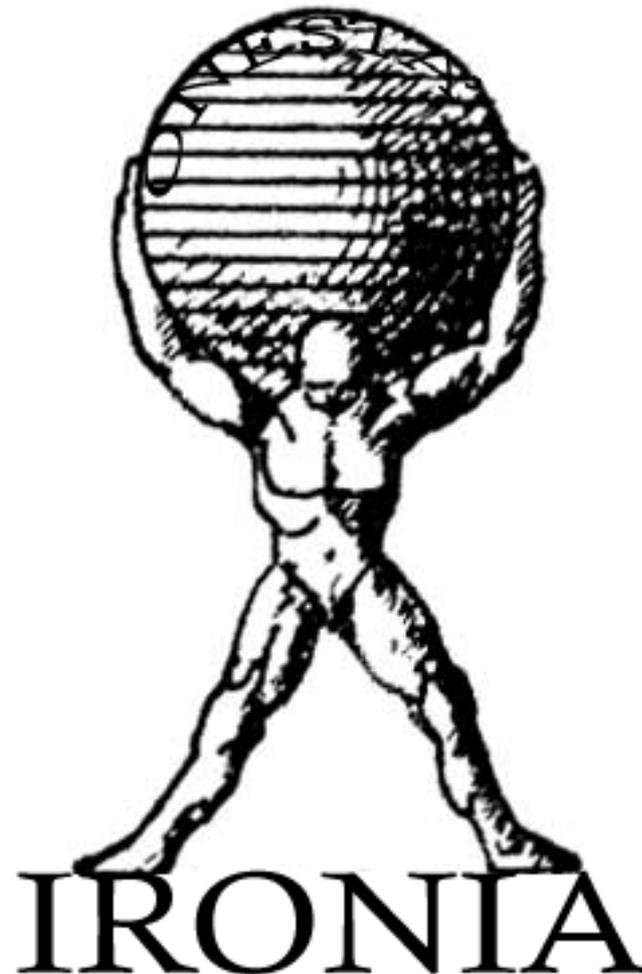


ONESTA INDAGINE DELL' IO

- IL PENSIERO DI MAX STIRNER -

DI PARADISI LUCA

9



Paradisi Luca

Onesta indagine dell'io

Il pensiero di M. Stirner.

Tesi di laurea specialistica sostenuta nel Aprile 2010
presso la facoltà di lettere e filosofia
dell'università di Pisa.

Per info e-mail: paradisiluca@hotmail.it

*“ Per l’ eremita solitario,
per colui che ha ancora orecchi per le cose inaudite,
a lui voglio rendere la vita leggera come in una danza ”.*

- 9 -

INDICE

Nota editoriale	» 3
1. Introduzione all'unico	» 4
2. Stirner e Nietzsche – Spiriti affini	» 35
3. Rettifica di alcune distrazioni stirneriane	» 58
U. Nichilismo e Sadismo – La vecchiaia	» 65
Appendice «Citazioni»	» 76
Bibliografia	» 78
Tavola cronologica	» 82
Indice dei nomi	» 83

NOTA EDITORIALE

Per la frequenza con cui alcune opere sono citate si utilizzeranno una serie di abbreviazioni dei titoli così concepite:

Per quanto concerne l'opera principale di Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, nell'elaborazione di questo lavoro ho fatto riferimento alla traduzione italiana Adelphi curata da Leonardo Amoroso nella sua terza edizione del 2006; quest'opera viene citata con la sigla U.

I cosiddetti *Kleinere Schriften*, raccolti dal biografo di Stirner J. H. Mackay, sono citati nell'edizione italiana *Scritti Minori*, a cura di Giorgio Penzo e tradotti da Giuliano Riva per la Patron Editore nel 1983 con la sigla SM.

Nell'utilizzo delle maiuscole, al di là dell'uso che se ne fa nella lingua tedesca, ho deciso, mio malgrado, di mantenerle sia per il termine "Dio" sia per il termine "Stato"; in quest'ultimo caso l'accortezza si è resa ancor più necessaria per risaltare il sostantivo "Stato" dal participio passato "stato".

Per quanto riguarda il concetto stirneriano di "unico", anche se in alcuni casi l'utilizzo della maiuscola mi si poneva per così dire – spontaneamente – ho mantenuto l'iniziale minuscola. Ciò per evitare eventuali fraintendimenti; l'unico non è un'essenza indipendente dal soggetto che lo concepisce, non deve pertanto stimolare nell'immaginazione del lettore l'idea di un'entità esterna e superiore, come invece suggeriscono i concetti di Stato e Dio.

CAPITOLO I

INTRODUZIONE ALL'UNICO

Stirner apre il suo lavoro con una breve dichiarazione di intenti: «io - egli scrive - *allo stesso modo di Dio e dell'Umanità, fondo la mia causa su me stesso, io che al pari di Dio, sono il nulla di ogni altro, che sono il mio tutto, io che sono l'unico*».¹ Egli vuole essere padrone di se stesso, non avere altro Dio all'infuori di se stesso, della sua volontà.²

Allo stesso modo voglio anch'io fare la mia dichiarazione in apertura di questo lavoro. Mi propongo qui di svolgere un'argomentazione parallela a quella di Max Stirner, appoggiandomi e proseguendo dai risultati da lui ottenuti, volendo arrivare a dimostrare che: *la volontà egoistica dell'individuo unico «è la forma primitiva dell'affetto, e tutti gli altri affetti sono soltanto sue trasformazioni*».³ Che quindi ogni manifestazione che provenga da un essere individuale non può che ricadere nell'ambito egoistico e soggettivo dello stesso. Tentando di spiegarmi meglio potrei dire che: ognuno agisce come meglio crede. Prendendo questa affermazione nel suo senso più stretto, e portandolo alle estreme conseguenze, si giunge alla conclusione che: non si può agire scientemente contro i propri interessi. Se in alcune occasioni si ha l'impressione di essere di fronte ad un comportamento che lede l'interesse personale del soggetto che compie una determinata azione, possiamo essere

¹ Stirner M, *L'unico e la sua proprietà*, trad. it. L. Amoroso, Adelphi, Milano 2006³, p. 13. D'ora innanzi le citazioni di quest'opera verranno indicate con la sigla U.

² «*Al di sopra di me né un dio né un uomo!*» Nietzsche F., *Opere*, Adelphi, Milano 1964, vol. VII.2, 26, 47 – “Il sentiero della saggezza. Indicazioni per superare la morale”.

³ Nietzsche F., *Volontà di potenza*, Bompiani, Milano 2008, III.688.

certi che, ad un'analisi più approfondita, il soggetto sta semplicemente seguendo quelle che sono le sue priorità, sacrificando magari interessi immediati per il conseguimento di interessi mediati o futuri.

Tale concezione non può che rivelarsi immediatamente avvinta nell'abisso del nichilismo dal momento che in quest'ottica, la perdita di ogni valore superiore risulta un'inevitabile ovvietà. Se ogni organismo, necessariamente, non può che agire in base alle proprie propensioni e interessi, ogni nostro parametro di valutazione salta, i canoni sociali su cui basiamo il nostro giudizio, nonché il nostro linguaggio, vengono ad essere annullati. Bene, male, giusto, onesto, sincero, sono valutazioni puramente soggettive determinate dall'interesse dell'organismo che la utilizza, ciò che rimane non è che il vuoto, il *nihil*.

A questo punto, rifacendoci alla lezione nietzschiana, non ci lasceremo vincere da sentimenti pessimistici, ma tenteremo in ultimo uno slancio Dionisiaco per uscire o, perlomeno, per tentare di sopravvivere ad una tale scoperta.

STRUTTURA DELL'OPERA

L'opera principale (nonché unica opera sistematica) dello Stirner si articola in due sezioni: la prima intitolata *l'uomo* e la seconda dal titolo *l'io*.

L'autore apre la trattazione della prima parte con una breve analisi psicologica sulla crescita e lo sviluppo della personalità di un essere umano. Egli descrive le varie fasi della crescita - da bambino ad adulto, passando per l'adolescenza - come una costante e crescente presa di coscienza da parte dell'individuo.

Il BAMBINO inizialmente ha il bisogno di affermarsi come singolarità rispetto al mondo circostante e, incurante di ogni principio e ragione superiore, sperimenta il mondo in modo innocente. L'essere umano, nella fase infantile, è incapace di concepire un qualche mondo spirituale al di là del mondo in cui vive; in questo senso possiamo definirlo REALISTA.

Con il passare degli anni l'atteggiamento cambia completamente e il GIOVANE assume un comportamento spirituale, che lo porta ad impadronirsi non più delle cose quanto dei pensieri. Lo spirito, nella gioventù, viene riconosciuto come parte essenziale del proprio essere e viene ricercato nella sua massima espressione di purezza. Compare qui lo Spirito Santo, prototipo della perfezione spirituale, totalmente appartenente ad una dimensione extracorporea. In quanto tale questo spirito non mi appartiene e causa in me una sorta di smarrimento: la parte essenziale del mio essere non è nel mondo che mi circonda ma in un mondo dell'al di là, invisibile e impalpabile. Alla ricerca di quello che il giovane crede essere il

suo Vero sé, e denigrando il mondo materiale che lo circonda, il giovane si perde in un universo di essenze. Questa fase può essere vista come una perdita di se stessi nella quale l'adolescente, aspirando ad un ideale, non riconosce se stesso e la sua centralità all'interno della propria esistenza. In questo senso l'atteggiamento del giovane è IDEALISTA.

Nella fase successiva, quella ADULTA, l'uomo «*prende il mondo com'è*»,⁴ in una sorta di accettazione totale dell'esistente dal sapore orientaleggiante.⁵ L'adulto si riappropria della sua interezza, del suo corpo come del suo spirito, imparando a godere di se stesso. Soltanto ora – sostiene il nostro autore – si può avere un interesse che sia personale/egoistico e non più soltanto un interesse parziale, come quello esclusivamente materiale del fanciullo o quello interamente spirituale del giovane. Così si compie un secondo ritrovamento di se stessi, al di là dei pensieri – all'interno dei quali si era cercato il proprio vero sé durante la giovinezza - si trova ancora il soggetto, come loro creatore e proprietario. I pensieri che nell'età degli spiriti erano cresciuti ben più in alto della testa del loro creatore, ora sono respinti in basso, nella loro vanità, e non hanno più alcun potere sull'individuo. L'uomo, raggiunta la maturità, entra nell'età EGOISTA.

In conclusione di questa breve analisi Stirner apre ad un'ultima intuizione che però lascerà latente: «*Come sarà infine il VECCHIO? Se lo diventerò, ci sarà tempo di parlarne*».⁶ Ritengo che questa allusione sia

⁴ U., p. 23.

⁵ «*Solo in questo "sì", nel terzo elemento, il contrasto trova la sua fine; altrimenti, invece, idea e realtà non possono mai collimare*» U., p. 376.

⁶ U., p. 24.

fondamentale ai fini di una più profonda analisi dell'opera del nostro autore. In questa prospettiva, che Stirner apre a conclusione della sua analisi, sembra affacciarsi la vita stessa del filosofo. Proprio quando il discorso sembrava risolversi con l'affermazione dell'egoismo (e dell'unicità), egli accenna ad una fase successiva, la senilità, della quale però non ci darà ulteriori spiegazioni. Che sia da ricercare nel suo rifiuto di proseguire in ulteriori indagini speculative il senso ultimo di questa evoluzione? Il suo silenzio, seguito alla pubblicazione dell'opera, è forse l'unica modalità possibile per l'espressione di quest'ultimo stadio?⁷ Metalinguaggio, che fa seguito alla presa di coscienza sui limiti del linguaggio stesso. «*Io non sono un'idea, bensì più che un'idea, cioè sono indicibile*».⁸ Quindi il silenzio come necessità, perché silenzio che delimita il confine con l'inesprimibile di cui Stirner, secondo la mia ipotesi, si farà portatore.⁹

Con gli stessi termini con cui M. Montinari si esprime a proposito di Nietzsche:

*«Non solo egli ha lasciato la sua Trasvalutazione di tutti i valori compiuta, ma ha raccontato, meglio di qualsiasi biografo, come si diventa ciò che si è. Poi ha chiuso, semplicemente perché non aveva più nulla da dire».*¹⁰

⁷ SM., p. 166, «*Io disprezzo la natura; e tronco ogni rapporto obbligatorio con essa, per fino quello del linguaggio... Sono già arrendevole, se mi servo della lingua*».

⁸ U., p. 370 cfr. anche U., p. 380.

⁹ Rintraccio in questo approccio al silenzio un'affinità con il pensiero taoista: del Tao non si può parlare, nel momento in cui se ne parla lo si tradisce.

¹⁰ Cfr. Nietzsche F., *La mia vita*, con nota introduttiva di M. Montinari, Adelphi, Milano 2003¹⁰, p. IX.

Allo stesso modo voglio quindi interpretare il silenzio di Stirner, come il silenzio di un uomo che, cosciente di aver espresso tutto l'esprimibile, si ritira nel silenzio e, attraverso quest'ultimo, raggiunge la compiutezza del suo sistema.

FASI DELLA CRESCITA – IL BAMBINO E L'ADOLESCENTE

In continuità con la precedente disamina, Stirner ci propone di osservare il processo storico della nostra cultura, per ravvisare in esso lo stesso andamento descritto dallo sviluppo individuale del soggetto. Il nostro autore, anche stavolta, suddivide la trattazione in tre momenti: l'antichità, la modernità e il liberalismo corrispondenti grossomodo alle tre fasi di crescita summenzionate di infanzia, adolescenza e maturità.

Egli sostiene che pur avendo tradizionalmente il nome di ANTICHI, ai nostri antenati precristiani sarebbe più appropriato dare il nome di bambini. Costoro, infatti, credevano nel mondo e nelle cose del mondo e soltanto con l'avvento del cristianesimo, che essi stessi prepararono, giunsero in modo opposto al rifiuto del mondo materiale e ad un'esaltazione del mondo spirituale. Gli antichi attuarono quindi un processo di spiritualizzazione che si compì con il cristianesimo. I primi ad avviare questo processo di spiritualizzazione, secondo la prospettiva storica di Stirner, furono i sofisti. Con loro, l'uomo prese a fidarsi nel suo intelletto e ad utilizzarlo contro le cose del mondo. Venne poi il momento di Socrate, che volle definire l'utilizzo dell'intelletto, indirizzandolo verso quelle che oggi definiremmo come "buone cause". Infine fu il momento degli scettici, che conquistarono al cuore l'imperturbabilità. Questi ultimi portarono a compimento la grande opera dell'antichità, portare l'uomo a conoscersi come essere senza rapporti e senza mondo, come spirito. Soltanto ora si era pronti per il passo successivo, l'entrata dell'umanità nella

fase moderna, l'era del cristianesimo. Questa fase rappresenta specularmente ciò che per l'essere umano, preso singolarmente, rappresenta l'adolescenza. Ovvero uno stadio in cui è lo spirito che governa e indirizza l'agire umano. In quest'era saranno sempre entità superiori come - Dio, razza, popolo, umanità – ad imporre il loro dominio.

Anche all'interno dell'epoca MODERNA si può osservare un corso simile a quello che intraprese l'antichità: nel primo periodo di quest'epoca i cristiani rimasero imprigionati all'interno del dogma, in un cristianesimo carico di contenuti pratici, quindi ancora relativamente legato ad una certa forma di materialità. Venne poi il momento di Lutero che, come Socrate, prese sul serio il cuore ed elevò il sentimento cristiano al massimo della spiritualità possibile, svuotando di ogni materialità il dogma ed indirizzandolo così verso la pura spiritualità.

