

MAX STIRNER

Sul liberalismo

Nota

Questa è una delle critiche più feroci del liberalismo politico che sia mai stata scritta.

Certamente il liberalismo ha eliminato il dispotismo e l'autoritarismo regale e nobiliare, garantendo anche ai borghesi di poter accedere a status sociali prima esclusivi, ma a questo ha sostituito poteri impersonali (lo stato, la nazione, la legge) che hanno condotto alla installazione di un potere più assoluto e invadente di molti di quelli che sono esistiti in passato.

Si tratta dei passi tratti dall'opera di Max Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, (Parte Prima), ed. Bompiani, Milano, 2018, a cura di Sossio Giametta.

3. I liberi

Dal momento che sopra ci siamo occupati degli antichi e dei moderni in due parti distinte, potrebbe sembrare che i liberi dovessero essere trattati qui in una terza parte come gruppo indipendente e a sé stante. Ma non è così. I liberi sono soltanto i più moderni e i modernissimi tra i "moderni" e vengono trattati in una parte speciale solamente perché appartengono al presente ed è il presente soprattutto che richiede qui la nostra attenzione. Per me i "liberi" non sono altro che una traduzione dei liberali; devo però, per quanto riguarda il concetto di libertà, come in genere di tante altre cose, di cui non si può non parlare già adesso, rimandare a quello che ne dirò più tardi.

§ 1. Il liberalismo politico

Dopo che il calice della cosiddetta monarchia assoluta fu vuotato fin quasi alla feccia, ci si rese fin troppo chiaramente conto, nel secolo XVIII, che questa bevanda non aveva sapore umano, perché non venisse voglia di un altro bicchiere. Gli "uomini", e i nostri padri erano ben tali, pretesero infine di essere anche considerati così.

Chi vede in noi qualcosa d'altro che degli uomini, in costui noi vogliamo a nostra volta vedere non un uomo, ma un essere inumano, e incontrarlo come con un essere inumano; chi invece ci riconosce come uomini e ci protegge dal pericolo di essere trattati inumanamente, costui vogliamo onorarlo come il nostro vero protettore e campione.

Teniamoci dunque uniti, e proteggiamo l'uomo l'uno nell'altro; allora troveremo nella nostra *unità* la protezione necessaria, e in noi, *che ci teniamo uniti*, una comunità di persone che conoscono la loro dignità umana e come uomini si tengono uniti. La nostra unità è lo *Stato*, noi che ci teniamo uniti siamo la *nazione*.

Nel nostro insieme come nazione o Stato noi siamo solo uomini. Qualunque sia altrimenti il nostro comportamento come individui e qualunque siano gli impulsi egoistici a cui possiamo soccombere, ciò riguarda esclusivamente la nostra *vita privata*; la nostra vita *pubblica* o nello Stato è *puramente umana*. Ciò che di inumano o di "egoistico" inerisce a noi, viene abbassato a "cosa privata", e noi separiamo nettamente lo Stato dalla "società civile", nella quale regna l'"egoismo".

Il vero uomo è la nazione, il singolo invece è sempre un egoista. Perciò spogliatevi della vostra individualità o del vostro isolamento, in cui alberga la disuguaglianza egoistica e la discordia, e consacratevi completamente al vero uomo, la nazione o lo Stato. Allora sarete considerati uomini e avrete tutto quello che è dell'uomo; lo Stato, il vero uomo, vi darà diritto al suo e vi conferirà i "diritti dell'uomo": l'uomo vi conferirà i suoi diritti!

Così suona il discorso della borghesia.

La borghesia non è nient'altro che il pensiero che lo Stato sia in tutto e per tutto il vero uomo, e che il valore umano del singolo consista nell'essere un cittadino dello Stato. Egli cerca il suo onore supremo nell'essere un buon cittadino; al di là di ciò non conosce niente di superiore se non tutt'al più l'antiquato essere – un buon cristiano.

La borghesia si sviluppò lottando contro le classi privilegiate, dalle quali venne trattata *cavalièrement* come "terzo stato" e gettata in un mucchio con la *canaille*. Fino ad allora si era dunque vista nello Stato "la persona disuguale". Il figlio di un nobile era destinato a cariche verso le quali i borghesi più eccellenti alzavano invano lo sguardo ecc. Ma il sentimento borghese si ribellò a ciò. Basta con le distinzioni, basta con i privilegi delle persone, basta con le differenze di classe! Tutti devono essere uguali! Non si dovrà più perseguire alcun *interesse particolare*, ma sempre e solo l'*interesse generale di tutti*. Lo Stato dev'essere una comunità di uomini liberi e uguali e ognuno deve dedicarsi al "bene comune", dissolversi nello Stato, fare dello Stato il suo scopo e il suo ideale. Stato! Stato! Così gridavano tutti, e da allora si cercò il "giusto ordinamento statale", la migliore costituzione, dunque lo Stato nella sua forma migliore. L'idea dello Stato penetrò in tutti i cuori suscitando entusiasmo; servirlo, questo Dio mondano, divenne il nuovo servizio divino, il nuovo culto. Era cominciata l'epoca propriamente *politica*. Servire lo Stato o la nazione divenne l'ideale supremo, l'interesse dello Stato – l'interesse supremo, il servizio statale (per il quale non c'è affatto bisogno di essere funzionari dello Stato), l'onore supremo.

Così dunque gli interessi *particolari* e le particolarità personali erano messi al bando e il sacrificio per lo Stato era divenuto uno *shibboleth*.¹ Bisogna sacrificare *se stessi* e vivere solo per lo Stato. Bisogna agire "disinteressatamente", non bisogna voler fare il *proprio* utile, bensì quello dello Stato. In tal modo quest'ultimo è divenuto una vera e propria persona, di fronte alla quale la personalità singola sparisce: non io vivo, ma esso vive in me. Perciò, rispetto all'egoismo precedente, si era il disinteresse e l'*impersonalità* stessi. Di fronte a questo Dio – lo Stato – spariva ogni egoismo, e al suo cospetto erano tutti uguali; erano, senza nessun'altra differenza – uomini, nient'altro che uomini.

La materia infiammabile della *proprietà* fece scoppiare l'incendio della rivoluzione. Il governo aveva bisogno di denaro. Allora doveva confermare il principio che il governo è *assoluto*, quindi signore di ogni proprietà, proprietario unico; doveva *riprendersi* il suo denaro, che si trovava solo in possesso, non in proprietà dei sudditi. Invece, per farsi *accordare* quel denaro, convoca gli stati generali. La paura delle ultime conseguenze distrusse l'illusione di un governo *assoluto*; chi deve farsi "accordare" qualcosa non può essere considerato assoluto. I sudditi si resero conto di essere *veri proprietari*, e che quello che si esigeva era il denaro *loro*. Coloro che fino ad allora erano stati sudditi presero

¹ Segno di riconoscimento, contrassegno, divisa.

coscienza di essere *proprietary*. Bailly racconta ciò con poche parole: “Se voi non potete disporre della mia proprietà senza il mio consenso, ancora meno potrete disporre della mia persona e di tutto quanto concerne la mia posizione spirituale e sociale! Tutto questo è mia proprietà, come il pezzo di terra che coltivo; e io ho un diritto, un interesse a fare le leggi io stesso”.² Le parole di Bailly suonano invero come se ora *ognuno* fosse un proprietario. Invece, al posto del governo, al posto del principe, diventò adesso proprietaria e signora – la *nazione*. Da adesso in poi l’ideale è la – “libertà del popolo – il popolo libero” ecc.

Già l’8 luglio 1789 la dichiarazione del vescovo di Autun e Barrères³ distrusse l’illusione che ognuno, il *singolo*, avesse importanza nella legislazione. Essa mostrò la totale *impotenza* dei committenti: la *maggioranza dei rappresentanti* era diventata *padrona*. Quando il 9 luglio viene presentato il piano della divisione dei lavori per la costituzione, Mirabeau⁴ osserva: “Il governo ha solo il potere, non il diritto; solo nel *popolo* si trova la fonte di ogni *diritto*”. Il 16 luglio lo stesso Mirabeau esclama: “Non è il popolo la fonte di ogni *potere*?”. Dunque la fonte di ogni diritto e la fonte di ogni – potere! Detto incidentalmente, qui viene fuori qual è il contenuto del diritto: è il – potere! “Chi ha il potere ha il diritto”.

La borghesia è l’erede delle classi privilegiate. Di fatto solo i diritti dei baroni, che furono loro tolti come “usurpazioni”, passarono alla borghesia. Giacché la borghesia si chiamava ora la “nazione”. Tutti i privilegi furono rimessi “nelle mani della nazione”. E così cessarono di essere “privilegi”: diventarono “diritti”. D’ora in poi è la nazione a esigere decime e *corvées*, essa ha ereditato i tribunali feudali, i diritti sulla caccia e – i servi della gleba. La notte del 4 agosto segnò la fine dei “privilegi” o delle “prerogative” (anche le città, le comunità e i magistrati erano privilegiati, assegnatari di prerogative e diritti di signoria) e finì con il nuovo mattino del “diritto”, dei “diritti dello Stato”, dei “diritti della nazione”.

Il monarca, nella persona del “signore e sovrano”, era stato un povero monarca in confronto a questo nuovo monarca, la “nazione sovrana”. Questa *monarchia* era mille volte più rigida, più severa e più conseguente. Contro il nuovo monarca non c’era più nessun diritto, nessun privilegio; come appare limitato, in confronto, il “re assoluto” dell’*ancien régime*! La Rivoluzione operò la trasformazione della *monarchia limitata* nella *monarchia assoluta*. Da adesso in poi ogni diritto che non viene conferito da questo monarca è un’“usurpazione”, e ogni privilegio che viene da esso conferito è invece un “diritto”. L’epoca richiedeva la *monarchia assoluta*, perciò cadde quella cosiddetta monarchia assoluta che aveva saputo così poco diventare assoluta, essendo rimasta limitata da mille signorotti.

Ciò che per millenni era stato ambito e perseguito, cioè di trovare quel signore assoluto accanto al quale non ci fossero più, a limitarne il potere, altri signori e signorotti, è stato realizzato dalla borghesia. Essa ha rivelato il signore che soltanto conferisce “titoli di

² Edgar Bauer, *Bailly und die ersten Tage der Französischen Revolution* [Bailly e i primi giorni della Rivoluzione Francese], Charlottenburg 1843, p. 89. Jean Sylvain Bailly fu matematico, astronomo e scrittore. Nel 1789 fu eletto sindaco di Parigi e nel 1793 giustiziato. Aveva difeso le idee del terzo stato: voto universale e cause filantropiche.

³ Talleyrand, che ebbe un ruolo decisivo per la “Dichiarazione dei diritti dell’uomo”

⁴ Gabriel de Riqueti, marchese di Mirabeau, politico, fisiocrate, scrittore, fu uno dei personaggi di spicco all’inizio della Rivoluzione Francese.

diritto", e senza il cui avallo *niente è legittimo*. "Adesso noi sappiamo che un idolo nel mondo non è niente e che nessun altro è Dio, fuorché uno solo".*

Contro *il* diritto non si può più far valere l'affermazione, come contro *un* diritto, che esso è "un torto". Si può solo ancora dire che esso è assurdo, un'illusione. Se lo si chiamasse torto, bisognerebbe confrontare con esso un *altro* diritto e commisurarli ad esso. Se invece si rigetta il diritto come tale, il diritto in sé e per sé, in tutto e per tutto, allora si rigetta anche il concetto del torto e si dissolve tutto il concetto di diritto (a cui appartiene anche il concetto di torto).

Che cosa significa ciò, che noi godiamo tutti dell'"uguaglianza dei diritti politici"? Solo questo, che lo Stato non si fa alcun riguardo per la mia persona, che io sono per esso, come ogni altro, solo un uomo, senza avere un altro significato che gli si imponga. Io mi impongo ad esso non come un nobile, figlio di un aristocratico, o magari come erede di un funzionario, il cui ufficio mi appartenga ereditariamente (come nel Medioevo le contee ecc., e in seguito sotto la monarchia assoluta, dove si riscontrano uffici ereditari). Ora, lo Stato ha una quantità innumerevole di diritti da conferire, per esempio il diritto di capitanare un battaglione, una compagnia, il diritto di far lezione all'università ecc.; li ha da conferire perché sono suoi, cioè diritti dello Stato o diritti "politici". Al riguardo gli è indifferente a chi essi siano conferiti, purché il destinatario adempia i doveri che scaturiscono dai diritti concessi. Per lo Stato noi andiamo tutti bene e siamo tutti – *uguali*, l'uno non è più o meno importante dell'altro. Chi riceva il comando dell'esercito mi è indifferente, dice lo Stato sovrano, purché il prescelto sia all'altezza del compito. L'"uguaglianza dei diritti politici ha pertanto il senso che ognuno può accaparrarsi ogni diritto che lo Stato ha da conferire, purché risponda alle condizioni all'uopo richieste, condizioni che vanno cercate ogni volta solo nella natura del diritto, non nella preferenza per una determinata persona (*persona grata*). La natura del diritto di diventare ufficiale, per esempio, comporta l'essere di sana costituzione e il possesso di un'adeguata quantità di cognizioni, ma non richiede come requisito un'origine nobile. Qualora invece anche il borghese più meritevole non potesse accedere a tale carica, avrebbe luogo una disuguaglianza dei diritti politici. Tra gli Stati di oggi, l'uno più l'altro meno, hanno tutti attuato questo principio di uguaglianza.

La monarchia degli stati (così voglio chiamare la monarchia assoluta, l'epoca dei re *prima* della Rivoluzione) manteneva il singolo dipendente da tante piccole monarchie. Erano associazioni cooperative (società), come le corporazioni, l'aristocrazia, il clero, la borghesia, le città, le comunità ecc. Dappertutto il singolo doveva *come prima cosa* considerarsi membro di quella piccola società e portare assoluta obbedienza al suo spirito, *l'esprit de corps*, come al suo monarca. Per il singolo aristocratico, per esempio, la propria famiglia e l'onore del suo casato dovevano avere più valore della propria persona. Solo attraverso la sua *corporazione*, la sua classe sociale, il singolo si rapportava alla corporazione più grande, lo Stato, allo stesso modo che nel cattolicesimo solo attraverso il sacerdote il singolo si mette in rapporto con Dio. A tutto ciò pose fine il terzo stato, sfoggiando il coraggio di negare se stesso come stato. Esso si risolse a non essere e non chiamarsi più uno stato accanto ad altri stati, ma a trasfigurarsi e a generalizzarsi in "*nazione*". In tal modo creò una monarchia molto più perfetta e assoluta, e tutto il *principio degli stati*, il principio delle piccole monarchie entro

*Prima Lettera ai Corinti, 8, 4

quella grande, che era stato prima dominante, andò perduto. Ma non si può dire che la Rivoluzione abbia toccato solo i primi due stati privilegiati; essa toccò le piccole monarchie degli stati in genere. Se però gli stati e la loro tirannia erano infranti (anche il re era infatti solo un re degli stati, non un re borghese), rimanevano gli individui liberati dall'uguaglianza degli stati. Ma adesso dovevano essere davvero senza stato e "senza arte né parte", non vincolati più da nessuno stato (*status*) e senza un legame generale? No, il terzo stato si era dichiarato nazione proprio per non rimanere uno stato *accanto* ad altri stati, ma per diventare lo *stato unico*. Questo stato unico è la nazione, lo Stato (*status*). Che cosa era allora diventato l'individuo? Un protestante politico, giacché era entrato in rapporto diretto con il suo Dio, lo Stato. Egli non apparteneva più, come aristocratico, alla monarchia della nobiltà, come artigiano, alla monarchia delle corporazioni: egli e tutti riconoscevano e professavano solo – *un signore*, lo Stato, come servitori del quale ricevevano tutti quanti lo stesso titolo onorifico di "cittadini".

La borghesia è l'*aristocrazia del merito*, "onore al merito"⁵ è – il suo motto. Essa lottò contro la nobiltà "marcia", giacché secondo la borghesia, solerte nobiltà acquisita con la laboriosità e il merito, non si è liberi per nascita, e neppure però sono libero io, bensì lo è il "meritevole", l'onesto *servitore* (del suo re, dello Stato, del popolo negli Stati costituzionali). La libertà si conquista *servendo*, ossia procurandosi "meriti", quand'anche si servisse – Mammona. Bisogna ben meritare dello Stato, cioè del principio dello Stato, del suo spirito etico. Chi *serve* questo spirito dello Stato è un buon cittadino, qualunque sia il legittimo settore economico per cui vive. Agli occhi dei borghesi gli "innovatori" esercitano un'"arte che non dà pane". Solo il "mercante" è "pratico", e lo spirito mercantile è sia quello che va a caccia di un impiego pubblico sia quello che nel commercio cerca di far fruttare il suo gruzzolo,⁶ o altrimenti cerca il modo di rendersi utile a sé e agli altri.

