, Bari, 1967, pp. 277-278.

nella scelta del nemico (Stato, autorità ...), nel caratterizzare la rivolta contro le istituzioni sociali repressive, nel rifiuto della società attuale la cui ragion d'essere è la massificazione dell'individuo, dell'egoista, dell'unico.

Nel contempo Stirner si dimostra ben poco o niente anarchico quando si tratta di vedere realizzata, o in via di realizzazione, l'idea dell'anarchia, cioè il fine. Non bisogna dimenticare che in Stirner la società, qualunque società, è tale perché massifica, generalizza, universalizza l'individuo. Stirner non ha conosciuto l'idea dell'anarchismo, ma la sua opera non lascia dubbi sulla sua posizione in merito.

In Stirner, l'anarchismo, il liberalismo, il nichilismo (!), e chi più ne ha più ne metta, sono solo singoli e limitati aspetti del suo pensiero e delle sue scelte, motivati da molteplici fattori di tempo e di luogo, di aspirazioni realizzazioni immediate di problemi e di soluzioni. Per Stirner essere se stesso, godere se stesso, realizzare incessantemente se stesso, ha un senso se avviene anche, e forse soprattutto, in questa società, in questo momento. Appare chiaro che in Stirner il suo essere anarchico, ove sia predominante su altre tendenze, è subordinato al suo essere unico, egoista, e non viceversa.

In questo contesto, definirsi individualista anarchico significa adottare mezzi anarchici – una precisa scelta e pratica di libertà in una società liberticida – per realizzare me stesso, per realizzare il pieno godimento di me stesso in questa e contro questa società – il mio essere individualista in questa società, e non solo in questa società .

Antimo Negri
Marx e Engels leggono Stirner
(L'uomo e l'uomo-lavoratore)

Mi limito, qui, ad assumere a tema le pagine mordacemente critiche che, in quel vero e proprio libro nel libro che è la terza parte (San Max) della *Deutsche Ideologie* (1845-1846), Marx ed Engels dedicano alla stirneriana nozione di lavoro, quale questo dovrebbe essere in un regime di «liberalismo umanitario», opposto al «liberalismo politico» e anche al «liberalismo sociale» – la stessa cosa che il «comunismo» – così come viene elaborata nei primi tre capitoli della terza sezione (I liberi) della parte prima (L'uomo) e, qua e là, nel secondo capitolo della seconda sezione (L'individuo proprietario) della parte seconda (Io) di *Der Einzige und sein Eigentum* (1845).

Nell'assumerla a tema, non trascuro affatto che, per l'idea che si fa del «liberalismo sociale» – o del «comunismo» – Stirner è debitore ad autori come F. N. Babeuf, L. von Stein, J. K. Bluntschi, W. Weitling, M. Hess ecc.¹; che Stirner, comunque fatto oggetto di una loro violenta critica, ha esercitato un'influenza «non trascurabile» nell'evoluzione di Marx e di Engels²; che Marx ed Engels, anche se la destinano alla «rodente critica dei topi», riconoscono, in un modo o in un altro, un ruolo importante alla loro opera perché da ultimo è servita loro «per veder chiaro sulla concezione ideologica della filosofia tedesca»³; che *l'Ideologia tedesca*, soprattutto *l'Antistirner* in essa contenuto, costituisce per Marx ed Engels, «l'archetipo di ogni futura estirpazione di anarchici e individualisti piccoli borghesi»⁴, ecc.. Sono del parere, tuttavia, che l'abbondante letteratura critica su Stirner, soprattutto sullo Stirner con il quale si pongono in serrata interlocuzione polemica Marx ed Engels, in un momento (e si può pensare anche al 1845, il *terminus a quo* chiamato in causa da L. Althusser come quello che segnerebbe la rottura, in particolare di Marx, con ogni forma di idealismo e anche di realismo «umanistico»), in un momento, dicevo, di elaborazione

¹ F. Andolfi, *L'egoismo e l'abnegazione. L'itinerario etico della Sinistra hegeliana e il socialismo*, Milano 1983, pp. 129 ss.

² H. Arvon, *Aux sources de l'existentialisme: Marx Stirner*, Paris 1954, p.147.

³ G. Penzo, *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Bologna 1981², p. 130.

⁴ R. Calasso, *Accompagnamento alla lettura di Stirner*, in *Max Stirner, L'Unico e la sua proprietà*, trad. it. di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1979, p.396.

teorica intensa del «socialismo scientifico», non dà adeguato conto delle ragioni antistirneriane dei due grandi combattenti per l'emancipazione dell'uomo, certo, dell'uomo mai sottratto alla sua dimensione storica e sociale. E aggiungo subito che queste ragioni non riescono a togliere allo stesso «socialismo scientifico» le tinte fasciose di un certo utopismo, quello stesso che gli fa soffrire, tutto sommato, quasi sotto la suggestione del vituperato Stirner, un brivido di anarchismo.

È significativo, intanto, che le ragioni antistirneriane di Marx e di Engels trovano modo di estrinsecarsi più direttamente nell'impostazione e nella risoluzione del problema del lavoro. Assolutamente diverse, questa impostazione e questa risoluzione, soprattutto in vista della costruzione di una società comunista, da quelle che si possono fare in vista della conservazione della società borghese (o del «liberalismo politico») o anche della progettazione di una società di «liberi», cioè di uomini che non vogliono vedere sferrato alcun attentato alla loro «proprietà» o alla loro «unicità» («liberalismo umanitario»). Certo, poi, Stirner guarda all'impostazione e alla risoluzione di questo problema così come sono offerte dai teorici premarxiani del comunismo. Egli non conosce, non può conoscere, né i marxiani *Manoscritti* del 1844 né, naturalmente *L'Ideologia tedesca*. Già in questi testi, l'impostazione e la risoluzione del problema del lavoro sono avanzate senza rinunciare alla dimensione storica e sociale dell'uomo. In questa dimensione, l'uomo, proprio secondo una prospettiva che è anche del «liberalismo politico», cui è fondamentalmente caro l'assetto borghese-capitalistico della società, di necessità viene assunto nella figura dell'uomo che, in quanto è «civile», nel senso di A. Ferguson o di J. J. Rousseau, è un lavoratore. E ciò può spiegare benissimo come una delle obiezioni di Stirner all'assunzione dell'uomo come lavoratore (o all'identificazione *tout court* dell'uomo e del lavoratore o, più esattamente, della riduzione dell'uomo a lavoratore, che comporta lo smarrimento del *proprium* umano nel lavoratore) possa estendersi non solo al «liberalismo sociale» come egli conosce, ma anche a quel più maturo ed intransigente «liberalismo sociale» che Marx ed Engels si accingono ad elaborare più coerentemente nella forma di un «socialismo scientifico» che mira a «trasformare» la società osservata come luogo di determinati rapporti di produzione; in una parola, come essa possa riguardare da vicino anche Marx ed Engels che, per ciò stesso, sono interessati a scardinare le argomentazioni anticomuniste dell'autore di *L'Unico*.

L'obiezione in questione è espressa in questi termini: ... *la consapevolezza del lavoratore che il proprio lato essenziale è quel-*

*lo di « lavoratore » lo tiene lontano dall'egoismo e lo sottomette all'autorità suprema di una società di lavoratori, così come il borghese aderiva con tutta la sua dedizione allo Stato di concorrenza.*⁵

Si tratta di un'obiezione dalla quale la «società dei lavoratori» viene appiattita sulla società borghese o sullo «Stato della concorrenza», quasi che anche in essa il lavoratore si rassegnasse (con «dedizione» borghese, appunto) a riconoscere e a sopportare che «il proprio lato essenziale è quello di lavoratore» e, per ciò stesso, rinunciare al suo essere più «proprio», al suo essere «uomo». Marx ed Engels citano puntualmente e controbiettano: *Il lavoratore, se mai, ha la coscienza che l'essenziale in lui, per il borghese, è il lavoratore, il quale perciò deve anche farsi valere come tale contro il borghese.*⁶

Deve farsi valere come tale, il lavoratore, «contro il borghese», perché è nella società borghese che l'uomo viene essenzializzato, per dir così, nel lavoratore, in un regime in cui pesa il destino storico della divisione del lavoro e, pesando questo destino, il rapporto tra uomo ed uomo si spiega unicamente con il bisogno che l'uno ha del lavoro dell'altro. Un grande poeta come Hölderlin, che Marx ben conosce, ha già scritto, con riferimento alla società tedesca a lui contemporanea: «Vedo operai, ma non uomini». È ciò che avviene e non può non avvenire in una società caratterizzata dalla divisione del lavoro. Una società, questa, già descritta da un altro grande esponente del neumanesimo tedesco, F. Schiller, nelle sue *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* (1793 - 1795); una società in cui il lavoratore, costretto ad obliare in se stesso l'uomo, irretito in un «sistema di bisogni» (Hegel), si trova, di fatto, in rapporto ad altri lavoratori, proprio nella situazione così presentata da Stirner:

*Lui lavora, per esempio, per vestirmi (sarto), io per le sue esigenze di svago (commediografo, funambolo, ecc.), lui per il mio vitto (oste, ecc.), io per la sua istruzione (dotto, ecc.). La nostra dignità e la nostra – eguaglianza consistono dunque nell'essere **lavoratori.***⁷

Sta di fatto, però, che, così presentando la situazione dell'uomo – di un uomo assoggettato nella figura di «lavoratore» (il *Teil-mensch* di Schiller) – Stirner la vede assolutamente non modifi-

⁵ Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, op. cit., p.131. D'ora in avanti viene citato solo con U.

⁶ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1958, p. 210. D'ora in avanti viene citaato solo con IT.

⁷ U., p.127.

cata in una società che intende essere assolutamente altra dalla società borghese; e Marx ed Engels potrebbero descriverla, in verità descrivono, energicamente denunciandola, per il fatto che in essa si instaurano solo rapporti non tra uomini ma tra lavoratori, con gli stessi termini.

Naturalmente, bisogna vedere quali argomentazioni Stirner mette su per additare nella stessa società comunista una società che, per ciò che concerne la difesa dell'uomo nel lavoratore, non fa nessun progresso rispetto alla società borghese. E, secondo Marx ed Engels, le argomentazioni di Stirner sono «equazioni forzate:

essere l'uno per l'altro = esistere solo grazie all'altro
= esistere come lavoratori
= condizione universale di lavoratori⁸

Equazioni, queste, tanto più «forzate» quanto più Stirner distingue tra l'«aspetto domenicale» e l'«aspetto feriale» del comunismo, attraverso l'affermazione più netta del convincimento che il comunismo non conosce altra figura umana che non sia quella del lavoratore, defraudato, allora, della sua «proprietà» meno alienabile: *Il fatto che il comunista veda in te l'uomo, il fratello, è solo l'aspetto domenicale del comunismo. Secondo l'aspetto feriale del comunismo, invece, egli non ti considera affatto soltanto come uomo, ma come lavoratore umano o come uomo lavoratore. La prima concezione esprime il principio liberale, nella seconda si nasconde una reazione antiliberale. Se tu fossi un «fannullone», il comunismo non disconoscerebbe certo l'uomo in te, ma tenterebbe di purificare l'«uomo pigro» che è in te, di levargli la pigrizia e di convertirti alla fede secondo cui il lavoro è la «vocazione» e la «missione» dell'uomo.⁹*

Può dirsi, questo, anche del comunismo che Marx e Engels stanno elaborando teoricamente? Un fatto è certo: nella coscienza dei teorici del «socialismo scientifico» c'è posto, sì, per una più alta valutazione del lavoratore. Ma, questo è il punto, si tratta di una valutazione fortemente antiborghese, che mette in questione una delle nozioni basilari sulla quale si appoggia l'organizzazione borghese-capitalistica della produzione e del lavoro. Attraverso la valutazione accennata vengono, altresì, sconsacrate le nozioni di «vocazione» e di «missione» chiamate in causa da Stirner. Accenno, in particolare, alla nozione di *Beruf*, che Max Weber eleva a cifra esplicativa del grande fenomeno storico del capitalismo. Ma penso, qui, soprattutto a Hegel, per il quale bisogna «ubbidire alla propria vocazione come ad un

⁸ IT, p.208.

⁹ U., p.130.

destino» (Propedeutica filosofica). Dove c'è Beruf c'è destino ed il destino induce a pensare anche ad una inclinazione naturale cui non si può non obbedire, ad un ruolo, nell'organizzazione borghese-capitalistica del lavoro, che non si può trascendere: ne sutor ultra crepidam. Ed è Stirner, non Marx e Engels, ad imprigionarsi, proprio in forza dei suoi concetti di «proprietà» e di «unicità», in una concezione che «naturalizza» alcune forme di lavoro, elevandole ad un rango supremamente aristocratico. Su questo Stirner intervengono con la maggiore vivacità e spietatezza critica, Marx e Engels. Per trarne, si badi, delle conclusioni quanto si vuole utopiche ma che, una volta fatte proprie, intaccano, sì, come già si avvertiva, la scientificità del socialismo che stanno elaborando teoricamente e, nondimeno, conficcano chiodi appuntiti nell'assesto borghese-capitalistico della produzione e del lavoro, fino a far saltare in aria un «ordine» sociale che, di fatto, non può tenersi su senza una divisione del lavoro e dal quale riesce «naturalizzato» e, per ciò stesso, reso intrascendibile, qualsiasi ruolo lavorativo.

Ne *L'Ideologia tedesca*, secondo uno stile più marxiano che engelsiano, quello di incalzare sulla pagina l'autore eletto ad obiettivo polemico, Marx ed Engels citano per esteso una pagina singolare di Stirner:

*Ma l'organizzazione del lavoro riguarda solo quei lavori che altri possono fare per noi, per esempio macellare, coltivare i campi, ecc.; i rimanenti restano egoistici, perché nessuno, per esempio, può terminare di comporre la tua musica o eseguire i tuoi progetti di quadri, ecc.: nessuno può sostituire il lavoro di Raffaello. Questi ultimi sono lavori di un unico, che solo quell'unico può portare a compimento, mentre i primi furono chiamati giustamente «umani», perché l'aspetto **individuale**, in essi, è di scarso rilievo e praticamente «ogni uomo» può venir addestrato a farli.¹⁰*

L'«egoisticità», l'«unicità», l'«individualità», la «proprietà» specifica si assegna a lavori che non si insegnano e non si apprendono, a lavori «superiori», che possono e devono svolgere, perché da ultimo «chiamati», solo gli «egoisti», gli «unici», gli «individui» *naturalmente* eccezionali. Si istituisce, nella coscienza di Stirner, un dualismo tra lavori che tutti possono fare e lavori che solo gli «egoisti», gli «unici», gli «individui» *naturalmente* eccezionali possono fare. E, se si tien conto degli esempi (da una parte il macellare, il coltivare i campi ecc.; e, dall'altra, il comporre musica, il dipingere ecc.), si può vedere in questo dualismo prefigurato quello di Nietzsche (*Lo Stato gre-*

¹⁰ U., pp.280 - 281; cfr. IT, p.391.

co) tra una massa di lavoratori non redimibili da uno stato di pena manuale e una élite di pochi uomini addetti alle grandi opere dello spirito. Troppo, per un autore fatto protagonista del pensiero anarchico!

Cosa oppongono a questo Stirner, Marx e Engels? Anzi tutto che egli «*proclamando l'unicità del lavoro scientifico e artistico, si pone ancora molto al di sotto della borghesia*»¹¹. Si potrebbe anche dire che Stirner rimane all'altezza del pensiero borghese, entro il cui quadro resta tanto più chiuso quanto più lo si fa anche precursore di un esistenzialismo destituito di ogni umore storico e sociale. E va da sé che, imboccando questo itinerario discorsivo, si sarebbe obbligati a qualche diversione nello svolgimento di un tema di proposito circoscritto. Evitando questa diversione, comunque provocata dall'osservazione critica di Marx e di Engels, di questi stessi è opportuno considerare un'obiezione a Stirner di grande rilievo, se è quella che denaturalizza o storicizza un lavoro che l'autore de *L'Unico* fa dipendere da un'attitudine naturale: *La concentrazione esclusiva del talento artistico in cui individui e il loro soffocamento nella grande massa, che ad essa è connesso, è conseguenza della divisione del lavoro [...]. Essi [Stirner e i sostenitori del «liberalismo umanitario»: la parentesi è mia] trascurano saggiamente di soffermarsi sulla divisione del lavoro, sulla produzione materiale e sullo scambio materiale, che appunto sussumono gli individui sotto condizioni e modi di attività determinati*¹².

La divisione del lavoro è, come si è visto, il tratto caratteristico della società borghese-capitalistica. Ma questa società è storicamente determinata, non «eterna». E storicamente determinata, non «eterna» è la divisione del lavoro che ne costituisce il tratto caratteristico. Che se «la concezione esclusiva del talento artistico in alcuni individui» dipende dalla divisione del lavoro, questa stessa concentrazione è storicamente determinata e non «eterna», non è un fenomeno naturale (*Natura non facit saltus*), ma un fenomeno storico, sociale e, per ciò stesso, una realtà socio-economica modificabile.

Le «attività determinate», cui si accenna nell'ultimo passo marx-engelsiano citato, rinviano al celebre passo de *L'Ideologia Tedesca*, in cui si concede lo spazio maggiore all'utopia, almeno se, leggendolo, riesce spontaneo ricordare il *travail attrayant* e la *passion papillonnante* di Ch. Fourier: *Appena il lavoro comincia ad essere diviso ciascuno ha una sfera di attività determinata ed esclusiva che viene imposta e dalla quale non può sfuggi-*

¹¹ IT., p.394.

¹² IT., p.395.

*re: è cacciatore, pescatore, o pastore, o critico, e tale deve restare se non vuol perdere i mezzi per vivere; laddove nella società comunista, in cui ciascuno non ha sfera di attività esclusiva ma può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere, la società regola la produzione generale e appunto in tal modo mi rende possibile di fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare, così come mi vien voglia; senza diventare né cacciatore, né pescatore, né critico*¹³.

Il lavoro, qualsiasi lavoro non si risolve in un'«attività sociale» cristallizzata, fissa, inevitabile. Il lavoratore, qualsiasi lavoratore, può espandere la sua attività in una poliattività ludica. È in quest'attività che l'uomo, per dirla proprio con parole di Stirner, può «trovare ogni soddisfazione», giacché essa è il «nostro sviluppo personale»¹⁴, possibile unicamente quando non si rimane chiusi in «una sfera di attività determinata ed esclusiva», per soddisfare i bisogni vitali, anche quelli più elementari. Quando una tale attività o poliattività si può svolgere, necessariamente salta in aria «l'unicità del lavoro scientifico e artistico» celebrata da Stirner. E Marx ed Engels possono, antistirnerianamente, concludere: *In una società comunista non esistono pittori, ma tutt'al più uomini che, tra l'altro, dipingono anche*.¹⁵

Può accadere, questo, in una società comunista, secondo Marx ed Engels, perché in essa l'«organizzazione del lavoro» non si fonda più sulla più rigida divisione del lavoro e non c'è lavoro che rimanga «attività sociale» cristallizzata, fissa, inevitabile. Resta da vedere, tuttavia, se una società, anche una società comunista, possa mantenersi in piedi senza la divisione del lavoro e rendendo possibile quella sorta di attività dilettantistica che solo permette all'uomo, per dirla con H. De Mam, l'*Arbeitsfreude*. L'esperienza storica, fatta valere senza alcuna concessione all'utopia e all'ideologia, ha dimostrato e dimostra che una società, qualsiasi società, non può sussistere senza la divisione del lavoro. Si può dire anche che una tale esperienza ha dimostrato e dimostra che non può esserci una società che non abbia, proprio perché si regge sulla divisione del lavoro, un assetto borghese-capitalistico. Si può anche spingere avanti, con inesorabile logica, il discorso, avvertendo che una tale società, quando si sono fatti più tristi i tempi della «disoccupazione tecnologica», ha fatto e fa registrare, in sé, la crisi irreversibile di qualsiasi *Beruf* – e, quindi, dell'«unicità» dello stesso «lavoro

¹³ IT., p.29.

¹⁴ U., p.140.

¹⁵ IT, p.395.

scientifico e artistico» –, ma anche questo discorso è bene fermarlo ad un limite. Se mai, è utile prendere coscienza di un fatto molto notevole dal punto di vista critico e storiografico: che è proprio la polemica antistirneriana che si stringe attorno al nodo della de-naturalizzazione o della storicizzazione del «lavoro scientifico e artistico» a far slittare Marx ed Engels sul terreno dell'utopia a tendenza anarchica. Storicamente, nella coscienza di Marx e di Engels, si tratta di un'utopia lanciata contro la società borghese-capitalistica che, nella maniera più programmatica, costituisce un regime sociale caratterizzato dalla divisione del lavoro. Ma è vero che, se non c'è un «ordine» sociale che può conservarsi tale senza la divisione del lavoro, l'utopia marx-engelsiana assume, per ciò stesso, i colori di un anarchismo di cui non si tinge neppure il più spregiudicato individualismo «proprietario» e piccolo-borghese di Stirner.

Pure, a Stirner va riconosciuto un merito: quello di aver tempestivamente dimostrato come e perché non si possa raccontare la favola dell'*homo novus* che si annida nell'ideologia-utopia comunista, cioè la favola di un uomo che, in quanto lavoratore, si porti effettivamente oltre un «egoismo» individualistico (ossia, diremmo anche: corporativistico) attraverso la maturazione di una salda e solidale «coscienza di classe»: *Egli ha lavorato dunque per se stesso e per soddisfare la sue esigenze. Il fatto che la sua opera presenti una grande utilità per gli altri, e anche per i posteri, non toglie il suo carattere egoistico.*¹⁶

Già, ma Stirner può prestare agli ideologi e agli utopisti del comunismo una «definizione» del lavoro autentico che risulta più impraticabile in una società di uomini che restano relegati nel mercato del lavoro: *L'unico lavoro che onora l'uomo è il lavoro umano, autocosciente, il lavoro che non ha finalità «egoistiche», ma che fa dell'uomo il suo scopo ed è l'autorivelazione dell'uomo, cosicché si possa affermare: **laboro, ergo sum**, lavoro, cioè sono veramente uomo.*¹⁷

Anche questa definizione è una di quelle «frasi che si risolvono sicuramente in fanfaronate ridicole quanto più credono di sollevarsi al di sopra di questo mondo e si contrappongono ad esso»¹⁸. Ma, questo è il punto, si tratta di una frase che trovi in bocca anche al comunista meno disponibile ad imparare qualcosa dalle dure repliche della storia che spingono a confinare sul piano delle astrazioni idealistiche non meno il «liberalismo

¹⁶ U, p.141.

¹⁷ U, p.140.

¹⁸ IT, p.395.

umanitario» di Stirner che il comunismo di Marx e di Engels. Prenderne coscienza è un buon frutto, non dell'albero della conoscenza accademica, per chi legge Marx ed Engels che leggono Stirner.

Alfredo Maria Bonanno
Individualismo e comunismo.
Una realtà e due falsi problemi.

Τὼ ζυνεχες παν εστιν εον γαρ εοντι πελαζει.
(Per questo è tutto continuo:
infatti ciò che è si attacca a ciò che è)
Parmenide, 8,25

Il titolo della relazione merita un piccolo cappello introduttivo: questo riguarda una presunta antitesi tra individualismo e comunismo. La maggior parte di quello che proverò a dire suonerà qualche volta un po' strano, perché appartiene al bagaglio tradizionale del senso comune secondo il quale sono due cose radicalmente diverse l'individualismo ed il comunismo. Addirittura, in tempi attuali, la pioggia, la sedimentazione delle condanne politico-giornalistiche che sono state accumulate sul concetto di comunismo, hanno sigillato con una pietra tombale qualsiasi discussione sull'argomento. E siccome coloro i quali si occupano di queste cose, chierici pagati per farlo, sono stati ben contenti di trasferirsi, armi e bagagli, a parlare di altre cose, si è scoperto che fra queste altre cose c'è anche il discorso sulla rivalutazione dell'assoluta e sacrale, in senso stirneriano, indipendenza dell'individuo.

Questo non toglie, ovviamente, che ci possa essere una differenza tra individuo e collettività, individuo e comunità, individuo ed insieme di individui che vivono insieme, che vivono a contatto reciproco, con rapporti reciproci, vedendo quali sono queste differenze, quali hanno significato concreto, operativamente trasformativo, e quali invece servono soltanto a sedimentare piccoli luoghi, piccoli ghetti di autosufficienza illusoria.

Quindi, io suggerisco di fare un poco mente locale e anche di fare appello alla pazienza che in molti compagni anarchici, per la verità, scarseggia, per affrontare questi problemi che necessariamente presentano alcune difficoltà, in quanto è ineluttabilmente anche un aspetto del dibattito filosofico, quello di cui bisognerà parlare.

Ieri ho visto leoni in gabbia che si aggiravano nella sala in balia di sentimenti contraddittori, riottosi ad ascoltare e a sentire formulazioni ineccepibili di specialisti, altrettanto dottrinarmente ineccepibili, i quali specialisti dicevano cose indiscutibili. Però questo turbava l'equilibrio rivoluzionario di molti di noi, che non so per quale motivo, si aspettavano forse che dalla fonte del sapere ufficiale ci piovesse addosso un contributo chiarificatore per la pratica attiva di trasformazione che ogni rivoluzionario anarchico insurrezionalista è chiamato a concretizzare nella vita.

Qua siamo davanti ad un equivoco fondamentale, che occorre chiarire subito. Nulla, dico nulla, può venirci dall'Accademia, nulla dall'elabo-

razione colta dei luoghi del sapere. Questo non è un pregiudizio. Nulla può venirci nel senso di operativamente applicabile e trasformabile. Ma quel poco che può venirci, questo poco o tanto che sia, e che qui dentro è stato esposto con sapiente sagacia, avrà un senso purché venga filtrato attraverso le nostre capacità di applicazione, purché venga vissuto e quindi trasformato all'interno di noi stessi, in nome dei quel laboratorio autonomamente e significativamente capace di operare questa trasformazione che è l'individuo.

Il libro di Stirner è certamente un classico della filosofia, e qui è stato molto dottamente inserito all'interno del dibattito filosofico che attraversa gli ultimi centocinquanta anni, con una stravolgente attualità ricorrente, e questo è certamente un dato di fatto.

*Ma, come tutti i classici, come tutte le espressioni dell'umano sentimento, dell'umano pensiero, che si sono realizzate in opere che hanno una loro compiutezza ed originalità singola, non è **unico** soltanto il libro di Stirner, in quanto qualsiasi classico in se stesso è un libro **unico**, presentandosi come una significativa testimonianza che ci proviene dal passato e che noi dobbiamo leggere ed interpretare. Interpretare, badate bene, in quel processo transitorio di avvicinamento ad una fase trasformativa in cui quella interpretazione deve fiorire e produrre quelle che sono le effettive capacità trasformative dell'individuo e non più del libro. Noi leggiamo un libro **unico**, perché sono tutti libri **unici**, e quello di Stirner è **unico** come gli altri libri **unici**, purché lo leggiamo affinché diventi materia nostra, noi lo facciamo nostro, ce ne impadroniamo, diventa cioè una nostra proprietà soltanto nel momento in cui siamo capaci, attraverso quel contributo, di modificare la nostra vita e di trasformare la realtà.*

Se non siamo capaci di fare questo, noi possiamo essere i sapienti racchiusi nella classica torre d'avorio, i quali guardano sdegnosamente al volgo e all'ignoranza del volgo, incapaci in effetti di operare quel passaggio all'interno di se stessi, passaggio che ineluttabilmente conduce ad una messa in discussione di quella che è la propria vita. Perché la differenza tra il processo di trasformazione e il processo di liberazione – senza stare a ricordare la tesi marxiana su Feuerbach tra interpretazione e trasformazione – consiste in questo, secondo me, che la lettura che facciamo, e il libro di Stirner è una delle tante letture che facciamo, deve avere la capacità di metterci in condizioni di trasformare la nostra vita, perché solo questa possibile trasformazione, possibile non certa, può contribuire a modificare le condizioni date di cui parla Stirner. Soltanto attraverso il nostro metterci in gioco, soltanto attraverso la nostra partecipazione diretta, abbiamo in effetti la possibilità di trasformare le condizioni date, in caso contrario le condizioni date resteranno quelle che sono, la ribellione dell'individuo apparterrà a quel momento dialettico, nel senso peggiore hegeliano che è tipico di qualsiasi autoassoluzione intellettuale, cioè di quelle classiche contraddizioni che nascono, fioriscono e muoiono all'interno della mente del chierico.