In ultimo vennero i LIBERI per i quali è ora necessario aprire una breve postilla. Stirner, parlando di liberi, si riferisce a tre diverse categorie: liberali (e borghesia in generale), socialisti (e ci si riferisce prevalentemente al pensiero di Proudhon) e umanisti (rappresentati principalmente da Feuerbach).¹¹ Tutte queste teorie sono accomunate dal fatto di mantenere il sacro all'interno dei loro sistemi avendo invece la presunzione di

¹¹ Inoltre, con buona probabilità, quando Stirner ci parla dei "Liberi" intende fare un diretto riferimento al gruppo berlinese di intellettuali conosciuto come *Freinen* al quale, lo stesso autore, aveva aderito intorno al 1841 e nel quale tra le altre si possono annoverare - in quel periodo- le presenze di Engel e dei fratelli Bauer.

eliminarlo.¹² Rimangono di conseguenza nell'ambito della modernità, anzi rappresentano i moderni per eccellenza, come il nostro stesso autore avrà a dichiarare.¹³ Questi sistemi di pensiero, rappresentano una sorta di cristianesimo dissimulato o, per meglio dire, un'ulteriore evoluzione dello spirito cristiano. Nonostante quindi Stirner ne parli in un capitolo a parte, la trattazione di questi deve avvenire nell'ottica summenzionata, nell'ottica ancora di un'adolescenza dell'uomo che rimane idealista.¹⁴

Questo risulta essere uno dei punti chiave della teoria stirneriana. L'obbiettivo del nostro autore è di renderci esplicito come, tra i sistemi che prendono forma nella prima metà dell'800, e che pretendono di essere sistemi liberi dalla schiavitù religiosa, non ve ne sia uno che rispetti questo proposito. Tutte queste teorie, di fatto, sono teorie che spostano semplicemente l'ambito del divino, ma senza impegnarsi per una sua reale eliminazione. Entriamo più nel dettaglio per osservare come ognuno di questi sistemi abbia operato questa traslazione.

La BORGHESIA fu colei che incoronò a proprio Dio lo Stato, ribellandosi alle divisioni di classe, lottò per raggiungere un'uguaglianza di fronte allo Stato. Esaltò in tal modo l'interesse generale della nazione, degradando l'interesse particolare. *«Servire lo Stato, questo Dio mondano: ecco il nuovo servizio*

¹²Anche Nietzsche si fa portatore della stessa opinione quando scrive: *«Fichte, Feuerbach, Strauss – puzzano tutti di teologia e di Padri della Chiesa»*, cfr. Nietzsche F., *Opere*, vol. VII.2, 26, 412.

¹³Cfr. U., p.106.

¹⁴*«Risulta anche che la liberazione che Feuerbach si sforza di regalarci è puramente teologica»* U., p.41.

divino, il nuovo culto!.¹⁵ Il disinteresse e il servizio dello Stato divennero i dogmi della nuova religione detta anche - ideologia. La nazione divenne così sovrana e detentrica di tutti i diritti, una sovranità quindi molto più estesa e radicale di quella che la vecchia monarchia poteva esercitare. Tutto venne pervaso dello Stato, tutto divenne sua proprietà, una proprietà che poteva concedere in uso a quei sudditi che gli si dimostravano fedeli. Tutto deve essere autorizzato dallo Stato, legalizzato. La nazione si munì di un esercito di funzionari, insegnanti e servitori vari che solo attraverso la sua autorizzazione ricevevano il titolo legale per svolgere la loro professione. Anche l'uso della forza è demandato allo Stato, che solo può legittimamente utilizzarla per difendersi ed attaccare i propri nemici. Dalla borghesia viene allontanato tutto ciò che poteva essere considerato volontà del singolo, ovvero nessun uomo doveva più sottostare al comando di un altro uomo. Quella che nelle mani del singolo era sentita come un'estorsione, se perpetrata in nome dello Stato assume la parvenza di una legittima imposta. D'ora in poi si doveva obbedienza solo allo Stato, alla volontà dello Stato, che venne definita come legge. Il borghese si conquistò la libertà individuale, ovvero la libertà dalla volontà degli altri individui, ma rimase schiavo della nazione.¹⁶ Quest'ultima fu edificata su una costituzione, alla quale tutti debbono sottomettersi, persino e soprattutto le più alte cariche dello Stato. I membri delle varie istituzioni devono rimanere

¹⁵ U., p. 108.

¹⁶ «Nello Stato borghese ci sono soltanto uomini liberi che vengono costretti a un'infinità di cose... Ma che importa? Chi li costringe è solo lo Stato, la legge, non un uomo!» U., p. 117.

entro i limiti che la carta costituzionale¹⁷ concede loro, e agirebbero immoralmente facendo prevalere la loro volontà.¹⁸

Siamo quindi giunti ad una situazione nella quale le persone sono divenute tutte uguali a livello giuridico, hanno raggiunto la libertà politica. Ad ogni modo ora è il loro possesso, la loro ricchezza, a determinare una situazione d'ineguaglianza. Infatti, ci troviamo di fronte ad una classe capitalista che, autorizzata dallo Stato, detiene grandi proprietà, e ad una classe proletaria (della quale viene utilizzata la forza lavoro) in condizioni di povertà. È in questo contesto che si inserisce il discorso del SOCIALISMO, secondo il quale non si doveva realizzare soltanto un'uguaglianza politica, ma anche un'uguaglianza del possesso. È necessario, secondo costoro, proseguire nell'opera intrapresa e, dopo aver liberato l'uomo dalle disuguaglianze personali, liberarlo anche dalle disuguaglianze che il capitale ha reintrodotto clandestinamente. Bisogna pertanto abolire la proprietà personale e affidarla, come nel caso del comando, alla società, che ne diverrà unica detentrica. *«Questa è la seconda rapina che viene commessa, nell'interesse dell'umanità, a danno del personale».*¹⁹ Alla società viene così conferito ancora più potere, la sacralità di questa infatti non viene mai messa in discussione, e rimane quale entità che sovrasta il singolo in modo sempre più invasivo. Ad ogni modo, nonostante questi sforzi, anche nel

¹⁷ Non posso resistere alla tentazione di ricordare in questo punto l'annosa questione sul cosiddetto "lodo Alfano" legge del governo Berlusconi respinta dalla corte costituzionale nel settembre 2009.

¹⁸ *«La mia potenza ovvero la mia impotenza sarebbe il mio solo limite e l'attribuzione di competenze, invece, soltanto una coercizione da parte delle istituzioni? Io dovrei riconoscermi in queste idee sovversive?! No, no, io sono un – cittadino ligio alla legge!»* U., p. 120.

¹⁹ U., p. 126.

socialismo rimane aperta l'inevitabile porta dell'egoismo. Anche qui, come nella società borghese/capitalista, il lavoratore - l'uomo creato dalla società comunista - non può che perseguire, attraverso il suo lavoro, uno scopo puramente individuale, ovvero uno stato di benessere.²⁰

Questo è ciò che gli UMANITARI rimproverano all'uomo sia nella società capitalista che nella società comunista.²¹ Non siamo ancora diventati tutti uguali: abbiamo ancora ognuno i nostri interessi egoistici. Ciò a cui l'umanesimo vuole indurci è un comportamento che sia del tutto "disinteressato". Nella società che l'umanitario ci promette non sarà riconosciuto alcuno spazio alla sfera privata e particolare di ogni individuo. Dobbiamo, secondo la visione dell'umanitario, rigettare ogni cosa che ci contraddistingua – compresa la religione - per diventare puri esseri umani, privi di qualsiasi altra determinazione. È portando alle estreme conseguenze la logica del "disinteresse" che si giunge a questo stadio. Qui l'uomo, per essere tale e soltanto tale, deve ripudiare ogni tipo di particolarità che non sia "universalmente umana". Ci si trova, in quest'ultimo stadio del liberalismo, di fronte ad un punto critico nel quale qualsiasi movimento è precluso. La generalizzazione ci ha portati ad essere tutti uguali come esseri umani, senza alcuna distinzione ma ora non possiamo più dirigerci verso ulteriori determinazioni, o ciò ricadrebbe in un ambito particolare quindi contrario alla logica umanitaria. Non possiamo più essere altro che uomini,

²⁰ Da notare bene che tale ricerca egoistica del proprio benessere è paradossalmente parte costituzionale, troppo spesso misconosciuta, anche della fase rivoluzionaria-violenta dei movimenti collettivisti.

²¹ «La coscienza umanitaria disprezza sia la coscienza del cittadino borghese sia quella dell'operaio» U., p. 133.

non più ebrei o cristiani, capitalisti o proletari, ma l'uomo e l'umanità sono tutto in tutti.²²

Quindi l'approccio che in generale questi liberi mettono in atto tende ad esaltare una caratteristica dell'individuo - ad esempio la sua appartenenza ad una classe sociale o la sua umanità - mettendo in secondo se non in terzo piano - le singole unicità. Il liberale perderà la capacità di concepire il suo prossimo come individuo singolo, preoccupandosi di lui solo come entità astratta, come compagno, connazionale o essere umano.

Un esempio calzante di questo sentimento ci viene raccontato da Dostoevskij nel romanzo *I fratelli Karamazov*: qui uno dei personaggi principali, Ivan Karamazov, esprime chiaramente questo tipo di approccio al prossimo come ad un'entità generale ed astratta.

*«Io non ho mai potuto capire come sia possibile amare il prossimo. Appunto il prossimo, a parer mio, è impossibile amarlo, a differenza forse di chi sta lontano. Perché l'uomo si faccia amare, bisogna che rimanga nascosto: non appena ti mostra il viso, l'amore è bell'e finito».*²³

All'eroe del nostro romanzo rimane difficile amare una persona che gli si mostri come volto²⁴, come singolarità, mentre amare chi ci sta lontano, come un essere umano generico è decisamente più semplice.

²² Cfr. Paolo, *Lettere*, Bur, Milano 1997, vol. II, p. 69, Col. 3,11.

²³ Dostoevskij F., *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 2005, 5° libro, cap. IV, p. 317.

²⁴ Volutamente richiamo al concetto di Emmanuel Lévinas.

Il cristianesimo vero e proprio, come detto, ci accomuna sotto un concetto meno generale - noi siamo figli di Dio; invece la società tenta di raggrupparci sotto un concetto più generale - siamo tutti figli dell'uomo. Per appartenere a tale categoria è sufficiente essere esemplari della specie umana. È in quest'ambito che si inserisce la polemica con Feuerbach che, nell'opera *L'essenza del cristianesimo* reintroduce, a detta di Stirner, il divino dalla porta di servizio:

*«La religione umana è solo l'ultima metamorfosi della religione cristiana. Il liberalismo, infatti, è una religione, perché separa da me la mia essenza e la pone al di sopra di me, perché innalza l'uomo allo stesso modo in cui la religione innalza il suo Dio».*²⁵

Si chiude così, in modo perfetto, il cerchio del liberalismo. Attraverso la costituzione di uno Stato democratico la borghesia distrusse il potere personale dei feudatari e della monarchia. Si tentava così di abolire la volontà propria del singolo, il suo arbitrio, ma l'individualità aveva un rifugio sicuro nella proprietà. La proprietà privata era il baluardo della diversità, dell'interesse personale per questo andava superata. Ad ogni modo i socialisti, abolendo la proprietà dei beni, non si accorsero che lasciavano comunque inalterata l'individualità di ogni singolo. Si continuava a vivere ognuno per il proprio interesse particolare, si lottava per raggiungere il proprio benessere. Bisognò abolire anche ogni opinione e

²⁵ U., p. 185.

trasferirla, come per la proprietà e il comando, ad un'entità superiore - l'uomo - per trasformarla così in opinione generale.²⁶ È questo il momento, secondo il nostro autore, nel quale:

*«Proprio il critico più conseguente sarà colpito nel modo più duro dalla maledizione del suo stesso principio. Allontanando da sé un esclusivismo dopo l'altro, scuotendosi di dosso clericalismo, patriottismo, ecc., egli scioglie un legame dopo l'altro e si isola, sinché alla fine, dopo che tutti i legami sono saltati, resta solo».*²⁷

La sua critica giunge quindi al muro invalicabile della soggettività: egli non potrà mai distruggere questo limite. Come sopra accennato, nel momento in cui l'uomo allontana da sé ogni determinazione è costretto alla paralisi se non vuole riaffermare alcun tipo di particolarità. Un escamotage possibile solo al livello di pensiero puro; uno stallo simile sarebbe pensabile soltanto per uno spirito, per un concetto, per un fantasma chiamato uomo; ma non per un soggetto reale. Con il permanere di questo limite, vengono riaffermati in una volta tutti gli aspetti dell'individualità che volevano essere negati. L'uomo, privo di ogni proprietà, privo di ogni genere di interesse, è un puro concetto, ma non può esistere.

²⁶ «Il principio d'amore del cristianesimo, il vero principio sociale, perviene alla sua espressione più pura e viene fatto l'ultimo tentativo possibile per togliere agli uomini l'esclusivismo e la scontrosoità: è una battaglia contro l'egoismo considerato direttamente nella sua forma più pura e perciò più dura, nella forma dell'unicità, dell'esclusività» U., p. 143.

²⁷ U., p. 143.

Gli uomini, attraverso le fasi finora osservate, hanno sempre cercato di rendere le loro differenze inessenziali, aspirando al livellamento e all'uguaglianza; l'uomo stesso è divenuto il massimo comun denominatore di tutti gli individui. L'uomo come mia essenza vuol diventare "Io", e acquistare in me la corporalità ma, giunto a questo punto, l'io reale si ribella. Finora si era trattato di una controversia tra liberali, una disputa su quale dei concetti generali dovesse prendere il dominio sull'io individuale. Ad ogni modo, come abbiamo visto, questi moderni, e più in particolare, questi liberali, erano uniformati ad un convincimento comune: che esistesse e fosse necessaria un'entità generale superiore (come Dio, lo Stato, il Partito o l'Umanità) che sovrastasse le singole individualità e le asservisse alla propria volontà. Ora però il liberalismo si trova di fronte al suo nemico radicale: l'oltre-uomo, il mostro inumano, l'inassimilabile egoista.

DEI FANTASMI

Con i fantasmi entriamo nel regno degli spiriti, nel regno delle essenze. Come abbiamo visto in precedenza, lo spirito nacque dalle doglie degli antichi che attraverso un processo di spiritualizzazione, ci portarono sino alle soglie della cristianità. Fu così che lo spirito prese corpo, questo figlio dell'uomo, ed iniziò a parlare pronunciandosi contro il mondo terreno e a favore di un mondo celeste. Avvenne quindi che lo spirito/Dio si creò il suo spazio e generò dei figli, i quali continuarono la loro esistenza indipendente dalla successiva e drammatica morte del padre – avvenuta a causa di quel presunto ateismo a cui ci riferivamo nel paragrafo sui liberi. Questi figli sono i fantasmi che popolano la vita degli uomini, fantasmi chiamati patria, umanità, famiglia, verità, tutte quelle entità che tendono a superare l'individuo, che si pongono sopra la sua testa e lo inducono ad agire in base alla loro volontà. Sono gli uomini morali che, scremando dalla religione la parte migliore del grasso, lasciano intatto il nucleo di quest'ultima:

*«La devozione religiosa e la morale si distinguono una dall'altra»²⁸
semplicemente per il fatto che «legislatore per la prima è Dio, per la
seconda l'uomo».²⁹*

²⁸ U., p. 59.

²⁹ Ivi. Cfr. anche U., p. 66.

*«Religione e morale trattano con un essere supremo, e a me poco importa se sia umano o sovrumano poiché in ogni caso è un essere al di sopra di me, un essere sovrano».*³⁰ *«Da tutto ciò risulta che la liberazione che Feuerbach si sforza di regalarci è puramente teologica».*³¹

L'estraneità è il segno distintivo del sacro: sacro è ciò che non mi appartiene, ciò che mi viene rivelato come essere superiore. Il fatto che questi non risieda più in cielo, bensì in terra, o che venga addirittura trascinato dentro il mio stesso corpo, non fa per me alcuna differenza. Resta pur sempre un'entità a me estranea, superiore e perciò sacra.