Ma se i meritevoli sono considerati come i liberi (giacché che cosa manca al borghese fracomodo, al funzionario fedele, di quella libertà che il suo cuore desidera?), allora i – liberi sono i "servitori". Il servitore obbediente è l'uomo libero! Che indigesto controsenso! Eppure questo è il senso della borghesia, e il suo poeta Goethe come il suo filosofo Hegel hanno saputo magnificare la dipendenza del soggetto dall'oggetto, l'obbedienza verso il mondo oggettivo ecc. Solo chi serve la causa, "si dà completamente ad essa", ha la vera libertà. E la causa, presso coloro che pensano, è la – *ragione*, essa che come Stato e Chiesa – dà leggi universali e, col *pensiero dell'umanità*, getta in catene il singolo uomo. Essa determina che cosa sia "vero", in base a cui poi ci si deve regolare. Non ci sono persone "più razionali" degli onesti servitori, che sono i primi, come servitori dello Stato, ad essere chiamati buoni cittadini.

Che tu sia ricco sfondato o povero in canna – ciò lo Stato della borghesia lo lascia al tuo piacimento, sempreché tu sia animato da buoni propositi. Questi ti sono richiesti dallo Stato, che ritiene suo compito improrogabile inculcarli a tutti. Perciò esso ti proteggerà dai "cattivi suggerimenti", tenendo a freno i "malintenzionati" e zittendo i loro discorsi

⁵ "*dem Verdienst seine Kronen*": al merito le sue corone. L'espressione è tratta dalla poesia *Alla gioia* (1786) di Friedrich Schiller.

⁶ In tedesco: "*sein Schafchen scheren*": tosare la sua pecorella.

sobillatori a colpi di censura o di restrizioni per la stampa o dentro i muri delle carceri, e d'altra parte farà di persone di "buoni propositi" dei censori, facendo esercitare in ogni modo su di te, da "benintenzionati e benpensanti", un *influsso morale*. Una volta che ti abbia reso sordo ai cattivi suggerimenti, con tanto maggior solerzia ti riaprirà poi le orecchie per i buoni suggerimenti.

Con il tempo della borghesia comincia anche quello del *liberalismo*. Si vuol vedere realizzato dappertutto ciò che è "razionale", ciò che è "conforme allo spirito del tempo" ecc. La seguente definizione del liberalismo, che è intesa ad esaltarlo, lo contraddistingue perfettamente: "Il liberalismo non è nient'altro che l'applicazione della conoscenza razionale alla nostra situazione attuale".* Il suo obiettivo è un "ordinamento razionale", un "comportamento morale", una "libertà limitata", non l'anarchia, l'assenza di leggi, la singolarità. Ma se regna la ragione, la *persona* soccombe. Da un pezzo l'arte ha non solo ammesso il brutto, ma l'ha giudicato necessario per il suo stesso sussistere e l'ha accolto in sé: essa ha bisogno del malvagio ecc. Anche in campo religioso, i liberali più radicali vanno fino al punto di volere che anche l'uomo più religioso sia considerato un cittadino dello Stato, cioè come il malvagio religioso; non vogliono più sapere di processi agli eretici. Ma alla "legge razionale" nessuno si deve ribellare, altrimenti sarà minacciato dalla più dura – pena. Non si vuole la libertà di movimento e il valore autonomo della persona, cioè di me, bensì della ragione, cioè si vuole un dominio della ragione, un dominio. I liberali sono *zelatori*, non esattamente della fede, di Dio ecc., bensì della *ragione*, loro signora. Non sopportano la screanzataggine e quindi lo sviluppo autonomo e l'autodeterminazione: essi *tutelano*, a gara coi dominatori più assoluti.

"Libertà politica", che cosa bisogna intendere con ciò? Forse la libertà del singolo *dallo* Stato e dalle sue leggi? No, al contrario, *l'esser legato* del singolo allo Stato e alle sue leggi. Ma allora perché "libertà"? Perché non si viene più separati dallo Stato da persone fraposte, ma si sta in rapporto diretto e immediato con esso, perché si è – cittadini, non sudditi di un altro, nemmeno del re come persona, ma soltanto nella sua qualità di "capo dello Stato". La libertà politica, questa dottrina base del liberalismo, non è altro che una seconda fase del – protestantesimo e corre in modo affatto parallelo alla libertà religiosa.** O invece con quest'ultima bisogna intendere una libertà *dalla* religione?

Niente meno che questo. Con ciò si deve esprimere soltanto la libertà da intermediari, la libertà da preti intermediari, l'abolizione del "laicato", quindi il rapporto diretto e immediato con la religione o con Dio. Solo presupponendo che si abbia religione si può godere della libertà religiosa, la libertà religiosa non significa mancanza di religione, bensì profondità di fede, rapporto non mediato con Dio. Chi è "religiosamente libero" ha la religione come cosa del cuore, l'ha come *cosa sua propria*, l'ha come "santa serietà". Anche chi è "politicamente libero" ha una santa serietà con lo Stato, questo è la cosa del suo cuore, la sua cosa principale, la sua propria cosa.

* Carl Witt (anonimo): *La Prussia dall'insediamento di Arndt alla deposizione di Bauer*. In *Ventuno fogli di stampa dalla Svizzera*, a cura di Georg Horwegh, Zurigo-Winterthur 1843, p. 12 sg.

** Louis Blanc dice (*Histoire des dix ans. 1830-1840*. T. 1 Paris 1841, p. 138) del tempo della Restaurazione: "*Le protestantisme devint le fond des idées et des moeurs*" ["Il protestantesimo è divenuto il fondamento delle idee e dei costumi"].

La libertà politica dice questo, che la polis, lo Stato, sono liberi, la libertà religiosa questo, che la religione è libera, come la libertà di coscienza significa questo, che la coscienza è libera; dunque non che io sono libero dallo Stato, dalla religione e dalla coscienza, o che io me ne sia sbarazzato. Non significa la *mia* libertà, bensì la libertà di un potere che mi domina e costringe; significa che uno dei miei *tiranni*, come lo Stato, la religione e la coscienza, è libero. Stato, religione, coscienza, questi tiranni, mi rendono schiavo, e la *loro* libertà è la *mia* schiavitù. Che in ciò seguano il principio “il fine giustifica i mezzi”, s’intende da sé. Se lo scopo è il bene dello Stato, la guerra è un mezzo giustificato, se la giustizia è lo scopo dello Stato, l’omicidio è un mezzo giustificato ed è ribattezzato col santo nome di: “esecuzione” ecc. Lo Stato, che è santo, *santifica* tutto quel che gli pare.

La “libertà individuale”, sulla quale il liberalismo borghese vigila gelosamente, non significa affatto un’autodeterminazione perfettamente libera, grazie alla quale le mie azioni diventano interamente le *mie*, ma soltanto l’indipendenza dalle *persone*. È individualmente libero chi non è responsabile di fronte a nessun *uomo*. Intesa la cosa in questo senso – né la si può intendere altrimenti – è individualmente libero, ossia *non responsabile di fronte agli uomini* (“davanti a Dio”, infatti, si professa egli stesso responsabile), non soltanto il dominatore, ma anche tutti coloro che “sono responsabili solo davanti alla legge”. Questa è la specie di libertà che è stata conquistata con i moti rivoluzionari del secolo, ossia l’indipendenza dall’arbitrio, dal “*tel est notre plaisir*”.⁷ Quindi lo stesso principe costituzionale dovette essere spogliato di ogni caratteristica personale, privato di ogni potere di decisione individuale, affinché, come persona, come *soggetto individuale*, non violasse la “libertà individuale” degli altri. Nel principe costituzionale la *volontà personale del dominatore* è scomparsa. Con giusto sentimento quindi i principi assoluti si difendono contro ciò. E tuttavia proprio questi vogliono essere, nel senso migliore, “*principi cristiani*”. A tal fine però dovrebbero diventare una potenza *puramente spirituale*, dato che il cristiano è suddito soltanto *rispetto allo spirito* (“Dio è spirito”).⁸ Conseguentemente, solo il principe costituzionale rappresenta la potenza puramente spirituale, egli, che si presenta, senza alcuna importanza personale, spiritualizzato a tal punto da poter essere considerato un perfetto “spirito” inquietante, un’*idea*. Il re costituzionale è il vero re *cristiano*, in perfetta coerenza col principio cristiano. Con la monarchia costituzionale ha avuto fine il dominio personale, ossia un dominatore che veramente *vuole*; perciò qui regna la *libertà individuale*, l’indipendenza da ogni dominatore individuale, da chiunque possa comandarmi con un *tel est notre plaisir*. Essa è la compiuta vita statale *cristiana*, una vita spiritualizzata.

La borghesia si comporta in tutto e per tutto *liberalmente*. Ogni intrusione *personale* nella sfera dell’altro offende la sensibilità borghese. Non appena il borghese vede che si dipende dall’umore, dal piacimento, dalla volontà di un singolo come persona (cioè di uno non autorizzato da un potere superiore), subito sbandiera il suo liberalismo e grida all’“arbitrio”. Insomma il borghese afferma la sua libertà da ciò che si chiama il *comando* (*ordonnance*): “A me nessuno può comandare niente!” Il *comando* ha il senso che quello che

⁷ “Questo è il nostro piacere”: formula di chiusura degli atti emanati in Francia sotto la monarchia dal secolo XV fino alla Restaurazione.

⁸ *Giovanni*, 4, 24.

devo fare è la volontà di un'altra persona, per contro la *legge* non esprime un potere personale dell'altro. La libertà borghese è la libertà o indipendenza dalla volontà di un'altra persona, la cosiddetta libertà personale o individuale; giacché essere personalmente liberi significa solo essere tanto liberi che nessun'altra persona possa disporre della mia, o che ciò che posso o non posso non dipenda dalla determinazione personale di un altro. La libertà di stampa è, tra le altre, una siffatta libertà del liberalismo, che combatte la costrizione della censura soltanto come quella dell'arbitrio personale, mostrandosi d'altro canto estremamente incline e disposta a tiranneggiare la stampa con "leggi sulla stampa"; cioè i liberali borghesi vogliono la libertà di scrivere *per sé*; essendo infatti *legalitari*, coi loro scritti non incorreranno nei rigori della legge. Si devono poter stampare solo cose liberali, ossia solo cose ligie alle leggi; altrimenti le leggi sulla stampa minacciano punizioni alla stampa. Una volta che si veda assicurata la libertà personale, non ci si accorderà affatto di come, se poi si procede su questa strada, si scatenerà la più stridente illibertà. Giacché è vero che si è liberi dal *comando* e che "nessuno può comandarci niente", ma tanto più, in compenso, si è diventati sottomessi alla – *legge*. Ora si viene asserviti con tutti i crismi di legge.

Nello Stato borghese ci sono soltanto "persone libere", che vengono *costrette* a mille cose (per esempio all'ossequio, a una professione di fede e simili). Ma che fa? Quello che le costringe è solo lo – Stato, la legge, non un qualsivoglia individuo!

A che cosa mira la borghesia contrapponendosi a ogni comando personale, ossia non fondato sulla "causa", sulla "ragione" ecc.? Lotta appunto solo nell'interesse della "causa" contro il dominio delle "persone"! Ma la causa dello spirito è ciò che è razionale, buono, legale ecc.; questa è la "buona causa". La borghesia vuole un dominatore *impersonale*.

Se inoltre il principio è questo, che l'uomo deve essere dominato solo dalla causa, cioè dalla causa della moralità, dalla causa della legalità ecc., allora nessuna specie di limitazione personale dell'uno da parte dell'altro può essere autorizzata (come prima per esempio erano impediti al borghese gli incarichi dei nobili e al nobile l'artigianato borghese ecc.), ossia ci dev'essere una *libera concorrenza*. Uno può limitare un altro solo con una cosa (il ricco, per esempio, limita chi è privo di mezzi con il denaro, una cosa), non come persona. Da ora in poi è ammesso *un* solo dominio, il dominio dello *Stato*; personalmente nessuno è più padrone dell'altro. Già dalla nascita i figli appartengono allo Stato, e ai genitori solo in nome dello Stato, che per esempio non tollera l'infanticidio, esige il loro battesimo ecc.

Ma dallo Stato, anche, tutti i suoi figli sono considerati esattamente uguali ("uguaglianza borghese o politica"); vedano poi essi stessi come cavarsela fra di loro: si facciano pure *concorrenza*.

La libera concorrenza non significa nient'altro se non che ognuno può mettersi contro l'altro, farsi valere, lottare con lui. Contrario a ciò era naturalmente il partito feudale, dato che la sua esistenza dipendeva dalla non-concorrenza. Le lotte al tempo della Restaurazione in Francia non avevano altro contenuto se non questo: che la borghesia lottava per la libera concorrenza, mentre i feudali cercavano di ripristinare il sistema delle corporazioni.

Ebbene, la libera concorrenza ha vinto e non poteva non vincere contro le corporazioni (ved. altro più avanti).

Il fatto che la Rivoluzione sia finita nella reazione, ha messo semplicemente in luce che cosa fosse *veramente* la Rivoluzione. Giacché ogni aspirazione finisce poi nella reazione quando *si ritorna in sé* e l'azione iniziale va avanti con foga solo fintantoché è un'ebbrezza,

una “sconsideratezza”. La “ponderatezza” sarà sempre la parola d’ordine della reazione, perché la ponderatezza segna dei confini, liberando quello che veramente si vuole, cioè il principio, dall’iniziale “sfrenatezza” e “smoderatezza”. I ragazzi turbolenti, gli studenti spavaldi che non si fanno più nessun riguardo, sono *in realtà* filistei, perché in loro, come in questi ultimi, i riguardi costituiscono il contenuto del loro affaccendarsi, solo che da smargiassi si ribellano a tali riguardi, ossia vi si rapportano negativamente, mentre più tardi, da filistei, si votano ad essi, rapportandovisi positivamente. In entrambi i casi il loro fare e pensare gira intorno ai “riguardi”, ma il filisteo è *reazionario* rispetto al ragazzo, è il compagno ribelle che ha messo giudizio, come questo è il filisteo smoderato. L’esperienza quotidiana conferma la verità di questo ribaltamento e mostra come gli spaccamontagne diventino, ingrignando, filistei.

Così pure la cosiddetta reazione in Germania dimostra come essa sia stata solo la continuazione *rinsavita* dell’esultanza per la libertà del tempo di guerra.

La Rivoluzione non era diretta contro l’*ordine stabilito*, bensì contro *questo ordine stabilito*, contro un *determinato* ordine. Essa eliminò *questo* dominatore, non *il* dominatore; al contrario, i Francesi ne furono dominati nel modo più inesorabile; essa uccise i vecchi viziosi, ma solo per garantire ai virtuosi un’esistenza sicura, cioè non fece altro che mettere la virtù al posto del vizio (vizio e virtù, a loro volta, si distinguono per parte loro solo come un ragazzo turbolento da un filisteo) ecc.

Fino al giorno d’oggi il principio rivoluzionario è rimasto fermo al fatto di combattere solo *questo* o *quell’*ordine stabilito, cioè di essere *riformista*. Per quanto si *migliori*, per quanto la promessa del “progresso ragionato” sia mantenuta; sempre non si farà che mettere un *nuovo padrone* al posto del vecchio, e il crollo non sarà che una – ricostruzione. Si tratta sempre della differenza tra il filisteo giovane e quello vecchio. La Rivoluzione cominciò in maniera grettamente borghese con la sollevazione del terzo stato, del ceto medio, e in maniera grettamente borghese anche si esaurisce. Non fu l’*uomo singolo* a diventare libero – e soltanto questo è l’uomo – ma il *cittadino*, il citoyen, l’uomo *politico*, che proprio perciò non è l’uomo, bensì un esemplare della specie umana, e più specificamente un esemplare della specie borghese, un *libero borghese*.