*Ora io mi chiedo in effetti quanti lettori de **L'Unico**, questa è una domanda che mi ha travagliato negli ultimi trent'anni, si sono avvicinati a*

*quest'opera con intento trasformativo, (non che dovessero trasformare l'opera, ma trasformare se stessi attraverso la lettura dell'opera). Quanti lettori de **L'Unico** si sono avvicinati al testo perché questo potesse essere occasione, fra le tante, e non certamente la migliore o la più privilegiata, per trasformare la propria vita, per incidere su quelle che sono le condizioni dell'asservimento, della compartecipazione, della collaborazione a una struttura di potere che ci schiaccia e che costituisce le condizioni di privilegio attraverso le quali molti di noi si sono potuti avvicinare a **L'Unico**. Perché, badate bene, la lettura di un libro, di qualsiasi libro, è accidente dovuto al privilegio, perché molte persone, forse più degne di noi, non si sono potute permettere, schiacciate dalle condizioni oggettive, la lettura de **L'Unico**.*

*Millioni di persone hanno letto questo libro, ma cosa ne hanno cavato fuori? luoghi comuni in cui si esaltava la forza, luoghi comuni in cui si esaltava la costruzione assoluta dell'individuo, un patrimonio ineluttabile attraverso cui magari conquistare il mondo. Anche queste sono state le letture de **L'Unico**. In questo campo si è verificato poi l'inserimento di coloro che, ad arte, volevano sottolineare incredibili sviluppi di tipo autoritario, di tipo fascista, di tipo violento nel senso gratuito del termine.*

*Detta questa premessa, che potrebbe sembrare fuori luogo, ma che invece è indispensabile, perché sarebbe umanamente incredibile parlare dell'unicità dell'individuo e pensare di chiamarsi fuori, di essere all'esterno di quel processo di costruzione dell'unicità dell'individuo, io vorrei accennare, innanzi tutto, ad una contraddizione che a me, vecchio lettore di Stirner – superficiale, badate bene, perché non sono uno specialista stirneriano – a me è sempre parsa presente nel testo di Stirner. Secondo me, c'è una strana contraddizione ed è questa: sembrerebbe, leggendo Stirner, (qua ho scritto nella relazione i passi che più si attengono a questo che io ho considerato, forse un po' erroneamente, una possibile contraddizione), che ci siano l'idea, l'immagine della possibile costruzione perfetta dell'individuo. Ad un certo punto Stirner si immagina che l'individualista – perché questa parola Stirner la dice e a noi spetta solo il compito di aggiungere "stirneriano" – possa definirsi in modo completo, e possa farlo con una serie di acquisizioni. Ora, se noi esaminiamo il momento storico in cui questo concetto – apparentemente lapalissiano, perché Roma non si costruì in un giorno, le cose si fanno sempre a poco a poco – se noi lo esaminiamo all'interno del contesto del pensiero filosofico europeo di quel momento, e non solo filosofico ma principalmente anche scientifico, vediamo come quello era il momento sostanzialmente in cui si pensava che la costruzione di un avvenire progressivo, la realizzazione di una storia che andasse verso la realizzazione della filosofia, fosse possibile. Perché non è vero che soltanto Stirner scrive e pensa di scrivere un libro **unico**, una volta per tutte, sul quale poi non più tornare, ma prima di lui il suo maestro aveva detto quelle famose parole: «io non vi insegno una filosofia, io sono la filosofia», cioè a dire Hegel aveva pensato di essere l'**unico** filosofo e Stirner è **unico** in quanto permane ancora hegeliano, in quanto pensa di poter costruire l'indivi-*

duo a pezzo a pezzo. Secondo me, oggi noi siamo in grado di dire che questo non è possibile, non esiste costruzione possibile fondata sul processo dell' "a poco a poco". Senza dubbio Marx ha contribuito a rendere di pubblico dominio in certi ambienti i motivi filosofici perché questo non è possibile. Nell'**Introduzione al Capitale**, credo del '56, non ricordo bene la data – e poi io non sono nemmeno uno specialista marxiano – questo concetto è sviluppato in modo chiarissimo: nessuna cosa può costruirsi a poco a poco, se di già non la possediamo nella sua interezza. Noi possiamo, come dirà molto bene successivamente Nietzsche, diventare, a condizioni estremamente pietose e difficili, soltanto quello che siamo, se non lo siamo non lo potremo diventare, se il coraggio, diceva Don Abbondio, uno non c'è l'ha, nessuno glielo può dare.

L'impadronimento, quindi, della totalità di ciò che si vuole essere, della totalità dell'individuo capace di trasformare il mondo, è possibile soltanto tutto in una volta. Perché soltanto all'interno della dimensione complessiva, è possibile individuare le fasi progressive di modificazione. Teniamo presente che era il momento in cui si sviluppava il pensiero fisico, la scienza fisica, il pensiero, poniamo, della geometria, il pensiero dell'economia politica; le equazioni di Bastiat, sono di questo periodo e sono le equazioni che dimostrano l'equilibrio possibile di un sistema economico in evoluzione. Bastiat, il teorico del liberalismo francese, cioè a dire della borghesia più forte in quel momento in Europa, afferma le stesse cose: costruzione della possibile società perfetta, a poco a poco.

E gli anarchici, tragicamente, sono sempre caduti in questo equivoco. Diceva Bovio, la società viaggia comunque e in ogni caso verso l'anarchia.

Io ritengo che questa sia una delle contraddizioni di Stirner, non tanto perché lui non ha proposto gli strumenti oggettivi per risolvere e superare questa contraddizione, quanto perché leggendo il libro in un'ottica dell' "a poco a poco", questa contraddizione non può essere superata. Fra gli strumenti che Stirner ci propone c'è, indiscutibilmente, il richiamo alla forza, alla capacità dell'individuo di ergersi a contrappositore delle contraddizioni che lo opprimono. Quindi, pagine bellissime che riguardano la differenza importante tra il liberato e il libero, l'uomo liberato come liberazione **octroyé** dal potere e, invece, chi si libera da sé, l'autoliberato, chi costruisce il proprio futuro, la propria realtà. E certamente questo appello alla forza è importante, ma, e qua dobbiamo ricordare le parole che ho detto all'inizio, la lettura del testo assume particolare connotazione e significato considerata in funzione delle cose che il lettore, e in particolar modo l'anarchico rivoluzionario, intende realizzare.

Molte volte questo testo ha contribuito a creare in molti compagni una super valutazione della forza, non rendendosi conto, questi compagni, purtroppo a mio avviso lettori sprovveduti, di Stirner, che la forza è l'altra faccia della debolezza. E come altra faccia di qualsiasi cosa, appartiene a quell'unità contraddittoria che occorre superare. Vedremo successivamente come e a quali condizioni. Chi si limitasse sol-

tanto ad un esercizio della forza per costruire l'autonomia dell'individuo, si accorgerebbe che non esiste forza bastate per superare questa contraddizione, ma occorre sempre un'acquisizione di forza maggiore, perché si avverte il limite dell'insufficiente costruzione realizzata e si sviluppa continuamente la necessità e quindi l'angosciosa mancanza di una forza maggiore.

*Non esiste l'uomo forte in assoluto, non esiste l'uomo più forte del mondo. Ognuno di noi si dibatte all'interno di certi limiti, e questo c'è un po' anche in Stirner, questo concetto della violenza, questa analisi a partire da questi limiti, e nessuno può superarli soltanto col concetto della forza, in quanto questi limiti appartengono a quelle che sono le caratteristiche dell'individuo, la sua connaturale essenza umana. Quindi appartengono a quelle che sono le contraddizioni di cui Stirner parla amaramente, secondo me, all'interno di uno schema che è ineluttabilmente privo di sbocchi, in quanto affidato a quel meccanismo apparentemente esaustivo che è la triade hegeliana. Non mi riferisco qua all'uso dei «mongoli» e tutte queste cose, o all'uso delle tre fasi ecc., questi sono tutti aspetti formali che appartengono alla scuola e che comunque in ogni caso non sono certamente altro facendo parte del problema, ma mi riferisco sostanzialmente all'illusione che Stirner coltiva e che appartiene alla possibilità di questo superamento. Ma questa **Aufhebung** è esattamente la dimensione del superamento hegeliano, in cui le contraddizioni si superano, si aboliscono, si sussumono all'interno di una realtà che li vede scomparire completamente.*

*Su questo punto ha riflettuto il pensiero successivo, e ha riflettuto particolarmente non soltanto Schopenhauer, come è stato giustamente e molto dottamente detto ieri, ma principalmente ha ripetuto lo Schelling, che ritorna all'insegnamento dopo la morte di Hegel e dopo la sospensione del divieto che gli era stato imposto. E che cosa dice questo fatto: la ragione non è sufficiente, la contraddizione non si può superare soltanto con l'intelletto, e non basta il *nus* questo affascinante concetto – pensate che un filologo come Giorgio Colli chiamava **nus** la donna del suo cuore – questo è un concetto affascinante certamente, e importante, però non basta solo quello. Occorre anche rendersi conto che il territorio della desolazione, che sta al di là del territorio apparentemente organizzato e autosufficiente della ragione, può essere accessibile soltanto attraverso la propria vita, attraverso il proprio coinvolgimento, il proprio mettersi in gioco. Non è soltanto l'intuizione che consente il passaggio alla fase successiva, e questo è il limite di Schelling. Ecco perché Kierkegaard risolve in modo drammatico il suo rapporto con Regina e lo risolve in nome di una trasformazione della propria vita, perché non è pensabile una contrapposizione reale ad un dominio della ragione se non mettendo in gioco la propria vita.*

Non semplicemente avendone l'intuizione, avendone, cioè a dire, la vaga, o anche sentimentale, o in quel contesto specifico romantica, o anche semplicemente piacevole, come vogliamo, di "qualcosa d'altro". Occorre che questo "qualcosa d'altro" venga scovato, venga indivi-

duato, fatto nostro e al limite occorre che in questo incontro ci bruciamo la propria vita, perché ci stiamo mettendo in gioco. Perché se noi teniamo a tutte le condizioni specifiche che rispondono allo status al riconoscimento di quello che era la prima, la vecchia antecedente contraddizione – Hegel era filosofo ufficiale dello Stato prussiano – se noi teniamo a tutto quello, se noi teniamo a che praticamente alla fine del mese ci si garantisca quello che accade giorno 27, siamo davanti ad una tragedia irrecoverabile. Badate bene, non sono chiacchiere che vi sto raccontando, sono fatti che ho vissuto personalmente, anch'io sono stato schiavo del 27, ma ad un certo punto ci vuole una cesura, un taglio radicale, perché se no non si può discutere di certe cose. Va be', queste sono faccende secondarie, sorvoliamo.

*Vorrei aggiungere ancora una cosa sul superamento, superamento della ragione, superamento dei limiti della ragione. Perché (permettete di citare una frase che non è mia, ma credo sia di Lukács) «è il sonno della ragione che genera i mostri» (frase di Lukács), ma secondo me è al contrario; perché i mostri, poniamo, hitleriani, che oggi sembrano risvegliarsi un poco dappertutto, erano il prodotto della ragione tedesca, ed erano soltanto avvolti in una carta velina di irrazionalismo prodotta dalla accademia tedesca, con la specifica capacità organizzativa ed amministrativa del **Deutsche Ordnung**. Quindi, secondo me, non superamento nel senso hegeliano, ma oltrepassamento. Il concetto è importante e per questo ci torno, soltanto per un attimo. Oltrepassamento (**Überwindung**) significa portare le contraddizioni con noi, non sognare, illusoriamente, che possiamo definitivamente metterle da parte. Perché, badiamo bene, nemmeno operando quella cesura nella propria vita, dichiarandosi completamente altro, è possibile che questo altro sia stabilmente fissato.*

Io non propongo di sostituire allo status del professore universitario lo status del rivoluzionario, non propongo di avere praticamente al posto dello stipendio del 27 la rapina a mano armata, non propongo questo, perché status è quello e status è quell'altro: definitiva incredibile sedimentazione della ragione è la prima e altrettanto è la seconda.

Propongo che vengano criticamente vissute le due condizioni e che vengano superate e continuamente messe in gioco, perché se ci si fermasse alla rapina a mano armata al posto dello stipendio del 27, come ci sono stati casi concreti, si creerebbe che cosa? L'ideologia dello specialista, il quale in nome della propria presunta superiorità pretenderebbe imporre agli altri la risoluzione definitiva del problema. In altre parole superamento nel senso hegeliano, dove ancora una volta la ragione, penetrando la calzamaglia calata sugli occhi, rappresenterebbe il funzionario in cravatta e giacca.

Oltrepassamento, invece, è il portarsi dietro con sé le contraddizioni, avere la coscienza che non è mai possibile esorcizzare definitivamente i mostri, perché questi convivono con noi, perché sono sempre presenti.

Cosa c'è, quindi, dopo questo oltrepassamento? Evidentemente l'individuo che si rende conto di questa trasformazione radicale della propria vita e vede come questa operi trasformazioni nelle condizioni

oggettivamente date, e ciò, come molto bene è stato detto ieri, prende la forma di una ricerca delle differenze.

Ci si accorge allora che la realtà è fatta di altri individui, altri individui differenti da noi, altre realtà differenti da noi. E come è possibile avvicinarsi a queste differenze? Ancora una volta si ripresenta una dicotomia di possibilità: quelle basate sulla ragione giudicante, sull'analisi, e quelle basate, invece, sulla partecipazione, non sull'intuizione soltanto, ma sulla ragione che partecipa e che diviene insieme altro da sé; in quanto la differenza è la realtà stessa, non esistendo identità nella realtà. Anche la formula aristotelica, di "A non è non A", è una banalità, come ha dimostrato Heidegger in un famoso seminario tenuto a causa sua. Quindi, c'è al di sotto di questa pretesa di poter catalogare definitivamente le differenze un imbroglione tassonomico. Il catalogo è infinito, noi possiamo fare lunghe, lunghissime elencazioni di quelle che sono le differenze, sognando di impadronircene, di poterle collocare, ma, nel momento in cui li raccogliamo e ce li poniamo davanti, queste scompaiono, vengono annullate.

Quindi, quale potrebbe essere, secondo me e secondo la mia lettura di Stirner, la differenza? Una continua, reiterata e sempre modificata invenzione dell'altro. Cioè cercare l'altro individuo nelle sue possibili linee di comunanza, di persistenze. Il concetto non è semplice, me ne rendo conto, però chiamerei ad un poco di pazienza su questo problema.

In effetti è semplice individuare le differenze, non c'è cosa, appunto, uguale all'altra, ma, nel momento in cui noi scendiamo nella differenza, abbiamo bisogno di una ulteriore discesa. Ed è la stessa tragica, inconclusionata, vicenda della forza. In quanto, noi per conoscere la differenza stiamo impiegando la forza, stiamo penetrando. È questo il concetto di un certo modo maschilista di immaginarsi il rapporto sessuale, penetrare nella differenza.

Non ha sbocco questa strada, perché è senza fine. Se, invece, noi riflettiamo un attimo e ci fermiamo alla possibile considerazione di farci penetrare dalla differenza e permettere che questo essere ineluttabilmente diverso della realtà ci porti un possibile codice di comunanza, di affinità, allora cogliamo le differenze significative, cioè a dire quelle differenze che per noi, per il nostro essere individui hanno un senso, non tutte le differenze possibili.

La selezione di queste differenze costruisce e realizza, nella realtà, la limitata, circoscritta, spiacevole – come preferite – possibile identificazione delle differenze. Quindi, noi in fondo cosa conosciamo? – soltanto Individui e ciò per limitarci a questo problema, perché in fondo potremmo arrivare alla identificazione della realtà naturale, in quanto differenza ecc., ma ci allargheremmo molto e queste sono considerazioni che ho fatto in altri posti e che non mette conto riprendere qui. In questo contesto, quindi, noi identifichiamo un individuo altrettanto diverso da noi, altrettanto individuo come noi, altrettanto desideroso di costruire la propria vita, la propria diversità. Soltanto cogliendo le possibili affinità che questo individuo ha con noi, possiamo conoscerlo, perché non è possibile cogliere le affinità senza tenere conto delle

differenze e senza conoscere queste differenze e in subordine quelle affinità.

Capisco che queste considerazioni appaiono come chiacchiere banali che in fondo lasciano il tempo che trovano, ma credo che non lo siano del tutto.

Quindi, questa operazione che mi sembra di leggere nelle intenzioni forse recondite di Stirner, essendo ignorante e incapace di cogliere quelle che sono le oggettive manifestazioni del libro – ma io sono sempre stato incapace di leggere un libro in modo oggettivo, che poi, tra parentesi, mi sono chiesto quali cose in modo oggettivo sarebbe possibile fare? Ma questo è un altro discorso La scienza è un modo oggettivo di conoscere, l'identificazione del delinquente è un modo oggettivo di identificare... discorso che mi interessa molto e che sarà uno dei punti conclusivi di questa brevissima discussione – come la si può realizzare se non attraverso la costruzione di un processo di mascheramento? E questo Stirner lo intuisce quando parla dell'artificialità della costruzione dell'altro e quindi della costruzione di se stesso. Non è un processo naturale. Il rifiuto della naturalità, il rifiuto di quello che era stato individuato come concezione giusnaturalista del diritto, non è altro che il rifiuto della possibilità di identificare un luogo certo della natura, come mi pare d'aver capito, badate bene... con tutti i miei limiti. Quindi è sempre una finzione questa struttura della identificazione. È sempre una finzione, che poi sarà lo stesso concetto che, rielaborato da Nietzsche, prenderà corpo nel concetto bellissimo della maschera.

Cioè a dire, in effetti, noi possiamo avvicinarci all'altro operando un duplice processo di mascheramento: mascherandoci noi, mascherando quelle che sono le nostre vere intenzioni per poter utilizzare – nel senso stirneriano, quindi nel senso positivo – l'altro. E però, per fare questo, possiamo e dobbiamo realizzare l'utilizzo dell'altro attraverso una mascheratura della sua oggettività.

Sostanzialmente ho finito, perché mi sono reso conto che tutte queste cose non hanno più importanza. Volevo solo dire un'ultima cosa.

Ho accennato al fatto che non è possibile chiamarci fuori, l'ho detto all'inizio (qua, nella mia relazione, invece era posto alla fine). Non possiamo chiamarci fuori in quanto dobbiamo cercare di costruire il possesso di noi stessi, cioè a dire, dobbiamo cercare di costruire l'autonomia di noi stessi e questo è possibile soltanto – secondo me almeno – in una dimensione in cui non viene esclusa la comunità con gli altri, in cui l'altro viene fatto entrare all'interno di un rapporto con la nostra unicità.

E qua il discorso della società degli egoisti di Stirner – della quale è stato fatto un accenno e che, per altro, non è un caso che sia stato il solo fatto ieri, come se quest'aspetto fosse affidato alla parte marginale della trattazione, cosa che io invece non credo che sia così – comunque, questo aspetto – e la mia affermazione farà storcere il muso a alcuni compagni – per me è centrale. Io penso che l'individuo non soltanto debba costruire se stesso, perché questo è in un certo senso l'apprestazione degli strumenti, io sono strumento di me stesso per

realizzare me stesso. Ma se non realizzo me stesso non possiedo nessuno strumento di realizzazione. La cosa è contemporanea: mi realizzo nel momento in cui realizzo me stesso come strumento, in quanto io sono scopo di me stesso, e questo è certo. Però nel momento in cui opero questa realizzazione di me stesso, devo avere un progetto, che non può essere me stesso: il progetto è qualcosa che supera me stesso e lo supera nella concezione dall'oltrepassamento, non in quella del superamento. Cioè a dire, che porta con me, attraverso me, fuori di me, quelle che sono le contraddizioni che erano in me e nelle condizioni oggettive date che erano fuori di me. Solo questo è possibile come condizione del progetto.

Certo a questo punto incomincia la strada che molti possono dire lastricata dalle pietre infuocate dell'autoritarismo, perché il processo di costruzione di un progetto è sempre progetto autoritario, in quanto ineluttabilmente.... ed è stato fatto qua ieri il raffronto tra Bakunin e Stirner. Raffronto che secondo me lascia il tempo che trova perché fra l'altro non ci sono letture certe di Bakunin da parte di Stirner, per quanto Bakunin sia un nome filosoficamente importante nella Germania degli anni '30, tanto è vero che c'è stata la pubblicazione di un opuscolo clandestino di Engels attribuito a Bakunin, come è stato dimostrato da ricerche fatte negli anni 50; siamo nell'ambito di tutti quelli che partecipavano alle lezioni del secondo Schelling. Malgrado questo, Bakunin è differente, perché non è che Bakunin sia più autoritario o appartenga ad un altro aspetto dell'anarchismo, cosa che è stata detta ieri e che a mio avviso non è condivisibile: Stirner ha un particolare anarchismo, Bakunin ha un altro, Kropotkin ce ne ha un altro. No! L'anarchismo è un fenomeno estremamente eterogeneo e complesso, articolato, perché è una visione della vita, della realtà ed è anche, quindi, un modo di vedere la vita in tutti i suoi aspetti, nella sua complessità, non è, quindi, una concezione politica di rapportazione col potere. Quindi, Stirner appartiene all'anarchismo così come vi appartiene Bakunin. La differenza che si coglie è proprio questa: nella costruzione dell'individuo e nell'applicabilità di questa costruzione, nell'apprestazione dello strumento, nella applicazione poi ad un progetto.

Se noi esaminiamo, poniamo, alcuni dei progetti di Bakunin, come ad esempio il progetto che lui realizza nel 1870, sul finire del '70, alla vigilia della Comune di Parigi, con la sconfitta degli eserciti francesi già in atto, ci rendiamo conto della precisa indicazione del lavoro di un anarchico insurrezionalista, rivoluzionario, che opera all'interno di una condizione data, in cui praticamente esamina quelle che sono le forze politico-sociali in atto, cercando sul movimento in corso per spostarlo verso la realizzazione di certi processi di liberalizzazione. È come dire che dall'empireo delle realizzazioni possibili filosoficamente ineccepibili, si scende in quello che un compagno ieri, parlando con il cuore in mano, diceva sporcarsi le mani.

*Questo è un argomento che a me preme moltissimo, perché gli anarchici, compagni e non compagni che mi ascoltate, non abitano due universi differenti, non sono come la vecchia del **Candide** che stava*

tre giorni della settimana col Vecchio Testamento e tre giorni col Nuovo Testamento, avendo per amante un cardinale e un rabbino.

*Gli anarchici non possono essere come la vecchia del **Candide**, gli anarchici debbono essere una cosa e devono avere la capacità e l'incredibile duttilità di pensiero ed azione di essere quella stessa cosa in modo sempre differente in mutate condizioni differenti, cioè a dire devono avere la capacità di adottare, di stare nella taverna – come diceva l'antica canzone medioevale – in taverna con i ladri e in palazzo con i principi. Gli anarchici devono avere, quindi, la capacità di contrastare, nella realtà concreta, le realizzazioni del potere, cioè quelle strutture che lo portano alle sue estreme conseguenze, quindi alle razionalizzazioni peggiori, per ridurre questo progetto all'interno di limiti, sia pure parzialmente accettabili. Ma devono fare questo dopo aver superato quelle che sono le condizioni preventive di costruzione assoluta dell'individuo autonomo, autosufficiente, autogestito. In quanto se facessero le due cose separatamente cosa succederebbe? Facendo la prima parte soltanto sarebbero stupidi servi di forze sociali e politiche oggettivamente più forti di loro, come è successo amaramente tante volte nella storia: il '36 spagnolo, il '17 russo, la situazione messicana, sono testimonianze di questa mancata capacità di vedere le cose nella varietà estremamente duttile. Se si limitassero a costruire soltanto la seconda parte, questo individuo che si arrocca in se stesso e in nome della forza dell'individuo si ritiene autosufficiente, si chiuderebbero all'interno del proprio orticello. Queste due cose dobbiamo compenetrare e dobbiamo compenetrarle anche a scapito di una possibile e ineccepibile lettura di Stirner e dobbiamo realizzarle – qui l'uso del termine dovere è un luogo comune della lingua – dobbiamo realizzarle anche se nella nostra attività progettualmente rivoluzionaria dobbiamo ogni volta ricominciare da capo come Sisifo.*

In questo contributo ci occuperemo di alcune riflessioni filosofiche di grande attualità. L'individuo, da un lato, che sta per essere sommerso definitivamente dall'appiattimento generalizzato della società attuale, e, dall'altro, il bisogno di questa società, immaginata e desiderata con forme differenti, spesso confusamente indicate da tanti rivoluzionari sotto l'insegna deformante di “società comunista”. In quest'analisi non ci faremo intimorire né dalla degenerazione che l'amaro tramonto del “socialismo reale” ha causato nell'idea stessa di comunismo, né dai tentativi interessati del liberalismo d'ogni genere di mettere avanti il fantasma dell'individuo per nascondere i propri progetti di dominio reale.

L'occasione di queste riflessioni ci viene fornita da una ennesima rilettura del libro di Stirner, sopraggiunta, per quel che mi riguarda, a distanza di oltre dieci anni, rilettura che come mi era accaduto in passato puntualmente contribuisce a suggerire

nuove occasioni critiche e nuovi sviluppi filosofici. In fondo, l'attualità di un libro come quello di Stirner non può più essere misurata all'interno del dibattito fra scuole filosofiche diverse, spesso oscuramente contrastanti, immerse in un'atmosfera fittiziamente lacerante, ma pronte in ogni caso a darsi reciprocamente una mano nel garantire la permanenza dell'attuale stato di cose, purché siano fatte salve le illegittime interpretazioni di una filologia ammiccante dall'interno del proprio attivamente custodito ginepraio.

Mettendo da parte queste preoccupazioni, forse procurerò con le riflessioni che seguono non poche delusioni agli attenti ascoltatori, e mi auguro anche lettori. Delusioni ancora più consistenti attenderanno coloro che si aspettavano, come cosa scontata, una discussione sul libro "sacro", che tale non l'ho mai considerato, ancorché *Unico*. Come ogni occasione presentata dai testi "classici", anche questa è stata, almeno per me e per i miei scontati quindici lettori, soltanto un'occasione per procedere oltre, in quel territorio scoperto della ricerca dove tutto permane precario ed approssimativo, con il pericolo costante di perdere legittimità e coerenza man mano che ci si allontana dalla letteralità del testo di partenza e ci si affida alla riflessione che non solo *anticipa*, ma che spesso *segue* l'azione.