In questa sede è interessante notare che, l'interiorizzazione della divinità è una procedura ancor più pericolosa della sua esistenza all'esterno dell'individuo, poiché questo comporta l'impossibilità per il soggetto di liberarsi, anche soltanto per un istante, di tale forma di dominio. Tant'è vero che, nelle religioni antiche, meno raffinate sotto questo aspetto, le divinità non erano né uniche, né onnipresenti, quindi era ancora possibile per il soggetto nascondersi all'occhio indiscreto di un Dio troppo invasivo. Con il passare del tempo le religioni sono andate perfezionandosi, ricercando forme di controllo sempre maggiore e, arrivate al massimo grado, interiorizzarono la divinità stessa all'interno dell'individuo: "Dio è in

³⁰ U., p. 56.

³¹ U., p. 41.

ognuno di noi”³². Così ora l’uomo non può più scappare, e nemmeno i recessi più nascosti del suo cuore sono al sicuro dalla curiosità di questo Dio che, nonostante tutto, rimane qualcosa di separato da me; un’entità che pur essendo in me mi è estranea, e non mi appartiene.

Ogni uomo ha pertanto i propri fantasmi e su questi poggiano le sue fissazioni, si creano le idee fisse. Idee che soggiogano l’uomo e nella loro fissità gli impediscono quel costante processo di mutazione³³, proprio di un essere libero da preconcetti³⁴, che si libera di se stesso ad ogni istante e non rimane incatenato ad alcuna idea. Una volontà libera è invece quella dell’egoista consapevole che ci presenta Stirner, una volontà che non ha più bisogno di coprirsi sotto il velo della moralità, che può essere spregiudicata, presentando liberamente le proprie richieste senza poi doverle ammantare con fantasmi quali l’amore per l’umanità o la volontà di un essere superiore. In effetti, la distinzione fondamentale che ci presenta il nostro autore non è la distinzione, come già accennato, tra credenze vere e credenze false, tra fantasmi e realtà, bensì la distinzione tra consapevolezza e inconsapevolezza della nostra egoità, tra sentimenti miei propri, dei quali sono proprietario, e sentimenti imposti e inculcati nella mia mente da forze estranee.

³² Peccato che tale affermazione non goda della proprietà commutativa ovvero: “Ognuno di noi è un Dio” – in tal caso avremmo trovato in Stirner uno dei teologi più raffinati del mondo contemporaneo.

³³ U., p. 46.

³⁴ U., p. 54.

L'EGOISTA CONSAPEVOLE – L'IO ADULTO

È necessario fare molta attenzione a non confondere l'io stirneriano con concetti di altri filosofi che, ad uno sguardo superficiale, potrebbero apparire ad esso affini. È lo stesso autore a metterci in guardia da tali grossolani errori, l'io di cui egli ci parla è un io caduco, privo di determinazioni, è l'innominabile a cui facevamo riferimento nell'introduzione a proposito del silenzio che il nostro mise in atto a fronte della pubblicazione dell'opera. Al contrario, si potrebbero citare termini come l'io assoluto fichtiano³⁵ o l'uomo feuerbachiano contro cui la stessa opera di Stirner è incentrata. Concetti assolutamente opposti all'io finito di Stirner che è inequivocabilmente una realtà effettiva, tangibile, mentre ciò che Fichte e Feuerbach intendono con io è una realtà ideale.

L'io di Stirner è libero da ogni pregiudizio religioso, si dà autonomamente i propri obiettivi, constatando in base alla sua forza i limiti che, di volta in volta, gli si pongono innanzi.³⁶ Questi limiti sono determinati unicamente dalla sua potenza e non da entità superiori.

*«Tu hai il diritto di essere ciò che hai potere di essere. Io faccio derivare ogni diritto e ogni legittimità da me stesso; io sono legittimato a fare tutto ciò che ho il potere di fare».*³⁷

³⁵ Cfr. U., p. 192.

³⁶ «La forza, infatti, precede il diritto e invero – a pieno diritto!» U., p. 200.

³⁷ U., p. 199.

Così la libertà, la giustizia e in generale quelli che vengono chiamati “diritti dell’uomo” sono accettati dall’unico solo nella misura in cui coincidono con le libertà e i diritti che egli stesso ha volontà di seguire. Nei casi in cui si sottomette ad un diritto che lo danneggia, non lo fa per un timore sacro, ma perché consapevole di non poter fare altrimenti, perché la sua forza non sarebbe sufficiente a ribaltare i rapporti di potere che sostengono tale diritto.³⁸ Anche in tal caso segue il suo interesse, e in modo consapevole non attacca le potenze che sa di non poter sconfiggere, ad ogni modo egli attende, senza rassegnarsi, l’occasione propizia per rovesciare i rapporti di forza.

A questo proposito potremmo citare un autore che Stirner sembra parafrasare nella sua trattazione;³⁹ si tratta di Etienne de La Boétie e il *Discorso sulla servitù volontaria*.⁴⁰ In questo breve saggio l’autore francese dimostra come sia semplicemente un timore reverenziale quello che permette ai tiranni di mantenere il potere e, come i sudditi con il solo ausilio della volontà, possano smettere di essergli sottoposti. In definitiva quindi chi è schiacciato da un potere simile non lo è ingiustamente, ma

³⁸ Mi permetto, in questo frangente, una piccola anticipazione del capitolo seguente citando una frase dallo Zarathustra nietzschiano: «*Il debole è indotto dalla sua volontà a servire il forte*», Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 2007²⁸, p. 130 – “Della vittoria su se stessi”.

³⁹ Cfr. anche U., p. 270 e p. 329.

⁴⁰ «*I sudditi cinesi (Iracheni- Afgani N. A.) hanno diritto alla libertà? Provate a donargliela e vi accorgete di esservi sbagliati di grosso: giacché essi non sanno far uso della libertà, non ne hanno nemmeno diritto ossia, per parlare più esplicitamente, giacché non hanno la libertà, non hanno nemmeno diritto ad averla*». U., p. 199.

bensì volontariamente, nel senso che è la volontà stessa del suddito a determinarne la condizione:⁴¹

*«Il fatto che il figlio del re ponga se stesso al di sopra degli altri ragazzi è già opera sua e gli assicura il privilegio, e il fatto che gli altri ragazzi accettino e riconoscano la sua azione è opera loro e li rende degni di essere – sudditi».*⁴²

È questo tipo di timore sacro che è del tutto assente nell'unico stirneriano.

Detto questo, passiamo ora a vedere come l'unico potrà relazionarsi con i suoi simili. L'egoista sarà infatti la rovina della società umana, in quanto egli non si rapporterà più ai suoi simili come a degli uomini generici, ma si accosterà a loro come ad altrettante singolarità uniche:

*«Così noi due, lo Stato ed io, siamo nemici. Io, l'egoista, non ho a cuore il bene di questa società umana, non le sacrifico nulla, mi limito ad utilizzarla; ma per poterla utilizzare appieno, preferisco trasformarla in mia proprietà, in mia creatura, ossia io l'anniento e costruisco al suo posto L'UNIONE DEGLI EGOISTI».*⁴³

L'unico quindi può congiungersi agli altri individui attraverso l'unione. Questa, al contrario dello Stato, non ha alcun vincolo sacro e può essere

⁴¹ Cfr. La Boétie E., *Discorso sulla servitù volontaria*, La rosa ed., Torino 1995, p. 7- 8.

⁴² U., p. 200 Cfr. anche: *«Il padrone è un prodotto mal fatto dello schiavo. Se cessasse la soggezione, per il dominio sarebbe finita»* U., p. 206.

⁴³ U., p. 189.

sciolta in ogni momento dalla volontà di ogni singolo associato. Ciò può avvenire nel caso in cui gli interessi dei singoli, che ne avevano dapprima sollecitato la costituzione, smettono di convergere e quindi l'utilità dell'unione viene meno. È necessario notare come questo genere di rapporto sia formalmente differente dagli altri rapporti sociali finora conosciuti nella società. Questo perché gli uomini, a detta dell'autore, non sono ancora riusciti a basare i loro rapporti tenendo al centro se stessi e la propria singolarità. Piuttosto, le varie società che gli uomini venivano creando si mostravano come delle entità indipendenti, come dei fantasmi, che incutevano un timore sacro. Questi fantasmi li abbiamo già incontrati: sono il popolo, l'umanità, fino ad arrivare ai nuclei più piccoli, il clan o la famiglia. In queste società si è prestata sempre molta attenzione affinché l'interesse egoistico venisse depotenziato. Il breve esempio che Stirner ci propone riguardo al rapporto tra carcerati, non può che suggerirci un rimando alle questioni foucaultiane sull'internamento e i rapporti di cameratismo.⁴⁴ È sorprendente osservare come alcune tematiche dello studioso francese siano utili appendici per l'approfondimento delle intuizioni stirneriane. L'unionismo ci viene proposto come nuovo modello relazionale anche dal Foucault⁴⁵ i cui studi, come ben noto, sono stati sempre incentrati nella ricerca di nuove forme relazionali. La tematica della famiglia, come forma di potere sovrano interconnesso al potere disciplinare

⁴⁴ Cfr. ad esempio Foucault M., *Whitman*, in *Critica e clinica*, p. 83.

⁴⁵ *Ibidem*.

politico, viene ampiamente trattata da Foucault nei suoi saggi.⁴⁶ Ad ogni modo l'ambito della nostra ricerca non ci permette di sviluppare ulteriormente il confronto con Foucault, che richiederebbe un'enorme mole di lavoro, le mie citazioni rimangono pertanto a titolo di spunto per successive indagini sull'argomento.

Ne *L'unico e la sua proprietà* Stirner passa in rassegna molte forme di relazione sociale, come abbiamo detto, scagliandosi contro di queste come contro altrettante forme di religione; ancora lo Stato e il partito vengono analizzati come entità sacre che determinano un rapporto di sottomissione del soggetto e non di utilizzo da parte di quest'ultimo. Alla fine della sua rassegna, Stirner giunge al concetto di proprietà, concetto sacro per eccellenza nella società borghese come nella società comunista. Si svolge quindi un'appassionata critica di questa divinità che può essere ben compresa se si prende in considerazione la critica più particolare che l'autore fa del sistema di Proudhon. Nella visione egoistica, la proprietà è tutto ciò che l'unico ha la forza di avere, di mantenere e di utilizzare in base alla sua volontà; al contrario, nella visione socialista, il singolo è spogliato di ogni proprietà che è quindi trasferita all'umanità intera. A questo punto le conseguenze, dopo quanto detto finora, non hanno forse bisogno di essere ripetute; la società è divenuta un soggetto sottomettendo a lei tutte le

⁴⁶ Cfr. Foucault M., *Il potere psichiatrico*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 85 e ss. Si veda anche per altri spunti la tematica sull'individualizzazione: «*Quel che nel XX secolo verrà chiamato l'Uomo, non è altro che quella sorta d'immagine che resta dall'oscillazione tra l'individuo giuridico, che è stato, lo strumento attraverso cui nel suo discorso la borghesia ha rivendicato il potere, e l'individuo disciplinare, che è il risultato della tecnologia impiegata da questa stessa borghesia per costituire l'individuo nel campo delle forze produttive... È da questa oscillazione che sono nate l'illusione e la realtà a cui si dà il nome di Uomo*».

singole individualità.⁴⁷ La società è proprietaria e il singolo uno straccione nullatenente. Similmente accade nello Stato borghese nel quale, i cosiddetti proprietari, non sono altro che feudatari di una certa quantità di proprietà statale, concessagli appunto quale feudo.

*«Nello Stato non c'è alcuna proprietà, cioè proprietà del singolo, ma esiste solamente la proprietà dello Stato. Solo grazie allo Stato io ho ciò che ho, così come solo grazie allo Stato io sono ciò che sono. La proprietà privata è solo quella parte di proprietà sua che lo Stato stesso mi concede».*⁴⁸

Concessioni del genere, tra l'altro, sono dettate da necessità pratiche evidenti; infatti è proprio grazie a questi feudi che viene controllata la fedeltà dei sudditi e la stabilità del sistema - è importante che ognuno abbia qualcosa da perdere.⁴⁹ Quindi, se la proprietà borghese deve essere considerata un furto, allo stesso modo l'appropriazione di questa, da parte della società intera, non fa che perpetrare lo stesso crimine ai danni del singolo. La proprietà che ci viene proposta nella visione di Stirner, non è quindi una proprietà garantita dal diritto, una concessione; ma una proprietà condizionata dalla potenza, la potenza dell'individuo che ne legittima il possesso e non quella di una forza estranea.

⁴⁷ «Proudhon e i comunisti lottano contro l'egoismo. Perciò essi non rappresentano che la continuazione logica del principio cristiano, del principio dell'amore, del sacrificio per un'entità generale ed estranea» U., p. 262.

⁴⁸ U., p. 268.

⁴⁹ U., p. 264.

*«Che cos'è dunque la mia proprietà? Nient'altro che ciò che è in mio potere!
Quale proprietà sono autorizzato a possedere? Ogni proprietà che ho il potere
di autorizzarmi a possedere... Sia dunque il potere a decidere le questioni di
proprietà: io voglio aspettarmi tutto solo dalla mia potenza».*⁵⁰

Sofferamoci ancora su di un altro aspetto della società che lo Stirner analizza; l'AMORE. Questo sentimento sembra esserci imposto sia da coloro che credono in Dio che da coloro che credono nell'uomo. Entrambi, infatti, ci prescrivono di porre al di sopra di noi qualcosa di superiore⁵¹, per il quale appunto dobbiamo nutrire un amore incondizionato, che giunga sino all'annullamento di sé. In effetti è Dio ad essere amore, noi in quanto parte di Dio siamo chiamati all'amore; o nel caso dell'umanitario, l'amore è una proprietà dell'uomo e in quanto esseri umani amiamo.⁵² Anche questo sentimento, per il nostro autore, deve essere quindi riportato “nell'inevitabile” ottica dell'egoismo, riappropriandosi di un sentire che ci appartiene come unici. Tentiamo quindi di vedere in quali termini l'amore, può ancora far parte del “vocabolario unico”.

Qui ritengo sarebbe interessante leggere il testo stirneriano tenendo presente l'antica distinzione tra ἐρως e ἀγάπη.⁵³ Lo stesso autore, non appellandosi a questa distinzione, incontra alcune difficoltà linguistiche:

⁵⁰ U., p. 268.

⁵¹ U., p. 300.

⁵² «Voi amate l'uomo, perciò torturate l'uomo singolo, l'egoista» U., p. 305.

⁵³ Cfr. Marx K.- Engels F., *L'ideologia tedesca*, Ed. riuniti, Roma 2000⁵, p. 369. Gli autori fanno menzione di questa differenza concettuale anche se in un contesto differente.

*«Si può ancora parlare di amore, in questo caso? Se conoscete un'altra parola, usatela pure... io da parte mia non trovo per adesso alcun altro termine nella nostra lingua cristiana e continuo perciò ad esprimermi come so: io amo il mio oggetto, la mia proprietà».*⁵⁴

Se intendiamo per amore l'agape; sentimento che presuppone un disinteresse e un altruismo incondizionati, ci accorgiamo – anche in base a quanto già detto – che questi è inconcepibile per l'essere umano preso nella sua singolarità. Questo è quello che solitamente la società intende per amore e che, come tenterò di chiarire nel terzo capitolo di questo lavoro, è un atteggiamento logicamente contraddittorio per il soggetto che, in quanto individuo è, e non può che essere un ego, ego-ista ed ego-centrico. In ultimo si può aggiungere che, un tale tipo di amore potrebbe essere proprio soltanto di un'entità priva di soggettività – e ad una tale definizione non corrisponderebbe nemmeno l'idea che comunemente ci si fa di Dio.