Nella Rivoluzione non fu il *singolo* ad agire nel quadro della storia universale, ma fu un *popolo*, la *nazione*, la nazione sovrana, che volle far tutto. Un’Io immaginario, un’idea, quale la nazione è, si fa avanti attivamente, cioè i singoli si prestano a far da strumenti di questa idea e agiscono da “cittadini”.

La borghesia ha il suo potere e insieme i suoi limiti nella costituzione, in una Carta, in un principe legale, cioè “giusto”, che esso stesso si regola e impera in base a “leggi razionali”, insomma nella *legalità*. Il periodo della borghesia è dominato dallo spirito britannico della legalità. Un’assemblea di stati provinciali, per esempio, si richiama continuamente alla memoria che le sue competenze vanno solo fino a questo o a quel punto, e che in generale essa è stata convocata solo per grazia e per grazia può anche essere sciolta. Essa ricorda continuamente a se stessa la sua – *con-vocazione*. Non si può invero negare che mio padre mi abbia generato; ma ormai che io sono stato generato, non m’importano affatto le intenzioni con cui egli mi ha generato e a che cosa anche possa mai avermi *chiamato*. Faccio quello che voglio io. Perciò anche un’assemblea degli stati generali, quella francese convocata all’inizio della Rivoluzione, riconobbe molto giustamente di essere indipendente

da chi l'aveva convocata. Essa *esisteva* e sarebbe stato stupido non far valere il suo diritto di esistenza, immaginandosi invece di dipendere da qualcuno come da un padre. Chi è chiamato non ha più da chiedere: che cosa voleva chi mi ha chiamato quando mi creò? – bensì: che cosa voglio io dopo essere seguito alla chiamata? Non chi ha fatto la convocazione, non i committenti, non la Carta in base alla quale è stata convocata la riunione, niente di tutto ciò sarà per lui un potere sacro e intoccabile. Egli è *autorizzato* a tutto quello che è in suo potere; non conoscerà nessuna limitazione di “competenze”, non vorrà essere *ligio*. Ciò darebbe luogo, semmai ci si potesse aspettare dalle camere del parlamento qualcosa del genere, a una camera perfettamente *egoistica*, sciolta da ogni cordone ombelicale e priva di riguardi. Ma le camere sono spesso devote, e quindi non c'è da stupirsi se in esse si fa largo tanto “egoismo” a metà o indeciso, ossia ipocrita.

I membri dei diversi ordini devono rimanere entro i *limiti* che sono stati loro assegnati dalla Carta costituzionale, dalla volontà del re e simili. Se non vogliono o non possono farlo, allora devono “dimettersi”. Quale persona ligia al dovere potrebbe agire diversamente, potrebbe mettere al *primo posto sé*, la sua convinzione e la sua volontà? Chi potrebbe essere così immorale da voler far valere sé, qualora a causa di ciò anche la corporazione e tutto andrebbero a carte quarantotto? Ci si mantiene scrupolosamente entro i limiti delle proprie *competenze*; bisogna infatti senz'altro rimanere entro i limiti del proprio *potere*, dato che nessuno può fare più di quello che può fare. “La mia potenza o rispettiva impotenza sarebbe il mio solo limite, e l'attribuzione di competenze solo – frutto di sanzioni vincolanti? Dovrei dichiararmi per questa concezione che sovverte tutte le cose? No, io sono un – cittadino ligio alla legge!”.

La borghesia professa una morale che è connessa nel modo più stretto con la sua essenza. Come prima cosa, questa esige che si abbia un lavoro sicuro, si eserciti un mestiere rispettabile e si abbia una condotta morale. Immorali sono per essa il cavaliere d'industria, la cortigiana, il ladro, il brigante e l'assassino, il giocatore, l'uomo spiantato e senza un lavoro, l'uomo leggero. La disposizione d'animo che il bravo borghese ha per questa gente “immorale” è definita da lui stesso come “la più profonda indignazione”. A tutti costoro manca una residenza stabile, la *sicurezza* dell'attività, una vita normale, rispettabile, un reddito fisso ecc., insomma essi appartengono, poiché la loro esistenza non riposa su una *base sicura*, ai “singoli o isolati” pericolosi, al *proletariato* pericoloso; sono “cani sciolti” che non offrono “garanzie” e non hanno “niente da perdere” e dunque niente da rischiare. La contrazione di un vincolo matrimoniale, per esempio, *vincola* la persona, la persona vincolata dà affidamento, è reperibile; la prostituta invece no. Il giocatore punta tutto sul gioco, rovina sé e gli altri – nessuna garanzia. Si potrebbero riunire tutti quelli che al borghese appaiono sospetti, ostili e pericolosi sotto il nome di “vagabondi”; a lui spiace ogni vita che sia una forma di vagabondaggio. Giacché ci sono anche vagabondi dello spirito, a cui la consueta dimora degli avi è troppo angusta e opprimente perché essi possano restarsene tranquilli in quello spazio ristretto; invece di mantenersi nei limiti di una mentalità moderata e di prendere per verità intoccabile ciò che a migliaia di persone dà conforto e sicurezza, saltano tutti i confini della tradizione e vanno vagando con la loro critica irriverente e la loro indomita problematicità, questi vagabondi stravaganti. Essi costituiscono la classe degli instabili, degli irrequieti, dei mutevoli, cioè dei proletari, e vengono chiamati, quando manifestano la loro natura randagia, “teste irrequiete”.

Così ampio è il senso del cosiddetto proletariato o pauperismo. Quanto si errerebbe, se si attribuisse alla borghesia il desiderio di eliminare, impiegandovi le forze migliori, la povertà (pauperismo). Al contrario, il buon borghese se la cava con la convinzione incomparabilmente consolante che “i beni di fortuna sono ormai divisi in parti disuguali e così resteranno sempre – secondo il saggio consiglio di Dio”. La povertà che lo circonda per tutte le strade non disturba tanto il buon borghese che egli non possa accomodarsene con, al massimo, qualche elemosina che getta ogni tanto, o col procurare lavoro e nutrimento a qualche giovanotto “onesto e servizievole”. Tanto più però egli si sente disturbato nel suo tranquillo godimento, dalla povertà *smaniosa di novità e scontenta*, da quei poveri che non se ne stanno più buoni e non sopportano più *in silenzio*, ma cominciano a *fare le bizze* e ad agitarsi. Rinchiudete il vagabondo, gettate il mestatore nella segreta più buia! Egli vuole, nello Stato, “fomentare lo scontento e istigare contro le istituzioni vigenti” – lapidatelo, lapidatelo!

Ma proprio da questi scontenti viene fuori magari il seguente ragionamento: per i “buoni borghesi” può essere indifferente chi protegga loro e i loro principi, se un re assoluto o un re costituzionale, una repubblica ecc., purché essi siano protetti. E qual è il loro principio, il cui signor protettore essi sempre “amano”? Non quello del lavoro, neanche quello della nascita. Ma quello della *mediocrità*, del giusto mezzo: un pochino di nascita e un pochino di lavoro, ossia un *possesso fruttifero di interessi*. Il possesso è qui la cosa fissa, data, ereditata (la nascita), gli interessi sono l’incomodo (il lavoro), ossia il *capitale che lavora*. Solamente: niente eccessi, niente estremismi, niente radicalismi! Certamente diritto di nascita, ma soltanto come possesso ereditario, certamente lavoro, ma poco o nessun lavoro proprio, bensì lavoro del capitale e dei – lavoratori assoggettati.

Se un’epoca si trova presa in un errore, sempre gli uni ne traggono vantaggio, mentre gli altri ne riportano danno. Nel Medioevo era generale tra i cristiani l’errore di credere che la Chiesa dovesse avere ogni potere, ossia l’autorità suprema in terra; i laici credevano in questa “verità” non meno dei membri della gerarchia ecclesiastica, e sia gli uni che gli altri erano bloccati nello stesso errore. Solo che la gerarchia ne ricavava il *vantaggio* del potere, i laici il *danno* della sudditanza. Ma siccome si dice che “la difficoltà aguzza l’ingegno”, alla fine i laici si fecero furbi e non credettero più alla “verità” medioevale. – Lo stesso rapporto intercorre tra borghesia e lavoratori. Sia i borghesi sia i lavoratori credono alla “verità” del *denaro*; quelli che non lo posseggono non ci credono meno di quelli che lo posseggono, quindi i laici come i preti.

“Il denaro regge il mondo” è la parola chiave dell’epoca borghese. Un nobile nullatenente e un lavoratore nullatenente sono entrambi, come “morti di fame”, insignificanti dal punto di vista politico; la nascita e il lavoro non contano, è il *denaro* che dà *importanza*. I possidenti dominano, ma lo Stato educa fra i nullatenenti i suoi “servitori”, ai quali dà denaro (stipendi) nella misura in cui dominano (governano) in suo nome.

Io ricevo tutto dallo Stato. Ho io qualcosa senza l’*approvazione dello Stato*? Quello che ho senza di essa, lo Stato me lo *toglie* non appena scopre che manca il “titolo legale”. Non ho dunque io tutto per sua grazia, sua approvazione?

Solo su questo, sul *titolo legale*, si appoggia la borghesia. Il borghese è quello che è in virtù della *protezione dello Stato*, della grazia dello Stato. Egli dovrebbe temere di perdere tutto, qualora il potere dello Stato venisse infranto.

Ma come stanno le cose con chi non ha niente da perdere, col proletario? Dal momento che non ha niente da perdere, egli non ha bisogno, per il suo “niente”, della protezione dello Stato. Al contrario, può guadagnarci, se quella protezione dello Stato viene sottratta ai protetti.

Perciò il nullatenente considererà lo Stato il potere che protegge il possidente, che lo privilegia, mentre lui ne è solo – dissanguato. Lo Stato è uno – *Stato borghese*, è lo *status* della borghesia. Esso non protegge l'uomo in base al suo lavoro, bensì in base alla sua docilità (“lealtà”), cioè in base al fatto che goda e amministri i diritti conferitigli dallo Stato in conformità della volontà, ossia delle leggi dello Stato.

Nel regime borghese i lavoratori finiscono sempre nelle mani dei possidenti, ossia di coloro che hanno a loro disposizione qualche bene statale (e ogni cosa possedibile è dello Stato, gli appartiene ed è solo in feudo ai singoli), in particolare denaro e terreni, insomma nelle mani dei capitalisti. Il lavoratore non può *valorizzare* il suo lavoro in base alla misura del valore che esso ha per chi ne fruisce. “Il lavoro è pagato male!” Il guadagno più grande se lo becca il capitalista. – Bene e più che bene vengono pagati soltanto i lavori di coloro che accrescono il lustro e la *sovranità* dello Stato, i lavori degli alti *servitori* dello Stato. Lo Stato paga bene, affinché i suoi “buoni cittadini” (i “buoni borghesi”), i possidenti, possano pagare male senza correre pericoli; lega a sé, pagandoli bene, i suoi servitori, con i quali forma, per i “buoni cittadini”, un corpo di protezione, una “polizia” (della polizia fanno parte soldati, funzionari di ogni sorta, per esempio quelli della giustizia, dell'istruzione ecc., insomma tutta la “macchina statale”), e i “buoni cittadini” gli versano volentieri alte imposte, per pagare tanto meno i loro operai.

Ma la classe operaia, poiché non è protetta in ciò che essenzialmente è (giacché non come lavoratori godono della protezione dello Stato, ma come suoi sudditi partecipano alla protezione della polizia, hanno una cosiddetta protezione legale), rimane una forza ostile a questo Stato, a questo Stato dei possidenti, a questo “regno della borghesia”. Il suo principio, il lavoro, non è riconosciuto in base al suo *valore*: viene sfruttato, diventa un *bottino di guerra* dei possidenti, dei nemici.

I lavoratori hanno nelle loro mani il potere più strabocchevole, e se per una volta ne acquistassero veramente coscienza e ne facessero uso, niente potrebbe resistere loro; basterebbe loro sospendere il lavoro e considerare e godere il frutto del lavoro fatto come loro proprio. Questo è il senso delle agitazioni operaie che affiorano qua e là.

Lo Stato si fonda sulla – *schiavitù del lavoro*. Se il *lavoro* diventa libero, lo Stato è perduto.

§ 2. Il liberalismo sociale

Noi siamo nati liberi, ma da qualunque parte guardiamo, ci vediamo fatti schiavi dagli egoisti! Dobbiamo per questo diventare anche noi degli egoisti? Che il cielo ce ne scampi, noi vogliamo invece rendere impossibili gli egoisti! Vogliamo farne tanti “straccioni”, vogliamo tutti non avere niente, affinché “tutti” abbiano.

Così dicono i liberalsocialisti.

Chi è questa persona che voi chiamate “tutti”? – È la “società”! – Ma ha essa un corpo? – *Noi* siamo il suo corpo! – Voi? Ma voi stessi non siete affatto un corpo; – Tu certo hai un

corpo, anche tu e tu, ma voi insieme siete solo corpi, non un corpo. Per conseguenza quest'unica società avrebbe sì corpi per servirla, ma non un corpo unico e suo proprio. Essa sarà appunto, come la "nazione" dei politici, nient'altro che uno "spirito", il corpo di questo, solo parvenza.

Nel liberalismo politico la libertà dell'uomo è la libertà dalle *persone*, dal dominio personale, dal *padrone*; assicurazione di ogni singola persona rispetto ad altre persone, libertà personale.

Non c'è nessuno che possa comandare, comanda solo la legge.

Ma sebbene le persone siano diventate *uguali*, uguale non è il loro *possedimento*. E tuttavia il povero ha bisogno del ricco, il ricco del povero, quello del denaro del ricco, questo del lavoro del povero. Dunque nessuno ha bisogno dell'altro come *persona*, ma egli ha bisogno di lui come *datore*, quindi come di qualcuno che ha qualcosa da dare, come proprietario o possessore. Quello che fa l'uomo è dunque quello che egli *ha*. E nell'*avere*, ossia negli "averi", le persone non sono uguali.

Consequentemente, così ragiona il liberalismo sociale, *nessuno* deve *avere*, come, secondo i dettami del liberalismo politico, *nessuno* deve *comandare*, vale a dire come qui solo lo *Stato* ha il potere di comandare, così ora solo la *società* può possedere.

Infatti, in quanto protegge la persona e la proprietà di ognuno da ogni altro, lo Stato *divide* l'uno dall'altro: ognuno è una parte a sé e *ha* una sua parte per sé. Colui al quale basta ciò che è e che ha, trova in questo stato di cose il suo conto; ma chi vorrebbe essere e avere di più, si guarda intorno alla ricerca di questo dippiù e lo trova nel potere di altre *persone*. E qui riesce a una contraddizione: come persona, nessuno viene dopo un altro, e però una persona *ha* quello che l'altra non ha ma vorrebbe avere. Dunque, *esso* ne conclude, una persona è più dell'altra, dal momento che quella ha ciò di cui ha bisogno e questa non l'ha, quella è un ricco, questa un povero.

Dobbiamo allora, esso continua a domandarsi, far rivivere ciò che a ragione seppellimmo, lasciar sussistere questa disuguaglianza delle persone stabilitasi per vie traverse? No, dobbiamo, al contrario, portare decisamente a termine quello che era stato compiuto solo a metà. Alla nostra libertà dalla persona dell'altro manca ancora la libertà da ciò su cui la persona dell'altro può comandare, da ciò che essa ha in suo potere personale, insomma dalla "proprietà personale". Aboliamo dunque la *proprietà personale*. Nessuno possieda più niente, ognuno sia uno – straccione. La proprietà sia *impersonale*, appartenga alla – *società*.

Davanti al sommo *imperatore*, all'unico *comandante*, noi eravamo diventati tutti uguali, persone uguali, ossia nullità.

Davanti al sommo *proprietario* noi diventiamo tutti – *straccioni* uguali. Per il momento uno è ancora, nella valutazione dell'altro, uno "straccione", un "nullatenente", ma poi questa valutazione non ci sarà più, saremo tutti quanti straccioni, e come massa globale della società comunista, potremo chiamarci "accolta di straccioni".

Quando il proletario avrà veramente fondato la sua progettata "società", in cui dovrà essere eliminata la distanza tra ricco e povero, allora *sarà* uno straccione, giacché egli sa bene cosa farsi allora dell'essere straccione, e potrebbe perfino innalzare la parola "straccione" ad appellativo onorevole, allo stesso modo che la Rivoluzione vi innalzò la parola "borghese". Lo straccione è il suo ideale e straccioni dobbiamo diventare tutti.