Una contraddizione tutta stirneriana

Nel testo ho sempre colto una persistente contraddizione, poco importante per chi dell'individualismo anarchico ha una concezione conchiusa e ferreamente autarchica, molto per tutti gli altri, per coloro che considerano questo territorio della vita come uno dei luoghi possibili dell'autenticità, non come l'assoluzione di ogni imbroglio intermedio, contrassegnante, imbroglio e circospezione, nel bene come nel male, l'accorta vicissitudine di chi sa amministrarsi più che il coraggio di chi invece si spende tutto in una volta.

Come *individualisti*, siete liberi da tutto, dice Stirner, ma non lo siete quando cercate di liberarvi, quando come *liberi* siete soltanto i "maniaci" della libertà, esaltati e sognatori. Solo quando la libertà diventa la propria forza questa libertà è perfetta, ma allora non si è più *liberi*, bensì *individualisti*. *Die Freiheit kann nur die ganze Freiheit sein: Ein Stück Freiheit ist nicht die Freiheit (Der Einzige und sein Eigentum, Leipzig 1893, p. 189)*, «La libertà può soltanto essere la libertà intera; un pezzo di libertà non è la libertà» (*L'Unico* tr.it., Catania 1987, p. 149).

Tutto ciò va benissimo, almeno in quanto proposta metodologica, e difatti la contrapposizione esemplificativa tra "emancipa-

zione” e “autoliberazione”, nella sua genericità, conferma l'intento programmatico. L'uomo che si è liberato da sé, *der Nicht-Selbst-befreite*, si contrappone all'uomo che è stato liberato, *der Freigegebene*. Ma la contraddizione si colloca nel fatto, per tanti versi riduttivo e foriero di letture tutt'altro che rivoluzionarie, di suggerire un possibile aggiustamento progressivo riguardo l'abbattimento delle barriere, in modo da accontentarsi di un processo iniziato, non essendo ovviamente possibile abbattere tutte le barriere. Ma ciò, non è forse in contrasto con l'equivalenza tra l'essere *individualista* e l'essere *realmente liberi da tutto*? A me sembra che questa totalità possibile di libertà, conchiusa nelle mani forti dell'individualista, mani capaci di aprire le fauci del leone societario, mal si coniughi con un progressivismo accomodante che di fatto rende l'individualista un uomo con dei compiti (*Aufgaben*) come tutti gli altri, il quale spesso con la scusa della propria forza si adatta come può giacendo su un pezzo (*Stück*) di libertà, correndo il rischio di proporre a se stesso le proprie debolezze, i propri limiti (*Grenzen*), come riprova dell'avvenuto *godimento* della vita, della propria vita.

In effetti, e qui inizio le riflessioni cui facevo cenno prima, la strada mi sembra molto più complessa e difficile. Il pensiero filosofico degli ultimi cinquant'anni ha di certo contribuito a denunciare questa complessità, facendo uscire un po' tutti gli interessati dall'ingenuità massimalista di un dominio della volontà degli uomini *forti*. Ma spesso questi approfondimenti hanno lasciato molti cultori di un malinteso stirnerismo, alcuni di nuovissimo conio, nella loro tranquilla ignoranza. La ribellione (*Empörung*) è un grande momento vitale dell'uomo, del singolo uomo, e ciò anche (e direi preliminarmente) nella condizione della interna insoddisfazione dell'uomo (*Unzufriedenheit der Menschen*), ma può anche costituire un ulteriore traguardo da raggiungere, uno scopo e quindi una sacralizzazione. Il meccanismo correttivo ideato proprio da Stirner funziona sempre, immancabilmente. Non possiamo arrestarlo, come lo stesso suo autore avrebbe voluto, ma dobbiamo condurlo alle estreme conseguenze. E queste sono, fra l'altro, la negazione di ogni conquista stabile, definitivamente conservata e attentamente custodita, anche di quella di se stessi. L'individualista non è tale una volta per sempre, ma se lo è, lo è perché continuamente si mette in gioco, si estremizza nel rifiuto di ogni collocamento definitivo, anche quello del ribelle stabilito una volta per tutte, nella propria divisa mentale di ribelle, sclerotizzato e mummificato. E il limite degli stirneriani, oggi più che mai visibile, e lo diciamo anche se con questa affermazione scandalizzeremo tanti appassionati, è quello di non tenere conto proprio di questa

ulteriore e conclusiva possibilità di catalogazione. La contraddizione del testo diventa così accomodamento di vita, scelta del possesso sul filo del minore rischio, quando la crescita occhiutamente si contrae in se stessa e si prepara alla difesa.

Al contrario, l'utilizzo di se stesso come *criterio di vita* è l'unico metro che l'individualista può impiegare. Nella sua assoluta unicità questo criterio diventa *criterio di verità* (*Kriterium der Wahrheit*). Così, con forza determinante, noterà Nietzsche: *Das Individuum ist etwas ganz Neues und Neuschaffendes, etwas Absolutes, alle Handlungen ganz sein eigen*. («L'individuo è qualcosa di assolutamente nuovo, che crea ex novo, qualcosa di assoluto, tutte le azioni sono assolutamente sue». *Frammenti postumi, Opere Complete*, tr.it., VII, I, p. 34).

La debolezza della forza

Ogni dottrina della forza – e questo è il caso di Stirner solo per i suoi cattivi lettori – è irrimediabilmente debole. Ciò vale non solo per la dottrina dello Stato, ma anche per quella dell'Individuo. Dietro la forza ci sta sempre la necessità e questa scompare, o almeno si affievolisce, soltanto di fronte al prevalere dell'individuo che si ribella e ribellandosi vince non solo le forze che l'opprimono, ma anche il destino. Per questo Stirner può scrivere: *Möglichkeit und Wirklichkeit fallen immer zusammen* (*Der Einzige*, p. 385), «possibilità e scelta coincidono sempre». Ma la ribellione non può essere commisurata e valutata semplicemente come *forza*, in caso contrario non si uscirebbe mai dal binomio costituito dalla forza dell'oppressore e dalla forza dell'oppresso. Questo scontro non ha solo una connotazione *quantitativa*, ma ne possiede una *qualitativa*, ed è su quest'ultima connotazione che si opera la *rottura* in grado di consegnare la forza a se stessa e l'individuo libero al di là delle proprie stesse capacità di potenza. Stirner ha visto bene questo punto, parlando dello scopo della libertà che finisce per diventare sacro in se stesso e quindi per snaturare il *libero* riducendolo al grado di *liberato*, ma non sempre i suoi lettori hanno uguale sottigliezza d'intelletto.

La forza ha da sempre affascinato il senso comune (*der gemeine Menschenverstand*), il quale ha posto come sua propria legge l'utilità immediata del risultato ottenuto, la piccola conquista liberatoria, ed il testo stirneriano, qualche volta, si presta ad equivoci, presto esaltati da un interessato aspetto dell'individualismo cattedratico. Così la reale debolezza si cela dietro un reboante turbinio di affermazioni, un continuo nascondere la pro-

pria *Not*, il proprio tragico bisogno di tutela e garanzia, dietro il rifiuto di ogni conformità (*Richtigkeit*).

Oggi finalmente sappiamo che il riconoscimento dei propri limiti, della propria interna condizione di bisogno (*innerste Not*), è il passo primario per intraprendere qualsiasi itinerario di ribellione, intendendo quest'ultima non solo come ribellione vera e propria (*Aufruhr*), quanto come *Wendung*, cioè come una svolta nel bisogno, un cambiamento radicale che riconosce la condizione di bisogno e cerca un rimedio.

Il superamento dell'ambiguità (*Mehrdeutigkeit*) nell'uso della forza, corrisponde non tanto ad un vero superamento nel senso hegeliano (*Aufhebung*), quanto ad un oltrepassamento (*Überwindung*) nel senso nietzschiano, non essendoci niente di definitivamente abolito e niente di definitivamente vinto. Questo *oltrepassamento* è vittoria sulla debolezza umana, sui limiti e sulle paure, proprio perché trascina con sé l'ostacolo, lo coinvolge nel processo di trasformazione e quest'ostacolo, dapprima considerato come qualcosa di oggettivo, si scopre alla fine essere l'individuo stesso, nell'insieme delle sue credenze, non ultima quella sull'onnipotenza della volontà. *Wahr ist, was mein ist, unwahr das, dem Ich eigen bin (Der Einzige, p. 416)*, «Vero è ciò che è mio, non vero ciò a cui io appartengo», (*L'Unico, p. 336*).

Emergere della differenza

Non c'è cosa più evidente della *differenza*. Tuttavia, se non la si vuole banalizzare, e quindi far retrocedere qualsiasi riflessione che prende spunto da essa, bisogna introdursi in un territorio tutt'altro che facile.

L'individuo non può bastare a se stesso. Chi s'illude di venire meno a questo limite segna il non oltrepassamento (*überwindbar*) fissato dal nichilismo, la conformità assoluta del già dato e acquisito una volta per tutte. Ogni chiusura sigilla la forza che l'ha prodotta, per cui anche il conato più ricco di effettualità tradisce le proprie premesse e tramonta miseramente. Una *vollendete Sinnlosigkeit*, una perfetta assurdità.

Ma l'apporto del mondo esterno, e principalmente degli altri individui, correttamente impostato produce una serie infinita di problemi, singolarmente non facili e spesso neanche proponibili. La *differenza* pura e semplice diventa in questo modo un'astrazione indicibile (*unsagbar*), insignificante in quanto priva di concretezza umana, di realtà attiva, snaturata dal suo proprio oggetto. Certo, un rimedio ci sarebbe, ed è stato illustrato più volte, si tratta dell'alibi *tassonomico*, una lunga lista empirica-

mente falsificabile, dalla quale dedurre, per negazioni successive, il resto positivo, quello che l'altro è e non quello che potrebbe essere. Ogni esperienza, sia pur minima, in questo senso, ha come risultato lo zero più assoluto. Con esattezza ci soccorre l'antica intuizione di Eraclito:

Εν το σοφον επιστασθαι γνωμην, οτη εκυβερνησε παντα δια παντων, (frammento 41: «Un'unica cosa è saggezza, intendere come il tutto sia governato attraverso tutto»).

Più pertinente, la *differenza* prodotta dall'intermediazione culturale. L'interpretazione della realtà. L'azione dell'intelligenza sul dato di fatto, della fantasia e del sentimento sulla pretesa "verità" del contesto oggettivo. Un'invenzione, insomma, ma almeno concretamente plausibile, quindi identificabile, sia pure a tentoni.

La *differenza* in base alla quale rimettiamo in valore l'altro, e che cerchiamo a tutti i costi di difendere, è quindi un nostro prodotto, l' «ho indagato me stesso» di Eraclito (εδιζησαμην εμεωυτον), cioè un riflesso colto e contorto della nostra individualità, intendendo quest'ultima nella estrema complessità del suo essere composto all'interno del quale elementi contrastanti denunciano la propria comune appartenenza (*Zugehörigkeit*). E questa comunanza è la *situazione* personale che anticipa l'inevitabile situazione *comune*, la quale ultima può essere anche vissuta come una prigione, ma non per questo può essere eliminata soltanto con un pio atto della volontà.

Siamo quindi noi che ci concretizziamo nell'azione vitale che ci contraddistingue, calandoci pienamente nella nostra propria vita, subendola, a volte, trasformandola in rarissimi casi, interpretandola più spesso e più malaccortamente di quanto non si creda. Senza questo continuo processo di de-formazione, senza quello che Eraclito chiamava *Παλιντροπος αρμονιη οκωσπερ τοξου και λυρης* (Frammento 51: «Armonia di tensioni contrastanti come nell'arco e nella lira»), l'individuo non esisterebbe, senza questa continua produzione di aggiunte esemplari l'individuo resterebbe chiuso nella sua vacua insignificanza. Purtroppo ci sono le considerazioni scolastiche, e l'individualismo come ogni altra ideologia ha la sua "scuola", che impongono di ragionare in tal modo e non in tal altro, per cui viene fuori una considerazione d'officina, dove discepoli minuscoli si travagliano l'anima sui grandi cadaveri dei loro maestri. Cacofonie.

L'individuo non coglie la realtà che a partire da se stesso, per cui riflettendo sopra quanto sta attorno al proprio essere individuale vi trasferisce non solo le proprie possibilità di compren-

sione, ma anche le proprie paure. Ne deriva che sarebbe inutile andare alla ricerca d'una *differenza* oggettivamente fissata per sempre. Questa è *oggettivata* nella misura in cui riesce ad inserirsi nell'insieme costituito dalla situazione che ospita *anche* l'individuo ideatore della differenza.

Da qui la grande difficoltà della scoperta, della ricerca. Ogni superficialità tassonomica si tradisce subito come ridicola farsa. Al contrario, l'illusione, l'artificio, la finzione sono strumenti utilissimi per l'apprendistato intellettuale necessario alla ricerca della differenza. La verità non ci comunica altro che una muta esistenza catalogabile, riconducibile ad una spenta identità. Scavando al di sotto di questa verità, ripercorrendo itinerari sempre più interdetti, riusciamo infine a scoprire *differenze reali* che prima ci sfuggivano. E si tratta delle nostre differenze, costituite, direi quasi impiantate, nell'altro.

Ma è possibile una ricerca delle differenze?

In questi termini non ha senso parlare di ricerca delle differenze. Queste, difatti, se stunate individualmente in quanto tali, appaiono solo elenchi privi di vita, ossa scarnificate sul tavolo anatomico dell'oggettiva verità, esercitazioni tassonomiche. Nessuna ricerca sicura di sé raggiunge il territorio della *diversità* reale, smarrisce la vera e propria differenza e finisce per sigillare la compiutezza ideale del catalogo. Occorre lo stimolo di un progetto perduto, il rimpianto di qualcosa che si sarebbe potuto trovare e non si è trovato, in innumerevoli ricerche, la somma di tutti i fallimenti del passato, i mille e mille rivoli prosciugati di un'alluvione che fu e che non siamo sicuri riuscirà a riprodursi. Non un percorso circoscritto, segnato da limiti precisi, dal mio al tuo, dialogica tragicommedia ormai suonata in tutte le salse.

Al di là dello schematismo aristotelico tra θίγειν e αίσθησις, che considera identici il toccare e la sensazione, anche nella stessa logica originale, su cui si sono andati adeguando tutti gli altri tentativi di organizzare il pensiero umano, eccettuato quello di Hegel, si ritrova la funzione del νοῦς, dell'*intuizione* immediata, che apre prospettive *diverse* a qualsiasi teoria della conoscenza che non si faccia schematismo a se stessa. In questo modo, perfino Aristotele, lontanissimo dal dar spazio a concessioni del genere, si affaccia sul terreno parmenideo, dove l'essere, immaginato secondo l'antico insegnamento delle follie dionisiache come una sfera (σφαῖρα), è qualcosa che sfugge irrimediabilmente a qualsiasi rappresentazione, a qualsiasi ἐπι-στήμη. L'indagine individualista finisce quindi per assumere una

connotazione assolutamente nuova. La riflessione non si limita a catalogare quello che è conosciuto, ma pretende illuminare quello che si ritrae, che assume una maschera e gioca come un fanciullo.

La *differenza* pura e semplice è un ideale che non ci può affascinare. La natura la produce proprio per riaffermare l'assenza di quella caratteristica esclusivamente umana che permette di identificare la differenza reale. Ogni cellula è diversa dall'altra, ma proprio per questo non ha senso parlare della differenza di una cellula con l'altra. La possibilità di una vera e propria differenza nasce soltanto dopo che si sono individuate delle costanti, delle *uniformità*, non proprio assolute, questo è vero, che di assolutamente identico non c'è niente, ma sufficientemente in grado di fornire orientamenti e progettualità. Questo è il punto essenziale del discorso che sto facendo.

L'individuo che non è capace di individuare queste costanti non sa su cosa fondare la propria assoluta individualità, non ha modo di capire l'*unicità*, la quale finisce per sfuggirgli nell'ugualmente cangiante molteplicità del reale. In questo modo, s'immagina di vivere in una struttura stabile, culturalmente definita, insomma in quello che una volta si chiamava una "civiltà matura". Una civiltà dove il rapporto νομος-φύσις propone alla ragione una sua normatività differente, quella che insistendo sulla superiorità della natura sulla ragione stessa, riconduce quest'ultima all'ovvietà del reale, al non attendersi mai nulla di veramente "nuovo", di sconvolgente, essendoci noi tutti tratti indietro, finalmente chiusi in una posizione gerarchica e in una presupposta funzione essenziale.

Il segreto di Stirner è proprio nel rifiuto di tutto questo, accompagnato però da un fondo sufficientemente uniforme su cui si basa l'*Unico*, e questa uniformità non la si coglie solo nell'aspirazione alla società degli egoisti, ma proprio nel giovane sorriso del κούρος, nell'ambito dissacrante dell'individuo e della sua assoluta, e fondata, pretesa a godere di se stesso, senza limiti e senza scopi posti al di fuori. Stirner non propone un ritorno alla natura, che allora sarebbe stato un ripropositore più o meno hegelianizzato di Rousseau. Egli sottintende la natura, e la supera, e fa ciò proprio perché non intende tenere conto delle *differenze* cosiddette oggettive che la natura ineluttabilmente pone sotto gli occhi di tutti. Il suo è un approfondimento colto, una deformazione programmata e interessante dei dati della realtà, l'opera che produce la costituzione di un mondo artificiale, in cui le condizioni della vita sono determinate dalla capacità del singolo di aprire possibilità, non semplicemente da un

vegetare senza sforzi e senza intenzioni. L'arte dell'individualista consiste nel ricondurre la vita, dalla sua prorompente differenziazione, assolutamente priva di significati, all'interno di un quadro significativo di uniformità, dove leggere le proprie differenze e quelle degli altri, ma non per annullare ogni ulteriore alterazione, anzi proponendo via via sempre maggiori e continue deformazioni.

Il modello dell'individuo stirneriano è proiettato verso qualcosa di inesistente, non in una mitica società del passato, selvaggia a volontà. E questa assenza permette di riconfermare quanto stiamo dicendo, nessuna intenzione di ricercare – e ancor meno difendere o garantire – differenze, ma al contrario ricerca di uniformità. Dopo tutto, lo stirnerismo ha le sue regole, discutibili se vogliamo, ma non per questo meno rigide. E il suo grande interesse, almeno per me, è sempre stato proprio nell'impossibile esistenza del mondo esemplare che prospetta, impossibilità che apre orizzonti all'azione, cioè a tutti quei tentativi di trasformazione del mondo in cui viviamo che guardano verso quel modello spesso senza nemmeno capirlo fino in fondo. L'individualismo stirneriano, con tutti i suoi appelli datati, e qualche volta fuorvianti, è una geniale menzogna, una finzione più vera delle tragiche verità che hanno avvolto le realizzazioni storiche delle cosiddette società liberate. Al suo cospetto, la verità distillata dalle idee dominanti è un riflesso ignobile e malsano, espediente empirico per sostenere lo scettro e la tiara. E del mascheramento di fronte ad una conoscenza troppo dolorosamente reale, parlerà Nietzsche: *... und bisweilen ist die Narrheit selbst die Maske für ein unseliges allzugewisses Wissen* («... e talvolta la follia stessa è la maschera per un sapere infelice troppo certo», *Al di là del bene e del male, Opere Complete*, tr.it., VI, 2, p. 194).

Lavorando in modo sotterraneo – quindi in modo tutt'altro che volontariamente plausibile – l'individuo in un cammino lento e tortuoso, attraverso mille penosi tentativi, a tentoni, in maniera sorda e anonima, ritaglia quei piccoli pezzi di vita che valgono veramente la pena di essere vissuti. Il suggerimento stirneriano è quello di estendere questo processo, via via, a pezzi sempre più ampi, e poi all'intera realtà sociale. Personalmente non credo a questo processo di approssimazioni successive, e l'esperienza di questi ultimi cent'anni è dalla parte della mia sfiducia. Occorrono altri metodi per intervenire in modo rivoluzionario nella realtà, ma non si tratta di metodi che si escludono a vicenda. E questo è chiaramente un altro discorso.

La ricerca dell'affinità

Tutto Stirner sarebbe privo di senso, o almeno privo d'importanza per noi, se si racchiudesse nell'illusione di una semplice ricerca della differenza, della propria come di quella degli altri. La sua grande importanza, costante nel tempo com'è facile constatare, è dovuta proprio all'aspetto complementare, quello della ricerca dell'*affinità*. Il fatto che Stirner non usi questo termine ha poca importanza. Cerchiamo invece di approfondire il problema.

In che modo la ricerca dell'affinità diventa complementare alla ricerca della differenza? La risposta non è semplice.

Innanzitutto, c'è da dire che nessuna individuazione di differenza è possibile senza una conoscenza approfondita della *complessità* dell'altro, cioè della sua molteplice possibilità di vita. Non è questione di parità di diritti, non si tratta di concedere all'altro un dialogo che comunque sarebbe ulteriore forma di controllo e dominio. Si tratta, al contrario, e nella sua forma più radicale, di entrare in se stessi, nell'intimo dell'individualità, si tratta di costruire dalle fondamenta quell'individualista che altrimenti resterebbe puro conato retorico. Ora, seguendo l'inizio della riflessione filosofica sulla base di Platone, quest'*altro* appare come ciò che è esso stesso se stesso, ciò che è esso stesso identico a se stesso. Platone, nel *Sofista*, discute della distinzione (*differenza*) tra *στασις* e *κινησις*, tra quiete e moto, e dimostra come la differenza tra questi due momenti della realtà consista nel fatto che separatamente essi sono identici a se stessi e che non sarebbe possibile la loro reciproca comprensione se non si identificasse con sufficiente esattezza proprio questa uniformità persistente.

Non è quindi possibile trovare la propria stessa individualità se tutto quello che a questa individualità appartiene, quello che Stirner chiama la sua *proprietà*, non sia restituito a se stesso, proprio quello che Platone affermava dicendo: *εκάστων εαυτῷ ταυτον*, «ciascuno di essi è esso stesso identico a se stesso», dove l'impiego del dativo, come ha notato Heidegger, restituisce ogni cosa a se stessa in se stessa e per se stessa. Ogni *proprietà* nel senso stirneriano ci è interdetta, riducendoci soltanto a possessori passivi di oggetti che non comprendiamo pur producendoli, se non penetriamo questa *differenza* e se non abbiamo la capacità di collocare questa differenza nel grande flusso delle *uniformità*.

Una comunanza di elementi

Noi possiamo formare un tutto, e quindi essere insieme (*zusammen*) con l'altro, possiamo veramente conoscerlo, e *utilizzarlo* nel senso stirneriano, soltanto se rifiutiamo di ridurlo a mera *oggettualità*, a semplice strumento di conforto delle nostre paure. E per fare ciò non dobbiamo – né in fondo possiamo – limitarci a *garantire*, per lui e per noi stessi, le sue *differenze*, dobbiamo andare oltre, tratteggiare una serie di interventi che ci forniscono la mappa dell'*affinità*, una conoscenza quanto più dettagliata possibile, che non si realizza mai del tutto ma che comunque, se approfondita, fornisce la base su cui costruire il rapporto con l'altro. Il nostro lavoro è quindi fondato sulla *comunanza* di elementi e sulla individuazione di quelle parti di *differenza* che così vengono rilevate ed abbandonate nell'appartenenza, quella *Zugehörigkeit* o se si vuole, con Heidegger, semplicemente quella *Gehörigkeit* di cui abbiamo parlato.

Non si devono confondere questi processi conoscitivi con la catalogazione genericamente astratta del particolare e dell'universale, seguendo in questo l'indicazione inesatta di Kant. Qui siamo davanti ad un forte procedimento selettivo diretto a formare un *tutto* organico, strutturato secondo l'elemento comune della conoscenza, non una definizione tassonomica della possibile pluralità di eventi. Aristotele affermava: *ο ορισμος ο του τι ην ειναι λογος*, cioè: «la definizione è l'enunciazione dell'essenza», ma l'atto del *definire* non è l'applicazione di un principio astratto alla concretezza del reale, la sovrapposizione di una piramide logica, quanto piuttosto la costruzione dei fondamenti della conoscenza, il procedimento, spesso semplice, a volte complesso, con il quale l'altro è esaminato nella prospettiva di individuare possibili affinità, costanti sulle quali costruire qualcosa *assieme*.

La negazione delle differenze è quindi il procedimento salutare per mezzo del quale queste stesse differenze contribuiscono a *definire* la realtà e a conoscerla, riflettendosi nell'individualità conoscitiva, accrescendola e rendendola in grado di agire in quanto individuo, al massimo delle sue possibilità. *Omnis determinatio est negatio et omnis negatio est determinatio*.

Se la *permanenza* è necessaria, e come tale potrebbe mantenere le pareti della prigione intatte, il *cambiamento* è soltanto possibile, e come tale modificherebbe all'infinito i confini ma non potrebbe né superarli, né abolirli. Ma in realtà tra questi due poli non c'è separazione, come accade per tutto quello che esiste. Il *χωρισμος* di Platone è soltanto un espediente metodologico, un distacco ordinativo. Giustamente Aristotele l'abolisce introducendo l'*υπαρχειν* così considerando semplicemente pro-

babile la pura possibilità separata dalla necessità e legando i due termini: *ενεργεια* e *εντελεχεια* l'uno all'altro in modo che scorrano uno nell'altro e viceversa, costruendo in questo modo il concetto di *divenire*.

Non possiamo *dividerci* nella differenza, non più di quanto possiamo isolarci dal mondo e sognare territori esclusivamente nostri. Per il medesimo motivo le mostruosità del mondo, anche le più estreme e incomprensibili sono anche le nostre e non ci possono mai risultare del tutto estranee, non possiamo mai isolarle definitivamente e dire che il senso verso cui c'indirizziamo è quello giusto, il senso della storia e del progresso. *Die Wüste wächst*, scriverà Nietzsche, *weh Dem, der Wüsten birgt*, («Il deserto cresce, guai a chi alberga deserti», *Ditirambi di Dioniso*, *Opere Complete*, tr.it. VI, 4, p. 17).

Cosa significa essere individualisti?

Questa domanda finale, che poniamo al termine del nostro intervento, vuole dapprima riflettere brevemente sul senso da dare alla parola “significa”. Spesso non ci poniamo questo problema, ma proprio nell'argomento che ci occupa la riflessione diventa indispensabile. Un modo errato di concepire il “significato” di qualcosa è quello illustrato nel vecchio libro di Ogden e Richards, *The Meaning of Meaning*, dove il problema è ristretto all'influenza delle parole sul pensiero e quindi sulla cosa pensata. Ancora una volta la lingua tedesca ci viene in aiuto. Significare si dice *bedeuten*, nel senso di “voler dire”, ed è questo il senso corrente del termine, ma esiste un'altra parola con una differente modulazione: *heißen*, che sottolinea il senso di “chiamare a”, “inviare a”. In effetti, l'essere individualisti significa qualcosa solo nel senso di movimento verso la realtà, non nel senso di uno statico possesso di qualcosa, custodito con minore o maggiore attenzione.

Le formulazioni di principio, e la dichiarazione d'individualismo fino a prova contraria resta tale, sono semplici notazioni che non si concretizzano se non quando rinviano ad una realtà precisa, e questo rinviare (*hinweisen*) contiene un *significato* solo quando può dimostrare (*beweisen*) l'effettiva conquista della propria *autonomia* individuale. In questo modo l'atto significativo è la vera e unica *differenza*, la proprietà da usare e non da custodire, anzi da spendere al massimo, da bruciare e quindi da vivere. Così Nietzsche: *Man muß seine Leidenschaft in Dingen haben, wo sie heute Niemand hat*, («Si deve riporre la propria passione nelle cose in cui oggi non la ripone alcuno», *Caso Wagner*, *Opere Complete*, tr.it., VI, 3, p. 46). La vita diventa

così l'unico movimento che riempie di significato l'individualismo, e non viceversa, l'attoificante si scambia con l'affinità conforme a se stessa e diventa atto verificante, fondamento del principio individualista, che torna comunque a smarrirsi un'altra volta non appena il *coinvolgimento* individuale viene meno e la paura sorge all'orizzonte.