Detto ciò, e facendo riferimento alla distinzione summenzionata tra eros e agape, possiamo continuare a parlare di amore solo in quanto eros, mettendo così in rilievo come soltanto la posizione di Stirner sia coerente con tale presupposto. Potremmo infatti definire con eros, il tipo di amore passionale, che sorge da una mancanza- necessità dell'individuo e, nello stesso tempo, si esprime come desiderio di acquisizione e conservazione dell'oggetto. Un concetto di amore che vorrebbe allontanarsi da questa

⁵⁴ U., p. 308.

definizione per fare proprie le caratteristiche di disinteresse e altruismo cadrebbe inevitabilmente - come già accennato - nella contraddizione.⁵⁵ Un'altra eventualità si presenta quando un soggetto decide di annullarsi nell'oggetto amato. In questo caso è la sua stessa volontà a spingerlo verso questo sacrificio di sé ma, anche questa volta, il sacrificio di sé è il mezzo attraverso il quale la volontà del singolo persegue il suo interesse, o per utilizzare un concetto a me molto caro, persegue la sua potenza. Di conseguenza anche questo tipo di amore è presentato da Stirner come amore per il sacro, un amore appunto che pretende di essere disinteressato ma che non è altro che annullamento di sé in favore di un'entità che si crede superiore. È questo spettro, questa presunta superiorità di un ente all'infuori di noi, che crea quel fraintendimento della volontà, che si annulla nell'amore per l'altro da sé. Lasciamo che siano le dirette parole del nostro autore a chiarirci alcuni punti:

*«Forse che non devo provare mai un vivo interesse per la persona di un altro? Forse che la sua gioia e il suo bene non devono starmi a cuore...? Al contrario, io posso sacrificargli con gioia innumerevoli piaceri miei... anzi il mio piacere e la mia felicità consistono per l'appunto nel godere della sua felicità e del suo piacere. Ma c'è qualcosa che io non gli sacrifico: me stesso; io rimango egoista e – godo di lui».*⁵⁶

⁵⁵ Cfr. Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, p. 67 – “Dell'amore del prossimo”: «Non riuscite a sopportare voi stessi e non vi amate abbastanza: ora volete sedurre il prossimo all'amore e trasfigurarvi nel suo errore».

⁵⁶ U., p. 304.

Chi volesse trovare, nella citazione di qui sopra, un movente differente dal semplice egoismo metterebbe in evidenza la sua ipocrisia e incoerenza.⁵⁷

*«Tutto il nostro amore romantico prende la stessa piega: ovunque troviamo l'ipocrisia e l'autoillusione di un amore disinteressato, un interesse nell'oggetto per l'oggetto stesso, non per me e certo non per me soltanto».*⁵⁸

Nel testo, il filosofo di Bayreuth sembra a volte contraddirsi, ma tenteremo di chiarire più avanti questi punti, per ora contentiamoci di fissare i termini nei quali l'amore può rientrare nell'ottica dell'unico. Diamo quindi ancora una volta la parola a Stirner:

*«Il mio amore è veramente mio proprio solo se consiste totalmente in un interesse personale ed egoistico, nel qual caso l'oggetto del mio amore è veramente il mio oggetto o la mia proprietà. Alla mia proprietà io non devo niente, non ho alcun dovere nei suoi confronti, così come non ho alcun dovere, mettiamo, verso il mio occhio; se lo proteggo tuttavia con grande attenzione, lo faccio solo per me».*⁵⁹

⁵⁷ Vedremo meglio cosa intendo nel terzo capitolo di questo lavoro.

⁵⁸ U., p. 307.

⁵⁹ Ibidem.

In definitiva, amare incondizionatamente, imporsi - a modo dei cristiani - un amore cieco alle prerogative del soggetto, amare come dovere e obbligo sacro, è comportarsi in modo preconcetto affidandosi ad un pregiudizio.

A questo punto potremmo essere tentati di vedere in Stirner uno dei tanti ideologi rivoluzionari che, scagliandosi contro le istituzioni religiose e statali, propone ai suoi seguaci un nuovo tipo di assetto sociale. Questa prospettiva è lungi dall'interessare il nostro autore, che chiarisce quanto sia limitante l'ipotesi rivoluzionaria di fronte all'impianto teorico della sua opera. La rivoluzione «*consiste in un rovesciamento della condizione sussistente o status, dello Stato o della società... la rivoluzione ordina di creare nuove istituzioni*». ⁶⁰ Ciò che il filosofo di Bayreuth propone come pratica dell'affermazione dell'unicità è invece la RIVOLTA o ribellione; questa infatti è la manifestazione di una singolarità che si solleva contro le istituzioni ma senza preoccuparsi di definirne di future. È un'insurrezione contro il potere dal quale ci si vuole liberare, ma non presuppone la creazione di una costituzione migliore. ⁶¹ Egli non si pronuncia a lungo sull'attuabilità pratica di una società formata da unici, non ci prescrive una serie di azioni attraverso le quali sovvertire il sistema. In effetti, gran parte del suo pensiero, è concepito per spingere l'individuo ad una presa di coscienza; raggiungendo la consapevolezza dei moventi più profondi dell'agire umano e dei meccanismi sociali.

⁶⁰ U., p. 331.

⁶¹ Anche in questo caso il rimando alle tesi di M. Foucault è inevitabile!

Sì, Stirner parla poco, molto poco dell'unico, e ancora meno ne parla in termini positivi. Una dinamica che lo accomuna con Nietzsche per certi versi; la parte costruttiva delle loro opere è la più problematica ed incerta. È subito evidente allo sguardo del lettore; la sezione dell'opera di Stirner dedicata specificatamente all'unico non è più lunga di cinque pagine.

Sintomo anche questo dell'impossibilità di esprimere determinati concetti, dell'indicibilità di pensieri giunti al limite; attraversato il nichilismo, il linguaggio filosofico deve essere abbandonato. È forse questa la sua vecchiaia?

CAPITOLO II

STIRNER E NIETZSCHE – SPIRITI AFFINI

Al di là del dibattito su una possibile influenza del pensiero stirneriano sulla filosofia di Nietzsche, dibattito aperto dalle affermazioni contrastanti di Elisabeth Nietzsche (nota sorella del filosofo) e Franz Overbeck (il più prossimo tra gli amici dell'autore), in questa sezione del lavoro intendo evidenziare i vari punti di contatto che ritengo interessanti nelle rispettive posizioni dei due pensatori.

A titolo di curiosità aggiungo soltanto l'opinione espressa da Overbeck nei suoi *Ricordi di Nietzsche*:

*«Senza dubbio Nietzsche si è comportato in modo strano con Stirner. Ma se non ha permesso alla sua abituale eloquenza di manifestarsi in modo del tutto sfrenato su di lui, non l'ha fatto per celare una qualche influenza di Stirner (che d'altra parte, in senso stretto non esiste), ma perché voleva dominare da solo l'impressione che Stirner aveva provocato in lui».*⁶²

Non intendo ad ogni modo addentrarmi più approfonditamente nelle vicende biografiche di Nietzsche che possano chiarire tale rapporto in quanto, tali vicende, oltre che di scarsa entità, sono già state ampiamente trattate da vari studi sull'argomento. Per coloro che volessero approfondire ulteriormente tale indagine, rimando al noto *Accompagnamento alla lettura di*

⁶² Overbeck F., *Ricordi di Nietzsche*, Il melangolo, Genova 2000, p. 40.

Stirner di R. Calasso, saggio rintracciabile nella meritoria edizione Adelphi de *L'unico e la sua proprietà* e, tra gli altri, ad un articolo di A. Negri *Nietzsche oltre Stirner* presente nella raccolta *Nietzsche – Stirner, Atti del convegno di Tarquinia, dicembre 1983*.

Iniziamo pertanto la nostra analisi da un interessante accostamento tra le varie fasi stirneriane della crescita dell'uomo – già trattate nella precedente sezione di questo lavoro - e un magistrale capitolo dello Zarathustra nietzschiano, ovvero il capitolo *Delle tre metamorfosi*. In questo brano Nietzsche ci illustra tre metamorfosi dello spirito, che non possono non riportarci alla mente le fasi proposteci dallo Stirner nell'*unico*. La prima immagine che ci viene proposta nello Zarathustra è l'immagine del CAMMELLO, dello spirito forte e paziente che, a somiglianza dell'adolescente stirneriano, va in cerca di ideali e carichi gravosi da sobbarcarsi. Questi ideali sono il pesante ed estraneo fardello che l'uomo, simile al cammello, si trascina sulle spalle. L'estraneità, concetto diametralmente opposto a quello di proprietà, in Stirner è sintomo di sacralità e in Nietzsche si presenta come il fardello che opprime lo spirito di gravità.⁶³

*«Ma là dove il deserto è più solitario avviene la seconda metamorfosi: qui lo spirito diventa leone, egli vuol come preda la sua libertà ed essere signore del proprio destino. Qui cerca il suo ultimo signore: il nemico di lui e del suo ultimo dio vuol egli diventare».*⁶⁴

⁶³ Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, p. 229 – “Dello spirito di gravità”.

⁶⁴ *Ibidem*, p.23 – “Delle tre metamorfosi”.

Qui l'immagine del LEONE sembra avvicinarsi molto a quella dell'unico che, nella fase distruttiva del suo operare, va in cerca del suo ultimo dio (l'uomo feuerbachiano) per distruggerlo. Si scontra anch'egli, come il leone della metafora, con «*il grande drago... che non vuol più chiamare signore e dio*». “Tu devi”, questo è il nome del grande drago contro cui anche l'unico si scaglia demolendo tutti gli ideali che si pongono sopra di lui e che gli ordinano un modo di vita; «*si aspira a ciò che si dev'essere, perciò non si è*».⁶⁵ L'ultima metamorfosi che Nietzsche ci propone è il passaggio da leone a bambino. La figura del BAMBINO succede a quella del leone il quale, dopo aver distrutto tutto, ha posto la base per la creazione di nuovi valori, creazione che spetta appunto al bambino. Solo lo spirito divenuto bambino ora ha la possibilità di conquistare un suo mondo, di volere la sua volontà, è - a mio avviso - l'immagine dell'unico proprietario, che attraverso la sua forza fa valere la sua volontà e si appropria del mondo. «*Dovresti essere non solo un uomo libero*»,⁶⁶ spirito leonino della metafora nietzschiana, «*ma anche un individuo proprietario*»,⁶⁷ proprietario di sé, dei propri pensieri e creatore di valori.

All'inizio della seconda parte de *L'unico e la sua proprietà*, l'autore ci chiarisce la fondamentale distinzione tra libertà e proprietà. Ciò che intendiamo per LIBERTÀ è una realtà totalmente negativa; è una libertà da- e

⁶⁵ U., p. 335 cfr. anche «*l'egoista... non si considera uno strumento dell'idea o un ricettacolo di Dio, non s'immagina di essere in questo mondo per contribuire, col suo obolo doveroso, al progresso dell'umanità*», p. 380.

⁶⁶ U., p. 166.

⁶⁷ Ibidem.

non una libertà di-. Ci si può cristianamente liberare dalle schiavitù e dalle passioni della carne, dominare la propria volontà, tendere alla libertà come valore assoluto, ma tutto ciò non porterà ad altro che ad un rinnegamento di se stessi. Essere liberi da- significa quindi essere privi di-. Anche per Nietzsche coloro che si fanno portatori di questa specifica concezione della libertà, sono i deboli e i malriusciti, coloro che non detenendo forza e potere a sufficienza, tentano di raggiungerli predicando giustizia, libertà ed uguaglianza.⁶⁸ Tornando all'individuo proprietario che lo Stirner ci presenta, questi non deve perciò limitarsi ad un mero ideale negativo della libertà, ma aspirare a qualcosa di più, alla libertà di- plasmare il mondo circostante in base alla sua volontà, all'interno degli unici limiti che possano essergli posti innanzi: i limiti del suo potere e della sua forza. Libertà positiva di azione quindi, una libertà che è proprietà dell'oggetto stesso su cui si esercita. Libertà che in questo caso è POTENZA, capacità di imporre la propria volontà:

*«Io non ho niente da obiettare contro la libertà, ma ti auguro qualcosa di più della libertà: tu dovresti non solo essere libero da ciò che non vuoi, cioè essere privo, ma anche avere ciò che vuoi».*⁶⁹

⁶⁸ Cfr. Nietzsche F., *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano 2008⁶, p.52, I.86.

⁶⁹ U., p. 166.

Si potrebbe dire, sfatando finalmente un affermato luogo comune, che qui – L'essere sta nell'avere – proprio perché in Stirner – l'unico è la sua proprietà – e facendone seguire le affermazioni di Nietzsche:

*«Questi possidenti hanno un unico articolo di fede: “bisogna possedere qualcosa per essere qualcosa”. Ma questo è il più vecchio e il più sano di tutti gli istinti; io aggiungerei: “bisogna voler possedere di più di quanto si ha per diventare qualcosa di più”. Avere e voler avere di più, in una parola: crescere – è la vita stessa».*⁷⁰

Apriamo ora una sezione nella quale, attraverso una serie di citazioni testuali, evidenzieremo l'affinità con cui i nostri due autori trattano alcune delle tematiche principali del loro filosofare. Nella suddivisione che segue si presentano: nella parte sinistra le citazioni estrapolate dall'opera *L'unico e la sua proprietà*; mentre a destra, vengono riportati alcuni aforismi ed estratti da varie opere nietzschiane.

L'UOMO; ci troviamo ancora una volta a parlare di questo spettro, un bersaglio sistematico dello Stirner, il quale attraverso lo svolgersi della sua opera trova modo di demolire ripetutamente con attacchi per lo più rivolti a Feuerbach. A tal proposito, sfogliando le opere di Nietzsche, ci imbattiamo in un aforisma che – mi sia permessa l'espressione – sembra scritto dalla mano demolitrice dello Stirner. L'aforisma si trova in *Aurora* ed è lo

⁷⁰ Nietzsche F., *La volontà di potenza*, p. 74, I.125.

studioso Ernest Seillière⁷¹ a suggerircene il confronto con le tematiche stirneriane:

«In tutto ciò il singolo, il singolo uomo, viene considerato come un rifiuto e invece l'uomo universale, "l'uomo", viene coperto di onori ...di volta in volta cadano davanti a lui (questo fantasma) sia quelli che vorrebbero sostenere una concezione diversa dell'uomo, sia quelli che vogliono imporre se stessi». ⁷³

«Tutti questi uomini sconosciuti a se stessi credono nell'esangue entità astratta "uomo", vale a dire in una finzione ...ogni singolo in questa maggioranza, non è in grado di contrapporre un reale ego alla pallida finzione universale, e non può, quindi annullarla». ⁷²

Osservando i due brani sopracitati ci accorgiamo immediatamente che, entrambi gli autori, considerano l'uomo – l'uomo come entità astratta, generica – un *fantasma*, ovvero un ideale che formatosi nella testa dei singoli impedisce loro di perseguire una volontà propria, un *reale ego*. L'egoismo quindi, un termine che per entrambi gli autori stimola erroneamente un sentimento di ripugnanza nel senso comune, deve essere rivalutato,

⁷¹ Seillière E. (Paris 1866- 1955), autore e studioso francese che trattando nel dettaglio il rapporto Nietzsche – Stirner, per primo – a detta di Calasso - elenca una serie di corrispondenze testuali senz'altro convincenti cfr. il saggio di Calasso R., *Accompagnamento alla lettura di Stirner*, in U., p. 410.

⁷² Nietzsche F., *Aurora*, Adelphi, Milano 2006¹⁰, p. 72, II 105 -“L'egoismo apparente” cfr. Seillière E., *Apollon ou Dionysos*, Plon- nourrit, Paris 1905, p. 216.

⁷³ U., p. 215.

restituendo a questo termine il suo significato positivo, scevro da connotazioni negative di provenienza cristiana.