Questa è, nell'interesse dell'“umanità”, la seconda rapina del “personale”. Non si lascia al singolo né comando né proprietà, quello lo prese lo Stato, questa la società .

Poiché nella società si manifestano i disagi più gravosi, specialmente gli oppressi, cioè i membri degli strati sociali inferiori, pensano di trovarne la colpa nella società stessa e si prefiggono come compito di scoprire la *società giusta*. Ma questo è solo il vecchio fenomeno del cercare la colpa in ogni altra cosa prima che *in se stessi*, cioè nello Stato, nell'egoismo dei ricchi ecc., i quali però devono la loro esistenza proprio alla nostra colpa.

Le riflessioni e conclusioni del comunismo appaiono molto semplici. Per come stanno attualmente le cose, vale a dire nell'odierna situazione dello Stato, gli uni si trovano in svantaggio rispetto agli altri, e propriamente la maggioranza rispetto alla minoranza. In questo *stato* di cose, i secondi si trovano in *stato di agiatezza*, i primi in *stato di necessità*. Pertanto lo *stato* attuale delle cose, ossia lo Stato (*status* = stato) deve essere soppresso. E che cosa bisogna mettere al suo posto? Al posto del benessere di pochi singoli – un *benessere generale*, il *benessere di tutti*.

Con la Rivoluzione la borghesia divenne onnipotente e abolì ogni disuguaglianza, innalzando o abbassando ognuno alla dignità di *cittadino*: innalzando l'uomo comune, abbassando il nobile. Il *terzo stato* divenne lo stato unico, ossia lo stato dei – *cittadini*. Obietta però il comunismo: La nostra dignità e la nostra essenza non consistono nel fatto che noi siamo tutti – i *figli uguali* dello Stato nostra madre, tutti nati con lo stesso diritto al suo amore e alla sua protezione, bensì nel fatto che esistiamo tutti *gli uni per gli altri*. Questa è la nostra uguaglianza, ossia noi siamo *uguali* in ciò, che io, così come te e voi tutti, siamo attivi o “lavoriamo” ognuno per l'altro, quindi consiste in ciò, che ciascuno di noi è un *lavoratore*. A noi non interessa quello che siamo *per lo Stato*, cioè cittadini, quindi non la nostra qualità di *borghesi*, bensì quello che siamo *gli uni per gli altri*, vale a dire il fatto che ciascuno di noi esiste solo grazie all'altro, il quale, mentre provvede ai miei bisogni, vede nello stesso tempo soddisfatti da me i suoi. Egli lavora per esempio per il mio abbigliamento (sarto), io per il suo bisogno di ricreazione (commediografo, funambolo ecc.), egli per il mio nutrimento (agricoltore ecc.), io per la sua istruzione (dotto ecc.). Dunque *lo status di lavoratori* è la nostra dignità e la nostra – uguaglianza.

Quali vantaggi ci porta la borghesia? Pesi! E a quanto è valutato il nostro lavoro? Al meno possibile! Ma il lavoro resta nondimeno il nostro unico valore. Il fatto che noi siamo *lavoratori* è la cosa migliore di noi, è la nostra importanza nel mondo e perciò deve anche tramutarsi in valore e deve essere fatto *valere*. Che cosa potete opporci voi? Sempre e soltanto – *lavoro*. Soltanto per lavoro e prestazioni noi vi dobbiamo una ricompensa, non per la vostra mera esistenza; neanche per ciò che siete *per voi*, ma solo per ciò che siete *per noi*. In base a che cosa accampate pretese nei nostri riguardi? Forse in base alla vostra nobile origine ecc.? No, solamente in base a ciò che voi fate per noi di gradito o di utile. E così anche è giusto che sia: noi vogliamo avere per voi solo tanto valore per quanto facciamo per voi; ma voi dovete essere valutati da noi allo stesso modo. Sono le *prestazioni* che determinano il valore, ossia quelle prestazioni che hanno valore per noi, quindi i *lavori scambievoli*, i *lavori di utilità comune*. Ognuno deve essere agli occhi dell'altro un *lavoratore*. Chi mette in piedi qualcosa di utile, non è secondo a nessuno, ovvero – tutti i lavoratori (lavoratori naturalmente nel senso di “di utilità comune”, di lavoratori comunisti) sono

uguali. Ma dal momento che il valore del lavoratore è il suo salario, allora anche il salario deve essere uguale.⁹

Finché la fede bastava per l'onore e la dignità dell'uomo, non si poteva obiettare nulla contro nessun lavoro, per quanto stressante, purché non intralciasse l'uomo nella fede. Invece ora che ognuno deve fare di sé un uomo, inchiodare l'uomo a un lavoro meccanico equivale a renderlo schiavo. Se un operaio in fabbrica deve ammazzarsi di lavoro per dodici e più ore, allora è privato della possibilità di diventare uomo. Qualunque lavoro deve avere lo scopo di soddisfare l'uomo. Perciò questi anche deve diventare in esso un *maestro*, ossia deve poter crearlo come una totalità. Chi in una fabbrica di spilli attacca solo la capocchia, stira soltanto il fil di ferro ecc., lavora meccanicamente, come una macchina; rimane una schiappa, non diventa un maestro: il suo lavoro non può *soddisfarlo*, può solo *sfinirlo*.¹⁰ Il suo lavoro, preso per sé, non è niente, non ha nessun fine *in sé*, non è niente di compiuto in sé; egli lavora solo per passare il prodotto a un altro e viene da quest'altro *utilizzato* (sfruttato). Per questo lavoratore al servizio di un altro non c'è nessun *godimento di uno spirito coltivato*,¹¹ tutt'al più piaceri rozzi; la *cultura*, infatti, gli è preclusa. Per essere un buon cristiano c'è bisogno solo di *credere*, e questo si può fare anche nelle condizioni più opprimenti. Perciò, quanti sono animati da spirito cristiano si preoccupano solo per la devozione dei lavoratori oppressi, la loro pazienza, dedizione ecc. Le classi oppresse potettero sopportare tutta la loro miseria solo finché furono *cristiane*; giacché il cristianesimo non fa emergere i loro brontolii e il loro sdegno. Adesso però non basta più *smorzare* i desideri, ma si esige il loro *esaudimento*. La borghesia ha proclamato il vangelo del *godimento del mondo*, del godimento materiale, e adesso si meraviglia che questa dottrina trovi seguaci fra noi poveri; essa ha mostrato che non la fede e la povertà, ma la cultura e il possesso rendono beati: ciò comprendiamo anche noi proletari.

La borghesia ci ha liberati dal comando e dall'arbitrio dei singoli. È rimasto soltanto quell'arbitrio che scaturisce dalla congiuntura della situazione e che si può chiamare casualità delle circostanze; sono rimasti il favore della *fortuna* e i "favoriti dalla fortuna".

Quando per esempio un ramo dell'industria subisce un tracollo e migliaia di lavoratori rimangono senza pane, si pensa con una certa semplicità ammettendo che la colpa non è del singolo, ma che "il male sta nella situazione".

Cambiamo allora la situazione, ma cambiamola radicalmente e in modo da rendere innocua la sua casualità facendone una *legge*! Non continuiamo ad essere schiavi del caso! Creiamo un ordine nuovo che ponga fine alle *oscillazioni*. E quest'ordine sia poi sacro!

Prima bisognava accontentare i *signori*, per arrivare a qualcosa; dopo la Rivoluzione la parola d'ordine fu: Acciuffa la *fortuna*! La caccia alla fortuna o il gioco d'azzardo, in ciò si consumava la vita borghese. Ma, accanto a ciò, l'esigenza che chi ha ottenuto qualcosa non lo rimetta in gioco con leggerezza.

⁹ Cfr. *Luca*, 10, 7

¹⁰ L'esempio della fabbricazione degli spilli è tratto da *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [Indagine sulla natura e sulle cause della ricchezza delle nazioni] di Adam Smith, Edinburg 1828, p. 16 sg.

¹¹ Espressione usata da Hegel in *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Lezioni sulla filosofia della storia], 12, 94. Cfr. anche 18, 140.

Contraddizione strana eppure massimamente naturale. La concorrenza, in cui soltanto si svolge la vita civile o politica, è in tutto e per tutto un gioco di fortuna, dalle speculazioni di borsa giù giù fino ai concorsi per gli uffici, alla caccia dei clienti, alla ricerca del lavoro, alla corsa alle promozioni e onorificenze, alla robavecchia del trafficante ebreo ecc. Se si riesce a scavalcare e a battere i concorrenti, allora si è avuto un “colpo di fortuna”; una fortuna deve essere infatti considerato il fatto che il vincitore si ritrovi corredato di qualità, per quanto costruite con la più accurata diligenza, contro le quali gli altri non sono in grado di gareggiare, cioè il fatto che – non si trovino altri più dotati. E coloro che poi menano la loro vita quotidiana in mezzo a queste alterne vicende della fortuna, senza mai scorgervi ombra di male, sono presi dalla più profonda indignazione morale se il loro principio viene fuori in forma nuda e, come – *gioco d'azzardo*, “combina disastri”. Il gioco d'azzardo è infatti una concorrenza troppo aperta, troppo scoperta, e offende, come ogni decisa nudità, il rispettabile senso del pudore.

I socialisti vogliono porre un freno a quest'opera del caso e costruire una società in cui gli uomini non dipendano più dalla *fortuna*, ma siano persone libere.

Nella maniera più naturale quest'aspirazione si manifesta anzitutto come odio degli “sfortunati” per i “fortunati”, cioè di quelli per i quali la fortuna ha fatto poco o niente, per coloro per i quali essa ha fatto tutto.

Ma in verità il malumore non è diretto contro i fortunati, bensì contro la *fortuna*, questa brutta macchia della borghesia.

Poiché i comunisti dichiarano che solo la libera attività è l'essenza dell'uomo, essi hanno bisogno, come tutti quelli che hanno una mentalità da giorni feriali, di una domenica; come tutti coloro che hanno aspirazioni materiali, di un Dio, di un'elevazione e edificazione accanto al loro “lavoro” non spirituale.

Che il comunista veda in te l'uomo, il fratello, è solo il lato domenicale del comunismo. Secondo il suo lato feriale, esso non ti considera affatto come uomo senz'altro, bensì come lavoratore umano o uomo che lavora. Alla base della prima concezione c'è un principio liberale, nella seconda si nasconde l'illiberalità. Se tu fossi un “fannullone”, esso certo non disconoscerebbe in te l'uomo, ma cercherebbe di purificare della pigrizia l'“uomo pigro” che è in te e di convertirti alla *fede* secondo la quale il lavoro è la “vocazione e missione” dell'uomo.

Perciò mostra una doppia faccia: con l'una bada a che l'uomo spirituale sia soddisfatto, con l'altra si guarda intorno alla ricerca di mezzi per l'uomo materiale o corporeo. Esso dà all'uomo un duplice *incarico*: il compito dell'acquisizione materiale e quello dell'acquisizione spirituale.

La borghesia aveva *reso disponibili* i beni materiali e spirituali lasciando ognuno libero di allungarvi le mani se ne aveva voglia.

Il comunismo li procura effettivamente a ognuno, glieli impone e lo costringe ad acquisirli. Esso ci impone con tutta serietà, poiché solo i beni spirituali e materiali fanno di noi degli uomini, di acquisire questi beni senza obiezioni, per essere uomini. La borghesia lasciava liberi di acquisire, il comunismo *costringe* ad acquisire, e riconosce solo *chi acquisisce*, chi esercita un'attività. Non è abbastanza che il mestiere sia libero; tu devi anche *abbracciarlo*.

Così alla critica non resta da dimostrare se non che l'acquisto di questi beni non fa affatto ancora di noi degli uomini.

Con l'imperativo liberale che ognuno faccia di sé un uomo o ognuno si faccia uomo, era posta la necessità che ognuno si procurasse tempo per questo lavoro di umanizzazione, ossia che per ognuno diventasse possibile lavorare su *se stesso*.

La borghesia credette di aver reso possibile ciò, rimettendo alla concorrenza tutto ciò che è umano, ma autorizzando il singolo ad appropriarsi di ogni cosa umana. "Ognuno può aspirare a tutto!".

Il liberalismo sociale trova che con questo "può" la questione non è risolta, perché potere significa solo che non è vietato a nessuno, ma non che sia reso possibile a ognuno. Afferma dunque che la borghesia è liberale solo con la bocca e a parole, nella pratica invece massimamente illiberale. Da parte sua, esso vuole dare a tutti noi i *mezzi* per poter lavorare su noi stessi.

Col principio del lavoro viene comunque superato quello della fortuna o della concorrenza. Ma nello stesso tempo il lavoratore, nella consapevolezza che l'essenziale in lui è "il lavoratore", si tiene lontano dall'egoismo e si sottomette alla suprema autorità di una società di lavoratori, così come il borghese aderiva con dedizione allo Stato della concorrenza. Il bel sogno di un "dovere sociale" continua ad essere sognato. Si pensa di nuovo che la società *dia* quello di cui abbiamo bisogno, e che noi perciò siamo *obbligati* verso di essa, che le dobbiamo tutto*. Si rimane fermi all'idea di voler *servire* un "supremo datore di ogni bene". Che la società non sia affatto un Io che possa dare, conferire o concedere, bensì un mezzo o strumento dal quale possiamo trarre vantaggio; che noi non abbiamo doveri sociali, ma semplicemente interessi, che la società ci deve servire a soddisfare; che noi non dobbiamo alcun sacrificio alla società ma che se sacrificiamo qualcosa lo sacrificiamo per noi; a tutto ciò i socialisti non pensano, perché essi – come liberali – sono prigionieri del principio religioso e si adoperano in tutti i modi per realizzare una – società santa, com'era santo lo Stato prima!

La società dalla quale abbiamo tutto è una nuova padrona, un nuovo fantasma, un nuovo "essere supremo", che "ci prende a suo uso e servizio"!

Una più precisa valutazione sia del liberalismo politico sia di quello sociale può aver luogo solo più avanti, sotto. Procediamo per ora a portarli davanti al tribunale del liberalismo umanistico o critico.

§ 3. Il liberalismo umanistico¹²

Poiché il liberalismo si perfeziona nel liberalismo che critica se stesso, nel liberalismo "critico", in cui il critico rimane un liberale e non oltrepassa il principio del liberalismo, l'uomo, gli si può dare un nome preferibilmente in base all'uomo e chiamarlo il liberalismo "umanistico".

* * Proudhon (*De la création de l'Ordre dans l'Humanité ou Principes d'Organisation politique*, Paris e Besançon 1843, p. 414) esclama p.e.: "Nell'industria come nella scienza, la pubblicazione di un'invenzione è il primo e il più sacro dei doveri!"

¹² Qui Stirner pensa in primo luogo alle enunciazioni di Bruno Bauer e alla sua "Critica critica" o "Critica pura", ma poi anche alla cerchia dei simpatizzanti intorno a Bauer: i suoi fratelli Edgar e Egbert, Szeliga Zychlin von Zychlinski ecc.

Il lavoratore è considerato l'uomo più materiale ed egoistico. Egli non fa assolutamente nulla *per l'umanità*, fa tutto *per sé*, per il suo benessere.

La concezione borghese, limitandosi a dichiarare che *l'uomo* è libero per nascita, lo ha per il resto dovuto lasciare nelle grinfie dell'inumano (dell'egoista). Quindi sotto il regime del liberalismo politico l'egoismo ha un campo immenso a sua disposizione.

Come il borghese si serve dello Stato, così il lavoratore *si servirà* della società per i suoi scopi *egoistici*. Ma tu hai soltanto uno scopo egoistico, il tuo benessere! rimprovera l'umanista al socialista. Concepisci un *interesse puramente umano*, e allora io sarò tuo compagno. "Ma per questo ci vuole una coscienza più forte, più ampia di una *coscienza operaia*." "L'operaio non fa niente, perciò non ha niente. Ma non fa niente perché il suo lavoro è sempre un lavoro che rimane isolato, è calcolato in base al suo bisogno più personale, è un lavoro quotidiano".* Ci si può immaginare, in senso contrario, la cosa seguente: il lavoro di Gutenberg¹³ non rimase *single*, ma generò innumerevoli figli e continua a vivere ancora oggi; era calcolato sul bisogno dell'umanità ed era un lavoro eterno, imperituro.