Niente ci garantisce dall'esterno, meno che mai tutto quello che istituzionalmente si appella alla garanzia. Non siamo garantiti né dalla comunità artificiale che ci ospita, né dall'unità che non possiamo non cogliere nel processo conoscitivo dell'altro, quel *Zusammen* di cui abbiamo parlato. Ma non siamo neanche garantiti dal dichiararci *individualisti*. Noi non apparteniamo a noi stessi se non giocandoci tutte le volte che ciò si rende possibile (e quindi anche necessario). Se ci ritraiamo, se ci tiriamo indietro (sognando di "chiamarci fuori"), ci sperdiamo nell'esteriorità che ci ospita come una prigione, con regolamenti e orari, numeri e riconoscimenti. Solo così possiamo *appartenerci* e, partendo da questa condizione indiscussamente privilegiata. Da questo *Gehören* in movimento, possiamo costruire l'unità del mondo che ci circonda, la nostra unità significativa, quel *Zusammen* che ha fatto cadere le *differenze* e così su queste ultime costruire il processo di *affinità*.

Il possesso di noi stessi, in fondo la vera *Eigenheit*, la nostra peculiarità, la vera "proprietà" di cui parla Stirner ci deve appartenere (ancora una volta *gehören*), e ciò può accadere dopo che noi l'abbiamo condotto all'unità con noi stessi, al di là di qualsiasi differenza possibile, e solo dopo che lo abbiamo trasferito (*übereignet*) in noi, dopo che ce ne siamo impossessati. Ed allora, nell'ambito di questa nuova *unità*, la molteplicità delle differenze ci parla, assume *significato* nuovo per noi, e noi ci poniamo in *ascolto*, e non è trascurabile notare che in tedesco *gehören* deriva proprio da *hören*, che vuol dire ascoltare.

L'individualista abita una radura luminosa ma non ha paura del buio. Non ha paura di niente. Condizione molto faticosa questa, che non tutti riescono a sopportare. La libertà brucia velocemente, bisognerebbe parlare (e scrivere) di meno. *Schreibt man nicht gerade Bücher, um zu verbergen, was man bei sich birgt?* («Non si scrivono forse libri al preciso scopo di nascondere quel che si custodisce dentro di sé?», *Al di là del bene e del male*, *Opere Complete*, tr.it., VI, 2, p. 201).

Guido Durante
La scuola in fiamme.
Riflessioni su *Il falso principio della nostra educa-*
***zione* di Max Stirner.**

Qual'è il vero volto dell'educazione? Il fine ultimo che stuoli di pensatori perseguono da secoli sotto il vessillo della «giusta pedagogia» o, se si preferisce, della «giusta educazione»?

Raramente con gesto veloce e deciso si è riusciti a strappare la maschera a questa scienza e a svelarne i veri tratti. Quest'opera disvelatrice e nel contempo distruttrice spetta senza dubbio a Max Stirner, che nell'aprile del 1842 fece pubblicare a più riprese nella «Gazzetta Renana» un saggio dal titolo: *Il falso principio della nostra educazione o l'umanesimo e il realismo*¹. Non era certo la prima volta che Johan Caspar Schmidt si cimentava in uno scritto di argomento pedagogico; qualche anno prima, nel 1834 in occasione del conseguimento della «facultas docendi» nei licei di Stato, scrisse una dissertazione intitolata *Le leggi della scuola*². Questo scritto, sia per la particolare occasione accademica in cui venne proposto che per il suo pesante tessuto hegeliano (Stirner aveva seguito le lezioni di Hegel a Berlino tra il 1826 e il 1828), non riesce ad esprimere un pensiero così già notevolmente estremizzato come ne *Il falso principio della nostra educazione*. Nel saggio del 1842 la struttura hegeliana inizia a sgretolarsi con l'emergere dell'egoismo stirneriano. Ma prima di parlare più specificatamente di quest'opera vorrei citare alcune situazioni biografiche di Stirner degli anni quaranta. Dal 1839 Stirner insegnò letteratura a Berlino in un collegio per ragazze di «buona famiglia». Il contatto quotidiano con colleghi e programmi scolastici tipici della borghesia prussiana, con un ambiente autoritario e culturalmente ammuffito, incentivò ulteriormente l'impulso distruttivo di Stirner nei confronti della scuola. Sempre a Berlino verso la fine del 1841 Stirner inizia a frequentare la birreria Hoppel in Friedrichstrasse. La fama di questa birreria è dovuta al circolo dei «liberi» che fecero di essa la sede preferita delle loro riunioni.

¹ La traduzione de «*Il falso principio della nostra educazione*» è quella di Giuliano Riva in Max Stirner, *Scritti minori*, a cura di G. Penzo, Pàtron, Bologna 1986.

² Stirner, *Il falso principio della nostra educazione e Le leggi della scuola*, Anarchismo, Catania 1982.

Parlare dei “liberi” equivale a parlare dei giovani hegeliani più radicali e anticonformisti, più tardi criticati aspramente da K. Marx. Cito qualche nome: B. Bauer, A. Ruge, F. Mejer, K. F. Köppen, F. Engels li frequentò per un breve periodo.

Ma ora ritorniamo a *Il falso principio della nostra educazione*. Lo spunto preso da Stirner come riferimento iniziale per lo sviluppo delle sue considerazioni sull'educazione è un libro, uscito nel 1842, di un certo professore Theodor Heinsius, dal titolo molto articolato e programmatico: «*Concordato tra la scuola e la vita o una conciliazione tra umanesimo e realismo, considerato da un punto di vista nazionale*». In questo scritto il «venerabile professore»³ tenta di conciliare due tipi di educazione molto differenti tra loro: l'educazione umanista fondata sullo studio dei classici greci e latini, nonché sulla Bibbia; l'educazione cosiddetta realista fondata invece sullo studio di materie tecnico-professionali. La prima delle due, corrispondente al liceo, è sempre stata la palestra culturale delle classi dominanti. La sua forte connotazione formalistica e astratta ha contribuito a far perdere negli studenti il senso della vita reale. L'educazione realista, sorta storicamente dopo la rivoluzione francese, sembrerebbe apparentemente quella più adatta a preparare i ragazzi alla vita, ma anch'essa, secondo Stirner, si basa troppo sulle materie tecniche sviluppando così la mentalità dell'industriale e del tecnico. È evidente come ambedue le scuole siano strutturate per creare un cittadino modello, in questo caso il dandy e l'industriale, adeguato al ruolo che la società gli ha prefissato.

La società attraverso la scuola opera sull'individuo un vero e proprio “addestramento”. Si è quindi trovata la risposta alla domanda che Stirner si poneva nelle prime righe del suo saggio: «*Si educa coscienziosamente quella predisposizione che abbiamo a diventar creatori o ci si tratta soltanto come creature, la cui natura tollera un puro addestramento?*»⁴. L'addestramento si attua, sul fondo di un capillare autoritarismo, con una cultura sterilizzata in nozionismo puro che trasformandosi in enorme fardello schiaccia l'individuo. Per Stirner è quest'ultimo che deve utilizzare il sapere per farne una linfa, un succo: «*Il sapere stesso deve morire per rifiorire nella morte come volontà*»⁵. Le intrinseche peculiarità dell'io, l'autocreatività e la volontà, si spiegano liberamente nel momento in cui dissolvendo il sapere

³ Stirner, *Scritti minori*, op. cit., pag. 26.

⁴ Ibidem.

⁵ Ivi, pag. 35.

ne fanno un loro alimento. A questo punto il sapere è divenuto "personale", cioè sostanza del proprio io.

Ma può esistere una scuola che persegue un simile fine? Stirner stesso ci offre in proposito delle risposte lapidarie: «*Ora la scuola non fornisce affatto tali uomini veri: se pur tuttavia essi ci sono, lo sono nonostante la scuola*»⁶. Così più avanti: «*Come in certe altre sfere, così anche in quella pedagogica non si lascia che la libertà si affermi, che la forza dell'opposizione si manifesti: si vuole sottomissione*»⁷. Si palesa così il conflitto incessante dell'individuo con la scuola, "tunnel" della normalizzazione.

Ne *Il falso principio della nostra educazione* Stirner non intende proporre pedagogie alternative, perdersi nelle sterili diatribe teoriche buone solo per gli accademici o i grigi compilatori di riforme; Stirner distrugge una volta per tutte la scienza pedagogica.

Se in questo scritto l'egoismo stirneriano inizia a muovere i primi passi, per camminare tranquillamente ha bisogno però di rimuovere dalla sua strada ogni ostacolo. Ed è alla scuola che spetta il primo calcio!

Permane solamente il libero confronto tra individui, l'individualità del bambino si accrescerà nel confronto con la mia. Dinnanzi alla solidità del mio io, l'io del fanciullo è incentivato a rafforzarsi, a sviluppare il sentimento di sé. «Se il bambino non impara ad avere un sentimento di se stesso, non impara appunto la cosa più importante»⁸.

Mentre nella scuola si sviluppano le fiamme ha inizio la danza dell'io nel fluire irrefrenabile della propria autocreazione.

⁶ Ivi, pag. 37.

⁷ Ivi, pag. 38.

⁸ Ivi, pag. 41.

DIBATTITO 13.12.1992

Marco Cossutta

L'intervento di Bonanno mi è parso incentrato su due poli: la ragione e l'intelligenza; un modo operativo di accostarsi all'esperienza (ci sono stati richiami alla scienza e all'oggettività della scienza), e un modo di accostarsi all'esperienza che tenga conto del comune e del diverso. A me pare che il pensiero anarchico nel complesso (e non è possibile dare confini rigidi al modo di pensiero anarchico, che non è una costruzione sistematica, dogmatica come il pensiero del marxismo-leninismo) si collochi nella prospettiva dell'intelligenza, della dialettica non in senso hegeliano, ma in quello della tradizione socratico-aristotelica, che è ricerca costante del comune e del diverso, rapporto politico fra individui liberi che però costituiscono una comunità, perché riescono a individuare nella pratica quotidiana quello che è comune, il bene comune, che cementa questa pluralità in una comunità di uomini liberi. E mi pare che il pensiero anarchico si collochi in questa prospettiva, che di fatto è una prospettiva astattuale, antistatale.

Il pensiero moderno, invece, si struttura in modo completamente diverso; non c'è dialettica fra comune e diverso, c'è imposizione operativa per raggiungere determinati fini; in ambito politico il fine non è l'individuazione del bene comune, ma piuttosto il controllo sociale, l'ordine artificiale, l'imperium, l'ordine come comando.

Stirner si colloca nella prima o nella seconda prospettiva? A me pare che il pensiero stirneriano, almeno secondo la lettura che io ne do, si collochi nella seconda prospettiva, accentrando tutta la sua attenzione sull'idea di potenza, di contrapposizione; poi c'è indubbiamente da parte di Stirner il riconoscimento dell'impossibilità, dell'aporia, nella creazione di individui contrapposti l'uno all'altro e non in relazione l'uno con l'altro. C'è un tentativo di superamento con la proposta dell'unione fra gli egoisti, ma mi pare che sia un tentativo estremo nel pensiero stirneriano. Forse sarebbe interessante "recuperare" Stirner, leggere Stirner, come il massimo punto della prospettiva operativa in ambito politico: colui che riesce a cogliere tutte le aporie della prospettiva politica moderna e che per tentare di saltare il muro del vicolo cieco recupera, in ultima istanza, la società, cioè l'unione degli egoisti.

Piera Stefanini

Debbo ringraziare Bonanno per aver portato il pensiero sull'emergere della differenza, che è uno dei nodi in cui si dibatte oggi il movimento delle donne. Dice Bonanno che l'individuo non può bastare a se stesso, e a nostro avviso (mi sento portatrice di una tradizione) anche la donna non può bastare all'individuo, e non può essere sussunta dal concetto di individuo, segno significativo e significato neutro per noi donne, segno di una cultura di dominio, quella dell'universale maschile.

La donna ha agito in questi ultimi vent'anni l'oltrepassamento, inteso come capacità di portare con sé le proprie contraddizioni, il che significava essere nella storia il non detto, il conturbante freudiano, il rimosso, l'*encore* di Lacan, il residuale. La donna ha agito l'oltrepassamento attraverso un processo di

frammenti, di fasi, di pezzetti, che storicamente forse non potevano essere consapevoli di quell'interessa dell'individuo, forse perché la storia aveva negato questa nominazione del residuale, aveva negato quest'esistenza, per cui la donna doveva lentamente costruirsi una propria categoria di individua, nuova e sconosciuta a sé e al mondo, senza consapevolezza e nominazione storica di ciò che può essere il principio di interezza in un individuo, proprio perché la storia del pensiero non aveva dato matrice, patria a questo luogo del non detto femminile. Quindi un processo a frammenti per il femminile, nel processo per una storia della propria differenza.

In questo processo di liberazione e di trasformazione la donna può partire solo dall'altro, dal non detto, da ciò che non è nominato, che non è ancora individuo e quindi da ciò che è altro dall'individuo, dal diverso dalla differenza. Il luogo della differenza, dice Bonanno, non può essere penetrato; questo comporta una simmetria di ragionamento, non si può penetrare la differenza, ma bisogna essere penetrati. È un'espressione molto maschile questa, del penetrare e dell'essere penetrati. Il pensiero, l'esperienza del femminile, per costruirsi deve crearsi partendo dal luogo del non detto e può crearsi storicamente, si spera non per sempre, nella distanza storica della differenza per poi un giorno ritrovare l'individua o l'individuo (non vorrei usare questo linguaggio neutro). Ecco, vorrei che potessimo riflettere su questa cosa, perché penso che sia un discorso non solo di tipo semantico. Grazie.

Alfredo Salerni

Il mio intervento riguarda il vissuto. Ricordo che dodici anni fa Sandro Galli fece un lungo sciopero della fame per non giurare fedeltà allo Stato come insegnante. Andai a trovarlo insieme ad alcuni del Living Theatre; c'era anche un bambino di sette anni che di fronte a quest'uomo che faceva lo sciopero della fame continuava a mangiare banane. Chiesi a Sandro se ci fossero problemi e mi rispose di no.

Questo ricordo è la fotografia di due comportamenti anarchici tra virgolette. Da una parte il rifiuto civile di una forma di imposizione umiliante e dall'altra una sorta di pedagogia libertaria che non vietava di mangiare al bambino in quella circostanza.

Questi comportamenti reali possono essere visti anche in senso negativo nei confronti di un processo di liberazione individuale e collettivo. Per esempio, si può leggere nella scelta di Sandro una scelta di dialettica istituzionale, di disubbidienza civile non legata ad un momento di insopprimibile inimicizia e di attacco nei confronti dello Stato. Così posso anche leggere la pedagogia libertaria che negava ogni intervento sul bambino come un tentativo deresponsabilizzante da parte di chi ha assunto il difficile compito della paternità o della maternità.

Faccio questo discorso perché non mi è parso che sia stato sottolineato un atteggiamento contraddittorio in Stirner: la divaricazione fra ciò che ha scritto e la sua vita vissuta. Mi interessa questo argomento perché combatte un luogo comune, che esiste nel movimento anarchico organizzato, e cioè che per incidere non occorrono tanto le parole quanto i fatti. E se contrappongo l'episodio di Sandro all'incoerenza di Stirner, io vedo il caso opposto: un'opera teorica non suffragata da scelte personali coerenti ha saputo modificare la realtà dei suoi contemporanei e dei posteri.

Sandro Galli

Ciò che ho fatto è importante per tutti, perché per tutti gli insegnanti è stato tolto l'obbligo del giuramento. Ma l'effetto è stato importante soprattutto per me. Un fatto esemplificativo: avrei potuto dopo due mesi di sciopero della fame ottenere, attraverso un'offerta di contrattazione dei sindacati, ma soltanto per me, l'esenzione dal giuramento; io invece ho continuato per undici mesi perché il giuramento fosse tolto per tutti. Questa è una cosa che deve far riflettere un po' di più. La maturazione è un fatto individuale. Io penso che vi sia stata una maturazione, e un esempio di propaganda del fatto: vi sono stati anche casi successivi, in cui un certo tipo di lotta ha dato degli esiti. Se poi, guardando il movimento nella sua interezza, uno mi dicesse che non vi è stata una maturazione, io potrei rispondere che ciò riguarda i compagni e non è affar mio. Io ho agito nel contesto di una lotta da individuo. E d'altra parte quando ieri ho parlato della necessità di pensare alla coerenza dei fini con i mezzi, ho però anche aggiunto che il fine viene valutato a posteriori. In altri termini: io la lotta l'ho fatta; è stata una lotta individuale ed ho vinto.

Enrico Ferri

Franco Di Sabantonio ha detto giustamente che Stirner non cita il termine anarchia, anche perché l'anarchismo non esiste ancora come pensiero organizzato, con i suoi teorici. Basti pensare a *La reazione in Germania* di Bakunin, che è del 1842, è uno dei primi scritti di Bakunin e non mi pare che in esso si parli di anarchia; *l'Unico* è stato scritto negli anni 1843 e 1844.

La cosa interessante è però che forse Stirner è l'unico dei pensatori(e in questo senso è forse più anarchico degli stessi anarchici) che non prospetta un'alternativa istituzionalizzata, cioè un tipo diverso di Stato, e un'altra società.

Bakunin, per esempio, fa una netta distinzione fra Stato e società, perché la società non è lo Stato e viceversa. Per Bakunin la società è una forma di associazione naturale, spontanea, legata ad elementi culturali, geografici e storici, mentre lo Stato è un'aggregazione di tipo ideologico, fondato sulla gerarchia, quindi c'è una notevole differenza tra questi due momenti. Stirner invece mi pare che vada oltre. La polemica contro il comunismo, e potrebbe anche essere una polemica contro l'anarchismo, è contro una dottrina politica che privilegia la società sull'individuo. Tutta la polemica contro Proudhon, i socialisti, i comunisti, è proprio contro l'idea che l'individuo deve subordinare la sua vita a degli interessi collettivi. Quindi, da questo punto di vista, paradossalmente, è più anarchico degli anarchici: per lui non esiste un'organizzazione sociale nella quale l'individuo si riconosce.

Però i problemi rimangono, perché quando Stirner offre un'alternativa sul piano organizzativo, l'unione degli egoisti, in qualche modo crea una nuova forma di aggregazione, che non è una nuova forma di società, di comunità. Alcuni autori equiparano l'unione degli egoisti ad una forma di comunità che viene tenuta insieme da legami spirituali, ma l'unione è tutt'altro. Stirner lo dice espressamente. L'unione degli egoisti non è né una lega naturale, né una lega spirituale; cioè non è tenuta insieme né da vincoli di sangue, come la famiglia, per esempio, né da vincoli spirituali come nello Stato e come in tutte le forme di società ideologiche; è uno strumento attraverso il quale l'individuo riesce ad arrivare oltre i suoi limiti, però è sempre un mezzo.

Quindi è un problema considerare Stirner anarchico, in quanto egli non nega ogni forma di dominio e ogni forma di potere: non nega il potere dell'io, il dominio dell'io e la sua capacità di affermazione. Non bisogna santificare Stirner.

Io sono d'accordo col metodo che suggeriva ieri Bazzani dicendo che di Stirner e di Nietzsche si prendono sempre le parti peggiori, quanto invece vanno presi nella loro globalità. E a me sembra che Nietzsche e Stirner non possono essere presi a pezzi a seconda dei propri bisogni. Per esempio, la lettura di sinistra di Nietzsche io non la condivido perché è una lettura falsificante. Sì, Nietzsche è il distruttore delle maschere, d'accordo, ma che cosa pone in alternativa?

Anche il discorso che fa Bonanno nel suo libro: cercare le distinzioni tra l'individualismo e il comunismo è un falso problema, perché tutti e due tendono a suscitare nell'individuo lo spirito di illegalità, mi sembra che si può accettare fino ad un certo punto; lo spirito dell'illegalità è contro chi? A favore di chi? Insomma, per esempio, la critica dello Stato borghese è una critica che noi abbiamo presente in un arco di pensatori estremamente articolati, ci sono anche autori reazionari, aristocratici, pietistici, teocratici ecc.. Voglio dire, da questo punto di vista, non c'è differenza neanche tra comunismo e anarchismo: il comunismo di Marx e dei primi marxisti porta ad una critica dello Stato borghese così dura come è la critica dell'anarchismo. Non mi sembra che ci sia una differenza sostanziale da questo punto di vista. La differenza sostanziale nella Prima Internazionale, tra anarchici e comunisti, era sulle alternative allo Stato borghese, non sul problema se lo Stato borghese andasse o meno distrutto, su questo erano tutti d'accordo.

Così per tornare e concludere la questione: quella stirneriana è un'alternativa nella quale non c'è una forma di socialità permanente che si prospetta; si prospetta una forma di associazionismo libero e molto precario, perché il soggetto stirneriano è in continuo divenire, non si fissa mai, è una volontà in fieri, in trasformazione.

Altro punto in cui si differenzia dagli anarchici: Stirner è anche contro ogni forma di democrazia diretta, di assemblearismo, che invece è propria di una parte, almeno, dell'anarchismo ed è uno dei temi del dibattito antico. Troviamo la democrazia assembleare in Grecia dal VI secolo a. C.; è partecipazione individuale, ognuno può parlare, può replicare, e si decide assemblearmente. Di volta in volta si creano gli organi decisionali, anche in settori importanti in cui sono richieste competenze tecniche.

Per quanto riguarda la concezione dell'individuo, in Stirner l'individuo non è una volontà che si fissa su una decisione una volta per tutte; egli mette in discussione il fatto che la volontà dell'individuo, quando si tramuta in una decisione, diventi una volontà vincolante anche per lo stesso individuo. Dice Stirner: quello che io ho voluto una volta non è detto che debba volerlo per sempre, perché in tal modo io verrei a dipendere da una mia decisione che è una creatura della mia volontà e si invertirebbe il rapporto per il quale non sono io a creare le mie decisioni, ma sono le mie decisioni a creare il creatore; io sarei subordinato a una mia creazione, quindi la decisione di un momento verrebbe a vincolarmi per sempre.

Si arriva così ad un individualismo estremo e problematico; non basta dire che Stirner è anarchico, bisogna anche giustificarlo. Mi sembra che la sua proposta di associazione difficilmente possa coincidere con una proposta anarchica socializzante.

Sandro Galli

Una precisazione è dovuta, perché non tutti i presenti sono anarchici. La questione della decisione da parte di un'assemblea è un momento che può essere storicizzato nella realtà vissuta dai compagni anarchici. Nessuna decisione

in un'assemblea viene presa in senso democraticistico, a maggioranza. Nessun compagno è stato vincolato dalle decisioni dei più, o dei pochi. La libera scelta di agire, di pensare, di esprimersi, è intangibile. Pensare diversamente sarebbe eterodosso rispetto al movimento anarchico. Diverso è il discorso per quelle che sono le valenze reali dell'individuo.

Pier Leone Mario Porcu

Penso alle mie letture nietzschiane. Nietzsche fa una operazione: rovescia il libro e la vita, rovescia la convinzione cristiana ed ebraica che il libro conformi la vita, che ci sia qualcosa che si sollevi al di sopra della vita, al di sopra dello scorrere della vita.

Ora la concezione degli anarchici è, secondo me, proprio una concezione di movimento, di contesa fra gli individui. Questa concezione si scontra contro tutte le istituzionalizzazioni, comprese quelle che alcuni compagni anarchici vorrebbero istituire.

Se pensiamo a tutta la tradizione anarchica, da Malatesta che si scaglia contro Merlino, la famosa polemica *democrazia o anarchia*; pensiamo a *L'ideale rappresentativo* di Max Sartin, che attacca alle radici il principio rappresentativo nel pensiero medievale, facendolo risalire al feudalesimo; o ancora, pensiamo alla critica distruttiva, insurrezionalista, secondo me la più avanti di tutte in quel dato periodo, che è quella di Ernest Cœurderoy ne *I giorni dell'esilio*; si può distinguere che ci sono compagni che hanno propensione a immaginarsi delle modalità di rapportazione e fra queste modalità di rapportazione hanno rifiutato il modello del partito, dell'istituzionalizzazione. E su questo si sono scontrati, gli anarchici, fra organizzatori e antiorganizzatori. In realtà si sono scontrati contro il principio di organizzazione strutturale, ed hanno cercato, visto che si tratta dell'uomo che tutti i giorni si scontra con la realtà, i modi e i metodi che permettessero all'uomo un pronunciamento senza ledere la libertà, la sua individualità proprio nel meccanismo organizzativo che doveva far crescere la sua potenza, non diminuirla.

Franco Di Sabantonio

Vorrei rispondere brevemente a Ferri. Non dico che Stirner sia o no anarchico; anche se fosse anarchico, il suo anarchismo è un mezzo, il fine rimane sempre lui. Anche quando parla di associazione, parla sempre di impiego di mezzi.

La sua progettualità è limitata al presente. Egli parla di associazione in questa società, come alternativa a questa società, pur vivendoci all'interno. Non proietta mai le cose nel futuro. Stirner non crea necessariamente una società migliore, perché essa richiederebbe un cambiamento radicale dei rapporti che ci sono fra individuo e società all'interno delle stesse classi. Il discorso secondo Stirner è questo: nonostante la situazione attuale io riesco a realizzarmi.

Per quanto riguarda poi la democrazia diretta, se l'esempio storico è quello greco, vorrei ricordare che i Greci erano obbligati a partecipare a quella forma di democrazia, e che la partecipazione era riservata esclusivamente ai cittadini della polis, e ne erano esclusi le donne e gli schiavi. Comunque, da un punto di vista anarchico e individualista, la democrazia diretta può essere contestabile.

Fabio Bazzani

Farò una brevissima osservazione a proposito del concetto di potenza, che ritengo sia estremamente pericoloso e tra l'altro può giustificare anche le cose più aberranti che vengono compiute. Bisogna precisare che cosa significa potenza. Viene dal verbo latino *possum* e significa possibilità.

Quando la potenza la si intende come sviluppo delle proprie potenzialità e delle proprie possibilità e quindi come sviluppo non solo di una crescita personale, individuale, ma anche relazionale con gli altri, allora è un concetto accettabile. Altrimenti, se potenza viene intesa come forza, come aumento di forza, allora io dico che bisogna stare molto attenti, perché non siamo più in un ambito di pensiero anarchico, o in un ambito di pensiero comunistico, comunitario, ma si sprofonda in un ambito di pensiero che ha vaghe somiglianze con il pensiero fascista.