È giunto ora il momento di addentrarsi in un argomento le cui conseguenze verranno riprese nella parte conclusiva di questo lavoro. È il momento di introdurre il concetto – a mio avviso contraddittorio – di ALTRUISMO. Lo definisco un concetto contraddittorio in quanto, sono i nostri stessi autori a mostrarcelo tale, come si può notare nelle citazioni seguenti:

*«L'egoista che non vorrebbe essere tale e che si umilia, cioè combatte il proprio egoismo, tuttavia anche in questo caso si umilia soltanto per venire esaltato, ossia per esaltare il suo egoismo».*⁷⁵

*«Il culto dell'altruismo è una forma specifica di egoismo, che si presenta regolarmente, dati determinati presupposti fisiologici».*⁷⁴

Ora, da quanto detto, sembra che il dualismo egoismo- altruismo sia destinato a risolversi, anche se non tanto con una sintesi, bensì con l'annullamento di uno dei due opposti: l'altruismo. Sia Stirner che Nietzsche concordano infatti nel ritenere l'altruismo una forma di egoismo mascherato.

⁷⁴ Nietzsche F., *Volontà di potenza*, p. 205, II.373.

⁷⁵ U., p. 46.

Tra l'altro, l'analisi dell'altruismo, è una delle cause che portarono alla rottura dell'amicizia tra Paul Rée e Friedrich Nietzsche. Rée, reso celebre da *L'origine dei sentimenti morali*, criticava l'approccio sopra descritto, e insisteva sulla possibilità per l'essere umano, di esprimere con le sue azioni un comportamento non egoistico: «*Dunque esiste una partecipazione non egoistica alla sorte altrui che si può chiamare o compassione o benevolenza o amore per il prossimo*»⁷⁶. La sua analisi aveva come riferimento critico il pensiero del filosofo francese Claude- Adrien Helvétius:

*«Alcuni filosofi, in particolare Helvétius, affermano addirittura che i sentimenti e le azioni di carattere non egoistico non appartengono alla natura umana, ma che piuttosto ciò che sembra non egoistico è solamente una forma mascherata della pulsione egoistica».*⁷⁷

La posizione di Helvétius riguardo la pulsione egoistica, riportata qui da Rée, è invece molto vicina alle posizioni di Stirner e di Nietzsche; come ci ricorda Maria Cristina Fornari nella sua analisi del rapporto Rée – Nietzsche:

«Nietzsche concordando con Helvétius e prendendo le distanze dall'analisi piuttosto superficiale di Paul Rée, ritiene che la compassione, vada piuttosto

⁷⁶ Rée P., *L'origine dei sentimenti morali*, Il melangolo, Genova 2005, p. 37.

⁷⁷ Ibidem p. 36.

ricondata ad un esercizio di potenza, che trova la sua motivazione in un piacere del tutto egoistico»⁷⁸

Quindi, ribaltando l'opinione di Rée su Helvétius, possiamo concludere che, nella nostra prospettiva, Helvétius ha ragione quando dice in generale:

«Uno che soccorre un infelice lo fa: - per fare un atto di potenza, l'esercizio del quale per noi è sempre piacevole, perché richiama sempre al nostro spirito l'immagine dei piaceri legati a questa potenza».⁷⁹

Nell'ottica di Nietzsche, l'altruismo è considerato un'arma e una morale da schiavi con cui i deboli sopravvivono; nella visuale di Stirner, è definito una forma di potere che il debole esercita sul più forte anche attraverso la divinizzazione dell'idea stessa di altruismo.⁸⁰

«Se essi hanno la facoltà di farvi desiderare la loro sopravvivenza, hanno un potere su di voi. A chi non esercitasse assolutamente alcun potere su di voi, non concedereste niente: lo lascereste deperire».⁸²

«Per vie traverse il debole si insinua nella roccaforte e nel cuore del potente – e vi ruba la potenza».⁸¹

⁷⁸ Fornari M.C., *La morale evolutiva del gregge*, Ets, Pisa 2006, p. 65.

⁷⁹ Qui l'opinione di Helvétius ci è riportata ancora una volta da Rée P., *L'origine dei sentimenti morali*, p. 37.

⁸⁰ Cfr. U., p. 70.

⁸¹ Nietzsche F, *Così parlò Zarathustra*, p. 131 – “Della vittoria su se stessi” cfr. anche Nietzsche F., *La volontà di potenza*, p. 79, I.134.

Analizzando attentamente le considerazioni precedenti sorgono, a mio avviso, alcuni punti critici riguardanti la dialettica DEBOLE – FORTE. Tali punti critici riguardano il sistema stirneriano e ancor maggiormente intaccano, in certa misura, la coerenza del pensiero nietzschiano. Conosciamo bene il giudizio di Nietzsche sul darwinismo: «*la scuola di Darwin si inganna su ogni punto*». ⁸³ Secondo il giudizio di Nietzsche, la selezione naturale funziona esattamente all'opposto di come la presentano i teorici del darwinismo: non i più forti, ma i deboli e i mal riusciti, vengono favoriti dalla selezione naturale - dichiara il nostro autore. Senza entrare nel merito della questione vorrei far notare che tutta la questione si risolve esclusivamente sul significato che si attribuisce al concetto di forte. Per Darwin la selezione favorisce il più adattivo, non il più forte in senso relativo (ad esempio il più forte fisicamente), ma il più forte in senso assoluto (ovvero chi sopravvive). Lo stesso Nietzsche lo sa quando afferma: «*i più forti e i più fortunati sono deboli quando hanno contro di sé gli istinti del gregge organizzato*». ⁸⁴ È quindi filosoficamente rischioso sostenere la tesi secondo la quale: i più forti sono sottomessi ai più deboli attraverso, ad esempio, l'utilizzo di pregiudizi morali. Chi si sottomette ad un precetto morale, e si lascia governare da questo, è effettivamente il debole; rispetto invece a colui che crea il detto precetto morale e lo utilizza in suo favore. ⁸⁵ Ciò starebbe

⁸² U., p. 277.

⁸³ Nietzsche F., *Volontà di potenza*, p. 373, Af. III.685 –“Anti Darwin”.

⁸⁴ Ibidem, Cfr. anche Nietzsche F., *Volontà di potenza*, p. 142, Af. II.246.

⁸⁵ Ricordati sempre la lezione di Etienne de la Boétie.

semplicemente a significare che quelli che riteniamo “più forti” in verità non lo sono affatto, perché vengono vinti dai “deboli”⁸⁶ e, soprattutto, che la nostra stessa connotazione di “più forti” è semplicemente un pregiudizio morale e non una constatazione che si basi su di un dato di fatto, come ad esempio, la sopravvivenza o la capacità di riproduzione dell’individuo. Non vedo infine il motivo per cui la capacità di aggregazione non debba essere considerata uno specifico parametro della forza, e che quindi coloro che chiamiamo “cristianamente” deboli, attraverso questa capacità siano da ritenersi in definitiva i “forti”.

Passimo ora a vedere come, in maniera singolare, i nostri due autori esaltino invece la coalizione creata da quegli individui che loro considerano ben riusciti, superiori.

In un aforisma di *Al di là del bene e del male*, Nietzsche sembra tratteggiare ciò che Stirner, nella sua opera, definisce come UNIONE degli unici. All’interno del paragrafo *Che cos’è aristocratico?* Nietzsche definisce alcuni tratti caratteristici di «una buona e sana aristocrazia», tratti che caratterizzano anche l’unico di Stirner e il suo concetto di unione. Infatti, secondo Nietzsche, questa aristocrazia non deve percepirsi come funzione di qualcos’altro, bensì essere essa stessa la giustificazione di tutto quanto la circonda. Ad esempio, la società non deve esistere come fine a se stessa, ma solo come infrastruttura su cui gli individui superiori possano ergersi. Tutto diviene oggetto utilizzabile, anche l’essere umano diviene strumento per la

⁸⁶ E in definitiva chi vince è più forte, chi sopravvive, questa dovrebbe essere la regola di valutazione.

realizzazione della volontà di potenza di questa classe superiore. Sia nell'unione stirneriana, che nell'unione aristocratica di Nietzsche, non ci sono vincoli sacri, ma ci si unisce per aumentare la propria forza, per volontà di potenza.

*«Nessuno è per me una persona da rispettare, anche il mio prossimo non lo è, ma è invece, così come gli altri esseri, un oggetto per il quale posso provare qualcosa o anche niente, un oggetto interessante o non interessante, un soggetto utilizzabile o non utilizzabile. Se io ne posso far uso, m'intenderò e mi accorderò con lui per accrescere la mia potenza con quest'alleanza e per poter riuscire, riunendo le forze, dove uno solo fallirebbe».*⁸⁸

*«Trattenerci reciprocamente dall'offesa, dalla violenza, stabilire un'uguaglianza tra la propria volontà e quella dell'altro: tutto questo può divenire una buona costumanza tra individui, ove ne siano date le condizioni – vale a dire la loro effettiva somiglianza in quantità di forza. Ma appena questo principio volesse guadagnare ulteriore terreno, addirittura se possibile, come principio basilare della società, si mostrerebbe immediatamente per quello che è: un principio di decadenza».*⁸⁷

In effetti, per entrambi i nostri autori, cause estranee come la società o il prossimo, non sono cause alle quali l'individuo debba cedere spazio. La

⁸⁷ Nietzsche F., *Al di là del bene e del male*, pp. 176- 177, IX 259.

⁸⁸ U., p. 326.

causa che l'individuo unico deve perseguire è la propria causa, Stirner lo chiarisce sin dalla prefazione dell'*unico e la sua proprietà*.

«Voi pensate che la mia causa dovrebbe essere almeno la “buona causa”? Macché buono e cattivo! La mia causa non è né il divino né l'umano, non è ciò che è vero, buono, giusto, ecc., bensì solo ciò che è mio». ⁹⁰

«Zarathustra invece chiede, primo e unico: come può essere superato l'uomo? Il superuomo mi sta a cuore, e non l'uomo: non il prossimo, non il più sofferente, non il migliore... Disimparate questo “per”, creatori: proprio la vostra virtù vuole che voi non facciate alcuna cosa con “per” e “a causa”... “Per il prossimo” è solo la virtù della piccola gente: in mezzo ad essa si dice “uguale e uguale” – essi non hanno il diritto né la forza al vostro egoismo!». ⁸⁹

Nella citazione precedente Nietzsche, oltre a criticare la scelta di cause estranee, accenna ad un argomento molto caro a Stirner, quello dell'uguaglianza. Come abbiamo chiarito nel primo capitolo di questo lavoro, Stirner ripudia con sdegno ogni tipo di ideologia che si faccia portatrice di istanze egualitarie - che esse siano promotrici di un'uguaglianza

⁸⁹ Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, pp. 334- 338.

⁹⁰ U., p.13.

dei diritti, della proprietà o altro – e questo in favore del principio di unicità. L'unico non vuole essere uguale agli altri, questi è imparagonabile, vuole autodeterminarsi in base alla sua volontà e alle sue forze, divenire individuo proprietario, tutte caratteristiche che, anche in questo caso, coincidono con il carattere del superuomo nietzschiano:

*«La plebe dirà ammiccando: noi siamo tutti eguali, l'uomo è l'uomo; davanti a Dio – siamo tutti eguali!...Uomini superiori, questo Dio era il vostro più grande pericolo. Da quando egli giace nella tomba, solo ora l'uomo superiore diverrà padrone».*⁹¹

In questa occasione non ho difficoltà ad appoggiare la valutazione di J. Carroll, il quale arriva a sostenere: *«L'egoista svolge nella filosofia di Stirner lo stesso ruolo che in quella di Nietzsche svolge l'Ueberschensch».*⁹²

Passiamo ora ad un altro concetto molto caro ad entrambi gli autori, il concetto di VERITÀ. Anche in questo caso troviamo un approccio critico molto simile da parte dei nostri due filosofi. In effetti, ciò a cui ambedue puntano, non sta tanto nel proporre una loro prospettiva di verità; quanto nell'aprire un fronte critico proprio del concetto di verità. Entrambi i nostri autori non promuovono tanto un loro modello che corrisponda al concetto di verità, quanto insinuano nel pensiero di chi legge il dubbio, quello che è il dubbio per antonomasia: esiste una verità? Una qualunque verità? Questo è

⁹¹ Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, p. 333 – “Dell'uomo superiore”.

⁹² Carroll J., *Fuga da palazzo di cristallo*, Armando ed., Roma 1981, p. 54.

forse l'aspetto più radicale dei sistemi che ci propongono i nostri autori, e il momento in cui più forte si fa il sapore del loro nichilismo:

*«Per loro la verità è sacra... Chi ha nella verità un idolo, un principio sacro, si deve umiliare di fronte ad essa... Infatti anche la critica più inesorabile, che distrugge ogni principio esistente, crede tuttavia in ultima analisi al principio... Il critico parte da un'affermazione, da una verità».*⁹⁴

*«La verità è stata posta sempre come essenza, come Dio, come istanza suprema ... Ma la volontà di verità ha bisogno di una critica – con ciò noi definiamo il nostro compito – bisogna provare una buona volta a mettere in discussione il valore della verità».*⁹³

Si direbbe che, entrambi i nostri autori, facciano proprio il punto di vista di Ponzio Pilato, in quella che vogliamo leggere come una risposta sarcastica in pieno stile romano:

«Gesù: “Per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce”.

*Gli dice Pilato: “Che cos'è la verità?”. E detto questo uscì di nuovo verso i Giudei e disse loro: “Io non trovo in lui nessuna colpa”.*⁹⁵

⁹³ Nietzsche F., *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2004¹², p. 147, III 24.

⁹⁴ U., p. 316 e p. 364.

⁹⁵ Giovanni 18:37-38 cfr. anche U., pp. 362e ss. e U., p. 55.

Brano, questo, a cui lo stesso Stirner fa riferimento ne *L'unico e la sua proprietà*, proprio in merito alla critica della verità come istanza sacra ed assoluta.⁹⁶ Si può anche notare la seconda affermazione di Pilato, ovvero: «*Io non trovo in lui nessuna colpa*», che al di là di ogni criterio filologico, vorrei accostare a mo di suggestione ad un'affermazione stirneriana: «*Mostratemi ancora un peccatore il giorno in cui nessuno dovesse soddisfare più un essere superiore*».⁹⁷ Tornando al concetto di verità, questi era stato esaltato già nella filosofia platonica, e successivamente venne portato avanti come indiscutibile pilastro anche della religione cristiana. L'amore per la verità, di cui quindi si fece portatore anche il cristianesimo – identificando lo stesso Dio con il concetto di verità - sopravvisse al decadimento della religiosità, trapassando nel positivismo e nella fede scientifica, senza mai però essere messo concretamente in discussione.

L'obbiettivo dei nostri due autori, come già detto, è quello di mettere radicalmente in dubbio il concetto di verità; negare l'esistenza stessa di un sistema che possa definire criteri univoci con i quali giungere ad avere credenze vere.

⁹⁶ Ad ogni modo Stirner interpreta l'affermazione di Pilato come una semplice domanda mentre, nel mio rimando di suggestioni, vorrei che si intendesse la domanda: «*Che cos'è la verità?*», come un voluto sarcasmo del prefetto romano sull'impossibilità di determinare il contenuto di tale concetto.

⁹⁷ U., p. 373.

«L'oggetto della mia conoscenza è la verità. –Così tu miri sempre a conoscere la verità?– La verità è per me sacra. Io credo alla verità, per questo io la indago; di là da essa non si va, essa è eterna.⁹⁹

I nostri atei sono gente pia¹⁰⁰... Finché tu credi alla verità, tu non credi a te stesso e sei un -servo, un -uomo religioso». ¹⁰¹

«È pur sempre una fede metafisica quella su cui riposa la nostra fede nella scienza – che anche noi, uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere il nostro fuoco dall'incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina... Ma che succede, se niente più si rivela divino...?». ⁹⁸

Viene ancora ribadito il principio in base al quale, anche coloro che si ritengono atei, sono, al contrario, dei pii credenti. La fede nella verità, è pur sempre una fede sacra, che come le altre deve essere passata sotto il rasoio della critica. Questo tipo di argomentazione è molto presente in tutta l'opera di Stirner, egli effettivamente non risparmia attacchi verso ogni entità che risulti sacra al setaccio della sua indagine.

Veniamo ora ad un altro aspetto della critica stirneriana rintracciabile anche nell'opera di Nietzsche: la critica allo STATO. Quest'argomento,

⁹⁸ Nietzsche F., *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 2007¹⁶, p. 255, V 344.