La coscienza umanistica disprezza tanto la coscienza borghese quanto la coscienza operaia; giacché il borghese si "indigna" solo per i vagabondi (per tutti coloro che non hanno "un'occupazione stabile") e per la loro "immoralità"; e l'operaio prova "sdegno" per il *fannullone* (il "poltrone") e per i suoi principi "immorali", perché parassitari e antisociali. Ad essi l'umanista replica: l'instabilità di molti è solo opera tua, filisteo! Ma che tu, proletario, pretenda che tutti *sgobbino*, e voglia far diventare generale la *sgobbata*, dipende dal fatto che tu stesso hai sgobbato finora come un asino da soma. Tu vuoi certamente che, per il fatto che *tutti* debbano sgobbare allo stesso modo, la faticaccia sia alleviata, e però solo per la ragione che tutti devono avere lo stesso *tempo libero*. Ma che cosa devono farsene del loro tempo libero? Che cosa fa la tua "società" affinché questo tempo libero venga trascorso *umanamente*? Essa non può che rimettere il tempo libero guadagnato alla scelta egoistica, e proprio il *guadagno* che la tua società favorisce cade nelle mani dell'egoista, come il guadagno dello Stato borghese, la *manca di un padrone dell'uomo*, non potette essere riempito dallo Stato di un contenuto umano e fu lasciato perciò all'arbitrio dell'individuo.

È certamente necessario che l'uomo non abbia un padrone, ma non per questo, anche, l'egoista deve ridiventare padrone dell'uomo, invece che l'uomo dell'egoista. Certamente l'uomo deve trovare del tempo libero, ma se l'egoista se ne approfitta, esso viene sottratto all'uomo; perciò voi dovrete dare al tempo libero un significato umano. Ma anche il vostro lavoro, voi operai, lo intraprendete per un impulso egoistico, perché volete mangiare, bere, vivere; come potreste essere per il tempo libero meno egoisti? Voi lavorate solo perché, finito il lavoro, è bello *oziare* (non far niente), e in che modo trascorriate il vostro tempo libero, è abbandonato al *caso*.

* Edgar Bauer (anonimo) (rec.): Flora Tristan, *Union ouvrière. Edition populaire*, Paris 1843. In: Allgemeine Literatur-Zeitung, rivista mensile diretta da Bruno Bauer, n° 5, Charlottenburg, aprile 1844, p. 18.

¹³ Variazione del detto dell'imperatore Ferdinando I: "*Fiat iustitia, et pere- at mundus*". Vedi *supra*, p. 221 e n. 63.

Ma se all'egoismo deve venir sprangata ogni porta, allora bisognerebbe puntare a un agire del tutto "disinteressato", a un *completo* disinteresse. Soltanto questo è umano, perché soltanto l'uomo è disinteressato; l'egoista è sempre interessato.

Atteniamoci per una volta al criterio del disinteresse e domandiamoci: tu non vuoi interessarti di niente, non entusiasmarti per niente, non per la libertà, l'umanità ecc.? Ah, sì, ma questo non è un interesse egoistico, non è un *essere interessato*, bensì un interesse umano, cioè un interesse – *teoretico*, vale a dire un interesse non per un individuo o per gli individui ("tutti"), bensì per *l'idea*, per *l'uomo!*"

E non ti rendi conto che anche tu non sei entusiasmato che dalla *tua* idea, dalla *tua* idea di libertà?

E inoltre non ti rendi conto che anche il tuo disinteresse, come quello religioso, è un disinteresse celeste? L'utilità degli individui ti lascia comunque freddo, e tu potresti esclamare astrattamente: *fiat libertas, pereat mundus*.¹⁴ Tu non ti preoccupi neanche per il giorno dopo e non hai in genere nessuna preoccupazione seria per i bisogni del singolo: né per il tuo proprio benessere, né per quello degli altri. Ma di tutto ciò appunto non t'importa niente perché sei un – sognatore.

Sarà forse l'umanista così liberale da considerare *umano* tutto quel che è umanamente possibile? Al contrario! Certo, sulla puttana non condivide il pregiudizio morale del filisteo, ma "che questa donna faccia del suo corpo una macchina per fare quattrini",* la rende per lui disprezzabile come "persona". Egli giudica: la puttana non è una persona, ovvero: in quanto una donna è puttana, in tanto anche essa è inumana, disumanata. Inoltre: l'Ebreo, il cristiano, il privilegiato, il teologo ecc., non è una persona; in quanto tu sei ebreo ecc., non sei una persona. Ecco di nuovo l'imperativo categorico: getta via da te tutto ciò che ti distingue, criticalo ed eliminalo. Non essere ebreo, non essere cristiano ecc., sii uomo, nient'altro che uomo! Fa valere la tua *umanità* contro ogni determinazione limitante, fa di te per suo mezzo un uomo e renditi *libero* da quei limiti, fa di te un "uomo libero", vale a dire riconosci l'umanità come la tua *essenza* onnideterminante.

Io dico: tu sei certo più che ebreo, più che cristiano ecc., ma sei anche più che uomo. Tutte queste sono idee, ma tu hai un corpo. Pensi forse di poter mai diventare un "uomo in quanto tale"? Pensi che i posterì non troveranno nostri pregiudizi e limiti da eliminare, per cui le nostre forze non sono bastate? O credi forse di essere arrivato, nel tuo quarantesimo o cinquantesimo anno, tanto lontano che i giorni seguenti non possano dischiudere in te nient'altro e che tu sia diventato uomo? Gli uomini che verranno dopo di noi conquisteranno ancora più di una libertà, di cui noi non sentiamo neppure la mancanza. A che ti servirebbe ora quella libertà futura? Se tu non volessi tenere in alcun conto te stesso prima di essere diventato uomo, dovresti aspettare fino al "giudizio universale", fino al giorno in cui l'uomo o l'umanità avrà raggiunto la perfezione. Ma siccome sicuramente morirai prima, che ce ne facciamo del tuo premio della vittoria?

¹⁴ Variazione del detto dell'imperatore Ferdinando I: "*Fiat iustitia, et pereat mundus*". Vedi *supra*, p. 221 e n. 63.

* Espressione presa dalla recensione di Edgar Bauer (anonimo): Béraud sulle ragazze di piacere (rec. Di F.F.A. Béraud: *Les filles publiques de Paris et la police qui les régite*. T. 1-2. Parigi e Lipsia 1839). In: *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n. 5, p. 26.

Perciò, rigirati piuttosto la questione e di' a te stesso: *io sono uomo!* Non ho bisogno di creare in me l'uomo, perché egli mi appartiene già, come tutte le mie qualità.

Ma come può uno, domanda il critico, essere nello stesso tempo ebreo e uomo? In primo luogo, rispondo, uno non può semplicemente essere né ebreo né uomo, se "uno" e ebreo o uomo devono significare la stessa cosa; "uno" va sempre al di là di quelle determinazioni, e Schmul¹⁵ può essere ebreo quanto vuole, ma l'Ebreo, nient'altro che l'Ebreo, non potrà mai essere, già per il fatto che è *questo* Ebreo. In secondo luogo uno, come Ebreo, non può comunque essere uomo, se essere uomo significa non essere niente di particolare. Ma in terzo luogo – ed è quello che conta – io come Ebreo posso essere completamente ciò che io appunto – posso essere. Di Samuele o Mosé e altri è difficile che vi aspettiate che dovessero elevarsi al di sopra dell'ebraismo, sebbene dobbiate dire che non erano ancora "uomini". Erano appunto quello che potevano essere. Stanno diversamente le cose con gli Ebrei di oggi? Poiché avete scoperto l'idea dell'umanità, ne consegue che ogni Ebreo possa convertirsi ad essa? Se egli lo può, non mancherà di farlo, e se invece non lo fa, allora – non lo può.

Che cosa importa a lui della vostra pretesa, che cosa la *missione* di essere uomo che volete appioppargli? –

Nella "società umana" che l'umanista promette, non deve assolutamente trovare riconoscimento quello che l'uno o l'altro ha di "singolare", non deve aver valore niente di ciò che reca il carattere del "privato". In questa maniera si chiude perfettamente il cerchio del liberalismo, che ha nell'uomo e nella libertà umana il suo buon principio, e nell'egoista e in tutto quanto è privato il suo principio cattivo; in quello il suo Dio, in questo il suo diavolo; e se nello "Stato" la persona singolare o privata aveva perduto il suo valore (no ai privilegi personali), e se nella "società dei lavoratori o degli straccioni" la proprietà individuale (privata) non viene più riconosciuta, allora nella "società umanitaria" tutto quanto è personale e privato non viene più preso in considerazione, e quando la "critica pura" avrà compiuto il suo pesante lavoro, allora si saprà che cosa sia privato e che cosa, "nel sentimento penetrante della propria nullità",¹⁶ si dovrà – lasciar perdere.

Poiché al liberalismo umanista non bastano Stato e società, esso li nega entrambi e nello stesso tempo li mantiene. Così, da un lato si afferma che il compito dell'epoca "non è politico ma sociale",¹⁷ dall'altro si propugna di nuovo per il futuro lo "Stato libero". In verità la "società umana" è appunto tutt'e due le cose, lo Stato più generale e la società più generale. Solo che contro lo Stato limitato si afferma che esso dà troppa importanza agli interessi spirituali privati (per esempio alla fede religiosa della gente), e che contro la società limitata dà troppa importanza agli interessi materiali privati. L'uno e l'altra devono lasciare gli interessi privati ai privati e, come società umana, preoccuparsi esclusivamente degli interessi umani generali.

I politici, pensando di abolire la *volontà personale*, volontà individuale o arbitrio, non si accorsero che nella *proprietà* la *volontà personale* trovava un sicuro rifugio.

¹⁵ In Germania, tipico nome ebraico, come in Italia potrebbe essere Davide.

¹⁶ Schiller, *Don Carlos*, 2, 1.

¹⁷ "La rivoluzione non sarà politica, ma sociale", Marx/Engels, *Rheinische Zeitung* 343, 9.12.1842.

Togliendo anche la *proprietà*, i socialisti non si accorgono che questa si assicura la sopravvivenza nell'*individualità propria*. Forse che solo il denaro e i beni sono una proprietà, o non invece anche ogni opinione è qualcosa di mio, qualcosa di mio proprio?

Bisogna dunque far saltare ogni *opinione* o renderla impersonale. Alla persona non spetta nessuna opinione, ma, come la volontà personale è stata trasferita allo Stato e la proprietà alla società, così l'opinione dev'essere trasferita a qualcosa di *generale*, "all'uomo", e in tal modo divenire un'opinione umana generale.

Se invece l'opinione continua a sussistere, io ho il *mio* Dio (Dio è infatti solo come "mio Dio", è un'opinione o la mia "credenza"); quindi la *mia* fede, la mia religione, i miei pensieri, i miei ideali. Deve perciò nascere una fede generalmente umana, il "*fanatismo della libertà*". Questo sarebbe cioè una fede che concorderebbe con l'"essenza dell'uomo", e siccome soltanto "l'uomo" è ragionevole (io e tu potremmo essere molto irragionevoli!), sarebbe una fede razionale.

Come la volontà personale e la proprietà sono state rese *impotenti*, così devono diventare anche l'individualità propria e l'egoismo in genere.

In questo massimo sviluppo "dell'uomo libero" l'egoismo, l'individualità propria vengono per principio combattuti, e così gli scopi sottordinati, come il "benessere" sociale dei socialisti ecc., svaniscono di contro alla sublime "idea dell'umanità".¹⁸ Tutto quello che non è "universalmente umano" è qualcosa di particolare, soddisfa solo alcuni o uno, o se soddisfa tutti, li soddisfa soltanto in quanto individui, non in quanto uomini, e quindi è considerato qualcosa di "egoistico".

Per i socialisti il fine supremo è ancora il *benessere*, come per i politici liberali la cosa che li accomodava era la libera *competizione*; ora il benessere è anche libero, e quello che esso vuole avere può procurarselo, così come chi voleva lanciarsi nella competizione (concorrenza) poteva scegliersela.

Solo che per prendere parte alla competizione, basta che siate *cittadini borghesi*, per prendere parte al benessere basta che siate *lavoratori*. Ma nessuna delle due cose significa ancora lo stesso che "uomo". L'uomo sta "veramente bene" solo se è anche "spiritualmente libero"! Giacché l'uomo è spirito, perciò tutte le potenze che sono estranee a lui, spirito, tutte le potenze sovrumane, celesti, inumane devono essere abbattute, e il nome "uomo" deve stare al di sopra di tutti i nomi.

Così, in questa fine dell'età moderna (età dei moderni) ritorna come cosa principale ciò che all'inizio di essa era stata la cosa principale: la "libertà spirituale".

Al comunista in particolare, il liberale umanista dice: se la società ti prescrive la tua attività, questa è certamente libera dall'influsso dei singoli, ossia degli egoisti, ma non è detto perciò che essa sia un'attività *puramente umana* e che tu sia pienamente un organo dell'umanità. Quale tipo di attività la società richieda da te, rimane infatti ancora *casuale*. Essa potrebbe impiegarti nella costruzione di un tempio o qualcosa di simile, oppure, se anche non in ciò, tu potresti attivarti per tuo proprio impulso per una stoltezza, dunque disumanità; anzi, ancor più, tu lavori veramente solo per sfamarti, in generale, per vivere, per amore dell'amata vita, non per la glorificazione dell'umanità. Pertanto la libera attività sarà raggiunta solo quando ti sarai reso libero da tutte le stupidaggini, ti sarai liberato da

¹⁸ Lanciata da Kant, fu accolta da Alexander von Humboldt, Hegel e altri.

tutto quanto è non-umano, cioè egoistico (appartenente solo al singolo, non all'uomo nel singolo), quando avrai dissolto tutti i falsi pensieri che oscurano l'uomo o l'idea dell'umanità, insomma quando non soltanto non sarai più ostacolato nella tua attività, ma anche il contenuto della tua attività sarà soltanto umano, e tu vivrai e opererai soltanto per l'umanità. Ma ciò non accadrà fintantoché la meta delle tue aspirazioni sarà soltanto il *benessere* tuo e di tutti. Ciò che tu fai per la società degli straccioni non è ancora niente che sia fatto per la "società umana".

Il lavorare, da solo, non fa di te un uomo, perché è qualcosa di formale e il suo oggetto è casuale; quello che conta è chi sei tu, in quanto colui che lavora. Lavorare in generale tu puoi per un impulso egoistico (materiale), solo per procurarti da mangiare e cose simili; invece [il tuo] deve essere un lavoro che favorisca l'umanità, progettato per il bene dell'umanità, che serva allo sviluppo storico, ossia umano, insomma un lavoro *umano*. Per questo ci vogliono due cose: una, che esso torni a vantaggio dell'umanità, l'altra, che esso provenga da un "uomo". La prima cosa, da sola, può ricorrere in ogni lavoro, perché anche i lavori della natura, per esempio degli animali, vengono utilizzati dagli uomini per promuovere la scienza e cose simili; la seconda richiede che chi lavora conosca lo scopo umano del suo lavoro, e poiché può avere questa coscienza solo se *conosce se stesso come uomo*, la condizione decisiva è – *l'autocoscienza*.

Certamente già molto è raggiunto se tu cessi di essere un "lavoratore a cottimo", ma in questo modo tu abbracci solo il tuo lavoro nel suo complesso e acquisti una coscienza di esso che è ancora lontana da un'autocoscienza, una coscienza del tuo vero "te stesso" o della tua "essenza", dell'uomo. Al lavoratore resta ancora l'aspirazione a una "coscienza più alta", che egli, poiché l'attività lavorativa non è in grado di appagarla, soddisfa nel tempo di festa. Perciò accanto al suo lavoro stanno i giorni di festa, ed egli si vede costretto a spacciare per umani in un fiato il lavorare e l'ozicare, anzi ad ascrivere a colui che ozia e festeggia la vera elevazione. Egli lavora soltanto per staccarsi dal lavoro; vuole rendere libero il lavoro solo per essere libero dal lavoro.

Insomma, il suo lavoro non ha un contenuto soddisfacente, perché è solo imposto dalla società, è solo un pensum, un compito, un'occupazione, e inversamente la sua società non soddisfa, perché dà solo da lavorare.

Il lavoro dovrebbe soddisfarlo come uomo; invece soddisfa la società; la società dovrebbe trattarlo come uomo, e invece lo tratta come – lavoratore straccione o straccione che lavora.