Massimo Passamani

Siccome la critica di Stirner alla democrazia diretta è un argomento che viene spesso citato per dimostrare l'inconciliabilità della sua proposta relazionale con l'associazionismo anarchico, quindi con la volontarietà della regola reciprocamente stabilita dai contraenti, mi permetto di citare il passo, visto che sempre se ne parla e mai lo si legge. Stirner dice: «*Ogni Stato è **dispotico**, sia il despota uno solo, oppure siano molti o addirittura tutti, come si presume avvenga in una repubblica ove ciascuno tiranneggia l'altro. Questo è infatti ciò che avviene nel caso in cui una legge stabilita una volta in seguito all'opinione, alla volontà espressa, mettiamo, in seguito a un'assemblea popolare, debba essere poi **legge** per il singolo, alla quale egli **deve ubbidienza**, ossia nei confronti della quale egli ha l'**obbligo** di ubbidire. Anche se immaginiamo che ciascuno, nel popolo, – e qui è la democrazia diretta – avesse espresso la medesima volontà e si fosse realizzata quindi una perfetta volontà generale, la cosa tuttavia non cambierebbe. Non sarei forse legato oggi e domani alla mia volontà di ieri? » E più sotto dice: «*Così, nella vita statale io sono nel migliore dei casi – e potrei dire altrettanto bene: nel peggiore dei casi – schiavo di me stesso.*».*

Io penso che questo passo sia estremamente chiaro. Stirner parla di Stato, di legge, quindi di una fissazione, della cristallizzazione di una particolare e momentanea volontà che viene trasformata in un obbligo che vincola per sempre l'individuo. Stirner parla di volontà generale nel senso di volontà di tutti, cioè espressione collettiva come prodotto addizionale delle espressioni individuali. Cosa che, per certi aspetti, non va confusa, con la teoria della democrazia liberale, almeno per come la teorizza Rousseau, il quale in un passo noto dice esplicitamente che la volontà generale non è la volontà di tutti (nel senso di uno più uno più uno), ma rimane un'entità trascendente i singoli individui che esprimono la propria volontà, tant'è che parla di società come persona morale, come soggetto collettivo, ecc. Quindi, questo passo non può essere usato per sostenere il rifiuto da parte di Stirner anche di un possibile associazionismo anarchico. Perché come ha giustamente notato l'Arvon, l'associazionismo antiautoritario e quindi le teorie contrattualistiche anarchiche, portano alle estreme conseguenze e necessariamente stravolgono quel contrattualismo che è tipico del razionalismo di Rousseau. La differenza sostanziale è questa, che il contratto sociale, ammesso e non concesso che sia esistito (nel senso che poniamo per ipotesi che alcuni individui abbiano realmente e volontariamente, cioè per consenso attivo di ciascuno, esteso un tale contratto), si

impone come valido una volta per tutte (indipendentemente dal modificarsi degli interessi del singolo), quindi si trasforma in legge anche per quelle generazioni che non hanno contribuito alla sua definizione e non ne condividono le clausole. L'associazionismo anarchico si basa su un concetto radicalmente diverso: l'unione come strumento, come spada – direbbe Stirner –, come moltiplicatore della potenza (nel senso di possibilità) delle capacità dell'individuo. Quindi un contratto, quello che dà vita all'unione, che deve essere continuamente modificato sulla base degli interessi sempre mutevoli dell'individuo e non stabilito una volta per tutte. Cristallizzazione, questa, che avviene nel momento in cui si verifica una ingerenza da parte di un qualsiasi soggetto collettivo, sia esso lo Stato, l'amministrazione sociale ecc..

Inoltre in Stirner la potenza non può essere associata al dominio, perché il dominio presuppone la sopraffazione dell'altro, e questo secondo un punto di vista stirneriano è un indebolimento. In un passo dice: «*Chi per sussistere deve contare sulla mancanza di volontà degli altri è un prodotto mal fatto di questi altri, come il padrone è un prodotto mal fatto dello schiavo*». Ciò significa che l'autorità – il comodo baluardo – si basa sull'inferiorità dell'altro, per cui paradossalmente quella che viene presentata come potenza è un principio di indebolimento e di estraniamento.

Quando Stirner afferma che il padrone è un prodotto mal fatto dello schiavo vuole mettere in evidenza quella che altri hanno definito la *schiavitù volontaria*, cioè la partecipazione del dominato al potere del dominante. Mi viene in mente un passo estremamente significativo di Anselme Bellagerigue che dice: *avete sempre pensato che esistessero dei tiranni, ebbene, vi siete sempre sbagliati, perché non esistono che schiavi*. E continua: *là dove nessuno ubbidisce, nessuno comanda*. Questo è un pensiero estremamente forte, che viene anticipato da Stirner che in un altro passo dice: *Se esistono i ricchi, la colpa è dei poveri*. Questo ha suscitato le ire dei marxisti che hanno sempre descritto il proletariato come soggetto di trasformazione sociale e in quanto tale giusto, puro.

A mio avviso l'anarchismo ha sempre rifiutato questa concezione – a partire da *Il discorso della servitù volontaria* di Étienne De La Boétie –, perché accettare la «mancanza di complicità» da parte dei subordinati nei confronti del dominio sarebbe compiere un'operazione che qualcuno ha giustamente definito una inutile *sacralizzazione delle mani callose*. Ciò viene rifiutato esplicitamente da Stirner.

Concludo; la sostanziale differenza fra la democrazia, intesa anche come democrazia diretta, e l'anarchismo sta in questo: etimologicamente democrazia significa «potere del popolo», quindi il suo soggetto è un'entità astratta, un universale, un concetto sacro – direbbe Stirner –, il popolo. Mentre gli anarchici hanno sempre basato il concetto di sovranità sull'individuo. A tal proposito, forse il primo anarchico (ma lui non si è mai definito tale) è Jossiah Warren, un pensatore americano che già negli anni 30 del secolo scorso definiva il suo pensiero ricorrendo ad una formula: la sovranità dell'individuo contrapposta alla sovranità popolare – categoria liberale espressa nella dichiarazione di Indipendenza del 1776 –.

Riportare la sovranità, l'autonomia, l'indipendenza ecc. a categorie, ed entità, che trascendono il singolo, significa da un punto di vista stirneriano ammettere il sacro e da un punto di vista antiautoritario ammettere e legittimare l'archismo.

Marco Cossutta

Sono un po' perplesso. Non capisco bene il punto della questione. Mi pare che si cerchi di contrabbandare Stirner per l'anarchismo nel suo complesso. Sono d'accordo che per Stirner l'individuo sia sregolato, non voglia essere soggetto alla propria volontà. Peraltro mi pare che questa viscerale anomicità non sia assolutamente fatta propria da tutto il movimento anarchico e da tutto il pensiero anarchico. Basterebbe pensare che sul problema della democrazia diretta la più grossa espressione organizzata di tutto l'anarchismo, l'anarchismo spagnolo, ci si è misurato accettandola. E comunque, mi pare che il movimento anarchico sia una cosa estremamente complessa e non può essere ridotto all'anomicità stirneriana.

Mi pare che il movimento anarchico accetti quel broccardo gisnaturalistico del «pacta sunt servanda»; i patti non devono essere istituzionalizzati, ma devono essere rispettati. Nessun anarchico perora la causa del diritto positivo statuale. Ma, il problema del diritto positivo, della legge non statale mi pare venga affrontato, in termini diversi, da Kropotkin in un opuscolo – *La legge e l'autorità* – dove ci sono riferimenti precisi a tal proposito.

La situazione, il fenomeno del movimento anarchico, insomma, è un po' più articolata.

Alfredo Maria Bonanno

Siccome l'argomento stringe sul movimento anarchico, mi interessano alcuni punti.

Innanzitutto il problema della Prima Internazionale. Non si può dire che Bakunin sia molto ravvicinabile alle ipotesi del marxismo. Faceva alcuni ragionamenti errati, per esempio quando affermava che Marx va bene per quanto riguarda l'analisi, per quanto riguarda la pratica non va bene; operando in questo modo la separazione fra due cose che separabili non sono. E questo è un errore che fa Bakunin, ma nella pratica realizzativa era molto lontano da Marx. Anche le strade con cui Bakunin e Marx attaccavano lo Stato borghese erano diverse. Per esempio, la sconfitta dell'esercito francese fa scrivere a Marx una lettera ad Engels dove dice che la vittoria di Bismarck è una loro vittoria, perché questo consente di rafforzare il proletariato tedesco nei confronti della borghesia tedesca, e quindi la loro posizione di rappresentanti del proletariato tedesco nei riguardi dei prouodhoniani. Viceversa sullo stesso argomento Bakunin dirà che la vittoria di Bismarck è una sconfitta della democrazia in Europa, cioè della lotta per la libertà in Europa, perché la possibilità di vivere sotto il dominio dei prussiani è qualcosa di impensabile.

Sono due concezioni assolutamente diverse per quanto riguarda la pratica politica ed è diverso anche l'obiettivo finale, perché uno è collettivista, e l'altro è comunista, per dirlo semplicisticamente.

Sul problema della democrazia diretta oggi possiamo dire qualcosa di più. Il fatto del non possibile funzionamento libertario della democrazia diretta, adesso ci è più chiaro perché con la telematica il potere sarebbe in grado di interpellare su qualsiasi cosa in modo diretto; ma anche in quest'ipotesi non si potrebbe mai provare un'effettiva volontà popolare. E questo è stato studiato in vari modi; in particolare si può ricordare Kurt Lewing, che dimostrò, attraverso due interventi sperimentali, che la maniera più efficace di convincere la gente è il loro coinvolgimento in una discussione assembleare. Infatti il pensiero delle masse, viene manipolato sia dalla tecnica retorica delle argomentazioni con cui viene trasmesso il concetto, sia perché tutti quelli che ricevono il messaggio non hanno una sufficiente documentazione per decidere. Quindi chiusura dell'ideologia della democrazia diretta, non è possibile!

Gli anarchici sono contro un impiego della discussione assembleare in condizioni in cui c'è una prevaricazione. Le loro assemblee sono invalidate se ciò avviene. Nello stesso tempo però gli anarchici debbono pure agire: nella pratica concreta si ha un fine che è l'interesse comune. Interesse comune che non è quello bello e impacchettato delle elaborazioni ideologiche fatte al chiuso delle sedi, ma è quello che rispecchia le condizioni "per quanto possibile oggettive" in cui minoranza e massa sono insieme coinvolte. Queste condizioni non sono stabilite una volta per tutte, ma si costituiscono secondo le situazioni contingenti. Interesse comune stabilito, altresì dal fatto che da un lato la minoranza non è una minoranza professionale, dall'altro che la massa non ha interessi programmatici al verificarsi di questo fatto, cioè a dire non ha interessi che si protraggono nel tempo, ma sono contingenti a quell'accadimento che sta piombando su di loro. E per la minoranza è la questione delle mani in pasta, dello sporcarsi le mani e nei limiti delle cose possibili, con tutte le contraddizioni, si possono ridurre al minimo i guasti, gli autoritarismi, i limiti della condizione assembleare di decidere insieme una cosa. Ciò non vuol dire che la minoranza è sacrificata dalla maggioranza, se non è d'accordo, può sempre non aderire alle decisioni. In ognuno di noi può accadere anche questo: non essere d'accordo dentro di sé, ma aderire alla parte più importante del progetto per acquisire un mezzo maggiore, e poi in seguito si può rinunciare se ci si sente soffocati dalla maggioranza. E questo non è un ritrovato tecnico degli anarchici, ma è il modo in cui tutti quanti tutti i giorni cerchiamo di sopravvivere, di combattere con chi ci sta vicino e ci stringe sull'autobus affollato, ma che pur dobbiamo prendere se non vogliamo fare la strada a piedi. L'anarchismo è anche questo, non è il portatore della verità, è un prodotto storico della condizione in cui noi viviamo, della società dilacerata, non è la soluzione di tutti i problemi. Il concetto di coerenza si inserisce all'interno del contesto degli anarchici. Gli anarchici sono coerenti, ma non al di là della propria condizione di sopravvivenza, non sacrificando se stessi al di là dell'impossibile.

Molti si chiedono: è possibile essere coerenti sino in fondo? Ci sono stati anarchici coerenti sino in fondo. Ricorderò solo due figure: quella di Ascaso e quella di Durruti. Sono due rapinatori compagni anarchici che hanno finanziato le attività del movimento in tutto il mondo. Allo scoppio dell'insurrezione in Spagna, Ascaso prende le armi e muore nel primo assalto alla caserma di Barcellona. Durruti si assume il doloroso compito di non morire, di non essere coerente nell'immediato, per costruire un'organizzazione che si chiama *Gli amici di Durruti*, o *La colonna di ferro*, e combatte una lotta contraddittoria, e muore dopo aver condotto fino in fondo il doloroso e contraddittorio destino dei compagni anarchici, cosciente di ritrovare la coerenza al di là e forse oltre e contro l'incoerenza.

Fabio Bazzani
**Stirner come segno della cesura nel
paradigma della ragione moderna.**

Il problema che in questa sede ci occupa, anche se mantiene uno specifico riferimento a Stirner, non riguarda solo Stirner bensì investe una intera costellazione semantica che trova i propri momenti iniziali di sviluppo nel dissolversi della filosofia hegeliana e che, a muovere da lì, coinvolge il nostro medesimo modo di pensare attuale; si tratta del problema di ulteriore determinazione del luogo del discorso filosofico, ulteriore rispetto al luogo che, appunto con Hegel, trova la sua sistemazione ultima. Al fine di chiarire un tale problema, possiamo prendere le mosse da una considerazione di Schopenhauer nel *Mondo come volontà e rappresentazione*: «Siamo dell'opinione che si trovi enormemente lontano da una conoscenza filosofica del mondo chi reputi di poterne cogliere storicamente l'essenza»¹. Perché non si può cogliere storicamente l'essenza del mondo? Perché il luogo del discorso filosofico non può essere storico? Perché la filosofia, per Schopenhauer, ma come vedremo non solo per Schopenhauer, è ricerca di verità, e la verità è ricerca di senso, e precisamente, di *senso delle cose, della vita e del mondo*. La storia non è ricerca del senso delle cose ma semplice descrizione delle cose come esse si mostrano nel loro apparire. Le cose rispondono al principio di ragione, ma il loro senso sta prima di ogni razionalità ed al contempo giustifica ogni razionalità. Con la ragione non è possibile comprendere il senso, ma solamente conoscere, tramite l'elaborazione del concetto, l'apparire in cui è riposto il senso. Veicolo e sostanza del concetto è il linguaggio, che solo consente una comunicazione di conoscenza ma in nessun modo può determinare un livello di comprensione. Questo senso riposto, questo senso ultimo delle cose, inattuabile dalla ragione e dunque non concettualizzabile e perciò non esprimibile in linguaggio, nient'altro è che la *vita*, e la vita non può riassumersi in concetto bensì può esser colta solo *intuitivamente* attraverso l'esperienza che della vita stessa compiamo, ovvero tramite l'esistenza in cui la vita temporal-

¹ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in A. S., *Sämtliche Werke*, hrsg. von W. Lohneysen, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986-1989, I, p. 378.

mente si esplica. Sono tali i motivi per cui non risulta possibile cogliere storicamente l'essenza, il significato, delle cose: la narrazione storica, infatti, proprio perché narrazione, è trama linguistica, concettuale. Ove il discorso filosofico venga situato nel luogo della comprensione precedente la ragione in qualsivoglia forma questa si configuri, nessuna struttura concettuale e nessuna, correlata, determinazione linguistica, può essere portatrice di senso.

Ora, la polemica contro la riduzione del discorso filosofico a narrazione storica coinvolge un intero modo di pensare e di interpretare il mondo e la vita, aprendo, al contempo, a forme inedite di pensare, di agire e di esperire, e inaugurando uno stile filosofico del tutto nuovo rispetto al precedente. La ragione viene scalzata dalla sua posizione di privilegio e diviene funzione schiettamente umana, la facoltà di elaborare concetti e di comunicare linguisticamente i concetti. In primo piano balza l'*intuizione*, ovvero una facoltà direttamente connessa all'immediato esperire corporeo, la quale fornisce il materiale stesso alla elaborazione concettuale. Si rovesciano i rapporti tradizionali; se è la facoltà intuitiva ciò che sa fornire un *sensu*, consegue che la ragione, pur se letta in chiave di esclusiva aderenza all'umano, ha dignità conoscitiva inferiore. In altri termini: l'intuizione è in grado di dimostrare quel che la ragione, per sua intima struttura, non potrà mai dimostrare.

Si sono prese le mosse da Schopenhauer poiché Schopenhauer, sotto un tale riguardo, è forse il più chiaro, il più convincente e, per così dire, il più sistematico nel denunciare le insufficienze della tradizione razionalistica moderna e nel proporre il nuovo stile filosofico. Non è tuttavia il solo. Anche Stirner si muove in questa ottica e, insieme a Stirner, in essa si muovono Feuerbach, Marx e Kierkegaard.

L'esigenza comune a questi pensatori è il non attestarsi alla illusoria *parvenza* del mondo che la ragione moderna disegna, di un mondo in cui, come scrive bene Feuerbach, l'inessenziale vale per essenziale, l'attributo vale per soggetto, la parola vale per cosa; di un mondo, in cui la ragione viene ipostatizzata a *ratio* sostanziale, in cui il superficiale assume una solida dimensione autonoma ed essenziale. Vi è, cioè, l'esigenza di squarciare il velo illusorio, parvente della superficie, il "velo di Maja" che scotomizza la verità ed il senso autentico dell'esistenza; esigenza, questa, che oggi può esser fatta valere, ed in modo vincente, contro le varie configurazioni del cosiddetto "pensiero debole", di un pensiero, cioè, che si mostra, di fatto, quale mera teoria giustificativa dell'esistente che c'è.

Come si è accennato, la via che questi pensatori percorrono, nella prospettiva di una ricerca di senso, passa attraverso una valorizzazione dell'esperienza esistenziale. Su questa via, si incontra un elemento delicato, ma estremamente rilevante nelle sue conseguenze e che sotto molti riguardi connota lo specifico delle riflessioni di Schopenhauer, di Kierkegaard e di Stirner, e, pur se in misura minore, anche lo specifico delle riflessioni di Feuerbach e di Marx. Mi riferisco all'elemento della morte, ovvero al problema della morte in quanto limite.

In Schopenhauer, in Kierkegaard e in Stirner, il problema della morte si configura in maniera radicale, ovvero agisce quale domanda su quel «radicale bisogno della filosofia» che Hegel limitava all'esigenza del superamento della *Meinung*, di una *Meinung* che anch'egli, comunque, non scindeva dall'esperienza. Ma in Schopenhauer, in Kierkegaard e in Stirner, il problema della morte si configura platonicamente, ovvero come ritraduzione della domanda platonica sul significato dell'esistenza, ove l'esistenza sia limitata da morte. La morte, «l'immane potenza del negativo» di cui parlava Hegel, fuoriesce dallo schema della rigidità intellettualistica superabile tramite la «ragione speculativa» e diviene domanda sull'esistenza in quanto esistenza. Siamo presi da *meraviglia* di fronte alla morte, riconosceva Platone, una meraviglia che ci sollecita la questione del significato della nostra stessa vita: se non vi fosse la morte, una tal questione non si porrebbe, e se una tal questione non si ponesse, neppure si darebbe filosofia. È appunto la presenza della morte ciò che solleva la domanda sul senso dell'esistenza, poiché la presenza della morte e, congiuntamente, la sua necessità, sembra elidere ogni possibilità di senso. Da determinazione dell'intelletto e della semplice opinione della «certezza immediata», dunque, la morte diviene fatto dell'esperienza; una risposta di senso può esser perciò ricercata solo a muovere dall'esperienza stessa, e non certamente sotto un profilo marginale o accessorio di essa, ma sotto il profilo più centrale che si possa immaginare. Del resto, la percezione della morte in quanto limite, la sua discreta ma costante presenza nelle riflessioni di Schopenhauer, Kierkegaard e Stirner, connota quelle riflessioni in accezione direttamente etica, ovvero conferisce loro una tonalità esistenziale che non può che avere riscontri sul piano della filosofia pratica, cioè sul piano morale e, per così esprimerci, politico. La presenza della morte è avvertenza della caducità dell'ente umano, dello sfondo effimero, temporale, degli atti che l'ente compie nel corso della sua esistenza. La morte è il limite degli atti e delle opere dell'uomo; l'avvertenza di questo limite è invito a comportamenti che non hanno liceità di

pretendersi per paradigmatici, e di comportamenti che, in fondo, richiedono il rispetto (come in Schopenhauer e in Kierkegaard) o quanto meno l'indifferenza (come in Stirner) nei riguardi dei comportamenti altrui. Una simile avvertenza della morte è, al contempo, incrinatura di una pretesa tipica della razionalità moderna, dell'idea di una evoluzione progressiva nella sorte umana. E, di fronte alla percezione della morte come limite, neppure il potere, in nessuna delle sue forme, può risultare scopo da perseguire. Si pensi alla polemica schopenhaueriana verso il potere accademico e verso il presunto Stato etico fichtiano ed hegeliano; si pensi alla feroce ironia di Kierkegaard verso la chiesa di Danimarca, secolarizzata, mondanizzata e corrotta poiché, nella sua brama di potere, scambia il mezzo del potere con il fine edificante; si pensi alla dura e sarcastica polemica di Stirner contro il potere dello Stato, del partito, poco più che spettri mentali, contro il diritto, una delle tante idee fisse da non considerare neppure. Il potere, insomma, nulla ha a che vedere con l'etica e nulla ha a che vedere con l'aspirazione ad una esistenza autentica, carica del senso di morte; l'etica, semmai, ha a che vedere con la nostra ricerca di senso profondo dell'esistenza, ricerca che, appunto, è motivata dalla necessità della morte in quanto tale.

Prima di proseguire è però opportuno rammentare alcune date: *L'Unico e la sua proprietà*, di Stirner, viene pubblicato nel dicembre 1844, con l'indicazione del 1845; Schopenhauer, nel 1844, pubblica la seconda edizione del *Mondo come volontà e rappresentazione*; sempre nel 1844 viene pubblicata la seconda edizione de *L'Essenza del cristianesimo* di Feuerbach; in quell'anno Marx redige i *Manoscritti economico-filosofici*, e Kierkegaard dà alle stampe le *Briciole di filosofia* e *Il concetto dell'angoscia*. Per non parlare di tutte le altre opere nel primo quinquennio degli anni Quaranta. Come si può notare, si tratta di un intero *milieu* che viene formandosi in opposizione al paradigma teorico e culturale della tradizione filosofica razionalistica, che da questi pensatori viene scorta sulla linea Cartesio-Hegel. È un *milieu* in cui si agitano componenti tra loro anche radicalmente divergenti, nondimeno accomunate nel rigetto della pretesa razionalistica della modernità; un *milieu* che Karl Löwith definì quale «cultura della frattura rivoluzionaria». Ci troviamo di fronte a pensatori antihegeliani, anche se nel caso di Feuerbach, di Stirner e di Marx difficilmente potremmo parlare di non-hegelismo, dal momento che in loro il modello hegeliano, e soprattutto il modello della hegeliana filosofia della storia, agisce potentemente; cosa che, invece, non si verifica in Schopenhauer e in Kierkegaard, alfieri di una linea critica all'hegelismo

che non è di matrice hegeliana. Questa cultura della frattura rivoluzionaria crea, a muovere dal moderno, una profonda cesura nella modernità stessa e di questa disvela le potenzialità, che le sono intrinseche, del superamento e/o dell'autosuperamento, fornendo sollecitazioni per la cultura filosofica della seconda metà dell' Ottocento e del Novecento. Un poco esagerando, potremmo forse dire che Nietzsche, a prescindere da Schopenhauer da una parte e da Stirner dall'altra parte, avrebbe un'esistenza solo nella storia della letteratura, non in quella del pensiero filosofico. E potremmo anche dire, e in questo caso senza esagerare, che la stessa teoresi di Heidegger, a cui oggi si guarda in maniera pressoché fideistica, tanto nel bene quanto nel male, tutto sommato non è che una sintesi complessiva di tutte quelle esperienze, anche se, per il proprio implicito ed insuperato eclettismo, priva delle consapevolezze proprie di quella cultura della «frattura rivoluzionaria».

In questa cultura, Stirner occupa un posto importante: non perché ne sia l'esponente maggiore, il più originale o il più complesso: da questi punti di vista, al contrario, è sicuramente meno rilevante che non Schopenhauer e Kierkegaard, da un lato, Feuerbach e Marx, dall'altro lato. Ma occupa un posto importante poiché è il più spregiudicato, il più radicale, il più estremo; è un iconoclasta, un pensatore solo negativo che tuttavia, *malgré lui*, e in contraddizione con se stesso, sa fornire talune indicazioni positive; è un pensatore che annichilisce la progettualità ma che non sa disfarsene completamente, marcando così, in contrasto con la propria teoresi, una validità ancora attuale.

Si è prima ricordato l'elemento della morte nelle teoresi dei pensatori indicati e si è anche ricordato come un tale elemento venga riproposto nella prospettiva platonica della interrogazione filosofica. Se questo elemento vien fatto valere infrafilosoficamente, risulta come la sua non correlazione al piano dell'esistenza e della esperienza di fatto determini l'affezione nichilistica di quelle filosofie che, appunto, nella morte scorgono perlopiù dimensione logica. Senso della morte è, infatti, in pari tempo, senso della vita e senso delle forme di esistenza e di esperienza secondo cui la vita si struttura. La riduzione della morte a semplice negatività, insomma, significa riduzione della vita a categoria di ragione e preminenza della ragione quale categoria globalizzante e giustificativa tanto della vita quanto della morte: proprio l'affezione nichilistica di cui si diceva e che connota il pensiero da Cartesio sino a Hegel.

Più chiaramente: la non considerazione della morte quale limite dell'esistenza significa non considerazione dell'esistenza, e la non considerazione dell'esistenza significa non considerazione

della vita. Se il discorso filosofico non si costituisce sulla base di una *meraviglia*, di uno *stupore* che la morte non può non sollevare in relazione al senso medesimo del nostro esistere, quel discorso non può che darsi per affetto da nichilismo, poiché distante dalla vita (in quanto, appunto, non *stupito* di fronte alla morte), e dunque per discorso irreali, illusorio, poiché impossibile in esso ogni ricognizione di senso. Il nichilismo, insomma, non è del discorso di Schopenhauer, di Kierkegaard e di Stirner, come una topica assai diffusa asserisce, bensì è della tradizione filosofica razionalistica propria della modernità. Schopenhauer, Kierkegaard e Stirner altro non fanno che disvelare il nichilismo che proprio a quella tradizione è connaturato.

Stirner, in particolare, con il porre la «causa su nulla», mette in evidenza la crisi complessiva di un intero modo di pensare, la sua inadeguatezza alla comprensione di senso, quella inadeguatezza che Schopenhauer, coevamente, determinava quale emergenza del *ridicolo*, e Kierkegaard sottoponeva all'impetoso vaglio dell'*ironia*. Stirner, cioè, come si è detto – e insieme a lui Schopenhauer e Kierkegaard –, non si fa assertore di nichilismo, il che sarebbe, del resto, di per sé contraddittorio, bensì mostra, con insuperata spregiudicatezza, il nichilismo tipico della *parvenza* moderna, del dualismo tra ragione e vita, tra ragione ed esistenza/esperienza. In tal modo, per contrasto, riesce ad indicare il possibile superamento del nichilismo, definendo, al pari di Schopenhauer, di Kierkegaard, e di Feuerbach e Marx, la centralità di un nuovo paradigma nella coincidenza tra la ragione, priva delle tradizionali ipostatizzazioni, e la vita, l'esistenza.

Se è lecito ascrivere a Stirner l'indicazione di un progetto oltre il moderno – e sottolineo “se è lecito”, poiché l'idea medesima di progetto per più versi sta in conflitto con l'asserita esclusività del singolo unico ed autoreferenziale –, possiamo scorgere quel progetto nel tentativo di riconduzione all'lo di tutto quello che la ragione moderna non vede appartenere all'lo stesso. In Stirner è riscontrabile una dimensione utopica, quella stessa dimensione utopica che anima le teoresi di Feuerbach e di Marx, quella dimensione che si esplica quale preminenza dell'avvenire sul presente e sullo stesso passato. Ma la dimensione utopica stirneriana ha tratti negativi che si manifestano proprio nella riconduzione all'lo del tutto e nel riconoscimento su base individuale del tutto. Tratti negativi, utopia negativa, poiché, appunto, nega la presunta non appartenenza di tutto all'lo e la presunta non legittimazione individuale di tutto. «Al futuro – scrive Stirner –

sono riservate le parole: lo sono proprietario del mondo delle cose, ed lo sono proprietario del mondo dello spirito»².