⁹⁹ U., p. 45 cfr. anche: «Gli atei si fanno beffe dell'essere superiore... ma essi non si accorgono che distruggono il vecchio essere superiore solo perché sentono l'esigenza di uno nuovo a cui far posto», p. 47.

¹⁰⁰ U., p. 195.

¹⁰¹ U., p. 368 cfr. anche p. 358.

fortemente presente ne *L'unico e la sua proprietà*, è probabilmente uno dei motivi per cui, parecchi storici, hanno inserito Max Stirner nel novero degli anarchici. A tal proposito potremmo citare John Carroll che, nel suo *Fuga da palazzo di cristallo*, afferma – non senza leggerezza - l'anarchismo politico non solo di Stirner ma anche di Nietzsche.¹⁰² Evitando di entrare nel merito del dibattito, ci limitiamo ad osservare che, in questo caso, l'inclusione all'interno di una categoria – seppur molto ampia e flessibile - come quella di “pensiero anarchico” non può che sminuire la profondità e la criticità dei sistemi stirneriano e nietzschiano. Tornando piuttosto al programma che ci siamo prefissati, faccio seguire alcune osservazioni di Stirner e Nietzsche che ritengo inserirsi nella medesima ottica di critica allo Stato come entità superiore:

«Di fronte al reggitore supremo, (allo Stato) noi eravamo diventati tutti uguali, persone uguali, cioè nullità».¹⁰⁴

«Si chiama Stato il più gelido di tutti i gelidi mostri... tutto quanto possiede l'ha rubato».¹⁰³

Quello che citiamo di Nietzsche è un capitolo dello Zarathustra intitolato *Del nuovo idolo*. È appunto lo Stato il nuovo idolo della borghesia e degli illuministi in generale – come anche lo Stirner non si stanca mai di ripetere – un idolo che si appropria indebitamente di tutto ciò che prima apparteneva al singolo, e che ora il singolo può tornare a possedere soltanto

¹⁰² Carroll J., *Fuga da palazzo di cristallo*, p.53.

¹⁰³ Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, p. 52 – “Del nuovo idolo”.

¹⁰⁴ U., p. 126.

in cambio di obbedienza e servigi verso questo nuovo Dio. In quest’ottica le critiche dei nostri due pensatori si intrecciano e completano vicendevolmente. Un’opinione radicale, sulla quale ad ogni modo trovo d’accordo Carroll, che scrive in una nota a margine della sua opera: «Nietzsche il cui atteggiamento verso lo Stato si uniforma passo per passo a quello di Stirner».¹⁰⁵

E ancora l’argomentazione prosegue, sia per Stirner che per Nietzsche, biasimando coloro che pur avendo sconfitto il pregiudizio religioso, si sono ritrovati a soccombere sotto una nuova forma religiosa, lo Stato o l’umanità, che ancora una volta instaurano la schiavitù del singolo individuo:

«Servire lo Stato questo dio mondano: ecco il nuovo servizio divino».¹⁰⁷

«Anche voi sa scoprire, voi vincitori del vecchio dio! Stanchi siete usciti dal combattimento, e ora la vostra stanchezza presta servizio anche al nuovo idolo!».¹⁰⁶

«Ogni bene che possa essere posseduto è dello Stato, gli appartiene ed è concesso come un feudo ai singoli».¹⁰⁹

«Tutto vuol dare a voi (lo Stato), purché voi l’adoriate».¹⁰⁸

¹⁰⁵ Carroll J., *Fuga da palazzo di cristallo*, p. 65, nota 6.

¹⁰⁶ Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, p. 53 – “Del nuovo idolo”.

¹⁰⁷ U., p. 108.

¹⁰⁸ Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, p. 53 – “Del nuovo idolo” cfr. anche «Là dove lo Stato finisce – guardate, guardate fratelli! Non vedete l’arcobaleno e i ponti del superuomo?» p. 54.

¹⁰⁹ U., p. 123 cfr. p. U., p. 110 e vedi anche ciò che ho detto nel precedente capitolo – “Fasi della crescita” – a proposito della borghesia.

Passiamo ora ad analizzare alcune osservazioni di Pietro Ciaravolo riguardo la concezione della PERMANENZA nel pensiero stirneriano, osservazioni presenti negli *Atti del convegno Nietzsche – Stirner*.¹¹⁰ Qui Ciaravolo, pur ammettendo le numerose coincidenze tra il pensiero di Nietzsche e quello di Stirner, sostiene la loro radicale divergenza nei concetti fondamentali. A dimostrazione di ciò, egli ci propone l'analisi del concetto di divenire nietzschiano, contrapponendogli un presunto concetto di permanenza ne *L'unico* di Stirner.

*«Nietzsche è il teorico del puro divenire mentre Stirner è il teorico della permanenza dell'unico nel mare del divenire. Posizioni incompatibili. La filosofia di Nietzsche parte e s'esaurisce nella teorizzazione del divenire come radicale esclusione di ogni forma di permanenza; la filosofia di Stirner, al contrario, parte e s'esaurisce nella teorizzazione della permanenza originaria e primaria dell'unico nel divenire dell'esistenza umana».*¹¹¹

Mentre per quanto riguarda le osservazioni sul divenire nietzschiano, concordo con la linea interpretativa di Ciaravolo, devo però dissentire sulla sua analisi del concetto di unicità in Stirner. Egli, infatti, ci suggerisce di concepire l'unicità come un elemento statico: *«Stirner nega la fissità delle idee ma non la fissità dell'io ideatore il quale – persiste nella sua identità ontica. Diviene ma*

¹¹⁰ AA.VV., *Nietzsche - Stirner Atti del convegno (Tarquinia, dicembre 1983)*, a cura di P. Ciaravolo, Aracne, Roma 2006, pp. 205 – 218.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 205.

nella permanenza». Ciaravolo cita tempestivamente un capoverso dell'opera di Stirner:

*«La mia volontà verrebbe in tal caso irrigidita. Maledetta stabilità! La mia creatura, cioè una determinata espressione della mia volontà, sarebbe diventata il mio dominatore. Ma io, con la mia volontà, io, il creatore, verrei bloccato nel mio fluire e nel mio dissolvermi».*¹¹²

Se in questa citazione possiamo trovare numerose coincidenze tematiche tra il pensiero nietzschiano e quello di Stirner - come lo stesso Ciaravolo ci dà modo di notare¹¹³ - secondo quest'ultimo dovremmo, nonostante ciò, prendere atto di una distanza abissale tra i due sistemi. È questa distanza abissale che intendo negare in quanto, se per avvalorare tale ipotesi ci si basa sulla presunta staticità del concetto di unico, tale presupposto, nella mia ottica, non può essere accettato. Sostengo questo in quanto il concetto di unico deve essere preso come concetto-limite, e non può essere ridotto ad un'entità esistente e statica come se si parlasse di una realtà definita. In effetti lo stesso Stirner definisce così il suo io-unico:

«L'io non è tutto, bensì distrugge tutto e solo l'io che si dissolve, l'io che non arriva mai ad essere, l'io finito è realmente io» e poco dopo nel testo

¹¹² U., p.206 cfr. anche AA.VV., *Nietzsche - Stirner Atti del convegno*, p. 217.

¹¹³ Come ad esempio la prospettiva della dissoluzione e nullificazione come via per la liberazione da tutti gli idoli o, la tematica dell'io creatore che è Übermensch e Einzige.

aggiunge: «Ma il genere, da solo, non è niente e se il singolo si eleva al di sopra dei limiti della sua individualità, egli lo fa appunto come singolo, egli esiste soltanto in quanto si eleva, egli esiste soltanto in quanto non resta fermo; altrimenti sarebbe finito, morto».¹¹⁴

A fronte di queste citazioni non vedo come Ciaravolo possa applicare all'unico di Stirner i predicati di fissità, permanenza e persistenza. Mi sembra vero il contrario piuttosto, e che quindi lo stesso Stirner approverebbe la frase con cui Ciaravolo chiude il suo saggio: «L'essere come permanenza è una vuota finzione».¹¹⁵

In conclusione di questo capitolo vorrei chiarire alcuni aspetti del confronto che ho svolto in queste pagine. Quest'analisi non aveva minimamente l'obbiettivo di assimilare il pensiero di Nietzsche a quello di Stirner, obbiettivo sicuramente poco credibile data la sterminata produzione nietzschiana rispetto a quella stirneriana, e data anche la stupefacente sistematicità propria di un filologo quale Nietzsche, sistematicità che sicuramente non apparteneva ad uno Stirner che, tra le altre cose, non concluse nemmeno la sua carriera universitaria. L'intento era semplicemente quello di accostare due spiriti affini per intensità e sincerità di vedute. Oltre a questo devo ammettere forse un ulteriore intento, obbiettivo forse inconscio delle mie scelte, quello di nobilitare un pensatore

¹¹⁴ U., p. 192.

¹¹⁵ AA.VV., *Nietzsche – Stirner Atti del convegno*, p. 218.

così poco apprezzato e conosciuto, quale Johann Caspar Schmidt,¹¹⁶ attraverso la statura monumentale di una personalità e di un'opera quale quella di Friedrich Nietzsche.

¹¹⁶ Mi permetto qui di ricordare, qualora ne fosse necessario, che il nome Max Stirner non è che uno pseudonimo di J. C. Schmidt, pseudonimo probabilmente affibbiatogli nel circolo dei Liberi.

CAPITOLO III

RETTIFICA DI ALCUNE DISTRAZIONI STIRNERIANE

«Io cercai di dimostrare in primo luogo che non ci può essere nient'altro che egoismo»¹¹⁷.

Inizio questo capitolo citando un aforisma di Nietzsche che rispecchia esattamente uno degli intenti che sin dalla prima pagina di questo lavoro mi ero prefissato. Nella sezione precedente lo avevamo definito - un concetto contraddittorio¹¹⁸-; ora dichiariamo l'intento di eliminare definitivamente questo pregiudizio chiamato ALTRUISMO.

Per affrontare questo tema è necessario uscire dalla prospettiva “ordinaria” ancora viziata dalla vecchia logica dualistica, per inserirsi in un contesto che definirei - al di là del bene e del male.

Alla luce di queste affermazioni andrebbero rilette alcune pagine de *L'unico* nelle quali si constata una certa mancanza di consequenzialità. In altri termini potremmo dire che, utilizzando l'ottica di qui sopra, e posizionandosi pertanto in un ambito filosofico che superi le tradizionali distinzioni dualistiche, il pensiero stirneriano potrebbe essere riveduto e compreso in una prospettiva di maggiore profondità. Mi riferisco più precisamente al passo che vado a citare:

«La fanciulla arrendevole si offre in olocausto alla pace familiare. Si potrebbe dire che anche in questo caso predomina l'interesse personale, nel senso che la

¹¹⁷ Nietzsche F., *La volontà di potenza*, p. 201, II.362.

¹¹⁸ Cfr. quanto detto a p. 28.

*fanciulla deciderebbe così perché si sente più soddisfatta... ma che dire se restasse invece un chiaro segno del fatto che l'egoismo è stato sacrificato all'amor familiare?».*¹¹⁹

In questo caso Stirner manca di precisione: egli crede infatti di poter contrapporre l'egoismo ad un'altra istanza - come l'amor familiare - non avvedendosi che lo stesso amor familiare rientra nell'ambito delle pulsioni dell'ego. E di seguito continua:

*«Là ha vinto l'egoismo, qui vince l'amor familiare e sanguina il cuore egoistico; là l'egoismo era forte, qui – debole».*¹²⁰

Nell'ottica che intendo seguire non ha alcun senso dire «l'egoismo è stato sacrificato»; ciò diviene impossibile già a livello logico, in quanto può essere soltanto una delle molteplici pulsioni a sacrificarsi e non l'ego-ismo stesso. Seguendo la citazione precedente dovremmo piuttosto dire: l'egoismo vince sempre; là una pulsione più debole (l'amore tra fidanzati) è dovuto soccombere sotto le rivendicazioni di una pulsione più forte (l'amore familiare). Lo stesso Stirner ci suggerisce, in altre parti della sua opera, un concetto utile a suffragare la nostra impostazione: è il concetto di EGOISMO INVOLONTARIO.

¹¹⁹ U., p. 232.

¹²⁰ Ibidem.

*«L'egoista che non si riconosce – ovvero – l'egoista involontario, che ricerca sempre il proprio vantaggio e tuttavia non si considera l'essere supremo in rapporto a se stesso; che serve solo se stesso e al contempo pensa sempre di servire un essere superiore; insomma l'egoista che non vorrebbe essere tale e che si umilia; cioè combatte il proprio egoismo, e tuttavia anche in questo caso si umilia soltanto “per venir esaltato”, ossia per soddisfare il suo egoismo».*¹²¹

Sembra appunto che, anche coloro che si agitano e si mortificano, non vengano mai abbandonati dal loro “famigerato” egoismo. Tra questi egoisti involontari si possono citare, a titolo di esempio, i cristiani cattolici, in quanto soltanto sotto l'impulso di una ricompensa oltremondana essi riescono a trovare motivazione per quegli slanci emotivi che definiscono disinteressati-altruistici. È pertanto, e inevitabilmente, uno scopo egoistico a deviarli verso una condotta in linea con i principi definiti dalla loro dottrina. È forse attraverso la teoria della predestinazione che alcune correnti cristiane evitano questo paradosso di un altruismo egoisticamente interessato.

In definitiva, come accennato nell'introduzione e a fronte di quanto appena detto, credo che sia impossibile uscire da questa logica individuale. Ogni ente, ogni sistema - e con maggior evidenza, ogni forma di vita organica – persegue la propria volontà di potenza, il proprio accrescimento e quindi, indirettamente, la propria conservazione e riproduzione. Attraverso queste precisazioni Darwin e Nietzsche non ci appaiono più così distanti; la

¹²¹ U., p. 46.

«volontà di potenza, in cui si può riconoscere il motivo ultimo e il carattere di ogni mutamento, ci offre tangibilmente il mezzo per spiegare»¹²² e comprendere il profondo movimento della selezione naturale.

L'egoismo involontario si fa beffa anche dei rivoluzionari e di coloro che credono nella RIVOLUZIONE. Parliamo dei “sentimentali dell’uguaglianza”, di coloro che lottano per degli ideali sociali, totalmente (o volutamente) ignari delle motivazioni più profonde del loro agire. La loro è sempre, comunque e necessariamente, volontà propria – volontà di potenza. È anche vero che, presa coscienza di ciò, cade anche la distinzione, operata da Stirner, tra rivolta e rivoluzione. In questa prospettiva coloro che si prestano a sostenere gli ideali rivoluzionari lo fanno – come nell’unione degli unici – per accrescere la loro potenza, al fine di conseguire uno scopo altrimenti preclusogli. Questo lo sapevano bene Marx ed Engels (molto meno bene lo sanno i loro moderni estimatori) quando ne *L’ideologia tedesca* criticavano la distinzione stirneriana tra rivoluzione e rivolta. Marx ed Engels, in particolar modo in questo trattato, non si stancano di ribadire quanto i moventi della rivoluzione comunista siano moventi materiali, che i legami che la classe operaia deve costruire non sono legami ideali, bensì legami volti a modificare le reali condizioni esistenti.¹²³ Resta vero ciò che Stirner sostiene – in sintonia con Foucault, come visto nel primo capitolo – riguardo la costituzione di nuove istituzioni

¹²² Nietzsche F., *Volontà di potenza*, p. 373, Af. III.685 –“Anti Darwin”.