Il lavoro e la società sono per lui utili perché egli ne ha bisogno non come uomo ma come "egoista".

Così parla la critica contro il mondo del lavoro. Essa rimanda allo spirito, conduce la lotta dello "spirito con la massa"¹⁹* e dichiara che il lavoro comunista è un lavoro di massa privo di spiritualità. Non amante del lavoro com'è, la massa ama rendersi il lavoro leggero. Nella letteratura che viene prodotta oggi in quantità massicce, quella disamante del lavoro

¹⁹ Bauer ha: "Kampf der Masse mit dem Geist" ["lotta della massa con lo spirito"]

* Bruno Bauer (anonimo) (Rec.): H.F.W. Hinrichs: *Lezioni politiche*, vol. II, Halle 1843. In: *Allgemeine Literatur-Zeitung*, mensile diretto da Bruno Bauer, n° 5, aprile 1844, p. 24.

produce la *superficialità* universalmente nota che respinge lontano da sé lo sforzo della ricerca.**

Perciò il liberalismo umanista dice: voi volete il lavoro: benissimo. Anche noi lo vogliamo, ma lo vogliamo nella misura più completa. Non lo vogliamo per guadagnare tempo libero, ma per trovare in esso stesso ogni soddisfazione. Noi vogliamo il lavoro perché esso è il nostro autosviluppo.

Ma il lavoro deve allora anche essere conforme a ciò ! Soltanto il lavoro umano, il lavoro consapevole di sé onora l'uomo, soltanto il lavoro che ha come scopo non un intento "egoistico", bensì l'uomo, e che è l'autorivelazione dell'uomo, in modo che si debba dire *laboro, ergo sum*, lavoro, dunque sono uomo. L'umanista vuole il lavoro dello *spirito* che *elabora* tutta la materia, lo spirito che non lascia nessuna cosa in pace o nel suo stato, che non si acquieta in nulla, analizza tutto, rimette in questione ogni risultato acquisito. Questo spirito irrequieto è il vero lavoratore, cancella i pregiudizi, polverizza i limiti e le limitatezze, innalzando l'uomo al di sopra di tutto ciò che vorrebbe dominarlo, mentre il comunista lavora solo per se stesso, e nemmeno liberamente ma per necessità, insomma fa un lavoro forzato.

Il lavoratore di questo tipo non è "egoistico", perché non lavora per i singoli, né per sé né per gli altri singoli, dunque non per persone *private*, bensì per l'umanità e il suo progresso; non allevia singoli dolori, non si cura di singoli bisogni, ma rimuove barriere che tengono prigioniera l'umanità, spazza via pregiudizi che dominano tutta un'epoca, supera ostacoli che sbarrano la via a tutti, elimina errori in cui si impigliano gli uomini, scopre verità che vengono da lui trovate per tutti e per tutti i tempi, insomma – vive e lavora per l'umanità.

Ora, per quanto riguarda la prima cosa, lo scopritore di una grande verità sa che essa può essere utile agli altri uomini, e poiché tenersela gelosamente per sé non gli procura alcun piacere, la comunica; ma anche se è consapevole del fatto che ciò che comunica ha per gli altri il più grande valore, questo non vuol dire che abbia cercato e trovato la sua verità per gli altri, bensì per sé, perché egli stesso ne aveva bisogno, e perché esserne all'oscuro e vaneggiarne non gli dava pace finché, grazie alle sue forze migliori, non si fosse procurato luce e rischiaramento.

Ha lavorato dunque per se stesso e per soddisfare il *suo* bisogno. Ma il fatto che in tal modo sia stato utile anche agli altri e alla posterità stessa, non toglie al suo lavoro il carattere *egoistico*.

Quanto al resto, anche se egli ha lavorato solo per sé, perché la sua azione sarebbe umana e quella degli altri inumana, cioè egoistica? Forse per questo, che questo libro, questo dipinto, questa sinfonia ecc. è opera di tutto il suo essere, perché con essa egli ha dato il meglio di sé, vi si è calato completamente dentro ed è in essa completamente riconoscibile, mentre l'opera di un artigiano rispecchia solo l'artigiano, cioè la capacità artigianale e non "l'uomo"? Nelle sue opere poetiche noi abbiamo per intero Schiller, mentre in tante centinaia di stufe abbiamo invece davanti a noi soltanto il fumista, non "l'uomo".

** Allgemeine Literatur-Zeitung, *ibidem*.

Ma significa questo più del fatto che in quella prima opera voi vedete *me* nel modo più completo possibile e nell'altra solo la mia abilità? Non sono sempre *io* quello che è espresso dall'azione? E non è più egoistico offrire, elaborare e plasmare in un'opera se stesso al mondo che rimanere nascosto dietro al proprio lavoro? Tu dirai certamente che riveli l'uomo. Solo che l'uomo che riveli sei tu; tu riveli solo te stesso, e però con la differenza rispetto all'artigiano che quest'ultimo non sa comprimersi tutto in un'opera, ma, per essere conosciuto qual è, deve essere cercato negli altri rapporti della sua vita, mentre il bisogno, per soddisfare il quale quell'opera è venuta in luce, era un bisogno – teoretico.

Ma tu replicherai che riveli un uomo del tutto diverso, più degno, superiore, più grande, un uomo che è più uomo di quell'altro. Voglio ammettere che tu adempi le più alte possibilità umane, che realizzi quello che nessun altro riesce a realizzare. In che cosa sta allora la tua grandezza? Proprio nel fatto che tu sia più degli altri uomini (la "massa"), sia più di quello che gli *uomini* sono di solito, più dei "soliti uomini", proprio nella tua superiorità sugli uomini. Rispetto agli altri uomini tu non ti contraddistingui per il fatto che sei un uomo, ma per il fatto che sei un uomo "unico". Tu mostri bene quello che un uomo può fare; ma per il fatto che tu, un uomo, sei capace di farlo, non per questo gli altri, anche uomini, possono in alcun modo farlo: tu lo hai compiuto solo come uomo *unico* e in ciò sei unico.

Non è l'uomo che fa la tua grandezza, sei *tu* che la crei, perché sei più che uomo, e più potente di altri – uomini.

Si crede di non poter essere più che uomini. Invece non si può essere meno!

Si crede inoltre che qualunque cosa si conquisti sia di vantaggio agli uomini. In quanto io rimango sempre uomo, o come Schiller svevo, come Kant prussiano, come Gustavo Adolfo miope,²⁰ sarò certo un uomo contraddistinto dai miei pregi, svevo, prussiano o miope. Ma in questo caso le cose non stanno molto meglio che con la stampella di Federico il Grande, che diventò famosa perché era di Federico.

Al "Rendete onore a Dio"²¹ corrisponde il moderno: "Rendete onore all'uomo". Ma io penso di tenermelo per me.

Facendo valere per gli uomini l'esigenza di essere "umani", la critica esprime la condizione necessaria della socialità; giacché solo in quanto uomini tra gli uomini si è *socievoli*. Con ciò essa manifesta la sua finalità *sociale*, la costruzione della "società umana".

Tra le teorie sociali, la critica è indiscutibilmente la più completa, perché allontana e svaluta tutto quello che *divide* l'uomo dall'uomo: tutti i privilegi tranne quello della fede. In essa il principio dell'amore del cristianesimo, il vero principio sociale, giunge alla sua più pura attuazione, e viene fatto l'ultimo esperimento possibile per togliere agli uomini l'esclusivismo e la scontroosità: una lotta contro l'egoismo nella sua forma più semplice e perciò più dura, nella forma dell'unicità, dell'esclusività, perfino.

"Come potete vivere in modo davvero sociale finché tra voi sussiste ancora anche *un* solo esclusivismo?"

²⁰ Il re svedese Gustavo Adolfo cadde nella battaglia di Lützen del 1632 perché, miope com'era, non si accorse di essere capitato in mezzo alla cavalleria nemica.

²¹ Dalla cantata di Bach "Rendete onore al nostro Dio". Cfr. 1 *Samuele* 5; *Rivelazione* 14, 7.

Io chiedo al contrario: Come potete essere davvero unici finché tra voi sussiste ancora anche solo *una* connessione? Se siete una cosa sola, non potete rendervi indipendenti, se un "legame" vi stringe, siete qualcosa solo insieme, e dodici di voi fanno una dozzina, migliaia di voi un popolo, milioni di voi l'umanità.

"Solo se siete umani potete avere commercio tra voi come uomini, così come solo se siete patriottici potete intendervi tra voi come patrioti!"

Ebbene, io controbatto così: solo se siete unici potete avere rapporti tra voi come ciò che voi siete.

Proprio il critico più severo sarà colpito nel modo più grave dalla maledizione del suo principio. Togliendosi un esclusivismo dopo l'altro, scuotendosi di dosso clericalità, patriottismo ecc., egli scioglie un legame dopo l'altro e si isola dal clericale, dal patriota ecc., finché da ultimo, dopo aver fatto saltare tutti i legami, – se ne sta da solo. Egli deve proprio escludere tutti quelli che hanno qualcosa di esclusivo e di privato, e che cosa può alla fine essere più esclusivo della persona esclusiva, unica stessa?

O ritiene egli forse che sarebbe meglio se *tutti* diventassero "uomini" e lasciassero perdere l'esclusività? Appunto perché "tutti" significa "ogni singolo", continua a sussistere in realtà la contraddizione più stridente, in quanto il "singolo" è l'esclusività stessa. Se l'umanista non passa più al singolo niente di privato o di esclusivo, nessun pensiero privato, nessuna follia privata, se critica tutto quello che di lui gli passa sotto il naso, poiché il suo odio per il privato è assoluto e fanatico, se non conosce tolleranza per il privato, in quanto tutto quanto è privato è *inumano*: non può tuttavia distruggere con la sua critica la persona privata stessa, dato che la durezza della singola persona resiste alla sua critica, ed egli si deve accontentare di dichiarare che questa persona è una "persona privata", lasciandole di nuovo effettivamente ogni cosa privata.

Che cosa farà la società, che non si occupa più di nessuna cosa privata? Renderà impossibile il privato? No, ma lo "subordinerà all'interesse della società", lasciando per esempio alla volontà privata di stabilire tutti i giorni festivi che vuole, purché non entri in contrasto con l'interesse generale".*²² Tutto quello che è privato viene *lasciato libero*, cioè per la società non ha alcun interesse.

"Isolandosi dalla scienza, la Chiesa e la religiosità hanno affermato di essere ciò che in fondo sono sempre state, ma che si celava sotto un'altra sembianza, quando erano fatte passare per la base e il fondamento necessario dello Stato – una faccenda puramente privata. Anche allora, quando erano tutt'uno con lo Stato, facendo di questo uno Stato cristiano, erano solo la prova che lo Stato non aveva ancora sviluppato la sua idea politica universale, secondo la quale esso istituisce solo diritti privati – esse erano solo la suprema espressione del fatto che lo Stato è una cosa privata e ha a che fare solo con cose private. Se lo Stato troverà infine il coraggio e la forza di adempiere la sua missione universale e di diventare libero, se dunque sarà anche in grado di assegnare il loro vero posto agli interessi particolari e alle faccende private – allora Chiesa e religione saranno libere come finora non

* Bruno Bauer: *La questione ebraica*, Braunschweig 1843, p. 66.

²² Bauer parla dell'"interesse dello Stato" [*Staatsinteresse*] e dell'"interesse generale dello Stato" [*allgemeinen Interesse des Staates*].

sono mai state. Esse, come la più pura faccenda privata e come la soddisfazione di un bisogno puramente personale, verranno lasciate a se stesse, e ogni singolo, ogni comunità e ogni congregazione religiosa potranno occuparsi della beatitudine dell'anima come vogliono e come ritengono necessario. Ognuno si occuperà della beatitudine della propria anima nella misura in cui ciò rappresenta un suo bisogno personale, e in quanto sollecito di tale beatitudine, accetterà e retribuirà chi gli sembrerà garantire al meglio il soddisfacimento del suo bisogno. La scienza rimarrà alla fine del tutto estranea al gioco.**

Ma che cosa deve succedere? Deve la vita sociale aver fine e devono ogni affabilità, ogni affratellamento, tutto quello che viene creato dal principio dell'amore o della società sparire?

Come se uno non cercasse sempre un altro perché ne *ha bisogno*, come se uno non dovesse sempre adattarsi a un altro perché ne *ha bisogno*. Ma la differenza è questa, che allora il singolo si *unirà* davvero al singolo, mentre prima era *legato* a lui da un vincolo; prima della maggiore età padre e figlio sono stretti da un vincolo, dopo di essa possono mettersi insieme autonomamente; prima *appartenevano* l'uno all'altro come membri della famiglia (erano "asserviti" alla famiglia), dopo si uniscono come egoisti. Il figlio rimane figlio e il padre padre, ma padre e figlio non sono più vincolati tra loro.

L'ultimo privilegio è in verità "l'uomo"; con esso sono privilegiati o dotati tutti. Giacché, come Bruno Bauer stesso dice, "Il privilegio rimane, quand'anche sia esteso a tutti".***

Così il liberalismo passa attraverso le seguenti trasformazioni:

Primo: il singolo non è l'uomo, perciò la sua personalità singola non conta niente: né volontà personale, né arbitrio, né ordine o comando!

Secondo: il singolo non *ha* niente di umano, perciò non conta il mio e il tuo o la proprietà .

Terzo: poiché il singolo non è né uomo né ha niente di umano, non deve neppure essere, deve essere distrutto dalla critica come egoista con il suo egoismo, per far posto all'uomo, "all'uomo solo adesso trovato".

Ma sebbene il singolo non sia l'uomo, pure l'uomo è presente nel singolo e, come ogni fantasma e tutto quello che è divino, ha in lui la sua esistenza. Perciò il liberalismo politico assegna al singolo tutto quello che gli spetta come "uomo per nascita", come uomo nato, fra cui sono annoverati la libertà di coscienza, il possesso ecc., insomma i "diritti umani"; il socialismo accorda al singolo ciò che gli spetta in quanto uomo *attivo*, come uomo "che lavora"; infine il liberalismo umanistico dà al singolo ciò che egli ha come "uomo", ossia tutto quello che appartiene all'umanità. Per conseguenza l'unico non ha niente, l'umanità tutto, e così viene richiesta, inequivocabilmente e nella misura più completa, la necessità della "rinascita" predicata dal cristianesimo. Diventa una nuova creatura, diventa "uomo"!

Si potrebbe credere addirittura che ci sia rammentato il finale del *Pater noster*.²³ All'uomo appartiene il *dominio* (la "forza" o *dynamis*); perciò nessun singolo può essere

** Bruno Bauer: *La buona causa della libertà e le mie proprie faccende*. Zurigo e Winterthur 1842, p. 62 sg.

*** Bruno Bauer, *La questione ebraica*, p. 60.

²³ In tedesco esso finisce con le parole: "Perché tuoi sono il regno e la forza / e la magnificenza per l'eternità".

signore, il signore dei singoli è l'uomo; dell'uomo è il *regno*, cioè il mondo, perciò non il singolo deve essere proprietario, ma l'uomo, "tutti" comandano sul mondo come proprietà; all'uomo va resa gloria per ogni cosa, la *glorificazione* o "magnificenza" (*doxa*), giacché l'uomo o l'umanità sono lo scopo del singolo, per il quale egli lavora, pensa, vive, e per la cui glorificazione deve diventare "uomo".

Gli uomini hanno sempre cercato finora di trovare una comunità in cui le loro varie disuguaglianze diventassero "inessenziali"; cercavano il livellamento e per conseguenza l'*uguaglianza*, e volevano riunirsi sotto *uno* stesso tetto, che significa nientemeno che questo, che cercavano *un* signore, *un* legame, *una* fede ("noi crediamo tutti in *un* solo Dio"²⁴).

Per gli uomini non ci può essere niente che crei più comunanza e uguaglianza dell'uomo stesso, e in questa comunità il bisogno d'amore ha trovato il suo soddisfacimento; esso non ebbe pace finché non ebbe prodotto quest'ultimo livellamento, appianato ogni disuguaglianza, stretto l'uomo al petto dell'uomo. Ma proprio in questa comunanza il decadimento e lo sfacelo diventano più clamorosi. In una comunità più limitata il Francese si ergeva ancora contro il Tedesco, il cristiano contro il maomettano ecc. Adesso invece l'uomo si erge contro *gli* uomini, ovvero, giacché gli uomini non sono l'uomo, l'uomo si erge contro il disumano.