Ed è intorno a queste parole che si vien costruendo il nuovo paradigma, il progetto oltre il moderno, e sono queste parole che rappresentano il segno di una cesura non ricucibile nella modernità. Questo progetto, l'utopia negativa di Stirner, cioè, si mostra quale revoca radicale di ciò che non si configura per assoluta autofondatività dell' lo in sé e per sé, di un lo che, autofondandosi, si costruisce quale personalità autentica, quale personalità che si determina nell'esistenza o, per meglio dire, nell'esistenza dell'*attimo* che, come in Kierkegaard, nel proprio evenire pone simultaneamente l'origine ed il limite della morte, nonché il senso esistenziale dell'origine e della morte, quel senso che appunto giustifica l'individuo nel proprio stesso Esserci. L'utopia negativa di Stirner, insomma, è la ricerca di definizione di un senso sempre fluente e sempre slittante nell'altro-da-sé pur permanendo in sé, è l'inaugurazione di un modello di temporalità esistenziale che si condensa in se medesima quale autorifrazione di un *lo totale* proprio nell'istante in cui "avvenendo" si autofonda. È insomma nella costruzione di una personalità autentica, libera, autofondantesi che si può scorgere l'utopia negativa di Stirner e che, al contempo, si può scorgere la rottura del paradigma razionalistico moderno, in quanto quella personalità, che è concreta, corporea, *leibhaftig*, differenziata in istanti e che ritrova la propria unità solo nell'istante in quanto istante, toglie la possibilità medesima del sussistere dell'universale in sé e per sé e, in specifico, dell'universale di ragione. La ragione si mostra, così, in quanto lo e, in quanto appartenente ai molti lo, si mostra in accezione plurale. La personalità stirneriana, l'lo autofondantesi, si impone essenzialmente come limite di sé a sé, il limite dell'istante che è continua ripresa, ripetizione, di nascita e morte, ripresa e ripetizione appunto scandita da nascite e morti plurali, segno, di per sé, dell'esistenza in quanto esistenza. Si pensi all'immagine stirneriana dell'ente individuale quale candela che si consuma, ma che nel proprio consumarsi mai diminuisce in brillantezza e luminosità e che in ogni istante del consumarsi manifesta una eguale intensità di vita: l'arco dell'esistenza che si scandisce in molteplici istanti di luce, ognuno limite a sé e all'altro. Ma si pensi, anche, a Kierkegaard e all'angoscia del singolo, in ogni istante costretto tra il nulla dell'origine e il nulla della morte; nonché, in ultimo, si pensi all'idea

² Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Reclam, Stuttgart, 1979, p. 72.

schopenhaueriana di vita, che continuamente si consuma per rigenerar-si nel tempo attraverso nascite e morti.

Tutto questo è alieno alla razionalità moderna, anzi le si oppone. Le prospettive di Stirner, di Kierkegaard e di Schopenhauer sono sicuramente diverse tra loro e, perlopiù, inconciliabili. Tuttavia hanno quell'elemento comune, sopra ricordato, e che riguarda anche pensatori come Feuerbach e Marx, di attribuzione, all'esperienza esistenziale, di valore centrale. Per tal via, si viene definendo il luogo del discorso filosofico quale frattura nel moderno e nella sua ragione. Non è corretto designare questo luogo per "irrazionalismo"; l'irrazionalismo, del resto, può esistere solo nella prospettiva ristretta della ragione dogmatica, e della *ratio* ipostatizzata. Di fatto, con Stirner e con i pensatori della «cultura della frattura rivoluzionaria», si apre decisamente ad una razionalità che trova la propria giustificazione in una dimensione che reputa illegittimo ignorare quel che viene esperito e che reputa illegittimo ignorare l'ambito stesso dell'esperienza, ovvero l'esistenza, scandita nei plurali istanti di un personale Esserci. Comunemente, insomma, si apre ad una interpretazione del mondo e della vita che si diparte dalla constatazione del naufragio della ragione moderna, dalla constatazione della impossibilità di questa a comprendere il mondo e la vita stessi.

È in tal quadro che, a mio modo di vedere, va collocata la teoresi stirneriana, dopo che l'indagine condotta negli ultimi decenni su aspetti specifici e complessivi di simile teoresi ha saputo dimostrare l'infondatezza tanto del riduzionismo proprio della lettura "politica" quanto di quello di certa lettura storico-filosofica. L'interesse per Stirner, in definitiva, va correlato ad un più ampio riferimento, ovvero al complessivo paradigma ermeneutico che si è determinato a muovere dalla cesura irricomponibile nella modernità.

RIFERIMENTI CRITICI

- FERRUCCIO ANDOLFI, *L'egoismo e l'abnegazione*, Angeli, Milano, 1983.
- FABIO BAZZANI, *Weitling e Stirner. Filosofia e storia*, Angeli, Milano, 1985.
- FABIO BAZZANI, *Stirner. La differenza*, in F.B., *Il tempo dell'esistenza. Stirner, Hess, Feuerbach, Marx*, Angeli, Milano, 1987, pp. 21-37.
- FABIO BAZZANI, *Stirner. Dicitibile-Indicitibile*, in F.B., *Il Tempo dell'esistenza*, cit., pp. 40-58.
- FABIO BAZZANI, *Individuo e libertà nell' "Unico" di Stirner*, in "Il Contributo", 1990, n. 2, pp. 23-38.
- FABIO BAZZANI, *Unità Identità Differenza. Interpretazione di Schopenhauer*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1992.
- REMO CANTONI, *La coscienza inquieta. Sören Kierkegaard*, Il Saggiatore, Milano, 1976.
- LEONARDO CASINI, *La riscoperta del corpo. Schopenhauer/ Feuerbach/ Nietzsche*, Studium, Roma, 1990.
- CLAUDIO CESA, *Le idee politiche di Max Stirner*, in C.C., *Studi sulla sinistra hegeliana*, Argalia, Urbino, 1972, pp.333-359.
- PIETRO CIARAVOLO, *Max Stirner. Per una teoresi dell' Unico*, Cadmo, Roma, 1982
- ROBERTO ESCOBAR, *Nel cerchio magico. Stirner: la politica dalla gerarchia alla reciprocità*, Angeli, Milano, 1986.
- ENRICO FERRI, *L'antigiuridismo di Max Stirner*, Giuffrè, Milano, 1991.
- ANTONINO LAGANÀ, *Scritti su Stirner*, Edizioni del Paniere, Verona, 1988.
- KARL LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, trad. it. di Giorgio Colli, Einaudi, Torino, 1982.
- AHLRICH MEYER, *Nachwort zu Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum*, Reclam, Stuttgart, 1979, pp. 423-461.
- ANTIMO NEGRI, *Nietzsche oltre Stirner?*, in AA.VV., *Nietzsche- Stirner*, a cura di Pietro Ciaravolo, B.M., Roma, 1984, pp. 177- 192.
- GIANNA PELLI, *Il concetto di spirito nel pensiero di Max Stirner*, in "Dimensioni", 1983, n. 27, pp. 16-43.
- GIANNA PELLI, *Potere e violenza in Max Stirner*, in "Critica Marxista", 1988, n. 6, pp. 143-166.
- GIORGIO PENZO, *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Pàtron, Bologna, 1981.
- ALDO ZANARDO, *Introduzione a Engels-Marx, La sacra famiglia*, Editori Riuniti, Roma, 1979, pp.IX-LXIX.

Massimo Passamani
**L'utilizzazione reciproca: relazionalità e
rivolta in Max Stirner.***

Nel panorama degli studi stirneriani vi sono non pochi *silenzi* – silenzi che, come accade molto spesso, comunicano tanto quanto le parole. Uno di questi silenzi è quello che avvolge la riflessione di Stirner sulla tematica dei rapporti interpersonali, riflessione che rappresenta una vera e propria teoria della convivenza. Come è noto, le sue considerazioni sulla relazionalità sono contenute in quella sezione de *L'unico e la sua proprietà* che porta il titolo *I miei rapporti*. Stirner attribuiva molta importanza alla descrizione delle relazioni che l'unico intrattiene con gli altri, come testimonia la mole dello spazio che egli dedica all'argomento (si tratta infatti della sezione più ampia del libro). Ciononostante, *I miei rapporti* è stata ed è forse la parte meno indagata dell'opera stirneriana. In ogni caso è sicuramente la meno capita; una malcomprensione che già lo stesso Stirner, nella risposta alle critiche che Szeliga, Feuerbach ed Hess avevano mosso a *L'unico*, sottolineava¹.

Approfondire la problematica relazionale in Stirner significa, secondo me, non solo studiare quella che forse è la parte più importante del suo pensiero, ma anche affrontare le tematiche stirneriane più significative da un punto di vista anarchico (punto di vista che ovviamente non ne esaurisce la complessità). Infatti, ne *I miei rapporti* sono contenute la definizione della proprietà (quindi le critiche allo Stato, a Proudhon e ai comunisti), la proposta associativa dell'unione degli egoisti (quindi il giudizio sul partito, sulla società e, più in generale, sull'ordine gerarchico) e la distinzione tra ribellione e rivoluzione (quindi la differenza tra demolizione e riforma del *sussistente*).

* Questa comunicazione è compresa, con numerose aggiunte e qualche modifica, nel libro *Fuori dal cerchio magico. Stirner e l'anarchia*, a cura di C. Mangone, ed. Centrolibri, Catania, in corso di stampa, con il titolo *Gli eccessi dell'amore di sé. Max Stirner: dall'ordine della dipendenza alla negazione del dominio*.

Nota: tutte le frasi tra virgolette prive di riferimenti bibliografici sono citazioni a memoria da *L'unico*, cit., e dagli *Scritti minori*, cit..

¹ Max Stirner, *Scritti minori*, a cura di G.Penzo, trad. di G.Riva, ed. Pàtron, Bologna 1983 p.131. A questa edizione si riferiscono le citazioni successive.

Per lo stesso ordine di ragioni non è inutile soffermarsi su alcune delle maggiori e più ricorrenti critiche che sono state mosse alla relazionalità stirneriana. Infatti, pur essendo il pensiero di Stirner l'oggetto di tali critiche, buona parte del loro contenuto può essere riferita, più in generale, ad ogni concezione che radicalmente affermi la centralità dell'individuo.

In Stirner è chiara la consapevolezza che un'oltranzistica difesa dell'individualità propria è, prima che un modo di vivere, un modo di capire. Quando Stirner, riprendendo il motto protagoreo, sostiene che «il singolo è misura di tutte le cose», intende esattamente questo. Non si può comprendere il suo modo di pensare i rapporti tra gli unici se prima non si è compreso il suo modo di concepire il mondo dell'unico. Allo stesso modo, non si può capire l'insieme degli individui proprietari – l'unione degli egoisti – se prima non si è capito ciò che Stirner intende per individuo proprietario. «Ciascuno è il centro del suo mondo. Mondo è soltanto ciò che non è egli stesso, ma che però gli appartiene, che è in rapporto con lui, che esiste per lui.

Tutto gira intorno a te; tu sei il centro del mondo esterno e il centro del mondo del pensiero. Il tuo mondo arriva fin dove arriva la tua capacità di capire; e ciò che tu abbracci, è tuo per il solo fatto che lo comprendi. Tu unicamente sei *unico* soltanto insieme alla tua *proprietà*»².

Questo passo sintetizza, a mio avviso, tutto *L'unico e la sua proprietà*. Il modo stirneriano di intendere i rapporti interindividuali, vale a dire la nozione dell'utilizzabilità reciproca, ne rappresenta soltanto la logica e necessaria conseguenza. Affermare che ciascuno è il centro del suo mondo, significa negare qualsiasi forma di autorità e di gerarchia, in quanto esse pretendono di imporre le loro centralità e, imponendo un prospettivismo diverso e contrapposto a quello del singolo, lo spogliano della sua *proprietà*.

Sottolineando l'universalità dell'unicità (nel senso che ognuno è unico), Stirner non si pone come *il* centro, ma come *un* centro. Quindi l'unicità è strettamente collegata alla reciprocità.

Quando Stirner parla di mondo, intende quel complesso di relazioni che l'unico intrattiene con l'altro da sé, sia esso cosa o persona. La centralità rispetto al mondo è dunque centralità rispetto ai propri rapporti, ed essendo questi ultimi «espressione di reciprocità, azione, *commercium* tra i singoli»³, vediamo

² Ibidem, p.113.

³Max Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, trad. di L. Amoroso, ed. Adelphi, Milano 1979, p. 228. A questa edizione si riferiscono le citazioni successive.

ancora come centralità e reciprocità si presuppongano a vicenda.

Se ognuno è «unico» soltanto insieme alla sua «proprietà», ognuno è «unico» soltanto insieme ai suoi rapporti (al suo mondo). Il termine *unicità* esclude quindi quello di assolutezza, in quanto assoluto – *ab-solutum* – significa proprio privo di rapporti, relazioni. Cade necessariamente la critica mossa a Stirner di aver trasformato l'io di Fichte in un individuo altrettanto assoluto. Infatti l'io fichtiano è, come l'Uomo di Feuerbach, un'essenza al di fuori del singolo, non l'individuo in carne ed ossa, «caduco e mortale». Si tratta sempre di un'entità trascendente che presuppone la perfetta comunanza tra gli uomini, laddove Stirner parla di un unico la cui comunanza con gli altri è solo pensabile, non reale. Nella realtà noi, in quanto unici, siamo irriducibilmente diversi. Risultiamo uguali solo se poniamo un «terzo», esterno e trascendente – come l'Uomo, Dio o lo Stato – che media il rapporto tra noi. Ed è proprio in questo «terzo» che consiste la gerarchia; io non valuto più l'altro per quello che è il mio rapporto con lui, vale a dire quello che è per me, bensì in relazione ad una entità di mediazione che contenga e colleghi entrambi⁴.

Se ognuno, in quanto unico, è «esclusivo e esclusivista», la sua esistenza non può tendere alla comunità, bensì all'*unilateralità*. Non avendo più nulla che ci accomuni, non abbiamo più nulla che ci separi o ci renda nemici. Infatti, «il contrasto scompare nell'essere perfettamente *divisi gli uni dagli altri*, cioè nell'unicità degli individui»⁵. È proprio la consapevolezza della nostra unilateralità (del nostro prospettivismo) che ci permette di sollevarci contro la gerarchia, contro l'ordine della dipendenza su cui si basa ogni Stato, e di porre le basi per una nuova forma associativa – l'unione – fondata su presupposti radicalmente diversi. «Non cerchiamo la comunità più comprensiva possibile, la 'società umana', ma cerchiamo negli altri soltanto mezzi e organi che possiamo usare come una nostra proprietà!»⁶.

Nella "riduzione" dell'altro a mezzo, si è voluto vedere un'apologia dello sfruttamento⁷, la negazione di ogni forma di relazione non conflittuale, la legittimazione di una guerra che apre la via

⁴ Non è un caso che Stirner sottolinei la natura mediatrice dello Stato visto come una delle massime espressioni della gerarchia. Cfr. *L'unico*, cit., p.267.

⁵ Ibidem, p.219.

⁶ Ibidem, pp.325-326.

⁷ M.Hess, *Gli ultimi filosofi*, in *La sinistra hegeliana*, a cura di K.Lowith, trad. e introd. di C.Cesa, ed. Laterza, Bari 1982, pp.27-33.

al «suicidio collettivo»⁸. Se invece la si inserisce nella concezione stirneriana del mondo ci si accorge che essa rappresenta la sola forma di relazione che non neghi la centralità dell'individuo e che si basi su una reale reciprocità.

La tipica forma dell'estraneazione religiosa consiste nell'attribuire valore ad una cosa o ad una persona in senso assoluto, vale a dire indipendentemente dal nostro rapporto con essa. La credenza in un ente che ha valore in sé e per sé, quindi, in quanto degno del nostro "entusiasmo", assolutamente interessante (cioè un oggetto interessante senza un soggetto interessato), presuppone la «fissazione» ideologica di un ordine gerarchico. Infatti, io posso ritenere una persona assolutamente degna di amore, di rispetto ecc., solo se non la considero per se stessa, ma la pongo in relazione (e quindi la subordino) a un essere superiore – poniamo Dio, lo Stato o la Società – di cui la ritengo "parte". Quindi non è il singolo nella sua irripetibile unicità quello con cui entro in relazione, bensì il cristiano, il cittadino, il *membro* della società.

Al contrario, cercando dentro e non fuori di me il valore di ogni cosa e di ogni persona affermo la mia centralità rispetto al mondo, al mio mondo. In questo modo, «se io mi prendo cura di te, perché ti voglio bene, perché il mio cuore trova alimento e le mie esigenze un soddisfacimento in te, ciò non accade in virtù di un essere superiore [...], ma invece per piacere egoistico: tu stesso col *tuo* modo di essere, hai per me valore, infatti il tuo essere non è un essere superiore, non è superiore a te, non è più generale di te, è unico come te stesso, perché è te stesso»⁹.

La consapevolezza del proprio egoismo, quindi dell'uso dell'altro, viene ad essere il solo modo per riconoscere ed apprezzare il suo valore, quelle sue proprietà che, pur non esaurendo la sua unicità, mi comunicano qualcosa – anche se qualcosa di inessenziale – intorno a lui. Ed essendo l'uso, come detto, reciproco, ogni individuo, ogni unico, è principio e fine della sua azione relazionale.

Proprio perché, anche da un punto di vista biologico, non posso prendere come riferimento qualcosa di diverso da me stesso, l'altro da me lo posso solo pensare (e il pensiero per Stirner non può cogliere, nella sua universalità, la peculiarità dell'io corporeo e istantaneo) come soggetto, ma, nel momento stesso in cui «mi attraversa il cammino», egli esiste per me e tutto quello

⁸ A.Camus, *L'uomo in rivolta*, ed. Bompiani, trad. L.Magrini, Milano 1980, p.76.

⁹ *L'unico*, cit., p.51.

che sembra dovere a lui, in realtà, lo devo solo a me stesso. Dire quindi che «tu sei il mio alimento, così come anche tu, d'altronde, mi usi e mi consumi»¹⁰, non è l'espressione di una paranoica volontà di sopraffazione (un rapporto tra «ruminanti» lo definiva Kuno Fischer), bensì la tranquilla affermazione della nostra centralità e della nostra unilateralità.

È importante notare come Stirner, quando afferma che «noi abbiamo l'un l'altro un solo rapporto, quello dell'*utilizzabilità*, dell'utilità, dell'uso», sottolinei a più riprese la reciprocità insita in tale relazione (al contrario del rapporto gerarchico che, ponendo valori assoluti, la nega).

Se considero l'altro come «un *oggetto* per il quale posso provare qualcosa o anche niente, un soggetto utilizzabile o inutilizzabile», con cui intendermi e accordarmi «per accrescere la *mia potenza* con questa alleanza e per poter riuscire, riunendo le nostre forze, dove uno solo fallirebbe», mi accorgo che non si tratta solo di una utilizzazione reciproca, ma anche di una reciprocità utilizzabile¹¹.

Il fatto che Stirner calchi volutamente le tinte sull'utilitarieria delle relazioni che l'unico intrattiene con l'altro ha solo lo scopo di sottolineare come nel rapporto tra individui proprietari ci sia un vicendevole interesse alla persona e non, come pretendono la morale e la religione, una reciproca rinuncia. L'amore reale, non quello idealizzato, è un sentimento interessato e non un atto di abnegazione. Infatti, «noi vogliamo amare perché sentiamo amore, perché l'amore è gradito al nostro cuore e ai nostri sensi e nell'amore per l'altra persona noi proviamo un più alto godimento di noi stessi»¹². È lo stesso amore per l'altro che mi porta a «sacrificargli con gioia innumerevoli piaceri miei», a «rinunciare a innumerevoli cose pur di veder rifiorire il *suo* sorriso» e «mettere a repentaglio per lui quella che, se lui non ci fosse, sarebbe per me la cosa più cara al mondo: la mia vita o il mio

¹⁰Ibidem, p.311.

¹¹ I passi precedenti si trovano alle pp. 311 e 326. Per quanto riguarda quest'ultimo punto, cfr. A. Laganà, *Attualità di Max Stirner: riflessioni sull'associazione degli egoisti*, in A.A. V.V., *Nietzsche-Stirner*, a cura di P.Ciaravolo, ed. E.B.M. italiana, Roma 1984, p.148, oppure in A. Laganà, *Scritti su Stirner*, ed. Il paniere, Verona 1988, p.11.

¹² Max Stirner, *I reazionari filosofici* (risposta a *I sofisti moderni* di Kuno Fischer), in *Scritti minori*, op.cit., p.168. Come è noto, questo saggio è uscito nel IV volume degli *Epigoni* di Wigand (nel 1847) con la firma di G.Edward. Tuttavia lo stile dello scritto lascia pochi dubbi sulla paternità stirneriana. Si tratta, se si escludono i suoi commenti a quella raccolta di documenti in 2 volumi che è la *Storia della reazione* (1852), dell'ultimo scritto di Stirner, il suo «vero congedo» (così lo definisce R.Calasso nel suo *Accompagnamento alla lettura di Stirner*, in *L'unico e la sua proprietà*, cit., p.404).

benessere o la mia libertà. Anzi il mio piacere e la mia felicità consistono per l'appunto nel godere della sua felicità e del suo piacere». «Ma – sottolinea Stirner – c'è qualcosa che io non gli sacrifico: *me stesso*; io rimango egoista e godo di lui».¹³

Significativa è l'accusa che Stirner muove a tutti quei «miglioratori dell'umanità» che predicano – come il barone von Stein¹⁴– il principio dell'amore: «Voi amate l'uomo, perciò torturate l'uomo singolo, l'egoista: il vostro amore per gli uomini vi porta a torturarli»¹⁵.

Se «ogni religione è un culto della società, di questo principio da cui l'uomo sociale (civilizzato) viene dominato»¹⁶, la consapevolezza dell'egoismo e il rifiuto del rinnegamento di sé non possono che portare Stirner alla enunciazione di una nuova forma di relazione associativa, l'unione degli egoisti.

Una volta negati lo Stato e la società in quanto forme storiche di convivenza mediata, transingolarizzante e dunque alienata, i rapporti associativi devono avere caratteri completamente diversi.

L'elemento principale è che il singolo si associa per il suo interesse individuale e non per un gerarchico e ricattatorio «bene comune». Per Stirner, la società stessa non è che un prodotto addizionale di individui i cui interessi sono unici. Pensare, come fa lo stesso Proudhon, alla società come ad un soggetto collettivo, ad una «persona morale», significa condannare, in nome di un religioso interesse generale, il singolo individuo ad una delle peggiori forme di dispotismo¹⁷. L'unico non vuole esser

¹³ *L'unico*, cit., p.304.

¹⁴ Si tratta del liberale preso di mira da Stirner nel suo saggio *Alcune note provvisorie sullo Stato fondato sull'amore*, in *Scritti minori*, cit., pp.72-79.

¹⁵ *L'unico*, cit., p.305.

¹⁶ *Ibidem*, p.324.

¹⁷ Prima di Stirner, l'anarchico americano Jossiah Worren, usava, per sintetizzare il suo pensiero, la formula della «sovranità dell'individuo» in contrapposizione a quella liberale della «sovranità popolare», fondamento della dichiarazione di Indipendenza del 1796. Non a caso. La sembianza ideologica del dominio ruota sempre attorno ad astratte entità collettive; l'unico modo, quindi, per eliminare l'archismo in tutte le sue forme è ricondurre le nozioni di libertà, autonomia, indipendenza al singolo individuo. Il fondamento di tutte le moderne dittature è rappresentato, infatti, dalla «volontà generale» di Rousseau. Essa potrebbe essere qualcosa di concreto solo se rappresentasse il prodotto di tutte le singole volontà. Ma per Rousseau la volontà generale non è la volontà di tutti, bensì qualcosa di trascendente, di giusto e di infallibile indipendentemente dalle volontà individuali. Opportunamente Roker la definiva una forma di Provvidenza politica. La dittatura giacobina, quella marxista e quella nazista rappresentano solamente dei metodi diversi di usare lo stesso strumento di Potere: il culto del bene generale. Appare evidente l'utilità del pensiero stirneriano per demistificare i ricatti gerarchici del sistema democratico.

fatto oggetto della realizzazione di fini collettivi, diventare uno strumento della Società, ma considera la società un suo mezzo. Infatti, come sosteneva giustamente B. R. Tucker, «la società non è né una persona né una cosa: è una relazione; e una relazione non può accampare dei diritti»¹⁸ né tantomeno – aggiungo io – imporre dei doveri. Ma poiché, per Stirner, la società affermatasi storicamente non può non ostacolare l'autovalorizzazione del singolo, né possono le società future promesse dai socialisti e dai comunisti non espropriarlo della sua proprietà, la separazione dall'ordine sociale deve essere tanto completa e decisiva da «risultare la fine delle separazioni stesse» e ribaltarsi nella federazione¹⁹, nell'unione. Infatti, «come unico puoi affermarti solo nell'unione, perché l'unione non ti possiede: sei tu che la possiedi o che ne fai uso». In essa soltanto viene riconosciuta la proprietà, «perché ciò che è mio non mi viene dato in feudo da un essere superiore»²⁰, ma sono io stesso ad esserne fonte ed autogarante. La «proprietà» privata, invece, non è che una concessione statale, un feudo che trasforma il singolo «proprietario» in un vassallo: essa è la forma politica del pauperismo e del vassallaggio. Solo una volta dichiarata la «guerra di tutti contro tutti», che non è una forma di dominio «allargato», ma la serena accettazione dello scontro di interessi, l'unione potrà nascere come «moltiplicatore» delle potenzialità individuali, come strumento, come «spada» per accrescere le proprie capacità e dunque, poiché ognuno è unico solo insieme alla sua proprietà, rafforzare il sentimento della propria unicità.

La scelta dell'associazione deve essere volontaria, così come libera e volontaria deve essere la scissione dell'accordo associativo. Associandosi, il singolo individuo non rinuncia alla sua individualità propria, come avviene nella società, ma, al contrario, l'afferma in tutta la sua pienezza.

Dal momento che per raggiungere determinati obiettivi ha bisogno di unirsi agli altri (bisogno che non è per nulla contraddittorio, o meglio, aporetico rispetto al suo essere unico)²¹, quello che potrebbe apparire un sacrificio – in quanto sembrerebbe una limitazione della sua libertà – è solo il dispiegamento

¹⁸ Cit. in E.Armand, *B.R.Tucker e 'Liberty'*, in *Volontà*, giugno 1963, p.364.

¹⁹ *L'unico*, cit., pp.241-242. Non diversamente Warren sosteneva che l'unico terreno sul quale si possono instaurare delle relazioni a-cratice è "quello della dissociazione, disunione, individualizzazione".

²⁰ *Ibidem*, p.326.