¹²³ Cfr. Marx K. Engels F., *L’ideologia tedesca*, Ed. Riuniti, Roma 2000, p. 25, ci sarebbe anche molto da dire analizzando la teoria della “dilatazione dell’interesse particolare ad interesse generale” di cui Marx parla nelle *Opere filosofiche giovanili* e nella *Questione ebraica*.

da parte della rivoluzione rispetto alle priorità della rivolta. Cade però la credenza o l'illusione¹²⁴ che i rivoluzionari si associno per perseguire uno scopo che va oltre il loro proprio interesse, che questo sia direttamente o indirettamente visibile. Come sosteneva con sguardo disilluso Engels nelle sue lettere a Marx:

*«È cosa da niente dimostrare a Stirner che i suoi uomini egoisti debbono diventare comunisti per puro egoismo... E di vero in ogni modo c'è questo, che noi, prima di poter fare alcun che per una cosa, dobbiamo fare di essa una cosa nostra, egoistica: che noi insomma in questo senso, anche a prescindere da eventuali speranze materiali, siamo comunisti anche per egoismo».*¹²⁵

Un altro passo nel quale Max Stirner sembra perdere la sua devastante coerenza si trova nella sezione *i miei rapporti* e precisamente a pagina 250 de *L'unico e la sua proprietà*. Qui il nostro autore ci parla dello STATO distinguendo l'azione di quest'ultimo dalle contromisure utilizzate dalla società:

«La società lascia al singolo la decisione di attirare o no su se stesso conseguenze dannose derivanti dal suo comportamento e riconosce così la sua libera scelta, lo Stato fa esattamente il contrario, negando alla decisione del singolo ogni diritto e riconoscendo invece diritto esclusivo alla propria decisione,

¹²⁴ Come la definiscono Marx ed Engels nell'*ideologia* a pp. 366 e 368.

¹²⁵ Engels F. Marx K., *Carteggio Marx – Engels*, Ed. Rinascita, Roma 1950, vol. I (1844-1851), p. 15 – Engel a Marx a Parigi, Barmen, 19 novembre 1844.

*cosicché chi infrange il comandamento dello Stato viene giudicato come se avesse violato un comandamento divino».*¹²⁶

Come ci fa notare Enrico Ferri nella sua ricerca *L'antigiuridismo di M. Stirner*:

*«L'argomento di Stirner sembra un sofisma... Se essere liberi significasse solo decidere tra rispetto della norma e punizione, anche l'uomo legalitario sarebbe sempre libero, libero di infrangere la legge e rischiare la pena».*¹²⁷

Concordo con l'analisi di Ferri, anche se non ne condivido le conclusioni, che mi sembrano eccessivamente disfattiste. È vero, come sopra chiarito, che Stirner pone delle distinzioni non limpide e poco convincenti tra colpa, pena e delitto; ma non per questo tutto il suo sistema deve essere dichiarato nullo. In effetti, il pensiero stirneriano – come nelle mie conclusioni tenterò di analizzare – svela i suoi punti critici nella misura in cui, abbandonato il campo della demolizione, tenta di costruzione positivamente i suoi presupposti.¹²⁸ Ma per quanto riguarda la parte esplicativo - distruttiva, attraverso alcuni aggiustamenti, può risultare ancora più che valido. D'altronde basterebbe eliminare la distinzione introdotta da Stirner tra Stato e società - ovviamente mantenendo quando detto sulla necessità di demolire ogni sacralità – e definire nei medesimi termini entrambe le strutture. La differenza non sarebbe più di tipo qualitativo ma, si ridurrebbe

¹²⁶ U., p. 250.

¹²⁷ Ferri E., *L'antigiuridismo di Max Stirner*, Giuffrè Ed., Milano 1992, p. 247.

¹²⁸ Cfr. anche quanto detto a p. 22 di questo lavoro.

ad una differenza quantitativa. «*La società fa solo valere la sua propria libertà*»¹²⁹; direi più precisamente – fa valere la sua forza e il suo potere – e altrettanto fa lo Stato, «*lascia(ndo) al singolo la decisione di attirare o no su se stesso (le) conseguenze dannose derivanti dal suo comportamento*».¹³⁰ D'altro canto, come precedentemente detto: Stato, società, chiesa e qualsiasi altra struttura, sistema, organismo; perseguono la propria volontà di potenza, il proprio accrescimento e, indirettamente, la propria conservazione e riproduzione.

Al termine di questo breve capitolo possiamo concludere che, nonostante le incoerenze e le sporadiche contraddizioni sopra evidenziate, l'opera di Max Stirner va comunque collocata tra i capolavori della cultura letteraria, un'opera dettata da una rara sincerità e onestà intellettuale.

¹²⁹ U., p. 250.

¹³⁰ Ibidem.

CAPITOLO U

NICHILISMO E SADISMO IN CONCLUSIONE – LA VECCHIAIA

*«Domani ti si accompagnerà al sepolcro e presto ti seguiranno le tue sorelle, i popoli. Ma quando tutti ti avranno seguito – sarà sepolta l'umanità intera e io sarò mio soltanto, io, l'erede che ride!».*¹³¹

Iniziamo così le nostre conclusioni, con questo epitaffio che Stirner dedica alla Germania e che noi dedichiamo all'intera FILOSOFIA. Sì, alla fine di questo percorso ci troviamo tra le mani un cadavere, il cadavere in decomposizione della filosofia. Come la morte della teologia era sopraggiunta con la morte di Dio, ora con la scomparsa dell'uomo ci si accorge che, anche la filosofia, è costretta a perire.

A questo punto della nostra argomentazione ci si pone di fronte un nodo cruciale per il pensiero dell'individuo divenuto consapevole- unico. Si parano dinanzi a lui due schiaccianti affermazioni strettamente connesse:

- 1- *«La possibilità e la realtà coincidono sempre. Non si può fare ciò che non si fa, come non si fa ciò che non si può fare».*¹³²

- 2- *«Chi si è abituato a queste rappresentazioni (Dio – significatività etica), non desidera una vita priva di esse».*¹³³

¹³¹ U., p. 228.

¹³² U., p. 343.

¹³³ Nietzsche F., *Aurora*, p. 66, I 90.

Queste due affermazioni finiscono con l'essere due obiezioni capitali a tutto ciò che abbiamo sinora detto. Difatti, ciò che Stirner afferma a proposito dei moralisti, ovvero che costoro perseguono un "dover essere dell'uomo" senza prendere in considerazione ciò che l'uomo è effettivamente, si ripercuote sullo stesso sistema stirneriano. Ovvero la proposizione: «*ciò che essi non sono, non sono capaci di esserlo*»¹³⁴, determina l'assurdità di predicare l'unicità da parte di Stirner a coloro che non hanno la forza – non hanno la facoltà – di esserlo. Questo mondo diviene pertanto – l'unico dei mondi possibili - «*tutto va realmente come dovrebbe andare*».¹³⁵ «*Anche la critica più inesorabile, che distrugge ogni principio vigente, crede tuttavia in ultima analisi al principio*»¹³⁶; il sistema si ritorce contro il suo creatore, che diviene vittima della sua stessa opera demolitrice.

Riporto qui di seguito l'opinione di Ferri sull'argomento, opinione che condivido completamente:

«In altri termini, se si sostiene, come fa Stirner, che ogni individuo è in sé perfetto e che non ha senso parlare di modelli di comportamenti e dovere di essere, ci si priva di ogni criterio di valore e di ogni possibilità di giudizio. Se si rifiuta ogni criterio di valutazione esterno all'io non hanno più senso neanche le critiche espresse da Stirner, che non a torto Marx ed Engels definiscono ne L'ideologia tedesca come un "moralista dissimulato". Neppure sarebbe

¹³⁴ U., p. 343

¹³⁵ Nietzsche F., *Volontà di potenza*, p.532, Af. IV.1004.

¹³⁶ U., p.364.

*censurabile in quanto "alienato" l'individuo che, dopo aver letto il libro di Stirner, decidesse di rimanere un individuo religioso».*¹³⁷

È questo il punto critico nel quale ci troviamo radicalizzando fino in fondo i nostri punti di partenza. Siamo costretti ad ammettere che:

*«Ogni negazione intellettuale, ogni giudizio critico, contiene in sé, in modo latente ma condizionale, la configurazione di un'alternativa, di un altro modo di essere, di diversi valori di riferimento».*¹³⁸

Ogni cosa che viene detta in filosofia finisce con l'essere un giudizio morale e, data per accertata la risoluzione nel nichilismo, sembra invece che non sia più possibile esprimere alcuna proposizione. Perché dico questo? *«Perché sono gli stessi valori che abbiamo trattato sinora a trarre le loro ultime conseguenze; perché il nichilismo è la logica, pensata fine alla fine».*¹³⁹

Per quanto concerne più propriamente il secondo dei punti summenzionati, dobbiamo forse introdurre dei distinguo: da una parte la necessità di *«conservare una mentalità che renda ancora possibile l'esistenza ai deboli e ai sofferenti»*¹⁴⁰ e dall'altra, quindi, lasciare agli Unici, ai Superuomini, desideri che non possono essere alla portata di tutti.¹⁴¹ Lasciamo che vivano ancora i

¹³⁷ Ferri E., *La città degli unici*, Gappichelli, Torino 2001, p.158.

¹³⁸ Ibidem. p. 17.

¹³⁹ Nietzsche F., *Volontà di potenza*, p. 4, Af. 4.

¹⁴⁰ Nietzsche F., *Volontà di potenza*, p. 489, Af. IV.895.

¹⁴¹ Questo è un sentimento aristocratico che, a differenza dell'opera di Nietzsche, manca nell'opera stirneriana.

compassionevoli, nonostante le dure parole che Nietzsche utilizza in *Al di là del bene e del male*:

*«La nostra compassione è una superiore e più lungimirante compassione - noi vediamo come si rimpicciolisce l'uomo, come voi lo rendete piccolo! - e vi sono momenti in cui osserviamo, con una indescrivibile angoscia, la vostra compassione, in cui ci difendiamo da questa compassione - in cui troviamo più pericolosa la vostra serietà che qualsivoglia leggerezza. Voi volete, se possibile - e non esiste un "se possibile" più assurdo - eliminare la sofferenza; e noi? - sembra proprio che si preferisca averla, questa sofferenza, in un grado ancor più elevato e peggiore di quanto non sia mai accaduto! Il benessere, come lo intendete voi - non costituisce una meta, a noi sembra piuttosto una fine!».*¹⁴²

Vi sono errori e "verità" necessarie in determinati casi e in determinati soggetti - queste sono ancora parole di Nietzsche¹⁴³ - non per tutti è la grande sofferenza, non per tutti è il destino di affrontare la voragine che si apre alla morte del dio uomo.

Come sostiene anche Keiji Nishitani in riferimento a tale contesto:

*«In un mondo del divenire che eternamente ritorna, anche l'errore... è riconosciuto come utile per la vita così com'è, ed è quindi affermato».*¹⁴⁴

¹⁴² Nietzsche F., *Al di là del bene e del male*, p.133, VII 225.

¹⁴³ Cfr. Nietzsche F., *La gaia scienza*, p. 222, IV 307.

¹⁴⁴ Nishitani K., *Dialettica del nichilismo*, a cura di Carlo Saviani, L'epos, Palermo 2008, p.151. La ricerca svolta da N. K. sul pensiero di Nietzsche e Stirner, essendo

Lasciamo che l'ultima parola su questo argomento sia detta dalla letteratura, da quello che da molti è considerato un capolavoro della letteratura mondiale: il capitolo sul *Grande Inquisitore* di Dostoevskij. In questo brano si esplicita in modo chiaro l'affermazione nietzschiana del punto 2 di qui sopra. Si può dire tutto ma, in definitiva, chi decide è la volontà del singolo e se questa vuole l'inganno, e non può che volerlo date le sue condizioni di impotenza, ha tutto il diritto di mantenerlo. Diritto che gli è concesso, anche in questo caso, dalla sua potenza, o meglio, dalla sua impotenza.

*«E gli uomini si son rallegrati che di nuovo li conducessero come un gregge, e che dai loro cuori fosse stato tolto un dono tanto tremendo, che aveva recato loro tanto tormento... Allora noi gli daremo una queta, umile felicità, una felicità da esseri deboli, quali costituzionalmente essi sono».*¹⁴⁵

Sia Nietzsche che Stirner, nel procedere del loro filosofare, entrano in una sorta di cortocircuito del ragionamento nel quale sembra, a mio avviso, che solo l'arte - LA LETTERATURA - possa mantenere un senso. Anche se questa può mantenere esclusivamente il senso di uno svago, di una cronaca dei fatti e nulla di più, è nell'inutilità che essa conserva il suo valore. È

permeata dalla prospettiva del buddhismo zen, si dimostra illuminante sotto numerosi aspetti di cui la cultura occidentale si rivela invece carente.

¹⁴⁵ Dostoevskij F., *I fratelli Karamazov*, pp. 343 e 345, II libri 5 – Il grande inquisitore.

proprio nel momento in cui giunge ai limiti del LINGUAGGIO, ai limiti del dicibile, che la filosofia si trova di fronte al suo abisso e alla sua tomba.

Un autore, in particolare, ci sembra ora il momento di citare: è D. A. François marchese di Sade. Su di lui Alberto Signorini sviluppa un'interessante argomentazione, mettendone in evidenza il tentativo proprio di superare i limiti linguistici che determinano la fine della filosofia. In *Sade, Stirner e Nietzsche: la comunicazione impossibile*, Signorini dedica un capitolo a questa tematica.

*«La filosofia deve confessare i propri limiti inerenti al proprio sforzo di concettualizzare, limiti comuni al linguaggio, per sospendere e quindi abolire il proprio sforzo di comprensione... in modo che, dopo aver percorso per intero il suo inesausto itinerario, si possa dire, come ci dice Dolmancé nella chiusura della filosofia del boudoir, "tutto è detto"».*¹⁴⁶

È l'atto erotico, l'atto violento, a portarci oltre l'ambito del linguaggio. Nei romanzi di Sade, la comunicazione si compie attraverso le azioni dei personaggi più che nei discorsi che gli stessi tengono tra loro. La concezione filosofica del mondo in Sade viene espressa in numerosi discorsi dai suoi personaggi; ma è la chiarezza e l'unicità delle azioni descritte a trasmetterne il senso ultimo.

¹⁴⁶ Signorini A., *Sade, Stirner e Nietzsche: la comunicazione impossibile*, Jovene ed. e Università di Camerino, Napoli 1980, p.32.

Tornando a Max Stirner, possiamo in questo contesto riprendere le conclusioni di Marx, anch'egli intento ad analizzare - pur se in aperta polemica - questo aspetto "linguistico" del pensiero stirneriano, riprendendo in termini positivi ciò che Marx intendeva in tono denigratorio:

*«Il cervello più vuoto e meno dotato fra tutti i filosofi doveva far morire la filosofia proclamando che la sua mancanza di pensiero è la fine della filosofia e quindi l'ingresso trionfale nella vita corporea. La sua filosofeggiante mancanza di pensiero era già di per sé la fine della filosofia, così come il suo linguaggio inesprimibile era la fine di ogni linguaggio... perciò in lui le categorie filosofiche avevano perso l'ultimo resto di rapporto con la realtà e quindi l'ultimo resto di significato».*¹⁴⁷

¹⁴⁷ Marx K.- Engels F., *L'ideologia tedesca*, p. 442. Vorrei far presente che molti studiosi del rapporto Marx- Stirner, quali ad esempio Giorgio Penzo o D. Mc. Lellan, hanno sostenuto l'opinione - che anche io sottoscrivo - di un profondo debito intellettuale di Marx nei confronti de *L'unico e la sua proprietà*. Questo testo, come la sua successiva critica *L'ideologia tedesca*, rappresentano un punto cruciale nell'evoluzione del pensiero marxiano - engelsiano. I due, infatti, attraverso l'analisi svolta del pensiero stirneriano, trovano il momento ideale per chiare numerosi punti della loro teoria sociale. Riflessioni che avranno particolare influenza sul concetto di materialismo storico e sull'accettabilità, da parte loro, del sistema feuerbachiano. Cfr. Penzo G., *Invito al pensiero di Stirner*, Mursia, Milano 1996, p.47.

Abbiamo già accennato ai limiti del linguaggio nella sezione dedicata alla *struttura dell'opera* di Max Stirner¹⁴⁸; vi torniamo ora, giunti alla VECCHIAIA dello spirito.