Alla frase: "Dio è diventato uomo" segue adesso l'altra: "L'uomo è diventato Io". Questo è *l'Io umano*. Ma noi lo rovesciamo e diciamo: Non sono riuscito a trovarmi, finché mi sono cercato come uomo. Ma ora si vede che l'uomo si studia di diventare Io e ottenere in me una carnalità, e io ben noto che tutto dipende da me e che l'uomo senza di me è perduto.

Ma io non ho voglia di dedicarmi a farmi scrigno di questo Io sacrosanto e in prosieguo non domanderò se nella mia attività sono un uomo o un disumano: vada via da me *questo* spirito!

Il liberalismo umanistico si pone all'opera in maniera radicale. Se tu vuoi essere o avere qualcosa di particolare anche solo in *un* punto, se vuoi conservare anche solo un privilegio rispetto agli altri, se vuoi accampare la pretesa a un diritto che non è un "diritto universale degli uomini", allora sei un *egoista*.

Benissimo! Io non voglio avere o essere niente di particolare rispetto agli altri, non voglio rivendicare nessun privilegio rispetto a loro, ma – neanche mi misuro sugli altri, e non voglio avere assolutamente nessun *diritto*. Voglio essere tutto e avere tutto quello che posso essere e avere. Che altri siano e abbiano *qualcosa di simile*, che cosa importa a me? Il medesimo, lo stesso, essi non possono né essere né avere. Io non reco loro alcun *pregiudizio*, come non reco alcun *pregiudizio* alla roccia se "ho in più" di essa il movimento. Se essi *potessero* averlo, lo avrebbero.

Non recare alle altre persone alcun *pregiudizio*, a questo mira la richiesta che non si abbiano privilegi. Rinunciare a ogni "vantaggio sugli altri" è la teoria della *rinuncia* più rigorosa. Non bisogna ritenersi "qualcosa di speciale", come per esempio ebreo o cristiano. Ebbene, io non mi ritengo qualcosa di speciale, bensì *unico*. Ho certo somiglianze con altri, ma questo vale solo per la comparazione o la riflessione; in realtà io sono incomparabile, unico. La mia carne non è la loro carne, il mio spirito non è il loro spirito. Se li riconducete

²⁴ Canto liturgico di Martin Lutero (1524).

ai concetti generali di “carne, spirito”, questi sono i vostri *pensieri*, che non hanno niente a che fare con la *mia* carne, con il *mio* spirito, e meno che mai possono farne derivare una “missione” per ciò che è mio.

In te io non voglio riconoscere o rispettare niente, né il proprietario né lo straccione, e neanche soltanto l’uomo, ma voglio *usarti*. Del sale io trovo che mi rende i cibi saporiti, perciò lo spargo; nel pesce riconosco un alimento, perciò me ne cibo; in te scopro il dono di allietarmi la vita, perciò ti scelgo come compagno. Oppure nel sale studio la cristallizzazione, nel pesce l’animalità, in te gli uomini ecc. Per me tu sei soltanto quello che sei per me, ossia il mio oggetto, e poiché *mio* oggetto, perciò anche mia proprietà .

Nel liberalismo umanistico si perfeziona la straccioneria. Dobbiamo prima scendere fino a ciò che è più straccione, più povero, se vogliamo giungere all’*individualità propria*, giacché dobbiamo spogliarci di tutto quanto ci è estraneo. Ma niente sembra più straccione dell’ – uomo nudo.

È comunque più che straccioneria se getto via anche l’uomo, perché sento che anch’egli mi è estraneo e che non posso menarne vanto. Non si tratta più di mera straccioneria, perché anche l’ultimo straccio è caduto; rimane la vera nudità, spogliata di tutto quanto le è estraneo. Lo straccione si è spogliato della straccioneria stessa cessando così di essere quello che era, uno straccione.

Io non sono più uno straccione, lo sono solo stato.

Finora la discordia non è potuta arrivare a scoppiare, perché si tratta in realtà soltanto di una disputa dei nuovi liberali coi liberali invecchiati, una disputa di coloro che intendono la “libertà” in misura ridotta e di coloro che rivendicano la libertà nella sua “piena misura”, quindi dei *moderati* e degli *smoderati*. Tutto gira intorno alla questione: *Fino a che punto l’uomo deve essere libero?* Che l’uomo debba essere libero, a ciò credono tutti; perciò anche sono tutti liberali. Ma il disumano che si annida in ogni singolo, come lo si argina? Come si può arrivare a far sì che con l’uomo non si metta in libertà nello stesso tempo anche il disumano?

Tutto quanto il liberalismo ha un nemico mortale, un antagonista insuperabile, come Dio ha il diavolo: accanto all’uomo sta sempre il disumano, il singolo, l’egoista. Stato, società , umanità non sgominano questo diavolo.

Il liberalismo umanistico persegue il compito di mostrare agli altri liberali che essi ancor sempre non vogliono la “libertà”.

Mentre gli altri liberali avevano davanti agli occhi solo un egoismo isolato ed erano per la più gran parte ciechi, il liberalismo radicale ha contro di sé l’egoismo “di massa”, rigetta nella massa tutti coloro che non fanno della causa della libertà la propria causa come fa esso stesso, sicché ora uomo e disumano stanno l’uno di fronte all’altro nettamente divisi, come nemici, vale a dire la “massa” e la “critica”; * in particolare la “libera critica umana”, come essa (*Questione ebraica*, p. 114) viene chiamata, di fronte alla critica rozza, per esempio religiosa.

* Bruno Bauer (anonimo) (rec.): H.F.W. Hinrichs: *Lezioni politiche*, Band 2. Halle 1843. In: *Allgemeine Literatur-Zeitung*, cit., 5, 1844, pp. 23-25. Cfr. anche Konrad Melchior Hirzel: *Corrispondenza da Zurigo*. In: *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 5, pp. 11-15.

La critica esprime la speranza di vincere su tutta la massa e di rilasciarle “un certificato generale di povertà”.* Essi vogliono dunque alla fine aver ragione e presentare ogni lotta dei “pavidi e timorosi” come un egoistico *voler aver ragione*, come piccineria, miserabilità. Ogni litigio perde importanza e i battibecchi meschini vengono lasciati cadere, perché nella critica entra in campo un nemico comune. “Voi siete tutti quanti egoisti, e l’uno non è migliore dell’altro!” Ed ecco che gli egoisti si coalizzano contro la critica.

Veramente gli egoisti? No, essi combattono contro la critica proprio perché questa li accusa di egoismo; non confessano l’egoismo. Pertanto critica e massa stanno sulla stessa base: entrambe lottano contro l’egoismo, entrambe se lo scrollano di dosso e lo rinfacciano l’una all’altra.

La critica e la massa perseguono il medesimo scopo, libertà dall’egoismo, e si azzuffano solo su chi di loro gli si avvicini di più o addirittura lo raggiunga.

Gli Ebrei, i cristiani, gli assolutisti, gli oscurantisti e illuministi, i politici, i comunisti, tutti insomma respingono da sé l’imputazione di egoismo, e poiché ora la critica fa loro questo rimprovero chiaro e tondo e nel senso più esteso, tutti si *giustificano* contro l’accusa di egoismo e combattono – l’egoismo, lo stesso nemico con cui la critica fa guerra.

Nemiche dell’egoismo sono tutt’e due, critica e massa, ed entrambe cercano di liberarsi dell’egoismo, sia purificandone o emendandone *se stesse* sia ribaltandolo sulla controparte.

Il critico è il vero “portavoce della massa”, che le dà il “semplice concetto e modo di esprimersi” dell’egoismo, mentre il portavoce ai quali il trionfo viene negato dalla “Allgemeine Literatur-Zeitung” (5, p. 24), erano solo acciarponi. Egli è il suo principe e condottiero nella guerra di liberazione; chi combatte lui combatte anch’essa. Ma nello stesso tempo egli è anche il suo nemico, solo non il nemico che le sta di fronte, bensì il nemico divenuto amico, che fa schioccare la frusta dietro i pavidi, per far loro venir fuori il coraggio.

In tal modo il contrasto fra la critica e la massa si riduce al seguente scambio di battute:

“Voi siete egoisti!”

“No, non lo siamo!”

“Adesso ve lo dimostro!”

“Devi ascoltare la nostra giustificazione!”

Prendiamole allora per quello che ciascuna pretende di essere, per non-egoista, e per quello per cui l’una prende l’altra, per egoiste. Sono egoiste e non lo sono.

La critica dice propriamente: Tu devi liberare il tuo Io così totalmente da ogni limitatezza, che esso diventi un Io *umano*. Io dico: Liberati più che puoi, allora avrai fatto la tua parte; giacché non a tutti è dato di infrangere ogni barriera, o per parlare più chiaramente: non per ognuno è una barriera ciò che lo è per un altro. Per conseguenza, non ti affaticare con le barriere degli altri; basta che tu abbatta le tue. Chi è mai riuscito ad abbattere anche una sola barriera *per tutti gli uomini*? Non girano oggi come in ogni tempo innumerevoli persone con tutte “le barriere dell’umanità”?²⁵ Chi rovescia una delle sue

* * Konrad Melchior Hirzel: *Corrispondenza da Zurigo*. In: Allgemeine Literatur-Zeitung, 5, p. 15.

²⁵ Ludwig Feuerbach, Prefazione alla seconda edizione di *L’essenza del cristianesimo*, p. 19.

barriere, può aver mostrato ad altri la via e il mezzo; rovesciare le *loro* barriere rimane cosa loro. E nessuno anche fa qualcosa di diverso. Pretendere dalle persone che diventino integralmente uomini, significa chiedere loro di abbattere tutte le barriere umane. Ciò è impossibile, perché *l'uomo* non ha barriere. Io certamente ne ho, ma a me importano per qualcosa anche solo *le mie*, e solo esse possono essere da me superate. Un Io *umano* non posso diventarlo, perché io sono io e non meramente uomo.

Ma vediamo ancora se la critica non ci abbia insegnato qualcosa di cui possiamo far tesoro! Non sono libero se non sono senza interesse? Non sono uomo se non sono disinteressato? Orbene, per quanto poco mi cali di essere libero o uomo, lo stesso non voglio lasciar passare senza sfruttarla nessuna occasione di affermare o far valere *me stesso*. La critica mi offre questa occasione insegnando che, se qualcosa si fissa in me e diventa indissolubile, io ne divengo schiavo e prigioniero, ossia posseduto. Un interesse, per una qualsiasi cosa, se non posso sbarazzarmene, mi ha catturato e fatto schiavo, e non è più la mia proprietà, bensì sono io la sua. Accogliamo quindi la raccomandazione della critica di non lasciar diventare stabile nessuna parte della nostra proprietà, e di sentirci bene solo nel – *dissolvere*.

Dice dunque la critica: Tu sei uomo solo se instancabilmente critichi e dissolvi! Noi diciamo così: uomo io sono comunque, e parimenti sono io, perciò voglio preoccuparmi di assicurarmi la mia proprietà, e per assicurarla la ritiro ogni volta in me, anniento in essa ogni moto di indipendenza e la inghiotto prima che essa possa fissarsi in un'“idea fissa” e diventare una “morbosità”.

Ma io non faccio questo per la mia “vocazione umana”, bensì perché mi richiamo ad essa. Io non mi vanto di dissolvere tutto quello che un uomo può dissolvere, e finché per esempio non ho compiuto dieci anni, non critico l'assurdità dei comandamenti, ma sono lo stesso uomo e mi comporto in ciò umanamente proprio lasciandoli ancora non criticati. Insomma, io non ho nessuna vocazione, e non ne seguo nessuna, neanche quella di essere uomo.

Ma respingo io tutto quello che il liberalismo, con tutti i suoi sforzi, ci ha portato di buono? Non sia mai che qualcosa di buono che è stato conquistato vada perduto! Soltanto, dopo che grazie al liberalismo “l'uomo” è diventato libero, io rivolgo nuovamente lo sguardo a me stesso e mi dico apertamente: Quello che l'uomo sembra aver guadagnato, l'ho guadagnato *io* soltanto.

L'uomo è libero se “l'uomo è per l'uomo l'essere supremo”.²⁶ Dunque per il perfezionamento del liberalismo occorre che ogni altro essere supremo sia annientato, la teologia sia rovesciata in antropologia, Dio e la sua grazia vengano scherniti, l'“ateismo” diventi universale.

L'egoismo della proprietà ha subito la sua ultima sconfitta quando anche il “mio Dio” è divenuto privo di senso; giacché Dio esiste solo se gli sta a cuore la salvezza del singolo, allo stesso modo che questi cerca in lui la sua salvezza.

Il liberalismo politico ha abolito la disuguaglianza tra padroni e servi, ci ha resi *senza padroni*, anarchici. Il padrone è stato ora allontanato dal singolo, l'“egoista”, per diventare un fantasma: la legge ovvero lo Stato. Il liberalismo sociale abolisce la disuguaglianza del

²⁶ L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit., p. 401.

possesso, tra ricchi e poveri, e rende *privi di possesso* o privi di proprietà. La proprietà viene sottratta al singolo e affidata al fantasma della società. Il liberalismo umanistico rende *senza Dio*, atei. Perciò il Dio del singolo, il "mio Dio", deve essere abolito. Ora è vero che la mancanza dei padroni è nello stesso tempo la mancanza dei servi, la mancanza del possesso è nello stesso tempo la mancanza delle preoccupazioni, e la mancanza di Dio è nello stesso tempo la mancanza del pregiudizio, giacché con il padrone scompare il servo, col possesso la preoccupazione per esso, con il Dio saldamente radicato, il pregiudizio; ma siccome il padrone risorge come Stato, allora il servo riappare come suddito; siccome il possesso diventa proprietà della società, allora la preoccupazione si ricrea come lavoro, e siccome Dio diventa pregiudizio come uomo, nasce una nuova fede, la fede nell'umanità o nella libertà. Al posto del Dio del singolo viene adesso innalzato il Dio di tutti, cioè "l'uomo": "infatti il fine supremo di noi tutti è di essere uomini". Dato però che nessuno può diventare integralmente ciò che è espresso dall'idea di "uomo", l'uomo rimane per il singolo un sublime aldilà, un essere supremo irraggiungibile, un Dio. Ma nello stesso tempo questo è il "vero Dio", perché è perfettamente conforme a noi, cioè è il nostro proprio "noi stessi": noi stessi sì, ma separati da noi e innalzati al di sopra di noi.

NOTA

Il precedente giudizio espresso sulla "libera critica umana", come pure tutto l'altro che si riferisce agli scritti di questa corrente, era stato steso frammentariamente subito dopo l'apparizione dei libri in questione, e io non ho fatto molto più che mettere insieme questi frammenti. Ma la critica avanza incessantemente e rende necessario che io, dopo aver terminato il mio libro, ritorni ora ancora una volta su di essi e inserisca questa nota conclusiva.

Ho davanti a me l'ottavo numero della Allgemeine Literatur-Zeitung di Bruno Bauer.²⁷

In primo luogo compaiono di nuovo "gli interessi generali della società".²⁸ Ma la critica ha riflettuto e ha dato a questa "società" una determinazione per la quale essa viene separata da una forma che prima era ancora con essa confusa: lo "Stato". Ancora esaltato in luoghi precedenti come "libero Stato",²⁹ questo viene poi completamente abbandonato, perché in nessun modo può realizzare il compito della "società umana". Solo nel 1842 la critica si è "vista costretta a identificare per un momento l'essere umano con l'essere politico";³⁰ ma adesso ha trovato che lo Stato, anche come "libero Stato", non è la società umana, o, come pure potrebbe dire, il popolo non è "l'uomo". Abbiamo visto come ha liquidato la teologia e ha dimostrato chiaramente che davanti all'uomo Dio sprofonda; adesso vediamo che allo stesso modo essa viene in chiaro della politica e mostra che davanti

²⁷ Bruno Bauer (anonimo), *Qual è oggi l'oggetto della critica?* In Allgemeine Literatur-Zeitung, 8, Charlottenburg, luglio 1844, pp. 18-26.

²⁸ *Ibidem*, p. 21.

²⁹ Per esempio in Bruno Bauer, *La buona causa della libertà*, 1844, cit., p. 38.