²¹ Come sostiene, invece, E.Ferri nel suo libro *L'antigiuridismo di Max Stirner*, ed. Giuffrè, Milano 1992, p.244.

delle sue potenzialità. Infatti non essendo in potere di soddisfare da solo tutti i suoi bisogni, associandosi sacrifica solo ciò che non possiede, cioè «non sacrifica un bel niente». Detto in altri termini: non avendola, la libertà di «far da solo», non è possibile sostenere che egli la sacrifichi unendosi (ed ovviamente accordandosi) con gli altri. In ogni caso, se proprio di limitazione si vuole parlare, ciò che nell'unione viene ridotta è la libertà (si tratta comunque di restrizioni reciproche e non determinate – come nello Stato e nella chiesa – dall'autorità e dal *sacro*), non l'individualità propria. Per Stirner «l'ideale della 'libertà assoluta' ripresenta le stesse assurdità di ogni assoluto». Solo chi pensa – religiosamente – alla libertà assoluta può non scorgere le differenze tra una forma di relazionalità che garantisca a ciascuno l'espressione della propria esclusività (e non limiti la sua libertà se non con quelle regole che sono insite nel rapporto stesso)²² e un ordine comunitario che si basa – in quanto sacro – sulla sudditanza e sulla mancanza di autovalorizzazione dei singoli.

Poiché l'unione, a differenza della società, dello Stato o della chiesa, non ha un'esistenza autonoma rispetto ai singoli individui che la compongono, la sua durata è determinata dagli interessi dei «partecipanti». Si tratta quindi di un «riunirsi incessante» contrapposto all'«esser-già-riuniti» tipico di (e fondante) ogni relazione gerarchica; un *prender-parte* ad un gioco di cui si contribuisce a stabilire le *regole*, contrapposto ad un *esser-parte* di un ordine sociale che si presenta come autorità e impone le proprie *leggi*.

L'unione non è solo un'alternativa alla società, ma anche uno strumento per insorgere, rivoltarsi contro la gerarchia, l'autorità, lo Stato (termine, questo, con cui Stirner indica spesso tutto ciò che *sussiste*). Sia che la si consideri come forma relazionale alternativa, sia che la si consideri come associazione-contro, l'unione è strettamente connessa alla ribellione.

Se «il mio egoismo ha interesse a liberare il mondo affinché esso diventi - mia proprietà»²³, la demolizione del sussistente, il rovesciamento delle condizioni date, pur essendo conseguenze inevitabili della ribellione, non esauriscono la mia spinta alla sollevazione, la quale è il solo modo per affermare la mia centralità rispetto al mondo, quindi ai miei rapporti. Senza sollevazione non posso creare delle relazioni non mediate, da Dio o dallo Stato, dei «rapporti reciproci tali che ognuno [...] possa

²² I limiti consistono in obblighi relazionali, non morali, o, se si preferisce, metodologici e non deontologici.

²³ *L'unico*, cit., p.320.

essere veramente, in questi rapporti, quello che è»²⁴ Ugualmente, senza la mia egoistica volontà di insorgere, l'unione contro l'autorità e la gerarchia, da mio strumento finirà per diventare – «così come da un pensiero nasce un'idea fissa» – un'entità superiore, un partito. Infatti, solo una forma di relazione che affermi l'unicità del singolo può non riprodurre al suo interno l'ordine della dipendenza. Alla gerarchia l'unico non può opporsi attraverso un mezzo – il partito – che non è che «uno Stato nello Stato», una «società già pronta» per i cui fini egli deve rinunciare alla sua propria individualità.

La lotta può avvenire anche da parte di «milioni di persone assieme»²⁵, ciò che importa è che la moltitudine non si trasformi in soggetto, in quel «tutti» che conserva i tratti della trascendenza, quindi della mediazione. Ciò che contrappone la reciprocità – quel rapporto *Mann gegen Mann* che, solo, può affermare l'unicità – alla gerarchia, non è il numero, né in positivo né in negativo. Infatti, e questo a mio avviso è molto importante, può crearsi una dimensione “collettiva” (nel senso di io + io ...) a carattere individualistico, così come una dimensione individuale a carattere collettivistico ed estraniante. Ciò che differenzia la difesa dell'autonomia individuale dalla formazione del dominio è il *metodo* associativo. Ma Stirner, quando parla del rapporto, dell'unione tra gli unici, si riferisce solo alla «forma» di tali relazioni: una forma che sia in grado di garantire la centralità di ognuno. «Oltrepassare il momento 'formale' significa per Stirner tornare a creare fantasmi, legittimare dominio, dare spazio al cerchio magico»²⁶, vale a dire a quel momento di estraneazione che si viene a creare nella dicotomia tra essere e dover-essere, tra esistenza ed essenza. Proprio per non creare un nuovo *cielo*, una nuova missione, Stirner ritiene che i contenuti dell'unione, le regole del gioco²⁷, saranno esclusiva proprietà degli unici. Se la dimensione “politica” stirneriana può sembrare un'utopia,

²⁴ Ibidem, p.143.

²⁵ Tant'è che c'è stato chi ha fatto di Stirner, sottoponendo – invero – il suo pensiero a non pochi "strattoni", un precursore del sindacalismo rivoluzionario, come V.Rudin (di cui L'arkiviu/biblioteka "T.Serra ha ristampato nel 1991 il saggio "Max Stirner: un refrattario").

²⁶ Così scrive R.Escobar in *Il cerchio magico. Max Stirner: la politica dalla gerarchia alla reciprocità*, ed. Franco Angeli, Milano 1986, p.15. Allo studio di Escobar sono liberamente ispirate alcune mie considerazioni espresse in questo scritto.

²⁷ Cfr. R.Escobar, *op.cit.*, pp.169-173. Sempre sul tema del gioco, cfr. anche il saggio di R.Caillois, da cui lo stesso Escobar ha tratto spunto, *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, trad. di L.Guarino, ed. Bompiani, Milano 1981.

essa, in quanto mondo relazionale dell'unico, quindi di un «chi» che non può essere definito, rimane un'utopia «vuota»²⁸.

L'unilateralità, la separatezza proprie di ogni unico rimangono anche (anzi diventano complete solo) nell'unione. Quindi non si può far coincidere l'unicità con l'isolamento²⁹. Il singolo che si associa non è meno egoista di chi preferisce "star solo": ciò che cambia è solo l'oggetto del suo egoismo³⁰. Se uno si unisce ad altri è perché trova nella loro compagnia motivo di interesse, di gioia. Se preferisce isolarsi significa che gli uomini non hanno più nulla da offrirgli. «Il restare non è meno egoistico del separarsene»³¹. La contrapposizione non è dunque tra egoismo e non-egoismo, ma, se si vuole, tra un egoismo "povero" e uno "ricco". «Chi ama un uomo – dice Stirner – per questo stesso amore è più ricco di un altro che non ama nessuno», in quanto ha una «proprietà» in più. L'egoismo stirneriano è quindi piena partecipazione alla vita, alla relazione con gli altri.

Oltre all'accusa di voler "atomizzare" gli individui, dimostra tutta la sua inconsistenza anche quella secondo la quale Stirner si limiterebbe a proporre, attraverso l'unione degli egoisti, soltanto una variante terminologica della società capitalistica, un'immagine speculare, ancorché "estrema", dell'ordine borghese³².

²⁸ Cfr. ancora Escobar, cit., p.15.

²⁹ «La sua vera vita è nella solitudine», afferma A.Camus in *L'uomo in rivolta*, cit., p.75.

³⁰ L'isolarsi e l'associarsi sono solo forme diverse di relazioni. Anche la solitudine - sosteneva Ortega y Gasset – è un rapporto, al quale partecipano nella forma dell'assenza.

³¹ *Scritti minori*, cit., p.130.

³² Questa, come noto, è la tesi di Hess ripresa da Marx ed Engels ne *L'ideologia tedesca* e poi ripetuta da (quasi) tutti gli studiosi di parte marxista che si sono interessati a Stirner. Uno dei lavori più noti ed emblematici, in tal senso, è quello di H.G.Helms, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*, ed. Dumont Schauberg, Köln 1966, il cui giudizio sull'autore de *L'unico* - il pensiero stirneriano come ideologia piccolo-borghese, antesignana di quella fascista e di quella nazista - è stato ripreso in Italia da un altro inquisitore stalinista, G.M.Bravo. Di Helms, oltre al libro citato, cfr. *Max Stirner": le langage de l'idéologie*, in Detterneijer (a cura di), *Max Stirner ou la première confrontation entre Karl Marx et la pensée anti-autoritaire*, ed. L'age d'homme, Lausanne 1979, pp.105-145.

Di Bravo cfr. l'introduzione a *Gli anarchici*, ed. UTET, Torino 1971, pp.28-44; *La violenza dell'egoista: Stirner*, in *Critica dell'estremismo*, ed. Il Saggiatore, Milano 1977, pp.52-62. Anche H.Arvon è dell'avviso che le visioni politiche e sociali di Stirner sono «conservatrici, quasi reazionarie», e che «l'antidemocrazia presso di lui approda alla glorificazione della feudalità» (*L'actualité de la pensée de Max Stirner*, in *Anarchici e anarchia nel mondo contemporaneo*, ed. Einaudi, Torino 1972, pp.285-292, oppure in Dettmeijer, cit., pp.87-91). Quindi, sempre secondo l'Arvon, «a giusto titolo Marx vede nell'associazione degli egoisti solo una interpretazione nuova e diversa del mondo esi-

Stirner, dopo aver dimostrato come il “collante” ideologico della società capitalistica sia la morale umanistica (un «prete bigotto» e interiore che predica il sacrificio), sostiene che se si avesse un egoismo più consapevole ci si renderebbe conto che «la cooperazione è più utile del far da soli» e che l'abbandono della «concorrenza» – quel conflitto dissimulato, in quanto mediato dallo Stato – non è altro che la risposta ad un più alto sentimento della nostra unicità.

Nell'unione degli egoisti è eliminato lo sfruttamento («l'affermazione ai danni degli altri»), dal momento che i co-associati, altrettanto consapevolmente egoisti, «non vogliono più essere così stupidi da voler lasciare vivere il singolo egoista a loro spese»³³.

Ad una lettura attenta del pensiero stirneriano, appare – a mio avviso – altresì evidente come non si possa associare l'interesse dell'unico all'utilitarismo liberale³⁴. L'aritmetica dei piaceri di Bentham consiste ancora nella credenza in una cosa interessante in senso assoluto, vale a dire in una cosa «sacra». E si sa come per Stirner ogni comportamento verso qualcosa di interessante in sé e per sé sia sempre un comportamento religioso³⁵. L'interesse stirneriano non è un principio, esso «è un puro nome, un concetto senza contenuto e privo di sviluppo concettuale». Allo sguardo del nostro filosofo, «il sistema morale dell'interesse condanna l'interesse reale dei singoli, non diversamente da come la pretesa universalità della ragione costringe la ‘ragione privata’ a sottomettersi»³⁶.

Da questo mio, ovviamente incompleto, quadro della relazionalità e dell'associazionismo stirneriani si può, penso, capire come non sia possibile trasformare l'unione degli egoisti in un *bellum omnium contra omnes* che non fa che riproporre il dominio dell'uomo sull'uomo come unica forma di convivenza.

L'unico di cui parla Stirner non è, per quanto riguarda il rapporto con gli altri, mosso dal «piacere di offendere» che caratterizza il dostoevskiano personaggio del sottosuolo. Ciò che lo spinge non è nemmeno il bisogno di impossibile o quell'inesauribile *appétit d'être* che porta il Caligola camusiano ad affermare che

stente» (in *L'anarchismo*, a cura di D.Cazzaniga Francesetti, ed. G.D'Anna, Messina-Firenze1973, p.80).

³³ *Scritti minori*, cit., p.129.

³⁴ Marx ed Engels presentano il pensiero stirneriano come l'ultimo, degenerativo approdo dell'utilitarismo liberale. Cfr. *L'ideologia tedesca*, trad. F.Codino, Editori Riuniti, Roma 1991, pp.397-404.

³⁵ *Scritti minori*, cit., p.116.

³⁶ Scrive giustamente F.Andolfi nel suo saggio *Egoismo e solidarietà sociale: riflessioni su Stirner*, in *Nietzsche-Stirner*, op.cit., p.163.

«si è sempre liberi a spese di qualcuno». Estranea all'egoismo stirneriano è pure quella paura della morte per sconfiggere la quale il sultano di Delhi decide, come racconta Canetti, di radersi al suolo la città per godersi un istante di quella «unicità solitaria» che proviene dalla «sensazione di essere sopravvissuto a tutti gli uomini». ³⁷

Stirner «non difende il potere dell'individuo di dominare gli altri»³⁸, in quanto dimostra in modo estremamente significativo come l'esercizio del dominio sia una pratica fortemente disindividualizzante. E poiché «chi, per sussistere, deve contare sulla mancanza di volontà degli altri, è un prodotto mal fatto di questi altri, come il padrone è un prodotto malfatto dello schiavo»³⁹, il dominio viene ad essere una forma di depotenziamento individuale. A questo depotenziamento si accompagna anche un processo di estraneazione, in quanto la forza del singolo viene subordinata alla prova dell'inferiorità altrui. Il desiderio di dominio⁴⁰ consiste nel piacere di prevalere sugli altri, vale a dire nello sforzo di fuggire una condizione che si percepisce come *uguaglianza*. Se, invece, si è consapevoli della propria esclusività, del proprio essere irriducibilmente differenti da ciascun altro, non si può che rifiutare la smania di "superiorità" come principio uniformante. La potenza di cui parla Stirner è la capacità di porsi di fronte all'altro come individuo, senza ricorrere al «comodo baluardo dell'autorità». Infatti, si è molto deboli (ed incompleti) se si deve chiamare in causa (o si ha bisogno di essere) un'autorità⁴¹. Solo nella negazione di quest'ultima il

³⁷ F. Dostoevskij, *Memorie dal sottosuolo*, trad. di E. Guercetti, ed. Garzanti, Milano 1992, citazione a memoria. A. Camus, *Teatro*, trad. di C. Vico Ludovici, ed. Bompiani, Milano 1964, p.103. E. Canetti, *Potere e sopravvivenza*, trad. di F. Jesi, ed. Adelphi, Milano 1992, pp. 30-31. L'influenza stirneriana sui personaggi di Dostoevskij, così come su *L'uomo in rivolta* ed il *Caligola* di Camus, è stata evidenziata da più autori. Per il rapporto Dostoevskij-Stirner cfr. R. Calasso, *Il barbaro artificiale*, in *La rovina di Kasch*, ed. Adelphi, Milano 1983, pp.329-364; J. Carroll, *Fuga dal palazzo di cristallo*, a cura di T. Valdi, trad. di P. Stefani, ed. Armando, Roma 1981; F. Andolfi, op.cit., pp.154-174. Per il rapporto Camus-Stirner cfr. F. Andolfi, *cit.*; G. Penzo, *Max Stirner: la rivolta esistenziale*, ed. Pàtron, Bologna 1981, pp.11-13 e soprattutto pp.152-157; R. Escobar, *cit.*, pp. 151-154. Nessuno, mi sembra, ha invece sottolineato i richiami a Stirner da parte di Canetti. Eppure, nel suo modo di presentare la figura del sultano, c'è, a mio avviso, un chiaro riferimento a Stirner.

³⁸ Come opportunamente afferma J. Carroll, *op.cit.*, p.75.

³⁹ *L'unico*, cit., p.206.

⁴⁰ Un "désir de domination" è quello che spinge Stirner secondo Camus, *L'uomo in rivolta*, cit., p.75.

⁴¹ Il rifiuto stirneriano del principio di autorità è contenuto nel saggio *Il falso principio della nostra educazione o umanesimo e realismo*, in *Scritti minori*, op. cit., p.42.

singolo può rifiutare la vita alienata del docile, utilizzabile cittadino, del suddito che conduce un'esistenza scandita dai ritmi della *prestazione* ⁴².

Superfluo è sottolineare quanti siano i punti di contatto tra l'unione stirneriana e l'associazionismo antiautoritario. Non è un caso che i pensatori anarchici⁴³ che con più costanza si sono richiamati a Stirner siano quelli che, forse, hanno contribuito maggiormente alla definizione dei caratteri del contrattualismo a-cratice. La nozione – per fare un esempio – del «metodo dell'eguale libertà» ricorda, a mio avviso, molto da vicino la tesi stirneriana dell'uguale disuguaglianza nei rapporti tra gli unici.

Riprendendo un tema – quello della servitù volontaria – già sviluppato da E. De La Boétie, Stirner afferma che «se cessasse la soggezione, per il dominio sarebbe finita!» e, dopo aver prospettato l'insurrezione come unica soluzione alla «questione sociale»⁴⁴, apostrofa che «se ci sono i ricchi, la colpa è dei poveri». Qualche anno dopo, scriverà l'anarchico Anselme Bella-garigue: «Avete creduto fino ad oggi che ci fossero dei tiranni? Ebbene, vi siete sempre sbagliati, perché non ci sono che schiavi: laddove nessuno ubbidisce, nessuno comanda»⁴⁵.

Stirner nota come il dominio e la gerarchia siano oltre (e forse prima) che la strutturazione del Potere interindividuale, una forma di alienazione intraindividuale, un processo di interiorizzazione del «sacro». È nelle abitudini sociali, viste come forme

⁴² Sulla tematica della prestazione cfr. S.Dagerman, *Il nostro bisogno di consolazione*, ed. Iperborea, Milano 1991.

⁴³ Mi riferisco, in particolare, a B.R.Tucker, a S.T.Byington e a E.Armand.

⁴⁴ Nonostante, in tal senso, ci siano ne *L'unico* dei passi inconfutabili (mi riferisco, ad esempio, alle pp. 284-286), la maggior parte degli autori che hanno dedicato degli studi a Stirner sostiene che egli non auspica un cambiamento profondo dell'esistente. Penzo ritiene che la rivolta stirneriana è «soltanto una presa di coscienza da parte del soggetto rispetto all'oggetto prescindendo dal fatto se sia o no possibile modificare, anche pur minimamente, l'oggetto»; si tratta quindi di «un atto intimo, quasi si potrebbe dire stoico o addirittura ascetico» (*op.cit.*, pp.308-309). Stirner, sempre secondo Penzo, vuole suscitare la ribellione «non già contro lo Stato, contro la legge o contro la Chiesa, ma solo contro la santità dello Stato, della legge e della Chiesa» (introduzione a *L'unico e la sua proprietà*, trad. di C.Berto, ed. Mursia, Milano 1990, p.24), distinzione – questa – evidentemente insostenibile visto che per Stirner, ad esempio, «tutti gli Stati sono religiosi» (*L'unico*, cit., p.236), dunque *santi*. Anche per Ciaravolo Stirner «non nega la società, nè lo Stato» (*Max Stirner. Per una teoresi dell'unico*, ed. Cadmo, Roma 1992, p.125). Dello stesso avviso è F.Bazzani, per il quale la rivolta dell'unico è, in fin dei conti, «indifferenza e inazione», e si riduce alla «percezione di sé quale individuo non-generico» (*Weitling e Stirner. Filosofia e storia [1838-1845]*, ed. Franco Angeli, Milano 1985, p.156).

⁴⁵ A.Bellagarigue, *Manifesto*, ed. Altamurgia, Torino 1975, p.22.

di «coazione a ripetere», che egli individua il riprodursi continuo dell'estraneazione⁴⁶.

Quindi, tra individui proprietari che rifiutano le subordinazioni nei confronti di qualsiasi ordine sociale – con le sue abitudini, i suoi modelli comportamentali – sono possibili solamente delle relazioni che si basano sull'equilibrio – artificiale, precario e sempre mutevole – tra gli egoismi dei singoli. I rapporti associativi non possono essere fondati sull'imposizione di una fittizia uguaglianza, né può crearsi alcuna superiore sintesi tra le potenze individuali. Stirner nega radicalmente qualsiasi ipotesi di identificazione del singolo con la collettività, di superamento dell'individuale nel sociale. Ogni singolo cosciente della propria unicità sarà sempre pronto a insorgere contro ogni tentativo di *risolvere*, attraverso qualsiasi forma di *fissazione* autoritaria, l'antagonismo interindividuale⁴⁷. La rivolta non è allora solo una fase di transizione dalla società del dominio all'unione, bensì un atteggiamento di sollevazione costante contro ogni potenza, contro ogni nuovo *cielo* che svilisca la propria irrinunciabile esclusività. Senza una continua, oltranzistica affermazione della propria autonomia, ci potrà sicuramente essere una *rivoluzione*, ma essa sarà pur sempre una *riforma* del sussistente.

Alla base della relazionalità stirneriana c'è la chiara consapevolezza dell'inconciliabilità tra la concezione di quanti ritengono che solo l'instaurazione dell'ordine può garantire la libertà e quella di chi invece afferma che dalla libertà soltanto può nascere l'ordine.

Si tratta, se si vuole, dell'eterno conflitto tra equilibrio e sintesi, tra autorità e libertà. E su dove “collocare” Stirner non dovrebbero, penso, esserci più dubbi.

⁴⁶ Nella riflessione stirneriana sul bisogno di protezione e sulla paura dell'imprevedibile come ostacoli all'affermazione dell'individualità propria qualcuno ha voluto vedere dei temi che hanno anticipato alcuni studi di psicoanalisi. Mi riferisco in particolare a D.Guérin (cfr. i riferimenti a Stirner in *L'anarchismo dalla dottrina all'azione*, ed. Savelli, Roma 1969, e il suo *Stirner, 'père de l'anarchisme' ? son apert et ses lacunes*, in D.Dettmeijer, *op.cit.*, pp.93-104). Un altro studio, meno noto, sull'argomento, è quello di D.Morel, *Stirner: un ritratto*, in *Volontà*, novembre-dicembre 1972, pp.563-568.

⁴⁷ Mi sembra che la distinzione tra equilibrio degli antagonismi e ordine basato sull'imposizione richiami, se mi è concesso un paragone azzardato, la differenza tra l'armonia dei contrari di Eraclito e l'armonia di Empedocle, un'unità basata sul ciclico predominio di un elemento sull'altro, di *philia* su *neikos* e viceversa.

Pier Leone Mario Porcu
Il naufragio dell'esistere.

A mo' di premessa

«Cosa hanno dunque di così strano, quasi fuor di luogo, queste luci a cui non chiedo di significare nulla? È la loro irregolarità, la loro instabilità, la loro lucentezza ora forte ora debole, ma che non supera mai la potenza di una o due candele?, [...] dirò da ora in poi, per maggior sicurezza, che attendo molti di questi lumi, come d'altra parte tutti gli elementi analoghi di simile incertezza, per aiutarmi a continuare ed eventualmente a concludere.»¹

L'esistenza come «volontà di potenza».

Tra luci e ombre che accompagnano l'esistenza di ognuno, il nostro vivere quotidiano non può prescindere dall'interpretazione che ne diamo, in quanto è fuori dubbio che, solo a partire dall'interpretare la realtà e le circostanze che questa ci pone di fronte, noi interpretiamo noi stessi. Implicita o esplicita ogni cosa che sosteniamo è – bene o male – una nostra interpretazione soggettiva.

Nel nostro *continuum* esistenziale il movente che incessantemente ci costringe a “metterci in chiaro” rispetto alla situazione di ambiguità in cui vorremmo permanere immersi, riguardo a noi stessi, ci proviene da quello scorgersi continuamente tesi a oscillare tra il far atto di mera presenza, tramite quel “eccomi qua” che accompagna ogni giustificazione, e quel passare dallo sconforto più cupo, per essersi scorti vacillanti e insicuri nel profondo di sé, alla sfida aperta e violenta rivolta a se stessi nel voler emergere a tutti i costi. Per cui finiamo sempre per non poter mai limitarci a vivere e basta, a non poter mai essere, insomma, degli *uno* qualsiasi tra i molteplici esseri viventi che abitano il mondo di cui facciamo parte. Il bisogno ineludibile che proviamo, o sentiamo, nel voler conferire senso a se stessi, alle cose che facciamo e a tutto ciò che ci circonda, è dato dalla situazione di crisi-conflitto descritta poc'anzi.

La volontà di emergere è alla radice di ogni nostra più propria espressione e l'arte, la poesia, la musica, il “sapere”, fino all'indiscussa necessità e capacità di comunicare, sono i nostri più propri sensi intenzionali.

¹ Samuel Beckett, *L'Innominabile*, p. 312.

Il voler emergere è la nostra volontà di esistere e di vivere, che si oppone con tutte le sue forze all'annientamento che scaturisce dal rigore mortale del nulla. Vivere è, in sostanza, illudersi evitando la conoscenza annientante della propria nullità, in quanto l'esistere è appunto illusione di non essere nulla.

Nessuno può fare a meno delle illusioni finché vive, in quanto sono il suo rimedio alla disperazione che ci assale di fronte all'assoluto nulla che grava su tutto, compresi se stessi. Sono queste «cieche speranze» a darci la sensazione di vincere la morte e a renderci così sopportabile e piacevole la vita, di fronte a quel «misero e freddo vero», alla «verità dura e triste», che «tutto è nulla» – come mirabilmente evidenzia nei suoi scritti Giacomo Leopardi, anticipando così la tematica nietzscheana legata a quel dover prendere atto che «c'è un solo mondo, ed è falso, crudele, contraddittorio, corruttore, senza senso [...]. Un mondo così fatto è il vero mondo [...]. *Noi abbiamo bisogno della menzogna* per vincere questa verità, cioè vivere.» –.

Inoltre, è sempre Giacomo Leopardi, in questa prospettiva di rovesciamento legata al bisogno di menzogna, ad evidenziare lucidamente che la colpa di Adamo è stata quella di aver voluto conoscere e non certo di aver voluto vivere, come dopo di lui è andato sostenendo A. Schopenhauer, il quale, per questo suo particolare punto di vista esistenziale, guarda all'arte e alla poesia come ad espressioni *della negazione della volontà di vivere*; quando, invece, queste ne sono la sua forma più alta e potente, fino a costruirne «un suo quasi rifugio» – come acutamente sostiene Emanuele Severino nel suo saggio *Il nulla e la poesia* inerente l'opera filosofica e poetica di Giacomo Leopardi –.

Ogni esistenza vuole se stessa con tutte le sue forze, sempre e comunque, al di là di tutto, in quanto espressione del proprio «amore di sé», o se si vuole, come «puro egoismo» e nessuna cosa può distoglierla dalla sua «volontà di potenza», che è illusione che produce illusione e come tale si allontana e nel contempo si solleva al di sopra del nudo e crudo nulla.

Il nulla è l'annientamento di ogni cosa, è la morte di tutto, come pure l'essere inconoscibile di ogni cosa, ma è anche il fatto della vita. Anzi, è il solo fatto della vita, essendo tutto ciò che ci permette di conferirgli senso. Perché senza la morte non avrebbe senso parlare di vivere. E poi che senso avrebbe il successo o il fallimento, l'amore o l'odio, se non gravasse su di noi il nulla? Quel *nulla assoluto, che per noi mortali è tutto* e a rivelarcelo, indiscutibilmente, è la nostra inestirpabile voglia ... voglia di esistere e di vivere, o se preferite, «volontà di illusione» o di «potenza».

«Tutto è nulla» compreso il dolore, perché, come sostiene Leopardi, anche il dolore passa come ogni altra cosa e l'essere di ogni cosa, compresi se stessi, si fonda su di un «solido nulla». Tutto ciò che esiste è impossibilitato a salvarsi dal nulla che l'accompagna e gli sovviene, fino a giungere a disperderlo o inghiottirlo per farlo rientrare dentro di sé. Per cui, se non si «vuole perire a causa della verità» – come sostiene F. Nietzsche –, è bene riconoscere con se stessi che *gli errori e le illusioni* sono le condizioni indispensabili per poter vivere e per poter continuare a farlo.