Ad ogni modo, salutiamo la morte della filosofia alla maniera di Stirner e di Nietzsche, con una RISATA. La risata che è manifestazione di accettazione dell'esistenza, non priva di un atteggiamento di noncuranza nei confronti di ciò che si dissolve.

*«Io assisterò sorridendo all'esito della battaglia, coprirò con lo scudo, sempre sorridendo, i cadaveri dei miei pensieri e della mia fede e, anche sconfitto, sorriderò nel mio trionfo».*¹⁴⁹

Questo è per Stirner l'approccio alla vita del proprietario, lo stesso approccio che esalta lo Zarathustra nei suoi discorsi, come in quello - *Del leggere e scrivere* – nel quale ci dice: «*Chi sale sulle vette dei monti più alti, ride di tutte le tragedie, finte e vere*»¹⁵⁰, oppure in quello – *Dell'uomo superiore* – in cui il riso è santificato e l'autore ci raccomanda di stare in guardia dagli individui affetti da un'aura di tetraggine.¹⁵¹ Il riso, l'ironia in un certo qual senso, è la caratteristica distintiva di coloro che Zarathustra attende come suoi figli:

¹⁴⁸ Cfr. anche: Sini Carlo, *Stirner, Nietzsche e l'ambiguità del concetto di individuo*, in AA.VV. *Nietzsche - Stirner Atti del convegno*, pp. 193- 204.

¹⁴⁹ U., p. 373.

¹⁵⁰ Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, p. 40 – Del leggere e scrivere.

¹⁵¹ *Ibidem* pp. 341 a 344, cfr. anche p. 368 – La festa dell'asino.

«Uomini più elevati di voi sono già in cammino verso di me, - non gli uomini del grande anelito, della grande nausea... - Qui su questi monti io attendo altri e il mio piede non si alzerà di qui senza di loro, - più elevati, più forti, più vittoriosi, più lieti, squadriati e rettilinei nel corpo e nell'anima: leoni che ridono hanno da venire!»¹⁵²

Affrontando il disgusto provocatoci dal crollo tutti gli ideali a cui eravamo legati nell'adolescenza del nostro spirito, soltanto appoggiandoci all'ironia riusciamo a sopravvivere alla vita. Un punto di appoggio grazie al quale possiamo ancora sollevare l'intero esistente, non più alleggeritoci da ideali religiosi andati ormai perduti a seguito di un'onesta indagine del proprio io. Sì, tutto è vanità, ma l'uomo superiore, l'illuminato, supera il dolore provocato da questa scoperta e sta allegro come l'autore del libro di Qoelet.¹⁵³

«Anche se vive l'uomo per molti anni se li goda tutti, e pensi ai giorni tenebrosi, che saranno molti: tutto ciò che accade è vanità. Sta' lieto, o giovane, nella tua giovinezza, e si rallegri il cuore nei giorni della tua gioventù. Segui pure le vie del tuo cuore e i desideri dei tuoi occhi... Caccia la malinconia dal tuo cuore,

¹⁵² Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, p.329 – Il saluto.

¹⁵³ La mia opinione su questo libro è differente da quella di Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, p.224 – Delle cose malvagie – che ritiene l'autore dell'ecclesiaste: un saggio che non fa altro che sospirare nel buio “tutto è vano”.

*allontana dal tuo corpo il dolore, perché la giovinezza e i capelli neri sono un soffio».*¹⁵⁴

Il segreto per superare la vanità di tutto l'esistente sta nel costruire, a termine della distruzione totale operata sinora, i nostri personalissimi ideali, le nostre nuove tavole di valori. Sia Stirner che Nietzsche lasciano aperto lo spiraglio a questa individuale ricostruzione. Stirner – come Ciaravolo ci fa notare - «sembra disponibile al compromesso della tolleranza dei valori a condizione che perdano la loro forza inibente, diventino “proprietà”»¹⁵⁵. In Nietzsche – come sostiene Cenacchi – il superuomo può permettere ancora uno spiraglio di trascendenza per andare oltre l'infinito nulla; e di fatto alcuni valori vengono lasciati sussistere.¹⁵⁶

Spirito dionisiaco, accettazione taoistica, serenità buddica, in quest'ottica si rivelano congrue strategie, utili espedienti, per superare l'eterno ritornare del nulla.

Zarathustra ci chiede di sciogliere l'enigma della sua visione, egli ci domanda: «Chi è l'uomo, cui le più gravi e le più nere tra le cose strisceranno nelle fauci?»¹⁵⁷

¹⁵⁴ *Qoelet* (Ecclesiaste) 11, 9-10 in *La sacra bibbia*, edizione ufficiale C.E.I., Roma 1991.

¹⁵⁵ Ciaravolo P., *Nietzsche – Stirner: il divenire e la permanenza*, in AA. VV., *Nietzsche – Stirner, Atti del convegno*, p.216.

¹⁵⁶ Cenacchi G., *La prospettiva esistenziale di Stirner*, in AA. VV., *Nietzsche – Stirner, Atti del convegno*, p. 243.

¹⁵⁷ Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, p. 186 – La visione e l'enigma.

« – Il pastore, poi, morse così come gli consigliava il mio grido; e morse bene!
Lontano da sé sputò la testa del serpente -: e balzò in piedi. –
Non più pastore, non più uomo, - un trasformato, un circonfuso di luce, che rideva!
Mai prima al mondo aveva riso un uomo, come lui rise!».¹⁵⁸

¹⁵⁸ Ibidem.

APPENDICE «CITAZIONI»

*«L'uomo che nella letteratura tedesca predicò l'egoismo nel modo più assoluto e più logico, Max Stirner... peccato che quel libro – il più esagerato fra quanti ne conosciamo – non sia stato completato da una parte positiva. Poiché per uscire dall'io limitato, io posso, a mia volta, creare una specie qualsiasi d'idealismo, come espressione della mia volontà».*¹⁵⁹

Friedrich Albert Lange

*« (L'unico e la sua proprietà) È quanto di più audace e consequenziale sia stato pensato dopo Hobbes».*¹⁶⁰

Friedrich Nietzsche

*«Quando affidavo ai miei articoli dalla Svizzera, alle mie lettere agli amici italiani, l'esclamazione: "Santa cosa l'anarchia!", il mio pensiero andava continuamente alle pagine di Stirner. Con Stirner dicevo esser morti gli dei, gli dei tutti. E lui solo, Stirner o altri non importa, sulla soglia del labirinto, a raffronto dell'abisso del nulla».*¹⁶¹

Benito Mussolini

¹⁵⁹ Lange F. A., *Storia del materialismo*, trad. it. Treves A., Monanni, Milano 1932, p. 103, Vol. II.

¹⁶⁰ Giudizio che Nietzsche avrebbe espresso al suo allievo Baumgartner in occasione di una loro conversazione riferita poi da quest'ultimo all'amico Franz Overbeck.

¹⁶¹ Cfr. De Begnac Yvon, *Taccuini mussoliniani*, a cura di F. Perfetti, Mulino, Bologna 1990, p. 16.

*«Abbiamo tutte le più buone ragioni per ritenere che Nietzsche conoscesse a fondo lo hegelismo, da Hegel fino allo stesso Stirner. Le conoscenze filosofiche di un autore non vanno valutate né in base alle sue citazioni né in base a fantasiosi e congetturali inventari di biblioteche, ma piuttosto sulle scorte delle mire, apologetiche o polemiche, della sua opera».*¹⁶²

Gilles Deleuze

*«Lo stile davvero unico del pensiero di Stirner consiste nella combinazione di una logica affilata che penetra fino alle più profonde connessioni delle cose e un'ironia che investe radicalmente tutte le prospettive con una leggerezza prossima all'umorismo».*¹⁶³

Keiji Nishitani

¹⁶² Deleuze G., *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002, p. 244.

¹⁶³ Nishitani K., *Dialettica del nichilismo*, a cura di Carlo Saviani, L'epos, Palermo 2008, p. 230.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI MAX STIRNER

L'unico e la sua proprietà, trad. it. L. Amoroso, con un saggio di R. Calasso, Adelphi, Milano 1979, 2006³.

Scritti minori e risposte ai critici de l'unico, trad. it. A. Treves, raccolti da J. H. Mackay, Casa ed. sociale, Milano 1923.

La società degli straccioni, a cura di F. Bazzani, Clinamen, Firenze 2008.

OPERE SU MAX STIRNER

BARBIERI D., *Max Stirner e la capacità di potenza*, in «Studi italo-tedeschi», Merano 1997.

BAZZANI F., *Weitling e Stirner (1838 - 1845)*, Franco Angeli, Milano 1985.

BONANNO A.M., *Max Stirner*, Rivista Anarchismo ed., Catania 1977.

CARROLL J., *Fuga dal palazzo di cristallo. Contro Stirner, Nietzsche e Dostoiemski e l'anarco-psicologia*, Arnando ed., Roma 1981.

CIARAVOLO P., *Nietzsche - Stirner Atti del convegno*, Aracne, Roma 2006.

FERRI E., *La città degli unici*, Giappichelli ed., Torino 2001.

- FERRI E., *L'antigiuridismo di Max Stirner*, A. Giuffré ed., Milano 1992.
- HOOK S., *Da Hegel a Marx*, Sansoni, Firenze 1972.
- LANGE F.A., *Storia del materialismo*, Monanni, Milano 1932.
- LÖWITH K., *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949, 2007⁸.
- MARX K. E ENGELS F., *L'ideologia tedesca*, Ed. Riuniti, Roma 1958, 2000⁵.
- NEGRI A., *Il filosofo e il lattaio, Stirner e l'unione degli egoisti*, Spirali, Milano 2005.
- NISHITAMI K., *Dialettica del nichilismo*, L'Epos, Palermo 2008.
- PENZO G., *Invito al pensiero di Stirner*, Mursia, Milano 1996, 1999⁴.
- SIGNORINI A., *Sade, Stirner, Nietzsche: la comunicazione impossibile*, Jovene ed. e Università di Camerino, Napoli 1980.
- SEILLIÈRE E., *Apollon ou Dionysos*, Plon- nourrit, Paris 1905.

ALTRE OPERE

DOSTOEVSKIJ F., *I fratelli Karamazov*, trad. it. A. Villa, Einaudi, Torino 1949, 2005⁴.

DOSTOEVSKIJ F., *Demoni*, trad. it. R. Küfferle, Mondadori, Milano 2008.

DELEUZE G., *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002.

ENGELS F. MARX K., *Carteggio Marx – Engels*, Ed. Rinascita, Roma 1950, vol. I (1844-1851).

FORNARI M.C., *La morale evolutiva del gregge*, Nietzsche legge Spencer e Mill, Ets, Pisa 2006.

LA BOÉTIE E. DE, *Discorso sulla servitù volontaria*, trad. it. F. Ciaramelli, La Rosa editrice, Torino 1995.

MARX K.- ENGELS F., *L'ideologia tedesca*, Ed. riuniti, Roma 2000⁵.

NIETZSCHE F., *Al di là dal bene e del male*, trad. F. Masini, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2007²².

NIETZSCHE F., *Aurora*, trad. it. F. Masini, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2006¹⁰.

NIETZSCHE F., *Così parlò Zarathustra*, trad. it. M. Montinari, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2007²⁸.

NIETZSCHE F., *Genealogia della morale*, trad. it. F. Masini, a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano 2004¹².

NIETZSCHE F., *La gaia scienza*, trad. it. F. Masini, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2007¹⁶.

NIETZSCHE F., *La mia vita*, con nota introduttiva di M. Montinari, Adelphi, Milano 2003¹⁰.

NIETZSCHE F., *La volontà di potenza*, trad. it. A. Treves, ordinati da P. Gast, Tascabili Bompiani, Milano 2008⁶.

OVERBECK F., *Ricordi di Nietzsche*, trad. it. C. Angelino, Il melangolo, Genova 2000.

RÉE P., *L'origine dei sentimenti morali*, a cura di D. Vignali, Il melangolo, Genova 2005.

SADE D. A. F., *Opere*, a cura di P. Caruso, Mondadori Meridiani collezione, Milano 2006.

TAVOLA CRONOLOGICA

Helvétius C.A. (1715 – 1771)

Sade F. (1740 – 1814)

Hegel F. (1770 – 1831)

Feuerbach L. (1804 – 1872)

Stirner M. (1806 – 1856)

Marx K. (1818 – 1883)

Engels F. (1820 – 1895)

Dostoevskij F. (1821 – 1881)

Nietzsche F. (1844 – 1900)

1773- Helvétius, *Dell'uomo*

1795- Sade, *La filosofia nel boudoir*

1806- Hegel, *Fenomenologia*

1840- Proudhon, *Che cos'è la proprietà*

1841- Kierkegaard, *Il concetto dell'ironia*

1842- Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*

1844- Stirner, *L'unico e la sua proprietà*

1846- Marx, *L'ideologia tedesca*

1880- Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*

1883- Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*

INDICE DEI NOMI E DEI TERMINI

- Amore: p. 16; 22; 29⁶; 30⁷; 31⁵; 32⁵; 33; 42; 50; 59²; n.26; n.47; n.55.
- Dio: p. 3²; 4³; 11; 12²; 17²; 19; 20²; 21²; 22; 29³; 30; 36; 37²; 48²; 49; 50; 51; 53²; 65²; 68; n.2; n.32; n.65.
- Dostoevskij: p. 16; 69; 80; 82; n.23; n.145.
- Egoismo: p. 8; 15; 29; 32; 40; 41⁵; 47; 58; 59⁷; 60³; 61; 62²; 76; n.26; n.47; n.72.
- Feuerbach: p. 11; 17; 21; 23; 39; 82; n.12; n.14.
- Foucault: p. 26; 27²; 61; n.44; n.46; n.61.
- Individuo: p. 4; 6; 7; 15; 16²; 20; 21²; 28; 30²; 33; 37; 38; 45; 46; 47; 48; 53; 65; 66; 67²; n.46; n.148.
- Marx: p. 61²; 62; 66; 71²; 79; n.53; n.123; n.124; n.125; n.147.
- Nichilismo: p. 2; 5; 34; 49; 65; 67².
- Potenza: p. 23; 28²; 29; 31; 38; 43³; 46³; 60; 61³; 64; 69²; n.18.
- Stato: p. 3⁴; 12³; 13⁶; 14; 17; 19; 25²; 27; 28⁵; 33; 51; 52⁴; 53⁵; 62²; 63²; 64²; n.16; n.108.

RINGRAZIAMENTI

Il giovane Ivan si alzò dalla sua poltrona ed esclamò: *«Un unico ringraziamento lo dovrei a me stesso, per aver pazientato, e portato a termine un lavoro che più che una tesi rappresenta un diario personale. Rappresenta l'evoluzione di uno spirito attraverso le vicissitudini della vita – la scrittura col sangue – direbbe qualcuno, un progressivo e costante processo di disillusione portato a termine con questo scritto».*

Quindi attraversò la sala, scrutato dagli sguardi perplessi dei presenti. Avvicinatosi alla porta si voltò bruscamente, sembrava aver dimenticato qualcosa: *«Ah! Quasi dimenticavo! Un ulteriore grazie va a tutti coloro che hanno reso possibile concretamente questo percorso, tutti coloro che - nel male – mi hanno fornito materiale per divenire ciò che sono - senza di voi non ce l'avrei fatta!»* detto questo uscì dalla stanza; non lo rividero per quindici lunghi anni.

«La pietra di paragone più dura , ma anche meno ingannevole, per saggiare il carattere genuino e la forza di un filosofo è se egli esperisca subito e dalle fondamenta, nell'essere dell'ente, la vicinanza del niente. Colui al quale questa esperienza rimane preclusa sta definitivamente e senza speranza fuori dalla filosofia».

M. Heidegger, *Nietzsche*

Autoprodotto da 9
Aprile 2010

Onesta indagine del carattere umano e delle
motivazioni che lo portano ad agire.

9