³⁰ Cfr. B. Bauer, *Qual è oggi l'oggetto della critica?*, p. 22 sg.

all'uomo i popoli e le nazionalità cadono. Vediamo quindi come polemizzi con Chiesa e Stato, dichiarandoli entrambi inumani, e vedremo – giacché su ciò essa si tradisce già – come la medesima possa altresì costituire la prova che, di fronte all'uomo, la "massa", da essa detta addirittura un "essere spirituale",³¹ appare priva di valore. Come dovrebbero poter conservarsi, di fronte allo spirito supremo, gli "esseri spirituali" minori? "L'uomo" abbatte i falsi idoli.

Quello che per ora il critico si propone è la considerazione della "massa", che egli confronterà con "l'uomo" per combatterla a partire da quest'ultimo. "Qual è adesso l'oggetto della critica?"³² "La massa, un essere spirituale!" Il critico "imparerà a conoscerla" e troverà che essa sta in contrasto con l'uomo, dimostrerà che è inumana, e questa dimostrazione gli riuscirà altrettanto bene di quelle precedenti, secondo le quali la divinità e la nazionalità, ovvero la Chiesa e lo Stato, sono l'inumano.

La massa viene definita come "il prodotto più importante della Rivoluzione, come la moltitudine ingannata che le illusioni dell'illuminismo politico, più in generale dell'intero illuminismo del secolo XVIII, hanno gettato in uno sconfinato malcontento".³³ Coi suoi risultati, la Rivoluzione soddisfece alcuni e lasciò altri insoddisfatti; la parte soddisfatta è la borghesia (*bourgeoisie*, filistei ecc.), quella insoddisfatta è la – massa. Non appartiene il critico, in questa sua posizione, egli stesso alla "massa"?

Ma gli insoddisfatti si trovano ancora in grande confusione, e la loro insoddisfazione si manifesta anzitutto in uno "sconfinato malcontento".³⁴ Di essi vuole ora diventare maestro il critico a sua volta insoddisfatto. Egli non può volere o conseguire altro che trarre fuori quell'"essere spirituale", la massa, dal suo malcontento e "risollevarlo" gli scontenti, cioè insegnare loro il giusto atteggiamento nei confronti dei superandi risultati della Rivoluzione, – può diventare il capo della massa, il suo risoluto portavoce. Perciò anche il critico vuole "superare il profondo fossato che lo divide dalla moltitudine".³⁵ Da coloro che "vogliono innalzare le classi popolari inferiori"³⁶ si distingue per il fatto che egli vuole invece riscattare dal "malcontento" non solo queste, ma anche se stesso.

Certo, però, la sua coscienza anche non lo inganna quand'egli ritiene la massa l'"avversario naturale della teoria"³⁷ e prevede che "quanto più questa teoria si svilupperà, tanto più renderà la massa compatta"³⁸. Il critico infatti non può illuminare né soddisfare la massa con quello che è il suo *presupposto*, l'uomo. Se essa è, di fronte alla borghesia, solo una "classe popolare inferiore",³⁹ una massa politicamente insignificante, è inevitabile che, di

³¹ *Ibidem*, p. 25

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, p. 18.

³⁴ *Ibidem*, p. 25

³⁵ *Ibidem*, p. 19

³⁶ *Ibidem*, p. 25.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*

fronte “all’uomo”, essa sia ancor più una mera “massa”, umanamente insignificante, anzi una massa inumana ovvero una moltitudine di esseri inumani.

Il critico fa piazza pulita di tutto ciò che è umano, e muovendo dalla presunzione che l’umano sia il vero, opera contro se stesso, contestando l’umano dovunque venga trovato. Con ciò, però, dimostra soltanto che l’umano non si può trovare in nessun luogo salvo che nella sua testa, mentre l’inumano si può trovare dappertutto. L’inumano è il reale, ciò che è presente dovunque, e attraverso la dimostrazione che esso “non è umano”, il critico enuncia solo chiaramente la proposizione tautologica che esso è appunto l’inumano.

Ma che cosa accadrebbe se l’inumano, voltando con risoluto coraggio le spalle a se stesso, si liberasse anche del critico tormentatore e, non toccato e non coinvolto dalle sue obiezioni, lo lasciasse perdere? “Tu mi chiami l’inumano”, potrebbe dirgli, “e io lo sono veramente – per te; ma lo sono soltanto perché tu mi contrapponi all’umano, e io ho potuto disprezzare me stesso solo finché mi sono fatto intrappolare in questa contrapposizione. Ero disprezzabile, perché cercavo il mio ‘migliore me stesso’ fuori di me; ero l’inumano, perché sognavo dell’‘umano’; assomigliavo ai devoti che sono affamati del loro ‘vero Io’, ma rimangono sempre ‘poveri peccatori’; mi pensavo solo paragonandomi a un altro; insomma non ero io tutto in tutto, non ero – *unico*. Ma ora smetto di vedermi come l’inumano, smetto di misurarmi e farmi misurare sull’uomo, smetto di riconoscere qualcosa al di sopra di me e con questo – ti saluto, critico umanista! Inumano io sono solo stato, ora non lo sono più: adesso sono l’unico, anzi sono, per tuo scandalo, l’egoista, ma non l’egoista che si lascia misurare sull’umano, sull’umanistico e sul disinteressato, bensì l’egoista come – l’unico”.

Dobbiamo fare attenzione anche a un’altra frase dello stesso fascicolo. “La critica non stabilisce dogmi e non vuole nient’altro che conoscere le cose”.⁴⁰

Il critico ha paura di diventare “dogmatico” o di stabilire dogmi. Naturalmente, in tal modo egli diventerebbe infatti il contrario di un critico, cioè un dogmatico; da buono che è come critico, diventerebbe cattivo oppure, da disinteressato, diventerebbe egoista ecc. “Niente dogmi!” questo è il suo – dogma. Giacché il critico rimane col dogmatico su un solo e medesimo terreno, quello dei *pensieri*. Come quest’ultimo, egli muove sempre da un pensiero, ma poi svolta, nel senso che non smette mai di mantenere il pensiero di fondo nel *processo del pensare*, e dunque non permette che esso si stabilizzi. Si limita a far valere il processo del pensare contro la fede nel pensiero, il progresso nel pensare contro l’arresto del pensiero. A cospetto della critica, nessun pensiero è sicuro, perché essa è il pensare o lo spirito pensante stesso.

Pertanto ripeto che il mondo religioso – e questo è appunto il mondo dei pensieri – raggiunge con la critica il suo compimento, in quanto il pensare sopravanza ogni pensiero, non permettendo a nessuno di fissarsi “egoisticamente”. Che ne sarebbe della “purezza del pensiero”,⁴¹ della purezza del pensare, se anche *un* solo pensiero sfuggisse al processo del pensare? Con ciò si spiega anche che il critico si permetta addirittura qua e là di scherzare con leggerezza sul pensiero dell’uomo, dell’umanità e dell’umanismo, perché sente che qui un pensiero si avvicina alla fissità dogmatica. Però non può dissolvere questo pensiero

⁴⁰ Edgar Bauer (fratello di Bruno), 1844, in *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 8, p. 8.

⁴¹ B. Bauer, *Qual è adesso l’oggetto della critica?* p. 23 sg.

prima di averne trovato un altro – “superiore”, in cui quello si trasfonda; giacché egli si muove appunto solo – tra i pensieri. Questo pensiero superiore potrebbe enunciarsi come quello del movimento o del processo del pensare stesso, ossia come il pensiero del pensare o della critica.

In tal modo la libertà di pensiero è diventata effettivamente perfetta, la libertà di spirito celebra il suo trionfo. I pensieri singoli, “egoistici”, hanno infatti perduto la loro violenza dogmatica. Non è rimasto nient’altro che il – dogma del libero pensare ovvero della critica.

La critica ha ragione, cioè ha potere su tutto ciò che appartiene al mondo del pensare; è la vincitrice. La critica e soltanto la critica “è all’altezza dei tempi”. Dal punto di vista del pensiero, non c’è nessuna forza che possa essere superiore alla sua, ed è un piacere vedere con che facilità e come per gioco questo drago ingoi ogni altro verminaio di pensieri. Certo ogni verme si contorce, ma in tutti i “giri di frase” essa lo schiaccia.

Io non sono un avversario della critica, cioè non sono un dogmatico, e non mi sento morso dal dente del critico, con cui questi sbrana il dogmatico. Se fossi un “dogmatico”, metterei in cima a tutto un dogma, ossia un pensiero, un’idea, un principio, e gli darei attuazione da “sistematico”, sviluppandolo in un sistema, in un edificio concettuale. Se per contro fossi un critico, ossia un avversario del dogmatico, condurrei la lotta del libero pensare contro il pensiero che asservisce, difenderei il pensare contro il pensato. Ma io non sono né il campione di un pensiero né quello del pensare; giacché “io”, dal quale muovo, non sono né un pensiero né consisto nel pensare. Contro di me, innominabile, si infrange il regno dei pensieri, del pensare e dello spirito.

La critica è la lotta del posseduto contro la possessione in quanto tale, contro ogni possessione, una lotta che è fondata sulla coscienza che la possessione o, come il critico la chiama, il rapporto religioso e teologico, è presente dappertutto. Egli sa che non solo rispetto a Dio, ma anche rispetto ad altre idee, come il diritto, lo Stato, la legge e così via, ci si comporta in maniera religiosa o da credenti, ossia riconosce la possessione in ogni luogo. E così, mediante il pensare, egli vuole dissolvere i pensieri. Ma io dico: solo il non avere pensieri mi salva veramente dai pensieri. Non il non pensare, ma solo la mia mancanza di pensieri, ovvero io, impensabile e incomprensibile, libero me stesso dalla possessione.

Uno scrollone mi rende lo stesso servizio del pensare più accurato, uno stirare le membra scuote via il tormento dei pensieri, un balzare in piedi scaccia dal petto l’incubo del mondo religioso, un urrah! di giubilo scarica pesi accumulatisi per anni. Ma l’enorme importanza di un giubilare senza pensieri non ha potuto avere riconoscimento nella lunga notte del pensiero e della fede.

Quale goffaggine e frivolezza volere, con un’interruzione, risolvere i problemi più difficili, sbrigare i compiti più complessi!

Ma hai tu dei compiti, se non te li poni tu stesso? Finché te li porrai, non potrai esserne libero, e io per la verità non ho niente in contrario a che tu pensi e, pensando, crei mille pensieri. Ma tu, che ti sei posto i compiti, non devi poter nuovamente rovesciarli? Devi rimanere vincolato a questi compiti, e devono essi diventare compiti assoluti?

Per dire solo una cosa: si è screditato il governo per il fatto che, contro le idee, esso faccia ricorso a mezzi violenti, contro la stampa proceda con il potere poliziesco della censura e, di una lotta letteraria, faccia una lotta personale. Come se si trattasse soltanto di

pensieri e come se, verso i pensieri, ci si dovesse comportare con disinteresse, abnegazione e immolazione! Non aggrediscono quei pensieri gli stessi governanti, provocando così l'egoismo? E non fanno valere coloro che pensano, nei confronti degli aggrediti, la pretesa *religiosa* che si veneri la potenza del pensiero, delle idee? Essi debbono soccombere volontariamente e con abnegazione, perché la divina potenza del pensiero, Minerva, combatte dalla parte dei loro nemici. Questo sarebbe un atto di ossessione, un sacrificio religioso. Certo, i governanti stessi sono presi in una trappola religiosa e seguono la forza direttrice di un'idea o di una fede. Ma sono nello stesso tempo egoisti inconfessati, e proprio contro i nemici si scatena l'egoismo trattenuto: posseduti come sono dalla loro fede, essi sono al tempo stesso non posseduti dalla fede degli avversari, ossia contro questa sono egoisti. Se si vuole far loro un rimprovero, questo non può essere che l'inverso, cioè che anch'essi sono posseduti dalle loro idee.

Contro i pensieri non deve intervenire nessun potere egoistico, nessun potere poliziesco e simili. Così credono coloro che credono nel pensiero. Ma il pensare e i suoi pensieri *per me* non sono sacri, e io difendo contro di essi *la mia pelle*. Può darsi che sia una difesa irrazionale; ma se sono obbligato a seguire la ragione, allora devo, come Abramo, sacrificarle ciò che mi è più caro!

Nel regno del pensiero, che come quello della fede è il regno celeste, ha certamente torto chiunque adoperi il potere *senza pensiero*, esattamente come ha torto chiunque, nel regno dell'amore, si comporta senza amore, o, pur essendo cristiano, dunque vivendo nel regno dell'amore, si comporta in modo non cristiano. In questi regni, a cui pretende di appartenere, ma nello stesso tempo sottraendosi alle sue leggi, egli è un "peccatore" o un "egoista". Ma anche, al potere di questi regni, può sottrarsi solo diventando nei loro riguardi un *delinquente*.

Anche qui il risultato è questo, che la lotta di chi pensa contro il governo è sì nel giusto, cioè ha potere, in quanto sia condotta contro i pensieri di esso (il governo ammutolisce e non riesce a obiettare niente di letterariamente rilevante), ma poi si trova nel torto, cioè nell'impotenza, finché non riesce a mettere in campo, contro un potere personale, nient'altro che pensieri (il potere egoistico tappa la bocca a chi pensa). La lotta teoretica non può condurre a una vittoria completa e la sacra potenza del pensiero soccombe al potere dell'egoismo. Soltanto la lotta egoistica, la lotta tra egoisti dalle due parti, fa chiarezza su tutto.

Ma a quest'ultimo passo, a fare del pensare stesso una cosa di arbitrio egoistico, una cosa dell'unico, per così dire un mero passatempo o una passioncella, togliendogli il significato di "ultimo potere decisivo", a questa degradazione e dissacrazione del pensiero, a questa equiparazione dell'Io senza pensiero all'Io pieno di pensiero, a questa goffa, ma effettiva "uguaglianza" – la critica non può arrivare, perché essa stessa è soltanto una sacerdotessa del pensare e al di là del pensare non vede nient'altro che – il diluvio universale.

La critica sostiene per esempio sì che la libera critica può averla vinta contro lo Stato, ma nello stesso tempo si difende dal rimprovero che le viene mosso dal governo dello Stato di essere "arbitrio e insolenza"; essa ritiene dunque che "arbitrio e insolenza" non possano vincere, che solo essa lo possa. È vero invece il contrario: lo Stato può essere veramente vinto soltanto dall'arbitrio insolente.

Diciamo ora, per concludere al riguardo, che appare chiaro che il critico, nella sua recente evoluzione, non ha trasformato se stesso, ma ha solo corretto una “svista”, è solo “venuto in chiaro di un certo argomento”, e dice troppo quando parla del fatto che la “critica critica se stessa”; essa, o piuttosto egli, ha solo corretto la sua “svista”, purificandola delle sue “incoerenze”.⁴² Se volesse criticare la critica, dovrebbe vedere se i suoi presupposti reggono.

Io, da parte mia, muovo da un presupposto, presupponendo *me stesso*; ma il mio presupposto non lotta per raggiungere la perfezione, come l’“uomo che lotta per raggiungere la perfezione”: esso mi serve soltanto per goderlo e consumarlo. Io vivo esattamente e semplicemente del mio presupposto, ed esisto solo in quanto lo consumo. Ma perciò quel presupposto non è un presupposto, in quanto io, essendo l’unico, non so niente della dualità di un Io o uomo che presuppone e di un Io o uomo che è presupposto (di uno “imperfetto” e di uno “perfetto”), ma il fatto che io mi consumi vuol dire solo che io sono, non mi presuppongo, in quanto mi pongo e creo soltanto in ogni momento ed esisto solo per questo, che non sono presupposto, bensì posto, e ancora posto solo nel momento in cui pongo me stesso, vale a dire io sono creatore e creatura in una volta.

Se i presupposti finora invalsi devono disfarsi in una totale dissoluzione, questa loro dissoluzione non deve di nuovo sfociare in un presupposto superiore, cioè in un pensiero o nel pensare stesso, nella critica. Quella dissoluzione deve infatti tornare a mio vantaggio, altrimenti apparterebbe alla serie delle innumerevoli dissoluzioni, che dichiararono false vecchie verità ed eliminarono presupposti nutriti a lungo, ma a favore di altri, per esempio appunto a favore dell’uomo, di Dio, dello Stato, della pura morale ecc.

⁴² Tutte queste citazioni sono tratte da Bruno Bauer, *Qual è adesso l’oggetto della critica?*, cit., p. 25.