La crisi come presa di coscienza del nostro esistere

Per comprendere la validità di quanto finora esposto, ciascuno passi in rassegna i momenti e gli incontri più importanti avvenuti nella sua vita fin'ora, comparandoli tra loro uno per uno; riceverà l'impressione che l'intensità e il coinvolgimento maggiore di se stesso era esclusivamente nell'insieme di illusioni che alimentavano i suoi desideri in tali circostanze. Ebbene, tutto questo diviene un'inezia paragonato a quel che si prova di fronte al venir meno, dentro di sé, delle proprie illusioni, quindi al venir meno del proprio vivere.

Quando si entra in questa situazione con se stessi non vi sono pianti, né emozioni, né trasalimenti metafisici di alcuna specie, a confortarci nel prendere atto, con indicibile dolore, che il mondo vero, così com'è, non è fatto per intrattenere quel sogno umano, perché, nel folle divenire di sé, ciò che cela, come fondo di tutto, è delirio, caso, indifferenza, riguardo proprio ogni vicenda che vi accade. Ogni cosa che vi accade, accade senza un perché, e ciò che accade può pure non più accadere e succedergli dell'altro, per cui non esiste alcun principio che possa trascendere le cose, vale a dire non si può giudicare alcuna cosa prima che questa stessa cosa non appaia sulla scena del mondo, insomma, che abbia preso ad esistere sporgendosi provvisoriamente dal nulla da cui è scaturita. E il suo realizzarsi è tutto, per potervi rientrare. Poteva pure non accadere, poiché non vi è nulla di necessitante a questo mondo che non siano le nostre stesse illusioni alimentate su di esso. Per cui nessuno può mai «giudicare le cose innanzi alle cose», senza cioè, nel farlo, compiere un atto di disonestà intellettuale nei confronti di se medesimo prima ancora che con gli altri.

Tutto ciò che esiste è finito, in quanto tutte le cose che esistono hanno avuto un loro inizio e così avranno pure una loro fine, cioè hanno una loro precisa durata. L'esistere di una qualsiasi cosa non è concepibile al di fuori di *un prima* e di *un dopo* che

ci porta a scorgerla come tempo della sua stessa durata, che è nient'altro che il tempo che trascorre conservandosi rispetto a quanto, inesorabilmente e irreversibilmente, va disgregandola; vale a dire si consuma perché questo è proprio dell'esistere di ogni cosa.

L'eternità e l'infinito non possiamo, per le ragioni appena esposte, ritenerle delle cose, proprio perché non contengono una loro fine, per cui non hanno mai cominciato ad esistere, cioè non sono nemmeno mai nati. Ciò vuol dire che sono pure illusioni prodotte dalla nostra volontà di potenza, che volendo se stessa illudersi oltre ogni limite, alimenta il proprio desiderio infinito di esistere eternandosi. L'arte, la poesia, la musica e il "sapere" stesso, sono l'espressione più alta di questa sua mirabile illusione.

La ragione, volendo essere misura di ogni concretezza, diviene essa stessa concretezza e questa sua concretezza consiste nel mostrare che tutto ciò che esiste si può misurare, stimare, pensare, constatare, quindi mira a mostrare la finitezza racchiusa in ogni cosa che esiste, quindi la loro stessa fine; per cui più che salvare la nostra volontà di potenza, da cui è scaturita, come vera e propria «lucida follia» dell'esistere, l'annichilisce e, compiendo questa stessa operazione, ricaccia indietro di sé tutte le possibili altre visioni del mondo.

Pensare è, soprattutto, pensare che tutto ciò che esiste è transitorio, cioè impossibilitato a salvarsi dal nulla; quindi, se «tutto è nulla», la verità è quanto di più ostile vi è contro la fascinosa maschera della vita: la nostra volontà di potenza.

Ecco perché a un dato punto della nostra vita, sul venir meno delle illusioni fino a quel momento alimentate, scorgiamo anche nel contempo come inadeguate tutte le risposte dateci fino ad allora; e ciò ci mette in crisi, proprio perché dentro di noi va configurandosi un conflitto tra noi e le circostanze, che supera di gran lunga quello passato, in quanto è ciò che ci ha portato a perderle, ed è qui che *emerge in noi l'essere della crisi sopraggiunta in noi*.

Tutto questo scaturisce dall'impotenza che si prova quando non si riesce più a riconoscere e controllare, a proprio vantaggio, la realtà in cui si vive; e questo è sintomo lacerante di uno stato di agitazione e di insicurezza, che alimenta il fondo inconscio delle nostre più proprie e inconfessate paure di fronte ad un pericolo da cui occorre difendersi, come nel caso dell'ambiente esterno percepito ostile ed estraneo a se stessi.

Questo processo-conflitto insorto tra noi e le circostanze creati al nostro immediato esterno, nel suo procedere, lo interiorizziamo nel più profondo del nostro stesso essere, fino a scor-

gere con orrore, dentro di sé, il «vuoto» e l'assenza di un proprio luogo, dove «dimorare»; ciò è causa di ogni più nostra e propria «vertiginosa» angoscia esistenziale.

Ognuno di noi, venendo al mondo, si trova gettato, nel mare dell'essere, casualmente nel mondo, e il prendere atto del «nulla» o del «vuoto» che alberga nel profondo del nostro essere, alimenta, nel nostro stesso esistere, quell'angoscia originaria indicata da Kierkegaard e da Heidegger.

Il dolore è proprio del nostro esistere, in quanto vorremmo in quel momento tutto cessasse, e il non cessare di una cosa è il suo stesso esistere.

È nella disperazione che apprendiamo che ognuno di noi appartiene al tempo in cui è, come pure che si può disporre di sé e delle cose che ci circondano unicamente per la durata del tempo limitato alla nostra medesima esistenza. Ogni cosa avanti o indietro al nostro tempo, non potendola materialmente possedere non ci appartiene. Sul passato come sul futuro regna lo stesso silenzio, come non può riguardarci affatto nessun avvenimento, per quanto importante possa essere, dopo la morte, perché, tornati al nulla, non essendo quindi più presenti a noi stessi, non ne avremmo percezione. Lo stesso dicasi per gli avvenimenti del passato, i quali rientrati nel nulla da cui si erano momentaneamente sporti per il tempo inerente la loro propria esistenza, noi su di loro non possediamo materialmente più alcun potere reale di modificazione.

È nella crisi, come presa di coscienza del nostro esistere, che tutto è nella transizione di tutto – compresi se stessi. Per cui ogni cosa ci appare caduca ed effimera, e il rapporto tra noi e le circostanze di questo mondo sembra risolversi, comunque sia, nel nostro totale annientamento ad opera di quest'ultimo. È in questo processo di nullificazione di sé e di tutto, nel contempo, che acquisiamo la scettica esperienza di come «vanno le cose al mondo».

Lo scetticismo è ciò che consente l'*esercizio del sospetto su tutto*, quindi implica sempre lo *smascheramento delle imposture contenute negli ideali*, i quali, per quanto belli e meravigliosi ci appaiano, comportano sempre *il sacrificio della propria vita reale*, perché *si cessa di vivere e di divenire come si è*, a favore di quello che questi prospettano: *farci prigionieri come meta di una vita trascorsa nel tentativo di realizzarli*. In fin dei conti, uniformandoci ai loro *precetti morali* finiremmo col *perdere noi stessi*, in quanto saremmo sempre *altro da quel che siamo* e ciò che *siamo è la nostra unica e vera ricchezza, che ciascuno per sé possiede*.

Lo scetticismo, inoltre, è ciò che ci impedisce ogni riconciliazione con qualsiasi *idea metafisica*, legata al credere che possa esistere qualcosa di trascendente noi stessi e il trascorrere stesso della vita, insomma che al di là di tutto vi possa essere un qualcosa di fisso, di immobile e quindi di eterno, come pensano i preti di ogni confessione o coloritura politica, i quali sono *le sanguisuga, i vampiri che succhiano la vita* degli altri, come giustamente, a mio parere, sostiene F. Nietzsche.

Lo scetticismo, tuttavia, non va mai inteso come un punto d'arrivo, ma di partenza, nel dar corso ad una qualsiasi esperienza, in quanto la rende per noi stessi più critica e in questa misura anche più interessante, perché tutto inizia dall'aver eluso lo "scontato" in partenza, nel volervi dar corso. Ma non può essere assunto a regola fissa, dietro cui guardare il mondo e ogni esperienza, perché un simile cipiglio critico, da un lato ci rifarebbe ricadere nella metafisica, da cui credevamo esserci liberati, proprio considerando immutabile questo stesso nostro punto di vista rispetto al succedersi di noi e del mondo, quindi sarebbe un punto di vista trascendentale; dall'altra, così guardando le cose, ci esporremmo ad un'illusione svantaggiosa per noi stessi, in quanto col credere in una sospensione del giudizio su tutto, finiremmo nell'incauta situazione di patire passivamente questo stesso tutto, che apparendoci inconsistente e indefinito nel *forse di tutto*, ci attraverserebbe senza che noi stessi, *decidendo su nulla*, ne rimarremmo coinvolti. Il nostro destino potrebbe in questo caso essere nostro, ma anche di un qualsiasi altro. Ed è qui che metteremmo in gioco la nostra effettiva libertà, dato che qui non sussisterebbe, in nessun caso, venendo meno ogni senso per agire in un modo o in un altro.

«La libertà – come scriveva Jaspers – si conosce non attraverso lo studio, ma attraverso l'azione». La mia libertà mi si rivela nella sua realtà, attraverso l'esperienza d'una decisione responsabile che io prendo su di me all'interno del mondo del quale faccio parte. Nel far questo non coinvolgo solo me, ma anche quest'ultimo, allo stesso modo che tutto ciò che vi accade incide su di me e sulle mie più proprie prospettive; per cui nulla di ciò che accade e mi accade intorno può essermi indifferente, nemmeno il volar di una foglia.

Ciò che io decido, nel deciderlo impegno me stesso totalmente, vale a dire ciò che io sono, e non in base ad una evidenza logica, ma a una evidenza esistenziale, in quanto si tratta di un'esperienza che intendo compiere e perché ad ogni problema puramente teorico sfugge che il tutto si possa risolvere tramite un'accurata e appropriata indagine di pensiero.

Ogni decisione che prendo non la ritengo mai un fatto, ma piuttosto una *cosa da fare*, che non va dunque presa come un'azione predeterminata, ma come *un evento che mi sono impegnato ad attuare*.

La mia capacità decisionale costituisce il fondamento stesso della mia reale libertà, in quanto su di essa io mi autodetermino nella mia particolare posizione, nell'ambito dei miei stessi rapporti intrattenuti con gli altri se stessi e con il mondo che mi circonda.

Il fatto che io mi scorga continuamente chiamato a decidere di me, quindi ad assumermi responsabilità, non evidenzia la mia libertà, quanto invece il luogo della mia necessità. La mia libertà risiede nella decisione stessa che prendo, in quanto è una radicale operazione di riduzione operata riguardo alle mie stesse possibilità. Perché decidendo opero una scelta ed è questa scelta a liberarmi dall'incombente di poterne subire una qualsiasi delle altre, non scegliendo.

La libertà non risponde sullo spettro di tutte le mie possibilità teoriche, quanto invece esclusivamente sulla scelta operata su una di queste, e nel volerla realizzare si impedisce materialmente il realizzarsi di tutte le altre, che in qualche modo permangono irrealizzate, quindi impossibilitate ad esistere.

Ogni scelta è libertà che mi impegna, in quanto la mia libertà è la coscienza stessa del mio dominio, che si manifesta nello scegliere di realizzare questa cosa piuttosto che quest'altra. È in relazione alle mie stesse possibilità che io istituisco il mio dominio, operando una scelta, perché operandola escludo tutte le altre dal mio campo d'intervento materiale. Ogni scelta è, in questo senso, totale e mai parziale.

La libertà non è nell'azione, ma riposa nella decisione presa nel mio essere che l'ha costretta a manifestarsi in quel modo e non in un altro. Ed essa è sempre e comunque espressione di quello che io sono e nient'altro al di fuori di questo.

L'individuo, signore di tutte le cose e non sottomesso ad alcuno, si vuole non derivato da altro, ma esclusivamente da se stesso, e vive per se stesso e a misura di se stesso. Il suo aver coscienza del proprio dominio, o sfera della propria forza, è la coscienza stessa della propria reale libertà, in quanto, sua propria potenza, unico limite è se stesso. Il suo associarsi con gli altri individui, in ragione dell'accrescimento della propria potenza, diviene libertà in ciascuno, co-estensiva a ciascuno.

Per quanto possa sembrare paradossale, l'individuo fattosi creatore dei propri valori è colui che è ora cosciente che la sola cosa che può affermarlo, o annientarlo, è la sua stessa forza, che ne costituisce l'essenza. La sua causa – come sostiene

Max Stirner – l'ha riposta su *nulla*, a quel nulla a cui sa di dover ritornare realizzando se stesso.

Il nulla ci procura un'intima ripugnanza, in quanto costituisce il cessare stesso del nostro esistere; ed è la fonte di ogni più nostra angoscia e crisi, perché il sapere con se stessi che si è nulla, e che «tutto è nulla», annienta e distrugge sul nascere *il nostro unico rimedio: le illusioni*.

Il fallimento come esperienza di sé

Non è che nel durante della propria crisi esistenziale non si verifichi nulla, non accada nessun tipo di accadimento, al contrario in quel momento è in giuoco il tutto di noi stessi. Nel *naufragio* che l'attraversa da parte a parte, il nostro più proprio pericolo è quello di sprofondare *nel mare delle circostanze*, fino ad «uscire fuori di sé» in un indicibile dolore che porta allo «stupore» intravisto da Platone, come se avessimo finalmente ... finalmente trovato l' «ambiente adeguato», perché lì si cela il pericolo della perdita della nostra propria *solitudine*, essendo *precipitati totalmente nella realtà*.

Per non lasciarsi andare al proprio essere casualmente nel naufragio, cioè vivere senza lasciarsi disperdere nel divenire che tutto travolge, si ha bisogno in quel momento di decisione, che è lo slancio nell'affrontare i conflitti insorti tra l'io e le circostanze della realtà dentro cui ci sbattiamo, rendendoci conto della *situazione-limite* che *attraversa* il nostro *esistere*, «messo a nudo» dalla *crisi* giunta al suo *apice*: la «nullità» *di tutto*. Ma non si può dire di aver *mai pienamente vissuto*, se non si è provato *il sentimento della nullità di tutto – compresi se stessi*.

L'uomo, insegna Heidegger – allineato alla più pura tradizione filosofica greca –, è colui che pone domande *sull'essere*, fino a spingersi nell'intimo di questo strano «essere», che per lui non solo *esiste*, ma è chiamato a farlo in senso proprio, nella sua condizione essenzialmente *tragica*, che è quella di spingere *il pensiero* stesso verso il suo stesso *estremo limite*, lì nel fondo da cui viene estratto: *l'abisso del nulla*, e in questa *tragedia*, come sapere della *nullità di tutto compreso se stesso* che genera *angoscia*, l'uomo non raccoglie la «speranza», ma *unicamente* la «decisione» di *addossarsi il peso* di ciò che questa *angoscia gli procura*. L'uomo *nel durante del suo stesso esistere*, si carica il proprio peso da sé sulle spalle, e questo peso è quello di essere se stesso come uomo, e non limitarsi semplicemente ad essere un qualsiasi uomo tra gli uomini.

Si vive finché si è disposti a conferire a se stessi «illusioni» e nel contempo si è ancora disposti, nonostante tutto, ad accetta-

re il dolore che ci procura il farsi in noi di ogni esperienza come *ineluttabile fallimento*. La nostra *volontà di esistere e di vivere*, che non trova alcuna «giustificazione» al di fuori di quella che *gli accordiamo noi stessi*, ha un *senso proprio in ciascuno proprio per questo*. Nel piacere concretamente provato si cela sempre, implicitamente, il dispiacere contenuto nel nostro stesso desiderio, che permane in rapporto a se medesimo sempre infinitamente inappagato; ciò è la nostra forza d'illusione, che è sempre anch'essa infinitamente superiore alle nostre reali energie, che le spinge sempre al loro totale prosciugamento. L'insoddisfazione, che sempre permane in noi, è la fonte che alimenta il nostro infinito desiderio, vale a dire l'illusione o, se si preferisce, la «volontà di potenza».

La fine di ogni esperienza è del tutto simile alla morte degli altri; entrambe ci arrecano fastidio, perché è il nulla che ci si presenta nel venir meno in noi di un bene o di un'illusione cui prima avevamo accesso; è questo sentircene irrimediabilmente privati che ci addolora; quindi è il non poter disporre più della presenza delle stesse che ci affligge, perché ci davano piacere e in questa misura ci stavano veramente a cuore; al di fuori di questa condizione qualunque fosse stata la loro sorte, ci sarebbe stata indifferente, o meglio, del tutto estranea.

È solo a cose *fatte* che ognuno riconosce il fallimento della propria singolare esperienza compiuta; perché non ha potuto esimersi nell'averlo vissuto come perdita della sua presunzione sull'oggetto che gli era caro. In questo sono le sue più proprie illusioni, a cui mai più potrà tornare nell'identico modo. Ma è il fallimento a rivelargli ciò che di più proprio e di più particolare vi è in lui come differenza e unicità rispetto ad ogni altro se stesso, in quanto tutto ciò è la risultante della propria singolare esperienza vissuta.

La differenza e l'unicità di ciascuno non consistono mai nelle affermazioni operate a priori su di sé, quanto, invece, in quel «non sapersi», che nessuno ha mai supposto né mai sospettato lontanamente prima. Ciò lo scopre nel dopo di ogni esperienza compiuta, e i motivi del fallimento sono sempre ciò che si è, e nient'altro al di fuori di questo.

Ogni esperienza, venendo a costituire un particolare momento di quel divenire così come siamo, senza sosta, crea la nostra storia individuale. E questa è, prima di ogni altra cosa, storia di ciò che singolarmente abbiamo patito, come successione ininterrotta dei nostri più propri fallimenti. Se possiamo sostenere di possedere un'esperienza o una qualsiasi cosa, è perché in qualche momento della nostra vita l'abbiamo patita come nostro fallimento, così come si può dire che siamo disposti a farla, solo

quando ci esponiamo nel compierla al rischio-condizione ineluttabile che questa sempre comporta: il fallimento. Perché se non fallissimo puntualmente, come del resto ci capita non ne avremmo nemmeno idea, in quanto permarremmo prigionieri di un sogno senza fine.

Se riconosciamo ciò che è nostro da ciò che non lo è, dipende esclusivamente da questo nostro puntuale fallire. Il nostro «lo» è reale, differente ed unico, in misura di tutto quanto si attiene proprio all'insieme dei nostri fallimenti; in quanto «lui» è tutto ciò da cui, in un modo o in un altro, è andato separandosi, vale a dire fallendosi, nei suoi tentativi di unione con l'altro polo della relazione, che costituisce assieme al suo sé la base di ogni esperienza. Nessuno può dire, o sostenere, che si può fare isolati da tutti un'esperienza, se non intenderla in senso mistico, ma allora è un'altra storia, si tratta di una ricerca legata alla fede.

L'esistenza è il «naufragio» del nostro esistere, che ci espone in modo assurdo e allucinante a un permanente fallimento, riscontrabile nel farsi in noi di ogni esperienza, ed è questa, a mio parere, la radicale condizione in cui versa, nel suo imprescindibile volersi, l'esistenza di ognuno. Finché si vive nessuno può assolutamente sottrarsi a questa condizione, significherebbe morire, proprio perché nella nostra concretezza quotidiana a sostenerci sono le nostre più proprie illusioni e a farci ricominciare dopo ogni fallimento sono proprio ancora ... ancora le nostre ineludibili illusioni, che divengono anch'esse uniche e irripetibili, in misura dei nostri stessi fallimenti patiti, in quanto le hanno costrette a modificarsi in ragione proprio di questo fallire. Più è stato grande il nostro fallimento, più grande ancora sarà la nostra voglia d'illusione, affinché tutto in noi riprenda il suo corso come prima. Se no ci si suicida, accettando così l'essere che vi è in noi, come pure in ogni cosa, come inconoscibile, vale a dire l'assoluto nulla, poiché esistere e vivere è illudersi sempre e comunque di non essere «nulla» e, ancora ..., ancora illudersi che si possa in qualche modo sfuggire alla morte verso cui irrimediabilmente e irreversibilmente stiamo andando incontro nel farci nel nostro tempo di giorno in giorno sempre più ciò che siamo.

L'io e l'illusione

Da quanto ho sostenuto finora, se ne può trarre l'impressione che io consideri il problema esistenziale come una specie di caso isolato, quasi che ogni ricerca operata in questo senso prescindesse completamente in ognuno da quella dell'altro. A

ben guardare, in effetti, è proprio così. Perché si tratta della ricerca in ognuno di ciò che è, escludendo il suo di fuori, per cui rientra, pur interessando tutti, esclusivamente nella dimensione soggettiva, che è propria a ciascuno di noi singolarmente considerato.

Riguardo alla propria esistenza ognuno di noi può dire e sostenere quel che vuole, unica cosa certa è che tutto, al di là di ogni giuoco più o meno interessante intrattenuto con la nostra breve vita, alla fine si risolverà tutto col nostro rientrare nel nulla da cui siamo sporti provvisoriamente, venendo al mondo in modo assolutamente, per noi stessi, non voluto, e di noi nel mondo non resterà che per un istante brevissimo uno «spazio vuoto», subito dopo colmato da una qualsiasi altra cosa. Prima e dopo di noi, per ciascuno di noi, vi è solo l'assoluto nulla, che non è l'altro nome di «Dio», ma l'assenza di sé come presenza di sé in relazione a questo tutto, quindi mancando se stessi manca per noi anche il tutto, quindi è il nulla, l'assoluto nulla. Nulla di noi sopravviverà a noi stessi e per noi stessi. Noi siamo, per noi, principio e fine di ogni cosa. Si è nati interamente e allo stesso modo si muore interamente. È a partire da questa considerazione della nullità di sé e di tutto, che nessuno può ritenere se stesso, finché esiste, un «nonnulla» o come uomo qualsiasi, ma esclusivamente un se stesso, ed è ciò e non altro a conferirgli un suo proprio unico e irriproducibile destino.

Io sono sempre io, sia prima che dopo. Questo al di là di ogni ragionevole dubbio, o irragionevole certezza, che mi travaglia sul conseguimento di ciò che più mi sta a cuore, dell'incertezza e dell'indeterminazione, che come cifra di ignoto grava sul mio destino, e della disperazione legata a quelli che saranno o non saranno tutti i miei prossimi più propri fallimenti.

La mia irrisolutezza esistenziale mi è data esclusivamente da quello che «io» stesso sono, che in me rimane disperatamente senza risposta, e non certo per quello che non riesco ad essere o quello che vorrei o dovrei essere; se lo fossi o lo diventassi avrei unicamente rinunciato a me stesso o evaso me stesso.

Per quanto tormentato, disperato, se ho scelto di essere me stesso, sostanzialmente io sono sempre quel che sono, in tutte le circostanze, belle o brutte, della mia vita. Perché mai dovrei dispiacermi di me, se sono io, assolutamente io, in tutto quel che faccio? Il mio destino è così irrimediabilmente segnato, in quanto è unicamente la «decisione» che io prendo su di me.

Perdere se stessi significa, per me, smarrire il luogo della propria solitudine, vale a dire precipitare totalmente nella realtà, non avendo più alcuna capacità di astrazione e quindi di immedesimazione su ciò che mi suggerisce la mia stessa immagina-

zione. Sarei, di fatto, precipitato in un sogno senza alcuna possibilità di potermi ancora donare illusioni. E la cosa più assurda è che non potrei, come possibilità, considerare nemmeno l'idea di suicidio, dal momento che tutte le mie possibilità mi sono date unicamente dalla mia coscienza, che è quel poter rilevare, in qualsiasi situazione, lo scarto che esiste tra me e la realtà che vivo. L'identificarsi con qualsiasi cosa è nient'altro che una perdita di coscienza, il voler stare nelle cose che più ci piacciono o l'inseguire la felicità, sottende sempre questa perdita. Si è felici senza coscienza, quando ci si rende conto di qualcosa è perché la si è perduta.

Chi insegue la felicità, sostanzialmente insegue la realizzazione della propria prigione senza saperlo, vale a dire insegue il sogno che lo porta all'incoscienza, al non sapersi di sé.

Solo cessando di esistere non si hanno materialmente più problemi, perché essi stessi sono delle nostre pure illusioni, che hanno il vantaggio, rispetto alle altre, di non lasciarsi mai risolvere, per cui bisogna pure tenerseli ben stretti se si vuole vivere e non semplicemente vegetare. La felicità non vale la più piccola delle insoddisfazioni.

Se dovessi riconoscere il vero nell'esistenza di tutto ciò che esiste, non mi rimarrebbe altra alternativa che suicidarmi, perché in questo senso è meglio non essere mai nati o affrettarsi ad uscire dal mondo il più presto possibile. Se non ci fosse l'illusione a sostenere la specie umana, questa sarebbe scomparsa da un pezzo.

Quel che di me posso dire è che riconosco la mia ombra, in ogni caso, finché esisto e vivo, sempre e comunque, sempre più reale di me, dato che a giustificarla sono io, con la mia presenza, ma per quanto mi concerne non ho alcuna spiegazione che possa in qualche modo logicamente giustificarmi. Per questo, volendo vivere vi provvedo io stesso con le mie ineliminabili illusioni.

L'io? L'io è l'illusione di esistere, che dentro di me giuoca a motivare tutte le altre. E a questo punto, chi può sostenere che l'illusione è nulla? L'illusione di non essere nulla è la mia illusione più grande: ESISTERE.

A mo' di apertura

Va da sé, che quanto sostenuto in queste note è una mia personale interpretazione del problema esistenziale, e il suo significato è ben lungi dall'essere stato esaustivo. Ma questo non era neppure il mio intento, ciò che qui mi interessava era semplicemente aprirlo alla discussione, che mi auguro sia proficua

Pier Leone Mario Porcu

in questa sede, anche se ognuno, ben inteso, i propri nodi esistenziali è chiamato a scioglierli da sé nel proprio quotidiano.

INDICE

Nota dei curatori	4
Nota introduttiva.	5
Giorgio Penzo, <i>Max Stirner: la rivolta esistenziale</i>	7
Roberto Escobar, <i>Gerarchia, ironia, rivolta. Da Stirner a Camus</i>	23
Ferruccio Andolfi, <i>L'essenza umana: Stirner e i suoi contemporanei</i>	36
Marco Cossutta, <i>Stirner e i moderni. Note su alcune pagine de L'unico e la sua proprietà</i>	60
Enrico Ferri, <i>Dimensioni della rivolta in Max Stirner</i>	73
Carmine Mangone, <i>L'individuo e il governo sociale della "mancanza"</i>	95
Dibattito 12.12.1992	100
Franco Di Sabantonio, <i>Stirner e l'anarchismo</i>	107
Antimo Negri, <i>Marx e Engels leggono Stirner (L'uomo e l'uomo-lavoratore)</i>	110
Alfredo Maria Bonanno, <i>Individualismo e comunismo. Una realtà e due falsi problemi</i>	119
Guido Durante, <i>La scuola in fiamme. Riflessioni su Il falso principio della nostra educazione di Max Stirner</i>	141
DIBATTITO 13.12.1992.....	144
Fabio Bazzani, <i>Stirner come segno della cesura nel paradigma della ragione moderna</i>	153
Massimo Passamani, <i>L'utilizzazione reciproca: relazionalità e rivolta in Max Stirner</i>	162
Pier Leone Mario Porcu, <i>Il naufragio dell'esistere</i>	176